

1 elementos

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA • No. 116 • Vol. 26 • octubre - diciembre 2019 • \$40.00

Incluido en el Índice de Revistas
Mexicanas de Divulgación Científica
y Tecnológica del CONACYT



EXHIBIR HASTA EL 31-DIC-2019

Sobre el toro de lidia | Centenario de Bauhaus: de la enseñanza a la revolución creativa del diseño | Comunidades microbianas | La contaminación del agua en Quintana Roo | El racismo en las novelas mexicanas del siglo XIX | El pequeño país donde no hay nada que un hombre no le haría a otro | Walter Benjamin y las teorías de la descolonización en América Latina | Obra gráfica. Atenea Castillo

© **Atenea Castillo**. XI, serie: 'Unus mundus', óleo/madera, 120 x 60 cm, 2016.



© Atenea Castillo. VI, serie: Unus mundus, técnica mixta (óleo, hoja de oro, marcador de cera)/madera, 120 x 60 cm, 2014.



BUAP

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

rector, José Alfonso Esparza Ortiz

secretario general, José Jaime Vázquez López

vicerrector de investigación y estudios

de posgrado, Ygnacio Martínez Laguna

ELEMENTOS

www.elementos.buap.mx

revista trimestral de ciencia y cultura

número 116, volumen 26, octubre-diciembre de 2019

director, Enrique Soto Eguibar

subdirector, José Emilio Salceda

consejo editorial, Itziar Aretxaga (INAOE), Beatriz Eugenia Baca

(ICUAP, BUAP), María Emilia Beyer Ruiz (DGDC, UNAM),

María de la Paz Elizalde, (ICUAP, BUAP), Ana Lidya Flores Marín

(IBERO Puebla), Marcelo Gauchat (FUNDACIÓN FORMA, A.C.),

Sergio Segundo González Muñoz (COLPOS Montecillo),

Federico Méndez Lavielle (Facultad de Ingeniería, UNAM),

Jesús Mendoza Álvarez (CONACYT), Ricardo Moreno Botello

(Ediciones de Educación y Cultura), Francisco Pellicer Graham

(Instituto Nacional de Psiquiatría), Adriana Pliego Carrillo (Facultad de

Medicina, UAEM), Leticia Quintero Cortés (ICUAP, BUAP), José Emilio

Salceda (Instituto de Fisiología, BUAP), Gerardo Torres del Castillo

(Facultad de Ciencias Físico Matemáticas, BUAP), Catalina Valdés

Baizabal (Instituto de Neurociencias de Castilla y León, Universidad

de Salamanca, España), Enrique Vergara (ICUAP, BUAP)

obra gráfica, © Atenea Castillo

1° de forros, © Sin título, óleo/papel, 26 x 32 cm, 2015

diseño y edición gráfica, Mirna Guevara

corrección de estilo, Leopoldo Noyola e Ileana Gómez

web y redes sociales, Leopoldo Noyola y Mirna Guevara

laboratorio multimedia, Leopoldo Noyola

administración y logística, Lorena Rivera e Ileana Gómez

impresión, FD Servicios Integrales de Impresión S.A. de C.V.

redacción, 14 Sur 6301, Ciudad Universitaria

Apartado Postal 406, Puebla, Pue., C.P. 72570

email: esoto24@gmail.com

Revista registrada en Latindex (www.latindex.unam.mx),

Miembro de la Federación Iberoamericana de Revistas Culturales,

Afiliada a CiteFactor-Directory of International Research Journals

Reserva de derechos al uso exclusivo 04-2018-101113435900-102

Certificados de licitud de título y contenido 8148 y 5770

ISSN 0187-9073



ÍNDICE DE REVISTAS MEXICANAS
DE DIVULGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA



S U M A R I O

Sobre el toro de lidia

3

Raúl Dorra

Centenario de Bauhaus:

15

de la enseñanza a la revolución creativa del diseño

Ramón Ramírez Ibarra

Comunidades microbianas:

23

estudiando la microbiota humana

Antonio T. Araujo Soto

La contaminación del agua en Quintana Roo:

29

los microorganismos acuáticos en problemas

Jesús Alvarado-Flores

Atenea Castillo

33

Obra gráfica

El racismo en las novelas mexicanas del siglo XIX

37

Sol Tiverovsky Scheines

El pequeño país donde no hay nada que un hombre no le haría a otro:

47

El Salvador entre 1980-1992

Anamaria Ashwell Mallorquin

Walter Benjamin y las teorías de la descolonización en América Latina

55

H. C. F. Mansilla

Raúl DORRA

In memoriam

El viernes 13 de septiembre falleció el humanista, novelista, traductor y especialista en semiótica y estudios de la lengua y la literatura Raúl Dorra Zech (San Pedro de Jujuy, Argentina, 5 de septiembre de 1937), dejando como legado una amplia colección de ensayos, artículos y libros en los que no queda lugar a dudas sobre la vastedad de su saber y la profundidad de su pensamiento.

Dorra fue profesor en el doctorado en Literatura Hispanoamericana de la BUAP, así como académico en el Colegio de Lingüística y Literatura Hispánica de la Facultad de Filosofía y Letras, y en el Centro de Ciencias del Lenguaje del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Fue, junto con otros académicos de nuestra institución el creador y coordinador del Programa de Semiótica y Estudios de la Significación en nuestra universidad y de la revista indexada Tópicos del Seminario. Entre las distinciones a las que se hizo acreedor por su prolífica actividad académica debemos destacar que fue miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Academia Mexicana de Ciencias y miembro correspondiente de la Academia Mexicana de la Lengua; dos veces fue condecorado con la Medalla “Gabino Barreda” de la UNAM, y el 25 de septiembre de 2018 recibió la medalla Francisco Javier Clavijero, máxima distinción que otorga a sus académicos la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. En esa ocasión, reconoció ser “antes que nada un escritor, un hombre de letras, que se siente situado en la confluencia de lo inteligible con lo sensible”.

Entre sus publicaciones podemos mencionar los títulos siguientes: *Aquí en este destierro* (1967), *Sermón sobre la muerte* (1977), *Los trabajos y las horas de Damián* (1979), *La canción de Eleonora* (1981), *Los extremos del lenguaje en la poesía tradicional española* (1981), *De la lengua escrita* (1982), *La literatura puesta en juego* (1986), *Hablar de literatura* (1989), *Profeta sin honra* (1994), *Entre la voz y la letra* (1997), *La tierra del profeta* (1997), *Ofelia desvaría* (1999), *La retórica como arte de la mirada* (2002), *Con el afán de la página* (2003), *La casa y el caracol: para una semiótica del cuerpo* (2005), *La canción de Eleonora* (nueva versión, 2002) y *Lecturas del calígrafo* (2011).

Raúl Dorra fue un intelectual y un humanista, pero sobre todo, fue la encarnación de los mejores valores que representan el espíritu universitario. En este número publicamos la última colaboración que el doctor Dorra escribió para *Elementos*. Que sea ese nuestro homenaje.

Sobre el toro de lidia

Raúl Dorra

Entre las ofertas del portal de la revista *Elementos* se encuentra el artículo de Marcelino Cerejido “El uso de animales en experimentación científica”. Aunque tal artículo tiene ya diecinueve años de haber sido publicado (en el número 36 de 1999-2000), la dirección de la revista sin duda lo consideró de suficiente actualidad como para sugerir su relectura. Y vaya que la tiene. Pero yo señalo esta fecha haciendo hincapié en los años que pasaron desde entonces para indicar que debo dialogar con la figura del autor que permanece en el texto antes que con la persona del autor de carne y hueso –un reconocido biólogo y un autor de obras de difusión científica– que está fuera del texto y que quizá ya modificó sus opiniones por el tiempo que ha pasado.

Aclaro también que mi diálogo se centrará no sobre el tema principal –el señalado en el título y que ocupa la mayor parte del texto– sino sobre un tema complementario al que el autor recurre para hacer un contraste que dé mayor claridad a su exposición. El interés principal del artículo es mostrar los avances que se han hecho en la búsqueda de una atenuación –cuando no de una supresión– del dolor en los animales que se usan para la experimentación científica. Los motivos de esta búsqueda no son muchos pero son contundentes y se refieren básicamente al deber del hombre de no hacer sufrir a los animales por ignorancia, insensibilidad o por prácticas bárbaras. Al respecto, el autor cita un irrefutable

consejo de Jeremy Benthan quien, en 1780, tras asociar la caza con los derechos de los animales y también con la esclavitud, puntualizó que no se debe preguntar si pueden hablar o si pueden razonar, sino si pueden sufrir.

Sensibilizados por conminaciones como estas, los científicos que necesitan sacrificar animales en sus laboratorios lo fueron haciendo con más y más cuidado, empleando anestésicos y procurando un ambiente confortable que reduzca el dolor. Su propósito es hacer sufrir lo menos posible al animal y entender el valor que este ha tenido en el desarrollo de la experimentación científica y la necesidad de cuidarlo. Porque servirse de los animales para lograr a través de ellos un conocimiento exhaustivo del organismo humano es, según el autor, un imperativo tanto científico como ético. Un imperativo científico porque no se puede avanzar sino recurriendo a la observación de los órganos de animales, y un imperativo ético porque negarse a hacerlo supone negar a muchos enfermos el alivio de sus males. Es necesario ocasionarles a los animales el menor sufrimiento posible, pero es claro también que si hay que elegir entre hacer sufrir a estos o al hombre, no queda sino elegir a los animales. Y este es un detalle de consideración cuando hay que pensar la relación entre el hombre y el animal. Se trata, como veremos, de que la confrontación con el animal siempre en algún sentido resulta insoportable para el hombre y por ello en los laboratorios se ha preferido recurrir, en lo posible, a animales con los que el hombre tiene un menor compromiso afectivo. Por esta razón, a lo largo del tiempo, “en vez de usar monos se usan perros, en vez de usar perros se usan gatos, y así hasta llegar a ratas, ratones e invertebrados”. Incluso para ciertas investigaciones se recurre al uso de cultivos celulares que no pueden sufrir. Leyendo estas cosas yo me pregunto si en el futuro las computadoras no podrán simular los órganos humanos tan completamente como para ya no recurrir a los órganos de

animales. Y supongo que incluso la ciencia tendrá ya alguna respuesta para esa pregunta.

Este avance racional y al mismo tiempo ético de la ciencia experimental en su búsqueda de mejorar las condiciones en que usa los animales en el laboratorio contrasta abruptamente, según el autor, con otras formas de relación con los animales que son resabios de culturas primitivas y de prácticas bárbaras: caza deportiva, torero, riña de gallos, peleas de perros, cetrería, etcétera. Las culturas de las que provendrían tales prácticas se caracterizan por tener una visión circular del acontecer humano y por lo tanto se basan en la creencia de que, como los hombres “comen animales y vegetales, luego acaban por ser ingeridos por animales feroces o gusanos”. Estos animales, por su parte, “fertilizan la tierra en la que crecen plantas que a su vez alimentarán a los herbívoros, que acabarán siendo devorados por animales o personas.” Así, todo se va y todo regresa, según tales culturas, y esto incluye no solo al cuerpo sino también al espíritu, pues cuando hacen ceremonias religiosas para honrar “al oso y al gamo que cazan” o para la cosecha, “están reconociendo que esa presa y ese fruto mañana será parte de ellos mismos”. Eso por no hablar de las culturas que cultivan la creencia en la reencarnación.

Manteniéndose lejos de la forma en que los científicos modernos tratan al animal, y al tipo de cuidados que les dedican, los actuales representantes de aquellas culturas bárbaras no les ocasionan –según nuestro autor– sino crueles sufrimientos. El artículo insiste en mostrar el contraste. Pero buscando el contraste como método, por desgracia avanza en una propuesta en mi opinión demasiado simplificadora. Según ello, la ciencia moderna aporta su luminosidad mientras las persistentes culturas primitivas –alimentadas por una oscura teología judeocristiana– promueven las pasiones más condenables. Esta propuesta resulta también confusa sobre todo cuando parece responsabilizar al pensamiento cartesiano (que separa la materia extensa –lo corpóreo– de la materia pensante –lo intelectual–) en cosas tan atroces como las peleas de perros. Pienso que el autor, atento a los puntos

centrales de su argumentación, ha ido demasiado rápidamente en su desarrollo, ha metido cosas muy dispares en un mismo saco. O al menos debió explicar mejor por qué hacía eso. Me resulta difícil asociar, sin transición, a Descartes con aquellas culturas bárbaras en las que piensa el autor.

Pero lo que me ha movilizado para redactar estas notas no es exactamente esto que acabo de decir sino algo más puntual y en lo que me he sentido personalmente aludido. Dentro del repertorio de usos de animales para prácticas bárbaras, Marcelino Cereijido selecciona la corrida de toros como blanco preferido de su violencia verbal. Los hombres que defienden la corrida de toros padecen, según él, de un “antropocentrismo oligofrénico” y muestran una “ignorancia supina” cuando no la conducta de un “imbécil”. Y, como para corroborarlo, la primera de las figuras que ilustran el artículo nos muestra al nuncio apostólico Gerónimo Prigione y al vicepresidente de Televisa Aurelio Pérez, ambos sosteniéndose la cara con su mano izquierda y mirando con toda seriedad una corrida de toros. Yo me sentí un poco incluido junto a esos dos fanáticos no por lo encumbrado de sus respectivas investiduras sino porque también he defendido la corrida de toros.

En el año 2017, Horacio Reiba me hizo llegar el original de su libro *Ofensa y defensa de la tauromaquia* para que yo le diera una opinión. Se la di en una carta en la que le decía que lamentaba el hecho de que de las dos aficiones que él cultivaba –el toro y el fútbol– yo solo pudiera acompañarlo en la segunda cuando, puesto a elegir, yo hubiera preferido que antes de haber sido formado para apreciar las incidencias de un partido lo hubiera sido para apreciar en sus debidos términos esa fiesta ritual que reúne la formidable belleza del toro con los coreográficos movimientos del torero. Y le manifesté también que me parecía extraño que en una cultura fundada –quírase o no– sobre el sacrificio del hijo, hubiera gente, y aun gente comulgante que ponga, como se dice, el grito en el cielo por las corridas de toros. Los que no vamos a misa somos, de cualquier modo, cristianos cautivos. Y aquellos que van, obligadamente

han de creer –porque es verdad de fe– que al comer la hostia comen el cuerpo del Cristo vivo. ¿O es que esa fe verdaderamente está de salida? El gran historiador del cristianismo Charles Guignebert –nacido en 1867– en la agonía del siglo XIX pronosticó que el siglo XX vería arder los últimos vestigios de esa religión. Tal cosa no ocurrió y pensar ahora que el siglo XXI cumplirá ese pronóstico es algo por lo que nadie apostaría, aunque no se ve cómo esa religión sobrevivirá. La tauromaquia es mucho más antigua que el cristianismo. Se remonta, dicen, a la edad de bronce. ¿La veremos desaparecer? De cualquier manera resulta extraño que sea publicitada como el torpe asesinato de un animal para júbilo de una muchedumbre de hombres zafios.

Así va esto. Algo que merece particularmente el desprecio de Cereijido es la idea tonta o perversa de que “los toros se sienten honrados de morir peleando como guerreros”. Es claro que no se puede defender el toro diciendo esas cosas porque es casi como reconocer que no se está en condiciones de mostrar argumentos con verdadero peso. Y sin embargo la muerte del toro, la relación del toro con la muerte tiene un sentido que poetas y pintores han sabido interpretar. Extraña que esta muerte provoque tantos escándalos y tan sospechosa militancia. Y que otras muertes de animales, silenciosas y sórdidas, a través de la publicidad puedan ostentarse como un motivo para la euforia. Una conocida cadena de pollos a la leña se llama con todo desparpajo *El pollo feliz*. Una broma terrible, bien mirada. ¿Pero alguien se alebresta, alguien va y baja el cartel, rompe un cristal, vocifera? “Pos naides”. Sin contar veganos. *El pollo feliz* tiene una carne dorada, crocante, lo suficientemente sabrosa como para que, con ella en la boca, uno olvide su triste vida y su más triste muerte. Una muerte y otra, la del toro y la del pollo, cubren funciones diferenciadas en la economía de la vida social. Ahora no iremos más allá en ese tema aunque uno podría imaginar que si los animales fueran conscientes de su



se buscará lo mismo: proporción, fuerza, carácter, envergadura, estampa, paso firme, todo eso que designa la palabra “trapío”. Sin duda aquella crianza estará destinada a conseguir un animal adulto que no sea precisamente un guerrero pero sí un toro hermoso y bravo, un toro que lleve al límite al torero y que hasta lo pueda levantar entre sus cuernos; o que se defienda con tal gallardía que el público lo ovacione y el torero lo indulte. En el ruedo el toro está enfrentado con la muerte. La corrida es un rito singular pues no tiene oficiante y el riesgo de algún modo se comparte. Retador, garboso, temerario, el torero está, sin embargo, trabajado por el miedo: en un instante su cuerpo insolente puede volverse un guiñapo entre los cuernos del toro. Es la lucha del hombre con el animal, de la cultura con la naturaleza. El cuerpo del toro, formidable, frontal, resoplando ante esa capa, ante los giros y la falsa pedrería del torero.

vida y de su muerte un toro tendría más motivos para sentirse honrado que un pollo para sentirse feliz. Como dice el dicho, “una cosa es una cosa y otra cosa es otra cosa”.

La vida y la muerte del toro son, claro está, otra cosa. Aunque uno no sea ni de lejos un experto en materia tan delicada como la crianza de toros de lidia, fácilmente puede imaginar que no serán “confinados en jaulas exageradamente estrechas” para que su carne se mantenga blanda. Por el contrario, el toro ha de tener una carne tensa, nerviosa, una carne que reaccione, súbita, al menor contacto con un cuerpo extraño. Cada toro, único, de seguro recibirá tempranamente un nombre, la crianza se orientará según sus rasgos genéticos, su temperamento, su modo de pisar el suelo o de alzar la cabeza. Será pues, como se diría ahora, una crianza “personalizada”. En la crianza del toro, imagino, cada hora tendrá su valor y cada día su afán. Aunque el diseño de la crianza valga para todos, seguramente tal diseño se reconfigurará para cada uno. Pero para todos, cada cual a su modo,



El torero es la capa y es la espada. La capa ofrece, engaña; la espada mata. Cuesta entender que esta liturgia de gestos y de símbolos pueda ser el motivo de atolondrados improprios.

EL HOMBRE Y EL ANIMAL

Lo que está en la base de estas reflexiones es lo que también está en la base del artículo que estoy comentando: la relación del hombre con el animal. Es un tema que ocupa toda la atención. El animal precede al hombre pero está en el hombre y uno carga con él. Todo induce a creer que el hombre siempre ha visto en los animales sobre los que ejerce su dominio una proyección y un reflejo de sí mismo. El animal interpela al hombre, le muestra una imagen en la que no puede terminar de reconocerse porque ignora cuánto de sí hay en ese otro, cuánto de ese otro hay en él. Dicha relación con el animal ha sido necesariamente conflictiva –“¿Yo? ¿Este animal soy yo?”– y es seguramente la responsable de aquellas pasiones oscuras y persistentes, pasiones que van desde el extremo del culto a la animalidad (el tótem) al de la



demonización (el hombre-lobo, la mulánima) pasando por la identificación (nahuals) en las culturas ancestrales. Al comer la carne del animal el hombre come en cierto modo su propia carne y ese sentimiento está en el fondo de los ritos sacrificiales. Sabemos por otra parte que en las culturas antiguas el sacrificio ritual de animales reemplazó al sacrificio de seres humanos. En el libro del Génesis Yaveh, para poner a prueba a Abraham, le ordena que sacrifique a su hijo Isaac; esta orden nos indica que entre los antiguos hebreos el sacrificio humano era una práctica conocida. Pero en este caso cuando Abraham se dispone a obedecer la orden, Yaveh sustituye a Isaac por un cordero con lo cual recurre al sacrificio animal, cosa que era frecuente entre los hebreos, siempre según el Génesis. Los testimonios de estos ritos sacrificiales se repiten en diferentes culturas. En la Ciudad de México el Templo Mayor ofrece las muestras de la cultura azteca, sacrificadora de hombres. Y según la mitología griega, el rey Agamenón se internó en un bosque consagrado a la

diosa Artemisa y allí, para mostrar su habilidad como cazador, mata a un ciervo. Luego se embarca rumbo a Troya con toda su flota, pero en medio del viaje Artemisa manda que el viento deje de soplar y las naves quedan varadas en Áulide hasta que el adivino Calcas, intérprete del oráculo, le revela a Agamenón que para calmar la ira de la diosa debe sacrificar a su hija Ifigenia. Este mito muestra de modo suficiente no solo la relación del sacrificio animal con el sacrificio humano sino también la relación del sacrificio con la caza. Agamenón, rey cazador, por cazar a una cierva se ve en la obligación de sacrificar a su hija. El relato inicial de este mito se prolonga en versiones que aseguran que Agamenón efectivamente sacrificó a Ifigenia y en otras que sostienen que la diosa Artemisa se apiadó de la muchacha y la reemplazó por una corza. Así, las prácticas que ahora llegan a resultar intolerables para nuestra sensibilidad están en los cimientos de nuestras tradiciones y nada ganamos con ignorar su origen y su vigencia. Aquel judío que durante una cena pascual pidió

a sus discípulos que coman su carne y beban su sangre ha dado lugar a una poderosa cultura que sigue siendo la nuestra. Ofreció su carne sustituyendo así la carne del cordero que los judíos cenaban en la pascua.

El tiempo mítico es, como sabemos, un tiempo primordial, un tiempo fuera del tiempo. Pero la cultura de Occidente ha optado por el tiempo histórico, un tiempo lineal que evoluciona hacia el futuro alejándose del pasado. En su artículo, Cereijido se refiere a un tiempo circular, lento, que correspondería a las culturas primitivas, y a un tiempo lineal, rápido, que correspondería a la cultura moderna. En la *Teogonía*, Hesíodo, contemporáneo de Homero, muestra que los griegos creían que la Edad de Oro se situaba en el pasado y que la historia humana es la historia de una progresiva degradación. En sentido contrario, una fuerte tradición cristiana basada en otra historia sagrada postula que el hombre, arrojado del Paraíso a causa del pecado, fue redimido por el sacrificio del Hijo. Según este otro relato, el hombre se mueve





de la culpa a la salvación y por ello la historia sería progresiva. Pero seguramente ambas visiones no deben adoptarse como únicas pues en toda cultura están presentes distintas formas del tiempo, distintos tiempos aunque sea uno, por ejemplo el lineal, el que prevalezca sobre los otros. Los hombres y mujeres que en México se suben a las pirámides en actitud de recogimiento espiritual y ahí viven la experiencia de una vibración cósmica, sin duda se instalan fuera del tiempo histórico.

De cualquier modo, el tiempo que organiza nuestra vida en común como seres sociales es el tiempo del calendario, o sea, el que el gran lingüista francés Émile Benveniste ha llamado el “tiempo crónico”, para diferenciarlo del “tiempo lingüístico” que a él le interesaba estudiar. El calendario está atado a la revolución de los astros. Nuestro calendario es solar, y un año es el tiempo que tarda la Tierra para dar una vuelta completa alrededor del Sol. El año calendario se inicia en el solsticio de invierno y toda esa organización que es dependiente del movimiento del Sol y de la rotación de la Tierra supone que más bien el tiempo en el que fechamos los eventos es, precisamente, circular. Las horas, los días y los meses, la luz y la sombra se desplazan y retornan. El avance lineal, medible se hace en el interior de estas circularidades. Tiempo histórico

versus tiempo mítico. El avance lineal está regulado por la cultura y la circularidad por la naturaleza. Un día trae acontecimientos diferentes del día anterior, pero ambos equivalen a una rotación completa de la tierra. Por ello las culturas para las cuales el tiempo es predominantemente circular se atienen a las leyes de la naturaleza y aquellas que optan por instalarse predominantemente en lo lineal del tiempo crónico se atienen más bien a la cultura. Las culturas ancestrales, más o menos indiferentes al progreso, organizaban su vida en común de acuerdo a la circularidad de los ciclos naturales. Pero una y otra forma del tiempo están presentes en ambas. A lo largo del año se suceden las estaciones que son fenómenos naturales, pero hay otros eventos periódicos que reúnen lo natural y lo cultural como las ferias y las temporadas. Las ferias y las temporadas, por su parte, no son acontecimientos universales como las estaciones, sino regionales y tienen características diversas en cada región. La temporada del carnaval, por ejemplo –que es una celebración pagana–, modifica sus características en cada región dependiendo por un lado del clima y por otro de factores culturales como el culto a la Pachamama o las guerras de independencia.

Estas celebraciones de temporada, cuando tienen un carácter religioso, suelen incorporar o evocar otro tiempo en su interior: el tiempo sagrado. La pasión de un dios o un semidiós, el martirio de un santo o de una virgen ocurrieron en ese tiempo que se recupera. También se recupera la lucha mitológica del hombre con el animal. Las corridas de toros son celebraciones de temporada, celebraciones asociadas a festividades religiosas y contagiadas de ese mismo impulso por recuperar el tiempo mítico o sagrado. No creo que alguien que haya asistido a una corrida de toros haya dejado de sentir esa vertiginosa experiencia, esa súbita descarga de la adrenalina que se produce cuando el toro sale al ruedo. Ese adviento. El toro sale de la oscuridad, tremendo, enceguecido, y todo se suspende: ha ocurrido lo que se esperaba y lo que se temía, lo que siempre desborda. Ese súbito acontecer nos instala en el tiempo sagrado, o en lo que debió de haber sido el tiempo sagrado.

Las corridas de toros están señaladas en el calendario como eventos de temporada. Y las temporadas taurinas se organizan con apego a fechas celebratorias como el día de un santo o una fecha conmemorativa de algún acontecimiento patriótico. Así, mientras el uso de animales en los laboratorios se dispone en el tiempo lineal, un tiempo acelerado donde el acontecimiento de hoy deja atrás para siempre al de ayer, el uso de animales en el ruedo se dispone en el tiempo circular, un tiempo retardado donde el acontecimiento de hoy restaura el acontecimiento de ayer, pero en lo posible lo mejora, lo reproduce y lo corrige aunque también lo desgasta. Un uso y otro se sitúan fuera de la cotidianidad: el primero despegándose hacia adelante, sugiriendo que lo mejor todavía no ocurrió; el segundo mirando hacia otro lugar, sugiriendo que todo –la epifanía del dios o la piedad del santo, la hazaña del héroe– ya ha ocurrido y que lo que ahora hacemos es recuperarlo o tratar de recuperarlo.

Digamos entonces, parafraseando al dicho popular: un tiempo es un tiempo y otro tiempo es otro tiempo. Algo parecido ocurre con el espacio, lo

que queda adentro, lo que permanece afuera. No quisiera fastidiar al lector formulando consideraciones sobre el espacio que alarguen este texto, pero no podría dejar de hacer, al menos, estas preguntas: ¿cuál es el espacio del toro de lidia? ¿Cuál el de los animales de laboratorio? Entre los animales de adentro, los que viven en la casa (el perro, el gato) y los que se mueven afuera, en la indómita pradera donde viven las fieras, el toro de lidia ocupa un lugar intermedio: no es un animal doméstico pero no podría decirse de él que es un animal salvaje. Sus fuerzas, su belicosidad, su capacidad homicida están evaluadas y hasta cierto punto programadas por sus criadores. Un toro bravo no es un toro salvaje, es un toro bien criado. El espacio propio del toro es el ruedo, un espacio que lo contiene pero no lo limita. Por el contrario: un toro bravo es la amenaza de una quiebra del límite, es un desborde latente. El torero no domestica al toro ni se propone hacerlo. Solo trata de motivarlo para que acepte al ruedo, que lo acepte como su espacio propio; el torero lo lleva hacia él, hacia el centro. La capa del torero lo atrae, lo molesta, lo perturba: la tiene ante sus ojos, la tiene a sus costados, va contra ella y se equivoca, vuelve a mirarla, embiste una vez más. Por momentos el torero está casi detenido ante sus ojos, dando cortos pasitos; una mano estirada, inmóvil, deteniendo la capa, y la otra posada en su cintura. Es un momento extraño donde el torero se demora concentrado y el público suele expresar su admiración con gritos o con aplausos.

El ruedo es circular pero móvil, incesante. Un espacio de lucimientos pero sobre todo de lucha. Sin el toro, ese ruedo sería un espacio yermo, de seguro, una espera impotente. Embistiendo, el toro lo habita, le da su sentido, lo convierte en una catedral. La misión del torero es, mediante su danza arriesgada, precisa y al cabo trágica, llevarlo al lugar y al momento en que, extenuado, dueño por fin del territorio que le estaba destinado, sea un cuerpo propicio para el lance de la espada. Y aquí, como tantas otras veces, ocurre la paradoja: el toro se apropia plenamente de su espacio cuando muere. Si durante la lidia el toro mata al torero

se produce una deslimitación: es que el ruedo no lo contuvo. Si el toro recibe el indulto deja de ser un toro bravo. Ovacionado, indultado, el toro pasa a convertirse, ahora sí, en un animal doméstico. Unos hombres se lo llevarán como si se tratara de un cuerpo manso.

Imaginando cómo se aleja el toro del ruedo, me pregunto cómo ha llegado a él. Más de una vez me he preguntado cómo es que llega el toro desde su lugar de crianza hasta su lugar de lidia; hasta la plaza de toros. Debido a que no tengo respuestas inmediatas porque no frecuento los lugares en que se mueven los aficionados al toreo, solo me queda seguir imaginando. Imagino que el traslado de un lugar a otro se hará con estricta planeación: duración del viaje, administración de la dieta, vigilancia médica. Se hará en un vehículo que se zangolotee poco, en lo posible nada, en un vehículo sereno y sobre todo que proteja a su huésped de la luz solar. El toro viajará entre desorientado y malhumorado, viajará bajo protesta. Don Luis de Góngora y Argote, brillante poeta del barroco español y modestísimo clérigo a quien las autoridades eclesiásticas solían reprender porque más que la misa parecían gustarle las corridas de toros, describió de esta manera el momento en que los halcones de caza eran trasladados de un lugar a otro con los ojos cubiertos por una capucha:

Quejándose venían sobre el guante
los raudos torbellinos de Noruega

Esto es: obligados a aquietarse, los buenos halcones (los adquiridos en ese país célebre por sus aves de caza) protestaban en la oscuridad aferrados al guante en el que el príncipe lo llevaba al patio del castillo, donde por fin le quitaría la capucha. No sé si Góngora habrá pensado también en el toro al hacer esta descripción. Pero yo sí. Yo me lo he imaginado al toro en ese traslado quejándose y pateando como si llevara tapados los ojos con una capucha. Me lo he imaginado en la espera impaciente de ese momento amplio y abierto en que podrá correr con furia, con espuma

en la boca, ese decisivo momento en que vuelve a ser un toro de bravura salvaje, o por primera vez un toro de bravura salvaje, un toro natural que embiste y embiste, que mata o muere.

Se me dirá que idealizo la corrida de toros porque no soy un aficionado a los toros, no soy una de esas personas que ven la corrida desde la tribuna. Justamente, digo yo a mi vez; se trata de ir en busca de la *idea* –en el sentido platónico– que estructura en lo profundo la corrida; se trata de observar el modelo que cada evento taurino actualiza. Tal vez para ello alguna ventaja tiene el que observa las cosas desde cierta distancia. Yo creo que estamos hablando de la lucha del hombre con el animal, de ese conflicto constitutivo, estructural, pues el hombre no parece ser otra cosa sino una transición, un espacio en el que convergen sin redención fuerzas opuestas. Creo que es la lucha cuerpo a cuerpo contra el animal que está frente a uno, soberbio y fuerte y amenazante. Así como es la lucha del hombre con el animal que siempre carga, el que lo angustia. “Tengo un miedo terrible de ser un animal” decía el gran poeta peruano César Vallejo. Es que, por ser el animal, por serlo, el toro es *terriblemente* real, no el torero. ¿Es de algún modo la lucha de la inteligencia oblicua contra la pasión espesa? Pero en la lucha contra el animal que se escenifica a pleno sol es el hombre el que mata casi siempre: un dato a tener en cuenta. Es el hombre el que está destinado a matar. Y el toro el que resucita cada vez que sale al ruedo.

EL TORERO Y EL TORO

En el largo y desolado poema de Óscar Wilde que se titula *Balada de la cárcel de Reading*, hay una sentencia que regresa como duro estribillo: “Los hombres matan lo que aman” (*All men kill the thing they love*). ¿Ama el torero al toro que quiere matar? El torero trata de burlar al toro, hace alarde de superioridad, lo desafía, se acerca despacio hasta unos centímetros de sus cuernos, aleja la

capa de su propio cuerpo y se queda mirándolo, tenso, altanero, como obligando al toro a bajar la cabeza. Luego vuelve a mirarlo, se acerca ahora un poco más y golpea su testuz con la palma de la mano, gira hacia el público, da su espalda a ese gran animal y saluda, ampuloso, exhibiendo su montera mientras se inclina fingiendo una modestia cortesana. El torero *hace figura*. Se comporta como un bailarín que ha modelado su cuerpo en la gimnasia y puede ofrecerlo así, no ya como un cuerpo sino como una figura, una pura obra de arte. El cuerpo ha desaparecido en ese traje y en esos movimientos ambiguos, turbadores, que al cabo muestran formas, solo forma, trazos tensos, redondeces, nada más que figura. El torero es un narcisista versátil, teatral: ¿podemos decir que ama al toro? Su relación con él es compleja. El torero existe por el toro, nada sería sin ese animal formidablemente real al que aparenta humillar con sus pases por la razón de que tiene que matarlo cuidadosamente; pero su vida entera sin el toro sería un gran vacío, ha vivido, se ha sacrificado por este único momento, por este semidiós que la suerte ha puesto ante él. La relación del torero con el toro –arte y naturaleza– es única, no puede compararse con ningún tipo de confrontaciones, salvo las que leemos en los tratados sobre mitología: Teseo y el minotauro, el rapto de la ninfa Europa. Por eso el espectáculo que dan es también único. ¿Puede decirse que el público que grita en este espectáculo está ganado por el morbo? ¿Puede decirse que acude a esas fiestas solo para ver una muerte, esa muerte, que esa muerte lo excita, que la visión de un toro cayendo con la espada clavada, un toro cayendo hasta ser un amasijo de carne y de sangre moviliza en él un erotismo salvaje? ¿Estamos hablando de una multitud de sádicos?

Veamos. Prácticamente todas las culturas tuvieron como práctica las ejecuciones públicas de animales, pero sobre todo de hombres. Podemos pensar en lo atroz de esas ejecuciones cruentas y en sus devastadoras consecuencias psicológicas entre los egipcios o entre los incas. O en las

tumultuosas crueldades del circo romano. O, en otro extremo, podemos pensar en un pasaje de las *Memorias* de Giacomo Casanova donde este autor cuenta cómo la dama a la que acompañaba a ver una ejecución en la plaza, ambos cómodamente sentados y rodeados de un público ruidoso, tuvo un orgasmo secreto bajo sus finas faldas. ¿Es el torero una ejecución pública? ¿Va el público a ver una matanza de toros en el ruedo para participar de un orgasmo colectivo? ¿Va a exigirle al torero que liquide al toro o a exigirle al toro que se lleve entre sus cuernos al torero? ¿Puede decirse siquiera que el torero es un espectáculo violento?

Todo me hace suponer que no. El público, aun los menos entendidos, supongo, quieren un espectáculo verdadero, suerte tras suerte, una lidia tensa pero virtuosa, un torero valiente y leal, un toro bien hecho, un toro bravo. El público aplaude al torero por su habilidad y precisión y lo aprecia cuando sabe sacarle al toro sus cualidades más nobles. La muerte del toro es algo que el torero debe alcanzar y merecer con su faena. El torero, su arte, su valor, su finura y su resistencia mental están puestos a prueba bajo el sol. El torero es una fiesta en el sentido que Octavio Paz ha seleccionado para este término: un juego con la vida y con la muerte, una alegría trágica. Teniendo en cuenta este sentido, y volviendo al poema de Óscar Wilde, tal vez pueda decirse que, al matar al toro, el torero ha matado aquello que ama.

El toro es ese oscuro deseo que sin pausa lo ha traído hasta este momento en que la corrida pone en escena a su modo, único, el eterno relato del amor y la muerte. El torero sostiene un coqueteo con el toro, un juego peligroso, lo provoca, lo burla, pone su cuerpo para que el toro embista pero sobre todo para que se equivoque. El torero no está ahí donde el toro lo busca; el cuerno perfora el aire pues el torero le ha hurtado su cuerpo con el movimiento ágil y preciso de un bailarín; le ha negado su cuerpo vestido de luces. Es una danza que bordea la tragedia. De equívoco en equívoco el torero va encaminando al toro hasta el momento en que, ya sin recursos para embestir, aquella bestia fatigada, inerme, se quede

mirándolo. Mirando, nos hace recordar los tres últimos versos de un soneto de Miguel Hernández:

Como el toro te sigo y te persigo
y dejas mi deseo en una espada
como el toro burlado, como el toro

Aun muerto, el toro es el centro y el origen de esa fiesta ritual. De esa fiesta que empezó en el instante en que el toro apareció furioso en el ruedo y la gente sintió la descarga. El toro abre el tiempo ritual con su aparición y con su muerte lo cierra. A mí siempre me ha llamado la atención que en referencia a estos espectáculos se hable más del toro que del torero. En la carta que le escribí a mi amigo Horacio Reiba –y que él finalmente puso como prólogo de su libro–, le recordaba ese romance de García Lorca que describe a un gitano que “con una vara de mimbre / va a Sevilla a ver los toros”. No va el gitano a ver a los toreros sino a los toros. He leído novelas que describen la fascinación que producen los encierros de toros, los muchachos ansiosos que se llegan a esos encierros en la noche para ver cómo duermen los toros, para oír cómo braman o respiran. Antes de conocer México y de sentirme próximo a las corridas, mucho antes, he oído cantar el *Romance del toro y la luna*. He sabido de la relación íntima y fecunda de Picasso con los toros. Los toros en el arte. Hay que reconocer que los toros le han dado gloria a la cultura española y también a la mexicana, así como a la de otras naciones que nos son próximas. Quien no lo reconozca, quien haga de las corridas de toros un triste espectáculo donde se mata animales sin razón y con saña para júbilo de gente zafia, es que no quiere ver o no sabe ver, o que ve con mala leche.

CONTRIBUYENDO A UNA REFLEXIÓN

Desde luego, el toro sufre, y aun con todo el respeto que se le dedica no deja de ser una víctima; así como el hombre carga con el animal, nosotros hemos de cargar con el sufrimiento de este animal sufriente. Con sus pases y su coqueteo el torero

representa el oscuro temor, el oscuro deseo humano de matar al animal, de despojarse de él. El hombre y el animal implicados en una trágica relación de amor y de muerte. Hay que pensar en eso y en el sufrimiento. Quizá necesitamos que sufra, que sea una víctima para respetarlo y valorarlo. Podríamos alegar que el toro en el ruedo no sufre más –o que sufre incluso menos– que el ganado bovino en los rastros bajo el cuchillo del matarife. Pero no, recurrir a la comparación como quien busca una salida es un gesto débil, innoble. Tal vez habría que reconocer que esa escena que nos muestra la profundidad del animal –del que está ahí y nos mira y del que somos– resulta ya demasiado insoportable para nosotros, ahora. Ahora que se expande y hasta tiende a generalizarse el tema del sufrimiento de los animales habría que reflexionar sobre el sufrimiento de los toros de lidia.

Yo creo que el del toro es otro sufrimiento. Creo también que lo que ha cambiado es nuestra sensibilidad y eso nos hace leer los mensajes de otra manera o nos hace dejar de leerlos. El papa Francisco ha explicado hace poco que él no permite que le besen el anillo para evitar la acumulación de saliva y evitarle así a los feligreses el peligro de un contagio. Por otra parte se puede visitar en la Capilla de la Ciudad del Vaticano una estatua en bronce de San Pedro, famosa porque uno de sus pies está deformado –es una especie de muñón– a causa de la saliva de los feligreses que, día tras día, año tras año, siglo tras siglo, hacen fila para besarlo. La estatua es del siglo XIII. Mucha es la saliva que se mezcla en ese pie, seguramente mucha más que la que podría formarse en el anillo de Francisco a lo largo de todo su papado y sin embargo San Pedro, fundador de la Iglesia, sigue imperturbable ofreciendo su muñón a tanto labio piadoso, a tanta fe de la de antes. El gesto de Francisco, o la explicación que dio tal vez por humildad, parecen sugerir una fe ligera, alivianada, actualizada. Los feligreses besadores que en nuestros días van de un papa a otro, del muñón

al anillo o del anillo al muñón, se mueven a la vez en el tiempo circular y en el tiempo lineal. Cada vez que besan el promiscuo muñón aseguran la recurrencia de un gesto ancestral, confirman una fe de piedra como ordena San Pietro, y cada vez que amagan besar el higiénico anillo de Francisco toman consciencia de que vivimos otras épocas y que la fe no tiene por qué arriesgarnos a contraer enfermedades difíciles u obligarnos a mezclar nuestra saliva con la de otra gente que ni siquiera sabemos a qué siglo pertenecen. Igual que los feligreses besadores, las corridas de toros transitan entre un tiempo y otro.

Vivimos un cambio en muchas cosas y entre ellas en la sensibilidad con que nos relacionamos con los animales, sobre todo en los espacios urbanos. Las mascotas han pasado a ser, en muchos casos, una parte de la familia y hasta un elemento de unión o de conflicto entre sus miembros. Las sociedades protectoras de animales son cada vez más fuertes y numerosas. En Buenos Aires, en 2014, un juez concedió un *habeas corpus* gestionado por una de estas sociedades a favor de una orangutana mantenida en un zoológico en condiciones insalubres. El juez asignó a la orangutana el estatuto de “sujeto no humano” y ordenó llevarla a otro espacio con garantías para su bienestar.¹

Dicha decisión obliga a replantear nuestra relación con el animal; a preguntarnos: ¿qué es un animal? ¿Qué derechos tenemos sobre él? En estas circunstancias no es extraño oír protestas por la muerte de toros en el ruedo. Desgraciadamente, en muchos casos tales protestas están hechas siguiendo una especie de rutina: la misma gente que protesta aquí y allá, hoy por una cosa y mañana por otra o por todas a la vez como si todo fuera lo mismo: peleas entre animales, cacerías, animales expuestos en ferias o en circos, corridas de toros. Por ese camino se va a protestar también contra el sacrificio de cabritos o de pavos para ser comidos en la cena del Nacimiento donde se ejecuta el modesto ritual de las doce uvas que se llevan a la boca con las doce campanadas del reloj. Pero no.

Las corridas de toro son otra cosa; tienen otra naturaleza y acontecen en otro tiempo, se asocian a otros eventos. Son, además de una lección sobre nuestra propia naturaleza más profunda, un singular ingrediente en el patrimonio cultural de una nación. En esta rutina de la protesta, el que la hace deja de ver la profundidad y se queda mirando una superficie donde los eventos se confunden y desnaturalizan. Se trata en muchos casos de una miopía autoimpuesta semejante a la de los que tan aparatosa y tan ciegamente se oponen a una legislación para la práctica del aborto.

Yo creo que estas cosas van a ser decididas según el estado de la sensibilidad colectiva, según sus complejas transformaciones que a la larga obedecen a razones profundas a pesar de sus modas y caprichos de corta duración. La sensibilidad es el resultado de las emociones, las pasiones, los modos de ver y los modos de evaluar de un colectivo. Sensibilidad para lo que se transforma y también para lo que retorna. Además, como dije al comienzo de este artículo, la confrontación con el animal, con un ser que tiene ojos y puede mirarnos, siempre nos resultará en alguna medida insoportable y eso hay que asumirlo. Ubicadas entre el muñón de San Pedro y el anillo de Francisco, dentro de los procesos evolutivos las corridas de toros se mueven según su propio ritmo. Las temporadas regresan pero también se van gastando con el uso. Recordemos que en los eventos ligados a la temporalidad lo que se transforma lo hace a través de sucesivos retornos. Si miramos con más calma, creo, estas cosas se irán viendo. Mientras tanto, me parece que sería preferible un poco más de atención y un poco más de madurez para juzgar cosas tan serias.

NOTAS

¹ En el número 103 de *Elementos* he publicado un artículo sobre este tema con el nombre: “Alteridad y proximidad”.

Raúl Dorra
Programa de Semiótica y Estudios de la Significación
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
rauldorra@yahoo.com.mx

Centenario de Bauhaus:

de la enseñanza a la revolución creativa del diseño

Ramón Ramírez Ibarra

El primero de abril de 1919, el arquitecto Walter Gropius fundó la escuela en la ciudad de Weimar. Su nombre, unión de los términos alemanes Bau (construcción) y Haus (casa), refleja la intención renovadora de la actividad del diseño que, en sus primeras épocas, a pesar de ser la idea de un arquitecto, no tuvo un departamento ni un énfasis especial en la arquitectura. Como ha mostrado el interesante estudio de Frank Whitford (1995), Bauhaus se propuso un auténtico programa de reforma en la enseñanza de las artes y el diseño introduciendo una perspectiva racionalista del espacio, es decir, un pensamiento pedagógico y disciplinario inspirado en la ciencia y la tecnología como forma de creaciones eficientes, teniendo como ambiciones, la experimentación plástica y la belleza de las figuras geométricas.

A fin de comprender de manera sencilla la importancia del legado de Bauhaus en la actualidad, trataré de centrarme más en la interpretación de sus implicaciones en el mundo actual y menos en la crónica, ya que estudios como el mencionado de Whitford o La Bauhaus de Wingler (1980) han abordado con mucha pertinencia las etapas y períodos desde la perspectiva de sus maestros (Gropius, Itten, Meyer, Kandinsky, entre otros), opiniones de sus alumnos y el contexto social de la época.

En su lugar, trataré de hacer legible el sentido del valor estético, pedagógico y tecnológico de la Bauhaus, por lo cual comenzaré por contextualizar al lector en el cambio de perspectiva en el arte de mediados del siglo XIX.

ARTE ABSTRACTO VERSUS ARTE FIGURATIVO

A finales del siglo XIX comienzan a desarrollarse nuevas propuestas en torno al lenguaje artístico, tanto de enseñanza (producción) como de reproducción (espacios). Esta renovación quedará caracterizada por los críticos y especialistas del mundo del arte bajo el término “vanguardia”; del latín *abante* que significa adelante, o bien avance y del germánico *wardaz*, guardia o guardar.¹ Este término de uso militar sería característico para designar una transición cuyo principal objetivo fue la disolución del problema de la figuración, que comenzó a verse como algo viejo o anticuado en algunos profesores y alumnos de las academias de arte.

La figuración tiene antecedentes desde la prehistoria, tanto en el Neolítico como en la edad de los metales, cuando las representaciones hechas en cavernas, en figurillas de arcilla o bien en la cerámica decorada tenían como interés la demostración del cuerpo humano, paisajes u objetos reconocibles. Pero en las culturas cristiana e islámica, estas representaciones quedarían marcadas por una prohibición de tipo teológico. Fue hasta el Renacimiento (ss. XV-XVI) que el retorno de lo figurativo se adueña por completo de la representación artística en prácticamente todas las disciplinas y, a partir de ahí, se desenvuelve hasta el siglo XIX en la aspiración constante y reinterpretada de lo clásico. En este panorama surgen movimientos límite, como el simbolismo, que buscaban una tendencia renovadora y espiritualista, pero aún deudora de la figuración y el academicismo, mientras que sería la pintura impresionista la que se enfocaría en trabajar detalles técnicos de la pintura en el trazo o la iluminación.

Aunque algunos historiadores dejan fuera del concepto de vanguardia al impresionismo, fue el primer movimiento que se rebeló contra los gustos de la época y la forma de enseñanza del arte, bajo la idea de presentar la realidad de otra manera, signos de la crisis de lo que las academias francesas habían convertido en tradición pedagógica y conservadora: el arte por el arte.² El precursor sería Eduardo Manet y luego pintores como Degas, Monet, Cezanne, Van Gogh o Renoir abordarían la representación en trazos breves dirigidos a captar el instante en forma fugaz, como si el objeto desapareciera de improviso entre el tiempo y la luz.

La pintura impresionista se proponía una obra relativista, es decir, creada por la circunstancia del medio ambiente y las condiciones de iluminación, en algunos casos parecía inacabada o hasta grotesca para algunos de los gustos más conservadores de la época, ya que se apreciaba la imagen como diluida o sin solidez. Solo en algunas obras, *La catedral de Ruán* de Monet, por ejemplo, estos artistas fueron bien recibidos por la crítica, siendo este estilo la encarnación de la célebre frase con que el filósofo Karl Marx caracterizaría la modernidad industrial: “*All that is solid melts into air*” (todo lo sólido se desvanece en el aire).

Con la pintura impresionista veremos una sucesión de experimentos plásticos con dos objetivos cada vez más claros: por una parte, la ruptura con los cánones figurativos representando paisajes, personas u objetos definidos en función de su apego a las líneas de trazo y contornos sólidos como imitación (*μίμησις*) del referente, en función del apego al modelo original y, en consecuencia, el surgimiento de una nueva forma de representación ajena a esta norma imitativa.

La abstracción (del latín *abstractio*) viene a sustituir a fines del siglo XIX la función referencial del arte clásico, aunque la intención abstracta era ya un problema fundamental de la investigación filosófica en los griegos desde la metafísica. Sin embargo, la abstracción en los artistas a fines del siglo XIX se opone al realismo y la fotografía –técnica naciente– bajo la búsqueda de un estilo de

representación desde la obra en sí misma a través de su estructura, forma y colores.

En este proceso, el artista rechaza todo modelo exterior a su conciencia, es decir, a la intención de organizar los elementos formales en función de una realidad externa, presentada como visible. La abstracción reencuadra en varios niveles el problema de lo figurativo, así podemos encontrar un abstraccionismo puro como en Kandinsky, donde hay un predominio del sentido filosófico (metafísico) en la obra, y otro abstraccionismo “parcial” que aún guarda cierta referencia mínima respecto al sentido referencial y a modelos externos, como sucedería en movimientos como el cubismo o el fauvismo. Sería hasta la primera veintena del siglo XX que, al arte abstracto, coordinado en cierto sentido por la expresión de vanguardia, se le reconocería como una forma de innovación que abre las posibilidades de representación expresiva para las diferentes artes que recibieron un impulso derivado de esta forma de entender la realidad y, por qué no, prospectarla a futuro.

LA BAUHAUS DE GROPIUS

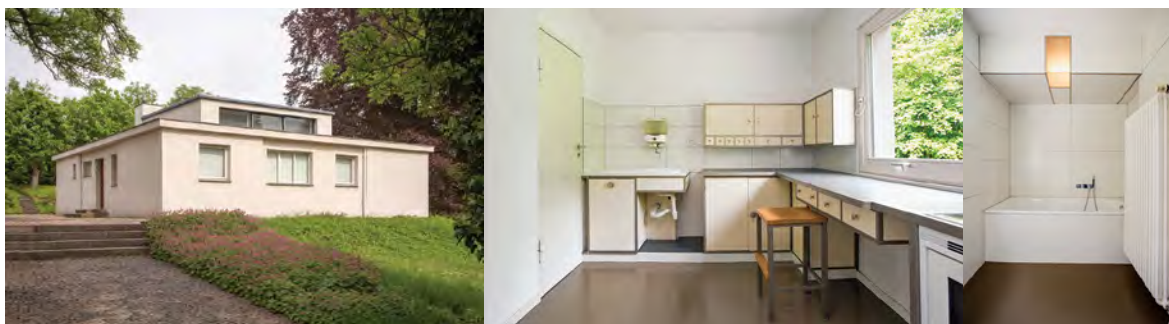
Nació como escuela en 1919, pero como idea expresa el agotamiento del arte clásico y su incapacidad por responder a un nuevo reto científico y tecnológico: la modernidad industrial, la ingeniería mecánica y eléctrica y, por ende, la producción de objetos que, en conjunto, auguraban un nuevo futuro en el cual era imprescindible una intervención plástica. El modelo de enseñanza clásico, centrado en el dibujo de modelos exteriores basados en la representación imitativa (desnudos, modelos en yeso), son sustituidos en la escuela por una perspectiva de los oficios que no oponía el arte a la artesanía, sino que buscaba integrar la creatividad con la producción y comercialización, apostando a la pluralidad no a la singularidad del objeto. Por ello, Gropius une dos proyectos, la Escuela de Bellas Artes con la Escuela de Artes Aplicadas, creando el concepto de Diseño que uniría tanto la percepción visual (lenguaje gráfico) como la economía (diseño industrial).



Bauhaus en Weimar (1919). Fuente: <https://whc.unesco.org/en/list/729>.

Las enseñanzas de Bauhaus tienen un origen interdisciplinario, debido a su oposición hacia el formalismo académico, aunque la artesanía, apelada por la sociedad prusiana en los primeros años por su valor moral, sobre todo ante los desastres de la racionalidad técnica de la Primera Guerra Mundial, no tardaría en desaparecer del programa cuando Gropius comienza a hablar de la asociación entre arte y técnica como una nueva unidad en 1922.³

El programa académico de la escuela, se basaba en tres elementos: cursos propedéuticos, clases de forma y color, múltiples talleres que iban desde la carpintería hasta metalurgia y cerámica. Los primeros fueron desarrollados a iniciativa de los profesores, por ejemplo, Johannes Itten (1888-1967), quien además de preocuparse por el desarrollo de las habilidades técnicas, algo que se hacía en las academias de especialización, se preocupó por entrelazar pedagogía y estética en un curso que trataba de integrar tanto la percepción mental (psíquica) con lo corporal.⁴ En su curso preparatorio, *Vorkurs*, sentó las bases de la tendencia geométrica de la escuela, en la cual desarrolló de manera aplicada su imprescindible teoría del color para los diseñadores actuales, basada en el uso de siete contrastes: colores puros, claroscuros, temperatura, complementariedad, simultaneidad, saturación y proposición. Fue sustituido por el reconocido artista húngaro Laszlo Moholy-Nagy (1895-1946) quién



Casa Am Horn (1923). <https://www.archdaily.com/873082/ad-classics-haus-am-horn-germany-georg-muche/>.

no veía contradicción entre la creación individual y la producción mecánica, cuando Gropius decide cargarse más hacia la creación de prototipos y productos ante la presión del gobierno alemán, mientras Itten pugnaba aún por un proceso creativo y personal.

Las clases de dos reconocidos pintores abstractos, Vasily Kandinsky y Paul Klee, son lo que podría considerarse lo más tradicional de la pedagogía Bauhaus. Sin embargo, hoy en día muchos de los presupuestos didácticos que expresó Kandinsky en su *Gramática de las formas* de 1926 son empleados como programas de composición en las facultades de artes, dado que sintetizó muchos de los elementos que fundamentan el abstraccionismo, legado imprescindible de las escuelas de diseño en sus variantes gráficas, industriales o arquitectónicas.

Las ambiciones del programa pedagógico de Bauhaus se concentraban en el taller. Ahí tomaban sus clases con una orientación práctica y la tutoría de un artista, maestro de la forma. Hacia 1921 este proceso recibiría su primera prueba de sobrevivencia, Gropius, ante los problemas financieros, subrayó la necesidad de recibir encargos externos, por lo cual intentaba eliminar la marcada preferencia que los estudiantes estaban desarrollando hacia la representación artística frente al trabajo de los talleres, por lo cual, recurre a la fabricación de prototipos como objetivo educativo, como ha surgido de los archivos de Bauhaus en Berlín:

Debemos cerrar la brecha que separa el trabajo que realizamos en nuestros talleres y la situación actual de la industria y la artesanía que se da fuera de estas paredes. La solución todavía es una incógnita, aunque podría estar en potenciar la fabricación de piezas estándar por parte de los talleres de la Bauhaus.⁵

A partir de ese momento toma forma el programa racionalista que da origen al nuevo rostro de las disciplinas ligadas a la producción industrial, las artes gráficas, el diseño industrial y la arquitectura, bajo la reconocida premisa convertida en emblema de lo moderno: la forma sigue a la función. Así, no tardan en presentarse los primeros productos de esta ambición: la silla-taba de Breuer (1924), el juego de ajedrez de formas elementales de Hartwig, los juegos de cubeterías, teteras, lámparas, los cuales, por supuesto, preparan la proyección de la casa Am Horn por Adolf Meyer y Georg Muche, en su interior, considerada la primer muestra de un nuevo concepto de vivienda en Alemania. De la estancia en Bauhaus en esta época, también surgió una obra que le ha dado la vuelta al mundo en infinidad de escuelas de arquitectura e ingeniería civil, el ya célebre *Arte de proyectar en arquitectura* de Ernst Neuffer (1936) que contiene un manual para constructores, estudiantes y maestros con variables de medición y análisis, traducido a casi una veintena de idiomas. La característica de esta etapa se encuentra en la experimentación abierta y la combinación entre las clases artísticas y talleres; incluso el teatro, se convirtió también en un promotor

de las lecciones del abstraccionismo geométrico a través de obras preparadas por alumnos y profesores. Los talleres de textiles, metales, cerámica, carpintería, pintura, impresos de publicidad y escenografías apoyaron el sentido integral de su programa educativo. Aunque no siempre la equidad fue su sello característico, como sucedió en el taller de textiles, que fue usado por Gropius como medida de regulación de la matrícula femenina –reservando el diseño industrial o la arquitectura a los hombres– a pesar del éxito de la conversión del tejido a la producción industrial con el uso de los primeros sintéticos o celofán, lo mismo que tejidos con propiedades reflectantes y acústicas, con la tutela de grandes diseñadoras como Gunta Stözl o, más tarde, Lily Reich.

BAUHAUS, LEGADO DE FORMAS Y OBJETOS

Con el cierre de Bauhaus en Weimar y su traslado a Dessau, la escuela se enfrenta a un nuevo reto, la producción creciente de objetos para diversos usos y la adaptación de su quehacer académico y pedagógico en otra sede, especialmente diseñada para sus actividades. Este edificio, inaugurado en 1926, rápidamente se convirtió en el símbolo del movimiento moderno por sus características estéticas, técnicas y constructivas. El edificio en Dessau conjugaba el uso de nuevos materiales como el concreto, acero y cristal en una forma organizada por volúmenes puros, resultados de un cálculo, tanto estructural como funcional. Así, la obra muestra lo que será el programa del funcionalismo durante los próximos cincuenta años, una perspectiva estilística basada en la carencia de decorados y ornato, una relación entre interior y exterior mediada por el uso del cristal, ventanas horizontales, etc. Además del uso innovador de los propios materiales, como el muro cortina de vidrio en la fachada y el ordenado proceso de distribución de la iluminación en virtud de los talleres o los apartamentos.

Además del edificio Dessau, en su inauguración se presentó una sección de vivienda destinada para los profesores y Gropius. Un par de años después

este conjunto es reconocido como uno de los precursores del proyecto moderno en urbanización, debido a su ordenamiento regular y su proceso constructivo que refleja las pautas de estandarización que aún siguen impactando en la imagen y desarrollo de las zonas suburbanas. Este edificio, tanto en su planeación como en su diseño, es la síntesis del trabajo educativo y práctico de la escuela, sus aportaciones en mobiliario, iluminación y equipamientos son la expresión de una cultura urbana con un nuevo panorama tecnológico de fondo basado en el cálculo, la ingeniería de procesos y la ergonomía de los objetos.

El estudio de esta última y el programa de necesidades, son elementos que además de la arquitectura, ven su expresión en una serie de productos comercializados. Por ejemplo, del estudio de



Walter Gropius, Bauhaus, Dessau, 1925-1926. Fotografía por Tadashi Okochi. © Pen Magazine, 2010, Stiftung Bauhaus Dessau.



Bauhaus en Dessau, Getty Images, 2018.



Vivienda en serie en Dessau .

la forma del polifacético Josef Albers, deriva tanto una nueva tipografía (arte gráfico) como un sillón innovador por su aspecto ligero, tomado también por Gray y sus sillones circulares con la meta de sustituir los ornamentados mobiliarios de las casas victorianas. El arquitecto Marcel Breuer (1902-1981) con sus alumnos en Dessau produjo una serie de muebles de tuboacero como armarios, estanterías modulares, mesas, lámparas, camas, pero lo que captó especialmente su intención de aplicación tecnológica fueron sus famosas sillas “sin patas traseras” o en ménsula⁶ que marcarían la posterior adopción de enfoques minimalistas en los mobiliarios de casas y oficinas.

Diversos exalumnos de Bauhaus han dado testimonio histórico de cómo en Dessau se desarrolla un ambiente que favoreció la creación de nuevos prototipos de productos, el emprendimiento y la continuidad del legado de Gropius, bajo la dirección del arquitecto suizo Hannes Meyer (1889-1954) en 1928, quien a través de la creación de un departamento arquitectónico intenta vincular el trabajo de los talleres con el urbanismo, como un proyecto de lo que hoy se conoce como vivienda social, pero que fue trayendo fricciones cada vez más pronunciadas entre la escuela y las autoridades alemanas hasta provocar su remoción del



Silla Wassily, bautizada por Marcel Breuer en honor del artista abstracto Wassily Kandinsky. Knoll.

cargo en 1930. Este profesor y eminente arquitecto, aún carga con el estigma del socialismo, pues es frecuente encontrar reseñas o artículos de difusión que relegan o incluso eliminan su aportación, como en el caso del diario mexicano de derecha Milenio y su nota de enero de este año alusiva al aniversario de la escuela.⁷ Meyer fue profesor del Instituto Politécnico Nacional y funcionario del gobierno mexicano hasta 1949. Su legado es indiscutible en la imagen urbana de instituciones como la Secretaría del Trabajo, Infonavit y el Instituto Mexicano del Seguro Social.

Con el traslado de la escuela a Berlín y la dirección de Mies van der Rohe (1886-1969) en 1930, empieza el declive definitivo de este fenómeno cultural, artístico y pedagógico, pues el gran arquitecto alemán se encontraba bastante alejado tanto de las ideas creativas como políticas de estudiantes y alumnos. Ninguna de sus grandes obras coincidió con su estancia como director, y prácticamente convirtió a la escuela en una institución de enseñanza de la arquitectura mucho más convencional. Siendo poco justificada en lo económico y estigmatizada por el régimen nazi, no tardó en ser parte de uno de tantos cierres de instituciones y escuelas que caracterizaron a las autoridades alemanas de esa época.

CONCLUSIÓN

El diseño industrial de Bauhaus se propuso la proyección de formas inspiradas en las ciencias, resultado de una comprensión analítica, algo así

como una reflexión (abstracción) pero cuyo fin no es la contemplación, como en el ideal clásico de belleza, sino, a diferencia del idealismo, veía en la experimentación y los materiales un significado o, como ha dicho Umberto Eco,⁸ observando las vanguardias artísticas, pasamos de los artistas en los cuales la importancia del trabajo sobre la, con la y en la materia se transforma en un fin en sí mismo, es decir, un discurso sobre la materia misma del arte.

Este sentido experimental, proyectivo y provocativo, a diferencia de las posvanguardias actuales, buscaba aún en el orden geométrico la regularidad de pautas y patrones gráficos –matemáticas aplicadas– con cierto optimismo en el conocimiento de la ciencia y la tecnología, una utopía social contribuyente de un futuro mejor, muy lejos del territorio distópico y nihilista de muchas perspectivas artísticas actuales. La huida de muchos de sus alumnos y profesores a Norteamérica, otros a la extinta URSS y a diversos lugares con ambientes creativos más favorables en el momento, fortaleció su legado, el cual a cien años de su fundación está muy vivo en el quehacer arquitectónico de algunas ciudades japonesas o en el patrimonio mundial que es Tel Aviv surgida de la planeación urbana de Arie Sharon, Shmuel Mestechkin, Munio Gitai-Weinraub y Shlomo Bernstein, miembros del grupo de Gropius en 1929, con una ciudad que alberga hasta 4,000 edificios representativos y que se convirtió en el hito estilístico, constructivo y filosófico de esta escuela: la creación racional, estructural y futurista, basada en la proyección ex *nihilo* de una modernidad presentista, deseosa de un nuevo comienzo.

NOTAS

¹ Vicens, 1973

² De Micheli, 2001

³ Asendorf, 2006

⁴ Schmitz, 2006

⁵ Von Seckendorff, 2006:404

⁶ Gleiniger, 2006

⁷ Milenio Diario. Publicado 17/01/2019

⁸ Eco, 2005

REFERENCIAS

Asendorf C (2006). La Bauhaus y el mundo de la técnica: ¿actividad en la cultura industrial? En J. Fiedler, *Bauhaus* (pp. 80-87). Barcelona: Könemann.

De Micheli M (2001). *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Madrid: Alianza.

Eco U (2005). *La definición del arte*. Barcelona: Destino.

Gleiniger A (2006). Piezas vaporosas que parecen haber brotado en la habitación, como dibujadas: los muebles de tubo de acero de Breuer. En J. Fiedler, *Bauhaus* (pp. 328-331). Barcelona: Könemann.

Schmitz NM (2006). El curso preliminar de Johannes Itten: la formación humana. En J. Fiedler, *Bauhaus* (pp. 360-367). Barcelona: Könemann.

Vicens F (1973). *Arte abstracto y arte figurativo*. Barcelona: Biblioteca Salvat.

Von Seckendorff E (2006). El taller de carpintería e interiorismo. En J. Fiedler, *Bauhaus* (pp. 402-413). Barcelona: Könemann.

Whitford F (1995). *La Bauhaus*. Barcelona: Ediciones Destino.

Wingler HM (1980). *La Bauhaus: Weimar, Dessau, Berlín, 1919-1933*. Barcelona: Gustavo Gili.

Ramón Ramírez Ibarra
Facultad de Arquitectura
Universidad Autónoma de Nuevo León
rramib44@gmail.com



Hannes Meyer en México, Unidad Habitacional Lomas de Becerra, 1943.

© **Atenea Castillo.** XVI, serie: Unus mundus, óleo/tela, 120 x 60 cm, 2014.



Comunidades microbianas: estudiando la microbiota humana

Antonio T. **Araujo Soto**

La existencia de organismos más allá de los que se podían observar a simple vista fue una idea que acompañó a la humanidad por largo tiempo, tema de filósofos, médicos y naturalistas, aunque su observación ocurrió propiamente en el siglo XVII. El comerciante holandés Anton van Leeuwenhoek fue el primero en apreciar y describir de manera general una variedad de microorganismos que incluían protozoarios, levaduras y bacterias con microscopios que él mismo elaboraba. La caracterización e investigación de microbios adquirió mayor relevancia durante el siglo XIX, cuando se descubrió que varias enfermedades que aquejaban al hombre como la tuberculosis, la peste negra y el botulismo estaban asociadas a las bacterias *Mycobacterium tuberculosis*, *Yersinia pestis* y *Clostridium botulinum*, respectivamente; también se descubrieron *Escherichia coli* y *Streptococcus pneumoniae* que ocasionan diarrea y neumonía, además del protozoario *Plasmodium*, agente causal de la malaria (Prescott y cols., 2004). El descubrimiento de patógenos fue acompañado de nuevos métodos para su estudio que incluyeron la esterilización del material de trabajo (el uso de autoclaves), así como el desarrollo de medios sólidos (placa de Petri) y con nutrientes para su crecimiento. A partir de estos y otros avances, la microbiología se desarrolló en beneficio de nuestra salud, pero también se generalizó una percepción de los microbios como

entidades completamente ajenas o intrusivas a los humanos y asociadas a interacciones perjudiciales, casi siempre a modo de agentes oportunistas causantes de enfermedades. Esta idea común y negativa sobre los distintos microorganismos que habitan en la Tierra fue cambiando en el transcurso del siglo XX y en la primera década del presente. Hoy reconocemos su fundamental participación en la recirculación de la materia (agentes descomponedores), en las cadenas tróficas (fuentes de alimento) y, cada vez más, en nuestra evolución y bienestar.

La exposición a distintos microorganismos ha sido fundamental en nuestro desarrollo. Los microbios “nativos” o “autóctonos” que portamos desempeñan un papel importante en distintos procesos como la síntesis de vitamina K, el metabolismo de nutrientes (*verbi gratia* carbohidratos), de compuestos exógenos (*verbi gratia* medicamentos), en la protección contra patógenos (exclusión competitiva) y en la modulación inmunológica (*verbi gratia* estimulación de células dendríticas) (Manasa Jandhyala y cols., 2015). Este cambio de percepción sobre el papel que juegan los microbios nos ha permitido explorar a fondo las comunidades microbianas que nos acompañan.

MICROBIOTA Y MICROBIOMA

Al conjunto de microorganismos “autóctonos” presentes en el interior y en el exterior de nuestro cuerpo le nombramos microbiota; el término generalmente se emplea como sinónimo de microbioma aunque no representan lo mismo. La microbiota describe colectivamente la diversidad de microorganismos en un ambiente definido que puede ser un cuerpo de agua, suelo, raíces, una planta u otro animal además de nuestra especie. La expresión surgió en la segunda mitad del siglo XX, en un período que significó un nuevo comienzo para el estudio de la microbiota humana y de otros animales.

En años subsecuentes se formaron varios grupos de investigación que identificaron diferentes

bacterias, además de algunos microbios productores de metano del dominio de las arqueobacterias. También se comprobó que las poblaciones de procariontes están formadas por millones de células y que el proceso de colonización comienza en la infancia; se descubrió la condición anaerobia (crecimiento en ambientes libres de oxígeno) de la microbiota intestinal y proveniente de muestras fecales, un aspecto esencial que propició el desarrollo de nuevos métodos para su estudio. No obstante, no todos los microorganismos pueden ser cultivados, por lo que el cultivo microbiológico como herramienta de investigación tiene limitaciones (Savage, 2001).

La implementación de nuevas metodologías como la clonación y secuenciación del DNA en la década de 1970, permitió la identificación y estudio de microorganismos no cultivables. En un principio, utilizando la secuencia de genes individuales como el 16S rRNA (bacterias y arqueobacterias) y el 18S rRNA (eucariontes) y, subsecuentemente, a través de estudios metagenómicos, extrayendo y secuenciando el DNA total de una matriz biológica, sin requerir el cultivo de los distintos microbios presentes. El término de microbioma fue propuesto en este entorno de avances y desarrollo tecnológico para describir “el genoma colectivo de nuestros microbios nativos” (Hooper y Gordon, 2001); sin embargo, el concepto se emplea de distintas maneras y para muchos investigadores envuelve a la comunidad de microorganismos en un ambiente definido, además de sus productos (biomoléculas) y las condiciones abióticas en las que se encuentran. Es un término amplio que no está condicionado a la presencia ni ausencia de las especies.

FORMACIÓN DE COMUNIDADES MICROBIANAS:

LA MICROBIOTA INTESTINAL

Entender la estructura de nuestra microbiota requiere reflexionar acerca de los cambios que experimentamos a través del tiempo, considerando tanto aspectos filogenéticos (historia evolutiva de una especie) como ontogenéticos (desarrollo de un

organismo). En términos evolutivos, diferencias en el ambiente y en la alimentación con respecto a otros homínidos debieron promover variaciones en la composición de las comunidades microbianas que nos acompañan, particularmente en la microbiota intestinal. Estos cambios son observados entre nuestra especie y otros homínidos vivos (chimpancé y gorila), que cuentan con una abundancia de microbios especializados en la digestión de productos vegetales propios de su alimentación, mientras que los humanos contamos con una comunidad microbiana asociada a una dieta rica de origen animal (Moeller y cols., 2014).

Por otra parte, la formación de relaciones estables microbio-hospedero a través del tiempo, ha requerido del hospedero el desarrollo de mecanismos de tolerancia inmune. Esta inmunotolerancia propicia interacciones de provecho mutuo para las especies asociadas (mutualismo) o de beneficio parcial, en las que uno de los miembros de la asociación se ve favorecido sin perjudicar al otro (comensalismo) (Belkaid y Harrison, 2017). La presencia de patógenos es transitoria, pero en la comunidad podemos encontrar patobiontes, que son aquellos microbios que pueden promover procesos inflamatorios si la estructura de la colectividad se ve alterada, un estado conocido como disbiosis, el cual puede surgir por el uso de antibióticos o por deficiencias en el sistema inmune, entre otras causas. Un ejemplo propuesto de patobionte es *Clostridium difficile*, una bacteria de la microbiota intestinal frecuente en las primeras semanas de vida, aunque su población disminuye con el tiempo (Zechner, 2017).

Una de las principales características de la microbiota es la variabilidad que muestra entre individuos e incluso en un mismo individuo a través del tiempo. Esto ha llevado a pensar que la comunidad de microorganismos en cada sujeto es única, aunque se han establecido generalidades y conceptos básicos en cuanto a su composición, por ejemplo: sabemos que su formación comienza en el nacimiento y que su estructura cambia con la edad hasta alcanzar una más estable. Al momento del parto, el recién nacido es expuesto

al ambiente extrauterino de la madre en el que se encuentran distintos micrororganismos (anaerobios facultativos) que colonizan y dan forma a la nueva comunidad de microbios en el neonato. Durante la lactancia nuevas especies son aportadas (anaerobios facultativos y estrictos) y la presencia de oligosacáridos en la leche materna promueve su crecimiento. Esta fuente de energía es utilizada por bacterias del género *Bifidobacterium*, entre otras (Mueller y cols., 2015).

El aporte de la madre a través de la lactancia es fundamental en la nutrición del recién nacido y en su protección. La leche provee lípidos, proteínas, azúcares y vitaminas, al igual que anticuerpos que protegen contra infecciones en una etapa en la que el sistema inmunológico se encuentra inmaduro (Andreas y cols., 2015; Jeurink y cols., 2013). También se ha reportado la presencia de bacterias (por métodos dependientes e independientes de cultivo) que continúan el proceso de sucesión microbiana y coadyuvan en el desarrollo de la propia respuesta inmune, así como a impedir la colonización de patógenos en los epitelios, compitiendo por nutrientes, el espacio en el nicho y mediante la secreción de bacteriocinas (péptidos) que inhiben su crecimiento (Kamada y cols., 2013). Además de la variación normal que se espera en la microbiota desde el nacimiento se pueden presentar diferencias en su composición por distintos factores, de los que destacan tres: el tipo de parto (natural o cesárea), el uso de antibióticos (pre y posparto) y la alimentación (leche materna o fórmula para lactantes) (Figura 1). Se ha documentado que en recién nacidos por cesárea las primeras bacterias provienen principalmente de la piel y del ambiente en el que el neonato es recibido; también se ha observado una menor diversidad y un retraso en la colonización de especies bacterianas aportadas durante la lactancia en estos infantes. El uso de antibióticos en el transcurso del parto o después del alumbramiento altera el perfil de los microorganismos esperados en un inicio, disminuye su diversidad y puede ocasionar la proliferación

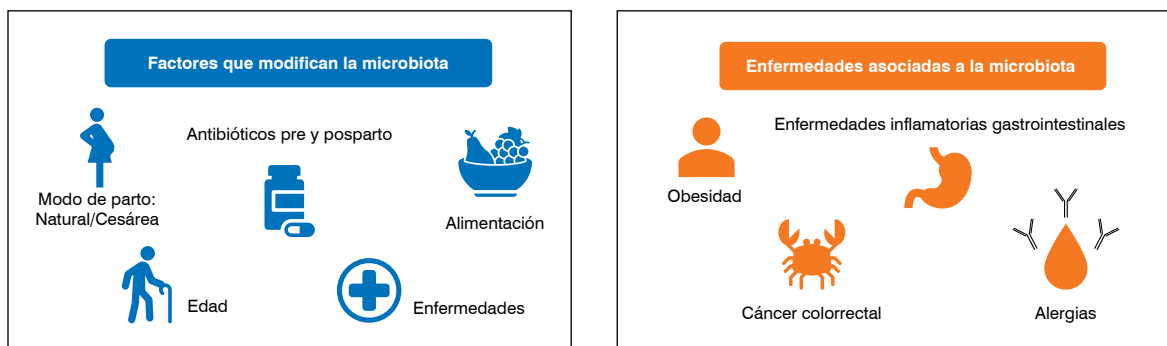


Figura 1. Factores que modifican la composición de la microbiota y algunas enfermedades asociadas a cambios en su estructura.

oportunista de patógenos (Greenhalgh y cols., 2016; Mueller y cols., 2015).

Con respecto a la alimentación, se ha observado que el uso de fórmulas para lactantes resulta en una microbiota diversa, con bacterias potencialmente dañinas (*Escherichia coli*) y una disminución en especies benéficas (*Bifidobacterium*); por otra parte, la microbiota de infantes que se alimentan por lactancia es menos diversa y variable. Las diferencias reportadas son atribuidas a la falta de oligosacáridos en las formulaciones infantiles, cuya ausencia propicia la adquisición de manera temprana de una comunidad microbiana similar a la de un adulto. La introducción de frutas, cereales y vegetales en la dieta ocasiona cambios en la composición de microorganismos asociados a los nuevos nutrientes aportados, además de un enriquecimiento en funciones metabólicas como la digestión de polisacáridos y la síntesis de vitaminas. La edad en la cual la microbiota alcanza una condición de mayor estabilidad no se conoce con precisión, pero parece ocurrir en los tres primeros años de vida (Greenhalgh y cols., 2016; Mueller y cols., 2015).

Una vez establecida, la variabilidad de la microbiota disminuye y su diversidad aumenta, es una comunidad estable que conserva rutas metabólicas comunes a pesar de las diferencias en su composición entre sujetos. La microbiota intestinal –madura– está formada principalmente por cuatro grupos de bacterias o phyla: Firmicutes, Bacteroides, Actinobacteria y Proteobacteria; los primeros

son representativos en distintas etapas de la vida, mientras que en personas de la tercera edad se observa un decremento en comensales de los phyla Bacteroides y Actinobacteria, y un incremento en miembros del grupo Proteobacteria (enterobacterias), lo que ha sido asociado a un deterioro en la calidad de vida en esta etapa (Greenhalgh y cols., 2016). Sin embargo, se requieren más estudios para conocer a fondo las implicaciones en la salud debido a cambios en su estructura.

Aunque el estudio de la microbiota y el microbioma se han centrado en el sistema gastrointestinal (boca, intestino, estómago, colon) también se han realizado estudios en la piel y en el canal de parto.

ESTUDIOS EN MÉXICO Y SU ASOCIACIÓN CON ENFERMEDADES

En México se han llevado a cabo distintos estudios sobre comunidades microbianas en niños, jóvenes y adultos. Las investigaciones tienen dentro de sus objetivos conocer las diferencias en la microbiota entre individuos sanos y enfermos, además de buscar explicaciones razonables de las discrepancias observadas como causa de la enfermedad; no obstante, los estudios con sujetos son de mayor complejidad a diferencia del trabajo de laboratorio, en donde el investigador tiene más control de las variables que se presentan, así como facilidad para conseguir y seleccionar las muestras de trabajo. La falta de participantes al inicio o en el transcurso de un estudio limita su alcance.

En primer lugar, se deben buscar personas dispuestas a participar o a donar una muestra biológica con fines de investigación, informando acerca de los propósitos del estudio y el motivo de su colaboración. Los participantes requieren cumplir ciertos criterios de inclusión, que dependen de los objetivos planteados, también proporcionar información de sus hábitos y estado de salud, además de la muestra biológica que varía en el grado de invasión para obtenerla, de una muestra de heces (la de menor invasión) a una muestra de tejido. Además de la complejidad que representa la búsqueda de participantes y su manejo, la falta de recursos económicos es la principal limitante para este tipo de estudios, debido a los costos del material y procedimientos, que continúan siendo altos, aunque accesibles. A continuación, se describirán algunos trabajos realizados en nuestro país.

MICROBIOTA Y DIABETES MELLITUS

En un estudio dirigido por investigadores del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo (CIAD), en Sonora, se encontraron diferencias entre sujetos (7-18 años) sanos y con diabetes mellitus tipo 1 (con predisposición genética). En los individuos sin diabetes se encontró una mayor abundancia del género *Prevotella*, similar a lo reportado en amerindios de Venezuela y en residentes rurales de Malawi, pero diferente a lo observado en niños de Estados Unidos; por otra parte, en los enfermos predominaba el género *Bacteroides* y una estructura microbiana más inestable. Sin embargo, no fue posible determinar si estas variaciones son la causa de la enfermedad. (Mejía-León y cols., 2014).

MICROBIOTA Y OBESIDAD

En el tema de la obesidad, investigadores del Instituto Nacional de Medicina Genómica (INMEGEN) y de la UNAM (Facultad de Química), en colaboración con otras instituciones, estudiaron la composición de la microbiota en sujetos con peso normal y con obesidad, entre los 6 y 12 años. Sus resultados

muestran diferencias en la abundancia de *Bacteroides spp* en los grupos estudiados; mientras que la especie *B. eggerthii* fue hallada en todos los participantes con obesidad, en los niños con peso normal se presentó en el 30 % de su muestra (López-Contreras y cols., 2017). En otro estudio, científicos del CINVESTAV-IPN, del Instituto Nacional de Perinatología y de la UNAM, investigaron el microbioma de niños entre los 9 y 11 años. Al igual que en el trabajo anterior, lo que encontraron fue una comunidad de microorganismos similar entre los grupos (con y sin obesidad), pero con variaciones en el género *Bacteroides*; en particular, en niños no obesos se encontró una abundancia de *B. ovatus* y *B. xylanisolvens*. La diversidad de especies en este grupo se encuentra asociada a la conservación de un peso adecuado en humanos y ratones. Por otra parte, en los obesos se observaron cambios en la abundancia de arqueobacterias del género *Methanobrevibacter*, como *M. smithii*, relacionada con un mayor riesgo de sobrepeso en niños holandeses (Maya-Lucas y cols., 2019).

En este trabajo también se estudió la abundancia de vías metabólicas (comparando los genes secuenciados con bases de datos), y lo que se encontró fue una mayor representación de genes asociados a la glucólisis en sujetos con peso normal. La glucólisis consiste en la ruptura de la glucosa en dos moléculas de piruvato y en muchos microorganismos anaerobios es la única vía para obtener energía.

MICROBIOTA Y CÁNCER CERVICOUTERINO

Investigadores del Instituto Nacional de Salud Pública (INSP) en colaboración con otras instituciones evaluaron la diversidad de la microbiota cervical en diferentes etapas de cáncer cervicouterino. Sus resultados muestran una estructura microbiana diferente entre mujeres con cáncer y sin lesiones en el cuello del útero (independientemente de la presencia del virus del papiloma humano); en el primer grupo, la diversidad de microorganismos

fue mayor, así como la abundancia de *Fuseobacterium spp*, mientras que en mujeres sin lesiones predominaron especies del género *Lactobacillus*. La abundancia de *Lactobacillus spp* y otras bacterias favorece un ambiente ácido (pH 4) que inhibe la colonización y proliferación de microbios potencialmente patógenos, también segregan bacteriocinas y producen peróxido de hidrógeno que ayudan a prevenir infecciones (Audirac-Chalifour y cols., 2016).

CONCLUSIONES

El estudio de la microbiota ha recibido considerable atención en los últimos años. Es un tópico en constante desarrollo e interdisciplinario, en el que convergen disciplinas como microbiología, bioquímica, genética, bioinformática y nutrición. Con el progreso tecnológico en el análisis masivo del ADN y otras biomoléculas (proteínas, ARN), es posible la identificación de muchos microorganismos no cultivables, así como el estudio de su metabolismo y su interacción con el nuestro. México no ha estado ajeno a estos avances y en distintas instituciones se llevan a cabo investigaciones para conocer el papel de la microbiota en la salud. En algunos trabajos ya publicados, se han encontrado diferencias en la composición microbiana en sujetos sanos y enfermos, aunque en nuevas investigaciones deberá profundizarse en la caracterización de perfiles o taxones específicos y su función en el bienestar de las personas, identificando los beneficios que aportan o el efecto dañino que ejercen.

Por otra parte, el trabajo con las tecnologías “ómicas” (genómica, proteómica, metabolómica) es indispensable, pero no se debe olvidar el desarrollo de nuevos métodos de cultivo, los cuales pueden complementar nuestro conocimiento de la microbiota y su aprovechamiento en el avance de alimentos funcionales con probióticos. Finalmente, debe hacerse una reflexión sobre el alcance y la aplicación de estas investigaciones y la manera de hacerlas llegar a la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Andreas NJ, Kampmann B y Le-Doare KM (2015). Human breast milk: a review on its composition and bioactivity. *Early Human Development* 91(11):629-635.
- Audirac-Chalifour A, Torres-Poveda K, Bahena-Román M, Téllez-Sosa J, Martínez-Barnetche J, Cortina-Ceballos B, López-Estrada G, *et al* (2016). Cervical microbiome and cytokine profile at various stages of cervical cancer: a pilot study. *Plos One* 11(4):1-24.
- Belkaid Y y Harrison OJ (2017). Homeostatic immunity and the microbiota. *Immunity* 46(4):562-576.
- Greenhalgh K, Meyer KM, Aagaard KM y Wilmes P (2016). The human gut microbiome in health: establishment and resilience of microbiota over a lifetime. *Environmental Microbiology* 18(7):2103-2116.
- Hooper LV y Gordon JI (2001). Commensal host-bacterial relationships in the gut. *Science* 292(5519):1115-1118.
- Jeurink PV, van Bergenhenegouwen J, Jiménez E, Knippels LMJ, Fernández L, Garssen J, Knol J, Rodríguez JM y Martín R (2013). Human milk: a source of more life than we imagine. *Beneficial Microbes* 4(1):17-30.
- Kamada N, Chen GY, Inohara N y Núñez G (2013). Control of pathogens and pathobionts by the gut microbiota. *Nature Immunology* 14(7):685-690.
- López-Contreras BE, Morán-Ramos S, Villarruel-Vázquez R, Macías-Kauffer L, Villamil-Ramírez H, León-Mimila P, Vega-Badillo J, *et al* (2018). Composition of gut microbiota in obese and normal weight Mexican school-age children and its association with metabolic traits. *Pediatric Obesity* 13(6):381-388.
- Manasa Jandhyala S, Talukdar R, Subramanyam C, Vuyyuru H, Sasikala M y Nageshwar Reddy D (2015). Role of the normal gut microbiota. *World Journal Gastroenterology* 21(29):8787-8803.
- Maya-Lucas O, Murugesan S, Nirmalkar K, Alcaraz LD, Hoyo-Vadillo C, Pizano-Zárate ML, García-Mena J (2019). *The gut microbiome of Mexican children affected by obesity* 55:11-23.
- Mejía-León ME, Petrosino JF, Ajami NJ, Domínguez-Bello MG, Calderón de la Barca AM (2014). Fecal microbiota imbalance in Mexican children with type 1 diabetes. *Scientific Reports* 4(3814):1-5.
- Moeller AH, Li Y, Mpoudi-Ngole E, Ahuka-Mundeye S, Lonsdorf EV, Pusey AE, Peeters M, Hahn BH y Ochman H (2014). Rapid changes in the gut microbiome during human evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111(46):16431-16435.
- Mueller NT, Bakacs E, Combellick J, Grigoryan Z y Dominguez-Bello MG (2015). The infant microbiome development: mom matters. *Trends in Molecular Medicine* 21(2):109-117.
- Prescott LM, Harley JP y Klein DA (2004). *Microbiología*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana (pp. 1-12).
- Savage DC (2001). Microbial biota of the human intestine: a tribute to some pioneering scientists. *Current Issues in Intestinal Microbiology* 2(1):1-15.
- Zechner EL (2017). Inflammatory disease caused by intestinal pathobionts. *Current Opinion in Microbiology* 35:64-69.

La contaminación del agua en Quintana Roo: los microorganismos acuáticos en problemas

Jesús Alvarado-Flores

El mundo como lo imaginamos hoy solo es una apreciación inexacta si no entendemos a todo el ecosistema en conjunto. Nuestro mundo terrestre está interrelacionado con el medio acuático y allí existe una diversidad inmensa de microorganismos que deben ser conocidos: ellos son el soporte y sustento de otras especies, y hacernos conscientes de su existencia, imperceptible para el ser humano, es vital para la subsistencia de nuestro planeta. Como dijo Antoine de Saint-Exupéry (1943), “lo esencial es invisible para los ojos”. Si bien la naturaleza microscópica de estas criaturas las deja fuera de nuestro campo visual, estas nos superan en abundancia y variedad. Estos microorganismos en conjunto con el agua forma nichos, los moldean, los delimitan y transforman. Los microorganismos acuáticos sobreviven en diversos ecosistemas y allí evolucionan, cambian, y responden al cambio global, se reproducen y aparecen nuevas generaciones que invaden otros ecosistemas, se desplazan y en consecuencia sobreviven.

En Quintana Roo existen diversos ecosistemas acuáticos, uno de ellos es el manglar que se conecta y comunica entre sí y entre el mar y la tierra, en él se mantiene el flujo genético y la interrelación entre las especies (Hernández-Arana y cols., 2015). Los manglares, además de

"Antes de nuestra existencia en el planeta solo estaban el mar en calma y el cielo, no había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, no había nada que estuviera en pie; solo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia" (Popol Vuh las antiguas historias del Quiché, 2009).



Figura 1. Composición fotográfica que figura una interpretación del pasado y el presente en el estado de Quintana Roo, realizada por el autor del manuscrito. Dreamstime.com: ID 51918522 © Makar, ID 107144411 © SaveJungle, ID 110222127 © Panamiae, ID 21907825 © Maria Egupova.

ser sitios de una extraordinaria belleza escénica, son también ecosistemas de una alta complejidad estructural y funcional. Debido a su ubicación entre la zona continental y el mar son considerados como ecosistemas de transición, característica que les confiere diversas propiedades ambientales. Por un lado, con su vegetación espesa constituyen una zona de amortiguamiento contra el oleaje, lo que brinda protección a las comunidades costeras. Por otro lado, reciben el agua que fluye desde el continente y al remover los nutrientes y sedimentos impiden que estos lleguen al mar. Así previenen el deterioro de ecosistemas más frágiles como los pastos marinos y los arrecifes.

Hacia el interior del continente, no muy lejos del mar y del manglar se encuentran los ancestrales cenotes de la península de Yucatán, oasis en la selva que se interconectan y comunican por conductos o por difusión; en ellos se hospeda una gran diversidad de microorganismos como las micro algas, seres fotosintéticos (fitoplancton) y base de la cadena trófica en los cuerpos de agua (Figuras 2 y 3). También allí habita el zooplancton

que conforma la parte animal, que se subdivide en tres grandes grupos: rotífera, cladófera y cópoda. El zooplancton y el fitoplancton no son exclusivos de los cenotes, también los encontramos en lagunas costeras, en el manglar, el océano, la hojarasca y prácticamente en cualquier recoveco donde se acumule agua. Existen diversas especies con características y cualidades muy variadas: libres, inmóviles, en colonias, solitarias, o dominantes, que se adaptan, cambian su cuerpo y desarrollan estructuras que los protegen de los depredadores rápidos, voraces y especializados.

El zooplancton y el fitoplancton se reproducen y aseguran su permanencia en el ecosistema acuático al dejar descendencia fértil: bancos de quistes que esperan el tiempo exacto para renacer y continuar su existencia. La microbiota sobrevive, cohabita en perfecta armonía, sin embargo, agoniza por el hombre y los efectos catastróficos inevitables de la contaminación ambiental, en particular el incremento de las descargas de tóxicos como metales, bloqueadores solares, medicamentos, plaguicidas y micro plásticos en los ecosistemas acuáticos, principalmente por las actividades antropogénicas (Medina-González y cols., 2004; Rodríguez-Fuentes y cols., 2010; Polanco-Rodríguez y cols., 2015; Wang y cols., 2015).

Desafortunadamente, para los microorganismos y su hábitat acuático, el desarrollo de la zona costera de Quintana Roo, desde Cancún hasta Tulum, ha traído como consecuencia la fragmentación del manglar, la selva y los cenotes. Esta desintegración ecológica puede ocasionar la pérdida de los servicios ambientales que estos proveen y, además, con base en reportes de la literatura científica existe una disminución en la calidad del agua, ocasionando, por lo tanto, una baja en la calidad de vida.

En el sureste mexicano existe un paraíso tropical localizado en Quintana Roo, México: se trata de un lugar hermoso y tranquilo con una enorme diversidad de colores y sonidos. Es un edén donde la playa, el manglar, la selva, las lagunas y los cenotes conforman la piedra filosofal de México. Sin embargo, hay un elemento que influye en

la naturaleza del lugar: el hombre, quien ha sabido encontrarle un provecho económico a través del turismo. Por ejemplo, en el año 2016 arribaron 15 millones de turistas a Quintana Roo, con una ocupación hotelera del 77.95 % (www.datatur.sectur.gob.mx). Y por mencionar un ejemplo, en relación a lo anterior, se realizará una inversión de 40 mil millones de pesos para el diseño, construcción, equipamiento, operación y mantenimiento de un tren de pasajeros Cancún-Tulum (<http://www.livingterra.mx>).

En este sentido, cada vez más se edifican aplastantes estructuras de concreto y hierro que ejercen una presión avasalladora sobre la cobertura vegetal del manglar, los cenotes y la selva (Murray, 2007). Entonces ¿es verdaderamente Quintana Roo, como lo dice su himno, “selva, mar, historia y juventud, pueblo libre y justo bajo el sol”? Sí, en cierta medida Quintana Roo es un paraíso lo suficiente abundante como para proveer las necesidades de todos, pero, a la vez, no lo es tanto como para satisfacer la avaricia de todos (paráfrasis de las palabras de Mahatma Gandhi; Lucena-Molero, 2010). Es por esto que nosotros, los *Homo sapiens*, debemos entender que “el amor por todas las criaturas es el más noble atributo del hombre” (Charles Darwin, 1859).

Lamentablemente, los intereses por conservar y mantener un desarrollo sustentable en Quintana Roo están divididos y no existe articulación entre el sector privado, público, la ciencia y la tecnología; la mayoría de la sociedad quintanarroense, tristemente, es indiferente. Y todo esto conlleva un riesgo que identifico como contaminación ambiental (en todos los aspectos), principalmente de los ecosistemas acuáticos de Quintana Roo, y por lo tanto, pérdida de microorganismos esenciales. Mientras no haya ninguna restricción o control de la contaminación de los sistemas acuáticos se seguirá alterando nuestro edén, tal vez de manera definitiva.

¿Cómo solucionar la contaminación ambiental y por consecuencia el deterioro de la calidad del agua en Quintana Roo? Primero, debemos entender que todo el tiempo se disuelven sustancias por la

interacción del agua con la roca, y esto ocurre de forma natural en todo el sistema kárstico de Quintana Roo. Segundo, que la contaminación química de los ecosistemas acuáticos son todas esas sustancias que se disuelven y afectan el cuerpo de agua, pero que normalmente provienen de algún vector humano, es decir, que estas son producidas o generadas por nosotros. Este es el caso de los champús, bloqueadores solares, lociones o hidrocarburos y, por lo tanto, todos llegan a los ecosistemas acuáticos de forma directa o indirecta, es decir, a través de los efluentes de plantas de tratamiento, las fosas sépticas en mal estado y los lixiviados.

Todos somos responsables, por lo tanto, del recurso hídrico y biológico de Quintana Roo. Es decir, no es responsabilidad de un solo grupo o de una sola entidad, sino que es de todos los que vivimos y visitamos el edén turístico más importante de Latinoamérica, el corredor turístico Cancún-Tulum. Y el agua y los microorganismos que allí están son una sinfonía imperceptible para todos, pero sin ellos no existirían nuestros ecosistemas acuáticos, nuestro paraíso quintanarroense,

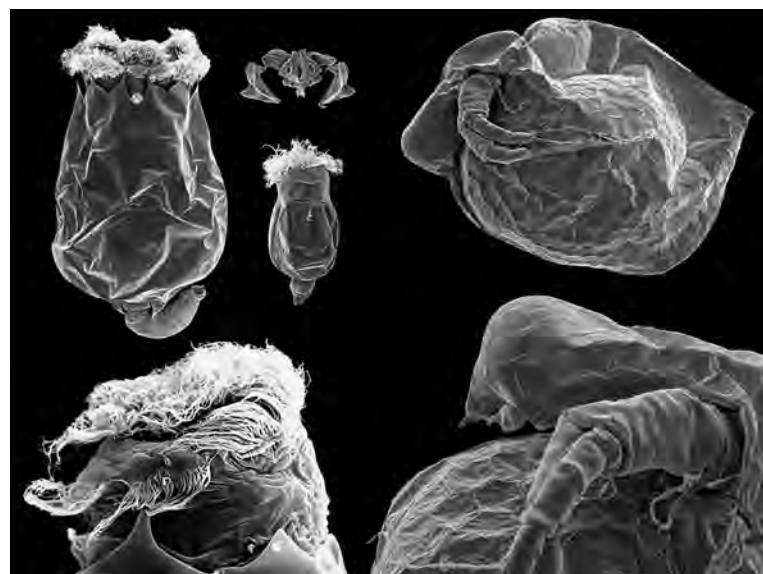


Figura 2. Fotografías al microscopio electrónico de barrido de zooplancton: Rotíferos (lado izquierdo) y un cladócono (lado derecho).



Figura 3. Grupo de trabajo del laboratorio de Eco toxicología de la Unidad de Ciencias, del Agua, del CICY A.C., realizando una recolecta de zooplankton en un sistema acuático de Quintana Roo.

sería silencioso, estéril y sin vida. Termino el escrito con lo siguiente: la velocidad con la que contaminamos el agua es más rápida que el tiempo que se lleva en publicar un artículo de investigación con la descripción o las estrategias de mitigación de la contaminación ambiental, lamentablemente el que la evidencia sea considerada en la legislación y normatividad regional y nacional es un proceso lento. Nosotros como sociedad debemos ser activos desde nuestro hogar, en nuestra comunidad y con acciones conjuntas, con nuestros representantes legales, para proteger nuestros recursos naturales.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es una contribución para el desarrollo del proyecto Cátedras CONACYT No. 2944. Agradezco el apoyo de todos los participantes del proyecto Talento CICY-2016, al grupo de ecología y dinámica de ecosistemas acuáticos e hidrogeología de la Unidad de Ciencias del Agua del CICY A.C.

REFERENCIAS

- Hernández-Arana HA, Vega-Zepeda A, Ruíz-Zárate MA, Falcón-Álvarez LI, López-Adame H, Herrera-Silveira J, Kaster J (2015). Transverse coastal corridor: from freshwater lakes to coral reefs ecosystems. In: *Biodiversity and Conservation of the Yucatan Peninsula*. Editors. Eslebe G, Calm S, Len-Cortes JL, Schmook B. Springer Switzerland. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-06529-8>.
- Lucena-Molero H (2010). *Simón Bolívar y Mahatma Gandhi: Paradigmas liberadores*. Universidad de Los Andes. Consejo de Estudios de Postgrado. Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico. Centro de Estudios de África y Asia "José, Manuel Briceño Monzillo". Cátedra Libre "India Siglo XXI".
- Medina-Gonzalez R, Zetina-Moguel C, Comas-Bolio M, Pat-Canul R (2004). Concentración de Cd, Cr, Cu y Pb en sedimentos y en tres especies de pepino de mar (clase holothuroidea) de las costas del Estado de Yucatán, México. *Ingeniería* 8:7-19.
- Murray G (2007). Constructing Paradise: The Impacts of Big Tourism in the Mexican Coastal Zone. *Coastal Management* 35:339-355.
- Polanco-Rodríguez AG, Navarro-Alberto JA, Solorio-Sánchez J, Mena-Rejón GJ, Marrufo-Gómez J, Del Valls-Casillas TA (2015). Contamination by Organochlorine Pesticides in the Aquifer of the Ring of Cenotes in Yucatán, Mexico. *Water and Environment Journal* 29:140-150.
- Popol Vuh las antiguas historias del Quiche (2009). *Ciencias* 92/93:14-17.
- Wang J, Tan Z, Peng J, Qiu Q, Li M (2015). The behaviors of Microplastics in the Marine Environment. *Marine Environmental Research* 113:7-17.
- Rodríguez-Fuentes G, Luna-Ramírez K, Soto M (2010). Sunscreen use behaviour and most frequently used active ingredients among beachgoers on Cancun, Mexico. *WebmedCentral Dermatology* 1 (12):WMC001364.

Jesús Alvarado-Flores
Unidad de Ciencias del Agua
Centro de Investigación Científica de Yucatán A.C.
Cancún, Quintana Roo, México
jesus.alvarado@cicy.mx

ATENEA Castillo



© Atenea Castillo. *Selfie ft. Zoológica*,
óleo/papel, 20 x 25 cm, 2018.

Atenea Castillo (Xalapa-Veracruz, México, 1982).

Egresada de la licenciatura de Artes Plásticas (opción Pintura) de la Universidad Veracruzana.

La obra de Atenea C. B. es una reflexión acerca de las representaciones arquetípicas de occidente a través de exploración de las posibilidades compositivas de diversos elementos de la narrativa gráfica y la pintura. Sus imágenes pictóricas son apropiaciones de diversos mitos o relatos religiosos: Teseo y el Minotauro, Manu y el diluvio, El descenso al Inframundo de Orfeo, Jonás y el gran pez, etcétera. En cada imagen conviven personajes, situaciones o espacios de índole fantástica-mitológica con espacios, objetos, situaciones o personajes comunes (casa, calle, automóvil, transeúnte, etcétera), estableciendo un diálogo entre estas dos dimensiones dentro de la pintura.

Estos dos mundos mezclados giran en torno a la historia de un personaje femenino: una heroína realiza un viaje. Cada heroína nos muestra su faz y su camino, pero después descubriremos que es la faz de una heroína de muchos rostros y muchos nombres, que viaja y transita muchos caminos: a veces hacia dentro, a veces hacia fuera; a veces hacia abajo, a veces hacia arriba; a veces por terrenos mitológicos y a veces por terrenos cotidianos.

Atenea entiende a las imágenes como una vía de conocimiento de ella misma, de su círculo social y familiar más cercano, pero también de la sociedad en general. Todos los rostros que realiza son retratos de sus conocidos, pero también autorretratos y retratos expansivos de nuestra sociedad actual

© **Atenea Castillo.** XX, serie: Unus mundus, óleo/tela, 120 x 60 cm, 2014.



© **Atenea Castillo.** V, serie: Unus mundus, óleo/tela, 120 x 60 cm, 2014.



© **Atenea Castillo**. XIV, serie: Unus mundus, técnica mixta/madera, 120 x 60 cm, 2014.



© **Atenea Castillo**. *Ego sum qui sum*, técnica mixta (acrílico, marcador de cera y hoja de oro/ madera, 35 x 80 cm, 2011.



© **Atenea Castillo**. XI, serie: Unus mundus, técnica mixta/madera, 120 x 60 cm, 2014.

© Atenea Castillo. XIII, serie: Unus mundus, óleo/tela, 120 x 60 cm, 2014.



El racismo en las novelas mexicanas del siglo XIX

Sol Tiverovsky Scheines

El racismo es tan actual que incluso quienes lo negaron han reconocido su existencia y buscado formas de combatirlo. Aludo a ello para subrayar la permanencia y arraigo de un modo de percibir racista, que fundamenta la identidad nacional de los mexicanos (Gómez Izquierdo y Sánchez, 2012). Se trata de un fenómeno de larga data y que, en mi investigación, he encontrado de manera manifiesta en el análisis de enunciados de las novelas mexicanas del siglo XIX. Dichos enunciados se asocian directamente a ese modo de percibir las diferencias humanas, y ha producido en México subjetividades dóciles a la autoridad y obedientes al canon de belleza occidental, con sus degradantes efectos sobre la autoestima.

Tomando en cuenta ciertos aspectos de la metodología de Michel Foucault (1970/2010), mi objetivo es demostrar por qué esos enunciados que he descubierto en las novelas son racistas, indicando la manera en que impactan en la conformación de una subjetividad racial. Dichos enunciados se han organizado de acuerdo a tres ejes: la sexualidad, el mestizaje y la fisonomía, lo cual me permitirá enlazarlos con un concepto amplio y multidimensional del racismo (Mosse, 1978). A partir de ejemplos muy precisos intentaré mostrar la continuidad de este modo de percepción.



SEXUALIDAD

La sexualidad ha sido un ámbito privilegiado para los novelistas del siglo XIX. Sus relatos reflejan una preocupación biopolítica del Estado (Foucault, 2006) por implantarse como garante de la vida y en la regulación de matrimonios favorables, cuyo objetivo sería producir un mexicano ideal en términos de belleza y moralidad. El racismo, en esta formación histórica, se enlaza fuertemente con la sexualidad, la cual se manifiesta en el color de la piel de los personajes descritos, como se verá en el siguiente ejemplo en el que Altamirano (1869/1904) describe a dos amigas, distinguiendo entre *belleza casta* y *belleza sensual*:

Las dos rivalizaban en hermosura y encantos. La una era blanca y rubia como una inglesa. La otra morena y pálida como una española. Los ojos azules de Isabel inspiraban una afección pura y tierna. Los ojos negros de Clemencia hacían estremecer de deleite. La boca encarnada de la primera sonreía, con una sonrisa de ángel.

La boca sensual de la segunda tenía la sonrisa de las huríes, sonrisa en que se adivinan el desmayo y la sed. El cuello de alabastro de la rubia se inclinaba, como el de una virgen orando. El cuello de la morena se erguía, como el de una reina. (p. 59)

El autor busca marcar las diferencias físicas y morales de estas dos jóvenes. El hecho de que una parezca inglesa y la otra española, no descarta una percepción racial. Recordemos que el racismo surgió en Europa buscando marcar las diferencias entre los distintos grupos étnicos de esta región. A partir de la descripción que hace Altamirano se deduce que el color de la piel y la forma de los labios, así como el desarrollo del cuerpo, permitiría, visualmente, ubicar al personaje en ciertas coordenadas sexuales-raciales. Esta impresión queda explicitada un poco más adelante, cuando el autor opina que frecuentemente el aspecto exterior de una persona refleja sus características morales:

...solo las viejas escogen primero lo útil y lo anteponen a lo bello. Las jóvenes creen que en lo



bello se encierra siempre lo bueno, y a fe que muchas veces tienen razón. (p. 26)

Otros autores se esfuerzan por mostrar que la manera de vestir permitiría situar al personaje de acuerdo a un esquema de moral sexual y racial. De acuerdo con Riva Palacio (1868/2011) las *mujeres decentes* se distinguen de aquellas que no lo son, como es el caso de *las mulatas*, por su manera de vestir. De ahí se deduce que una mujer que viste como aquellas, es una *perdida*, es decir, una prostituta:

A pesar de que entonces los trajes de las señoras les cubrían generalmente hasta el cuello, doña Catalina, por hacer ostentación de sus bellas formas, llevaba un vestido escotado y casi flotante sobre los hombros, y sus mangas enteramente abiertas colgaban a los lados, dejando ver los brazos hermosamente contorneados. [...] había adoptado aquel traje casi de fantasía, que llevaban entonces nomás las mulatas y las mujeres de costumbres perdidas. Quería estar no solo hermosa, sino seductora y provocativa, y lo había conseguido. (T. II, p. 84)



Es evidente que para el autor la decencia y las buenas costumbres se relacionaban con la clase social y la casta a la que pertenecían. En ese sentido, las “mulatas y las mujeres de costumbres perdidas” son ubicadas en un mismo escalón de moralidad sexual, y el modo de vestir no haría más que corroborarlo. Se vislumbra el carácter multidimensional del racismo, que puede apreciarse en las asociaciones entre la manera de vestir y el recato con el aspecto físico y la calidad moral de las personas.

Si el color más o menos oscuro de la piel genera desconfianza porque se lo ha asociado con fealdad, inmoralidad e incapacidad de dominar las pasiones, resulta comprensible que los padres buscaran, para sus hijas, jóvenes blancos y bellos. Así se comprende el enojo de don Domingo al enterarse de que un muchacho de origen indígena se ha enamorado de su hija y la visita con frecuencia en su casa:

Al cabo de tantos años de cuidados, después de procurar infundir en la señorita sentimientos de verdadera nobleza, venimos a salir con



que ¡un maquinista! ¡Un herrero! ¡Un indio en fin, venga a mi propia casa a dar que decir a los murmuradores contra la honra de un Diez de Dávila! (Pizarro Suárez, 1861, p. 20)

El padre no consiente en lo absoluto que su hija se roce con gente morena y de ninguna manera aceptaría tenerlo como yerno. Porque ser indio significa ser pobre, inculto y físicamente desagradable.

MESTIZAJE

Desde el siglo XIX se ha enarbolado en México la bandera del mestizaje, que en términos idílicos proponía unir lo indígena con lo español, lo cual homogeneizaría a la nación y crearía al ciudadano prototípico. El mestizo recogería biológicamente lo positivo de ambos, y espiritualmente, el amor a su país que no sienten sus progenitores. Hilarión Frías y Soto se hace eco de este principio al describir a uno de sus personajes:

La fisonomía de la joven mendiga me hizo una impresión profunda (...) Era rubia: quizás contaba en su progenie algunos de esos europeos que atraviesan nuestro suelo explotándolo, sin duda para ilustrarnos, y que alguna vez se dignan cruzar nuestra raza, acaso con el filantrópico fin de mejorarla. (p. 89)



En torno a la idealización del mestizaje, se expresaba asimismo Vicente Riva Palacio (1868/2011) con respecto al hijo de Guatimotzin y de la española Isabel:

Aquel joven parecía pertenecer a la raza indígena pura, y sin embargo, los hombres inteligentes de aquella época descubrían que en sus venas había también sangre española, porque su pelo se rizaba y su negro bigote era algo más espeso de lo que correspondía a un indígena de sangre pura. De todos modos, aquel joven era el galán de moda de la ciudad [...] Las jóvenes estaban locas por él, y todo el mundo murmuraba por lo bajo que aquél joven era hijo del infortunado emperador Guatimotzin. (T. I, p. 176-177)

El mestizo representaba la unión nacional en una raza que mejoraría tanto a una como a la otra. Porfirio Parra, por su parte, resalta la búsqueda del mestizaje aportando una visión ideal que busca sensibilizar a la población sobre este tema. (T. I, p. 176-177)

¡Qué hermoso contraste formaban la tez morena del estudiante y la blanquísima de Amalia, la oscura y desarreglada cabellera del uno con el cabello rubio y sencillamente peinado de la otra; el desorden y descuido de Paco con el pulcro atavío del traje y persona de Amalia! (p. 94)



Y Eligio Ancona (1891), asimismo, abona en esta imagen idealizada de la mestiza, en la figura de Dolores, personaje principal de la novela.

Dolores era una bellísima criatura. Figúrese el lector una joven de diez y ocho primaveras con esa pequeña estatura y esa complexión delicada que parecen tan esenciales a la belleza de la mujer. El color de su semblante más claro que el que generalmente tienen las mestizas [...] su cabello, del color de sus ojos, y lustroso y suave como la seda, estaba sencillamente atado y recogido... (p. 4)

Como vemos, en tal descripción sobresale el hecho de que Dolores tuviera la piel más clara que el resto de las mestizas, lo que podría interpretarse como un elemento que la hace ver diferente y más bonita que el resto. Esta característica también se presenta en una novela de Manuel José Othón (1895/2014), al describir a Alejandra como una joven hermosa, la más bella del pueblo: “No era trigüeña oscura como la gente de su clase: caliente y moreno tono extendíase por su faz tersa y carnosa...” (p. 476).

Esta belleza mestiza aparece asimismo en *El Zarco* (Altamirano, 1901/2000). El autor describe a Pilar, como una joven hermosa: “...morena, con ese tono suave y delicado de las criollas que se alejan del tipo español sin confundirse con el indio...” (p. 111).

Sin embargo, en un importante número de novelas, las mestizas representan, a lo sumo, bellezas autóctonas, y esto se visibiliza en el momento en que el autor hace aparecer en la historia a otras mujeres cuya fisonomía se encuentra acorde a los estándares de belleza de la época, y que se relacionan con el arte de la Grecia Antigua (Winkelman, 1755/1959).

En *La mestiza*, ese lugar lo ocupa la esposa de Don Pablo:

...una joven bellísima, de cabello rubio, ojos azules y sonrosadas mejillas que contrastaban graciosamente con la blancura de su cutis (...) Dolores contemplaba con avidez estos encantos y sin duda habría corrido a postrarse a sus pies para adorarla como a un ángel, si no hubiera adivinado en la expresión de su semblante el placer con que veía y escuchaba a Pablo. (p. 207)

Dolores se siente imposibilitada de competir con esta mujer blanca y rubia como un ángel. De ahí se deduce su desesperación y frustración, porque si bien ella, la mestiza, ha tenido un hijo con Pablo, este solo la ve como un desfogue sexual. En *El Zarco*, asimismo, la muchacha hermosa no es Pilar, sino Manuela:



“...como de veinte años, blanca, con esa blancura un poco pálida de las tierras calientes, de ojos oscuros y vivaces y de boca encarnada y risueña (...). Diríase que era una aristócrata disfrazada y oculta en aquel huerto de la tierra caliente. (p. 110)

Manuela es la representación de la belleza, aquella joven atractiva que deja a todos boquiabiertos con una simple mirada. Lo bello está determinado de antemano y nos marca de manera contundente. De ahí la frustración de algunos personajes por no verse como ellos quisieran, y el desprecio a sí mismos que ha generado a lo largo del tiempo este modo de percibir racial.

FISONOMÍA Y DESPRECIO DE UNO MISMO

Me parece que una de las consecuencias más terribles de este modo de percepción racista es el autodesprecio, producto de esta jerarquía racial que ha ubicado a la población, a partir de su supuesta raza y su color de piel, en una escala de inferioridad-superioridad.

Quisiera mostrar cómo el mestizaje, que en términos idílicos proponía unificar la nación, forma un discurso endeble, fácil de manipular y que atenta contra lo que pretende defender. Porque, si por una parte se habla en términos idílicos sobre el buen

mestizaje, por otra parte y al mismo tiempo se desprecia el color más o menos oscuro de la piel.

En *Los mariditos* (1890a), por ejemplo, José Tomás de Cuéllar relata cómo algunas mujeres buscaban, con distintos productos, verse más blancas. Marianita Quijada, uno de sus personajes:

Se había limpiado con una toalla el polvo de arroz que había servido también para hacerla figurar algunos grados más alta en la escala de las epidermis, cuyos tonos varían desde el negro abisinio, hasta el blanco caucásico. (p. 43)

Tal como se aprecia en la cita, el color de la piel determinaría la “clase social-epidérmica” a la cual pertenecería cada uno.

En *El diablo en México* (Díaz Covarrubias, 1858/2014) el autor dice de Concha:

No era hermosa sino bonita simplemente, gracias a unos lindos ojos negros, a un par de cejas graciosamente arqueadas, a una barba con un hoyito, a un cutis terso, aunque algo moreno... (p. 145)

Y agrega a continuación:

Su tez un poco morena, estaba ahora casi blanca merced a la “toalla de Venus” que en un frasco se veía sobre el tocador confundido entre los botes de pomadas y esencias.

Sin embargo, estos trucos no lograban engañar a una mirada astuta. Clara, de acuerdo a la descripción que se hace de ella en *Los fuereños* (Cuéllar, 1890b):

...no era precisamente una belleza [...] Su color, no obstante los afeites, tenía esa palidez amarillenta de la raza mestiza [...] Tenía los ojos muy negros y el pelo lacio y negro azabache como el de la raza indígena... (p. 154).

La preocupación por blanquear la piel muestra, por lo tanto, la angustia que provocaba el color. El problema que plantean los autores antes citados se refiere a los complejos de inferioridad que se van creando a lo largo de la conformación de la nación mexicana.

En la famosa novela *Los bandidos de Río Frío* (Payno, 1889-91/1983), hallamos otro ejemplo. Marianita, hija de un conde, se enamora de Juan Robreño, militar, hijo del encargado de la hacienda del padre de aquella. Su padre, no permitía que su hija se casara con este joven. En una carta, la muchacha le dice a su enamorado:



...y todo porque no hemos nacido iguales. ¿Qué igualdad es esa? Yo te veo a ti, joven bien hecho, te diría hasta hermoso, con tu gran bigote y con tus patillas negras. Menos blanco que yo, es la única diferencia; pero puede ser que esto sea porque estás quemado por el sol. (p. 38)



Marianita tiene necesidad de justificar el color más oscuro de la piel de su enamorado, y esta justificación no es para nada casual. El color se asocia a una serie de características morales, psicológicas, intelectuales y, por supuesto, de belleza. Marianita quiere creer que el color oscuro es causado por el sol, pero justo por ello no puede llamarlo “hermoso”, sino que tímidamente se atreve a decir: “te diría hasta hermoso”, y esto porque el personaje no cumple con las características del modelo de belleza racista establecido y socialmente aceptado.

Las facciones, las formas y el color de la piel, ubican a la población en ciertas coordenadas mentales que se construyen a partir de una mirada racista. Todo ello denota no solo la belleza o la fealdad, sino también la inteligencia o, por el contrario,

la incapacidad de comprensión, el dominio de las pasiones o la imposibilidad de gobernarse a uno mismo. Fijan al individuo a ciertas funciones sociales, lo atan a comportamientos que lo determinan de acuerdo a la supuesta raza a la que pertenece, tal como se observa en la novela *El cuarto poder* (Rabasa, 1888/2010). El personaje principal, Juan Quiñones, sale de su casa y nota que alguien lo sigue. Efectivamente iba tras de él una vecina, Jacinta, mujer morena, pasional y vulgar a los ojos del personaje:

...me había parecido notar dos veces que una mujer me seguía. Parecía una criada por sus perfiles que, a la escasa luz del alumbrado de la calle, pude ver de lejos. (p. 174)

La mujer, de acuerdo al personaje, parecía una criada por su color, por sus formas poco gratas y por su manera de actuar, tan desenvuelta, tan poco femenina.

Asimismo, en la novela *Chucho el ninfo* (Cuéllar, 1871/2004), el autor hace decir a Pérez, un hombre con todas las características indígenas:

...así soy yo para mis citas, porque no me dé usted persona de esas a quienes usted cita a las cinco y vienen a las 10: yo no, yo soy inglés, aunque mi color me agravia. (p. 110)

El personaje se ve en la necesidad de aclarar que las virtudes que él ha adquirido a lo largo de su vida no son características de la *raza a la que pertenece*, sino que por el contrario, él sería una excepción a esta. Pérez es una muestra de los efectos autodegradantes del sujeto que ha asumido como propios los discursos que lo denigran. También lo es Fernando Henkel, el personaje de la novela *El Monedero* (Pizarro Suárez, 1861). Su apellido se debe a que fue adoptado por un alemán. Sin embargo, él es indígena y se enamora de Rosita, una joven proveniente de una familia acomodada y de origen español. El autor explica

que dadas sus características positivas, la joven “...le perdonaba su color un tanto trigueño” (p. 12), es decir, estaba dispuesta a hacer la concesión de no prestar atención a su color, lo que no obstante causaba malestar entre los demás participantes de las reuniones familiares. Pero lo interesante de este ejemplo es el hecho de que el desprecio no viene solo de los otros. El propio Henkel, en una demostración de repulsión hacia sí mismo, le dice a la joven: “...yo no la culpo de que me desprecie; ¿es responsable acaso de que sea yo pobre, y de que el color de mi cara revele mi origen?” (p. 64). El personaje representa a un indio de excepción porque ha estudiado, se ha educado con un alemán. Es decir, el autor lo presenta como un hombre serio, responsable, moralmente correcto, y que ha encontrado en la educación una salida al dilema racial. Aun así, él no deja de percibirse como un individuo desagradable a la vista e imposibilitado de relacionarse con la población blanca de México. La consecuencia más peligrosa del racismo es el desprecio de uno mismo, de lo que uno es.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La novela decimonónica retomó las preocupaciones propias de su formación histórica, apropiándoselas y visibilizándolas, al mismo tiempo que planteando salidas a los problemas raciales. Podemos apreciar en el análisis de los ejemplos citados que el racismo es un fenómeno multidimensional





que se engancha fuertemente en la sexualidad, el mestizaje y la fisonomía. Se trata de un saber afinado en relaciones de poder, que encuentra expresión en el cuerpo de cada individuo.

En resumen, los saberes racistas tuvieron efectos en el cuerpo de los sujetos, en su manera de percibirse a sí mismos y a los demás. Estos saberes permitieron, por medio de la mirada, reconocer aquello que no podía ser visto. Con esto me refiero a que la belleza de una persona visibilizaría sus cualidades morales, su nivel social y su potencial peligro para la sociedad. Como consecuencia tenemos una población que se denigra a sí misma y que desprecia lo que es porque ha asumido su inferioridad. Me parece que debemos intentar hallar formas de resistencia que nos permitan trascender estos modos de ser sujetos, modos de percibir racista de los que todos somos parte, porque así hemos sido constituidos desde hace más de un siglo. Repensar, por lo tanto, una manera diferente de relacionarse, con uno mismo y con los demás.

REFERENCIAS

- Altamirano IM (1869/1904). *Clemencia*. México D.F.: Librería de la Vda. de C. Bouret.
- Altamirano IM (1901/2000). *El Zarco*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Ancona E (1891). *La mestiza*. Mérida: Ed. José V. Castillo.
- Cuéllar JT (1871/2004). *Chucho el nifno*. México D. F.: Porrúa.
- Cuéllar JT (1890a). *Los mariditos*. Barcelona: Tipo-litografía de Hermenegildo Miralles.
- Cuéllar JT (1890b). *Los fuereños*. La Linterna Mágica, T. VII, Santander: Imprenta de El Atlántico.

Díaz Covarrubias J (1858/2014). "El Diablo en México". En *La novela corta mexicana. De la Independencia a la Revolución*. México D. F.: Conaculta (pp. 109-169).

Foucault M (1970/2010). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI.

Foucault M (2006). *Defender la Sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976), México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Frías y Soto Hilarión (1861/2014). "Vulcano". En *La novela corta mexicana. De la Independencia a la Revolución*. México D.F.: Conaculta (pp. 85-108).

Gómez Izquierdo J y Sánchez Díaz de Rivera ME (2012). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la "identidad nacional"*. México: Lupus Inquisidor.

Mosse GL (1978/1994). *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Geschichte Fischer, Frankfurt am Main.

Othón MJ (1895/2014). "El pastor Corydón". En *Novela corta mexicana. De la independencia a la Revolución*. México D.F.: Conaculta (pp. 469-498).

Parra P (1900). *Pacotillas. Novela mexicana*. Barcelona: Tip. Salvat e hijo.

Payno M (1889-91/1983). *Los bandidos de Río Frío*. México D. F.: Porrúa.

Pizarro Suárez N (1861). *El monedero*. México D.F.: Imprenta de Nicolás Pizarro.

Rabasa E (1888/2010). *El cuarto poder y Moneda falsa*. México D.F.: Porrúa.

Riva Palacio V (1868/2011). *Martín Garatuza*. T. I y II, México D. F.: Porrúa.

Winckelman JJ (1755/1959). "Ideas sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura". En *De la belleza en el arte clásico*. México D.F.: UNAM (63-109).

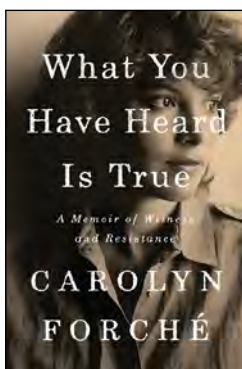
Sol Tiverovsky Scheines
Facultad de Filosofía y Letras
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
soltiverovsky@yahoo.com.ar



© **Atenea Castillo**. *Historieta de una catábasis*, óleo/papel, 2017.

El pequeño país donde no hay nada que un hombre no le haría a otro:¹

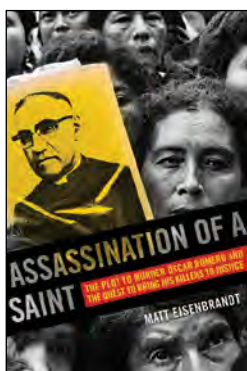
El Salvador entre 1980-1992



WHAT YOU HAVE HEARD IS TRUE:
A MEMOIR OF WITNESS AND RESISTANCE

FORCHÉ, CAROLYN

Penguin Press-New York, 2019



ASSASSINATION OF A SAINT:
THE PLOT TO MURDER ÓSCAR ROMERO AND
THE QUEST TO BRING HIS KILLERS TO JUSTICE

EISENBRANDT, MATT

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS

Anamaría **Ashwell Mallorquín**

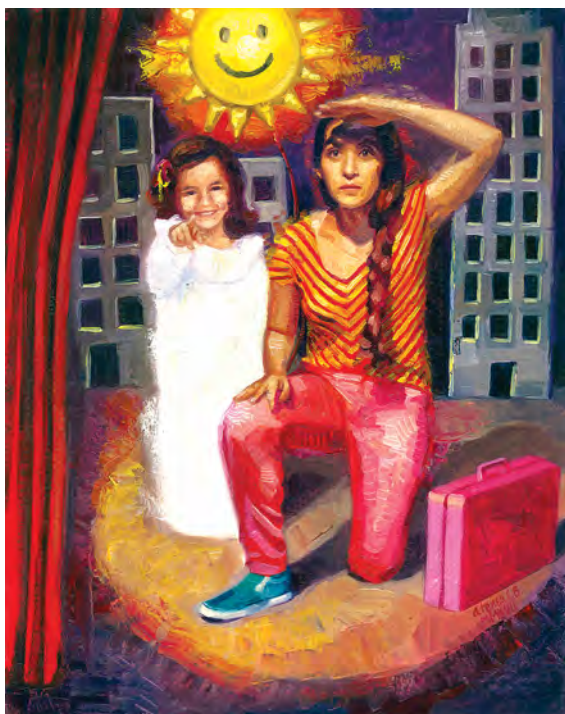
*...estaba escrito/que vosotros haríais la luz entornando
con la muerte vuestros ojos...*

César Vallejo

I

En el año 1977 Leonel Gómez Vides subió a su camioneta a sus dos pequeñas hijas, Teresa y Margarita, y durante tres días manejó los aproximadamente cuatro mil kilómetros desde San Salvador hasta San Diego, en el sur de California. Se dirigieron a la casa de una joven poeta llamada Carolyn Forché cuyo único libro de poemas Leonel Gómez había recibido de regalo de Maya, hija de su prima, la poeta centroamericana y expatriada en Mallorca, Claribel Alegría.

En su libro de memorias Forché describió ese encuentro y la honda amistad que se inauguraba entre ambos, dando testimonio también de las consecuencias que su acercamiento al convulsionado El Salvador entre 1978 y 1980 tuvo en su vida y poesía. Pero lo que domina en su libro es la voz entrañable del arrojado y carismático salvadoreño Leonel Gómez, que ese día llegó a su casa para extenderle una singular y excepcional invitación.



Leonel Gómez invitó a Forché a abandonar su apacible entorno para atestiguar en un suelo exótico todos los rostros de la pobreza y la injusticia, porque estaba convencido que solo un poeta podría escribir y describir ante la sociedad norteamericana la opresión y la explotación que en su pequeño país se mostraba enorme en la vida y en el sufrimiento de los campesinos. La represión política y militar del gobierno salvadoreño, con financiamiento norteamericano, solo avecinaba desgracias inimaginables, le explicó a Forché, mientras que los “americanos no están prestando atención”. “Somos muchos en tan poco suelo”, le dijo también y “los campesinos no tienen tierras para sembrar milpas y dar de comer a sus hijos”. “Un niño de cada cinco muere antes de los cinco años y el 80 % de las familias no tiene agua potable, electricidad ni sanitarios”. Y con un tono a la vez urgente y cargado de extraña certeza, agregó: “Vendrá la guerra en tres años o quizás a lo más en cinco años... y costará miles de vidas, quizás cientos de miles de vidas”. Ella podría entonces explicar, denunciar, testimoniar ante los norteamericanos

las injusticias que hicieron inevitable esa guerra. Cuando Forché le quiso explicar que en EE. UU. los poetas son vistos como bohemios, románticos o locos y son los menos indicados para servir de expertos o publicitar denuncias de crímenes de lesa humanidad, Leonel Gómez le dijo:

En mi país, y en el resto de América Latina, a los poetas se les toma en serio. Se les asignan puestos diplomáticos, o son asesinados, o son encarcelados, pero de una u otra forma son tomados en serio.

Ese año de 1977, el del encuentro entre Forché y Leonel Gómez, hacía poco más de cinco años que mi familia había abandonado una residencia de alrededor de tres años en San Salvador. A diferencia de 1977, esos fueron tiempos de aparente paz social en El Salvador; o más bien, en palabras de Leonel Gómez, del “silencio de una miseria insoportable”.¹ Entonces, mi padre, resultado de una amistad con el jesuita Ignacio Ellacuría, fue invitado a dictar una cátedra de economía en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Y yo misma iniciaba una aleccionadora y



amistosa conversación con otro sabio y generoso jesuita de la UCA, el padre Ignacio Martin-Baró.²

Al poco tiempo, en gran parte por esa relación con los jesuitas de la UCA, nuestra familia empezó a reconocer la presencia del “otro El Salvador” que las altas bardas de las casas en las colonias residenciales en San Salvador ocultaban. Ese “otro Salvador” no solo exhibía una realidad social de aguda inequidad, sino las mismas prácticas corruptas y de terror del gobierno militar que mi padre conoció en su país natal.¹ El país se presentaba ante el extranjero, además, sin rubor, como el patio trasero de 14 familias (en realidad eran alrededor de cien e incluían a cafetaleros, algodoneros, azucareros, banqueros y empresarios de varios ramos afines) que dominaban la vida social, política y económica en El Salvador.

En esos tiempos de aparente paz solo corrían rumores de que algunos se habían ido al monte y que se gestaba una resistencia guerrillera, porque la inconformidad social se mostraba más bien con el reclamo pacífico que expresaban uniones sindicales u organizaciones estudiantiles, y sobre todo, por las voces campesinas que reclamaban una reforma agraria desde las llamadas “comunidades

eclesiásticas de base” organizadas por un sector de la Iglesia católica entre el empobrecido y explotado sector rural salvadoreño.

No se puede comprender la guerra que Leonel Gómez vaticinaba para 1977 (y efectivamente vino), en tres años, si no se toma en cuenta lo que se llamaría el *aggiornamento*, la renovación y modernización de algunas de las posturas de la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II (1962-65), que impulsaría a los jesuitas en El Salvador (y no solo en El Salvador) a lo que después se denominaría como “la opción preferencial en favor de los pobres”.

La oligarquía salvadoreña decidía el nombramiento de obispos y arzobispos en el Salvador. Incluso Oscar Arnulfo Romero fue nombrado arzobispo en julio de 1977 mediante el beneplácito previo de los militares y “los 14”, después de valorar sus antecedentes conservadores que consideraron afines a sus intereses políticos y de clase.³ Pero los sacerdotes, que largo tiempo construían el empoderamiento de los campesinos y los desposeídos en las comunidades eclesiásticas de base,

no estaban entonces en el Consejo de Obispos ni el arzobispado, sino que eran mayormente jesuitas asociados de una u otra forma con la UCA y con el liderazgo teológico de Ignacio Ellacuría. Eran tiempos generacionales esperanzados y plenos de idealismo revolucionario, además. Y la postura de Ellacuría y los jesuitas de la UCA reclamando justicia social para los desposeídos resonaba en amplios sectores sociales salvadoreños.

Ellacuría predicaba que con “fortaleza de espíritu podemos todos, con los pobres y oprimidos del mundo”, subvertir y revertir la historia, dirigiéndola en una “dirección diferente” hasta lograr el bien común. Demandas de salarios justos y tierras para sembrar, por un Estado de derecho, así como respeto a derechos humanos se volvieron consignas grafiteadas en los muros de la Universidad Nacional.

En El Salvador la resistencia al corrupto gobierno militar que asesinaba para preservar los intereses de una pequeña oligarquía terrateniente, condenando a miles de campesinos a una pobreza extrema, se expresaban entonces más bien mediante pacíficas movilizaciones y manifestaciones callejeras.

Pero todo eso habría de cambiar el 12 de marzo de 1977 cuando un escuadrón de la muerte se dirigió hacia Aguilares, a corta distancia al norte de San Salvador y asesinó al Padre Rutilo Grande, el pastor jesuita que presidía la parroquia en esa zona de plantaciones azucareras. El Padre Grande era la voz más reconocida y valiente que reclamaba en nombre de campesinos desposeídos una justa y urgente reforma agraria. Con él murieron acribillados un viejo y un joven acompañantes. Se salvaron milagrosamente tres niños que iban sentados en el asiento trasero del vehículo emboscado del padre, cuando se dirigía a dar misa, porque salieron corriendo y se refugiaron en El Paisnal. Ese día toda la región azucarera atestiguó lo que sería el comienzo de una cacería inmisericorde de jesuitas⁴ y otros religiosos y religiosas, perpetrados por escuadrones de la muerte y militares. “En el campo”, como le dijo a Leonel Gómez a Forché,

los campesinos se ganan la vida en las cosechas de café, algodón o caña de azúcar y se movilizan de finca en finca en tiempos de cosechas... por un salario en promedio del equivalente a un dólar diario.





La Guardia Nacional asesinaba impunemente a aquellos señalados como “comunistas” o “subversivos” que reclamaban mejores salarios y condiciones de trabajo, como sucedió en Tres Calles en junio de 1975. Pero la noticia del asesinato del Padre Grande, la ocupación militar de su iglesia y del pueblo de Aguilares, la aprehensión, tortura y expulsión de otros tres jesuitas de su parroquia, corrió ese día como pólvora entre todas las comunidades campesinas, y ese día a todos les cayó el veinte: nadie estaba ya a salvo. En la misa del domingo del 20 de marzo de 1977 en la catedral, ante miles de salvadoreños que abarrotaron la iglesia y el atrio exterior, Monseñor Romero nombró a su amigo asesinado, Rutilio Grande, comprometiendo su vida a la defensa y denuncia de todos los perseguidos, desaparecidos y asesinados. “Aquellos que tocan uno de mis sacerdotes me tocan a mí”, dijo también, en un claro y valiente mensaje que no estaba dirigido al clero sino al gobierno.

La urgencia que movilizó a Leonel Gómez en busca de un poeta americano en 1977 tenía que ver con que él mismo comprendió ese día del asesinato del padre Grande: que ya no quedaban caminos

pacíficos para negociar con el gobierno militar una sociedad más justa en El Salvador, y que a los campesinos solo les quedaba organizarse en una resistencia armada o morir hambreados por los terratenientes o masacrados por la Guardia Nacional y los escuadrones de la muerte.

A Forché Leonel Gómez le explicó que la inequidad extrema que en 1932 llevó al levantamiento armado de los campesinos seguía vigente, pero también la política de exterminio que entonces el General Maximiliano Hernández y la oligarquía cafetalera llevaron a cabo en un tiempo que historiadores y salvadoreños refieren simplemente como “La matanza”. El escuadrón de la muerte del siniestro Roberto D’Aubuisson, financiado por oligarcas salvadoreños, que el 24 de marzo de 1980 asesinaría al Monseñor Romero mientras dirigía la misa en la capilla del hospital de la Divina Providencia en San Salvador, portaba su nombre.

“Si los campesinos luchan”, le dijo Leonel a Forché, “están obligados a triunfar. Si no triunfan sufrirán otros doscientos años. Pero para triunfar

tienen que derrotar a los militares salvadoreños, y si en ese combate ellos son percibidos como comunistas, los militares salvadoreños tendrán el apoyo del más poderoso ejército del mundo”. Leonel Gómez en 1977, después del asesinato del padre Grande, sabía que la guerra en El Salvador ya se había iniciado.

II

A su regreso a El Salvador Leonel Gómez se dedicó a recaudar información, ansioso y desesperado en su fuero interno, contando y acosado por el corto tiempo que quedaba después del asesinato de monseñor Romero, para la ofensiva guerrillera. Tocó puertas, se mostró visiblemente en residencias y lugares públicos frecuentados por acaudalados terratenientes cafetaleros, buscó a militares en activo y retirados, y entraba y salía de la embajada norteamericana recabando información de todas las personas a la izquierda y la derecha que serían actores, activos o pasivos, en la guerra. Esa información la transmitía a su vez a personas de la confianza del comandante guerrillero de la facción “Resistencia Nacional” del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). “Hablaría con cualquiera... con el diablo mismo” le dijo a Forché “si creyera que significaría una diferencia”.

Al inicio de 1981 Leonel Gómez fungía como colaborador del director Rodolfo Viera en el Instituto para la Transformación Agraria (ISTA) y ambos se habían salvado ya de ocho atentados a sus vidas. El 3 de enero de 1981, reunido Viera con dos expertos en cuestiones laborales del Instituto para el Desarrollo del Trabajo⁵ en una cafetería concurrida del Hotel Sheraton de San Salvador, tres hombres trajeados y enmascarados acabaron con sus vidas. Leonel Gómez salvó la vida porque había llegado tarde a esa cita, pero diez días después fue arrestado, aunque después de un interrogatorio fue dejado en libertad. Poco después sesenta soldados allanaron su vivienda. Leonel recibió aviso que los militares iban por él y logró escapar. Buscó

y logró asilo en la embajada norteamericana y se trasladó con su familia a Washington D.C., desde donde continuó trabajando por la paz y la justicia para El Salvador.

El libro de Matt Eisenbrandt, que narra y documenta el valiente y solidario juicio llevado a cabo por un grupo de abogados del Centro por la Justicia y Responsabilidad⁶ en la corte de Fresno California en 2004, es el testimonio de hombres y mujeres comprometidos con no dejar impunes crímenes de lesa humanidad como los que en El Salvador se perpetraron en contra del Monseñor Romero y los jesuitas de la UCA en 1989. Es un testimonio estremecedor, redactado cuidadosamente por juristas que no se atreven siquiera a nombrar a los oligarcas que hoy sabemos, desde Miami y sus mansiones en San Salvador, financiaron los escuadrones de la muerte. Pero es también un libro que recoge entrevistas, deposiciones y opiniones injustas que cuestionan las lealtades de Leonel Gómez en esa guerra que duró doce años y que dejó más de cien mil muertos, alrededor de ocho mil desaparecidos y cientos de miles de desplazados (hasta el día de hoy), y que Leonel ayudó a pacificar en 1992.

Un comandante guerrillero de una facción del FMLN había decidido que Leonel Gómez era un agente de la CIA igual que sucedió con Roque Dalton años antes y ese rumor se propagó sin que Leonel Gómez pudiera o le conviniera desmentirlo. “Quiero que la gente no sepa quien soy”, le dijo a Forché,

y que se hagan todo tipo de conjeturas sobre mi persona. Esa es mi única protección, esa y mis trofeos por puntería. Sin estos yo ya estaría muerto hace tiempo.

Los abogados del Centro por la Justicia se cuestionan todavía en 2004, en varios momentos de la investigación y el juicio contra uno de los responsables del asesinato del Monseñor Romero, sobre si podían o no confiar en Leonel Gómez y sus contactos. ¿Era un peón de los gringos o un defensor de los derechos humanos? se preguntaron.

El Dr. Felix Kury, amigo y cercano colaborador de mi admirado padre Ignacio Martín-Baró, opinaba, por ejemplo, que Leonel Gómez sería un aliado “contraproducente e incluso peligroso” del Centro de Justicia ¿Le transmitió esa opinión de Leonel Gómez el padre Nacho? Leonel se reunía frecuentemente con el Monseñor Romero y guardaba una relación amorosa con las monjas carmelitas que se encargan de su cotidianidad. Pero él no debió sentir prudente acercarse por la UCA durante la ofensiva guerrillera porque como cafetalero visitaba con frecuencia los pueblos rurales organizados en comunidades de base por los jesuitas. Tampoco debieron sentir prudente el padre Ellacuría y el padre Nacho, según se desprende del libro de Forché, mantener alguna cercanía personal con él. Para ellos Leonel Gómez debió ser un lobo solitario embarcado en su propia y peligrosa misión salvadora.

El libro de Carolyn Forché tardó quince años en escribirse y sus memorias finalmente dilucidan quién fue ese extraordinario salvadoreño llamado Leonel. Forché en su libro, además, hace justicia a su sacrificio y compromiso con los campesinos salvadoreños, antes y durante la guerra.

Leonel fue un hombre complejo que le dijo a Forché que no se sentía ni “puro ni especial”, pero que fue “puro salvadoreño” y muy muy especial.

Un salvadoreño que solo un poeta podría traducirnos o solo un poeta a quien primero él le obligó atravesar un horrible paisaje de sangre para que ella pudiera acercarnos a él.

NOTAS

¹ “*The silence of misery endured*”, le dice Leonel a Forché en su impecable inglés. Ver Forché, C. What you have heard... p. 52. Todas las citas en este texto son a partir de mis traducciones.

² En la madrugada del 16 de noviembre de 1989 un comando militar irrumpió en la residencia de los jesuitas en la UCA y cobardemente asesinó al padre Ignacio Ellacuría, a Ignacio Martín Baró, a Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Armando López y Joaquín López y López, así como a la señora Elba Ramos y su hija Celinia de 16 años. Hasta el día de hoy la mayoría de los que dispararon, los que dieron la orden y los que financiaron sus armas no han sido castigados por ese crimen.

³ El dictador y militar paraguayo Alfredo Stroessner inició en 1954 una purga de opositores en el Partido Colorado por lo cual mi padre optó por el exilio y trasladó su familia a Washington D.C. en 1960.

⁴ El 1 de julio de 1977, mediante otra elección fraudulenta, el militar y ministro de la defensa Carlos Humberto Romero (1924-2017) asumió la presidencia en El Salvador. “Dos días después el Vaticano nombró a Oscar Arnulfo Romero arzobispo de San Salvador en sustitución del Monseñor Luis Chávez... en la decisión del nombramiento, siguiendo la tradición, el nuncio papal, el embajador del Vaticano en El Salvador, previamente consultó a alrededor de 40 miembros de la oligarquía y el gobierno...”. Ver Eisenbrandt, M. *op. cit.* Pag.45.

⁵ En junio, tres meses después del asesinato del Padre Grande, un escuadrón de la muerte denominado “Unión Guerrera Blanca” distribuyó entre sacerdotes y prensa el comunicado “Orden de Guerra no. 6”. En este se proclamaba que “Todos los jesuitas sin excepción debían abandonar por siempre el país en 30 días a partir de esta fecha... Vamos a proceder a ejecutar a todos los jesuitas que permanezcan en el país hasta aniquilarlos a todos”. Los jesuitas mediante apoyos internacionales que presionaron al gobierno rehusaron abandonar El Salvador.

⁶ Michael P. Hammer y Mark D. Perlman eran asesores del *American Institute for Free Labor Development*, organismo afiliado al AFL-CIO. La cita en la cafetería del hotel Sheraton era para avisarles que ambos, Viera y Gómez, se retiraban del ISTA y cesaban su colaboración con el gobierno de José Napoleón Duarte, frustrados por no lograr nada en cuestiones de distribución de tierras y amenazados de muerte por denunciar el robo millonario que militares hicieron de los fondos destinados a ISTA para la reforma agraria. Dos prominentes miembros de la oligarquía salvadoreña, los con cuñados Ricardo Sol Meza y Hans Christ, reconocidos opositores a cualquier reforma agraria, fueron inicialmente involucrados, pero el crimen fue finalmente atribuido solo a miembros de la Guardia Nacional. Ver, “The Sheraton Murder Case” en The New York Times Magazine. September 6, 1981.

⁷ *Center for Justice and Accountability.*

⁸ El título alude a una línea del poema The Visitor (El Visitante) de Carolyn Forché que textual dice: “...*It is a small country/ There is nothing one man will not do to another.*” Agradezco la colaboración de Margarita Ashwell, que no solo contribuyó a este ensayo con una investigación hemerográfica sino que en primer lugar me dio aviso del libro de Forché sobre su experiencia en El Salvador. Ella fue amiga y colaboradora de Leonel Gómez durante el tiempo de su exilio en Washington D.C.

Anamaría Ashwell
aashwell@gmail.com

© **Atenea Castillo.** VII, serie: *Unus mundus*, óleo/tela, 120 x 60 cm, 2014.



Walter Benjamin y las teorías de la descolonización en América Latina

H. C. F. **Mansilla**

En varios espacios del Tercer Mundo florece actualmente una amplia gama de estudios sobre la génesis y la situación contemporánea de aquellas regiones que se las considera como víctimas de la penetración capitalista y del imperialismo cultural de Occidente. Estos estudios se adhieren casi siempre a un horizonte normativo de carácter progresista o revolucionario, pero, al mismo tiempo, exhiben una marcada indiferencia hacia los principios críticos y emancipatorios del marxismo original. A menudo su base argumentativa está formada por una combinación de teorías postmodernistas, relativistas y deconstruccionistas, como es ahora lo usual en numerosas áreas del quehacer académico. En América Latina, sobre todo en la región andina, los enfoques más conocidos de estas corrientes son variaciones más o menos creativas de los estudios postcoloniales y de las teorías de la descolonización.¹

Estas concepciones representan, en el fondo, una respuesta comprensible al impulso modernizador-globalizante de cuño mayoritariamente capitalista que de manera acelerada ha hecho su aparición en gran parte de Asia, África y América Latina desde la segunda mitad del siglo XX. Y esta respuesta –con muchas modificaciones y variantes– exhibe algunas de las características que a comienzos del siglo XIX tuvo la reacción romántica contra el racionalismo, la Enciclopedia y la Revolución

Francesa y contra la transformación de las sociedades europeas en un orden signado por la vida urbana y la industrialización.

El propósito de este breve ensayo es indagar por la divulgación positiva que *Walter Benjamin* (1892-1940) –inspirado parcialmente por Carl Schmitt (1888-1985)– ha alcanzado en América Latina, a veces por vías indirectas.² La crítica de esta curiosa especie de popularidad nos puede conducir al fundamento conservador, antimodernista e irracionalista de estas teorías, que es similar a la base conceptual de los mencionados pensadores alemanes. En Alemania, después de la Primera Guerra Mundial, emergió un amplio rechazo contra las formas modernas de hacer política, rechazo que estaba inmerso en un romanticismo político como antítesis palpable de la Ilustración y el racionalismo. En círculos intelectuales y políticos se expandió la concepción de que la fría razón occidental y la modernidad socio-política eran responsables por todos los males de la época. El quebranto de la unidad de la cultura espiritual habría favorecido la derrota frente a los aliados occidentales.

Se trata de un fenómeno muy expandido, que hoy en día se puede constatar en muchos países de Asia, África y América Latina, y que en líneas generales puede ser definido como la contraposición entre la *civilización* occidental –brillante pero superficial– y la *cultura* autóctona, tediosa pero profunda.³ La civilización inhumana, egoísta, despersonalizada, materialista y mecánica de Occidente, regida por el vil dinero, la fría racionalidad y el individualismo alienante, puede ser todavía mitigada, piensan los ideólogos de esta corriente, por las culturas autóctonas de Asia, África y América Latina, precisamente porque estas habrían preservado el ámbito de las emociones y los lazos primarios, el sentimiento trágico de la vida y las experiencias del heroísmo cotidiano. En lugar de la “fría racionalidad” de Occidente habría que echar mano a una metodología distinta –las intuiciones y las corazonadas como una vía totalmente legítima de acceso al conocimiento filosófico y

sociológico–, metodología que con los años se ha transformado en un instrumento muy popular en el seno de los estudios postcoloniales y relativistas.⁴ En contraposición, la civilización occidental sería un invento artificial y artificioso proveniente de la dimensión urbana, de antigüedad y respetabilidad muy discutibles, creada por comerciantes y administradores, que habrían trasladado el sistema competitivo cortoplacista propio del mercado al terreno político, es decir al campo de los sentimientos nobles, las intenciones prístinas y los asuntos de largo aliento. En ese contexto se intenta rehabilitar la reputación positiva de los procesos decisorios basados en sentimientos profundos y se expande la concepción de que la engorrosa democracia representativa pluralista configuraba el ámbito detestable de los mercaderes en ideas y programas.

En la dimensión política se proclama la necesidad de revigorizar elementos del orden premoderno como el decisionismo político, la vigencia de caudillos tradicionales y los modelos rutinarios de autoritarismo y populismo.⁵ En América Latina se puede constatar simultáneamente un fuerte descontento con respecto a la modernidad política de corte occidental. Esta genuina irritación colectiva está vinculada con un redescubrimiento de las culturas precolombinas y del catolicismo barroco.⁶ Todo esto viene acompañado de una visión romántica y embellecida en torno a ambos fenómenos. Al mismo tiempo se puede detectar una tendencia vigorosa a postular un “marxismo latinoamericano heterodoxo”,⁷ basado explícitamente en Martin Heidegger, Walter Benjamin y Carl Schmitt y ampliado por los enfoques postmodernistas y los estudios postcoloniales.

Al igual que Schmitt, Benjamin rechazó toda fundamentación iusnaturalista del derecho⁸ y se decantó por un positivismo jurídico muy convencional, que considera que todo derecho es, en el fondo, casual y basado en la violencia irracional, particularista y egoísta. Las leyes representarían la creación de dispositivos instrumental-rationales con respecto a ese derecho siempre arbitrario.⁹ La conclusión es conocida: el gobierno del

instante, y no la verdad o la razón, sería el único fundamento legítimo del derecho (*Auctoritas non veritas facit legem*).¹⁰ Los teóricos del populismo y el socialismo autoritarios creen que este axioma debe tener plena vigencia para la vida cotidiana de sus respectivos regímenes. El resultado final es la identificación del derecho con las disposiciones momentáneas del gobierno por ser este la representación legítima del Estado. Se trata de una clara simplificación (una desdiferenciación) de los asuntos públicos, lo que conduce a la desaparición de la política y la moral genuinas, pues para un florecimiento razonable de ambas se requiere de la articulación argumentada de preferencias y la posibilidad de elecciones reflexionadas entre opciones distintas.¹¹

Para esclarecer esta temática se acude aquí a una crítica de las concepciones de Walter Benjamin a causa de la calidad de su obra y, ante todo, por haber formulado temprana y lúcidamente una concepción sobre las antinomias binarias de la cultura y de la política que es muy semejante a la que prevalece en dilatados sectores intelectuales latinoamericanos. En el núcleo del pensamiento benjaminiano y en teorías afines se encuentra la contraposición de dos grandes fuerzas. Por un lado se halla la esfera del sentimiento religioso, de los sueños y anhelos de la sociedad y de las concepciones morales de la misma, esfera que se acerca al campo de lo divino y que por ello no puede ser comprendida –o descrita– adecuadamente solo mediante esfuerzos racionales. Es el espacio del amor, el altruismo, la confianza y la espontaneidad en las relaciones humanas, el terreno de la solidaridad inmediata entre los hombres y de la amistad sin cálculo de intereses, pero también el lugar de las utopías sociales, la cólera revolucionaria y la violencia política ante las injusticias históricas. Aquí no tienen cabida las intermediaciones institucionales, las limitaciones impuestas por leyes y estatutos. Esta esfera posee una dignidad ontológica superior en comparación con las otras actividades y creaciones humanas.¹² A ella no se puede aplicar una reflexión que analice la proporcionalidad de los medios (por ejemplo: políticos

o institucionales) o la adecuación instrumental de medidas con respecto a fines, pues estos últimos estarían más allá de todo esquema analítico-racionalista. Los valores de orientación de esta esfera son “puros”, en el sentido de que su vigencia no depende de mediaciones, las que siempre traen consigo un factor de distorsión y engaño, una posibilidad de falseamiento y ventajismo. De acuerdo a esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene ese carácter de pureza y no puede ser juzgada por el mezquino cálculo de proporciones. Las revoluciones genuinas, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda crítica proveniente del liberalismo racionalista.¹³

La otra esfera, basada en el principio de rendimiento y eficacia, está constituida por los asuntos prosaicos de la vida ordinaria: el campo laboral, los negocios y la política convencional (es decir: la política como se presenta rutinariamente, no la política en cuanto conquista sublime de la emancipación humana). Aquí prevalecen la racionalidad instrumental y la proporcionalidad de los medios. Es el campo de las instituciones, los estatutos y las leyes, pero también de los intereses particulares. La racionalidad instrumental permea todos los aspectos de este espacio, el que puede ser descrito como la evitación o mitigación de conflictos a través de mecanismos institucionalizados como el derecho positivo y los contratos. Constituye el plano del egoísmo y de los cálculos mezquinos. Es también el terreno por excelencia de las intermediaciones, cuyos instrumentos son las negociaciones políticas, los compromisos y los acuerdos provisionales.¹⁴

Para Walter Benjamin hay que atribuir a la primera esfera –la de la religión, la moralidad y el altruismo– una dignidad superior por encima del campo de la institucionalidad y las intermediaciones. Este último terreno concita casi siempre un marcado sentimiento de desconfianza y desprecio, pues es considerado como el lugar privilegiado de las patologías sociales. Se supone que los factores asociados a la primera esfera disfrutaban de las

cualidades de pureza, autorreferencialidad y hasta sacralidad. Estos aspectos no están, afortunadamente, sometidos al principio de rendimiento, eficacia y proporcionalidad; no prevalecen allí ni la racionalidad instrumental ni el detestable debate de intereses. Aquí se encuentra, en cambio, el potencial de nuevas concepciones, obviamente revolucionarias, acerca de la moral y la política.¹⁵

En esta línea, y apoyado en Georges Sorel, Walter Benjamin aseveró que la violencia revolucionaria y utópica es pura y autorreferencial: un fin en sí misma.¹⁶ De acuerdo a Benjamin, la violencia revolucionaria y utópica no puede ser juzgada desde la perspectiva de la proporcionalidad de los medios, ni desde la óptica convencional de la filosofía de la historia, ni, menos aún, desde un punto de vista jurídico convencional. Al ser una meta por derecho propio, la violencia revolucionaria se convierte en sagrada. Igual que Sorel, Benjamin experimentó un notable entusiasmo por la “heroica energía de las masas”.¹⁷ Como dice Axel Honneth en un estimulante ensayo, el propósito de



Sorel y Benjamin consistía en mantener el concepto de lo político en la lejanía más grande posible de la pugna de intereses, en un “anti-utilitarismo” doctrinario.¹⁸

Este intento de concebir la “genuina” política – aquella que se consagra exclusivamente a la consecución de la emancipación humana – en un estado de pureza prístina no hace justicia ni a la realidad histórica ni al núcleo de la política, que es la perenne discusión de intereses en el espacio de lo contingente y aleatorio y no algo eximido de metas y anhelos cotidianos y prosaicos, es decir eminentemente humanos. Pero precisamente esta concepción romántica de la violencia política como algo utópico e irracional, arcaizante y, simultáneamente, proclive a un uso generoso de la misma, ha sido la más difundida en círculos revolucionarios latinoamericanos.

El resultado del esfuerzo teórico de Walter Benjamin y de pensadores similares puede ser visto como un relleno quiliástico del concepto marxista de revolución. Así la política adquiriría definitivamente la calidad de un fin religioso en sí mismo. Al mismo tiempo se puede afirmar que estas





posiciones son básicamente conservadoras o, mejor dicho, tradicionalistas, porque regresan *acrícticamente* a una posición anterior a la Ilustración y al racionalismo y hasta previa a los debates de los estoicos en la Antigüedad clásica y a todo esfuerzo para transformar la política en algo previsible y racional-argumentativo o, por lo menos, exento de las arbitrariedades más inhumanas. Al sacralizar la política de la manera señalada, Benjamin y pensadores afines devaluaron las normativas filosóficas y jurídicas que tratan de proteger la dignidad humana de las incursiones de violencias y poderes irracionales, a las cuales pertenecen, por ejemplo, la separación entre las esferas pública y privada, la clara distinción entre Estado y praxis religiosa y la vigencia irrestricta de los derechos humanos. En este contexto es donde ocurre la negación de la legitimidad de la modernidad: esta habría sido no sólo casual y contingente, sino también trivial y vana.

Sólo desde una posición premoderna y prerracional se puede afirmar que la democracia representativa pluralista es antiheroica, insustancial, trivial e inmoral y que no tiene valor porque habría

sido creada por espíritus prosaicos, como mercaderes y funcionarios. Únicamente desde una perspectiva axiológica absolutista –como la de Walter Benjamin– se podría esperar un método perfecto para regir los asuntos humanos, que brinde además una completa identificación entre gobernantes y gobernados. De acuerdo a la amplia experiencia histórica, tenemos que contentarnos con el mal menor y con soluciones provisionales, que no por esto merecen ser vistas como la banalización de los asuntos públicos. La impugnación de la moderna democracia liberal representativa, con sus complicados mecanismos de controles y contrapesos, trajo consigo automáticamente una revalorización positiva de formas elementales y hasta arcaicas de “hacer política”: la democracia directa, el referéndum y el plebiscito, la movilización de masas en pos de cuestiones fácilmente comprensibles, el entusiasmo de las emociones “puras” (es decir: sencillas, nobles, profundamente sentidas) y su corolario inevitable, la vigencia de los caudillos.





Benjamin sostuvo en el mismo contexto que el “dogma de la santidad de la vida” sería una de las últimas confusiones de la “debilitada tradición occidental”.¹⁹ No es entonces de extrañar que compartía muchas de estas ideas con Carl Schmitt, el jurista más importante del nacionalsocialismo alemán, cuya influencia no deja de crecer en círculos “progresistas” y populistas de América Latina. Como afirma Honneth en forma global acerca de la teoría de Benjamin: su concepción del derecho tenía tintes terroristas, su ideal acerca de la violencia parecía teocrático y su imagen de la revolución era quiliástico-mesiánica.²⁰ Según Jürgen Habermas, intelectuales como Martin Heidegger, Walter Benjamin y Carl Schmitt propagaron una respuesta pseudorrevolucionaria favorable a la vieja nostalgia por el antiguo orden –lo aparentemente Otro con respecto al racionalismo político–, y la respuesta habría sido reaccionaria.²¹

Para comprender las teorías de la descolonización, muy populares actualmente en el ámbito latinoamericano, es útil referirse a un texto del

historiador mexicano Adolfo Gilly, quien capta lo esencial de las doctrinas descolonizadoras y logra reconstruir el sentimiento generalizado de los intelectuales que hablan a nombre de la población indígena del área andina que no ha sido favorecida por el desarrollo de las últimas décadas. Gilly se apoya explícitamente en Walter Benjamin.²² Construye, como este último, una contraposición entre dos grandes fuerzas que serían las responsables por todo el acontecer latinoamericano, lo que, en última instancia, es la lucha perenne entre el bien y el mal. A primera vista parecería que Gilly supera la visión religiosa y desdiferenciada que propuso Benjamin, describiendo el conflicto entre el anhelo por la dignidad y el reconocimiento, que prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas ecuatorianas, peruanas y bolivianas, y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir que evoluciona imitando los parámetros de los *Otros*, de la civilización occidental. Pero el trasfondo teórico de Gilly es una nueva versión –muy sofisticada– de de la contraposición maniqueísta entre patria y antipatria, entre hogar genuino y



mundo alienado, que fue anticipada por Carl Schmitt y Walter Benjamin.

Al mismo tiempo Adolfo Gilly nos muestra la poderosa creencia —ahora ampliamente difundida mediante la labor de los intelectuales indianistas e indigenistas— acerca de las *esencias colectivas*, inmutables al paso del tiempo, que determinan lo más íntimo y valioso de las comunidades indígenas, esencias que no pueden ser comprendidas racionalmente, sino evocadas con mucho sentimiento, como si ello bastara para intuir las correctamente y fijarlas en la memoria colectiva de la población andina.

Estas esencias se manifiestan en los elementos de sociabilidad, folklore y misticismo (la música, la comida, la estructura familiar, los vínculos con el paisaje, los mitos acerca de los nexos entre el Hombre y el universo), que conforman, según Gilly y muchos autores actuales, el núcleo de la identidad colectiva andina y de su dignidad ontológica superior. Se trata de una evocación que hace renacer un tiempo y un mundo, y para ello hay que tener una empatía elemental *a priori* con ese universo, que no puede ser comprendido mediante un análisis racional *a posteriori*. Para entenderlo hay que tomar partido por él, por sus habitantes, sus anhelos y sus penas. Únicamente los revolucionarios, mediante su ética de la solidaridad y fraternidad inmediatas, pueden adentrarse en esa mentalidad popular.²³ Este principio doctrinario conlleva, empero, el peligro de

que comprender abarque también las funciones de perdonar y justificar.

Adolfo Gilly ha incursionado en uno de los grandes temas de las ciencias sociales latinoamericanas. Los indígenas constituyen un dilatado sector de la población, y son las víctimas del odio y la violencia de los mestizos y blancos, pero asimismo han sido humillados —o se sienten así— en los últimos siglos por ser los perdedores de una evolución histórica, la que, como es sabido, se basa ahora en la ciencia y la tecnología occidentales. Los indígenas en Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, quieren ser reconocidos en igualdad de condiciones y dignidad por los otros, los modernizados, pero estos últimos, apoyados anteriormente en el poder político y hoy en día en los



avances científicos y técnicos de la modernidad, están inmersos en valores normativos y en preocupaciones sociopolíticas que los hacen relativamente indiferentes a los grandes temas indígenas. Los ideólogos de la descolonización, como Adolfo Gilly, no están dispuestos a ver los aspectos problemáticos en los sistemas civilizatorios que desplegaron los indígenas en el Nuevo Mundo y que perviven en las comunidades campesinas de la región andina, sistemas que no han generado los derechos humanos, la modernidad y sus evidentes ventajas en la vida cotidiana. En cambio estos ideólogos promueven la concepción de que las formas ancestrales comunitarias de organización y la democracia directa y plebiscitaria representarían formas superiores de vida social.

Entonces esta corriente de pensamiento recurre a una visión simplificada del desarrollo histórico: los indígenas harían bien al iniciar un odio profundo a los representantes del colonialismo interno, a los terratenientes, al Estado manejado por los blancos y mestizos, a los extranjeros, pues ese odio, dice Gilly, sería sagrado, vivificante, una manera de propia fortaleza, de auto-afirmación ante uno mismo. La voluntad de sacrificio que nace de ese odio constituiría una especie de sacrificio histórico, que se convertiría en amor al pueblo, a los pobres y marginados.²⁴

La compensación por la dignidad perdida se revela, empero, como la consecución de actos simbólicos y gestos casi esotéricos de muy poca relevancia práctica, aunque se puede argumentar que los ajenos a esta *cultura ofendida* no pueden comprender el alcance y la verdadera significación de esos actos y gestos. De todas maneras: llama la atención la desproporción entre la intensidad del sentimiento colectivo de reivindicación y compensación históricas, por un lado, y la modestia de los bienes simbólicos que crearían esa satisfacción, por otro. Adolfo Gilly concluye que el odio y la voluntad de sacrificio de los humillados “se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres”.²⁵



Esta concepción propugna al fin y al cabo la restauración del orden social anterior a la llegada de los españoles, orden considerado como óptimo





y ejemplar, pues correspondería a una primigenia Edad de Oro de la abundancia material y de la fraternidad permanente, como en numerosas utopías clásicas. Este retorno, que en el fondo es sólo un impulso literario, significaría en la realidad reescribir la historia universal y negar sus resultados tangibles.

NOTAS

¹ Dentro de una notable cantidad de publicaciones cf. las obras fundamentales: Edward W. Said, *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama 1996; Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Westview Press 1997; Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid: Akal 2010; Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima: IEP 2009; Santiago Castro-Gómez/Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores 2007, y en esta obra la breve introducción de los compiladores: *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico* (pp. 9-23), donde se puede apreciar una buena información sobre la historia y las ramificaciones de esta tendencia teórica, pero también la fuerte inclinación autolegítimadora de sus autores y su argumentación básicamente circular, citándose sin cesar unos a otros.

² La preocupación por ambos autores sigue una línea apologética. Cf. Michael Löwy, *Redención y utopía*, Buenos Aires: Ed. El cielo por asalto 1997; Santiago C. Leiras, *Los conceptos de política y decisionismo político en Carl Schmitt. Su repercusión en el debate latinoamericano*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), Nº 82, abril de 2011, pp. 159-174.

³ Sobre este "anti-occidentalismo" cf. Ian Buruma / Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos), Munich: Hanser 2004, pp. 10-16, 60, 79-80.

⁴ En el área andina se ha dado un florecimiento de estos enfoques bajo el concepto general de "corazonar". Cf. Patricio Guerrero, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser*, Quito: Abya-Yala 2010; Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito: UASB / Abya-Yala 2007; y el interesante ensayo, que vincula el corazonar con el movimiento feminista: Mercedes Prieto / Verónica Guaján, *Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), No. 245, mayo-junio de 2013, pp. 136-148.

⁵ Dentro de esta posición cf. Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006, pp. 8-9, 19, 103; Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*, La Paz: Biblioteca Indígena 2008, pp. 15-23.

⁶ Cf. Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista 1994; Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México: Era 1998; Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México: Era 2006.- Sobre el *ethos* barroco en cuanto ideología revolucionaria cf. Julio Peña y Lillo Echeverría, *El ethos barroco como forma de resistencia al capitalismo*, en: REVISTA SOCIALISTA (Buenos Aires), No. 8, invierno de 2013.

⁷ Martín Cortés, *Entre Benjamin y Schmitt: el rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina*, en: NÓMADAS. REVISTA CRÍTICA DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS (Madrid), número especial dedicado a América Latina dentro del vol. 2011 (www.ucm.es/info/nomadas/MT_americalatina/martincortes.pdf) [11.12.2018].

⁸ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Sobre la crítica de la violencia) [1920-1921], en: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Sobre la crítica de la violencia y otros ensayos), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 29-65, aquí pp. 30-31.

⁹ *Ibid.*, pp. 32-33.- Sobre las consecuencias práctico-políticas de las tesis de Walter Benjamin, incluyendo el carácter esotérico de su estilo, cf. el brillante retrato intelectual: Momme Brodersen, *Walter Benjamin*, Frankfurt: Suhrkamp 2005, p. 31, 76, 78, 94.

¹⁰ Sobre los vínculos entre Walter Benjamin y Carl Schmitt cf. Bernd Witte, *Walter Benjamin*, Reinbek: Rowohlt 1985, p. 59; José Luis Villacañas/Román García, *Walter Benjamin y Carl Schmitt*. Soberanía y estado de excepción, en: DAIMON. REVISTA DE FILOSOFÍA (Murcia), Nº 13, julio-diciembre de 1996, pp. 14-60 (número monográfico dedicado al tema: "Carl Schmitt. Entre teología y mitología política"); Werner Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen* (Walter Benjamin entre las sillas), Munich: Hanser 1979, *passim*.

¹¹ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), vol. II: *Hegel, Marx und die Folgen* (Hegel, Marx y las consecuencias), Munich: Francke 1975, pp. 84-86, 147, 252-24.

¹² Sobre la relación entre Carl Schmitt y Walter Benjamin con respecto a esta materia cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda), Berlín: Suhrkamp 2016, pp. 38, 51, 75-76.

¹³ Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), pp. 29-65.- Acerca de la relevancia del pensamiento benjaminiano para América Latina cf. el número monográfico de REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (San José / Costa Rica), Nº 100, abril-junio de 2003, dedicado al tema: "Homenaje a Walter Benjamin, pilar del pensamiento crítico", particularmente: Héctor González Morera, *Reflexiones sobre Walter Benjamin: aproximación a la experiencia para abordar otras formas de conocimiento*, en: *ibid.*, pp. 31-47; Mauricio Frajman Lerner, *El mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin*, en: *ibid.*, pp. 71-76.

¹⁴ Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), pp. 58-63.

¹⁵ Para una visión diferente de la aquí presentada cf. Herbert Marcuse, *Revolution und Kritik der Gewalt* (Revolución y crítica de la violencia), en: Peter Bulthaupt (comp.), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* (Materiales en torno a las tesis de Benjamin "Sobre el concepto de historia"), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 23-27; Hans Heinz Holz, *Prismatisches Denken* (Pensamiento prismático), en: [sin compilador], *Über Walter Benjamin* (Sobre Walter Benjamin), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 62-110; Sven Kramer, *Walter Benjamin zur Einführung* (Introducción a Walter Benjamin), Hamburgo: Junius 2003.

¹⁶ Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), p. 52.- Para una visión diferente de esta problemática cf. el brillante ensayo de Isaiah Berlin, *Georges Sorel*, en: Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres: Hogarth 1980, pp. 296-332.

¹⁷ Axel Honneth, *Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Benjamins "Kritik der Gewalt"* (Un rescate histórico-filosófico de lo sagrado. En torno a la "Crítica de la violencia" de Benjamin), en: Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (Patologías de la razón. Historia y presente de la Teoría Crítica), Frankfurt: Suhrkamp 2007, pp. 112-156, aquí p. 115.

¹⁸ *Ibid.*, p. 116.- Sobre la necesidad de rechazar la política como el campo de los compromisos y los pactos cf. Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), pp. 46-47.

¹⁹ Walter Benjamin, *op. cit.* (nota 8), p. 63; Giorgio Agamben, *op. cit.* (nota 12), pp. 38-39.- Sobre esta temática en Benjamin cf. Jürgen Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins* (La crítica que hace consciente o que salva. La actualidad de Walter Benjamin), in: Jürgen Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos en torno a filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam 1978, pp. 48-95.

²⁰ Honneth, *op. cit.* (nota 17), p. 155.

²¹ Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI* (Una forma de resarcimiento. Escritos políticos breves VI), Frankfurt: Suhrkamp 1987, pp. 103-109.

²² Adolfo Gilly, *José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papa-cha Oblitas*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), Nº 238, marzo-abril de 2012, pp. 60-75.

²³ *Ibid.*, pp. 70-73.

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁵ *Ibid.*, p. 75 (siguiendo una intuición de Walter Benjamin). Hay que mencionar aquí que numerosos intelectuales de la región andina combinan sin reticencias un marxismo tercamente ortodoxo con un arcaísmo ruralista, doctrinas esotéricas y elementos folklóricos de dudoso origen.

© **Atenea Castillo.** XI, serie: *Unus mundus*, óleo/madera, 120 x 60 cm, 2016.





Gobierno de Puebla

Hacer historia Hacer futuro



Secretaría
de Cultura
Gobierno de Puebla



FILARMÓNICA 5 DE MAYO

Director: Fernando Lozano

TEMPORADA
OTOÑO 2019

GRANDES OBRAS MAESTRAS:

Concierto de Aranjuez de JOAQUÍN RODRIGO
Sinfonía No 4 en re menor de ROBERT SHUMANN
Suite Masquerade de ARAM KHACHATURIAN
Ballet El Cascanueces de PIOTR ILICH TCHAIKOVSKY

Y MUCHO MÁS...

**DEL 4 DE OCTUBRE
AL 6 DE DICIEMBRE**

TODOS LOS VIERNES

Auditorio de la Reforma 
(Zona Histórica de los Fuertes)

19:00 horas 

filarmonica 5 de mayo 

