



**DEBATE DEL MULTICULTURALISMO Y FILOSOFÍA. MIRADAS
CRUZADAS.**

COORDINADORES: Nicolás Gerardo Contreras Ruiz y Juan Francisco Novoa Acosta

Contenido

DEBATE DEL MULTICULTURALISMO Y FILOSOFÍA. MIRADAS CRUZADAS.	1
Contenido	2
Introducción	4
LA SUBORDINACIÓN DE LOS PUEBLOS: NI DETERMINISMO TEOLÓGICO NI FÍSICO. RAFAEL ANDRÉS NIETO GÖLLER	12
Resumen	13
Palabras clave: subordinación, cultura, determinismo, económico-político, persona humana.....	13
Abstract:	13
Keywords: subordination, culture, determinism, economical-political, human beign.	14
Introducción.....	15
Los sistemas sociales y el determinismo: cúlmen ideológico.....	17
La triste realidad	20
Hacia un cambio paradigmático indeterminista	23
Etnicidad y ciudadanía en A. L.	24
El caso mexicano	25
Cambio direccional para México, América Latina y El Caribe.....	26
Palabras finales.....	34
Referencias	35
EL MULTICULTURALISMO AMENAZADO HASTA EN LA SOPA. Juan Granados Valdéz	39
Resumen:	39
EL DIÁLOGO INTERCULTURAL COMO ENCUENTRO CON EL OTRO. Cristina M. G. García Rendón Arteaga.....	47
Resumen	47
Palabras clave: interculturalidad, diálogo, cultura.	47
El diálogo intercultural desde una perspectiva latinoamericana	51
Conclusión	59
Referencias	61
EL MODELO DE INTERPRETACIÓN DE JORGE CUESTA A.....	63
Resumen	63
1.- Los Contemporáneos: jóvenes y autodidactas.....	64
2.- Un panorama desolador y un incierto porvenir.....	65

3.- La trinchera de la ciencia y el arma de la crítica.	68
4.- La muerte: tema y obsesión.	70
SEGUNDO SUEÑO	73
DILUVIO	74
LA RENOVADA MUERTE	74
ESQUEMA PARA UNA ODA TROPICAL	75
HORAS DE JUNIO	75
SONETOS FRATERNALES	75
DÉCIMAS A MI MUERTE	76
DÉCIMAS A UN POETA DIFUNTO	77
IMPRECACIÓN	77
INTERIOR	79
5.- Un hombre endiabladamente inteligente.	80
6.- La muerte cuestionada.	83
7.- <i>Muerte sin fin</i> : deslumbrante drama místico.	89
Bibliografía	93
EL MULTICULTURALISMO DEL PAYASO. Zazhil Citlalli Rico Medina	95
Resumen:	95
LENGUAJE, EDUCACIÓN Y CULTURA. UNA APROXIMACIÓN MERLEAUPONTYANA. Juan Francisco Novoa Acosta	101
Resumen	101
Palabras clave: Lenguaje, experiencia perceptiva, cultura, educación.	101
Bibliografía	118
CULTURA, MITO, RELIGIÓN Y PODER	119
Nicolás Gerardo Contreras Ruiz	119
Resumen	119
Palabras clave: cultura, mito, religión, creación, poder	119
Referencias	139

Introducción

El tiempo contemporáneo testimonia del desplazamiento de las formas disciplinares de las humanidades y de las ciencias sociales, en una dirección que supone una toma de distancia e incluso una categórica renuncia, respecto de las líneas en que se articula la fundamentación teórica del pensamiento de la modernidad. La lógica y los programas abiertos desde esa tradición, cuya inauguración parece tener sus inicios a partir de la época renacentista, han venido incursionando en un curso descendente de su autoridad, una especie de descrédito, de insolvencia en cuanto a la pertinencia de sus alcances en favor de respuestas viables a los temas y tareas actuales del existir social humano. Un proceso de desgaste favorecido ampliamente por la irrupción de modos de pensar alternos a los juegos de una racionalidad monista, unívoca, a partir de los cuales se han organizado los campos de percepción de lo real y se ha legitimado la posesión exclusiva por Occidente del modelo ejemplar para el trazo de las vías adecuadas al desarrollo de la vida colectiva de lo humano, fijando el sentido a sus prácticas, marcando las pautas, los límites y alcances a su condición.

El reclamo de otros modos de mirar, de escuchar y de pronunciar el mundo, desde la resistencia de comunidades y grupos sociales que con su crítica a la audacia de una cultura reclamada titular de los valores sempiternos que deben ser impuestos al resto de los ámbitos sociales conformantes del panorama cultural planetario, ha abierto y profundizado otros cauces para otros modos de asunción de la realidad, de las formas de organización de la vida asociada, las maneras de percibir, de conocer, de valorar, de orientar las acciones, los escenarios y las relaciones actuadas en ellos, los sentidos de comunidad, la posibilidad de nuevos vínculos entre diferentes formas de vida colectiva y de cultura. En ello se asiste a la emergencia de un pensamiento que apuesta por la apertura, por la sustracción a las variantes del paradigma esgrimido como la verdad perfecta y a las ideas de un sentido único, propios de la actitud colonialista cuya dimensión ha alcanzado casi el total de las intersecciones del movimiento del coexistir actual. A partir de las condiciones de vida presentes, problemas como el derecho a las formas propias de existencia y elección de valores de los diversos grupos sociales y colectividades, a sus forma de percepción sobre el

mundo y sus cosas, se formulan como cuestiones inaplazables, obligadas de toda reflexión humanista y científico social.

El reconocimiento del carácter múltiple, diverso de la condición humana no sólo ha desplazado la reflexión hacia otras zonas que la lectura del mundo de la modernidad mantenía en la indiferencia, negándoles no sólo valor sino toda suerte de legitimidad. Asimismo, ha venido a extender la dimensión de la inflexión del cuestionamiento sobre el criterio de la existencia de una sola cultura portadora del cuadro axiológico y preceptivo, perfectos, para dar estabilidad y regularidad a la dinámica de la vida en común, y postular los fines del conjunto del componente humano planetario, de las culturas históricas. Una situación que ha venido impulsando al discurso de la filosofía a volverse sobre sí mismo, a replantear el margen de sus preguntas, a reformular sus actividades, problemas, propuestas y proyectos. Algo que lleva a considerar *la otra faceta* de su expresión, su envés, aquello en lo que, a la vez que aparece dispuesto en el espacio de las tendencias del pensar contemporáneo —las corrientes analítica, fenomenológica, hermenéutica, personalista, marxista, estructuralista, etcétera—, se entiende perteneciente a una situación, a un contexto específico, a la particularidad de un dominio cultural desde donde salen a su encuentro cuestiones propias de ese ambiente real que exigen ser abordadas en un pensar diferente, una reconsideración a propósito de los vínculos con sus tradiciones, del acontecer de sus condicionamientos y el margen de sus posibilidades. Una disposición histórica donde el emplazamiento a una nueva toma en cuenta de la relación entre lo universal y lo particular, sale al paso con una intensidad apremiante, exigiendo otros modos de discusión y respuesta en el plano cultural. Una dirección opuesta, en el terreno de las concepciones teórico-filosóficas y científico sociales a los esquemas que entienden a lo cultural como un ámbito monocorde e invariante.

¿Es la cultura una realidad de lo humano que debe ser comprendida a la manera de una unidad homogénea, donde sus manifestaciones diversas son sólo entidades de hecho, una suerte de defecto en el curso histórico de la especie humana que será superado en algún punto del tiempo por venir? Por el contrario, ¿habría que entender a la diversidad cultural como algo insuperable o irresoluble, que más que una cuestión de hecho remite a una cuestión de derecho y, por ello, precisa de ser asumida antes como una virtud que como un defecto? ¿Ambas posiciones son de suyo, fatalmente excluyentes, es decir, la adopción de una implica necesariamente el rechazo de la otra? ¿Reivindicar una posición en favor de la

multiplicidad cultural conduce obligadamente a la defensa de un relativismo que agota su perspectiva en el apoyo en sí y por sí del valor de las particularidades culturales existentes, dejando el camino abierto a la dispersión donde todo estaría permitido? ¿Cuál es el valor de la diversidad y particularidad culturales? ¿Es pertinente un pensamiento que apueste por otra forma de relación entre lo particular y lo universal, que no conduzca a la suposición de procesos dispersantes o uniformizantes? Todas ellas son cuestiones de formulación obligada ante las condiciones del escenario del mundo actual para la actividad de la filosofía, permitiendo la ampliación de los márgenes de reflexión y discusión, convocando compromisos a su elucidación y mejor comprensión. Todas ellas preguntas impostergables que demandan pensar más allá del dominio empírico de un pragmatismo agotado en los límites de la utilidad ramplona, de la razón instrumental o estratégica que domina el panorama del tiempo presente. La necesidad de un desplazamiento hacia el ejercicio de un *pensamiento aspectal* a la manera de la propuesta de Carlos Pereda que ve en ello una actividad reflexiva capaz de detenerse, de demorarse en los detalles de una cuestión desde las distintas perspectivas en que se ofrece, sopesando, matizando, separando y relacionando sus variadas facetas, penetrando en sus aspectos. Disposición a un examen minucioso de los pormenores del asunto cuestionado a partir de sus matices, sus puntos intersección con otros elementos. En suma, una reflexión capaz de elaborar con cada paso de su recorrido lo particular y la tensión entre lo particular y lo general.¹

Desde esa orientación, una ubicación filosófica de la época a la que asistimos, puede ser situada en *la filosofía de la cultura*, lo que no lleva a suponer que habría que tomar a este campo a la manera de un aspecto particular más de ese territorio del conocimiento que es el discurso de la filosofía. De ello cabría más bien hablar de una forma integral, holista y decisiva del operar del pensamiento filosófico. En otros términos, la actividad filosófica tiene en la cultura —espacio y fuerza que se expresa heterogéneamente y de modo intrincado, en simbolizaciones diversas— su perspectiva temática, su ámbito ineludible de referencia y de cuestionamiento. Pero no sólo esto, la actividad filosófica misma conforma un aspecto cultural manifiesto en la potencia humana creadora que atestigua el lado digno y dignificante de la propia cultura, una de sus traducciones más altas que vendría a concretarse en la orientación de la condición de lo humano hacia la apertura, la posibilidad, en suma, hacia *el ser-más*. De acuerdo con esto, estamos entonces frente a una pluralidad, una multiplicidad de formas de esa intensidad —la cultura—, un escenario que discurre en

¹ Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999.

medio de la complejidad y el conflicto. Terreno problemático cuyo trato desde el hacer de la filosofía y de las ciencias sociales, se despliega en función de criterios y posiciones diversas de las que tiende a destacar, debido al nivel de enriquecimiento de los procesos de reflexión y discusión por ello propiciados, lo que se ha dado llamar *multiculturalismo*. Todo un espacio teórico en cuyo seno se alojan intervenciones discursivas en amplia disposición al debate en la oferta de una argumentación apropiada en favor de las apuestas propias, y a la obtención de acuerdos.

Los trabajos que a continuación presentamos, constituyen comunicaciones sobre temas concernientes a la cuestión de la cultura. Se trata de aportaciones que intentan contribuir, desde el campo la filosofía y de algunas de las disciplinas de la ciencia social, al diálogo, a la disputa cordial, sobre ese terreno intrincado del multiculturalismo. Son también productos de un esfuerzo propio por pensar y proponer temas de reflexión pertinentes respecto de nuestra realidad, cada vez más demandante de formas alternas de reflexionarle, de encuentros comunicativos, de influencias sin plegamientos y de colaboraciones recíprocas.

Abre nuestro trabajo colectivo la contribución de Rafael Andrés Nieto Göller, “*La subordinación de los pueblos: ni determinismo teológico ni físico*”. Su propuesta estriba en el necesario cuestionamiento de la visión aceptada de manera natural, que tiende a ubicar las formas de relación interhumana desde el prisma de un darwinismo exacerbado, que supone el reforzamiento de la opresión, el exceso del sometimiento por quienes detentan las posiciones del privilegio económico y político sobre los que aparecen fuera de ellas, los omitidos, los postergados. Nieto Göller sugiere llevar la discusión al plano de la relación entre la cultura con los momentos parcelarios de la economía y de la política en las condiciones de existencia social actual, donde la primera se encuentra sometida a la fuerza de las segundas manifestaciones de la socialidad humana. Se trata de una relación entre las cuestiones de lo particular —la economía y la política— con lo general —la cultura—, a la que hay que situar no en función de la “inteligencia tuerta” que caracteriza varias de las formas de lectura de lo real de Occidente, y que agota su dimensión en los dominios ideológicos de un determinismo teológico o físico, sino en un pensamiento abierto a la posibilidad de inversión de esa relación que instala a la cultura como puente de enlace, para dar a la vida en común un sentido concordante con una tendencia hacia el bien común y hacia la dignidad de la condición humana como fundamento del orden ciudadano y como propósitos elementales del ejercicio del poder.

Juan Granados Valdéz, en su ejercicio titulado “*El multiculturalismo amenazado hasta en la sopa*”, desde un enfoque holístico de la cultura, somete a discusión el problema del riesgo cernido sobre las culturas de los pueblos en cuanto a sus costumbres alimentarias — un multiculturalismo gastronómico—, por los modelos unidimensionales promovidos desde un capitalismo liberalista dirigidos a la imposición y adaptación de los seres humanos, a hábitos culinarios y estilos de vida determinados por las necesidades de la reproducción de la fuerza de trabajo y la de fabricar seres humanos dispuestos al trabajo por la mediación de dispositivos ideológicos de mercado. El autor propone una lectura del fenómeno a partir de las situaciones paradójicas derivadas de la fórmula de la mcdonalización alimentaria, traducida en una reducción categórica de los nutrientes básicos requeridos por la condición orgánica de lo humano, y en la amplificación alarmante del círculo del hambre derivada de la organización del conjunto de los intercambios por la mediación de la unidad básica del mercado, operada en ese ámbito por la producción transgénica. Más allá de considerar el comer como un aspecto biológico, económico y político, Granados Valdéz nos invita a situarlo en su dimensión ética, por tanto cultural, y por tanto filosófica.

El argumento nodal del trabajo de David Juárez Castillo, “*Contra la interdisciplina: la ciencia en Lévi-Strauss*”, aparece dirigido en oposición a los criterios de fragmentación de la acción humana en los cursos de análisis o estudio de la misma. Juárez Castillo nos sugiere abordar ese problema en una toma de distancia respecto de la división operada en el terreno de las disciplinas cognitivas, en virtud de que se asiste en ello —en las acciones de los seres humanos— al ámbito de un fenómeno integral. A partir de esto, el interés por la cuestión de la multiculturalidad debe dirigirse a la búsqueda de universales donde no aparezca parcializada la comprensión de lo diferente, donde el horizonte de su lectura se amplíe a la complejidad de sus relaciones e intersecciones. Por eso señala el autor, la multiculturalidad debe ser enfocada como una vía de acceso antropológica a la reflexión filosófica; de ahí el necesario emplazamiento a ver en el pensamiento de Lévi-Strauss sobre la ciencia, un modelo de lo universal sólo conocido de manera particular, lo que lleva a considerarlo como un aporte ejemplar pertinente para pensar el problema planteado.

Cristina M. G. García Rendón Arteaga, en su ejercicio “*El diálogo intercultural como encuentro con el otro*”, discute con autores como Panikkar, Enrique Dussel y Fernet-Betancourt, en torno de uno de los problemas apremiantes del tiempo contemporáneo, el de

la viabilidad del intercambio dialógico en el margen de la diversidad cultural. Para la autora, la realidad intercultural se ofrece al modo de una oportunidad para el aprendizaje de cuestiones indispensables a la preservación de la vida en común, una orientación hacia la creación de ambientes de colaboración entre lo diferente. Los intercambios dialógicos constituyen el puente para el encuentro de la diversidad. Pero contrariamente a esa tendencia, nuestros procesos de subjetivación se presentan como obstáculos decisivos para la apertura hacia esa posibilidad. El movimiento de nuestra coexistencia es desplegado en una actitud de negación de la otredad, de cierre hacia sus juicios y razones; la palabra de cada uno se juega principalmente en la posesión de la verdad absoluta. Entonces, desde el criterio de García Rendón Arteaga, la apuesta debe dirigirse a la creación de espacios propiciatorios del arte del diálogo, de la conversación afectuosa, de la disposición al comercio con las palabras, lo que supone una formación humana en el reconocimiento y respeto por lo diferente.

Francisco Javier Larios aborda el problema de lo cultural a partir de una de sus manifestaciones decisivas, la creación literaria. El tema tocado por su trabajo concierne a la crítica minuciosa, responsable, llevada a cabo sobre el trabajo poético de José Gorostiza *Muerte sin fin*, integrante distinguido del notable círculo intelectual de *Contemporáneos*, y referente obligado en la alusión a la literatura mexicana actual. A la manera de ejercer la tarea de interpretación de Cuesta sobre la creación poética de José Gorostiza, propone Larios titularla “Modelo Jorge Cuesta”, una especie de paradigma que emerge del ejercicio continuado de crítica sobre el arte de la literatura de México del tiempo posterior a la revolución. El mérito de Cuesta, desde el argumento de Francisco Javier Larios, es haber dispuesto el sustento para la crítica hermenéutica contemporánea, un trabajo escasamente conocido que por su relevancia para la ampliación de los niveles cognitivos sobre la cultura mexicana, debe ser analizado y valorado en sus alcances plausibles. Asimismo, “*El modelo de interpretación de Jorge Cuesta a ‘Muerte sin fin’*”, aborda el procedimiento característico asumido por la gente de *Contemporáneos*, el rigor y la disciplina expresados en sus producciones intelectuales.

Zazhil Citlalli Rico Medina, propone una interpretación de la diversidad cultural desde los juegos nominativos a partir de los cuales se asigna la distribución de las cosas, la organización de los espacios y de los papeles desempeñados por lo humano en la vida social. Desde ese argumento, la autora analiza una figura particular en el movimiento

cultural, el payaso, que lo mismo se ofrece bajo el nombre de Augusto, Saltimbanqui, Pierrot, Doctor, Pantaleón, Arlequín, Polichinela. Un cuadro real donde la máscara marca la pauta de los cursos dados en las formas de coexistencia humana; la vida social humana constreñida al desempeño de una función determinada fundamentalmente por la obsesión del poder

Juan Francisco Novoa Acosta, sugiere una lectura de la dinámica cultural a partir del horizonte de pensamiento abierto desde el giro lingüístico hasta la corriente fenomenológica situada en el análisis del lenguaje cuyo mejor exponente ha sido el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. La ampliación de la posibilidad de reformular y repensar el problema de la cultura, dibujada a partir del aporte merleauPontyano, sus despliegues relativos, variopintos, tiene en el conveniente de insertar en la mesa de discusión a la educación, considerándola parte fundamental de dichos despliegues, una de sus perspectivas más prometedoras. *Lenguaje, educación y cultura. Una aproximación MerleauPontyana*, muestra, por una parte, los límites, los alcances y conflictos de la sucesión de giros, además del ya mencionado, el pragmático, pragmático-trascendental y hermenéutico, donde se hace necesaria la continuidad del trabajo reflexivo sobre el lenguaje y su relación con la cultura. Por otra parte, expone la vasta oportunidad que ofrece la filosofía de Merleau-Ponty en cuanto a su preocupación incesante por ligar el lenguaje a los cursos del poder creativo, para repensar desde una perspectiva distinta los recorridos de las culturas, promoviendo la incidencia sobre la praxis educativa con la motivación de acentuar la pertinencia de horizonte, y vislumbrar un nivel de concreción en la educación que estimule a su advenimiento; a pesar de que éste último ámbito no fue un tema propio de su interés.

Finalmente, Nicolás Gerardo Contreras Ruiz, desde el apoyo brindado por la actividad crítico-escritural de José Revueltas, plantea una lectura de la relación pensamiento mítico-religión, en un sentido positivo, ajeno al que le asignara el marco de los esquemas de la tradición ortodoxa marxista y positivista. El autor afirma, que una interpretación en ese sentido se advierte en los trabajos revueltianos sobre la vida indígena, particularmente en su relato a propósito del mundo yaqui, donde ambos fenómenos son situados en el margen de lo vital y activo de la vida humana, que les lleva a un vínculo obligado con el plano de la cultura. En este sentido, la escritura revueltiana permite un deslizamiento hacia una mirada alterna en torno de esas expresiones socioculturales respecto de su instalación en el

campo del poder, de la dominación. La experiencia religiosa y su traducción en el lenguaje oblicuo, lateral, poético del mito, conforman una negación de la ubicación del plano de lo sagrado bajo la estrechez de miras del enfoque que le asimila a una entidad con atributos humanos, y cuyo significado primordial se asienta en la violencia, en el terror, en la intimidación. El Dios iracundo, colérico y trascendente de las teologías naturales que disuelve el sentido cultural simbólico de lo divino, su connotación, su evocación más amplia, en prácticas de fuerza orientadas a la instalación de relaciones de dominio-subordinación, y concretando una de las maneras de enajenación de la vida humana y de la cultura. Para Contreras Ruiz, la interpretación deslizada desde una revisión crítica de la percepción de Revueltas a propósito del universo *yoreme*, de sus formas de ver el mundo y sus cosas, cobra traducción pertinente en una mirada sobre el plano religioso y el discurso mítico que le sustenta, que les dispone no ya bajo la categoría de formas ideológicas que legitiman relaciones de dominación, sino como aspectos decisivos del orden simbólico de lo cultural, como unidades donde tiene lugar el despliegue de la capacidad de imaginar y, con ello, de crear de la vida humana.

Nicolás Gerardo Contreras Ruiz.

UMSNH-Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

**LA SUBORDINACIÓN DE LOS PUEBLOS: NI
DETERMINISMO TEOLÓGICO NI FÍSICO. RAFAEL ANDRÉS
NIETO GÖLLER**

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

Av. Río Mixcoac 48

Col. Insurgentes Mixcoac

C. P. 03920, México, D. F.

Tel. 56299700 Fax: 56299744

Lada 01-800-836-2-872

www.usb.edu.mx

LA SUBORDINACIÓN DE LOS PUEBLOS: NI DETERMINISMO TEOLÓGICO NI FÍSICO

Resumen

El ser humano es por demás complejo: unidad en la diversidad. Complejo en su carácter, en su epistemología, en su alteridad y sus redes socioculturales. Sin embargo, su necesario y pragmático gregarismo lo hace establecer relaciones inequitativas, disfuncionales, mórbidas que, irremediablemente, nos conducen a generar relaciones de poder: amo-esclavo, fuerte-débil, etc. Hablamos de un darwinismo exacerbado en donde los poderosos arrollan a los desprotegidos, los domeñan y asfixian hasta rendirlos en lo que se ha dado en llamar, a lo largo de la historia de la humanidad, un determinismo ya sea teológico o físico. Nada más alejado de la verdad.

La cultura, aparejada al eclecticismo humano, como claves del desarrollo de los diversos pueblos, grupos y Estados, se ha visto notablemente influida en los últimos años por la economía que, junto con sus principales puntas de lanza, tales como los mercados, el *marketing*, el consumismo, la productividad, etc., entre otros, sin descontar a la eterna política, han desarticulado y dislocado el *ethos* propio de una humanidad que se dice globalizada. En otras palabras, lo particular, la economía, hoy rige la vida de la humanidad entera; mientras que lo general, la cultura, se ve inmisericordemente sujeta y esclavizada a los cánones que aquella le impone, cobijada bajo el liberalismo económico y político.

En esta semblanza nos proponemos radiografiar la compleja y mórbida trama entretejida por la economía y la política, en detrimento de la CULTURA, en general, mal traducida e interpretada como determinista subordinación, teológica o física, así como proponer un necesario e imperioso cambio de timón.

Palabras clave: subordinación, cultura, determinismo, económico-político, persona humana.

Abstract:

The human being is complex: unity in diversity. Complex in his character, in his epistemology, in his otherness and his cultural networks. However, his necessary and pragmatic gregariousness makes him establish unfair, dysfunctional and morbid relationships that, inevitably, lead us to generate relations of power: slave-master,

strong-weak, and so on. We talk about an exacerbated Darwinism where the overwhelming powerful sweep away the powerless, they tame and suffocate them to give up on what has been called, throughout the history of mankind, whether a theological or physical determinism. Nothing could be further from the truth.

Culture, coupled to human eclecticism as keys to the development of diverse peoples, groups and states, has been significantly influenced in recent years by the economy, with its main spearheads, such as markets, marketing, consumerism, productivity, and so on, including, without discounting the eternal politics have broken and dislocated the own *ethos* of humanity that says it is global. In other words, the particular, the economy, now governs the life of humanity, while the general, the culture, is mercilessly subjected and enslaved to the fees that it imposes, sheltered under the economic and political liberalism.

In this sketch we propose X-raying the complex and morbid plot interwoven by the economy and politics, detrimental of Culture, in general, badly translated and interpreted as deterministic subordination, theological or physical and propose a necessary and urgent change of direction.

Keywords: subordination, culture, determinism, economical-political, human beign.

Quien quiera ir más allá, salvar la última frontera,
alcanzar la tierra prometida –sea cual sea la
naturaleza y el oropel con el que se exhiba-,
debe estar preparado no para el imprevisto,
sino para el sacrificio.

José María Ridaó

México es un país marcado históricamente
por la desigualdad.

La característica más notable de México, es
su polarización social y económica.

Extremos de miseria y opulencia se
observan y contrastan cotidianamente y en
todas partes.

Y lo han hecho durante siglos.

Carlos Tello

Introducción

El ser humano es por demás complejo, como refieren tanto Wagenberg (2003) como Morin, Roger y Motta (2006; Morin, 2007): unidad en la diversidad. Complejo en su carácter, en su epistemología, en su alteridad y sus redes socioculturales. Sin embargo, su necesario y pragmático gregarismo lo hace establecer relaciones inequitativas, disfuncionales, mórbidas que, irremediamente, nos conducen a generar relaciones de poder: amo-esclavo, fuerte-débil, etc. Como dirá el Ex Rector de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Manuel Pérez Rocha (Periódico *La Jornada* 25/08/11):

Semejante efecto desesperanzador es generado también por la historia centrada en los avatares e intereses de las clases dominantes. En ella no aparecen las acciones y las vidas de los pueblos; se implica que éstos nada tienen que hacer en la historia, que en el acontecer histórico son observadores pasivos y sufrientes y que es imposible cambiar la realidad.

En *La elección de la barbarie*, José María Ridaó (2002). Nos dice que hablamos de un darwinismo exacerbado y hasta “bárbaro”,² en donde los poderosos arrollan a los desprotegidos, los domeñan y asfixian hasta rendirlos en lo que se ha dado en llamar, a lo largo de la historia de la humanidad, un determinismo ya sea teológico o físico. Sin embargo, no hay nada más alejado de la verdad. Pues, como reitera Morin (1999), sólo se trata de la creación de imaginarios, de sus representaciones y de estereotipos diversos que refuerzan y vigorizan una concepción del mundo “tuerto”, occidental, generando verdades parciales y distorsionadas de la realidad, que se aceptan y adoptan con toda la naturalidad y el convencionalismo social de las elites oligárquicas.

La cultura, aparejada al eclecticismo humano, como claves del desarrollo de los diversos pueblos, grupos y Estados, se ha visto notablemente influida en los últimos años por la economía que, junto con sus principales puntas de lanza, tales como los mercados y su *laissez faire, laissez passer* –dejar hacer, dejar pasar–, el *marketing*, el consumismo, la productividad, etc., entre otros, sin descontar a la eterna política, han desarticulado y dislocado el *ethos* propio de una humanidad que se dice globalizada. En otras palabras, lo particular, la economía, hoy rige la vida de la humanidad entera; mientras que lo general, la cultura, se ve inmisericordemente sujeta y esclavizada a los cánones que aquella le impone, cobijada bajo el liberalismo económico y político. Se trata, pues, de lo que Montse Ulloa (2011:6-8) denomina una *Obsolescencia programada: motor secreto de nuestra sociedad de consumo*.

Coincidentemente, así también lo conceptuará Louis Althusser en su *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (2008:21-22), al citar: *Todas las formas directas o indirectas de explotación y exterminio de las masas populares (las guerras imperialistas); aclara esa sutil dominación cotidiana en la cual estalla (por ejemplo en las formas de democracia política) lo que Lenin llamó después de Marx la dictadura de la burguesía*.

² “Bárbaro –dice Tzvetan Todorov– es quien niega a otro la plena condición humana. Cometiendo actos bárbaros no se defiende la civilización contra la barbarie: se capitula ante ella haciéndola legítima” (ver Antonio Muñoz, “Una conversación”, “Babelia”, *El País*, 1º/11/2008), referido por Carlos Fazio en el *Holocausto Palestino* (Enero, 2009).

Así pues, en esta semblanza nos proponemos radiografiar la compleja y mórbida trama entretejida por la economía y la política, en detrimento de la CULTURA, en general, mal traducida e interpretada como determinista subordinación, teológica o física, así como proponer un necesario e imperioso cambio de timón (Cervántes, 2011).

Los sistemas sociales y el determinismo: cúlmen ideológico

Existen multiplicidad de teorías, o mejor dicho de ideologías, que postulan alguna forma de determinismo para la evolución y estructuración de los sistemas sociales y, por ende, del *status* –“clases”, en palabras de Marx- de los seres humanos. En general, ellas postulan alguna forma de determinismo no tanto referidas a que el comportamiento de los individuos pudiera ser determinista sino, más bien, en el sentido de que la propia estructura y las restricciones de los sistemas son los generadores de dicho fenómeno. Althusser (2008:120-121) lo explicara de la siguiente manera:

Todo sucede como si para existir como seres sociales y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia necesitaran disponer de cierta representación de su mundo, la cual puede permanecer en gran parte inconsciente y mecánica, o al contrario ser consciente y reflexiva más o menos ampliamente. La ideología aparece así como una cierta representación del mundo, que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte.

En una sociedad de clases, la ideología sirve a los hombres no solamente para vivir sus propias condiciones de existencia, para ejecutar las tareas que les son asignadas, sino también para “soportar” su estado, ya consista este en la miseria de la explotación de que son víctimas, o en el privilegio exorbitante del poder y de la riqueza de que son beneficiarios.

Ahora bien, toda vez que la ideología “*pasa desapercibida*”, continuará el argelino Althusser (2008:122-123), “*torna su percepción de las cosas y del mundo por la percepción de las cosas mismas, sin ver que esta percepción no le es dada sino bajo el velo de las formas insospechadas de la ideología, sin ver que está de hecho recubierta por la invisible percepción de las formas de la ideología*”.

Así pues, se trata de lo que José María Ridao (2002:11) denomina “*prescindir de la naturaleza, fundando otra paralela*”. Surgiendo, de esta forma, pseudo realidades de toda índole. Desde el determinismo económico que afirma que la evolución de las sociedades está gobernada o restringida por factores económicos, en donde ya Karl Marx había sugerido que las estructuras sociales están fuertemente condicionadas por factores económicos y por los modos de producción, que a su vez son determinados por la tecnología, es decir, las fuerzas productivas. El determinismo tecnológico de las fuerzas técnicas (Jennings y Haughton, 2008), a su vez, determina los cambios sociales y culturales. Sin embargo, como cuestiona el propio Ridao (2002:10):

Los avances tecnológicos sobrecogen por su capacidad transformadora del mundo, por el poder que ponen en manos de los más emprendedores. Sin embargo, ni la dimensión de esos avances ni la multiplicación de la capacidad de acción que representan aclaran, por sí solas, una cuestión quizá más relevante: el sentido, la determinación de hacia dónde nos conducen.

Pero también el medio físico, del determinismo geográfico, determina a las sociedades humanas como colectivo, al hombre como individuo y a su nivel de desarrollo socioeconómico y cultural, por lo que los seres humanos deben adaptarse a las condiciones impuestas por el medio. Siendo otra forma de determinismo geográfico, el geoestratégico o *biopolítico* (Cebrián, 2004), tan en boga hoy en día, el que sugiere que ciertos recursos naturales en ciertas regiones han tenido un impacto decisivo en la expansión de las civilizaciones antiguas y modernas.

Asimismo, parece existir un determinismo de carácter social planteado tanto por Rousseau, en su *Contrato Social* (1998), como por Thomas Hobbes (1999), el cual niega la libertad en virtud de la convivencia social, donde en el caso del primero el *buen salvaje* es pervertido por las desigualdades sociales de la misma sociedad que lo abriga (Rousseau, 1923), mientras que el segundo sostiene que si no existe una sociedad que imponga reglas o leyes necesarias para equilibrar los intereses y deseos individuales, el hombre desembocaría en un caos generalizado que atentaría contra todos y cada uno de sus congéneres, puesto que *Homo homini lupus* (“El hombre es un lobo para el hombre”).

A su vez, el determinismo de clase dice que el nivel social en el que morimos, es decir, aquel en el cual llegamos al término de nuestra existencia, está ligado o correlacionado probabilísticamente, al nivel social en el que nacimos, de manera tal que en términos sociales existe inamovilidad. Por ello se le considera un antónimo o la contra parte del *American Dream*, o sueño americano, donde la sociedad no mide el valor de las personas en función de sus ideas, pensamientos o logros personales, es decir, del “ser”, sino por su nivel social, el “tener” o aparentar, siendo entonces imposible la escalada social a menos que se esté destinado para ello.

Finalmente, siendo quizá el más grotesco, llegamos hasta el determinismo religioso, contaminante y contaminado de todos los anteriores y cuyos dogmatismos más frioleros y exacerbados, desde la Inquisición, Las Cruzadas, el Holocausto Nazi, etc., son expresados por el *Destino Manifiesto*³ de los estadounidenses, desde los mismos cimientos de aquellas trece colonias fundantes, eminentemente pías que, a partir del 11 de septiembre de 2001, se han dado a la tarea de establecer, fundamentalmente, un supuesto nuevo orden global. Al respecto, dirá Juan Luis Cebrián (2004:19) que:

³ Los Estados vigorosos que cuentan con un espacio limitado obedecen a un “imperativo categórico” de extender su espacio, ya sea por la colonización, la anexión o la conquista. Como definió el sueco Rudolph Kjellen en 1916, “los Estados están sujetos a la ley del crecimiento”. Razón por la cual la geopolítica les reserva un *destino manifiesto*.

El término fundamentalismo atañe, primordialmente a las convicciones de los seguidores de las religiones monoteístas cuando, por su propia naturaleza, se convierten en intolerantes e intransigentes. Esa intolerancia conlleva un deseo apostólico inherente a todo aquel que está convencido de poseer la verdad. Si uno es dueño de la palabra de Dios ¿cómo no querer transmitirla a otros?, ¿cómo no tratar de imponérsela, a veces incluso por la fuerza, si con ello ha de producirles la felicidad eterna?

Y proseguirá diciendo: “(...) *pero las raíces y el origen del comportamiento fundamentalista se remontan a la Biblia y a la civilización judeocristiana*” (Cebrián, 2004:12).

Será por todo ello, por todos estos excesos, que debemos estar pendientes de la sentencia que nos hace Anthony Giddens (2000): “*Nunca seremos capaces de ser los amos de nuestra historia, pero podemos y debemos encontrar maneras de controlar las riendas de nuestro mundo desbocado*”.

La triste realidad

Como dirá Juan Luis Cebrián, (2004:25), respecto a los fundamentalismos ideológicos, incluso, los democráticos:

La democracia de actual, heredera lejana del movimiento de los ilustrados, se aparta con peligrosa insistencia de los senderos de la duda, para revestirse de certezas cada vez más resonantes: mercado, globalización, competencia, son conceptos que describen esa nueva realidad en la que, finalmente, las diferencias entre tecnocracia y teocracia resultan simplemente alfabéticas, pues se reducen a dos consonantes.

Pues, *“al hacer de la democracia una ideología, los representantes del fundamentalismo democrático pretenden investirse de su condición de apóstoles de la misma, y son capaces de emprender la más sangrienta de las cruzadas en nombre de la libertad”* (Cebrián, 2004:29).

Ya lo esboza Ridao (2002:16), se pretende: *“(...) insistir en la rancia y recurrente retórica de la nueva época y del nuevo comienzo(...)”*. Aun a pesar de las tres versiones, de fines del siglo XX e inicios del XXI, sobre *“la generalizada convicción de que se generaba una historia rigurosamente inédita, sin posible parangón con el pasado”*. Resumidamente, *“ese era el mensaje Francis Fukuyama (2003; 1996) y su fin de la historia. Pero también el de Huntington (2005) y su choque de civilizaciones o el de Giddens (2000) y su globalización desbocada y a la vez repleta de esperanzadoras perspectivas”*.

Más, como el laconismo de Althusser (2008:125) expresa: *“el conocimiento de las diferentes regiones existentes en la ideología, el conocimiento de la región ideológica dominante (sea religiosa, política, jurídica, moral, etc.) es de primera importancia política para la estrategia y la táctica de la lucha ideológica”*. Pues, aunque la cultura sea hoy *“un término elástico que apenas deja nada fuera de él”* (Ridao, 2002:64; Eagleton, 2001:63).

Al respecto dirá Arístides Torres (1985) qué en la medida en que se ha operado un deterioro en las percepciones y evaluaciones de los ciudadanos sobre los sistemas democráticos en la última década, cabría suponer un modelo escalonado de elasticidad de las evaluaciones políticas en relación con las condiciones adversas, donde primero se modifican las opiniones, menos esenciales a la comunidad política –por ejemplo, hacia los políticos- y, por otro lado, se cuestiona finalmente la democracia como sistema de gobierno –por ejemplo, hacia las instituciones políticas: partidos, congreso o parlamento, etc.-. Dichas percepciones y evaluaciones pueden resumirse en tres:

- Pérdida de fe en las personas que asumen los roles políticos;
- Pérdida de fe en las instituciones
- Pérdida de fe en la legitimidad del sistema político.

Donde, *“La solución prescrita por el sistema democrático (cambiar el gobierno) deja de ser percibida por la población como un instrumento efectivo para el mejoramiento de la situación, pudiéndose caer el círculo vicioso “insatisfacción-voto por la oposición”.* (Torres, 1985:52)

Ahora bien, condiciones largas de insatisfacción por parte de amplios sectores de la población pueden conducir en forma escalonada al siguiente conjunto de situaciones, como ya sucede en nuestra supuesta “globalidad”:

1. Crítica generalizada hacia los gobiernos;
2. Crítica generalizada hacia las personas que ocupan los papeles políticos;
3. Ausencia de apoyo y estima hacia las instituciones;
4. Pérdida de legitimidad y de apoyo al sistema democrático.

Por mediando los términos de “crisis” o “desastre”, estos a menudo afloran en los medios de comunicación, reflejo de una percepción generalizada y compartida por importantes voceros de opinión –tanto pública como privada-, de que las personas han perdido la fe en las instituciones políticas y el sistema político está a punto de derrumbarse, como ha ocurrido recientemente en varios países de la región del *Magreb* (Túnez, Egipto, Libia, Siria, etc.). Insatisfacción generalizada por parte del electorado, de corrupción, ineficiencia burocrática, cuestionamiento de la conducción y manejo partidista (Torres, 1985:53; Cheney y Barnett, 2005).

Cuando los índices económicos de prosperidad (Barié, 2003; Bello, 2004) no han mostrado mejoría e, incluso, muestran signos negativos; cuando la ausencia de representatividad y de responsabilidad del sistema, la corrupción política, el despilfarro de los gobiernos, la partidocracia, etc., dejan el anonimato y se les “desvela” (Torres, 1985:54), *“(…) se empieza a admitir que las sociedades contemporáneas se están*

fracturando, tanto por los hechos diferenciales que empiezan a reivindicar los grupos autóctonos como por la masiva llegada de extranjeros” (Ridao, 2002:12).

Hacia un cambio paradigmático indeterminista

Hemos visto, ahora bien, que aun cuando los procedimientos son distintos, los tres autores mencionados líneas arriba, Fukuyama, Huntington y Giddens mantienen las mismas negaciones, es decir, *“la de que las cosas hubieran podido ocurrir de otro modo, y, lo que es más importante, la posibilidad de contradecir los pronósticos a partir de la libre voluntad de los ciudadanos y sus gobiernos” (Ridao, 2002:16-17).* Dichos tres modelos *“no juzgan a los individuos por lo que lo que los individuos hacen, sino por lo que los individuos son, o peor aun, por lo que se les condena a ser” (Ridao, 2002: 155).*

Debemos romper con esta “inteligencia tuerta” (Morin, 1999) de la que hablábamos al principio del presente ensayo. El ser humano tiene grandes capacidades aun no desarrolladas. Ver al hombre no como una mercancía más, o un factor de producción, exclusivamente, sino en todo su esplendor, esa unión *hipostásica* de cuerpo, alma y espíritu, de “dignidad” que sólo el hombre posee, y cuya reivindicación le corresponde al humanidad entera.

Debemos combatir la exclusión estructural y sistemática, así como la injusticia social. Reconocer la pluralidad y la multiculturalidad de nuestros grupos originarios, los más desvalidos, “los Olvidados”, etc., no lleva por necesidad a un cambio en el orden social. Noción con carácter intencional y contradictorio. Intencional por que intercultural es propuesta de un proyecto reformador de lo político y lo epistémico; contrariedad debido a la intención política que depende del lugar de procedencia del proyecto, sea para fines del Estado, sea por necesidades de la sociedad civil (Martínez, 2008; Bonilla, 1999).

El saber y el conocimiento están relacionados con la configuración política en tanto que constituyen la cosmovisión de la hegemonía en turno, como en su momento dijera Catherine Walsh. Los centros económicos son a la vez centros de conocimiento, ya que

la organización del conocimiento –de las *epístemes*- tiene su correlato con la organización de las estructuras del poder. Es por ello que un proyecto intercultural desafiaría ambas estructuras al proponer otro orden epistémico, un nuevo paradigma (Kunhn, 1982). Porque así, un proyecto intercultural desde una iniciativa estatal serviría más bien como perpetuación de la colonización, ya que intentaría absorber las culturas periféricas dentro de la cultura dominante. La interculturalidad, por su lado, debe entendida como un proyecto intercultural y político de otros modos de poder, saber y ser, respetando su propia “autodeterminación”.

Etnicidad y ciudadanía en A. L.

La construcción de la ciudadanía indígena en América Latina es un tema de importancia creciente tanto en la agenda política como en la reflexión académica. La noción de “conflicto indígena” considera, como ejes clave, los conceptos de etnicidad, identidad y acción colectiva. Así pues, la construcción de la ciudadanía indígena es fundamentalmente una lucha por el reconocimiento de derechos específicos en el marco del Estado, como eje organizador de la sociedad nacional, y opera a través de la politización de las identidades, es decir, de una dinámica mediante la cual la identidad cultural se constituye en eje de acción política, de negociación con el Estado y de visibilidad pública del actor-indígena en la sociedad, en otras palabras, la etnicidad (Tello, 2010; Bailón, 2008).

Más que rebeliones separatistas, conflictos o estallidos anómicos, las luchas de los grupos étnicos durante las últimas décadas se han caracterizado por un conjunto de demandas y prácticas políticas que apelan a la profundización de la democracia y la participación, al rompimiento con el clientismo y, sobre todo, a la búsqueda del reconocimiento de derechos económicos, sociales y culturales (DESC) dentro del marco de los Estados nacionales, como refiere Alan Arias (2008).

Sólo en los últimos años se comenzó a considerar el estrecho vínculo que existe entre las demandas indígenas y los contextos y políticos en que éstas se han construido. Los movimientos indígenas demandan no sólo la restitución de sus bienes materiales, como la propiedad y el goce real de la tierra y los recursos naturales, sino también autonomía territorial y autodeterminación, derecho a expresar y mantener sus identidades

colectivas, educación bilingüe intercultural, reconocimiento constitucional como pueblos indígenas, participación política, y derechos preferenciales sobre las aguas y el subsuelo, entre otras demandas, es decir, exigiendo el pago de la “deuda histórica” contraída por el Estado (Arias, 2008; Tello, 2010; Balión, 2008).

Así pues, desde un sentido político y cultural, la realidad de toda hegemonía es que, mientras por definición es siempre dominante, nunca lo es o puede serlo de modo absoluto o exclusivo. Siempre y en todo momento las formas de oposición o alternativa de la cultura y la política constituyen elementos significativos de la relación de fuerzas general de la sociedad, entendiendo lo alternativo u opuesto como formas que han tenido un efecto decisivo en el propio proceso hegemónico (Almorín, 2006).

El caso mexicano

México, nuestra patria, es un país de cerca de dos millones de kilómetros cuadrados geopoliestratégicamente ubicado en la zona intertropical de la Tierra, contando con todo tipo de climas y una de las mayores biodiversidades del planeta. De ser un país subdesarrollado, hoy se le considera uno en vías de desarrollo, o emergente, según la denominación en boga, con alrededor de 112 millones de habitantes (INEGI, 2011). Se trata, de hecho, de un país con profundos desequilibrios económicos y sociales, con una herencia colonial clasista que no puede ocultarse y que se manifiesta en la problemática específica de los pueblos originarios o indígenas. País eminentemente urbano, en el que se ha dado un notable crecimiento de grandes las ciudades desde sus orígenes. Asimismo, sus límites fronterizos de más de tres mil kilómetros con los Estados Unidos de Norteamérica se dejan sentir en todos los aspectos de la vida nacional (Coll-Hurtado, 2005), como irremediablemente lo sintetiza la expresión “ser el traspatio” del referido vecino país.

De allí la referencia de Atlántida Coll-Hurtado en su *Geografía Económica de México* (2005:15): *Pierre George empezó su importante tratado por las actividades industriales por considerar que eran el factor de diferenciación fundamental de la economía de los*

siglos XIX y XX y porque la producción industrial creaba las enormes disparidades en que vive la humanidad: la de los países ricos y la de los países pobres (George, 1979).

Cambio direccional para México, América Latina y El Caribe

Dice Raúl Villegas (2003:55), citando a Abelardo Mariña:

El paulatino pero continuo abandono de las funciones de gobernabilidad por parte del Estado neoliberal –que se expresa, entre otros procesos, en la desregulación de las relaciones y de las actividades financieras, en el debilitamiento de los sistemas de seguridad, en las privatizaciones- ha agudizado los conflictos sociales al mismo tiempo que ha impuesto la hegemonía de la ganancia financiera y especulativa como eje rector de funcionamiento de la economía mundial capitalista

Y, ya en sus propias palabras, continúa diciendo (2003:68): *“La sociedad capitalista pretende gobernar al sujeto social en sus comportamientos, valores, actitudes, hábitos y creencias, controlando la protesta social y organizando la vida de acuerdo a los flujos y necesidades de la economía”.*

México, América Latina y el Caribe presentan actualmente extraordinarias e inverosímiles paradojas. Por ejemplo, en nuestro país, México, se encuentra el hombre más rico del mundo –según datos de diferentes publicaciones, entre ellas *Forbes*-, mientras que entre 60 y 70 millones de mexicanos se debaten en la extrema pobreza, es decir, intentando sobrevivir con menos de \$ 1.00 USD diario. Dice Jacquard en su *Pequeña filosofía* (2004:49) que, *“Debido a su pobreza, los países pobres no pueden desarrollar su sistema educativo y se hunden en una <espiral perversa>: la pobreza alimenta la explosión demográfica que, a su vez, alimenta la pobreza”.*

Por un lado, estas regiones pueden mostrar orgullosamente casi dos décadas de gobiernos democráticos mientras que, por otro, enfrentan crecientes y recurrentes crisis sociales. Se mantienen profundas desigualdades, existen serios niveles de pobreza y precariedad, el crecimiento económico ha sido insuficiente y no se ha logrado llegar a los grupos menos favorecidos y ha aumentado la insatisfacción ciudadana con esas democracias expresada, las más de las veces en muchos lugares, por un extendido descontento y una acuciante desilusión popular que ha generando, en algunos casos, consecuencias desestabilizadoras e, incluso, la añoranza y el retorno a regímenes autoritarios anteriores donde, al menos en apariencia, las cosas marchaban mejor y las aguas eran menos turbulentas. Como relata Macín sobre uno de los sermones dominicales del obispo de Cuernavaca, Morelos, Sergio Méndez Arceo (1972:9), *“Sin un destino material que permita al pueblo una forma humana de vivir, no habrá tampoco destino espiritual ni cultural para nadie”*.

Dicha dicotomía parece obedecer al hecho de que la democracia es un proceso, es sólo un medio para alcanzar un fin: el Estado de Derecho, el Bienestar Común. Las nuevas realidades de nuestros países reclaman un Estado de Derecho democrático competente, eficiente y eficaz, que responda a las necesidades ciudadanas y no se quede en mera retórica demagógica. Se evidencia, asimismo, que dicha competencia, eficiencia y eficacia en la relación entre el Estado y el mercado depende, en gran medida, de un tramado de instituciones democráticas que garanticen que la acción del Estado no sea y se vea distorsionada por la intervención de intereses particulares (Castañeda, 1998). A su vez, y como decíamos, la apenas incipiente realidad democrática de México, América Latina y el Caribe se encuentra vulnerada por innumerables factores e intereses que la hacen tambalearse y cuestionar sus propias raíces.

Existen varias razones para esta tendencia. La más importante es que la democracia es, por primera vez en la historia de América Latina y el Caribe, la forma de gobierno en el poder. Así, como lo enuncia Mark Malloch Brown, Administrador del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), los gobernantes son culpados cuando las cosas van mal en materia de empleo, ingreso y muchos servicios básicos que no

alcanzan a satisfacer el *desideratum*⁴ social, es decir, las crecientes expectativas de la ciudadanía.

El corazón del problema es que si bien la democracia se ha extendido ampliamente en América Latina, sus raíces no son profundas si no apenas superficiales. Así, la proporción de latinoamericanas y latinoamericanos que estarían dispuestos a sacrificar un gobierno democrático en aras de un progreso real socioeconómico supera el 50 por ciento.

Existen, sin embargo, en el trasfondo de esta situación algunos signos muy alentadores. Primero, a pesar de las crisis, los países de la región no han buscado un regreso al autoritarismo; en cambio, han ampliamente sostenido sus instituciones democráticas e, incluso, desarrollado otras nuevas. Segundo, las ciudadanas y los ciudadanos empiezan a distinguir entre la democracia como sistema de gobierno y el desempeño de los gobernantes en particular. Muchos de estos ciudadanos son simplemente “demócratas insatisfechos”, un fenómeno bien conocido en muchas democracias establecidas que explica parcialmente por qué los movimientos de oposición no tienden hoy hacia soluciones militares sino hacia líderes representativos, carismáticos, populistas y reformistas que se presentan como ajenos al poder tradicional y que prometen perspectivas innovadoras. Tal es el caso de los gobiernos de Lula en Brasil, Kirchner en Argentina, Evo Morales en Bolivia, Tabaré Vázquez en Uruguay, Hugo Chavez en Venezuela y Andrés Manuel López Obrador en México.

Asimismo, la gente diferencia cada vez más entre las distintas instituciones a la hora de identificar responsables. Mientras los cuerpos legislativos y los partidos políticos reciben el apoyo de menos de un cuarto de la población, el Poder Judicial, el Ejecutivo y los servicios de seguridad muestran una imagen algo mejor.

⁴ La cosa deseada, es decir, la serie de cosas que se desean tener o lo máximo que se puede desear en lo que se hace o se persigue.

Para que la democracia no languidezca y crezca, América Latina necesita trabajar sin descanso para que las instituciones democráticas -desde las legislaturas hasta las autoridades locales- sean transparentes, den cuenta de sus acciones y desarrollen las habilidades y capacidades necesarias para desempeñar sus funciones fundamentales.

Esto significa que hay que asegurar que el poder en todos los niveles de gobierno se estructure y distribuya de tal forma que dé voz y participación real a los excluidos y provea los mecanismos por los cuales los poderosos –sean líderes políticos, empresarios u otros actores- estén obligados a rendir cuenta de sus acciones, transparentándolas. En esta tarea, no hay atajos, consolidar la democracia es un proceso, no un acto aislado.

Pero hacer que las instituciones públicas se desempeñen efectivamente es sólo una parte del desafío. La otra es demostrar a ciudadanas y ciudadanos que los gobiernos democráticos trabajan en las cuestiones verdaderamente preocupan a la gente, que son capaces de dar respuesta a esas cuestiones y que están sujetos al efectivo control ciudadano cuando no cumplen. Porque como nos recuerda Sartori (1993:238):

El planteamiento económico se puede resumir así: cuanto más una democracia se apoye sobre el bienestar y se espera que lo distribuya, igualmente exige una economía creciente, es decir, un pastel que crezca de tal modo que permita, cada vez más, un reparto mayor. En cuanto al planteamiento político, los ciudadanos con derechos y voz sólo en el contexto de estructuras políticas, económicas y sociales deberán romper el poder concentrado mediante una multiplicidad de poderes intermedios y equilibrados.

En la práctica, el desafío también implica construir instituciones legislativas y judiciales que protejan los derechos humanos y generen un espacio para un debate político vigoroso pero pacífico; una fuerza policial que garantice calles y fronteras seguras; un poder descentralizado para que la gente en cada localidad pueda movilizarse para asegurar escuelas con maestros bien capacitados y hospitales con equipo y medicamentos apropiados; una floreciente sociedad civil y una prensa libre que

participen plenamente en la profundización de la democracia y estén en la vanguardia de la lucha contra la corrupción y la mala administración de los gobiernos y empresas por igual. A este respecto, dice Sartori (1993:317): *“El hombre es una criatura débil que resiste mal la tentación. Y el político es, para caer en la tentación, el más débil de los hombres”*.

Los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) de las Naciones Unidas –que van desde reducir a la mitad la pobreza extrema y el hambre, a asegurar que todas las niñas y los niños asistan a la escuela para el año 2015- brindan un vehículo para ayudar a atender estas cuestiones a nivel nacional y regional. En un sentido muy real, los ODM constituyen el primer manifiesto global para mujeres y hombres, niñas y niños de todo el mundo: un conjunto de cuestiones concretas, sintéticamente enunciadas y medibles que cualquiera puede comprender y honrar.

Como parte de un pacto global entre países ricos y pobres y por el compromiso asumido por el mundo desarrollado de apoyar a las naciones en desarrollo que realizan reformas de buena fe, los ODM ofrecen una oportunidad real para canalizar el apoyo externo en términos de acceso a mercados, alivio de la deuda y mayor asistencia, que tantos países latinoamericanos necesitan desesperadamente para impulsar sus propios esfuerzos.

Si México, América Latina, El Caribe, y el mundo entero, aprovechan esta oportunidad, existe entonces una posibilidad contundente de construir un nuevo círculo virtuoso a través del cual un crecimiento económico renovado empuje los ODM, y simultáneamente ayude a construir y sostener democracias más efectivas y capaces de acelerar un progreso social y económico equitativo. Pero para hacer realidad esta visión, las latinoamericanas y los latinoamericanos y, en especial, los líderes en todos los ámbitos tendrán que confrontar decididamente las cuestiones críticas que afectan la gobernabilidad democrática y deberán asegurar que desarrollo y democracia no continúen siendo entendidos como alternativos sino como dos lados de la misma moneda.

El panorama se torna aún más complejo si se tiene en cuenta que varios factores indispensables para la gobernabilidad democrática, tales como unos medios de comunicación libres, honestos e imparciales, una sólida y real protección de los derechos humanos, un poder judicial independiente, responsable y vigoroso, requieren todavía ser sustancialmente fortalecidos y, más importante aún, legitimados por la ciudadanía. Aunado a esto, muchos grupos tradicionalmente excluidos no tienen acceso al poder a través de los canales formales y por ende manifiestan sus frustraciones por vías alternativas, en algunas ocasiones, por medio de expresiones violentas, ilegales e ilícitas.

Como lo indica el estudio “*¿Crecimiento Inequitativo? Distribución del ingreso y pobreza en los países de la OCDE*”, recientemente publicado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (2008), la diferencia de ingresos entre ricos y pobres en los países miembros de la organización se ha incrementado de manera notable en los últimos 20 años, ya que esa diferencia ha crecido en promedio 7 por ciento. En otras palabras, en vez de disminuir la brecha entre los ricos y los pobres, esta se ha ampliado. El informe dice que México se encuentra en el último lugar de la lista en cuanto a las disparidades, ya que “la distancia entre el ingreso de la clase media y el del sector más rico es mayor que la de cualquier otro país”, como ya lo habíamos mencionado. Es inaudito que existan estas profundas diferencias. Los niños y los ancianos son los mayormente vulnerados, ya que “22 por ciento de los niños y cerca de 30 por ciento de la gente mayor de 65 años de edad vive en hogares con un ingreso inferior al de la línea de pobreza”, indica la OCDE (Favre, 1992).

En estas condiciones extremas, el *sentido de la vida* se pierde en amplios sectores de estas poblaciones. La depresión y baja autoestima se agudizan por la falta de oportunidades de empleo y de estudio, situación que produce apatía que se traduce en deserción escolar, vagancia y en el peor de los casos tendencia al consumo de drogas, a la violencia y a la delincuencia, aparentemente como única opción de vida. Sin vislumbrar un buen futuro, se muestran indiferentes ante la política o la participación en organizaciones sociales, en el voluntariado o en la ayuda a los demás. La vida se convierte en un sinsentido y todo es percibido como gris, opaco y triste.

Por ejemplo, en una encuesta reciente realizada por la Secretaría de Educación Pública (SEP), se dio a conocer que más de 30 por ciento de las mujeres jóvenes ha pensado que vale más la pena morir que vivir, y casi un 17 por ciento de ellas ha sentido, pensado o intentado el suicidio.

Todo lo anterior demuestra que las consecuencias de las crisis económicas no se reducen a meras cifras o estimaciones macroeconómicas sino que, por el contrario, la brutalidad de la situación se traduce en el aumento de la angustia crónica y creciente de las personas, que se sienten impotentes y abandonadas a su suerte.

Por otro lado, la crisis generada por la insuficiencia y falta de seguridad alimentaria a escala mundial, unido al alza de los precios del petróleo, se ha hecho sentir en todos los confines del globo. Los países pobres, de economías débiles y con sistemas políticos democráticos, tanto incipientes como en estado de consolidación –como lo son prácticamente todos los de América Latina y el Caribe, y México-, deben acelerar el paso y acercarse a una búsqueda real de soluciones y esquemas racionales de convivencia y satisfacción ciudadanas (Hobsbawn, 2005).

El abandono de las actitudes de sometimiento servil a las indicaciones de Washington, los banqueros mundiales y las empresas multinacionales, para adoptar como prioridad los intereses nacionales y sociales, es condición indispensable para lograr un mínimo de efectividad en el combate a la pobreza, la exclusión y el saqueo de los recursos nacionales (Villegas, 2003:92).

Predomina, además, la percepción generalizada de que en gran parte de los países de estas regiones, la dirigencia política y las instituciones, incluyendo el poder legislativo, los partidos políticos, el poder judicial, la burocracia gubernamental e incluso los mismos presidentes, no están respondiendo a la altura de las circunstancias en cuanto al progreso y no retroceso de los procesos democráticos que se dicen postular y defender.

En general, las principales percepciones de rechazo hacia dichos gobiernos se refieren al incumplimiento, cabalmente, de las funciones gubernamentales de representar y legislar, de juzgar y arbitrar, de formular y ejecutar políticas, y de controlarse mutuamente; a esto se suman la deficiencia de medidas efectivas para el manejo de los desafíos actuales, tanto como la insatisfacción y aspiraciones de las grandes mayorías por alcanzar niveles de desarrollo más equitativos, más justos.

La gobernabilidad democrática de estos países debe ser defendida a toda costa, teniendo siempre presente que para que se tenga gobernabilidad es necesario gozar de credibilidad y legitimidad. De otra manera, se cae con facilidad en crecientes sentimientos de incredulidad, de insatisfacción, de descontento, de desilusión y de desconfianza ciudadana en las instituciones políticas, con la consecuente pérdida de legitimidad de la democracia representativa como sistema de gobierno. La pérdida de confianza y el deterioro de la legitimidad de las instituciones y de sus líderes políticos se evidencian cuando de forma generalizada la ciudadanía pierde el respeto por las autoridades. Si el estado se halla al servicio de una clase o de un grupo, deja de haber democracia y ese Estado debe ser combatido. (Jacquard, 2004:157)

La coyuntura puede incluir periódicamente, de manera separada o combinada, frecuentes conflictos políticos e interinstitucionales (entre poderes o aún entre sus titulares funcionarios), irrespeto de las leyes, corrupción e impunidad, fraudes electorales, huelgas, protestas y marchas políticas, rechazo a las autoridades, desobediencia civil, violencia, auge de la narcoactividad. Y otras que vendrán si no se hace algo pronto para contrarrestar el desencanto (Hoffe, 2000).

Las sociedades democráticas se sostienen en una sutil y frágil red de confianza. Confianza en que las reglas del juego serán respetadas, en principio, por todos; confianza en que existen instituciones imparciales que garantizan el respeto y sancionan los incumplimientos de las normas; confianza en que las políticas públicas tienden a buscar el bienestar colectivo y no el de unos pocos. Y para que esa confianza exista y se renueve, se requiere, entre otros factores, un gobierno que respete los valores que proclama. Frente a ello, es evidente que una de las mayores amenazas para poder sostener tal red de confianza es la corrupción, en general, y, sobre todo, la corrupción de los gobiernos (Eigen, 2004:133).

Existe pues, un correlato político para la unidad de lo individual y lo universal: el Estado-nación. La forma política fundamental de la modernidad resulta ser, en sí misma, una laboriosa negociación entre lo individual y lo universal (Bennett, 1998). El Estado-nación es aquel ámbito en el que se encarna una comunidad potencialmente universal de ciudadanos libres e iguales (Eagleton, 2001:91-95).

Palabras finales

Concluyendo, podemos decir que la democracia y sus particulares formas de ejercicio, por precarias que parezcan, manifiestan cultura; cultura en toda la extensión de la palabra, es decir, con sus inagotables riquezas. Y, como todo fenómeno cultural, la democracia es un proceso de aprendizaje. América Latina debe salir de una vez por todas de la trampa maniqueísta que la llevó a creer durante décadas que el protagonista exclusivo de la democracia era el Estado y el actor principal de la libertad era el mercado, como en su momento lo confirmó la propia UNESCO en 1997.

Por lo tanto, el desafío ético en México, América Latina y El Caribe es también cultural y consiste en que se defina simplemente que el fin de la autoridad es el bien común y no el poder, y que la dignidad de la persona es el fundamento claro de la ciudadanía.

Referencias

- Almorín, T. (coord.). (2006). *Política e interculturalidad en la educación*. Memoria del Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB. 27-28/10/2004. 1ª ed. México: SEP.
- Althusser, L. (2008). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. México: Tomo.
- Alvear, C. (1999). *Manual de historia de la cultura*. Limusa: México.
- Arias, A. (coord.). (2009). *Multiculturalismo y derechos indígenas. El caso mexicano*. CNDH: México.
- Bailón, M. (2009). *La Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007*. México: CNDH.
- Barié, C. G. (2003). *Pueblos indígenas y derechos constitucionales: un panorama*. Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Nacional Indigenista de México. 2ª ed. Bolivia: Génesis.
- Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bennett, M. (ed.). (1998). *Basic Concepts of Intercultural Communication*. Boston: Intercultural Press.
- Bonilla, A. (1999). *Educación intercultural. Una propuesta para población infantil migrante*. México: CONAFE.
- Castañeda, H. (1998). *Modelo originario e institucionalización: los partidos políticos en México*. México: Revista de la Universidad Autónoma de Sinaloa, 2, 69-74.
- Cebrián, J. L. (2004). *El fundamentalismo democrático*. Taurus: Bogotá.
- Cervantes, A. (Editor). (2011). *Tecnología y diseño: la era de los gadgets*. En: México: Revista La Tempestad Universitaria, Año. 7, No. 49, agosto de 2011, pp.16-20. www.alesi.com; gidedesigns.com.
- Cheney, G. and Barnett, G. (ed.). (2005). *International and Multicultural Organizational Communication*. Cresskill, N. J.: Hampton Press.
- Coll-Hurtado, A. (2005). *Geografía económica de México*. México: UNAM.

- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura*. Barcelona: Paidós.
- Eigen, P. (2004). *Las redes de la corrupción*. España: Planeta.
- Favre, H. (1992). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Fazio, Carlos, (2003). La soberanía nacional y los proyectos de integración en el continente en “*La soberanía: historia y desafíos*” México: UNAM - Fundación para la Democracia, Alternativa y Debate, pp. 231-261.
- Fukuyama, F. (2003). *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. España: B.
- _____ (1996). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: The Free Press.
- García, A. y Sáez, J. (1998). *Del racismo a la interculturalidad*. Madrid: Narcea.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- George, Pierre. (1979). *Geografía económica*. Barcelona: Ariel.
- INEGI. (2011). En:
<http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/boletines/Boletin/Comunicados/Especiales/2011/Marzo/comunica30.pdf> (Fecha de consulta: 30/05/11)
- Hobbes, T. (1999). *Leviatán*. México: Cruz O.
- Hoffe, O. (2000). *Derecho Intercultural*. Barcelona: Gedisa.
- Hobsbawn, E. (2004). *Historia del Siglo XX*. España: Crítica.
- Huntington, S. (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Jacquard, A., Planes, H. (2004). *Pequeña filosofía para no filósofos*. México: De Bolsillo.
- Jennings, J y Huaghton, L. (2008). *No son los grandes los que se comen a los pequeños... son los veloces los que se comen a los lentos*. Colombia: Norma.
- Kuhn, T. (1982). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

- Macín, R. (1972). *Méndez Arceo, ¿político o cristiano?* México: Posada.
- Malloch, M. Administrador del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (PNUD)
- <http://democracia.undp.org/Prologos/UnPrologo.asp?Menu=29&Idioma=1&lngPrologo=1> (Fecha de consulta: 01/05/09)
- Martínez, J. (ed.) (2008). *América Latina y el Caribe: migración internacional, derechos humanos y desarrollo*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Morales, P. (coord.). (2001). *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. UNAM: México.
- Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- _____, Roger, Emilio, Motta, Raúl. (2006). *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1999). *Los siete saberes necesarios en la educación del futuro*. Francia: UNESCO.
- Ridao, J. M. (2002). *La elección de la barbarie*. Barcelona: Tusquets.
- Rousseau, J. J. (1998). *El contrato social*. España: Edivisión-Alba.
- _____. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Calpe.
- Sartori, G. (1987). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: FCE.
- _____. (1993). *¿Qué es la democracia?* México: IFE.
- Tello, C. (2010). *Sobre la desigualdad en México*. México: UNAM.
- Torres, A. (1985). *Fe y desencanto democrático en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, No. 77, mayo-junio, 1985.
- Ulloa, M. (2011). *Obsolescencia programada: motor secreto de nuestra sociedad de consumo*. En: México: Revista Mira (Miraflores), bimestral, mayo-junio, pp. 6-8.
- Villegas, R., Wallerstein, I., Beinstein, J., Petras, J., Flores, V., Aguilar, M., et al. (2003). *La devastación imperial del mundo*. México: UACM.
- Wagensberg, J. (2003). *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona: Tusquets.

<http://www.jornada.unam.mx/2011/08/25/opinion/021a2pol> Manuel Pérez Rocha
Jornada J

25/08/11 (Fecha de consulta: 25/08/11)

<http://www.oecd.org/> (Fecha de consulta: 10/05/09)

<http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/> (Fecha de consulta: 24/05/09)

EL MULTICULTURALISMO AMENAZADO HASTA EN LA SOPA. Juan Granados Valdéz

Grado académico: Licenciado en filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro; pasante de Maestría por la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro

Adscripción: Universidad Autónoma de Querétaro, Ateneo Educativo de Formación Integral A.C.

E-mail: miguelfuego2@hotmail.com

Teléfono: 01442-3233894

Mesa de trabajo: Debate del multiculturalismo y filosofía

Resumen:

Admitiendo con Alejandro Tomasini Bassols que la filosofía es una “reflexión de la cultura”, no pueden dejarse de lado -y menos cuando de lo que se trata es de la multiculturalidad amenazada por un modelo *unidimensionalizante* (H. Marcuse)- las manifestaciones culinarias de los pueblos, expresiones culturales de estos. La alimentación, como destaca el filósofo español Daniel Innerarity, es un asunto de política y de moral, en el momento en el que se lleva a cabo el acto de comer, pero no reducido a él. La obtención, selección, preparación y desecho de los alimentos revelan los antecedentes morales y políticos de quienes los llevan a cabo. El liberalismo capitalista atenta contra (violenta) el multiculturalismo gastronómico. Los países ricos acaparan los recursos, imponen -*mcdonalización*- un estilo de vida que garantiza la reproducción no sólo de la fuerza de trabajo (Marx) sino la disponibilidad para el trabajo mediante aparatos ideológicos de mercado (L. Althusser) contradictorios: la *fast food*, por ejemplo, se opone a la promoción de una vida sana (dieta balanceada, deporte, convivencia con “gente sana como tú”). Más aún el discurso pro-minorías se ve rebasado contradictoriamente por un discurso anti-otras-minorías: contra los gordos, calificados de improductivos. De esto es de lo que se tratará en esta comunicación.

La filosofía como reflexión de la cultura -ésta en sentido amplio (entiéndase todo producto humano)- no puede dejar de lado la alimentación, la producción de sustento, las manifestaciones culinarias y los usos y costumbres alimentarios de los pueblos. En esta comunicación nos proponemos presentar una breve reflexión (filosófica) sobre la amenaza al multiculturalismo en estos rubros.

Como se sabe hay ciertos productos agrícolas, ingredientes ellos de platillos de consumo recurrente en nuestro país, que se reconocen como originarios, en algunos casos, o domesticados, en otros, de México. Otros, aclimatados a estas tierras, han conseguido arraigo, sobre todo, en el gusto de la gente desde hace años. No todo, empero, lo que se consume en estas latitudes en la actualidad es de origen mexicano. Estudios del 2008⁵ muestran que México importa 50.2 de cada 100 kilogramos de trigo que consume al año; compra en el exterior 23.6 de cada 100 kilogramos de maíz que necesita y también importa 75 de cada 100 kilogramos de arroz. Súmese que el 76% de la población (de 105 millones de habitantes para esas fechas) vive en ciudades, es decir, no produce alimentos. Por otro lado, recientemente (01/09/2011) Francisco Mayorga Castañeda, secretario de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, en conferencia de prensa (con ocasión del quinto informe de actividades), comentó que los focos rojos en el sector agropecuario están en la producción de granos forrajeros (oleaginosas, sorgo y maíz amarillo), pues en el resto de granos, frutas, hortalizas y verduras hay suficiente producción nacional. Aunque, no dejó de hacer notar, 1 millón de hectáreas se dañaron por las heladas al principio del año en curso, la mitad en Sinaloa (Estado conocido como “el granero de México”) y 85 mil más a mitad de año en Tlaxcala, Puebla e Hidalgo, sin contar con que el norte del país padece de sequía. A lo dicho las contradicciones se suman. Apuntó que México, por políticas anteriores y por el impedimento de sembrar transgénicos, no tiene el suficiente desarrollo tecnológico para producir sus semillas. Y los precios de los alimentos seguirán a la alza, “debido al incremento de los costos de los insumos y a la volatilidad

⁵ Roberto González Amador, “México es dependiente de importaciones de maíz, trigo y arroz, advierten especialistas”. Jueves 8 de mayo de 2008, en <http://www.jornada.unam.mx/2008/05/08/index.php?section=economia&article=026n2eco>. Datos recabados por la Unidad de Tendencias Globales del BBVA.

de los precios internacionales”⁶. Tan sólo en un año el maíz ha incrementado su precio en un 100%, la soya un 80 y el huevo un 70. En otro asunto, la autorización de megaproyectos económicos como la siembra experimental de maíz transgénico y la construcción de complejos turísticos en zonas de riqueza natural fue realizada sin violar ninguna disposición legal, y sin presiones de ningún tipo, aseguró el titular de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), Juan Rafael Elvira Quesada, que indicó, también, “que el objetivo no es promover un conservacionismo al cien por ciento que no permita tocar para nada los recursos naturales, sino hacer un uso racional de ellos”⁷.

Nos parece que la tendencia internacional (al menos para México) es clara: un país no puede producir todo lo que consume (en ambos sentidos: porque no puede y porque no debe); es ineludible la dependencia de otros países; la vida activa, competitiva y productiva se desarrolla en las ciudades; las políticas anteriores impiden el desarrollo (el progreso, puede leerse) porque *hoy* no se tiene la tecnología adecuada, pero se aspira a ella (por ejemplo, la aprobación de siembra experimental de maíz transgénico); la tecnología determina el *estatus* de las naciones; el turismo y la explotación moderada del medio ambiente (hacer uso racional de él, dijo el titular de Semarnat) se invoca como salvación del país; la alza y la baja de precios de los alimentos se subordina a las crisis internacionales, a la especulación desenfrenada en la bolsa de valores, al *megaproyecto* neoliberal de hacerlo todo mercancía y mercado.

A esto se refería Herbert Marcuse, en 1954, en su *Hombre unidimensional*, donde distinguía dos dimensiones, una social, otra individual. La primera, auguraba, estaba absorbiendo la primera. Destacaba –y pensamos, con validez actual- que el aparato técnico de producción y distribución no funcionaba como la suma de meros instrumentos aislados de sus efectos sociales y políticos, sino como un sistema que determina de antemano el producto y las operaciones para servir y extender el aparato. En esta sociedad (la norteamericana en ese entonces, la *global* en nuestros días) el aparato tiende a hacerse totalitario, *tiranizante*, pues fija las ocupaciones, aptitudes y

⁶ Matilde Pérez, “Producción agrícola satisfará mercado interno: Sagarpa”. Jueves 1 de septiembre de 2011, en <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2011/09/01/141413119-produccion-agricola-satisfara-mercado-interno-sagarpa/?searchterm=maiz>.

⁷ Fernando Camacho Servín, Dentro de la legalidad, proyectos sobre transgénicos y turísticos: Semarnat”. Jueves 1 de septiembre de 2011, en <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2011/09/01/1496321-dentro-de-legalidad-proyectos-sobre-transgenicos-y-turisticos-semarnat/?searchterm=maiz>.

actitudes socialmente necesarias, lo mismo que las necesidades y las aspiraciones individuales⁸.

El liberalismo capitalista atenta contra el multiculturalismo gastronómico, contra las aspiraciones “particulares” de los pueblos y las culturas. Los restaurantes de alta cocina, por ejemplo, serían los únicos con los recursos adquisitivos como para conservar la cultura gastronómica de las distintas regiones de México. Dicho de otra forma: las manifestaciones culinarias regionales (los platillos típicos) conformantes de la cocina mexicana, propiedad intelectual y cultural del pueblo, no podrían ser ya cultivados por las clases sociales desposeídas porque los ingredientes necesarios para prepararlos o serían incosteables o los productores de dichos ingredientes los venderían al mejor postor. Piénsese tan sólo en el *huitlacoichi* o los *escamoles* que, ya hoy, son productos de lujo. La tendencia convertirá los antojitos mexicanos o en *fast-food* o en platillos exóticos para turistas ávidos de probar cosas distintas (no todos lo quieren).

Los mercados, recintos sagrados de la compra-venta regateada de productos alimentarios, han sucumbido ante los supermercados. Los precios, por más que la campaña publicitaria de las distintas cadenas haga parecer que unos más, unos menos, se esfuerzan por dar el mejor precio, ya no depende de quién produce, sino de del distribuidor del distribuidor. Los productos enlatados, empaquetados y resguardados se caracterizan por su calidad. Hay que decir que esa calidad es la estándar. ¿La normal? La igual. Si todo está estandarizado, da igual qué comprar. Lo estandarizado y lo orgánico se contradicen, por poner otro ejemplo. Lo primero está a la mano de muchos, que no de todos, a lo segundo sólo acceden los menos. Los costos entre uno y otro productos es la razón.

Las contradicciones, pues, de este modelo de *unidimensionalización* o *macdonalización* de la cultura radican en que niega la posibilidad de otro modelo económico y demuestra que él es insuficiente para dar solución a todos los problemas que se presentan en el mundo, niega la *multiculturalidad* y demuestra su incapacidad para anularla y niega, desde la perspectiva alimentaria, el hambre (intenta, por lo menos, erradicarla) y demuestra que no lo ha logrado.

Y ya que de hambre se habla, cada año, como se sabe, la Organización de las Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura (FAO), presidida por Jacques Diouf, celebra la Jornada Mundial de la Alimentación. El papa Benedicto XVI, desde

⁸ Cfr. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1968 (1ª ed. 1954).

2005, ofrece un Mensaje con ocasión de cada una de ellas⁹. Los hasta ahora publicados insisten en que el hambre y la desnutrición figuran entre los escándalos más graves de la vida humana actual. En este sentido el Papa llama la atención de la comunidad internacional, en ellos, sobre este asunto: “uno de los desafíos más graves de nuestro tiempo: [es el de] liberar del hambre a millones de seres humanos, cuyas vidas están en peligro por falta del pan cotidiano” dijo en 2007.

El Sumo Pontífice expresa, en el Mensaje de 2005, que el hambre no depende únicamente de la geografía, el clima o las circunstancias desfavorables que afectan las cosechas, “También la provoca el hombre mismo y su egoísmo, que se traduce en carencias en la organización social, en la rigidez de estructuras económicas muy a menudo destinadas únicamente al lucro, e incluso en prácticas contra la vida humana y en sistemas ideológicos que reducen a la persona, privada de su dignidad fundamental, a un mero instrumento”.

Estas causas, muy humanas (las carencias en la organización social, la rigidez de las estructuras económicas y las prácticas contra la vida humana) se suman a las condiciones naturales adversas y a las calamidades naturales. La pobreza y la desnutrición son sus consecuencias. Para el Papa, en su Mensaje del 2006, el egoísmo,

⁹ Cfr. Juan Granados Valdéz, “Sentir hambre: mensajes del papa Benedicto XVI con ocasión de la Jornada Mundial de la Alimentación”. Ponencia con la que se participó en el II Congreso de investigadores en Gastronomía, “La gastronomía en cuestión”, celebrado en Querétaro, Qro. (IGES), del 24 al 26 de junio de 2009. Las fuentes consultadas fueron: **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 12 de octubre de 2005, © Copyright 2005 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 16 de octubre de 2006, © Copyright 2006 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 4 de octubre de 2007, © Copyright 2007 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 13 de octubre de 2008, © Copyright 2008 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI A LOS PARTICIPANTES EN LA CUMBRE DE LA FAO CELEBRADA EN ROMA**, Vaticano, 2 de junio de 2009, © Copyright 2009 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 12 de octubre de 2005, © Copyright 2005 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 16 de octubre de 2006, © Copyright 2006 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 4 de octubre de 2007, © Copyright 2007 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL PAPA BENEDICTO XVI AL DIRECTOR GENERAL DE LA FAO CON OCASIÓN DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA ALIMENTACIÓN**, Vaticano, 13 de octubre de 2008, © Copyright 2008 - Libreria Editrice Vaticana. **MENSAJE DEL SANTO PADRE BENEDICTO XVI A LOS PARTICIPANTES EN LA CUMBRE DE LA FAO CELEBRADA EN ROMA**, Vaticano, 2 de junio de 2009, © Copyright 2009 - Libreria Editrice Vaticana.

el *hambre* de poder y dinero, trastorna el orden natural de la creación y pone en peligro el respeto a la dignidad humana. Económicamente este egoísmo (de empresas, estados o países y, por supuesto, de individuos) se traduce en la “especulación desenfrenada” que condiciona los mecanismos de los precios y del consumo, haciendo imposible para muchos la adquisición de productos alimenticios. Es patente que la creciente globalización de los mercados no siempre favorece la disponibilidad de los alimentos y los sistemas productivos se ven condicionados por políticas proteccionistas y especulaciones que dejan al margen a muchos. A pesar de los esfuerzos realizados hasta ahora por las agencias nacionales e internacionales, no se ha visto disminuido significativamente el número de hambrientos en el mundo, a pesar de que se reconoce que la alimentación es un derecho primario.

La solución al hambre, sugiere en el Mensaje de 2008, va más allá de un simple estudio científico:

Una campaña eficaz contra el hambre requiere, por tanto, mucho más que un simple estudio científico para afrontar los cambios climáticos o para destinar en primer lugar la producción agrícola a la alimentación. Es necesario, ante todo, redescubrir el sentido de la persona humana, en su dimensión individual y comunitaria, a partir del fundamento de la vida familiar, fuente de amor y afecto, de la que procede el sentido de solidaridad y la voluntad de compartir. Este planteamiento responde a la necesidad de construir relaciones entre los pueblos basadas en una disponibilidad auténtica y constante para hacer que cada país sea capaz de satisfacer las necesidades de las personas, pero también de transmitir la idea de relaciones basadas en el intercambio de conocimientos recíprocos, de valores, de asistencia rápida y de respeto.

Se trata de un compromiso en favor de la promoción de una justicia social efectiva en las relaciones entre los pueblos, que exige que cada uno sea consciente de que los bienes de la creación están destinados a todos y de que en la comunidad mundial la vida económica debería orientarse a compartir estos bienes, a su uso duradero y a la justa repartición de los beneficios que se derivan.

La lucha contra el hambre no dará sus frutos hasta que no se acepte que para combatirla resultan insuficientes los cálculos tanto tecnológicos como estadísticos, hasta que no se asuma el factor humano, hasta que no se pongan a la base la solidaridad y la justicia, hasta que no se decida cambiar, de nuevo, el sistema de valores.

El Mensaje de 2009 señala que la Iglesia Católica se une al esfuerzo de la FAO y las agencias de acción nacionales e internacionales en la lucha contra el hambre y recuerda el llamamiento firme, inspirado en el Evangelio, se auto-impuso, “Da de comer al que se está muriendo de hambre, porque si no le das de comer, lo matarás” (*Decretum*

Gratiani, c. 21, d. LXXXVI). Si fuera el caso no sólo no se cumpliría el derecho humano a la alimentación, sino también el derecho a la vida.

La obtención, selección, preparación y desecho de los alimentos revelan los antecedentes morales y políticos de quienes las llevan a cabo. El liberalismo capitalista atenta contra el multiculturalismo gastronómico. Los países ricos acaparan los recursos, imponen –*macdonalización*– un estilo de vida que garantiza la reproducción no sólo de la fuerza de trabajo (*Cfr.* Marx) sino la disponibilidad para el trabajo mediante aparatos ideológicos de mercado (*Cfr.* L. Althusser) contradictorios, como se ha visto. La alimentación es un asunto de política y de moral y de ética, en el momento en el que se lleva a cabo el acto de comer, pero no reducido a él.

“La frase de Bertolt Brecht ‘primero es el comer y luego viene la moral’ ha quedado obsoleta. La justicia es hoy, ante todo, alimentaria. La moral se ha desplazado desde el dormitorio al comedor”¹⁰. Así inicia su artículo “Comerse el mundo” el filósofo español Daniel Innerarity.

En la *food justice*, dice, confluyen todas las exigencias y obligaciones morales y respecto a la naturaleza. Comer ya no es un acto privado, aislado de la ética y la política, irrelevante en estos aspectos, sino una práctica “en la que literalmente nos comemos al mundo”. Decidir qué comer es decidir cómo queremos vivir y qué clase de mundo queremos habitar.

En la justicia alimentaria, reconoce Innerarity, se concentra buena parte de nuestros principales dilemas éticos y políticos: los problemas de alimentación de la creciente población mundial, la sobrecarga ecológica del planeta, la supresión del hambre mediante transgénicos, la alimentación insana, la agricultura sostenible, una política respetuosa del ambiente y los derechos humanos, etc. La provisión de alimentos por primera vez en la historia permite que los consumidores de los países ricos puedan comer lo que quieran. Esta particularidad obliga a formular principios éticos en orden a la universalización de los bienes.

Pero todo comienza con cada individuo. Si se desea un mundo distinto, más equitativo, no debe perderse de vista que los pequeños cambios diarios, desde la sopa que se come, lo posibilitan. Al menos así lo cree Daniel Innerarity:

¹⁰Daniel Innerarity, “Comerse el mundo”. El País. Tribuna – 30/07/2008 en <http://www.unizar.es/innerarity/comerse-el-mundo.html>. Copyright © 2003-2005 Daniel Innerarity. Ésta y las siguientes citas son de este documento.

El consumidor está obligado a examinar su conducta de acuerdo con criterios de justicia. El que come debe tomar en consideración el valor de justicia de lo que come, si está producido con equidad, si daña el medio ambiente, si pone en peligro su propia salud y se convierte por ello en una carga para otros, si lo hace responsablemente examinando sus consecuencias globales. Mejorar el estado de la alimentación mundial no está al alcance de uno solo, por supuesto, pero tampoco de los grandes poderes; las autoridades políticas y económicas no pueden nada sin los seres humanos, sin los consumidores y sus microdecisiones cotidianas [...]

Las costumbres alimenticias permiten al individuo configurar el tipo de vida que desea para sí y modificar su relación con el mundo. Cada uno de nosotros, en el ámbito de su conducta alimentaria, puede llevar a cabo una mejora del mundo, inapreciable pero insustituible. Comer es hoy un acto político global, una verdadera conspiración revolucionaria. Nuestras decisiones cotidianas en esta materia configuran el mundo, para bien o para mal. Brecht no hubiera formulado aquella simplificadora oposición de haber sabido que, actualmente, el comer se ha convertido en un asunto moral, en una cuestión de ciudadanía.

Se puede o no estar de acuerdo con la Iglesia Católica, con el Papa, en cualquier otra cosa, pero el llamamiento a la solidaridad y la justicia y la negación del egoísmo pueden compartirse, incluso, como valores laicos. La coincidencia entre la propuesta pontificia y la del filósofo español en esto se parecen. Sentir hambre para el ser humano adquiere tal importancia que lo requiere total y conscientemente, que lo emparenta con otros hombres, porque es él el que siente hambre y siente que siente hambre. Porque es él el que comparte el hambre con otros. Porque el hambre de justicia o de poder no es de uno, sino de todos. La decisión para satisfacer una u otra recae en los hombros de cada uno.

El hambre como criterio de *multiculturalidad* (están los que la padecen y los que no) o como lo único que no puede ser multicultural.

La alimentación es asunto de política; La alimentación es asunto de economía; La alimentación es asunto de moral y ética; La alimentación es asunto de cultura: tradición y costumbre; La alimentación es asunto de filosofía; La alimentación es un asunto de la cultura, es un asunto multicultural. Y como se ha tratado de mostrar, la multiculturalidad está amenazada hasta en la sopa.

Santiago de Querétaro, Querétaro, septiembre de 2011.

2do. Foro Internacional sobre Multiculturalidad 2011

Universidad de Guanajuato, Campus Celaya-Salvatierra

Temática: debate sobre multiculturalismo y filosofía

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL COMO ENCUENTRO CON EL OTRO.

Cristina M. G. García Rendón Arteaga

Maestría en Educación

Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM)

Instituto de Estudios sobre la Universidad

cmggra@gmail.com

Teléfonos: oficina: (722) 214 53 51 ó (722) 283 15 16 ext. 212.

Resumen

El diálogo intercultural, como la relación entre las culturas, se fundamenta en el carácter dialogístico del ser humano; lo que habría que preguntarse es si este diálogo se da de igual manera entre diversas culturas.

Para Panikkar el diálogo intercultural sitúa las perspectivas de la cultura como limitadas y con la posibilidad de intercambio. Es a través del diálogo -dialogal- que, basado en la confianza recíproca, permite el encuentro con el *otro*.

Desde una óptica distinta, Dussel diría que entre culturas se da una asimetría que las sitúa en condiciones diferentes para relacionarse. Sostiene, asimismo, que el diálogo intercultural, debe ser *transversal* y multicultural, que no presuponga la ilusión de la simetría entre las culturas.

Para Fonet-Betancourt, en cambio, el dialogo intercultural es un proyecto que demanda, para llevarse a cabo, ciertas condiciones en el ámbito latinoamericano.

El diálogo intercultural es la comunicación construida a partir de los pueblos o culturas, por lo que no se le puede ceñir a una definición excluyente del contexto histórico, es necesario replantearlo como oportunidad de encuentro real con el *otro*.

Palabras clave: interculturalidad, diálogo, cultura.

La cultura es el espacio-tiempo que habitamos y en el que aprendemos a establecer el diálogo y lo que se entienda por cultura y sus formas constituye la base para efectuar el análisis de lo que se concibe por diálogo intercultural.

Aquí se abordará la concepción que de diálogo intercultural han tenido tres autores: Panikkar, Dussel, y Fornet-Betancourt. El primero con una percepción mundialista y los dos últimos desde la óptica latinoamericana.

Para Panikkar (1997; 2000), la cultura está constituida por ritos, costumbres, opiniones, ideas dominantes, así como por las formas de vida que caracterizan a un pueblo en una época determinada; la lengua, la historia y la geografía son factores culturales. Es en este sentido que no existen universales culturales sino invariantes humanas como el comer, dormir, pasear, hablar, relacionarse, etc., pero el modo en que cada cultura se interpreta, se vive y se experimenta es distinto. (p. 46; p. 10/30)

De lo anterior se desprende que para Panikkar (2006) la cultura no sea un concepto, sino un mito englobante de cada cosmovisión en un tiempo y espacio determinados en los que se compendian todos los modos de vida. El *mythos* es el horizonte subyacente y es aquello que damos por supuesto y que, por tanto, no cuestionamos. Al *Mytho* lo aceptamos como obvio, evidente natural, verdadero, convincente y no sentimos la necesidad de indagar más allá. Creemos en él hasta tal punto que ni siquiera «pensamos» creer en él. El *logos*, en cambio, es la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad y la razón. (p. 79)

Las culturas son diacrónicas, cada una tiene su espacio y vive en su tiempo respectivo, aun aquéllas que se sitúan geográficamente de manera colindante. Las perspectivas de la cultura son limitadas y coexisten con la posibilidad del intercambio. (Panikkar, 2000, p. 26/30)

Para Panikkar (2000) la interculturalidad es la forma completa de la cultura humana, pero no significa ni una sola cultura ni una pluralidad inconexa:

Por pluralismo entiendo la actitud humana que reconociendo la contingencia de todo lo humano y que el hombre no sólo es objeto sino

también sujeto de conocimiento, reconoce que hay sistemas de pensamiento y culturas mutuamente incompatibles y aun contradictorias... Ello no significa claudicar de la crítica ni de la obligada oposición a determinadas formas de cultura que se consideran nocivas o erróneas desde la perspectiva de la otra cultura. (p. 27/30)

Así el pluralismo emerge de la conciencia simultánea ante la incompatibilidad de las diferentes visiones del mundo y de la imposibilidad de juzgarlas de manera imparcial ya que nadie está por encima de su propia cultura, abastecedora de los instrumentos de comprensión. Este pluralismo permite la relatividad o, en palabras del autor, la radical relacionalidad, es decir, una relacionalidad concerniente a los diferentes contextos culturales en los que cada afirmación tiene sentido diverso. (Panikkar, 2006,70-71)

De acuerdo con Panikkar (2000), hay dos problemas relacionados con la interculturalidad, el primero es el monoculturalismo, que surge cuando se piensa que la cultura propia es el paradigma universal con el que se comparan otras culturas:

Hay un monoculturalismo... consiste en admitir un gran abanico de diversidades culturales, pero sobre el fondo único de un común denominador. Nuestras categorías se han enraizado tan profundamente en el subsuelo del hombre moderno, que se les hace difícil, por ejemplo, imaginarse que se pueda pensar sin conceptos o sin aplicar la ley de la causalidad. Se postula entonces una razón universal... (p. 15/30)

Según Panikkar, estamos en una cultura monocultural ejemplificada por él con el lenguaje empleado oficialmente por las Naciones Unidas al hablar de países “desarrollados” y de los “en vías de desarrollo”. El *mythos* de la cultura moderna podría describirse como la creencia en la ley de mercado, en la fuerza de la moneda, en el valor universal de la ciencia moderna y en los conceptos como signos unívocos. En este último caso, no se cuestionan los descubrimientos de una cultura, pero tampoco se les acepta como absolutos; se hace necesario relativizarlos para poder considerarlos válidos y legítimos en una cultura determinada. (Ibídem, p.16/30)

El otro problema, planteado por Panikkar (2000), se refiere a la multiculturalidad que haría posible pensar en una experiencia separada y respetuosa entre diversas culturas, cada una en su mundo. Esto llevaría a la coexistencia plural de culturas inconexas entre

sí, lo que para Panikkar es imposible en las condiciones actuales. Hoy por hoy difícilmente las culturas pueden estar aisladas, los medios de comunicación y la tecnología propician su interrelación constante. (p. 18/30)

Panikkar menciona que el monoculturalismo y el multiculturalismo generan grandes riesgos:

El monoculturalismo asfixia por opresión a las otras culturas. El multiculturalismo nos conduce a una guerra de culturas (con la previsible derrota de las menos fuertes) o nos condena a un *apartheid* cultural que a la larga también se hace irrespirable. (Ibidem., p. 19/30)

El *apartheid* como una política social de segregación racial tuvo su expresión en Sudáfrica entre los años 1948 – 1994. Actualmente se presenta con relación a la religión, la etnia y el género, entre otros aspectos culturales.

La interculturalidad revela nuestros propios límites y muestra la contingencia de la condición humana. La interculturalidad es el terreno en el que los mitos se encuentran y se entrecruzan; de hecho, los hay transculturales en tiempos concretos y espacios limitados y que tienen, a su vez, límites y fronteras interculturales:

Las fábulas budistas, los «mitos» griegos e hindúes, los «cuentos» africanos, las «parábolas» de los Evangelios, la «razón» de la Ilustración, los «arquetipos» de la psique humana y las «novelas» de la literatura, tienen un pasaporte sellado con muchos visados culturales y son esencialmente polisémicos, pero no pueden reivindicar una validez universal que atraviese todos los espacios y todos los tiempos. (Panikkar, 2006, p. 85)

En Panikkar (2006), el diálogo intercultural presenta la posibilidad de la ampliación de perspectivas. El comienzo es la comprensión del otro, lo cual no es posible sin trascender el propio punto de vista. Una de las dificultades se presenta cuando no tomamos en cuenta la inter-independencia. Todo está relacionado con todo y a la vez cada parte de ese todo es diferente, cada persona es un nudo único en la red de relaciones que constituyen la realidad. La diferencia se da en la cultura, entre los estilos de vida, que significan diferentes formas de pensar y de vivir la realidad. (p. 15-16)

El lenguaje en las relaciones interculturales es el vínculo que permite el entendimiento o la barrera que propicia el distanciamiento entre las personas que se relacionan. Para Panikkar (2006) es importante dar lugar a la consciencia, al darse cuenta, al percibir y discernir un cierto estado de cosas en el proceso de la comunicación. Se puede ser consciente de no entender la lengua o idioma del otro y también de que la visión de su realidad es distinta de la mía. Es necesario prestar mucha atención al lenguaje, pensar en las palabras como símbolos y no sólo como conceptos. Cada lengua es un mundo que conlleva una visión particular de la realidad. (p. 80-81)

El diálogo se dificulta en la medida en que existe una cultura dominante (monocultura) como la única válida, a tal grado de que no haya cabida para el punto de vista del otro. Lo que puede ayudar a lograrse este diálogo es el *desarme cultural*, término acuñado por Panikkar, que significa el abandono de la trinchera en la que se ha parapetado la cultura «moderna» de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las instituciones estatales. *Desarme* no significa negar los propios valores, sino evitar su utilización como armas invasoras. El *desarme cultural* permitiría establecer entonces una relación en igualdad. (1993, p. 61-65; 2006, p. 158-159)

Para Panikkar (2006) el diálogo dialogal es la forma de comunicación en la interculturalidad, presupone la confianza recíproca para conocer lo desconocido, es el encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que se espera sean conscientes de ser algo más que dos seres pensantes. El diálogo dialogal es el *ágora*, no la *arena* donde se lucha por convencer al otro, o someterlo a las ideas dominantes u “objetivas”. (p. 52-53)

Desde este punto de vista, la interculturalidad representa la posibilidad de ampliar las perspectivas de las diferentes culturas. El diálogo intercultural se puede dar bajo condiciones en las que estemos dispuestos a dejarnos conocer por el otro y aprender del otro, con la posibilidad del aprendizaje mutuo.

El diálogo intercultural desde una perspectiva latinoamericana

Dussel (2004), con un sentido rigurosamente crítico concibe la cultura como “un *modo* o un sistema de “tipos de *trabajo*”. La “agri-cultura” era estrictamente el “*trabajo* de la

tierra” en tanto que “cultura” deriva etimológicamente del vocablo latino “cultus”, en su acepción de consagración de la tierra”. En este orden de ideas, la *pro*-ducción cultural, equivaldría a poner *fuera*, a *hacer salir* lo subjetivo o, mejor, lo intersubjetivo, comunitario. La cultura se compone de la poiética *material* (fruto físico del trabajo) y la *mítica* (creación simbólica). (p. 9.)

Según la óptica de este autor, existe una cultura occidental, metropolitana, eurocéntrica que domina y pretende aniquilar tanto las culturas periféricas¹¹ como las poscoloniales (de América Latina a inicios del siglo XIX y de Asia y África con posterioridad a la llamada II Guerra Mundial) escindidas al interior de grupos articulados a los imperios en turno; élites “ilustradas” éstas cuyo dominio se traducían en dar la espalda a la ancestral cultura regional. La mayoría popular, arraigada en sus tradiciones, defiende lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica y económicamente capitalista. (Ibídem p. 7)

El diálogo intercultural, de acuerdo con Dussel, hay que pensarlo a partir de la dominación de unas culturas sobre otras, percibiéndose aquí la cultura en su sentido histórico-político y, por ende, ligada a los intereses de clase:

... agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto “substancialista” de cultura¹² y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. (Ibídem. p. 6.)

En este contexto, un diálogo entre las culturas -como posibilidad simétrica multicultural- no sería factible. De ser así, el diálogo intercultural perdería su ingenuidad y estaría condicionado a los intereses de clase, grupos, sexos, razas, etcétera.

¹¹ Dussel llama “centro” y “periferia” a los horizontes culturales de 'mundos de vida' determinados por su 'lugar' dentro del 'sistema mundo' desplegado desde finales del Siglo XV. Hoy el centro de dicho sistema lo componen países del Norte. Europa Occidental, Estados Unidos, Japón. China y Rusia guardan una posición especial. El resto es la periferia. Dussel, E. 2006 p. 617.

¹² Es una visión de las culturas sin fisuras, cronológica desde el Este al Oeste. (Dussel, E. 2004. p. 1.)

Según Dussel (2010), existe una teoría del “diálogo entre culturas”, que supone la simetría o existencia de culturas superiores, además de las “otras” (las primitivas) y algunas más que no son ilustradas ni primitivas. Al mismo tiempo tales culturas son destruidas a través de la propaganda y la venta de mercancías como vestidos, alimentos, etc., se las pretende salvar valorando aisladamente algunos elementos folclóricos. Así, el “diálogo entre las culturas” se vuelve una política cultural agresiva. (p. 57)

Una de las teorías favorables al multiculturalismo altruista es la propuesta por Rawls y que Dussel (2004) critica porque:

... exige la aceptación de ciertos principios¹³ procedimentales (que son inadvertidamente... *occidentales*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. (p. 18)

La propuesta de Dussel, distinta a la europeo-americana, es que el diálogo intercultural sea *transversal*¹⁴, esto es, que parta de *otro lugar*; desde el lugar de las propias experiencias culturales. Debe ser, por consiguiente, un diálogo multicultural que no presuponga la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. (Ibídem p. 19)

Para Dussel (2004) en el diálogo intercultural hay que tomar en cuenta el “núcleo ético-mítico” de cada cultura, término tomado de Ricoeur:

Al mismo tiempo que una promoción de la humanidad, el fenómeno de la universalización constituye una especie de sutil destrucción, no sólo de las culturas... sino de lo que llamaré provisionalmente... el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo a partir del

¹³ Rawls, J (2001) propone en el derecho de gentes ocho principios de los cuales el primero y el tercero se refieren a la libertad, independencia e igualdad entre los pueblos. El segundo se refiere a la obligación de cumplir tratados, el cuarto al deber de la no intervención. El sexto principio establece que los pueblos deben respetar los derechos humanos. El derecho a la autodefensa y los límites de la conducción de la guerra se expresan en el quinto y séptimo. Por último, el octavo se refiere al deber de los pueblos para asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables. (p. 50).

¹⁴ Para Dussel (2004) “Transversal” indica ese movimiento que se da de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las “Diferencias” dialogan desde sus negatividades *distintas* sin necesidad de atravesar el “centro” de hegemonía. (p. 19)

cual interpretamos la vida y que yo llamo... núcleo ético y mítico de la humanidad (Ricoeur, 1990, p. 256).

Agrega el autor que la realización plena del diálogo intercultural implica partir de una autoafirmación que reconstruya el legado tradicional de la cultura popular cuyas manifestaciones son la música, la comida, los atuendos, las fiestas, las organizaciones sociales y políticas.

En el plano de la cultura popular... Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú* dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya en Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma... es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural. (Dussel, E. 2010, p. 64)

La afirmación de los propios valores exige, antes que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica, el estudio y una profunda reflexión, en torno de los textos, símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura. Conseguida la reconstrucción de la cultura, la única manera de continuar creciendo en la tradición es a través de la autocrítica a los supuestos de la propia cultura. Los procesos de reconstrucción y autocrítica hacen necesaria una estrategia de la resistencia. (Dussel 2006, 2010)

El proyecto “*Trans-moderno*”, propuesto por Dussel, enfatiza no solo aquellos aspectos que están “más-allá” de lo propuesto por la cultura moderna europeo-norteamericana, sino que implica la irrupción de las culturas universales en proceso de desarrollo desde sus propias experiencias culturales. (2010, p. 61)

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo tiempo lo mejor de la modernidad debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino un pluriverso *trans-moderno* (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.) multicultural, en diálogo crítico intercultural. (Dussel, 2010, p. 70)

Dussel destaca también la importancia de establecer como punto de partida la asimetría de las relaciones entre las culturas. Afirmo que para insertarse en el proceso del diálogo intercultural son necesarias tanto la revalorización como la autocrítica de la propia

cultura, lo que hace que una cultura se descubra, desde sus propias experiencias, con mayor aptitud al diálogo trascendiendo, incluso, a la cultura dominante.

No menos importante es la opinión que sobre estos asuntos en Latinoamérica tiene Fonet-Betancourt (2009) quien parte de una concepción histórica y relacional de la cultura: “las culturas... van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro —sea con la naturaleza o sean las diosas o los dioses— y con los otros —sea otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos—”. (p. 641)

Este autor considera tres situaciones: la primera es que si las culturas son procesos abiertos de trato y contrato, éstos conllevan la necesidad de apropiación, es decir, de ir creciendo con y desde el otro. Segunda, la apropiación surge de la pugna entre tradiciones por imponerse sobre las demás, buscando siempre reducir la cultura de una comunidad a una sola de sus tradiciones (monotradicional). Tercera, en América Latina, las llamadas culturas nacionales pretenden presentar lo propio como una herencia nacional, encubriendo la realidad de la marginalidad con la diferencia cultural. (Idem.)

En todo universo cultural concreto o, si se prefiere, en las llamadas diferencias culturales hay diferencias biográficas y diferencias de opciones ético-políticas que reflejan tensiones, contradicciones y alternativas que impiden reducirlas a la forma estabilizada en que solemos percibir las. Las culturas no son expresión de tradiciones homogéneas, y por eso no deben confundirse tampoco con lo que llamo su forma estabilizada, para nombrar la forma que se ha impuesto en el conflicto de tradiciones de una cultura y que subsume y nivela otras posibilidades igualmente realizables en dicha cultura. (Fonet-Betancourt, 2000, p. 7)

Para Fonet-Betancourt (2009) la concepción de interculturalidad va más allá de la comunicación racional entre personas, es un dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar” por el otro en el mutuo trato del diario acontecer. Así la interculturalidad pasa de ser un tema teórico a convertirse en la experiencia de estar en contacto con el otro, compartiendo vida e historia. (p. 640)

La interculturalidad es, pues, la disponibilidad de responder *alternativamente* a la “civilizada” organización del planeta; pero siempre con base en la diversidad cultural en

tanto pluralidad de visiones del mundo. La interculturalidad implica diversidad y diferencia, diálogo y contraste que, a su vez, suponen procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 29)

El diálogo intercultural, según Fornet-Betancourt, es la mejor opción para una 'cultura mundial' monoculturalmente predeterminada. Es, igualmente, la propuesta idónea para la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo con base en relaciones solidarias de cooperación y comunicación entre los diferentes universos culturales de la humanidad. Es, en efecto, a partir del diálogo que en la interculturalidad tienen cabida la realización en las diferencias y la simetría entre los participantes.

... diálogo intercultural en tanto que proyecto que opone a la estrategia de la globalización neoliberal la alternativa de una *universalidad mundializada* desde abajo, es decir, con y por la participación de los múltiples y complejos mundos reales encarnados en los universos culturales por los que hoy se define la humanidad (Fornet-Betancourt, 2000, p. 9)

El diálogo intercultural es, asimismo, la alternativa para cambiar los hábitos y consecuencias del colonialismo y de la colonización de la humanidad por parte de la cultura hegemónica. Es la manera a través de la cual se puede descubrir la diversidad de América Latina.

El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe así, estrictamente visto, en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos. A este proyecto alternativo le doy el nombre de diálogo intercultural. (Fornet-Betancourt, 2000: p 7)

La cultura de origen es puntal de apoyo y no límite para el diálogo:

La cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original; situación que indudablemente la define como persona perteneciente a un mundo con sus propios códigos sociales, políticos, religiosos, axiológicos, etc.; y que constituyen para ella la "herencia" desde y con la que empieza a ser. La cultura de origen, como situación histórica original, no es, con todo, si no, ..., un *punto de apoyo* para la persona. Es herencia que la *sitúa* en una visión específica de sí misma, de sus relaciones con los otros y con

el mundo, pero que no la dispensa de la tarea de tener que hacer su propio camino. (Fornet-Betancourt, 2000, p. 4)

Para Fornet-Betancourt (2000) existen supuestos filosóficos del diálogo intercultural. El primero se refiere a la concepción del ser humano como 'universal singular' que asegura la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso de la historia de la humanidad en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido. El segundo se dirige a la reflexión subjetiva. No hay reflexión subjetiva sin situación cultural. Le permite ver la cultura que lo hace y la visión del mundo con la que ve y se ve. Mediante el ejercicio de la reflexión subjetiva el ser humano es capaz de apropiación y totalización, permitiéndole desbordar los límites de su universo cultural, para confrontarlos con sus opciones y proyectos, dado el caso, salir de ellos. Esta reflexión permite la comunicación tanto a nivel intercultural como intracultural. (p. 11)

El tercer supuesto se enfoca a la libertad como proceso de singularización y de universalización a la vez. Libertad que permite cuestionar las dinámicas de estabilización en las culturas, haciendo valer en ellas proyectos subjetivamente diferenciados cuya realización podría reclamar una nueva constelación u ordenamiento del mundo cultural. El cuarto se refiere a la racionalidad contextualizada y crítica que permite suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y justificación que hacen "comunicables" a los individuos, capacitándolos, en consecuencia, para el diálogo en otros procesos similares. Y que, como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural se puede suponer la *responsabilidad* del ser humano frente a su cultura. (Ibídem, p. 11-13)

Fornet-Betancourt (2006) formula, en once tesis, diversas propuestas para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad, asumida ésta como una alternativa más para la humanidad, haciendo hincapié en "... el valor de la recuperación de la contextualidad como situación de vida; y ... al mismo tiempo, ... la necesidad de renovar las instituciones educativas, culturales y políticas que controlan en gran medida la producción y la transmisión de conocimiento así como las relaciones entre pueblos y culturas". (p. 29)

Sostiene Fernet-Betancourt que la contextualidad fundamenta el desarrollo del diálogo, asumido éste como intercambio e interacción entre mundos contextuales. Es importante, pues, estar concientes, de que la contextualidad o, mejor aún, las contextualidades, son *situacionales*. La contextualización requiere no sólo del lugar donde se lleva a cabo el diálogo, sino también de la *disposición* para estar en un contexto determinado. Contextualizar supone, sobre todo, el *estado* en que se está en tal o cual contexto y presume, consecuentemente, la *valoración* del mismo. (Fernet-Betancourt 2006, p. 31-32.)

Más que de un diálogo entre “culturas”, se trataría de un diálogo *entre situaciones* humanas; lo que significa que la interculturalidad enfatiza las formas con las que individuos concretos se relacionan entre sí, no obstante la acentuada diversidad entre ellos. La atención se enfocaría también hacia la gran variedad de mundos situacionales con base en los cuales los seres humanos viven y organizan sus necesidades y aspiraciones.

Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del *estado* real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad... que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro sino manifestación de práctica de convivencia... Y este puede ser el comienzo de una dinámica de reconfiguración y de transformación de referencias identitarias “tradicionales” en el que, más que “hibridación”, lo que acontece es “comunitarización” o “convivencia” en activo, sin fronteras. (Fernet-Betancourt, 2006 p.37-38)

La interculturalidad y su diálogo, más que realidades, son para Fernet-Betancourt un programa de acción cultural.

El diálogo intercultural representa el proyecto o programa para articular una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta "cultura mundial" monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la

universalidad del mundo en base a relaciones de cooperación y de comunicación solidarios entre los diferentes universos culturales de la humanidad. (2000, p. 8)

Para romper con el monólogo de la cultura dominante, Fonet Betancourt propone un ejercicio crítico tanto de lo que domina o se impone (pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc.) como de los medios e instrumentos a través de los cuales tal dominio se expande (sistemas de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.).

Adicionalmente, Fonet-Betancourt conmina a propalar todo cuanto la cultura dominante ejerce en términos de opresión, marginación y violencia. Vistas de esta manera, las críticas hacia la cultura dominante conformarían un foro en el que las voces se multiplican y, con ellas, las alternativas para la humanidad al cambiar radicalmente las condiciones bajo las cuales habrá de hablarse de nuestra época y de sus posibilidades (2006 p. 39).

En esta línea de pensamiento, la cultura se percibe como un proceso abierto con tensiones a su interior y el diálogo intercultural se vuelve la alternativa a la cultura mundial homogénea y predeterminada. El futuro quehacer entorno del diálogo intercultural precisa de la inmediata recuperación de la contextualidad y de la renovación de las instituciones; solo así habrá de transformarse de diálogo entre culturas a diálogo entre situaciones humanas.

Conclusión

El diálogo entre culturas, en tanto tema actual de reflexión, es un signo positivo de nuestra época ya que de él se ocupan no sólo el ámbito académico, sino también los pensantes comunes de nuestro entorno cotidiano; es importante, sin embargo, subrayar la inconveniencia de partir de solo una concepción occidental de cultura (cultura dominante) al abordarse el tema de la interculturalidad. La monocultura limita la perspectiva, al establecerla como única, no concede valor a otras formas de organizar la vida. Una cultura vale tanto como otra.

Se puede decir que no hay una cultura universal o una cultura mundial. En palabras de Panikkar, puede hablarse de invariantes humanas; lo que sí existe es un pluralismo de

culturas en relación. Desde el punto de vista de Fonet-Betancourt, las culturas son procesos abiertos que, no obstante la tensión a su interior, favorecen la apropiación, que significa para los individuos de una comunidad ir creciendo con y desde el otro. Desde una posición crítica, como la de Dussel, la relación entre las culturas es asimétrica, pues se impone la cultura dominante. El diálogo se da en la exclusión y explotación.

La interculturalidad, en tanto dinámica inherente entre culturas, es la oportunidad para aprender mutuamente, lo que para los seres humanos solo es posible a través del diálogo como la forma cotidiana de relacionarse entre sí.

Aquí cabe preguntarnos ¿aprendemos a dialogar? Diríase que las más de las veces aprendemos lo contrario, a defender nuestro punto de vista a 'capa y espada', pensamos que lo que creemos es la verdad absoluta; lo cotidiano es, al parecer, no tomar en cuenta a los demás para tomar decisiones.

En la educación formal el énfasis está puesto en los conocimientos (por cierto homogéneos) y en las habilidades para el trabajo, poca relevancia se concede a las actitudes que habrán de permitirnos una convivencia en la que tengan cabida la diferencia y la disidencia.

No hemos sido capaces ni de aprender, ni de enseñar el arte de dialogar, pero en algún momento tendremos que empezar, en casa, en la escuela, en los círculos de amigos, en todas partes.

Si no tenemos ese aprendizaje desde nuestra cultura, no esperemos que la actitud sea distinta con otras; de una u otra manera se requiere la intención de conocer y respetar al otro, con su singular forma de ser. Si bien es cierto que se tienen obstáculos como el lenguaje y sus significados que dan una visión diferente del mundo, también lo es que no hay barrera que no pueda superarse cuando hay voluntad y la mente se mantiene abierta.

En las relaciones interculturales el primer paso es la valoración que se da tanto a la propia cultura como a la de los demás, en eso estriba precisamente el respeto hacia el otro dando lugar al encuentro sin violentar su respectiva forma de ser.

El diálogo intercultural es la oportunidad de enriquecer la experiencia, no sin conflicto, sino con la intención de dejar que el otro sea.

Referencias

Dussel, E. (2004). Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). En Fonet-Betancourt R. (Ed.) *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid, España: Trotta.

Dussel, E. (2006). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Trotta.

Dussel, E. (2010) Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). En Mondragón, A. y Monroy, F. (Eds.) *Interculturalidad, Historia, Experiencias y Utopías*, México: Plaza y Valdés.

Fonet-Betancourt, R. (2000). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. *Revista polylog* (sic.) *Foro para filosofía intercultural*. En <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>. Consultado el 4 de abril de 2011.

Fonet-Betancourt, R. (2006). Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad. *Revista Comunicación*, 4, (pp. 27-49). Consultado el 15 de junio de 2011.

Fonet-Betancourt, R. (2009). La Filosofía intercultural. En Dussel, E. et al. *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. D.F., México: Siglo XXI.

Panikkar, R. (1993). *Paz y desarme Cultural*. Bilbao, España: Sal Terrae.

Panikkar, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid, España: Trotta.

Panikkar, R. (2000). Foro para filosofía intercultural 1. Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones* (pp. 125-148). En <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>, Consultado el 20 de diciembre de 2009.

Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes* y “*Una revisión de la idea de la razón pública*”.
Barcelona, España: Paidós.

Ricoeur, P. (1990). *Historia y Verdad*. España, Madrid: Encuentro.

**EL MODELO DE INTERPRETACIÓN DE JORGE CUESTA A
MUERTE SIN FIN. Mtro. Fco. Javier Larios**

(Escuela de Lengua y Literaturas Hispánicas. UMSNH)

Resumen

(Palabras clave: literatura mexicana, poesía postrevolucionaria, crítica)

Esta investigación busca mostrar las características principales de la primera crítica seria que tuvo el monumental poema *Muerte sin fin* de José Gorostiza, miembro destacado del grupo de poetas llamados *Contemporáneos*, que tanta influencia han ejercido en la literatura actual de nuestro país.

El modelo de interpretación de Jorge Cuesta se revela como uno de los pioneros en la crítica literaria mexicana postrevolucionaria. Poco comprendido –tanto por lo innovador como por lo polémico- en su momento pero que sentó las bases para la crítica hermenéutica contemporánea, presenta peculiaridades específicas dignas de ser estudiadas y valoradas en toda su extensión. Se analiza también en este trabajo, el rigor y la disciplina del grupo de jóvenes *Contemporáneos* que plantearon en plena época de estéticas populistas, una poética de alto nivel de abstracción sin desligarse de la realidad nacional.

1.- Los Contemporáneos: jóvenes y autodidactas.

Abordaremos en este trabajo el modelo de interpretación que llevara a cabo Jorge Cuesta del poema *Muerte sin fin*. Ya que es el crítico que publica una de las primeras reseñas del poema en cuestión. Así mismo reviste para nosotros mayor importancia por la cercanía de principios artísticos y la estrecha amistad que compartió con José Gorostiza; así como por los lazos generacionales que los unieron en la mayor parte de su juventud. Por tales razones creemos pertinente destacar dicha interpretación sin menoscabo de otras tan lúcidas y originales como ésta que se han realizado sobre el poema que nos ocupa.

Jorge Cuesta es de los miembros más jóvenes que se integran a la generación de *Contemporáneos*. Fue reconocido como “la conciencia crítica” del grupo, por ejercer esa actividad de manera aguda, sistemática e implacablemente tanto con la obra de los amigos, como con la de los enemigos. Este crítico riguroso y atormentado fue uno de los primeros en llevar a cabo una evaluación literaria del poema de José Gorostiza, *Muerte sin fin*, publicado en 1939. Antes de incursionar en dicho análisis llevaremos a cabo una rápida revisión del contexto biográfico y generacional de los supuestos particulares del Modelo Cuesta, con lo cual intentaremos visualizar los nexos existentes entre Jorge Cuesta y el poema más sobresaliente de Gorostiza.

José Gorostiza y Jorge Cuesta, pertenecen a ese curioso “grupo sin grupo” llamado *Contemporáneos*. Quienes nacen y crecen con La Revolución Mexicana y podemos afirmar en ese sentido que son hijos de la revolución. Culturalmente se significan como los continuadores del proyecto de *El Ateneo de la juventud*, de aquel, también grupo de jóvenes, que surgieron a la vida pública oponiéndose de manera específica al influjo del positivismo, que impregnó a todo el quehacer de la dictadura porfirista. Sin embargo, y a pesar de haberse congregado alrededor del proyecto cultural de José Vasconcelos -insigne miembro del *Ateneo*- la formación y consolidación del grupo nace prácticamente en la orfandad, puesto que sus antecesores e hipotéticos guías espirituales habían desaparecido del mapa cultural; la revolución había logrado en su violenta vorágine exiliar a algunos, o callar e inmovilizar a los que optaron por permanecer en el país. Esta situación hace a este grupo de jóvenes poetas verse sin

maestros y formarse a sí mismos como autodidactas, como lo llega a declarar el mismo Xavier Villaurrutia, en entrevista con José Luis Martínez publicada en *México en la cultura* el 14 de enero de 1951, cuando afirma que él y sus compañeros tuvieron que trabajar solos en los primeros años de su actuación y que sus únicos maestros -a diferencia de otros grupos o generaciones- habían sido los libros y una acentuada y extrema curiosidad. Esa circunstancia explica la gran variedad y diversidad de lecturas de su amplia cultura, que abreva de las fuentes más heteróclitas, a las que los lleva su avidez de conocimiento y su necesidad de formación, como nos lo confirma Louis Panabiére en su documentado trabajo sobre Jorge Cuesta:

Como no tenían límites, prohibiciones o una línea ideológica que seguir, se enriquecieron con todos los libros y todas las ideas que pudieron allegarse. Cuesta es el ejemplo más perfecto. De la biblioteca de su padre a los libros de la escuela todo era bueno para su formación y reflexión, sin taxativas ni limitaciones. En el punto de partida de su formación cultural están la avidez y la libertad del autodidacta. Nunca renunciará del todo a esta curiosidad omnívota, aunque sea para aplicarle, como haría más tarde, un juicio crítico. (Panabiére, 1983, p. 60).

Así pues, es indispensable subrayar esta peculiaridad de los *Contemporáneos* para entender algunas actitudes y rasgos de su quehacer y sus obras posteriores, cuando el grupo de “forajidos” como los nombrara el mismo Cuesta, empiecen a dar sus frutos artísticos y a marcar de manera indeleble el mapa literario del México moderno.

2.- Un panorama desolador y un incierto porvenir.

La Revolución Mexicana de 1910 que iniciara la lucha armada para derrocar al dictador Porfirio Díaz y que concluyera hacia 1915, dejó un país devastado y una sociedad semidestruida. La labor de los gobiernos postrevolucionarios fue la de reconstruir el

país desde esas ruinas para buscar la formación de una nueva sociedad. Se inició un nuevo régimen creando otras instituciones que le dieran fortaleza. Instituciones que tendrían la función de consolidar los principios ideológicos y llevarlos al terreno de la concreción político-social. Es en este contexto que surge a la vida pública de la cultura nacional un grupo de escritores jóvenes, inquietos y de una feroz inteligencia –como lo menciona J.E. Pacheco-, que tendrán una importante participación en el debate cultural por la creación de una nueva cultura mexicana, que rebase las fronteras de su particularidad provinciana y acceda a la universalidad por méritos propios, aunque en ello se jueguen varios de ellos el futuro político y en ocasiones hasta su empleo. El primer punto que de forma coincidente se plantean es su independencia como creadores no adheridos a ningún grupo político, ideología o escuela estética. Si bien es cierto, como dijimos, que habían sido hijos de la revolución, no aspiraban a ser dirigidos por el Estado ni a plegar sus propuestas creativas a los dictados artísticos del régimen en turno, aunque paradójicamente la mayoría de ellos hayan desempeñado puestos en diversas dependencias gubernamentales, algunos en el ramo de la educación y otros en el de la diplomacia e incluso en el área administrativa de la salud.

Otra característica de este grupo es su rechazo al concepto del artista bohemio y a la inspiración etílica o de otras sustancias, que tanto proliferó en el pasado, sobre todo entre los románticos mexicanos y que estaba asociado a la rebeldía inútil, al ocio económicamente improductivo y a la automarginación social. Coincidían finalmente con el apotegma de Baudelaire: *la inspiración es el trabajo*. En ese sentido intentan y pretenden reivindicar la seriedad del oficio de escritor, como una profesión a dignificar. El estrato social al que pertenecen los miembros de esta generación es de clase media o clase media alta. Llegaban a la ciudad de México huyendo de los estragos de los revolucionarios en el interior del país. Tal como lo anota en su puntual ensayo Armando González Torres, titulado “La proximidad de Cuesta”, publicado en el libro *Pensar a Cuesta* y que coordinó Francisco Segovia. Donde se afirma que este grupo no fue totalmente monolítico ni homogéneo, no tuvo una doctrina estética única, dogmática y doctrinaria, sin embargo compartieron varios elementos en común y uno de ellos es pertenecer, casi todos, al mismo estrato social, haber sido testigos de la corrupción, la improvisación, la demagogia y la barbarie revolucionaria. Rechazar por igual las promesas del fascismo y del comunismo, refugiarse en el ideal del arte que no ignora las propuestas vanguardistas pero que busca una reinterpretación del arte para reinsertarla

en la tradición occidental, aunque varios de ellos estén imbuidos por el sentimiento trágico y sombrío que generó el periodo europeo de entreguerras. Ante el carácter iconoclasta de los vanguardistas, ellos muestran un ánimo de asimilación y continuidad de una tradición.

Si las coincidencias fueron importantes y de peso para que existiera en el grupo una cohesión, es necesario mencionar que sus diferencias también fueron significativas e incluso fueron en gran medida la causa de la posterior disolución del grupo. Independientemente de sus diferencias personales -y del celo por proteger su “yo”- pesaron más las coincidencias para que se identificaran como “un grupo sin grupo” o como un “archipiélago de soledades” –como también se les nombró- e intentaran avanzar en el proyecto de insertar la cultura mexicana en el contexto de la amplia tradición occidental.

Finalmente, nos resulta indudable la importancia de los *Contemporáneos* en la conformación de la historia de la literatura mexicana moderna. Su influencia en escritores y corrientes literarias actuales se encuentra fehacientemente comprobada. Los recientes estudios e investigaciones que buscan revalorar sus aportaciones –realizados desde diferentes ópticas y con diversos métodos- a las letras nacionales cada vez se multiplican y redimensionan su estatura.

Esa labor que llevó a cabo el “Archipiélago de soledades”, no fue fácil en absoluto. Tuvieron que luchar -entre el caos de un país que empezaba una nueva etapa histórica- contra opiniones y fuerzas adversas, incluso contra ortodoxos militantes de estéticas oficialistas y oficiosas. Los acusadores coincidían en verlos como artistas apátridas, arte-puristas que vivían en torres de marfil creando una literatura ajena a su país y extraña a su pueblo. Se malinterpretó su visión multiculturalista como una pose esnobista y casi como una traición a la patria. No se comprendió que su interés por las literaturas de otras latitudes del mundo era genuino y pretendía enriquecer la literatura mexicana, aunque con ello “defraudaran” una forma de la tradición. Ellos rechazan el concepto de artista-bohemio y lo sustituyen por el de escritor-profesional, responsable y respetuoso del oficio, que deja de frecuentar las cantinas y las tertulias para hacer en la oficina o el despacho el ejercicio riguroso de la construcción literaria, como un trabajo digno. A pesar de la precocidad juvenil, llegaron al campo de batalla de la cultura con la edad madura y un proyecto claro que miraba más allá de lo inmediato.

3.- La trinchera de la ciencia y el arma de la crítica.

No creemos desmesurado el afirmar que lo que hizo la revolución armada en el plano de lo económico-social y en la etapa constructiva de una nueva nación, lo intentaron denodadamente los jóvenes *Contemporáneos* en el plano de la cultura. Si bien es cierto que su punto de partida y eje de desarrollo fue la literatura, su proyecto no se limitó al ámbito de las letras o a la divulgación de la creación literaria, puesto que su radio de acción comprendió el análisis y la crítica de la mayor parte de las actividades artísticas y culturales. Si las armas de los revolucionarios lograron la caída del gobierno dictatorial y represivo del General Porfirio Díaz, la crítica y el rigor del “Grupo sin grupo” intentó llevar lo mexicano a la universalidad y renovar el quehacer cultural de país que iba a la zaga del desarrollo y las transformaciones plasmadas en la Constitución de 1917, como aspiraciones reivindicatorias de una población olvidada, sin caer en el populismo ni en la concepción paternalista de llevar el arte a las masas. De ahí también el equívoco y de ser acusados de antinacionalistas, elitistas y *malinchistas*. Cuando su actitud –como lo dice Paz- al contrario, fue más bien de patriotas.

También es verdad que este “Archipiélago de soledades”, considerado como una de las “vanguardias artísticas” de su época, no elaboró ningún manifiesto donde plasmaran un programa estructurado de principios y objetivos, pero a pesar de ello se puede dar seguimiento a un ideario implícito en las obras literarias, de manera específica en los ensayos de la mayoría de ellos, y en especial en los escritos por Jorge Cuesta. Para defender este ideario implícitamente compartido, fue indispensable armarse con la inteligencia de la juventud rebelde, pero a más de ello fue indispensable ejercer esa inteligencia precoz por medio de una crítica fría e implacable, ejercida con valentía y honestidad, tal como lo asienta Louis Panabiére:

Para Cuesta, las funciones esenciales de la crítica residen en la preservación de la pureza y la libertad, la participación en el conocimiento y la creatividad. Pero estas funciones, para producir su efecto, presentan exigencias de género muy preciso. Al igual que toda creación o significación, la crítica debe darse reglas y

leyes. La primera de esas reglas, y ello no debe asombrar en Cuesta, es la del rigor y la lucidez. La crítica debe cuidarse de toda pasión. El entusiasmo demasiado arrebatado y pronto es ceguera, y la crítica de la expresión, más que ningún otro género, debe mantenerse apartada de los transportes y arrebatos. Un falso esclarecimiento puede cegar o pervertir una óptica, y la responsabilidad del crítico es muy grande. (Panabiére, 1983, p. 203).

A diferencia de la crítica reseñística o de halago, en el club de los aplausos mutuos e incluso en aquella que tendía al protagonismo del crítico más que al análisis de la obra en sí, la crítica de Cuesta y la de sus compañeros es una crítica sustanciosa, consecuente y analítica que pretende luchar en contra del “gusto pervertido” y regresarle a cada quien su libertad de elección. De ahí entonces que la crítica sea ejercida con la conciencia de llevar a cabo un ejercicio de emancipación. Lo cual no es poca cosa en un momento de la historia en que la literatura sufría un proceso de ideologización y con frecuencia era utilizada como un arma de propaganda por el Estado. Resultado de ello fue que la crítica tuviera a los ojos de esta generación, la función de preservar al individuo de la alienación que acecha si se ve seducido por los escritos que buscan cautivarlo, en el sentido estricto del término. Y aún más, para Cuesta, la crítica también tiene el atributo de significarse como un elemento del conocimiento, en la medida en que logra constituir la conciencia del otro. La crítica no opone las subjetividades, sino que las pone en contacto, aun y cuando existan diferencias entre ellas dos, puesto que analizar la posición del otro implica hacer vivir esa expresión en el diálogo, lo cual significa también tomar conciencia de esa “diferencia” constitutiva. De esta manera, ve Panabiére que subyace a la crítica de Cuesta una concepción clásica que abreva de la fenomenología alemana, al contemplarla como una creación de sí misma a partir de la expresión del otro. El “yo” entonces se constituye en una oposición dialéctica y existe gracias a ese intercambio y oposición. El acto crítico los convierte así, a uno y otro, en un acto de comunicación, pero también de constitución y conocimiento mutuos.

También la forma en que Cuesta presentó su crítica, a manera de ensayo breve, es un estilo personal pionero –incluso del género- en la historia de la literatura mexicana contemporánea. Puesto que no se cuenta con un antecedente similar, cuyas características y su peculiar método de análisis son puntualmente expuestos por Louis

Panabiére en la obra referida y donde se valora el estilo ensayístico de Cuesta, lejos de toda superficialidad y digresiones innecesarias. Iniciando con seguridad en el análisis primero inductivo y luego deductivo, transitando de lo genérico a lo particular. Realiza en un principio, una síntesis de la obra analizada, siguiendo con el razonamiento dialéctico en busca de las contradicciones y con ello el punto de solución, luego de haber encarado varias hipótesis. Finalmente llega a una conclusión abierta que siempre es polémica. El inicio de sus textos se caracteriza por tener consideraciones abruptas que llaman la atención e irritan al lector, con la intención de captar el interés y el propósito de mantener un tipo de razonamiento-diálogo. Este camino lo recorre Cuesta con rigor y minucia científicas sin involucrar las pasiones ni los sentimientos. En síntesis una crítica objetiva y desapasionada.

Es también significativa la concisión y la brevedad en el estilo ensayístico de Cuesta. Nosotros creemos ver, que en ocasiones esa *concisión* se vuelve excesiva, al grado de dar por sobre entendidos algunos aspectos, términos o conceptos que no son desarrollados, o lo son de manera parcial o insuficiente, quedando su significado ambiguo, o en estado latente o implícito y que, para el lector no informado, puede significar perderse en la exposición del autor. Menciono como ejemplos de lo expuesto los conceptos de “tradición externa”, “tradición interna”, “americanismo”, “revelación”, etc. Rasgo este, que no demerita en absoluto el trabajo de Cuesta, pero que nos lleva a entender su exigencia de contar con lectores informados, avezados y atentos.

4.- La muerte: tema y obsesión.

La preocupación por la muerte no fue exclusiva de Gorostiza ni tampoco de Cuesta. En el caso de los *Contemporáneos* podemos afirmar que fue una constante y un tema casi obligado, y no sorprende que nos lo encontremos como referencia explícita o implícita en casi todas las obras de estos novísimos poetas del Siglo XX mexicano. Para intentar explicarnos esta preocupación por el tema, es necesario remitirnos, por principio, a los dos millones de mexicanos que murieron producto de la revolución ante los ojos azorados de aquellos niños, que después serían los miembros del grupo. Varios de la

generación publicaron libros o poemas con el título en mención directa al tema de la muerte. Veamos sólo algunos casos como ejemplo: Xavier Villaurrutia, *Nostalgia de la Muerte*; Salvador Novo, “La renovada muerte”; Jaime Torres Bodet, *Cripta*; Bernardo Ortiz de Montellano, *Muerte de cielo azul*; Elías Nandino, *Suicidio lento* y *Espejo de mi muerte*; José Gorostiza, *Muerte sin fin*. También es verdad que en cada caso el tema de la muerte es tratado de manera personal y diferente entre cada uno de ellos. En el caso de Xavier Villaurrutia, la muerte es una compañía constante que va con él desde que ha nacido y llega a aceptarla incluso en calidad de “amante” hasta que la muerte los separa: “La muerte no es para mí, sólo el término de la vida. –escribe el mismo Xavier, en carta a Alfredo Cardona Peña:

El vivir para disponerse a bien morir o simplemente morir, me parecen verdades de las que una verdad más profunda queda justificadamente ausente. Tampoco me satisface considerar la vida como una prisión de la que salimos, al fin, gracias a la muerte. Mi poesía es la presencia de la muerte durante toda la vida, ya que el hombre vive su propia muerte. Un poema es por esencia *algo* inexplicable.” Y continúa en la misma misiva: No pretendo explicar mi *Décima Muerte*, sino participar a los demás mis personales preocupaciones, intuiciones o iluminaciones sobre un tema inagotable. (Cardona, 1978, p. 253).

Vemos entonces que el poeta llega “inexplicablemente” a un acuerdo con la muerte. No sólo aceptando, intelectualmente, el hecho innegable de una completa y permanente unión con ella, sino también dándose cuenta que él y su íntima compañera son, en efecto, necesarios uno al otro. Por una parte el poeta necesita a la muerte. La ha definido como primera realidad del ser, incluso de su ser personal. Esta relación es concebida también de una manera más profunda sobrepasando la concepción poética y existencial para incursionar en el plano filosófico, desprendiendo su explicación de la influencia que tuvo en Villaurrutia el pensamiento de Martin Heidegger. Y así como este filósofo define la *nada* no como negación del ser, sino como el principio vital del que el ser depende, Villaurrutia, en su poesía le da al término *muerte*, normalmente negativo, un significado positivo, convirtiéndolo en una condición indispensable de su universo

poético. Dicha comprensión intelectual de la muerte le proporciona al poeta un cierto consuelo ya que la muerte es asumida como principio y fuerza que rigen todo. Esta es la interpretación heideggeriana que realiza Eugene L. Moretta de la poesía de Xavier Villaurrutia en el capítulo III, dedicado a “La muerte y el amor en ‘nostalgia’” en su libro *La poesía de Xavier Villaurrutia*.

Antes de continuar vale la pena hacer la observación que dicha influencia de Heidegger en el pensamiento de los contemporáneos es negada parcialmente por Octavio Paz, por lo menos en la etapa juvenil en que se inician las relaciones entre los miembros de esta generación. El interés por el tema de la muerte es debida más bien – afirma el Nobel- a la circunstancia histórico-social determinada por La Segunda Guerra Mundial. Pero el factor que considera a su parecer determinante es la influencia de dos importantes libros, muy leídos por Villaurrutia y sus amigos, tal como lo afirma en sus propias palabras:

En México, además de Villaurrutia, dos poetas publicaron libros cuyo tema era la muerte: José Gorostiza y Bernardo Ortiz de Montellano. Son tres visiones de la muerte completamente distintas. Podría agregarse otra: la de Jorge Cuesta. En ninguno de ellos es perceptible la influencia de Heidegger. Nada más natural: no lo habían leído. En cambio, sí conocían y admiraban un libro de Pablo Luis Landsberg: *Experiencia de la muerte*. También habían leído una obrita póstuma de Max Scheler: *Muerte y resurrección*. Los dos libros fueron muy comentados en México y Xavier cita el de Landsberg en su conocida conversación con José Luis Martínez. Agregaré que los Contemporáneos –con la excepción de Ramos- sólo tuvieron un conocimiento tangencial de la fenomenología y del existencialismo. No quiero decir que ignorasen a Husserl o a Heidegger: todos ellos eran lectores atentos de Revista de Occidente y de sus publicaciones. Pero su relación con la fenomenología fue más bien lejana y, sobre todo, tardía. No fue una lectura formativa, como son las de la juventud. (Paz, 1987, p.177).

Influencia de juventud o de madurez poco importa para este análisis, en qué momento los *Contemporáneos* tuvieron la influencia de los filósofos alemanes y caso concreto el

de Heidegger que el mismo Villaurrutia acepta como “su filósofo”; lo que importa es que la mayoría de ellos los leyeron y los incorporaron a su obra en diferentes formas y en diverso grado. Independientemente del impacto histórico-social y de las obras referidas por Octavio Paz y recién mencionadas, la coincidencia de esta preocupación por el tema de la muerte es un fenómeno que obedece más que a las modas o a los contagios intelectuales, a una recurrencia cíclica en cada una de las culturas y de las civilizaciones. En el caso del “Archipiélago de soledades” su aparición simultánea es reveladora de una actitud escéptica y de un temperamento melancólico.

En el caso de Bernardo Ortiz de Montellano, la muerte sostiene una estrecha relación con el sueño como si fuera un sucedáneo de aquella. Inconciencia de la realidad para entrar a las profundidades de su “yo” interior, viaje explorador que le descubre los paisajes de la subjetividad, como la premonición del viaje definitivo y definitorio:

SEGUNDO SUEÑO

(...)

Ni vivo ni muerto –sólo solo

El alma que me hice no la encuentro

Sin sentidos, despierto

Con mi sangre, dormido

Vivo y muerto

Perdido para mí

pero para los otros

hallado, junto, cerca, convivido

con pulso, sangre, corazón, ardiendo...

...

Para que el sueño con sus pies descubra

La morada precisa de la muerte

Tiene el ojo conciencia de lo inerte

Y la voz: el silencio y la penumbra

Para que el sueño con sus pies descubra

La morada precisa de la muerte.

(En, *Poesía en movimiento. México 1915-1968*).

No obstante ser el tema de la muerte un constante en esta generación de poetas – insistimos- su tratamiento varía tanto cualitativa como cuantitativamente. Caso contrario a los antes citados es el de Salvador Novo. Obra donde la muerte es escasamente referida y en los pocos casos en que esto sucede, lo hace de una manera irónica, socarrona, sarcástica e irreverente, es decir, tratada de forma poco seria, acorde también con el estilo y la personalidad del autor:

DILUVIO

También debo decir

que se incendiaron todas las monjas

B.C. y C.O.D.

y que muchos héroes esperaron

estoicamente la muerte

y otros bebían sus sortijas envenenadas....

(En, *XX Poemas*).

LA RENOVADA MUERTE

...

Todos hemos ido llegando a nuestras tumbas

a buena hora, a la hora debida,

en ambulancias de cómodo precio

o bien de suicidio natural y premeditado.

...

(En, *Nuevo amor*).

En el otro extremo de este espectro encontramos el de Carlos Pellicer en cuya obra, el tema de la muerte es celebrado con alegría y júbilo y referido como un exceso de vida. Si la exhuberancia es belleza y la belleza del paisaje fue la característica de la poesía de Pellicer, la muerte pocas veces es mencionada, y cuando se le cita, es parte de ese festejo que la luz y la vegetación del trópico representan con todo su esplendor. Veamos unos, de los pocos ejemplos:

ESQUEMA PARA UNA ODA TROPICAL

La oda tropical a cuatro voces

podrá llegar, palabra por palabra,

a beber en mis labios,

a amarrarse en mis brazos,

a golpear en mi pecho,

a sentarse en mis piernas,

a darme la salud hasta matarme.

...

HORAS DE JUNIO

...

Al año de morir todos los días

los frutos de mi voz dijeron tanto

y tan calladamente, que unos días

vivieron a la sombra de aquel canto...

(En, *Hora de junio*)

SONETOS FRATERNALES

...

Y fui desde la ceiba que da vuelo

hasta el primer escalafón del cielo.

Canté y mi voz estremeció mi muerte...

(En, *Práctica de vuelo*)

Por su parte, en la poesía de Elías Nandino, -en quien percibimos una marcada influencia de Xavier Villaurrutia- la constante es esa pregunta que interroga el dolor del mundo y no haya más respuesta que el eco de su duda. Paradójicamente, dentro de esa duda va incluida la única firme certeza de la muerte. Y de que el ser amado muerto, aún sigue viviendo en la conciencia. Nandino vive el asedio constante de la muerte y la acepta -no sin oponerle resistencia- como una constante compañía, incómoda pero inevitable, de la que no se puede separar, porque vive dentro de él mismo desde su nacimiento.

DÉCIMAS A MI MUERTE

I

He de morir de mi muerte
de la que vivo pensando,
de la que estoy esperando
y en mi obsesión se convierte.
Mi voz oculta me advierte
que la muerte con que muera
no puede venir de fuera,
sino que debe nacer
de la hondura de mi ser
donde crece prisionera.

(En, *Triángulo de silencios*)

DÉCIMAS A UN POETA DIFUNTO

II

Tu muerte sigue encendida
en el oculto venero
del misterio verdadero
con que me cercas la vida.
En el aire está escondida
tu esencia, y embelesado
en el lenguaje callado
donde te escucho sin verte,
vivo el área de tu muerte
con que me tienes sitiado.

(En, *Triángulo de silencios*)

IMPRECACIÓN

...

La muerte cuando tarda, es una inepta,
estira una existencia sin derecho,
prolonga una ansiedad que nada ansía,
se obstina en incendiar lo que no arde.

...

Muerte indecisa, amago detenido:

entiende la obsesión con que te llamo
y apronta tu llegada.

Ya te pido

que acudas a salvarme de la vida.

(En, *Cerca de lo lejos*)

Por lo que respecta a Gilberto Owen y quien fuera el más joven del grupo, el tema de la muerte se encuentra de manera muy peculiar y menos reiterada que en Elías Nandino. La obra de Owen sale del contexto del grupo, pues es la única que se manifiesta -en su mayoría- en forma de poema en prosa. Su lenguaje en alto grado surrealista, acude a imágenes oníricas en muchos de los casos y en otras se remite a referencias mitológicas de las culturas clásicas, mezcladas con expresiones coloquiales que sufren un giro en su significado. Sus textos poéticos no exentos de cierto humor negro e ironía, no resultan de fácil interpretación, aunque aparezcan con rasgos biográficos. Esta peculiaridad es subrayada por Clementina Otero -amiga y novia pretendida del poeta- en el prólogo a las cartas que aquél le escribiera y que se publicaron en 1982, con motivo de un homenaje nacional realizado a los *Contemporáneos*. “Había que hacer malabarismos para entender el trasmundo de sus poemas y para entrar en esa vehemente agonía amorosa en la que vivía la vida palpando la muerte”. Incluso en una de sus últimas cartas, aproximadamente un año antes de su muerte, dirigida a Margarita y José Rojas Gracidueñas, Owen les comenta su intención de publicar un libro -quizá el último piensa- y que pretende titular *La danza de la muerte*, título que evidencia su preocupación por el tema. Lamentablemente el libro nunca se publicó, ni se tiene a la fecha ninguna referencia del mismo. Veamos en seguida un ejemplo de su breve y peculiar poesía, en donde la muerte junto con la soledad son personificadas y la primera al descender de las obras de arte de los museos, destroza las vitrinas en un acto violento para negar su estancia. En el segundo párrafo la muerte es el resultado de un suicidio que realizan los pequeños genios cuando llegan a edades avanzadas.

INTERIOR

Las cosas que entran por el silencio empiezan a llegar al cuarto. Lo sabemos, porque nos dejamos olvidados allá adentro los ojos. La soledad llega por los espejos vacíos; la muerte baja de los cuadros, rompiendo sus vitrinas de museo; los rincones se abren como granadas para que entre el grillo con sus alfileres; y, aunque nos olvidemos de apagar la luz, la oscuridad da una luz negra más potente que eclipsa a la otra.

Pero no son estas las cosas que entran por el silencio, sino otras más sutiles aún; si nos hubiéramos dejado olvidada también la boca, sabríamos nombrarlas. Para sugerirlas, los preceptistas aconsejan hablar de paralelas que, sin dejar de serlo, se encuentran y se besan. Pero los niños que resuelven ecuaciones de segundo grado se suicidan siempre en cuanto llegan a los ochenta años, y preferimos por eso mirar sin nombres lo que entra por el silencio, y dejar que todos sigan afirmando que dos y dos son cuatro.

(En, *Línea*)

Si el tema de la muerte es una constante en la historia de la literatura mexicana, ¿cuál es entonces el distintivo de la muerte en los *Contemporáneos*? Primero debemos apuntar que “El grupo sin grupo” continúa una tradición que no es herencia exclusiva del universalismo europeo, como lo quería Cuesta, sino que esta relación literaria con la muerte ya está presente en las sociedades prehispánicas de Mesoamérica de una manera muy acentuada, incluso formando parte del núcleo de su cosmovisión y no sólo como un tema artístico, literario o religioso. Si bien es verdad que casi ninguno de ellos tocó el tema de las formas poéticas indígenas, su formación socio-cultural abreva del sincretismo criollo que caracteriza a la sociedad mexicana de fines del siglo XIX y principios del Siglo XX. Como bien lo visualiza Vicente Quirarte, en su libro *Peces del aire altísimo* (por cierto, el título es un verso de *Muerte sin fin*), donde revisa poesía y poetas de México, y sostiene que los *Contemporáneos* retoman una tradición literaria sobre el tema de la muerte —la misma que viene desde Sor Juana y llega hasta Ramón López Velarde pasando por las tres generaciones de románticos mexicanos— pero ellos le incorporan su impronta personal y de grupo, a un fenómeno existencial y de capital importancia en la poesía mexicana. A diferencia de sus predecesores, estos jóvenes

poetas, piensan la muerte y la trabajan poéticamente como una experiencia que reúne la concepción colectiva, con “la nostalgia” de su propia muerte, fusionando lo colectivo con la individualidad en una visión peculiar. Incluso, como en el caso de Cuesta, llevando su fidelidad al pensamiento con un acto de heroica tragedia personal.

5.- Un hombre endiabladamente inteligente.

“(J. Cuesta) pertenecía a los ‘modernos poetas malditos’, incomparable con los otros de fines del siglo pasado porque tenía la desesperación, la tempestad blasfémica, la rebeldía indomable y la ironía aguda perfectamente encubiertas bajo el duro traje de un primitivo ángel de madera”

Elías Nandino

Para acercarnos a la concepción y el ejercicio crítico y creativo de Jorge Cuesta y, por ende, a su visión de *Muerte sin fin*, nos parece pertinente e indispensable remitirnos a los rasgos más generales de su breve biografía. Jorge Mateo Cuesta Porte Petit, -mejor conocido como Jorge Cuesta- nació en Córdoba, Veracruz, el 21 de septiembre de 1903. Su padre era comerciante y su madre hija de franceses asentados en Coatzacoalcos. Realizó sus estudios hasta el Bachillerato en su ciudad natal. Desde joven se aficionó a la música y a la literatura. Por la primera anhelaba ser violinista y vía la segunda, asimiló un importante bagaje de la cultura francesa a través de los clásicos, leídos en su literal “lengua materna”. Al parecer su deseo de realizar estudios en el conservatorio fue superado por una marcada influencia paterna, que le crea la necesidad de incursionar en las ciencias químicas. De esta manera efectúa estudios de ingeniería química en la Universidad Nacional de México, concluyéndolos en 1925; aunque nunca llegue a titularse. Es en esta época que entra en contacto con los miembros de la generación de *Contemporáneos* en la ciudad de México, de manera particular con Xavier Villaurrutia y formando parte del subgrupo más joven que integró con su entrañable amigo Gilberto Owen.

De gran estatura y extrema delgadez, la personalidad de Jorge Cuesta se caracterizaba por una actitud de constante reflexión tanto en sus facciones como en su discurso verbal. Elías Nandino lo describe de la siguiente manera:

Jorge Cuesta era alto, delgado, con cabello castaño, con ingesticulante tristeza petrificada en la cara, con manos largas y huesudas, con madurez precoz en su conjunto. Vestía casi siempre en negro, azul negro o en gris. Su frente era amplia y su mentón un poco adelantado y fuerte. Su seriedad era de estatua. Sin deuda ninguna con Adonis, creaba fuera de sí una aureola angelical, satánica, sorpresiva, atrayente, que hacía pensar que se estaba junto a un ser superior donde se daban cita la inteligencia y la intuición, la magia y el microscopio. (Panabiére, 1983, p.19).

Sin embargo es necesario mencionar que la región tropical veracruzana de donde era originario, seguramente influyó en su carácter que en ocasiones se tornaba abierto franco y afable, características contrastantes con los rasgos que acabamos de citar. Riguroso en su pensamiento, también compartía reserva y timidez en su personalidad. El testimonio de algún amigo de habitación en sus años de estudiante universitario muestra que estaba lejos de llevar una vida regular y ordenada: se acostaba tarde, dormía muy poco, frecuentaba los cafés y fumaba enormemente. El desorden de sus papeles era sorprendente, tratándose de alguien con pensamiento tan riguroso.

A pesar de ello, lo que se mostraba en la apariencia material era contradictorio con sus preocupaciones intelectuales: conservó hasta su muerte el interés en la investigación química aplicada a la problemática concreta del hombre, incluso llegó a experimentar en su propio organismo. Según se desprende de diversas fuentes, logró algunos importantes descubrimientos químico-biológicos, de los que por desgracia no se conservan pruebas fehacientes. Esa lealtad a la ciencia experimental de la química compaginada con su pasión por la literatura, le valió el sobrenombre de “El más triste de los alquimistas” que le endilgara Xavier Villaurrutia. Como acertadamente lo apunta Panabiére:

Para Cuesta, la química fue en efecto un proyecto poético como la poesía fue un proyecto químico. A sus ojos se trataba de penetrar en el mundo para sublimarlo. Sus dos campos de investigación, sus dos pasiones, no estaban separados. (Panabiére, 1983, p.40).

Las preocupaciones de Cuesta sobre las ciencias químicas corrían al parejo que su interés por la literatura, el cine, el teatro, la música, la pintura, la política y la filosofía, podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que era un hombre hambriento de saber, propietario de un espíritu terriblemente lúcido y obsesivamente crítico. Lucidez y rigor crítico que lo llevaron a coincidir con los demás miembros de La Generación de los *Contemporáneos* en semejantes preocupaciones y a llevar a cabo juntos el importante proyecto de renovación de la literatura mexicana. Muestra de tal formación intelectual es la referencia propia que encontramos en uno de sus primeros ensayos “Antonio Caso y la crítica” publicados hacia 1927, donde dice de sí mismo lo referente a su formación filosófica: “Con el desorden natural de un autodidactismo poco vigilado, que se confía más al azar que a una necesidad lógica, me fui enterando hoy de un filósofo, después de otro, y de manuales e historias de la filosofía.”

Más que un tributo a la inteligencia, el quehacer de Cuesta estaba destinado a rendir total tributo a la razón, como lo aprecia nuestro nobel, Octavio Paz, quien llegó a tratarlo cercanamente:

Jorge Cuesta estaba poseído por un dios temible, la inteligencia. Pero la *inteligencia* es una palabra que no designa realmente a la potencia que lo devoraba. La inteligencia está cerca del instinto y no había nada instintivo en Jorge Cuesta. El verdadero rostro de esa divinidad sin rostro es Razón. La gran tentadora: sólo la Razón endiosa. Por esto la muerte, para vencerlo, tuvo que tomar la forma de la tentación suprema: la razón divina. Su muerte fue absurda no por falta sino por exceso de razón. Fue un caso de intoxicación racional. A

Jorge Cuesta le faltó sentido común, es decir, esa dosis de resignada irracionalidad que todos necesitamos para vivir. (Paz, 1987, p. 163).

A pesar de su corta existencia, la vida intelectual de Jorge Cuesta fue sumamente intensa. Su obra dejó honda huella en el quehacer de sus compañeros y en el panorama de las letras nacionales; sus textos sobreviven para dar constancia de un pensador riguroso e intelectualmente honesto. También nos heredó una obra poética muy escasa pero altamente abstracta y cerebral.

Jorge Cuesta se convirtió por voluntad y derecho propio en el “ideólogo” y vocero del grupo, gracias a sus cualidades argumentativas de crítico implacable. Las mismas que lo llevaron a participar en los combates más aguerridos, sin dar ni pedir cuartel, aún en contra de quienes eran consideradas figuras intocables de la cultura, ya fuera un Diego Rivera o un Ortega y Gasset.

Con una sólida formación científica y aguda sensibilidad estética, Cuesta tuvo las cualidades idóneas para ser *la conciencia crítica* de los *Contemporáneos*, y debido a ello mismo fue el primer crítico en valorar y ver la singularidad de la poética de José Gorostiza con quien compartía similares concepciones en torno al quehacer literario y la visión similar de los temas. De ahí que *Muerte sin fin* tenga más de una afinidad y diversos puntos de coincidencia con el *Canto a un dios mineral*, aunque cada poema se destaque por su singularidad artística inimitable e irrepetible y que no sea la intención del presente trabajo profundizar en tales afinidades.

6.- La muerte cuestiana.

La concepción personal que Jorge Cuesta tuvo de la muerte no es diametralmente opuesta a la que tuvieron sus compañeros de generación. Sin embargo tiene matices que la particularizan y adquiere un tono diferente con la conceptualización de su inteligencia

excepcional. Por lo cual, debemos aclarar que esta conceptualización más que estar explícitamente sistematizada y expuesta con el rigor del pensamiento de Cuesta, debemos deducirla de su obra donde se encuentra latente. Es a partir de la propia concepción del arte y de la literatura que empieza a mostrarse ese perfil que mencionamos y que trataremos de esbozar a continuación.

No podemos ignorar que la formación profesional de Cuesta es determinante en esta concepción. Para un ingeniero químico como lo fue él, la literatura está estrechamente ligada a la ciencia, es decir, el arte y la ciencia comparten la misma constelación llevada la idea a su extremo: el arte es una forma de la ciencia y por ende la literatura es un campo de investigación y experimentación. El arte es ejercido como un lento proceso de elaboración que debe consumir las apariencias para alcanzar la pureza, la dureza de una realidad más plena. Como todo método, la literatura utiliza un instrumento, un medio de conocimiento, en el caso de Cuesta, este es el lenguaje. De ahí entonces que conciba a la poesía como un riguroso método de investigación y análisis para acceder a esa plenitud. Por lo cual esta poesía debe estar elaborada con trabajo, rigor y lucidez.

Aunque a decir de varios especialistas, la idea del arte puro tuvo cuando menos cinco interpretaciones similares, la mayor parte de los críticos de Cuesta coinciden en la influencia determinante que tuvo la poética de Paul Valéry en el ejercicio literario de esta generación de escritores y de manera preponderante en el caso de Jorge Cuesta. Es la literatura entendida como una lucidez y la poesía como un residuo de una destilación analítica, si se quitaran los elementos no poéticos. Valéry inicia su poética planteando que el poema es la experiencia de la palabra. Muy lejano de la idea de “genio”, insistirá en la autonomía del lenguaje y la obra poética que, al igual que el pensamiento, se encontrará más cerca de las labores de la memoria y la experiencia. Para él el poema es una forma de recuperar el olvido. Representa un tipo de “cirugía mayor” en el espíritu humano: despojarse de lo inútil, de lo que impide pensar. Es entonces la poesía la que “limpia” el camino del pensamiento y le permite al espíritu alcanzar matices y precisiones sobre las emociones y sentimientos. Sostuvo que, mientras más bella fuera una expresión poética, más cerca nos encontraríamos de los orígenes de la conciencia. De ahí que la poesía sea una invitación a vivir y pensar bajo un régimen de leyes que no son de orden práctico. Con ello expresa Valéry una idea racional, clásica, científica y

cartesiana del proceso de construcción creativa. Esta propuesta tuvo a partir de que fue expuesta –hacia 1920- por su autor, diversas interpretaciones, sin embargo la que vamos a localizar entre los *Contemporáneos* es la que llega a la literatura mexicana vía influencia del poeta español Juan Ramón Jiménez como lo asienta Pedro Ángel Palou:

La noción de pureza poética era ya cara, sin embargo, a Juan Ramón Jiménez, de quienes los jóvenes poetas del grupo también eran admiradores. El español hablaba de un lirismo de la inteligencia, o sensualismo intelectual, poemas breves como los que Gorostiza escribió y decantó en sus *Canciones para cantar en las barcas*. (Palou, 1997, p. 323).

Consideramos que esta concepción de la poesía fue lo que llevó a Cuesta a una producción poética escasa y breve pero de un esfuerzo intelectual considerable. Sobresale de su producción poética una treintena de sonetos -forma por demás representativa de una escritura elaborada- y su obra cumbre *Canto a un dios mineral*. También se ha vuelto un lugar común de la crítica, considerar a este texto como la *summa* de la obra cuestiana y ver en ella el mayor grado de la dificultad y del hermetismo poético. Coincidimos con tales afirmaciones y creemos que son la muestra más representativa de un ejercicio de la literatura entendida como la obra prototípica de una *ingeniería poética*. Entendemos por esta expresión el rigor y la lucidez que aplicó nuestro poeta para escribir sus poemas. Semejante a la rigurosa exactitud que exige el saber de las ciencias duras y practicada por Cuesta en su calidad de ingeniero químico.

Cabe destacar entonces el rechazo, en la poética cuestiana, de los sentimientos y las pasiones corporales como un lastre del que el poeta debe deshacerse para avanzar hacia un arte depurado. La materia es entendida como un obstáculo a superar por la inteligencia para elevar la espiritualidad. Entendemos que Cuesta no pretende eliminar la materia de sus procesos sino hacerla a un lado para jerarquizarla en el mínimo nivel y darles, al pensamiento y la inteligencia, el mayor peso específico y el papel protagónico de todo su quehacer científico y cultural. Sin temor a equivocarnos

podemos afirmar de la obra de Cuesta, lo mismo que él escribió sobre la poesía de Salvador Díaz Mirón en su ya clásico ensayo, donde afirma:

Practicaba una teoría de la composición poética, de acuerdo con la cual ni el metro, ni el desarrollo, ni el lenguaje, ni el tono de un poema deben elegirse al azar, sino ceñirse a la necesidad del asunto. Este principio explica que el lector se desconcierte, pero no es suficiente para hacerle salir de su incertidumbre. (Cuesta, 1991, p. 332).

En la obra de Cuesta nada está dejado al arbitrio ni al azar, todas las palabras tienen un peso específico y un justo lugar, cada pieza tiene su valor particular y debe encajar perfectamente en el poema como en un rompecabezas. El lenguaje es nada más un medio, que al igual que los instrumentos del laboratorio químico, le sirve de recipiente. En innegable también que en sus poemas están presentes los ecos de Sor Juana, Quevedo y T.S. Eliot, así como el tema de la muerte que ubica Carlos Montemayor -en el ensayo donde relaciona las obras de Cuesta, Gorostiza y Owen- como una manifestación de búsqueda de vida, más allá de la muerte y como acto fundamental que rebasa el existir del sujeto:

Cuesta no expresa el camino irreversible de la vida, o la angustia de la inevitable muerte; la vida que él busca rebasa al transcurso, al individuo, al nacimiento y la muerte; busca una cierta percepción de la vida como hecho primordial, intraspasable. Y capturarla, hallarla, es más que tratar de asir su inteligencia o su razón, y ya no digamos sus afectos... La vida está fuera del transcurso; la muerte no alcanza sino el devenir de la carne. (Montemayor, 1981, p. 13).

Opinión que no se opone a la idea obsesiva que tuvo Cuesta de la muerte y que lo persiguió hasta concluir fatalmente con su propia vida. Vida y obra están estrechamente unidas en Jorge Cuesta, y separadas apenas por un hilo finísimo que es difícil detectar, como el de la frontera entre el agua y “la red de cristal que la estrangula” en un vaso con

agua. Prueba de ello son la cantidad de veces que la muerte es referida en sus poemas. De los cuarenta y siete textos que compila Luis Mario Schneider para la antología de la tercera serie de lecturas mexicanas editadas por Conaculta -y que considera la poesía completa de Cuesta, exceptuando las composiciones escolares- existen veintinueve menciones directas de la muerte sin considerar las referencias indirectas que también abundan. Hecho que nos prueba la preocupación por el tema que tanto obsesionó al *poeta maldito* de los *Contemporáneos*. La mayor parte de las referencias explícitas al tema de la muerte se ubican en sus sonetos, de los cuales pocos fueron publicados, en vida del autor, en diarios o revistas de la época. Veamos a manera de ejemplo uno de sus primeros sonetos publicados, sin pretender con esto un análisis exhaustivo, sino mostrar nada más ese constante referirse a la muerte:

Soñaba hallarme en el placer que aflora;

vive el placer sin mí, pues pronto pasa.

Soy el que ocultamente se retrasa

y se substrahe a lo que se devora.

Dividido de mí quien se enamora

y cuyo amor midió la vida escasa,

soy el residuo estéril de su brasa

y me gana la muerte desde ahora.

Pasa por mí lo que no habré igualado

después que pasa y que ya no aparece.

Su ausencia sólo soy, que permanece.

Y, oh muerte, vasta para lo pasado,

me entregarás, mas cuando esté vencido

el defecto que soy de lo que he sido.

(1ra. Versión en, "Contemporáneos", núm. 11, sept.-oct. , de 1931, p.143)

Creemos que Cuesta creía ver en la poesía, la culminación del trabajo artístico e intelectual; esa obra con la cual podría ponerse el sello final a una existencia de esforzado afán, como lo vio él mismo con el poema *Muerte sin fin* de Gorostiza que tanto deslumbró a él y sus compañeros antes y después de ser publicado. Esta observación nos parece pertinente, en contra de quienes han querido ver en Cuesta y su relación con su propia obra poética, un cierto descuido y desinterés, por no haberse preocupado por ordenarla y publicarla. Sobre todo cuando destacan y reivindicán la crítica como género preferido del que ya es considerado "la conciencia crítica" de los *Contemporáneos*. Nos aventuramos a conjeturar que la actitud de Cuesta ante su propia poesía –más que un desdén o descuido- se debe a una profunda insatisfacción, a una "duda" constante o "desconfianza" como él mismo lo hacía con la poesía ajena. Al fin crítico feroz, lo debió ser también de sus propios textos poéticos. No únicamente se demoraba deliberadamente en la escritura y revisión de sus poemas –*Canto a un dios mineral* le llevó cuatro años de trabajo y todavía es considerada una obra inacabada- también lo hacía para publicarlos, por esa desconfianza que su afán de perfección le exigía. A diferencia de los sonetos y demás poemas mencionados donde la muerte es citada de manera repetida y de forma explícita, en *Canto a un dios mineral* las referencias son mínimas y sin embargo, es la gran "presencia ausente", aunque el tema central no sea ella, de manera directa, sino pensada como el correlato de la vida y la búsqueda de un sentido. El desarrollo del poema lo sintetiza Panabiére admirablemente:

Recapitulando: en una paulatina evolución dinámica, en una suerte de espiral partimos de una llamada del hombre a la realidad. Desengañado por la huida de lo que había creído asir, el poeta parte de nueva cuenta en pos de una plenitud en el reflejo, en el agua, donde mayor era la ilusión narcisista. Aún allí, el llamamiento se ha visto frustrado, aunque de él perviva una huella dolorosa, el recuerdo. Ese residuo de realidad en el seno del ser va a germinar. Y, poco a

poco, surgirá hacia la superficie en la lucidez de un lenguaje pleno. (Panabiére, 1983, p. 191).

Más que poema de la pureza, es otra “descarnada lección de poesía”, un viaje de la inteligencia por los cuatro reinos de la naturaleza en un afán por liberarse de la realidad material y por ascender a otra realidad de mayor plenitud. Texto desolado donde los otros, los demás seres humanos no están presentes ni existen. Reconcentrado ejercicio de la depuración lingüística, donde el verbo es pura acción, sin el adiposo tejido de los adjetivos inútiles e innecesarios. Más que poesía para poetas, es una poesía de la inteligencia que se consume a sí misma y que pareciera aludir al poema de Gorostiza: “¡Oh inteligencia, soledad en llamas! que lo consume todo hasta el silencio...” Poesía que busca desesperadamente alcanzar los altos vuelos de la inteligencia pura, aunque en ese vuelo arriesgue la cordura y lleve al poeta a la muerte o al silencio. Ese silencio que el mismo Jorge Cuesta celebraba en Salvador Díaz Mirón en el ensayo que le dedica, -al que ya hemos hecho referencia en este mismo texto, y que podemos aplicar a su propia obra- se significa como la quintaesencia de la pureza a la que puede aspirar el artista no sin grandes dificultades o sacrificios en el proceso creativo. A esto se refiere Cuesta cuando dice que hay poetas indignos que no han sabido callar, quizá porque a él mismo, lo llevó su afán perfeccionista y su dignidad, a adelantar su muerte, para alcanzar el silencio de la culminación. Sólo que a diferencia de Díaz Mirón, Cuesta sacrificó todo y se entregó sin concesiones al “goce impío de la razón” y a la pasión devoradora de la inteligencia, y en esa pasión se consumió prematuramente. *Canto a un dios mineral* podría ser considerado entonces, como la apoteosis del silencio en Jorge Cuesta, que es cerrado sobre sí mismo como un círculo y sellado con un acto que le pudiera asegurar que ese *silencio* sería definitivo. De esta concepción de la muerte y la forma de incorporarla a la poesía, surge el deslumbrado interés de Jorge Cuesta por la poesía de Gorostiza y de manera especial, por *Muerte Sin fin*.

7.- Muerte sin fin: deslumbrante drama místico.

“La poesía es un método de análisis, un instrumento de investigación, igual que la danza”.

J. Cuesta

El que –tentativamente- hemos llamado “Modelo Jorge Cuesta”, es la interpretación que realizó el crítico y escritor Jorge Cuesta del poema *Muerte sin Fin* de José Gorostiza. Para lo cual contamos con sus ensayos, pero de manera particular trabajaremos sobre dos textos breves en torno a la obra en mención: “*Muerte sin fin* de José Gorostiza” y “Una poesía mística”; publicado el primero, en *Noticias Gráficas* de la ciudad de México, en diciembre de 1939 y el segundo en *Romance* en febrero de 1940, con sólo unos pocos meses de intervalo temporal entre sí. En el primero de los ensayos, Jorge Cuesta inicia por considerar al poema de Gorostiza como de un “género indefinible”, aunque dice respetar la denominación de “poesía” que le dio el propio autor. Considera después de un rápido análisis de la estructura formal, y de detectar la división del texto en “dos partes escritas en verso endecasílabo blanco mezclados con versos heptasílabos y cada parte es concluida con un comentario en forma de canción”, que el poema no guarda unidad de acción, aunque las dos partes traten del mismo asunto, ni tampoco tiene unidad de género, tanto por la separación de las partes como por las formas métricas distintas de los comentarios. Rápidamente avanza hacia el contenido para considerar que el texto en cuestión arroja al lector al desconcierto que es un “deslumbramiento del alma”. Ese deslumbramiento es una emoción novedosa, pero la conciencia digiere el impacto disfrazándolo con la máscara de un recuerdo, de una deducción o de una especie y así se familiariza con ella. Dice que es como si la realidad se nos diera como un discurso, una sucesión o un modo interrogativo para no fulminarnos sorpresivamente con su presencia, sin embargo piensa que el poeta usa el método inverso para “desnudar a las cosas”: empieza en la metáfora y concluye en el horror que sintió el primer hombre al ser sorprendido por Dios.

Cuesta aprecia en *Muerte sin fin* una alegoría que no se desarrolla en una imagen visual, como lo es el vaso con agua. Si bien es cierto que ese es el pretexto del que arranca el poema, lo que se propone Gorostiza, a criterio de Cuesta, es demostrar la justicia que asiste a la insatisfacción poética de los ojos, descubriendo un mundo lejano de la pintura, pero cercano al goce de la inteligencia. Descubre un mundo poético que se verifica en la profunda intimidad que los ojos alcanzan a ver invirtiendo los propósitos

de la alegoría, pues si antes la alegoría pintaba y con ello hacía claro su objeto, ahora con Gorostiza, la pintura es la que se pinta como misteriosa e inmaterial. Lo que Cuesta llama los “desposorios” del vaso como forma y del agua como materia, donde el objeto del amor no es la forma ni lo que los ojos aprehenden, sino la disolución de la forma en el consumo de la materia. *Muerte sin fin* revela un drama interior y trascendental. Y considera que el poema plantea de manera aguda el drama de la sensibilidad moderna, “que se manifiesta en fenómenos de apariencia tan técnica como la renovación del estilo alegórico”. Su asunto es el *amor* entre la forma y la materia, entre el cuerpo y el espíritu, entre la sensibilidad y la inteligibilidad de la conciencia. Es de una profundidad *mística* y hondamente dramática que no daña la unidad sentimental. Esa unidad en la que ve Cuesta el producto de una angustiosa indagación del alma. Unidad de sentimiento que es también su interioridad pues no se realiza en la “superficie exterior del alma”.

La alegoría es la imagen que recibe el poeta como una gracia, aunque Gorostiza la vea como un accidente que posibilita la cohesión, la continuidad y el futuro del sentimiento, es la revelación en la que “los actos interiores de la conciencia poética experimentan la sencillez de su complejidad, la exuberancia de su economía y la unidad de su animación”, a partir de esa imagen se realiza la cristalización del amor místico también de dios y sus creaturas, amor que lleva asimismo el germen de la destrucción.

Debemos mencionar que en este primer acercamiento, pareciera ser que Jorge Cuesta no desarrolla totalmente su crítica sobre *Muerte sin fin*, varios aspectos quedan solamente pergeñados sin avanzar del todo, pareciera que va tanteando con cautela, la problemática que plantea esa novedad deslumbrante y abrumadora que es *Muerte sin fin* y que tanto impactara en Cuesta como para llevarle a escribir su *Canto a un dios mineral*, como una derivación complementaria de aquél, compartiendo contextos similares.

En “Una poesía mística”, Cuesta aborda uno de los aspectos que apenas había esbozado en el ensayo anterior, pero que no se detuvo a profundizar. Al asignarle al poema una significación mística ve en su asunto o argumento una pasión religiosa del alma que incluye a más de la comunicación directa con la divinidad, donde ya están concentrados en uno solo, los tres grados de ascensión mística: *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio*, así como su propia revelación o *teofanía*, entendida desde la concepción

de Escoto Erigena, como proceso que de Dios desciende al hombre y del hombre retorna a Dios. Denominaba Erigena, también *teofanía*, a toda la obra de la creación en cuanto manifiesta la sustancia divina que en ella y a través de ella resulta visible. Revelación -creemos ver nosotros- donde el poeta místico, logra interpretar la esencia de la poesía y participar del drama cíclico de la constante muerte del mundo que también incluye la muerte de Dios. Y observa luego Cuesta, que Gorostiza asume una actitud púdica en sus menciones de Dios, acudiendo a la tercera persona gramatical, considerando este gesto como un pudor religioso o sagrado que tiene su antecedente en la influencia que ejercieran sobre Gorostiza, André Gide y T.S. Eliot, aunque estos, no con la misma aguda conciencia de instinto. Pues pareciera que Gorostiza goza de un pacto secreto con Dios donde este reconoce el amor que se le destina aún en las satisfacciones que le dan en apariencia la espalda y otorgándole aún así la gracia de una revelación poética. El alma entonces se entrega totalmente a Dios y se mira a sí misma y a toda la creación divina con los ojos de Dios y gozando del placer divino. La muerte misma forma parte de este gozo, hasta que llega la sospecha y con ella el dolor tan hondo como el placer gozado. El final se da cuando el alma descubre la evidencia de que la participación de Dios es nada más visual es decir, intelectual, ilusoria y surge el dolor que provoca el desencanto. Cuesta recomienda que leamos la segunda parte del poema como la reconciliación de esos místicos amantes. En esa reconciliación del alma con Dios Cuesta cree ver una peculiaridad. El sometimiento de Dios a una humillación inaudita: el alma le exige como prueba de amor que la perdone y que muera por ella. Exigencia que Dios acepta entregándose a contemplar la extinción universal de la materia y de su propia muerte. Con esta interpretación Cuesta nos recomienda leer *Muerte sin fin* como ejemplo de “*un cristianismo exasperado hasta el delirio*” y verlo como la orilla de una manifestación inconcebible, trágica y maravillosa.

Es indudable que la interpretación que realiza Cuesta no deja de sorprender por su originalidad. Este segundo ensayo creemos que no ha sido valorado de igual manera que el primero que nos ocupó. Es posible que los críticos o historiadores lo consideren poco concordante con la concepción religiosa de Gorostiza, o lo subestimen por causas que desconocemos, aunque el poema muestre la evidente y certera interpretación.

Más que mostrar hallazgos inusitados, *Muerte sin fin* sería el ejemplo innovador y la ruta a seguir de una nueva manera de llevar a cabo investigaciones de ciertas

esencias que preocupan al poeta, es decir, una herramienta de trabajo intelectual, ni autocomplaciente ni exenta de rigor.

Bibliografía

Cantón Arjona, Valentina/ Aguirre Beltrán, Mario José (1997). *Revista EL MAESTRO (1921-1923)*, Cuadernos del IMCED, No. 19, Morelia, Michoacán.

Cardona Peña, Alfredo (1978). *La entrevista literaria y cultural*, UNAM, Colección: Poemas y ensayos, México.

Cuesta, Jorge (1991). *Poesía y crítica*. Conaculta, Colección: Lecturas mexicanas, 3ra. Serie, México.

Durán, Manuel (1973). *Antología de la revista Contemporáneos*, Fondo de Cultura Económica, Colección: Letras mexicanas, México.

Gorostiza, José (1995). *Epistolario (1918-1940)*. Edición de Guillermo Scheridan, Conaculta. Colección: Memorias mexicanas, México.

_____ (1996). *Poesía completa*, Fondo de Cultura Económica, Colección: Letras Mexicanas, México.

Moretta, Eugene L. (1976). *La poesía de Xavier Villaurrutia*, Fondo de Cultura Económica, Sección de Lengua y Estudios Literarios, México.

Novo, Salvador (1979). *Antología 1925-1965*. Editorial Porrúa, 2a. Edición., México.

_____ (1984). *Nuevo Amor y otras poesías*. Ediciones SEP, Colección Lecturas mexicanas, No.19, México.

Owen, Gilberto (1979). *Poesía y prosa*, UNAM, Imprenta Universitaria, serie letras, No.14, México.

Panabiére, Louis (1983). *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*, Fondo de Cultura Económica, Colección Vida y pensamiento de México.

Palou, Pedro Ángel (1997). *La casa del silencio: Aproximación en tres tiempos a Contemporáneos*, Edición El colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Paz, Octavio (1987). *Generaciones y semblanzas. Escritores y letras de México*, tomo II, volumen 2, obras completas, Edición del autor y Luis Mario Schneider. Fondo de Cultura Económica/Círculo de lectores, México.

_____. Et. al. (1978). *Poesía en movimiento. México (1915-1966)*. Editorial Siglo XXI, 12ª. Ed., México.

_____ (1985). *Xavier Villaurrutia en persona y en obra*, F.C.E., México.

Pellicer, Carlos (1992). *Hora de junio y Práctica de vuelo*, Ediciones SEP., Colección: Lecturas mexicanas, No. 22, México.

Sheridan, Guillermo (1985). *Los Contemporáneos ayer*, Fondo de Cultura Económica, Colección: Vida y pensamiento de México, México.

Segovia, Francisco (2002). *Pensar a Cuesta*. Ediciones de la revista Fractal. México.

Torres Bodet, Jaime (2002). *Tiempo de arena*, Fondo de Cultura Económica, Colección: Letras mexicanas, México.

Villaurrutia, Xavier (1997). *Nocturnos y nostalgias*, Fondo de Cultura Económica, Colección Fondo 2000, México.

EL MULTICULTURALISMO DEL PAYASO. Zazhil Citlalli Rico Medina

Universidad Autónoma de Querétaro.

**Ahora de pueblo en pueblo
errante por la vida,
luego de mundo en mundo errando por el cielo
lo mismo que esa estrella fugitiva.
¿Después?...Después...
ya lo dirá esa estrella romera
que es la mía,
esa estrella que corre por el cielo sin albergue
como yo por la vida.
León Felipe, *Ahora de pueblo en pueblo*.**

Resumen:

Diversos nombres se tienen para todas las cosas, pues sin ellas no se podría tanto nombrar como clasificar y hacer una notable diferencia entre cada una de ellas. Y este es el caso que compete al Augusto, Saltimbanqui, Pierrot, Doctor, Pantaleón, Arlequín, Polichinela. A lo largo de la historia, este tan singular personaje nos muestra cómo es la vida y el contexto socio-político-cultural en el que se encuentra, pero con esa gracia que lo caracteriza. Es así como el multiculturalismo representa tanto una cuestión lingüística para designar a lo que ahora conocemos como Clown y/o Payaso, y sus deberes polifacéticos que hacen de este mundo contemporáneo uno lleno de máscaras, maquillaje y pelotitas rojas en la nariz, que nos convierten o re-convierten en seres gustosos del poder y placeres con fines sociales y de altos puestos mundanos. Es así como los nombres son los representantes políticos y multifacéticos de la multiculturalidad. Lo que me interesa son los nombres dado al Payaso y/o Clown

Diversos nombres se tienen para todas las cosas, pues sin ellas no se podría tanto nombrar como clasificar y hacer una notable diferencia entre cada una de ellas. Y este es el caso que compete al Augusto, Saltimbanqui, Pierrot, Doctor, Pantaleón, Arlequín, Polichinela. A lo largo de la historia, este tan singular personaje nos muestra cómo es la vida y el contexto socio-político-cultural en el que se encuentra, pero con esa gracia que lo caracteriza. Es así como el multiculturalismo representa una cuestión lingüística para designar a lo que ahora conocemos como Clown y/o Payaso, y sus deberes polifacéticos que hacen de este mundo contemporáneo uno lleno de máscaras, maquillaje y pelotitas rojas en la nariz, que nos convierten o re-convierten en seres gustosos del poder y placeres con fines sociales y de altos puestos mundanos. Es así como los nombres son los representantes políticos y multifacéticos de la multiculturalidad. Lo que me interesa son los nombres dados al Payaso y/o Clown.

Durante la Edad Media se celebraban las ferias en los que participaban personajes atléticos y fuertes, acróbatas, cantantes y músicos. El surgimiento de los *bufones* se da en las cortes. Serán llamados también *tontos* y catalogados como astutos. Usaban gorros que terminaban en puntas con cascabeles, lucían vestuarios coloridos y brillantes. Algo importante es que servían en cierta forma de consejeros de los reyes, ya que tenían un gran poder de persuasión hacia ellos¹⁵. Así mismo el juglar actuaba, pero con el pueblo, de igual manera utilizaba tanto la música como la palabra. Pasaba de una comunidad a otra.

A partir del siglo XVI se hace célebre en Italia la *Comedia dell'Arte*, que representa un nuevo estilo teatral retomando el espectáculo de la *atelana* (entremés, diálogo, mojiganga) romana, en la cual se presentaba una obra teatral y los payasos aparecían en los intermedios o al final, interpretando su versión cómica de la obra. Se puede decir que la historia de la *Comedia dell'Arte* se remonta hasta los Griegos. En la *Comedia dell'Arte* los personajes eran siempre los mismos y sólo variaban los argumentos, que generalmente eran contruados con parlamentos inventados sobre la marcha de la obra, improvisando, por los mismos personajes de acuerdo con su carácter. Con el tiempo el

¹⁵ Pla, Rafael. "El payaso: oficio y artificio", URL: <http://lafactoriaweb.com/articulos/pla.30.htm>.

uso de un atuendo o disfraz permanente haría que éstos fueran identificados por el público.

Y justamente es el Arlequín uno de los personajes clásicos de la *Comedia dell'Arte*, de origen Italiano y cuya tradición se remota en el tiempo de la Edad Media. Vestía siempre igual, con un traje lleno de parches en forma de rombos de colores y llevaba, a veces, una máscara negra de nariz respingona y/o un antifaz. Representaba a un criado bufón, astuto y pobre, que por lo general se metía en líos, por lo que era apaleado. A veces tenía el comportamiento de un niño caprichoso. Su interés consistía casi siempre en buscar comida.

Pantaleón, el personaje principal, amo y señor, tiene al Arlequín como su criado al cual lo trata despiadadamente. Representa al rico y mísero comerciante veneciano.

Bergamo, el personaje más aventurero y popular que el Pantaleón, era una mezcla de Arlequín y Pantaleón juntos. Representa al típico hombre de campo: viste un traje de rombos, lo que pretende ser una versión estilizada de las vestimentas con remiendos. Es también el criado de Pantaleón¹⁶.

Colombina es un personaje que proviene de la misma Italia, es la hija de Pantaleón, enamorada de Arlequín. Posee un maquillaje muy cargado alrededor de los ojos y no lleva máscara. Su padre, Pantaleón, evitará a toda costa que Arlequín y Colombina estén juntos¹⁷.

El Doctor, representa el mundo de la aristocracia y la cultura italiana, también es un glotón y un bebedor, puede traer una máscara roja con la cual indica esto último o unas mejillas rojas, pero luego se transformó en personaje de gran inteligencia y madurez, a veces desempeñaba el papel como médico, otras como abogado o profesor, dándose aires de hombre culto. Solía ser el que imponía la parte seria o melodramática de la historia.

¹⁶ URL: <http://www.meti2.com.ar/escena/caracterizacion/mascarascaracteristicas.htm>

¹⁷ *Ibid.*

La figura del Bufón sigue presente y se incorpora dentro de los personajes de la *Comedia dell'Arte*. Los bufones normalmente eran los que tenían alguna malformación corpórea, hacían reír poniéndose en ridículo o mostrando cosas ridículas a parte de su físico grotesco¹⁸.

El Polichinela es un personaje de las farsas y pantomimas italianas, de carácter burlesco. Físicamente está jorobado, es un astuto matón que portaba un garrote para golpear a quien no compartiera sus ideas¹⁹.

Y justo es en cada uno de estos personajes donde nos encontramos con la cuestión de la multiculturalidad, a saber, cada uno de ellos encarna y revela actitudes de alguna ciudad, de un pueblo, de una circunstancia y representa algún momento histórico y éste trasciende y se mantiene esa imagen plástica que hoy en día perdura. Bien podríamos pensar en el Arlequín, el Doctor, Polichinela y demás como los sumos representantes públicos y populares vigentes. Tan diversos temas y tan diversos son los personajes de la *Comedia dell'Arte* que en esa multiculturalidad hacen plástica la fragilidad del ser humano.

Actualmente los payasos sólo son caracterizados de tres formas: primero se encuentra el Pierrot, un clásico “cara blanca”, su actitud es la misma que el Polichinela, es aristócrata, en cuanto a su vestuario es muy elegante, artístico, lleno de colorido y brillantes que debe de combinar. Su rostro está cubierto con maquillaje blanco, con muy pocas líneas que servirán para remarcar la forma de los ojos, nariz y boca; los zapatos deben de ser sencillos puesto que lo que debe de lucir e impactar es el vestuario. Utiliza un gorro en forma de cono y guantes blancos o negros. Cuando está en compañía de un Augusto o Trampa, él es quien lleva el papel protagónico. Realiza actos cómicos como dramáticos.

El Augusto es el más cómico de los tres, es el que recibe las bofetadas, al que todo le pasa. Cuando está en compañía de un “cara blanca”, siempre sale perdiendo, sin embargo, cuando está con el Trampa, es quien toma las decisiones, se vuelve el controlador de la situación. Su vestuario es muy diverso, desde unos pantalones muy

¹⁸ URL: <http://www.meti2.com.ar/escena/caracterizacion/mascarascaracteristicas.htm>

¹⁹ *Ibid.*

grandes, hasta unos shorts, *mayones* y demás, a él no le importa si combina o no. El maquillaje en este tipo de payasos es muy colorido y diverso. El Augusto siendo normalmente aquel que recibe los golpes y los fracasos, muestra además la fragilidad del payaso y más aún del hombre, es tan inocente como un niño, pero tan fuerte que cada vez que se cae termina por levantarse y sonreír. Normalmente el Augusto es el acróbata, el malabarista, el músico y el cantante.

El Trampa es un tipo de Augusto pero con la particularidad de que su vestuario es el de un vagabundo, con un pantalón y un saco roto, sucio, lleno de parches. El maquillaje que utiliza alrededor de los ojos como en el área de la boca es blanco, barbilla y la mitad de los cachetes están de negro, pues representa el polvo o el humo del tren donde viaja. Cuando está con un Augusto el papel del fracasado siempre lo tiene el Trampa. Éste encarna al personaje sabio, inteligente y de negocios, que está cansado de llevar la vida que tiene, cae en una especie de locura y decide recorrer el mundo.

En su trayectoria a través de los siglos, el clown ha divertido y maravillado a niños y adultos en todo el planeta, sin fronteras y sin limitaciones de lengua o credo y ha compartido esta amable tarea con otros. Y si su función es buscar una sonrisa y con ello mantener lo que se tenga que mantener ¿qué no es en este caso el payaso un *multicultural*? Como ejemplo baste mencionar que hay payasos de hospital, payasos de circo, de plazas públicas, de teatro, organizaciones como payasos sin fronteras y los payasos personajes (cocinero, policía, bombero, vaquero, marinero, boxeador, etc.) mostrando sus habilidades y jugando con las personas o los objetos.

Las actividades de los payasos han ido cambiando. En la *Comedia dell'Arte* y en el Carnaval realizaban una serie de ejercicios tanto en el piso como en el aire, así mismo tocaban instrumentos, realizaban disciplinas ecuestres, en cierta forma eran un estuche de monerías. Ahora, ya muchos payasos no lo realizan, se especializan sólo en alguna disciplina y carecen en la práctica de las demás, unos cuentan chistes pocos graciosos y otros elaboran actos de magia, pero algunos han dejado de representar algún tipo de payaso, basta con verse ridículos, maquillarse (hasta ignorar la necesidad de la nariz roja) y hacer payasadas con insultos hacia los demás para generar la risa entre los espectadores. Las sonrisas de plástico no sirven, tienen que ser auténticas. De esta

manera se ha ido deformando el arte de los payasos que comenzó en un principio para hacer notar lo cómico de lo trágico

Para concluir, encuentro que existen tantos términos, tantos conceptos y tantos personajes, tantas maneras de llamarlos, tantos disfraces y argumentos, tantas maneras de hacernos reír y tantas maneras de hacernos caer en la cuenta de ser nosotros mismo y de no poder ser de otra manera. Los términos de Bufón, Payaso, Clown, Pierrot y Arlequín se utilizan indistintamente para designar a todos aquellos que nos hacen reír utilizando un vestuario o maquillaje. He hecho una descripción de los personajes de la *Comedia dell'Arte* y éstos daban cuenta del contexto social, y en tanto que dan cuenta del contexto social dan cuenta de las culturas de cada uno de los componentes de la sociedad; y cuando llegamos al punto en donde sólo está el Cara blanca, el Augusto y el Trampa, éstos no dejan de ser un reflejo de lo mismo y éstos nos obligan a pensarlos como representantes de las diversas manifestaciones culturales. Éstos nacen de la multiculturalidad. Y no sólo se trata de los distintos nombres, inclusive si eso que representan lo representan bien, el vestuario está en función de eso que hacen bien.

LENGUAJE, EDUCACIÓN Y CULTURA. UNA APROXIMACIÓN MERLEAUPONTYANA. Juan Francisco Novoa Acosta

Estudiante de maestría
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Correo: nafrco@gmail.com
Cel: 4611890820

Resumen

El panorama sobre la importancia del lenguaje a partir del giro lingüístico hasta la fenomenología del lenguaje de tinte merleau-pontyana, dibuja una línea de posibilidades para repensar a la cultura, sus despliegues relativos, variopintos, con el conveniente de insertar en la mesa de discusión a la educación, considerándola parte fundamental de dichos despliegues. Se mostrará por un lado que la cadena de giros, además del ya mencionado, a saber el pragmático, pragmático-trascendental y hermenéutico, poseen ciertos límites, dificultades que habría que seguir reflexionando sobre el lenguaje y su relación con la cultura, y por otro se exhibirá la oportunidad que la filosofía de Merleau-Ponty tiene, sobre su preocupación del lenguaje ligado a visos de poder creativo, en la medida en que ofrece una perspectiva distinta, rica para repensar los derroteros de las culturas, y haciéndola incidir sobre la educación con la motivación de acentuar la pertinencia de perspectiva, y vislumbrar un nivel de concreción en la educación que estimule a su advenimiento; advirtiéndole que éste ámbito último no fue tema propiamente de su interés.

Palabras clave: Lenguaje, experiencia perceptiva, cultura, educación.

El giro lingüístico constituye una impronta trascendental contemporánea en tanto abrió nuevos horizontes para el quehacer y pensamiento en distintos órdenes del saber. Detrás del giro, un impulsor sin duda y de los filósofos más influyentes de nuestro tiempo es L. Wittgenstein. Como se sabe la segunda etapa de su pensamiento, enarbolada por sus *Investigaciones filosóficas*, se volcó hacia la concepción del lenguaje como uso en el que los significados consisten en la forma en que están entrelazados en las interacciones humanas. Éstos se comprenden en la medida en que los individuos se relacionan y actúan; a los significados ha de buscárseles en la práctica, no en su idealización. El filósofo austriaco, en la obra mencionada, se vale del concepto de “juego del lenguaje” el cual supone “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (Wittgenstein, 1958-2003, 25). Movimiento, practicidad, trabazón de relaciones humanas mediadas por el lenguaje son los espesores que están en la base de las nuevas miras de la reflexión, no sólo de la filosofía sino de las ciencias humanas y sociales en general. Es sobre todo, el vuelco lingüístico, una atención a lo humano y su palabra, su habla, y por qué no a sus decisiones, convenciones y formas de vida en las que ha devenido y deviene histórica y culturalmente. Esta es una interpretación susceptible de problematización, sin embargo encuentra de alguna manera fundamento en lo Wittgenstein alude más adelante: “La expresión “*juego de lenguaje*” debe poner de relieve aquí que *hablar* del lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Ibid, 39)²⁰. “Forma de vida” puede remitir desde luego a un comportamiento individual pero también a una situación cultural que exprese comportamientos y maneras de ver el mundo, más o menos, regulares.

El giro lingüístico obedece en cierta medida a la lejanía que lograron los estudios del lenguaje, preeminentemente lógico-semánticos y estructuralistas, de la dinámica intersubjetiva, de los individuos de carne y hueso, de sus aproximaciones, encuentros, choques, lejanías, reencuentros. Subyace a esos estudios un retrato fiel de la realidad a partir del lenguaje ya lógico proposicional, subtendido en lo que se conoce como teoría referencialista del significado y la verdad como correspondencia (la primera etapa de pensamiento de Wittgenstein se sitúa en este orden)²¹, ora como sistema de signos

²⁰ Las cursivas son del autor.

²¹ El movimiento se conoce básicamente como filosofía analítica y su progenie como positivismo lógico o círculo de Viena, primera mitad del siglo XX. El Wittgenstein del *Tractatus* es por decir así el

recogido en un sistema gramatical estable en el que los significados poseen una realidad mental²². Ambas posiciones están circunscritas a una exigencia científicista y con ello a la obligación de fijar al lenguaje salvaguardándolo de sus variaciones, flujos, inflexiones, cambios, yerros que no son susceptibles de estudio riguroso.

Se trata de una limpieza del lenguaje para especializarlo contra el lenguaje ordinario contenido de imprecisiones y equívocos. Si algo peculiarmente posee la actitud científica es que sus miras quieren circunscribirse a la objetivación, al esfuerzo de atrapar las cosas, casi congelarlas para analizarlas hasta su último reducto. Y con base en esto, luego alcanzar generalizaciones y si es posible leyes explicativas que serían el valioso resultado de sus investigaciones. En el prólogo de sus *Investigaciones* Wittgenstein reconoce que cometió un error en sus consideraciones sobre el lenguaje en el *Tractatus*, yerro que puede traducirse, como hacen Conesa y Nubiola, en un ansia de generalidad, algo peculiar en las actividades humanas, y muy marcadamente según nosotros en la labor científica, un modo de operar intelectual que no escapa a ciertos riesgos por cuanto sacan conclusiones precipitadas. Al respecto, señalan los autores, “El no controlar el ansia de generalidad conduce a que siempre que aplicamos un término general (un sustantivo, un adjetivo) a varios individuos, tendamos a pensar que hay una propiedad común compartida por aquello que el término predica” (Conesa y Nubiola, 1999, 125).

Contra esas formas de pureza y por ende estudios reduccionistas del lenguaje, el giro pragmático²³ no tardó en llegar, el cual motivado como es de suponerse por el giro lingüístico de cuño wittgensteiniano, se desentendió de la perspectiva referencialista del significado, por la convicción de la imposibilidad de construir un lenguaje lógico-ideal, conformado por una gramática pura, que consolidara como vía fehaciente de acercamiento a la realidad y entendimiento de lo humano, a la ciencia en su sentido duro y rígido. No son pues los factores formales los que habría que atender, centrar, sino los que se cargan más a lo social, histórico, a los individuos tal como interactúan en

inspirador y le siguen grandes personajes como G. Frege, B. Russell y continuadores como Schlick, Ayer, Carnap entre otros.

²² Ferdinand de Saussure, padre de la lingüística del siglo XX, sus estudios influyeron en sociología, antropología, psicología. Movimientos notables derivados como la Escuela de Moscú, Escuela de Praga. Pensadores reconocidos que trabajaron esta vía son R. Jakobson, L. Strauss, J. Lacan, M. Foucault entre otros.

²³ En este giro destacan J. Austin, P. Winch, F. O. Quine, P. Grice, F. Strawson y J. Searle entre otros.

comunidad, tal y como hacen un uso del lenguaje y los significados según reglas pactadas por ellos mismos.

Por eso, defiende J. Searle, continuador de Austin²⁴, dos claros exponentes de este giro, la importancia de no desvincular al lenguaje de las formas en que interactúan los individuos; escribe “Hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas. Aprender y dominar un lenguaje es (*inter alia*) aprender y haber dominado esas reglas” (Searle, 2001, 22). La presencia de reglas remite destacar un estudio formal si bien es cierto, acepta el filósofo norteamericano, porque ellas sugieren que tal estudio pueda independizarse perdiendo de vista lo que sucede con los individuos y sus formas de comportamiento. No obstante Searle es contundente al respecto, porque exhibe que el llamado a desarrollar un estudio meramente formal no alcanza, es insuficiente, como quedarse focalizando el molde sin su contenido. De esta manera apunta: “Pueden decirse muchas cosas estudiando el lenguaje sin estudiar los actos de habla, pero cualquier teoría puramente formal de este tipo es necesariamente incompleta. Sería lo mismo que estudiar el béisbol solamente como sistema formal de reglas y no como un juego” (Ibid, 27). Un golpe certero a los estudios formalistas propinó el giro pragmático, al situar en los actos de habla el nudo fundamental de la problemática del lenguaje ajustado inevitablemente a sus usuarios, al contexto, a ese lenguaje cotidiano con el que los individuos salen a su encuentro, intentando describir un mundo y además ordenando, interrogando, prometiendo, predicando etc. Todos, actos lingüísticos, y es que la base de toda comunicación estriba en la emisión y realización del acto de habla²⁵.

Ahora bien, los alcances del giro pragmático centrados en la teoría de los actos de habla, se encontraron con ciertos límites: ceñirse a un cognitivism semántico, señalamiento ya hecho por Habermas en *Pensamiento Postmetafísico* (Cfr. Habermas, 1990, 79 a 85). Pero hubo además un empeño sobremano en la determinación de condiciones, caracterizaciones y criterios de los actos de habla. Dicho sea de paso en Austin por ejemplo, sus esfuerzos se desarrollaron en torno a combatir, como ya se expresó arriba de manera general del giro pragmático, la teoría referencialista del

²⁴ J. Austin plantea por vez primera la teoría de los actos de habla en torno a los cuales se va desarrollando la teoría pragmática. La versión final de la teoría se recoge en *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1981 (obra póstuma).

²⁵ Cfr. J. Searle (2001) el apartado 1.4 “Por qué estudiar los actos de habla” en *Actos de habla*, Madrid, Cátedra.

significado, que el uso que se hace del lenguaje no es puramente descriptivo, lo que le llevó a diferenciar entre enunciados constataivos y realizativos, con la intención de defender que cuando alguien habla no exclusivamente se refiere a estados de cosas, sino también a la ejecución de lo que se dice, y trabajó también en la caracterización de los actos lingüísticos conocidos como locutivo, ilocutivo y perlocutivo. En el caso de Searle, buena parte de su trabajo le ocupó en llevar hasta sus últimas consecuencias la teoría de los actos de habla de Austin, corrigiéndole su tripartición (dicha arriba) y dando especial importancia al acto ilocutivo, ya que es el acto que abre la posibilidad de interpretación de lo que está realizando el hablante, al grado de ofrecer hasta doce criterios en que se puede clasificar la fuerza ilocutiva²⁶.

Pero entonces ¿qué deja de lado la teoría pragmática? Escapa a sus reflexiones el tratamiento del lenguaje en relación a su componente creativo y sus implicaciones en relación a la cultura. Las críticas hechas por la escuela de Frankfurt, lo que ha dado en denominarse giro pragmático-trascendental que viene de linaje distinto (Kant-Hegel-Marx), Habermas justamente, sus precisiones a la teoría de los actos de habla tampoco consideraron dicho componente. El siguiente acercamiento lo pondrá en evidencia. Apoyándose en Dummett, el pensador alemán, considera que en la práctica comunicativa cotidiana ha de ponerse en juego el reconocimiento intersubjetivo de los participantes a partir de pretensiones de validez, toda vez que éstas cumplen una función pragmática ofertada por los actos de habla, es decir, que la rectitud normativa y la veracidad subjetiva están involucradas en ello y no únicamente lo que está presente es la verdad proposicional. Entonces es menester ensanchar, por decir así, el acto de habla en la medida que no quede arropado exclusivamente por el poder enunciativo del hablante, residencia de lo racional según Austin, y en este sentido afianzar en la fuerza ilocucionaria elementos racionales, idea que no admitiría el filósofo británico.

En términos de Habermas: “Entendemos un acto de habla cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas tiene razón para pretender validez para su emisión –en una palabra: cuando sabemos qué lo hace aceptable” (Ibid, 84). “Qué lo hace aceptable” remite pues a la transparencia de lo que haría viable la propuesta, el plan, la invitación (lo que supone la rectitud normativa y veracidad subjetiva) del hablante que la pone a

²⁶ Para una breve y clara exposición sobre los planteamientos aludidos de Austin y Searle revítese Francisco Conesa, Jaime Nubiola (1999), *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona.

consideración del oyente. De darse así, éste se verá retado a posicionarse de manera igualmente transparente, en tanto conoce las condiciones de aceptabilidad de los ofrecimientos, esto es, se verá motivado a asumir una actitud racional por cuanto el hablante se ha mostrado de manera sincera (Cfr. Ibid, 81 a 85). Como se sabe la filosofía habermasiana desembocó en una ética discursiva encargada de proteger, y en Apel más celosamente, las condiciones de comunicación en aras a lo que nunca se perdió de vista: la constitución de una sociedad emancipada latentemente envuelta por constructas ideológicas y relaciones estratégico-políticas. Las intenciones de esta filosofía son plausibles, pero sus rutas de salida complicadas porque hay un eje escabroso de fondo, de tinte antropológico-político, piedra de toque incómoda que amarra fuertemente las posturas que quieren ser nítidas, francas, con el inconveniente de no dejarlas atravesar la dinamicidad entre hablante y oyente, para entenderse sobre algo en el mundo y coordinar la acción. El marco en el que ha de moverse esto, es una condicional de gesto kantiano, es decir, si el escenario de la acción comunicativa se da, si hay disposición de los implicados, entonces habrá éxito²⁷.

No obstante ¿no tiende a predominar en las relaciones humanas más la acción estratégica? La cuestión sigue al aire pues en general la historia humana ha mostrado dominio, poder, sujeción del otro, otros, casi al grado de ser una constante. Es difícil ubicar, fuera de plantearse como *telos*, de qué forma la acción comunicativa pueda erradicar a la estratégica. Por otra parte le falta quizá involucrar la posibilidad de indagar al lenguaje desde aristas que exhiban su poder de creación y por ende buscar otra salida a las cuestiones planteadas, engarzadas a la vida cultural.

Quizá los derroteros hermenéuticos, que también forman parte de la oleada de vuelcos, giro hermenéutico precisamente, tenga en sus filas implicaciones interesantes por sus consideraciones sobre el lenguaje, la insistencia en su apertura y su conexión con los procesos de la cultura, pero que, como toda perspectiva filosófica, no está exenta de inconvenientes que hay que tener presentes y seguir repensando. La primacía

²⁷ Cabe destacar respecto al escenario de la acción comunicativa, dos condiciones que aluden a la disposición honesta del hablante y oyente: "La acción comunicativa ha de satisfacer condiciones de cooperación y entendimiento: a) los actores implicados se comportan cooperativamente y tratan de armonizar sus planes (en el horizonte de un mundo de la vida compartido) sobre la base de interpretaciones comunes, o que se solapen suficientemente, de la situación; b) los actores implicados están dispuestos alcanzar los fines mediatos que son la definición común de la situación y la coordinación de la acción, en el papel de hablantes y oyentes, a través de procesos de entendimiento, es decir, por la vía de metas ilocucionarias perseguidas sin reservas y de forma sincera" (Ibid, 132).

del lenguaje es más que evidente en la hermenéutica. Es la lingüística la prioridad porque a partir de ésta el hombre de manera originaria está en el mundo con los otros. Gadamer, uno de los exponentes más importantes de esta línea junto con P. Ricoeur, con base en Humboldt, señala que lo propio del lenguaje se instala en la realización viva del hablar, lo que pone de manifiesto que el hombre tenga mundo. De aquí que se establezca una estrecha relación de “*la acepción del lenguaje como acepción del mundo*” (Gadamer, 1977, 531)²⁸. Es decir, que por el lenguaje los hombres adquieren un comportamiento respecto del mundo, formas de actuar en él pero no definitivas, ni cerradas. En este sentido, el filósofo alemán, recurre al concepto de tradición en razón de que los hombres se van forjando, formando, criando en espesores históricos, y que las perspectivas que se proyectan desde éstos son diferentes toda vez que provienen de distintas usanzas. Sólo que por muy diferentes que sean están referidas a un solo mundo. Expresa Gadamer que lo que está ahí de fondo es siempre un mundo humano, esto es, una sola base constituida lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga (Ibid, 536).

La lingüística es entonces la base de las tradiciones en que devienen los hombres, condición que las hace estar abiertas a otras maneras de ver el mundo, que en tanto anudadas al mismo punto (la comprensión como estructura universal de la experiencia humana) se dan en su accesibilidad. Las posibilidades de acceso a las tradiciones por tanto, no están por supuesto fuera del lenguaje. Gadamer gusta de usar el término “conversación” para explicitar concretamente el proceso en que ha de darse la interlocución, las interacciones, el encuentro de actores. Los acuerdos, los consensos constituyen el arribo de la conversación, auténtica manera de tomar en cuenta realmente al otro bajo un valorado esfuerzo de entender lo que dice. Por la conversación se hace presente la tradición, por eso ésta no es pasado ni mucho menos reliquia, es actualidad por cuanto algo se transmite, algo se dice, posee una fuerza de interpelación que se recoge como relato directo (mito, leyenda, usos, costumbres) o bien tradición escrita. Cabe decir que ésta última cobra en Gadamer capital importancia, dado que el problema hermenéutico se da en forma pura y libre de factores psicológicos que median lo humano. La tradición escrita es fundamental en la experiencia hermenéutica, incluso se

²⁸ Las cursivas son del autor.

podría decir que funge como modelo del arte de la conversación²⁹. Pero el asunto de la tradición escrita conduce a otro camino que de momento aquí no se transitará, porque la línea de desarrollo que se lleva tiene que ver directamente con las relaciones de carne y hueso humanas, en las que se involucran factores de todo tipo.

Se le ha acusado a Gadamer de conservador y al respecto habría que tener un foco rojo, porque su proyecto hermenéutico no está exento de dejar pasar los dispositivos ideológicos, económico-políticos. El ataque viene sobre todo de Habermas, que no ve el robustecimiento suficiente de una razón crítica, en la conciencia hermenéutica, que pudiera hacer frente a aquellos dispositivos. Si el hombre es un ser en el devenir de la historia, de la tradición que se va forjando a partir de los prejuicios, que para Gadamer no son necesariamente erróneos como los concebían los modernos, y que además suponen una direccionalidad en cuanto fungen como condición de comprensión del intérprete, entonces, se pregunta Habermas, con base en qué criterios se haría una asepsia de las infiltraciones ideológicas, que terminarían por distorsionar la comunicación y finalmente avalar la visión dominante, conservadora³⁰.

Gadamer acepta la falta de criterios que pudieran taponear la infiltración. La comprensión e interpretación dejan cosas indiscutidas, la tarea dialógica del consenso puede dejar pasar una legitimación a favor de prejuicios que avalen condiciones vigentes. Pero el riesgo de configurarlos apuntaría al establecimiento de criterios metatradicionales (respuesta a Habermas), sobre estimando de forma irrealista a la razón respecto de las emociones humanas, y tal vez la entrada a un autoritarismo impositivo que diluyera la discusión y deliberación, pues dichos criterios de darse, quedarían más allá de la comunidad y la tradición (Cfr. Gadamer, Op. Cit, 659, 660). Es preferible, sostiene Gadamer, jugársela con la incertidumbre que supone el diálogo, la conversación, con base en una racionalidad prudencial (*phronesis*)³¹. Por lo anterior

²⁹ Para acercar más este apunte conviene revisar la siguiente idea de Gadamer: "El lenguaje de signos de la escritura tiene una referencia constante al verdadero lenguaje del habla. Sin embargo para la esencia del lenguaje no es en modo alguno secundario el que sea susceptible de escritura. Por el contrario, esta posibilidad de ser escrito reposa sobre el hecho de que el hablar mismo participa de la idealidad pura del sentido que se comunica en él. En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación" (Ibid, 471).

³⁰ Cfr. J. Habermas (1993), "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" en *La lógica de las ciencias sociales*, Rei, México.

³¹ Gadamer considera traer a cuento para el problema señalado el concepto aristotélico de *Phronesis*, un saber iluminador que orienta el campo de la ética y la política, y los saberes que ellas resguardan

resta estar alerta, pues quizá, insistimos, sea lo propio de las actividades humanas el peligro de teñirlas bajo esquemas rígidos, duros, de tendencia inmovilizante que se despliegan en diferentes formas, como vida rutinaria-cotidiana y lo expresado arriba, ejercicios de dominación, autoritarismo, estructuraciones ideológicas, relaciones verticales de poder que de una o de otra manera se hacen presentes porque no piden permiso.

Es este el gran problema: refrenar, filtrar, taponear lo que entra sin avisar. ¿Acaso esto no ha sido una preocupación a lo largo de la historia de la humanidad y reflejado en los distintos ámbitos del saber? Tal vez habría que adentrarse a otra mirada de reflexión. Como se ve desde el giro lingüístico hasta el hermenéutico el eje de directriz ha sido el lenguaje, uno de los grandes temas del siglo XIX a nuestros días, y la confianza puesta en él de la posibilidad que ofrece de comprenderse así mismo el hombre, su historia y configuraciones culturales.

¿Por qué no penetrar en otra posibilidad de pensar al lenguaje más allá de los horizontes que lo han tomado como centro y fuera del cual nada? En este sentido valdría la pena acercarnos a la filosofía fenomenológica, de uno de los pensadores que en la actualidad está cobrando mucha relevancia por lo novedosas, hondas, ricas y no menos radicales de sus propuestas: Maurice Merleau-Ponty. Quizá el autor muestre ciertos caminos viables para seguir repensando los escabrosos ingredientes que constituyen las relaciones humanas, lo difíciles que se tornan, tal vez oferta reflexionar de otra manera sobre el lenguaje. ¿Acaso esconderá algo? ¿Qué yace en él, será algo que está ahí en silencio y que luego se muestra? En efecto, es su poder de creación. Con Merleau-Ponty se puede indagar al lenguaje y el poder que tiene de creación, recreación y reinención de tradición, de la vida cultural, una inquietud, se puede decir, que el pensador francés comparte con las filosofías a las que se ha dado un vistazo, sólo que desde un lado distinto que no está de más traerlo a cuento, sólo eso, porque no se trata de exhibirlo *como la solución*, sí como vía de exploración e indagación diferente.

Los pensadores anteriores combaten de uno u otro modo las problemáticas involucradas en los procesos culturales, la dinámica de las interacciones humanas y los

sobre todo en el campo de las decisiones en sentido prudencial, campo que no puede ser tratado con rigor científico, ni estrictos cánones de racionalidad (Ibid, 647-649).

inminentes peligros de tendencia al anquilosamiento y monocronía cultural. Las diferencias estriban en cómo se les hace frente a las dificultades.

Consideramos que la línea fenomenológica merleau-pontyana, partiendo y yendo más allá de Husserl, reinterpreta novedosamente al lenguaje y sus implicaciones para la vida cultural. Si bien se parte de que la fenomenología del lenguaje insiste en un retorno al sujeto hablante, al contacto con la lengua que se habla, cabe destacar que no es esto lo que exhibe la diferencia respecto de lo que se enarbola a partir del giro lingüístico, es más a la fenomenología se le puede incluir como parte de ese movimiento, porque se mueve por el mismo interés, el redimensionamiento de lo humano, pero también resaltar que es en una dirección radical porque va al fondo de lo que cada cual es, como individuo, como persona y que ninguna de las filosofías expuestas lo trae a colación primordialmente, esto es: el cuerpo, la experiencia perceptiva de la corporalidad. En esto estriba la diferencia. Ya Husserl lo ha advertido, en *Crisis de las ciencias europeas*, el paso que tiene que darse, absolutamente indispensable, del retorno al mundo vivido (*lebenswelt*), que en este caso, el de la subjetividad lingüística se trataría de bajarla de las alturas a las que habían llegado las reflexiones de carácter formalista, ideal, mentalista.

Consiste en un movimiento de descenso a lo local, a la temporalidad sin perder de vista lo que desde allí se pueda fundar en la idealidad. No se trata simplemente de revertir el orden, como girando ahora la cara de la moneda, sino de mantener una dinámica densa, un *quiasmo*, una unión inextricable como quiere el pensador francés. ¿Qué daría la fenomenología al conocimiento de la lengua? La experiencia de la lengua en nosotros tal como hace la pedagogía, traducir en experiencia aquello que está en la mente de quien aprende (Merleau-Ponty, 1980, 103). Ir de la sincronía a la diacronía, no para arribar a ésta definitivamente y voltear la cara a aquella, ni mucho menos para mantenerse a distancia, irreductibles entre sí. Saussure da primacía a la lingüística sincrónica situada en el nivel de la lengua, la cual estaría encerrada por leyes independientes de lo acaecido por los hablantes. Puesto que el habla es producida por ellos, queda reducida a mero instrumento en medio de un caos y oscuridades casi ininteligibles. Sin embargo, es más bien, dice Merleau-Ponty, tomando distancia de Saussure, comprender que la diacronía engloba a la sincronía, esto es, que a ésta se la considere como teñida de azares y fisuras que impiden conformarla como un sistema

perfecto, que siempre estará expuesto a cambios en incubación y lo que nunca logrará serán significados unívocos que puedan explicitarse de manera contundente.³² La sincronía no es la resultante de un plan riguroso sino de un *gesto* poseído por un notable *valor de empleo*³³ (Ibid, 104)³⁴. Es este el punto arquimédico: No hay nada que no haya pasado primero por la percepción y el gesto, anudadas desde el esquema de la corporalidad (idea que tomamos prestada de Aristóteles pero rehabilitada fenomenológicamente). La percepción y el gesto son fundamentales para la filosofía de Merleau-Ponty, son incluso fundantes en tanto que el cuerpo ha de envolverlas densamente ocupando el lugar de una cierta praxis, lo que posibilita y empuja a algo que hacer. Es la intencionalidad motriz, un punto de orientación hacia algo, una fuerza que impele misteriosamente abrir el ámbito de la expresión y el sentido, y es que el cuerpo es expresivo e inevitablemente expresa las cosas que percibe y toca. “Somos el espíritu del mundo, apunta Merleau-Ponty, desde que sabemos *movernos*, desde que sabemos *mirar*. Esos actos simples encierran ya el secreto de la acción expresiva: yo muevo mi cuerpo sin siquiera saber qué músculos, qué trayectos nerviosos deben intervenir, ni dónde habría que buscar los instrumentos de la acción, como el artista irradia su estilo hasta las fibras de la materia que trabaja” (Merleau-Ponty, 1960-2006, 75).

Es entonces de toda necesidad reconocer que el cuerpo está dirigido a la requisa, husmeo, olfateo, tacto de lo que le rodea, de las cosas con las que ineluctablemente está incrustado, interactúa y traba relación; un campo relacional del que el cuerpo forma parte. La percepción supone acción y por esto exhibe, hace patente un uso del cuerpo. A esto es justamente lo que se llama expresión primordial, operación primigenia, misma que impele abrir el mundo del sentido y la significación, la palabra viva. ¿O acaso desde que el hombre pisó por vez primera la Tierra no hubo una manifestación perceptiva por muy pequeña que haya sido? El filósofo francés acerca esta idea: “Y el primer dibujo en los muros de la cavernas fundaba una tradición sólo porque recogía otra: la de la

³² Lo muestra el devenir del lenguaje, cómo ciertas formas de expresión entran en decadencia, pierden su expresividad. Pero en la medida en que se debilita es que esos restos lingüísticos decaídos, por un gesto de los sujetos hablantes pueden generar un nuevo principio. El cambio del sistema de expresión del latín, basado en declinaciones, al francés basado en la preposición es un claro ejemplo (Ibid, 104)

³³ Las cursivas son nuestras

³⁴ Se observa claramente cuando se es niño, dice Merleau-Ponty “La potencia parlante que el niño asimila al aprender su lengua no es la suma de significados morfológicos, sintácticos y léxicos: tales conocimientos no son ni necesarios ni suficientes para adquirir una lengua, y el acto de hablar, una vez adquirido, no supone comparación alguna entre lo que yo quiero expresar y la ordenación nocional de los medios de expresión que empleo” (Ibid, 106)

percepción” (Ibid, 79). Es precisamente el surgimiento de la idealidad viva que será, como dice Ramírez, de una vez y para siempre (lo que devendrá en tradición, historia, cultura) como si se tratara de una derivación de la expresividad natural de la percepción, que en efecto lo es, una idealidad segunda (ideas del pensamiento y significaciones del lenguaje) que irá tomando cuerpo a partir de los signos. No obstante entre la expresividad natural de la percepción y la idealidad segunda, precisa Ramírez, “No hay ruptura o distinción absoluta. Hay un paso, una discontinuidad, pero es el mismo sentido el que pasa, el que discontinúa. El escenario sensible se trasmuta en escenario lingüístico y nuestro cuerpo perceptivo deviene cuerpo parlante” (Ramírez, 1994, 161). En otros términos es el paso de la percepción muda, del gesto natural salvaje a la palabra viva, una explosión obligada que quiere traslucir lo que de silencio ya había. El movimiento y manera de mirar del cuerpo expresa ya de suyo una significación que ensancha su configuración en los signos, de modo que éstos son el vivo reflejo, la calca fiel de un comportamiento. “Fruncir las cejas -ejemplifica Merleau-Ponty- es un gesto que funge para proteger el ojo del sol, o la convergencia de los ojos, que facilita la visión clara, según Darwin, se convierten en componentes del acto humano de la meditación y lo dan a significar así al espectador. El lenguaje a su vez no plantea otro problema: una contracción de la garganta, una emisión del aire silbante entre la lengua y los dientes, una determinada manera de mover nuestro cuerpo se dejan súbitamente envolver por un *sentido figurado* y lo dan a significar fuera de nosotros” (Merleau-Ponty, 1957, 213)

En esto nótese la diferencia con el giro lingüístico y siguientes, especialmente con Gadamer, porque al centrar la manera de comportarse del hombre enmarcado en el lenguaje, como se vio, deja fuera la posibilidad de concebir al cuerpo como expresión originaria. Así pues, asentada la idea de que la palabra es un gesto que expresa una significación, el problema que sobreviene es el devenir de la tradición, de la cultura, que encuentran como soporte de su movimiento la estructuración de los signos, las palabras en sus componentes elementales, vocales, fonemas, morfemas, sintaxis que llegan a un punto en el que sus significados tienden a endurecerse, a cerrarse. La razón que lo explica es doble: tiene que ver por un lado con la propensión de que el sentido es trascendente a los signos (ubicado en la zona mental), y por otro inmanente porque se les quiere ver a cada uno de ellos como poseyendo en definitiva *su* sentido. Violencia ejercida a los signos, por tanto a la tradición y la cultura, pues su estatismo llegaría en la

medida en que no den qué pensar. De ser así, de acuerdo con Merleau-Ponty: “los signos tendrían únicamente un papel de monición, advertirían al oyente que debe considerar uno determinado de *sus* pensamientos (Merleau-Ponty, Op. Cit. 1960-2006, 48)³⁵.

Y es esto justamente lo que se podría entender como esclerosis cultural cada cosa en su lugar, el habla, las palabras bajo estricta correspondencia con una realidad, como constituyendo un perfecto orden, diciendo, confirmando sólo cosas ya dichas y vistas. ¿Por qué la expresión de la cultura, del mundo habría de estar supeditada a una percepción que por fuerza se le quiere encapsular? Esto obliga a pensar en soltar la percepción de sus ataduras, retornarla a la subjetividad lingüística, a su gesto originario. Abrir las palabras es la tarea, liberarlas de la cautividad en las que se le ha puesto, toda vez que sea resultado de la experiencia perceptiva de la corporalidad, que permite la presencia viviente y concreta de mi cuerpo, que ha de labrar un camino propio de expresión entre mi vida con la de los otros, pues gracias a la acción cultural interactúo con otras vidas, las confronto, conflictúo pero también las armonizo.

No todo está visto, ni dicho en la vida cultura, siempre y cuando los sujetos hablantes puedan sobrepasar los signos hacia el sentido, alude Merleau-Ponty. De esta manera refiere que “Los signos no evocan solamente para nosotros otros signos indefinidamente (como quiere Saussure); el lenguaje no es como una prisión en la que nosotros estamos encerrados, o como un guía al que habría que seguir ciegamente, pues, en la intersección de todos los gestos lingüísticos aparece finalmente lo que ellos quieren decir y a lo cual nos proporciona un acceso tan completo que nos parece no tener ya necesidad de ellos para remitirnos allí” (Ibid, 91,92). El sistema de la lengua no es mecánico, una caja de instrumentos que dispone al uso de significados previamente definidos. Correr la aventura de volver a los significados a su encuentro carnal, de dejarse correr a través de las hendiduras, huecos que se abren en los signos por el acto de la percepción, por la forma en que devienen en uso espontáneamente, es la expresión como recreación de significantes según un estilo o modo de empleo en la que ha de darse *una superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de lo significante corresponde hacer posible* (Merleau-Ponty, 1980, Op. Cit. 108)³⁶; *asunción quiasmática*, intersección entre la percepción natural, salvaje y la huella, rasgo, trazo,

³⁵ Las cursivas son del autor

³⁶ Las cursivas son del autor

forma (lo significante), de lo que deviene la expresión lingüística en que quiere detonar y con ello entonces la posibilidad de creación, recreación de la cultura, de las culturas, que como focos de dinamicidad se concentraría en la interacción entre hablantes y oyentes³⁷.

Ahora bien, ha de haber un espacio en que puedan darse las posibilidades de reinención de la cultura y de alguna manera incentivar su destrabamiento, su parálisis, pues se ve con cierta claridad en el caso de la occidental, que ha corrido poniéndose en el saco del olvido, muchas cosas en las que va vitalmente el hombre. Se requiere algo que potencie la perpetración de la exaltación *quiasmática* que constriña a un uso creador del habla, de la palabra, si no se quiere dejar el planteamiento merleaupontyano en manos de la pura espontaneidad, característica del juego de toda expresión ya que no deja tocarse por consignas, ni imposiciones como es claro. Momento capital porque, consideramos, que ese carácter espontáneo de la percepción y el gesto, no se menguarían en lo más mínimo si se ponen en juego en el ámbito de la educación. Pero ¿qué entendemos por educación? Definirla es un asunto difícil porque su tratamiento remite a épocas y contextos culturales determinados, lo cual obliga a decir con Vasco Uribe, Martínez Boom y Vasco Montoya que es una práctica social compleja formativa y que a partir de la modernidad (XVII en el centro de Europa) esa práctica se institucionalizó y se fue extendiendo a los países que conforman el planeta. La institucionalización remite específicamente al Estado y sujetos específicos, maestros, alumnos y a su vez familias y esto en relación con saberes seleccionados. A mediados del siglo XX se habla de “sistema educativo” cuando la Teoría General de Sistemas y la economía se fueron infiltrando para acotar criterios de rentabilidad y eficacia del gasto público en educación y con ello presionar a su planificación y racionalización (Hoyos Vásquez, Edición, 2008, 110)³⁸ Acalora el esclarecimiento de algún derrotero viable en el marco de la educación, porque los sistemas educativos están contenidos de un fuerte

³⁷ Como lo advierte Merleau-Ponty: “Las consecuencias de la palabra, como las de la percepción (y la percepción de los demás en particular) van siempre más allá que sus premisas. Incluso nosotros que hablamos no sabemos necesariamente lo que expresamos mejor que quienes nos escuchan. Yo digo que sé *una idea* cuando se ha instituido en mí el poder de organizar en torno a ella discursos que forman sentido coherente y ese poder mismo no se funda en que yo la tenga en mi poder y la contemple cara a cara, sino en que he adquirido un determinado estilo de pensamiento. (Ibid, 109)

³⁸ Vasco Uribe, Martínez Boom y Vasco Montoya en ese artículo titulado “Educación, pedagogía y didáctica: una perspectiva epistemológica” hacen una descripción breve y clara de cómo la incursión de la Teoría General de Sistemas y los lenguajes de la economía prendieron la mecha para llevar los “sistemas educativos” a su globalización. (Hoyos Vásquez, Ibid, 111, 112)

dispositivo ideológico científico-económico, una racionalidad instrumental, pues la educación se ha ido constituyendo en un sedimento cultural que no ha estado exento de esas fuerzas envolventes.

En *Filosofía culturalista* Ramírez considera, a propósito de las tareas prácticas de una ética de la cultura, rediseñar los proyectos pedagógico-culturales por cuanto sus dimensiones están guiadas por una vida y actividad humana instrumental, forma prototípica de la socialidad moderna. De manera más precisa se trata de una ética de la experiencia humana que fomente una crítica tanto a las reducciones economicistas y materialistas como a las de corte idealista que tornen enajenante a la conciencia moral (Cfr. Ramírez, 2005, 72,73). El apunte muestra y anima a mantener un brío para dilucidar rutas educativas que concentren esfuerzos de rehabilitación concreta de la experiencia humana. Convenimos con la idea de Ramírez en que se puede hacer dándole entrada a la reflexión fenomenológica de la cultura porque fenomenológico es todo pensamiento que remite a experiencias concretas y vivas capaces de potenciar el mundo de la cultura en su particularidad y multiplicidad, o sea, en su *vitalidad*, incluso se puede facturar la posibilidad de albergar un nuevo universalismo, basado más allá de circunscribir el mundo de la vida husserliano a una re-fundamentación de la racionalidad moderna, científicista y formalista, que vaya a la realización crítica de su *relativización*, esto es, a la comprensión universal de otros mundos de la vida. (Cfr. Ibid, p. 96 a 103; 280 a 296 principalmente). Acto seguido, insistimos en bajar la reflexión fenomenológica, aún más, a la educación considerándola como gozne articulador, con la manutención del enfoque merleauPontyano, girando en torno, de acuerdo a lo que nos ocupa, a una comprensión del lenguaje en su operación prístina.

En la medida en que la educación sea portadora de lo ya visto y dicho, en que se empeñe en mantener un lenguaje que capte una sola mirada de las cosas, en volverse espejo que refleja una realidad tanto natural como social ya dada, Merleau-Ponty seguramente podría asentir, si se orientan algunas de sus ideas, al respecto de un replanteamiento de la educación, que conlleve la garantía de expresar lo diferente, lo extraño, más aun, la diversidad cultural y sus disímolos estilos de vida. Acerquemos esto que puede decirse muy bien de este ámbito: “En efecto, un lenguaje que sólo buscara reproducir las cosas mismas, por importantes que fueren, agotaría su poder de enseñanza en enunciados de hecho. En cambio, un lenguaje que transmite nuestras

perspectivas sobre las cosas y no les proporciona un relieve (sino muchos, agregamos) inaugura una discusión que no finaliza con él, suscita la investigación” (Merleau-Ponty, 2006, Op. Cit. 87). El lenguaje, pensado así, llevaría de suyo apertura, riesgo por la aventura de perspectivizar lo no visto, lo no dicho, lo incalculado, lo insospechado, lo diferente, o bien riesgo por encontrarse con ello en el horizonte, al interactuar con otras miradas aquí y ahora, o en otros escenarios culturales.

Volverse una arte muda quizá sea la mejor forma de proyectar la educación, lo cual implica que tendría que aprender a callar, dejarse llevar por el silencio, comenzando por comprender que una de sus tareas sería la de convocar a los estudiantes en formación, para abrirles la posibilidad de experimentar el poder de expresar, *más allá* de las cosas ya configuradas, *más allá* de la entrega de conocimientos existentes, *más allá* de la mera y seca aplicación de andamiajes teóricos. En este tenor por qué no repensar a la educación como obra de arte que, haciendo uso de otra idea de Merleau-Ponty, que dice sobre ésta última contiene más que ideas, *matrices de ideas*, y puntualizamos nosotros: se trataría de que la educación se concibiera como una fuente fluyente que impidiera que las ideas fueran trasladadas a su cautividad, encapsulamiento, quietud de significaciones, que frenara ese ejercicio de violencia pura -regresamos al autor- y que enseñarían a ver y darían qué pensar como ninguna obra analítica puede hacerlo, porque el análisis no halla en el objeto (aún más general en las cosas, agregamos) más que lo que nosotros hemos puesto allí (Ibid, 87).

El “análisis”, dicho sea de paso, tal como es expresado en la cita, llevado al ámbito educativo concierne, bajo el efecto del instrumentalismo que ya se ha mencionado, a la competencia científico-tecnológica, la cual no es por supuesto tachada, anulada por nuestro pensador, no profesa un anticientificismo. A la ciencia le da un cierto valor. En *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, en la primera, indica claramente que a la ciencia debe aprenderse lo que es una verificación, una investigación escrupulosa, exactitud, pero resalta que hay que combatirle su dogmatismo y pretensión de saber absoluto y total (Merleau.Ponty, 2001-2006, 9 a 15). Y es que no basta el lenguaje científico para el aprendizaje mientras inste sólo a la especialización, de aquí que haya que urgir a la educación a que la palabra retorne a su carnalidad como quiere el pensador francés.

Se vive un mundo en el que la palabra ya está constituida, los significados trivializados, no hay esfuerzo de expresión lo suficientemente contundente para vislumbrar cambios, mejoras, porque se transita en uno ya hablado, se podría aducir, adormecido. De aquí que habría que traer el significado originario de institución y contrastarlo con el de constitución, par de conceptos merleauPontyanos altamente sugerentes para re-nutrir, ir al fondo por decir así, de los procesos históricos y de las vidas culturales en asunción de sus diferencias pero en aras a exponerse, abrirse a otras miradas, a través de la educación. Siguiendo a Ramírez, en su empeño de mostrar que la filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía de la institución y no de la constitución escribe: **Instituir** supone “fundar, establecer, sentar las bases, es decir, inaugurar un espacio histórico de desarrollos, de proyecciones y recreaciones... Por el contrario **constituir**³⁹ significa dominar y poseer lo que se produce y referirlo unilinealmente y de forma total a los actos y a las potencias del constituyente (la Conciencia)” (Ramírez, 1994, Op. Cit. 182).

De hacer caso a lo apuntado, y dirigido a la educación, resulta claro que a ésta se le puede concebir bien como obra del poder de constitución, no de institución. Por eso prioritariamente, la educación de forjarse realmente como institución podría volverse un espacio de eclosión, que haga surgir con las palabras sentidos nuevos, como si se tratara de activar o re-activar procesos de iniciación, que darían pie a significaciones abiertas e indefinidas, que a su vez vayan posibilitando la configuración de redes instituidas culturales, cuidando que éstas no se institucionalicen (se constituyan), a condición, valiéndonos de otra idea merleauPontyana, “de sacar al hombre de su zona superficial, de remontarlo al origen, bajo el ruido de las palabras, al silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo” (Merleau-Ponty, 1957, 202). ¡Ardua labor que tendría que emprender la educación!

³⁹ Las negritas son del autor

Bibliografía

CONESA, FRANCISCO; NUBIOLA JAIME (1999), FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, HERDER, BARCELONA.

GADAMER, H. G. (1977), VERDAD Y MÉTODO, SÍGUEME, SALAMANCA.

HABERMAS, J (1993), LA LÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES, REI, MÉXICO.

(1990), PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO, MADRID, TAURUS.

HOYOS VÁSQUEZ, GUILLERMO (EDICIÓN), (2008) FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN, TROTTA, MADRID.

MERLEAU-PONTY, MAURICE (1980), SIGNOS, SEIX BARRAL, BARCELONA.

(1957), FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN, FCE, MÉXICO.

(1960-2006), ELOGIO DE LA FILOSOFÍA, NUEVA VISIÓN, BUENOS AIRES.

(2002-2006), EL MUNDO DE LA PERCEPCIÓN. SIETE CONFERENCIAS, FCE, ARGENTINA.

SEARLE, J. (2001), ACTOS DE HABLA, CÁTEDRA, MADRID.

RAMÍREZ COBIÁN, MARIO TEODORO (1994), QUIASMO, SECRETARÍA DE DIFUSIÓN CULTURAL-EDITORIAL UNIVERSITARIA, MORELIA.

(2005), FILOSOFÍA CULTURALISTA, SECRETARÍA DE CULTURA, MORELIA.

WITTGENSTEIN, L. (2003), INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM, MÉXICO.

CULTURA, MITO, RELIGIÓN Y PODER.
Nicolás Gerardo Contreras Ruiz

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Resumen

Se pretende en el intento contiguo, un planteamiento de la relación pensamiento mítico-religión a partir del ejercicio escritural de José Revueltas, desde donde, consideramos, se sostiene una lectura positiva de esos fenómenos de la vida social en función su condición de aspectos vitales, activos que les vincula de suyo al plano de la cultura. En este sentido, la escritura revueltiana permite un deslizamiento hacia una mirada alterna en torno de esas expresiones socioculturales respecto de la propia tradición marxista en la cual se ubica el nuestro escritor. La experiencia religiosa y su traducción en el lenguaje oblicuo, lateral, poético del mito, negados a situar el plano de lo sagrado bajo el enfoque estrecho de un ente con atributos humanos donde la violencia es la línea fundamental de su movimiento; el Dios violento y trascendente de las teologías naturales que disuelve la significación más amplia de lo sagrado en prácticas y juegos del poder, concretando una de las maneras de enajenación de la vida humana y de la cultura. La interpretación que pone ante nosotros la percepción de Revueltas acerca de los momentos en cuestión, es asumirlos no como formas ideológicas justificantes de relaciones de dominación, sino como aspectos decisivos del orden simbólico de lo cultural, como unidades donde tiene lugar el despliegue de la capacidad de imaginar y, con ello, de crear de la vida humana.

Palabras clave: cultura, mito, religión, creación, poder.

Poco antes de la muerte de José Revueltas, acaecida en abril de 1976, Elena Poniatowska le formulaba una pregunta obligada respecto de las influencias en la configuración de su pensamiento y de su modo de ser. Interrogante indispensable para un acercamiento a esa aptitud o mejor, a ese talento extraordinario para conformarse y asumir la existencia bajo un compromiso irrenunciable con la honradez, la integridad y la dignidad humanas, en una situación radicalmente opuesta a esa orientación, un contexto descrito por la escritora como el de "...un país donde lo que impera es el medio tono, el tono menor, el no jugársela, el acomodarse..."⁴⁰ Cuestionamiento que introduce el tema de la religión como elemento componente del pensamiento y de la actitud revueltianos.⁴¹ Carácter también bien advertido por Octavio Paz al señalar que la religiosidad de Revueltas remite a una condición paradójica: una visión del cristianismo dentro de su ateísmo marxista, un vivir el marxismo como cristiano, como agonía, duda, negación, como un campo de contienda, de angustia, de desgarramiento.⁴² Pero el problema de la religión es parte también de la actividad crítica-filosófica del discurso revueltiano, no bajo una orientación instalada en la negación absoluta de Dios sino en la de una tendencia que toma al ámbito de lo divino como un momento de referencia, un tópico obligado en cuanto aspecto inscrito en el plano cultural que se da en la cotidianidad.⁴³ La crítica de la religión en la textualidad revueltiana se sustenta principalmente en el movimiento de su inversión, en la lectura que dispone lo sagrado en los límites de un operar institucionalizado, ensimismado y sólo pertinente a la imposición dogmática de un significado, de una interpretación oficial

Si la cultura tiene su significación pertinente en el referente de una fuerza que estimula el apego a lo dado, al hábito, pero a la vez al bosquejo, al escrutinio de lo inédito promovido fundamentalmente por el orden de lo simbólico, este plano último tiene una de sus formas

⁴⁰ E. Poniatowska, "Si luchas por la libertad tienes que estar preso, si luchas por alimentos tienes que sentir hambre", en, Andrea Revueltas y Philippe Cheron (compiladores), *Conversaciones con José Revueltas*, México, Era, 2001, p. 199.

⁴¹ A la respuesta de Revueltas en el sentido de ver en su actitud una vocación algo similar a la de un albañil o de un plomero, Poniatowska replica: "...¿cómo va a ser una vocación forzar tanto a la propia naturaleza? Además, un albañil o un plomero lo son porque no pueden ser otra cosa... insisto en que tu actitud de sacrificio se asemeja a la de una vocación religiosa..." (Ibid.).

⁴² Octavio Paz, "Cristianismo y revolución: José Revueltas", en, *Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano*, Obras completas, vol. 4, México, FCE, 2003, p.p. 354-364.

⁴³ No se debe omitir el que Revueltas daba a la cultura una significación abierta, amplia, al situarla en el territorio de la vida cotidiana: "... la cultura de un país no sólo se conoce en sus recintos consagrados al arte, sino en la cotidianidad de la vida..." (Jorge Lobillo, "José Revueltas. El desesperado por la humana esperanza", en, *La palabra y el hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, N° 134, abril-junio, 2005, p. 136.

prominentes de enriquecimiento en las concepciones y experiencia religiosas. Ahí la vida espiritual se encuentra ante condiciones plausibles para la ampliación del margen del ser más —cuerpo y espíritu—, ser no sólo sostenido y mantenido sino poder de transformarlo, desarrollarlo, mejorarlo. El campo de la religión puede operar a la manera de espacio propicio para el acrecentamiento del poder de simbolización y de la actuación simbólica de lo humano, con ello de la creación de sentidos en cuanto posibilidad ilimitada al ofrecerse a la experiencia sensible de los intercambios humanos acaecidos en la vida diaria. La conformación de modos de percepción afectivos, de estados emotivos, de sensibilidades amplias, de experiencia de comunión y por ello de comunicación, de la conciliación y reconciliación de lo humano con su génesis divina, la re-creación del universo y de los existentes y seres humanos que le pueblan, la abolición de la distancia entre lo divino y lo humano. Un escenario de la cultura —por lo mismo de la existencia humana— expuesto al desgaste de su dimensión por esa especie de fuerza corrosiva denominada enajenación, sustentada principalmente en la articulación de tres tendencias expresivas de su intensidad: el antropomorfismo, el poder como dominación y el tener llevado al extremo. En lo fundamental, Revueltas comparte el postulado doctrinario de Marx de que en la religión se ubica el opio de los pueblos; sin embargo su escritura desborda radicalmente los límites de ese planteamiento abriendo el horizonte para llevar la lectura más allá del esquema ilustrado donde es dominante la relación verdad-error.

Hay que tomar el señalamiento de Octavio Paz en relación con la perspectiva que abre para una interpretación plausible de la aportación revueltiana a propósito de la religión. Al referir a la religiosidad de Revueltas, el autor de *El laberinto de la soledad* nos dispone ante uno de los temas vitales del pensamiento de nuestro autor; todos los cuestionamientos que se llega a formular una y otra vez respecto de su situación, del mundo de la vida que le toca vivir, carecen de sentido y de la posibilidad de despliegue, si se toman fuera de una perspectiva religiosa, cuestionamientos que de acuerdo con nuestro punto de vista remiten precisamente a una crítica de la cultura.⁴⁴ Más allá del vínculo pertinente de una militancia comunista con un sentimiento cristiano, de esa visión del cristianismo *dentro* de su ateísmo marxista,⁴⁵ habría que aludir en Revueltas a una actividad de crítica sobre el pasado, sobre el estado actual y sobre las posibilidades de lo religioso en cuanto poder de simbolización de la condición humana. La vida pasada, el

⁴⁴ Octavio Paz, "Cristianismo y revolución: José Revueltas", *op.cit.*

⁴⁵ *Ibid.*, p.358.

antes de los tiempos de la conquista y colonia, es una existencia inmersa en la dimensión religiosa, en la inquietud continua por mantener indisociable el vínculo entre lo sagrado y lo terrenal, la sustracción a cualquier suerte de distancia entre lo divino y lo humano, el recomienzo del tiempo al final de cada ciclo. De ahí la riqueza expresiva de sus símbolos a propósito de su relación con el cosmos, con el medio natural y con sus semejantes próximos; la exuberancia efusiva de sus formas lingüísticas en el nombramiento del paisaje, de los sentidos ahí dispuestos, de las cosas que le conforman, de su significación viva, activa. En suma las múltiples y complejas líneas que articulan el arraigo de la existencia humana con el plano de lo sagrado.

Es la dirección de lectura que propone nuestro autor, al analizar críticamente los aspectos del discurso mítico en el plano de la vida en común mexicana.⁴⁶ La percepción del universo de la vida prehispánica aporta a nuestro autor la base para advertir una de sus formas privilegiadas de comprensión y expresión, esa devoción por las formas lingüísticas que expresan una mirada acerca de lo real desde la oblicuidad, la lateralidad, preservándose del simplismo propio de la palabra literal privada del despliegue del poder imaginativo. El mundo indígena procede por un desdoblamiento del *yo* en la actitud plural de un equilibrado agnosticismo, sorteando los riesgos del vacío aterrador, escapando a la pérdida de todo sentido, superando la futilidad de lo unívoco.⁴⁷ Porque para ese ambiente sociocultural, la significación de lo sagrado no puede agotarse en formas literales y sucintas del lenguaje, ni en representaciones condensadas de su condición. Lo humano se entiende y se siente siendo parte de lo divino, fuerza manifiesta en el todo del cosmos que habita en él; lo humano aparece impregnado de las cosas como las cosas de lo humano, la morada de lo humano es el espacio inagotable del universo y éste mora en cada ser que lo conforma. Ahí es vivida una experiencia de la divinidad irreductible a cualquiera de sus manifestaciones, si acaso débilmente aludible en un lenguaje oblicuo, lateral, alusivo como el de las formas poéticas o prosísticas creado a partir del poder de la intuición, de una sensibilidad elevada. Formas de un discurso mítico excluido de los usos y abusos que han hecho de él la lógica de la dominación y del tener, modos decisivos de la racionalidad estratégica que determina en lo fundamental, los cursos de los vínculos interhumanos del mundo contemporáneo.

⁴⁶ Véase, José Revueltas, *Cuestionamientos e intenciones*, Obras completas, t. 18, México, Era, 1978, p. 242.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 242.

Por eso, conviene insistir en que en nuestro autor, el concepto de *mito* no sólo envía a una notación negativa que le vincula a las formas traductoras de los excesos en el ejercicio del poder, en los desbordes del tener y de la percepción antropomórfica de las cosas. Asimismo, posee la nota de un fenómeno que remite a la potencia de imaginar y crear de la condición humana, imaginación creadora expresada en el lenguaje tanto verbal como escrito generando símbolos, creando sentidos. Orientación que se muestra en la descripción de algunos de los aspectos fundamentales del mundo yaqui, testimonio de las capacidades de resistencia y sobrevivencia a los más de quinientos años de un dominio colonial padecidos por el conjunto de la sociedad mexicana, que se ha dado sobre todo desde el pensamiento y las acciones inscritas en el marco religioso católico-cristiano.⁴⁸ Lo que abre la escritura de crónica y reseña periodística de Revueltas a la comprensión de la condición sociocultural yaqui, de su ser constituido a partir de un sentido amplio de comunidad —de los seres humanos entre sí y de los seres humanos con las demás existencias poblantes del mundo, con las reservas que impone el contacto con el hombre blanco y mestizo—, es la posesión de una energía permanente, una vitalidad como en reposo pero desplegada en cualquier momento, firme y fuerte, un poder sin demora como para siempre, es decir, una potencia que no se ve a simple vista pero que tiene su manifestación en una amplia capacidad para preservar lo suyo, su cultura, ajustándose a los cambios de una sociedad hostil, aprovechando sus resquicios para preservar lo propio.

Asimismo, y a pesar de su aparente apatía hacia las cosas de la vida cotidiana, hay en ello una fuerza, un dinamismo que le ha posibilitado estar siempre en aproximación con el medio natural, e incluso llegar a fundirse con él, hacerse uno con el todo de la naturaleza manifestación simbólica de la divinidad, lo cual hace posible el despliegue y, reforzamiento de su ser. La observación revueltiana capta lo que ha captado la mirada de otros autores sobre el universo indígena:⁴⁹ el saberse y sentirse parte, existencia al lado de otras existencias, todos aspectos de una misma comunidad llámese universo, cosmos o mundo; parte de la naturaleza y compañeros de viaje con el resto de los seres que la pueblan. Todos portadores de un sentido divino que no es referible por lenguas estructuradas linealmente que exhiben una impotencia de la aptitud de imaginar, un decir llano, escueto, inimaginativo incapaz de incorporar nada, de abrir el horizonte a nuevas percepciones y nuevos símbolos; en suma, por el lenguaje estructurado bajo la relación

⁴⁸ J. Revueltas, "La tierra y el hombre yaquis", en *Visión del Paricutín, Obras completas*, t. 24, México, Era, 1986, p.p. 30-52.

⁴⁹ Guillermo Bonfil Batalla, Miguel León-Portilla, Carlos Lenkersdorf, Carlos Montemayor, entre otros.

unidireccional de sujeto a objeto, sino en un lenguaje sustentado en la complementariedad, en el intercambio dialógico, comunicativo, en la intersubjetividad, que en Revueltas se entiende como “la rica expresión múltiple y confusa del símbolo... [el amor por] el lenguaje oblicuo” que se concreta en el discurso mítico.

La vida yaqui tiene en el mito, relato oral y testimonio escrito elaborado a partir de formas poéticas, el medio apropiado para referir al sentido de la pluralidad compleja de aspectos desplegados en la relación de lo humano con la naturaleza y de su disposición en el ámbito de lo sagrado. El mito, como forma del lenguaje del existir *yoreme*,⁵⁰ mantiene su misma configuración: lo complementario, lo intersubjetivo; la comunicación afectiva, por ello ajena a los usos dominantes en el panorama social de México, ambiente nombrado por el hombre yaqui como propio del hombre *yori*.⁵¹ Atmósfera ésta perteneciente a las desproporciones del poder, del crimen, del abuso, de la trampa, del engaño, expresión irrecusable de la enajenación de la cultura.⁵² Y en esto, delante del texto revueltiano, habría que aludir a una tensión desmesurada que se impone a ese ejercicio lingüístico y que desborda con ello todo vínculo con su condición más propia en cuanto forma cultural. El mito en la vida *yoreme* opera como una especie de recurso de aproximación a lo inefable que rodea a esa colectividad y la revela para ella, es manifestación poética, es el medio propicio para aludir a esa energía, a esa vitalidad indecible. La complexión, el aspecto de cada especie vegetal conformante del paisaje hosco habitado por *el hombre yoreme* —zahuaros, seviris, arbustos, pitahayas—, traduce casi directamente el carácter auténtico de ese ser humano particular, secreto y desconocido, silencioso para *el hombre yori* —mestizo o blanco— que tiene formas diferentes de ver, de percibir, leer y apreciar la realidad. Más allá de su cotidianidad, el

⁵⁰ Concepto con que se remite al ser del hombre yaqui como un carácter que no todos alcanzan, como una posibilidad y no como una propiedad ya dada desde el origen.

⁵¹ A propósito de los usos lingüísticos en los modos en que se da el ejercicio habitual de nuestras relaciones interhumanas, señala Carlos Lenkersdorf: “No eslabonan a varios sujetos para que sean partícipes-colaboradores en el mismo acontecimiento, sino que canalizan la acción de uno a otro. Así instituyen una jerarquía entre los dos. Los sujetos hacen las veces de los que mandan; los objetos, en cambio, representan a los mandados. Dicho de otro modo, esas lenguas encierran una estructura de dominación ejercida por algunos elementos sintácticos sobre otros (*Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996, p. 50).

⁵² A esa experiencia alude un breve pasaje de la narración de *El luto humano*: “...los tiempos del caudillos Tatebiate, muerto más tarde por el gobierno.

—Nos manda soldados el señor don Porfirio —les dijo una vez Tatebiate a todos los hombres de su comunidad—. Tenemos que luchar porque quiere quitarnos el río, el maíz y los niños... ¿Es justicia?

El padre de Antonia conversó con su mujer:

—¿Por qué nos tendrá mala voluntad el señor don Porfirio? —preguntó inquieto, sorprendido profundamente de que las cosas ocurrieran así—. Quiere quitarme a los niños. Te lo aviso porque me voy a la guerra...

...los hombres de Tatebiate fueron derrotados y más de la mitad muertos. No importaba si habían de resucitar. Pero vinieron “pelones” para llevarse muy lejos a las familias, que por orden del supremo gobierno” (J. Revueltas, *El luto humano*, Obras completas, t.2, México, Era, 1993, p. 62).

espacio de sus celebraciones hace emerger con mayor intensidad la creatividad llevada por esa gente a flor de piel, su aptitud metafórica que nada tiene que ver con una desviación, un añadido decorativo que pueda ser reducido a los usos uniformes del lenguaje. La palabra en el universo yaqui no es algo ya dado, algo que posea un significado natural, primitivo; emerge en el plano de las enunciaciones generando otros sentidos, ampliando la riqueza expresiva del lenguaje.

Por eso, podemos sostener, continuando e intentando una ampliación del aporte revueltiano en este contexto, que el relato mítico yaqui es invención, es movimiento semántico que permite al ser humano comunicarse y hacerse uno con el mundo que le rodea, con los seres que le acompañan en el recorrido por la vida, siempre en comunión con lo divino.⁵³ Pese a estar dispuestos en una situación adversa —el acoso constante del mundo ajeno del yori y el clima implacable del desierto—, el yaqui es capaz para imaginar y crear un contexto diferente, interior, alegórico desde el cual se reconoce en las existencias dispuestas a su lado compartiendo el mundo: la planta de un huizache puede alojar a un padre suyo, a un hermano o a una mujer; las piedras pueden conservar las palabras pronunciadas por algún caminante, las riberas del arroyo son el escenario que testimonia del diálogo de las plantas con los animales. El hombre yoreme dispone de la capacidad de adivinar las cosas y de establecer comunicación con los misterios de las plantas, los árboles, los animales pequeños y para tratar con Dios directamente sin intermediario alguno; se saben y se sienten dialogando con la divinidad, en relación estrecha con ella y con sus misterios ubicados en la totalidad del mundo.⁵⁴

La escritura de Revueltas a propósito del existir yaqui, nos dispone ante la comprensión de que en el ejercicio del discurso mítico de ese ámbito se revela una de las formas del sentido pertinente de la cultura: conservarse y conservar sus costumbres y familiaridades, para abrir y abrirse camino a la creación y re-creación de su vida en común, abrirse a lo inédito, ir más allá del dato, del hábito. Los testimonios de esa colectividad, no sólo

⁵³ Es lo que Revueltas deja entrever en la alusión a Ambrosio Castro, poeta yaqui: "... el pueblo de Ambrosio, como todo pueblo primitivo, poetiza sin verso, con naturalidad viva y potente... Los relatos y las narraciones de Ambrosio Castro, son prodigiosos cuentos para niños, sus fábulas donde los animales discurren con la más clara poesía, sus leyendas, tienen, esa gracia rítmica monocorde, alada, de los cantares antiguos.

Le pregunté si no trabajaba la tierra... Repuso grave, convencido: —¿Y la poesía? No me quedaría tiempo para mis versos...

Los yoris de Vicam no pueden comprender esta actitud de desprendimiento. En cambio, para los yoremes es algo simplemente natural: ellos entienden que lo más importante es vivir, vivir en acuerdo con uno mismo y, más que vivir, contemplar; o de otra manera: darse tiempo para contemplar e imaginar el universo." (*Visión del Paricutín*, op.cit., p. 42).

⁵⁴ *Ibid.*, p.p. 30-52.

refieren a la realidad cotidiana que la enfrenta al asedio continuo y áspero del mundo del yori, traductor de la enajenación de la cultura concretada en el rebajamiento de su aspecto de la conservación al nivel ínfimo de la tendencia a la trampa, a la deslealtad cuyo sustento firme es la pasión por el tener, el fin último del dinero, de la utilidad monetaria, de la rentabilidad mercantil que supone a la vez una voluntad de dominación. El pensamiento mítico en esa colectividad expresa asimismo, una especie de vocación amorosa por su mundo en cuanto constituye una de las traducciones de lo divino inefable pese a ofrecerse “bajo el fuego inclemente del Achai-ta-á, del padre Sol, ... un padre duro,... un aire nublado de calor; un paisaje de fiebre y unas matas dolorosas muriéndose de sed”⁵⁵. Una simpatía con su contexto natural que le virtualiza fortaleciendo su resistencia al desprecio, a la intriga, a la calumnia y argucia de mestizos y blancos encarnación del acoso, del acecho continuos, del aprovechamiento de toda circunstancia para apropiarse el mayor beneficio personal posible sin importar los costos. Las narraciones míticas yaquis son creación simbólica, poética viva y potente, expresión de un ser orientado al desprendimiento, a la consideración de que lo más importante es la vida, el vivir de acuerdo con uno mismo y con lo que le rodea. A través de ellas se le muestra a la mirada de esa comunidad indígena el verdadero aspecto del mundo, los misterios inextricables para el ojo profano de fuera: los sonidos, la voz de los diversos componentes del medio natural que impregnan al universo humano y se funden con él cobijando con sus maravillosos diálogos sus noches.⁵⁶

Esa experiencia del mundo yaqui descrita por Revueltas aparece en gran proximidad con el planteamiento de Luis Villoro referido al sentido del mundo y de la vida vinculado como significación sagrada de las cosas, una comprensión de esos planos que les dispone en el dominio de la totalidad.⁵⁷ La divinidad como sentido del mundo, no remite a un

⁵⁵ Ibid., p.p. 30-31.

⁵⁶ En el trabajo periodístico de reportaje de Revueltas realizado en 1943 sobre la existencia yaqui en Vicam, podemos situar una posición intelectual en demasía próxima a la Merleau-Ponty contenida en las conferencias dictadas sobre *El mundo de la percepción* en 1948. En ambos se propone una línea distinta de visibilidad sobre el mundo y sus cosas, con relación al enfoque procedente del criterio dominante de la razón técnica o instrumental que ubica a las cosas en el carácter de meros objetos neutros, inertes. La alusión revueltiana a la vida yaqui converge con la posición merleau-pontyana en cuanto a que cada cosa perteneciente al mundo tiene la cualidad de simbolizar para lo humano determinada conducta, provocándole ciertas reacciones, haciéndole adoptar ciertos gustos y disponiéndole a la asunción de ciertas conductas y actitudes de frente al mundo y al ser exterior. Porque la relación de lo humano con las cosas no es una relación distante; cada cosa habla a nuestro cuerpo y a nuestra vida, las cosas están revestidas de características humanas y de manera inversa viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido de las cosas y las cosas están investidas de él. Ver, Maurice Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, México, FCE, 2003, p.p., 27-34.

⁵⁷ Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México, 2008, p. 137.

hecho más que tendría lugar en el conjunto de los hechos conformantes el mundo, a pesar de que se expresa en todo hecho. Por eso afirma el filósofo mexicano que la divinidad posee un significado trascendente a cualquier hecho, pero en esa trascendencia hay que ver no una especie de entidad exterior, algo radicalmente ajeno instalado más allá del mundo en una especie de ámbito abstracto, un dominio celestial, porque no se trata de un ente sino de aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor, lo que confiere unidad a entidades diversas integrándolas en una totalidad. La experiencia de la divinidad, de lo sagrado, puede ubicarse en una suerte de despliegue de una intuición emotiva, a la manera en que Spinoza, en el Libro V de la *Ética*, entendía el amor intelectual de Dios a partir del tercer género de conocimiento, esa alegría acompañada por la idea de Dios como causa, el amor de Dios no en cuanto es imaginado como hecho presente, sino al comprenderlo en la eternidad, una *satisfacción de ánimo* similar a la gloria: “Nosotros sentimos y experimentamos que somos eternos”.⁵⁸ El ser propio es visualizado, o mejor, sentido en comunión con el todo, en comunicación con la totalidad que le comprende y le excede, que le realiza abarcándole, englobándole, uniéndole y trascendiéndole. Irreductible a cualquiera de sus expresiones singulares, a una ubicación que le identificaría o le asemejaría a las cosas naturales o sobrenaturales; de ahí que la comprensión de lo divino sea inagotable a partir del dominio descriptivo del lenguaje, porque en ello se está más ante una suerte de intensidad que al impactarnos nos estupefacta, nos sorprende, nos asombra, fascina al espíritu cuando aparece en disposición o comparece a admirar el espectáculo maravilloso y enigmático de la existencia del universo.⁵⁹ Entonces, la experiencia de lo hierático supera toda pretensión por nombrarle y sólo hay una tenue aproximación a su sentido en la medida en que se le refiera desde la multivocidad, desde lo ambiguo, porque no hay manera de someterle al campo de la representación ordinaria que le parcializa, que le sustrae al espacio de los objetos. Evocación de un principio donde la totalidad de las cosas cobra sentido, se manifiesta en todo, une a todo sin llegar a identificarse con alguno de sus aspectos.

Al igual que Villoro, Revueltas asume una lectura positiva de la manera en que es tratada la comprensión de la divinidad por el ser de las culturas prehispánicas por él observadas.

⁵⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, 1985.

⁵⁹ Dice Luis Villoro: “En muchas religiones primitivas se concibe lo Sagrado como un principio de energía vital, impersonal, que se manifiesta en todas las cosas, las une y les da vida. En otras culturas se presenta como el ‘alma’, el soplo sagrado que está en todas las cosas, sin identificarse con ninguna. En pensamientos más elaborados, se concibe como una fuerza cósmica originaria que todo lo recorre: es el sustento y el impulso al desarrollo y a la multiplicación de todas las cosas” (*La significación del silencio y otros ensayos*, op.cit., p. 139).

Un paralelismo que puede ser situado también en el plano de la percepción del mundo de esas vidas en común, al entenderle indisociable y en encuentro continuo con lo sagrado indecible e inagotable, toda una experiencia que pugna continuamente por sustraerse a los esquemas de parcialización que dominan en el panorama de la mirada sobre ese plano impresionante, para concebirlo en un sentido de totalidad. Una orientación que apuesta por la sacralización de las cosas limitando categóricamente la intervención de la mano del hombre en la apropiación de los bienes de la naturaleza, consagrando a través del ritual el vínculo con la divinidad, viendo en la comunión y la comunicación los medios más pertinentes para sobrepasar los desastres e infortunios.⁶⁰ Todo un ambiente indescriptible que sólo puede expresarse por la mediación del sesgo de la voz, un sentimiento afectivo irreductible a las formas regidas por el concepto impedido de suyo para abarcar lo inagotable de las significaciones, la riqueza de variaciones en que se ofrece. De ahí la atracción y simpatía de los pertenecientes a esos marcos culturales por la ambigüedad, como modo plausible de aproximación a esa energía excedente, para traducirle siempre fuera de la palabra ordinaria, porque “Las palabras omitidas pueden referir a un sentimiento de lo sagrado en sentido amplio, como intuición de una trascendencia <<revelación de la potencia divina>>”.⁶¹ También porque a ella —a ese impulso vital eterno— sólo es posible acceder a través de la intuición, del tanteo, del acercamiento impreciso. La de la vida del antes de la experiencia del dominio colonial, traduce una conciencia que tiene claros los alcances disolventes y petrificantes de un pensamiento lineal, una lógica infecunda e indiferente, incapaz de captar el fluir de la vida, su carácter sobreabundante irreductible al orden del concepto, a los modos de percepción que intentan situarle en la relación estéril sujeto-objeto diluida en el cierre formal de lo bipolar, de la separación. Criterio erigido sobre la concepción de que entre el hombre y el mundo sólo hay una relación incesante entre un observador imparcial con objetos inanimados, inertes.

Por eso, el discurso mítico en el universo indígena mexicano constituye uno de los sustentos decisivos de su sobrevivencia, a las variadas tentativas de exterminio y prácticas de dominación sobre él ejercidas. A la pregunta formulada por Roman Samsel

⁶⁰ El texto revueltiano sobre el mundo yaqui envía a ese sentido de divinidad que se confiere al conjunto de existencias como partes o aspectos de la totalidad. El relato mítico de Jabiel Mo-el refiere al deber de respeto del ser humano hacia el resto de los seres que integran con él el plano total del cosmos; ningún hombre puede infringir daño a otro ser, animal o cosa porque en todo se manifiesta un aspecto de la sacralidad total (*Visión del Paricutín*, op.cit., p.p. 44-46).

⁶¹ Edith Negrín, *José Revueltas y las palabras sagradas: de la metafísica a la política*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM.

de si habría en la mitología de los indios de México algo especial que les permitiera subsistir,⁶² nuestro autor afirma que más allá del factor exterior económico, decisivo históricamente —de frente a las relaciones de producción donde se torna imprescindible su utilización a manera de fuerza de trabajo, no sólo por el pasado colonial sino en cierta medida, por las formas de vida que suceden a ese tiempo—, su ámbito espiritual, esa fuerza interior que le ha acompañado al paso del tiempo merced a la preservación de sus narraciones míticas, traduce decisivamente su perseverar en la continuidad de su ser. La riqueza simbólica de su mundo, una atmósfera propicia al despliegue de la imaginación y la creación, orientada a la sacralización de lo real, un existir sustentado en una religiosidad ligada de manera integral a la vida misma, ha posibilitado la constitución de un modo firme de resistencia a las diversas pretensiones de su aniquilamiento. Para Revueltas, esa tenacidad posee un sentido cultural que quizá haya que situar en la intensidad de la propia tradición desde donde es desalineado y, hasta cierto punto, desarticulado, el orden lógico de la otra religión, el catolicismo, trastocando y transformando su carácter.”⁶³ El catolicismo practicado por los indígenas mexicanos es un catolicismo pagano, sostiene el escritor duranguense.⁶⁴ Sin embargo, ese paganismo ha abierto líneas de desgaste en esa vocación de resistencia, asimilándose a las formas religiosas subsumidas a la voluntad de dominio.

En cuanto su carácter de orientación mimética, de ocultamiento de lo propio, de acto simulador de sumisión y aceptación de las fórmulas, pautas y costumbres impuestas para salvaguardar de la destrucción a la propia tradición cultural, deja abierta la posibilidad para que esa forma de defensa de lo propio sea invertida en recurso para imponer, un dispositivo para dominar, para preservar una mirada sobre el mundo de la vida que ubica en el antagonismo la forma natural e imperecedera en las relaciones interhumanas, una condición fatal de lo social y de la cultura, y donde el discurso mítico mismo es trocado y arrastrado a servir de mero instrumento al servicio de intereses de dominación. Es lo que se muestra en otra cara del mundo indígena asimilada a los enfoques antropomórficos del catolicismo, verdadera profanación de lo sagrado al reducirlo a una voluntad de dominación, al cosificarlo en las concepciones que le asumen “como una entidad, semejante a un elemento, o a una persona, o a un ser extraño... un ente que interviene en

⁶² “Charla con José Revueltas. Roman Samsel y Krystyna Rodowska”, en, Andrea Revueltas y Philippe Cheron, *Conversaciones con José Revueltas*, Op. cit., p.p. 150-163.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Conversaciones con José Revueltas*, Op. cit., p. 157.

el curso de la naturaleza o en la vida de los hombres”.⁶⁵ Toda una operación ideologizada de su sentido al forzarlo a la desproporción del aspecto cultural que le acompaña. Es su violentación de hecho al anexarlo al terreno del dogmatismo donde se exige que todos deben adherirse y observar las creencias válidas para ciertos sujetos que comparten caracteres o situaciones determinadas. Es la traducción concreta en un fanatismo extremo que ha llegado a formar parte de la vida religiosa mexicana, al que nos envían los relatos de *¿Cuánta será la oscuridad?, Dios en la tierra, El luto humano y Visión del Paricutín*.

El primero de esos escritos forma parte del texto de cuentos titulado *Dios en la tierra*,⁶⁶ en él se nos remite a un fenómeno sumamente frecuentado por muchos de los espacios de la vida indígena sometidos a los procesos del adoctrinamiento católico-cristiano en la geografía mexicana, la pasión que Carlos Pereda denuncia pertinentemente en la apuesta por *la autenticidad*, concepto clave en el fetichismo de los orígenes. Sobreposición absurda de la procedencia sobre el valor, que lleva a postulados fervientes como “esa creencia es verdadera *porque* entre nosotros la creemos”, actitud criticada por el filósofo uruguayo-mexicano en sus libros de la *Crítica de la razón arrogante* y de *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*.⁶⁷ ¿De qué se trata en el relato corto revueltiano que nos ha llevado a vincularlo con las tesis de Pereda? Es una de las varias experiencias de enajenación de lo religioso, eso que llama Luis Villoro *cosificación* de lo sagrado,⁶⁸ la traducción de la creencia en acciones sustentadas en el odio desmesurado en razón de la asunción de una identidad, de una fidelidad a lo que se tiene por lo propio y a lo que deben sujetarse los demás sea de la manera que sea. Es, con ello, pérdida de toda aptitud simbólica para ceñirse al dominio de los signos, de las señales de una representación inmediata de lo divino, un pensarle en términos de entidad reducible a caracteres humanos, a partir de lo cual alguien, cualquier hombre, puede asumir la investidura, la potestad de representarle en el derecho de corrección de los desvíos del “único camino verdadero”. Es la fuerza desbordada del fanatismo que arrastra hacia abajo, hacia esa condición de animalidad señalada como una de las claves en la literatura de nuestro autor por Evodio Escalante,⁶⁹ una fuerza irreversible, irreparable, furia fuera de toda medida que lleva a la petrificación de las almas, tanto de quienes la ejercen como de los que la

⁶⁵ Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, op.cit., p. 138.

⁶⁶ J. Revueltas, *Dios en la tierra*, Obras completas, t. 8, México, Era, 2006.

⁶⁷ Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, op.cit., y *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthropos-UAM, 1994.

⁶⁸ Luis Villoro, op.cit., p. 138.

⁶⁹ Ver, Evodio Escalante, *José Revueltas. Una literatura del lado moridor*, México, Era, 1979, p.p. 78-89.

padecen.⁷⁰ Universo plenamente cerrado a cualquier posibilidad de desarrollo de la sensibilidad, de los símbolos que instauran el valor de la relación, la fusión de la presencia mutua; sólo apropiado al reino de la codificación rígida que disuelve acercamientos.

Tal vez donde se percibe con mayor nitidez los alcances de la fuerza enajenante sobre la cultura en su expresión en el fenómeno religioso, donde opera la intensidad disolvente de la voluntad de dominación aunada a los signos de la representación antropomórfica, sea en el dominio de la tierra habitado por Dios. La existencia de Dios en el hombre, no en cuanto símbolo ni sentido, sino como ley, como estatuto irrecusable, como fuerza que arrastra al odio, al resentimiento, estados a los que denominara Spinoza como las pasiones tristes.⁷¹ *Dios en la tierra*, encarnación de la furia, el Cristo otro resentido y amargo, que cierra todos los espacios para dejar sólo margen a las almas de los fieles a sus designios humanos, demasiado humanos situados en los desbordes del poder de su Iglesia, la otra Iglesia que ha llevado a cabo la fusión de los bienes del César con los bienes de Dios, Cristo investido de la potestad humana de rey. La existencia de Dios en lo humano, mas no en la forma de lo inefable, de lo indecible, de “un principio de energía vital, impersonal, que se manifiesta en todas las cosas, las une y les da vida”,⁷² sino el Dios que opera como fuerza alienante. Por eso, consideramos que una lectura del fenómeno religioso en Revueltas, como la efectuada por Monique Sarfati-Arnaud, limitada a un análisis estructuralista resulta parcial.⁷³ Más allá de situar la mirada en la composición estructural de los elementos lingüísticos puestos en operación en el texto, que permiten captar en él significaciones maniqueas —confrontación entre polaridades positivas y negativas— y fórmulas míticas —el discurso bíblico del Génesis— derivadas

⁷⁰ Relata el cuento en cuestión: “Los perseguidores habían llegado a la casa de Genoveva, por la noche. El jefe de ellos, furiosos, enfermo de furia, tomó por los pies al delicado, majestuoso cadáver de Rito, que era como una hermosa paloma fúnebre en el velorio, como una pequeña ave solemne llegada a la muerte.

—Este niño —dijo el jefe, y al decirlo sus ojos estaban blancos y sin pupilas, larga y profundamente ciegos— no es hijo de Nuestra Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana. No ha sido bautizado en Dios. Es menos que un perro. Entonces tiró de los pies de Rito con una lóbrega violencia iluminada, como si reprodujera un sacrificio antiguo y profundo, exaltado y enternecedor. Los demás hombres sujetaron a Genoveva, mientras del otro lado de la casa, en la porqueriza, oíase el ruido de los cerdos al devorar el pequeño cuerpecito... Mayor sufrimiento el de Rosenda que vio flagelar a su hijita Néstora. Cubrieron de sangre el cuerpo de la pequeña a fuerza de machetazos y ahora la niña estaba loca y sollozaba sin medida.

—La bautizaré en la Iglesia Católica —les fritó Rosenda—, pero déjenla. ¡Déjenla por Dios y todos los santos! Sin embargo los perseguidores no dieron oído a sus palabras y aquello duró como si hubiese durado por toda una vida. Hoy era imposible comprender nada. Ahí estaban todos reunidos pero sin comprender ya nada de la existencia” (J. Revueltas, “¿Cuánta será la oscuridad?”, en *Dios en la tierra*, op.cit., p. 169).

⁷¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Libro III, op.cit.

⁷² Luis Villoro, op.cit., p. 139.

⁷³ Monique Sarfati-Arnaud, “Dios en la tierra de José Revueltas”, en Edith Negrín (Selección y prólogo), *Nocturno en que todo se oye*, op.cit., p.p. 165-172.

de una selección de palabras y de frases que ofrecen un campo de signos recuperados gracias a la convergencia semiológica puesta en juego a manera de método de estudio, para mostrar lo que el autor quiere decir, se trata de ubicarse en el horizonte de lectura que el texto abre y permite, “aquello de lo que se habla, la *cosa del texto*, a saber, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto”.⁷⁴ Ese mundo desplegado por el relato de *Dios en la tierra*, es el ámbito de la cultura sometido a la enajenación, privado de su sentido y de sus posibilidades en la desproporción del poder.

Ligada estrechamente a los relatos anteriores, *¿Cuánta será la oscuridad?* y *Dios en la tierra*, la narración de *El luto humano*, dispone la lectura en los alcances de la enajenación sobre el campo religioso, el desbordamiento de los límites operados desde la articulación del dispositivo antropomórfico con los excesos del poder. Es el abandono radical de la conciencia de sí en la conciencia impuesta por los hechos del mundo, la condición del hombre simple, de que habla Paulo Freire, sometido a la prescripción ajena, el ajuste a un yo que no le pertenece conformado a la expectativa ajena,⁷⁵ un ser conformado por el mundo, no por sí mismo, esclavizado, atado al criterio de “así son las cosas y así es como deben ser”. Nuevamente la operación del mecanismo de la pertenencia llevado al extremo, como lo ilustra Carlos Pereda al invocar a Rafael Argullol quien en la obra *El cazador de instantes. Cuaderno de travesía 1990-1995*, apunta: “No hay gente menos recomendable que la que alardea continuamente de su *identidad*. Esos fanáticos no sólo creen que sus madrigueras son palacios sino que siempre están dispuestos a cavar una tumba bajo los pies de los incrédulos que les advierten de su confusión”.⁷⁶ Es la atmósfera tensada al límite en el umbral de la confrontación entre cristeros y gobierno, en el panorama de la vida social de los años 20.s, alentada por los discursos y mensajes iracundos procedentes de la misma divinidad por la mediación de las voces que le encarnan en la tierra. Testimonios de caracteres oscuros, de siniestras cruces, que vacían de sentido la palabra de los Evangelios que paradójicamente afirman defender y sustentar, llamando a la muerte, al crimen del prójimo, volcados sobre la conciencia de los fieles para introducir en ellos la disposición al sacrificio.⁷⁷ Inmolación a una divinidad cosificada, encarnada en el interés político y

⁷⁴ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002, p. 155.

⁷⁵ Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, op.cit., p. 33.

⁷⁶ Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, op.cit., p. 101.

⁷⁷ Uno de esos testimonios es el llamado paradójicamente “Tercer mensaje al mundo civilizado”, suscrito por el entonces obispo de Huejutla, y referido por nuestro autor en uno de los pasajes de *El luto humano*: “El señor Calles excita a todos los gobiernos... a que vayan al terreno que sea necesario ir, porque la niñez y la juventud

económico de las instituciones católicas.⁷⁸ Fenómeno igualmente advertido por Michel Foucault en su análisis de las tecnologías de poder, una de ellas es precisamente la que concierne a lo que pretendemos derivar de los textos revueltianos como una de las expresiones decisivas de la enajenación de la cultura. Para el autor francés se trata del poder pastoral dirigido a los individuos en cuanto a la regulación de su pensamiento y actitud, llevarlos a asumir su mortificación existencial, a que contribuyan a ella. Es esa idea profundamente arraigada en la mente humana de la identificación de la divinidad con la imagen del Rey, del jefe, del pastor que guía a su rebaño por la senda del buen camino.⁷⁹

Dos formas de desolación histórica destacan en el campo de experiencia del infortunio padecido por “el mundo de los dulces tarascos”.⁸⁰ Una, la de los días de la conquista, de los sitios desiertos y de las almas abatidas de los vencidos, de la nueva organización del espacio, geometría y arquitectura orientadas a borrar los vestigios del pasado perturbador, incómodo a la verdad, al sentido unívoco de la razón uniforme del centro europeo y su modernidad, “...los tiempos duros y fanáticos, cuando se inició la conversión de los infieles”.⁸¹ La otra, pérdida trágica de su *estar a mano*, de su convivir ligado estrechamente a la tierra, portadora de los símbolos de lo sagrado, la Madre Tierra ajena a los códigos del tener y de la dominación, control sobre la naturaleza y sobre lo divino. Relación interrumpida brutalmente ya no por la ambición humana sino por la furia incontenible de la naturaleza desde el fuego volcánico que parece cancelar todo sentido de vida. La ceniza expulsada del Parícutín que baña el conjunto del paisaje más próximo al espacio del fenómeno natural —San Juan Parangaricutiro, Santiago, Sacán, Angahuan,

deben pertenecer a la revolución...¿Permitiréis, oh padres de familia, que vuestros hijos sean al fin presas de la revolución? ¿Permitiréis que los pedazos de vuestras entrañas sean devorados por la jauría infernal que ha clavado sus garras en el seno de la patria? ¿Toleraréis... que el monstruo bolchevique penetre al santuario de las conciencias de vuestros vástagos para destrozar la religión de vuestros padres y plantar en él la bandera del demonio? ¿...nosotros, los verdaderos mexicanos, los mancebos de la Iglesia católica, los vencedores de tantos y tan gloriosos combates, los mimados hijos de Cristo Rey?’

Fue dicha la palabra. Fue coronado Jesús y en sus manos puesta la tiara de rey, la tiara furiosa. Rey,... rey de los judíos. Cristo, Cristo Rey” (op.cit., p.p. 168-170).

⁷⁸ Respecto a esa situación, refiere Jean Meyer: “Al final del rosario, los cristeros de Jalisco añadían esta oración compuesta por Anacleto González Flores: ‘¡Jesús misericordioso! Mis pecados son más que las gotas de sangre que derramaste por mí. No merezco pertenecer al ejército que defiende los derechos de tu Iglesia y que lucha por ti. Quisiera nunca haber pecado para que mi vida fuera una ofrenda agradable a tus ojos. Lávame de mis iniquidades y límpiame de mis pecados. Por su santa Cruz, por mi Madre Santísima de Guadalupe, perdóname, no he sabido hacer penitencia de mis pecados; por eso quiero recibir la muerte como un castigo merecido por ellos. No quiero pelear, ni vivir ni morir, sino por ti y por tu Iglesia. ¡Madre Santa de Guadalupe!, acompaña en su agonía a este pobre pecador. Concédeme que mi último grito en la tierra y mi primer cántico en el cielo sea: ¡Viva Cristo Rey!’” (*La cristiada 3- Los cristeros*, México, Siglo XXI, 2005, p. 280).

⁷⁹ Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1994, p.p. 268-273.

⁸⁰ *Conversaciones con José Revueltas*, op.cit., p. 158.

⁸¹ J. Revueltas, *Visión del Parícutín*, Op. cit., p. 17.

San Pedro—, es como el elemento sobrenatural que al cernirse casi totalmente sobre el símbolo más significativo para la forma de vida purépecha —la relación con la Tierra—, lleva al límite las perspectivas de existencia y la firmeza de espíritu característica de la gente poblante de ese universo. Todo un escenario turbador donde aparecen mezcladas las sensaciones de zozobra, tristeza, orfandad, dolor y de una ternura extraña exteriorizada en un lenguaje que sólo puede admitir las formas diminutivas, “Era así,... así, de cinco medidas, mi territa...”.⁸² Umbral del sentido de la existencia franqueado por el temor en las almas al ser situadas de golpe al otro lado de la vida, a las zonas del sinsentido donde trabaja eficazmente la ideología explotando los estados de angustia de las almas en desgracia.

La incertidumbre por un porvenir carente de toda significación hace emerger otra más de las experiencias históricas de alienación del sentido de lo divino —y con ello de la cultura— en México. Un terreno fértil al abuso de lo mítico como dispositivo de manipulación y administración del temor por una de las líneas más siniestras actuantes en la vida social mexicana, el sinarquismo. Derivación ideológica del catolicismo en estrecho vínculo con el poder como dominación, el sinarquismo explota la situación trágica padecida por el existir purépecha, sometiendo el marco de sus símbolos a una suerte de inversión que les agota en el papel de recurso instrumental aval de la pretensión de legitimidad del ordenamiento de la religión católica. Asegurar la obediencia de los fieles a través de la creencia en una autoridad abstracta y sobrenatural que les ha enviado un castigo ejemplar por sus pecados y faltas, por los agravios cometidos en contra de su potestad divina. Expiación de culpas inexplicables a través de la auto-humillación, de la penitencia flagelante del cuerpo y el alma para habilitar la salvación de México de la impiedad, restituir una especie de pacto con la divinidad “socavado” por el alejamiento del mundo purépecha del dios católico. Señala nuestro autor: “En San Juan Parangaricutiro hay un pavor religioso, una fe extraída del fondo más oscuro de la especie... Tarascos de Sirosto, de Santa Ana, desfilan en procesiones tremantes, arrodillados, despellejándose la carne. Piden perdón y que las puertas de la gloria se abran para sus almas desamparadas...”.⁸³

En el sinarquismo, hay que ver una corriente de pensamiento donde aparecen fusionadas una ideología nacionalista confusa y agresiva, que permite argumentar lo mismo en favor

⁸² *Ibid.*, p. 15.

⁸³ *Ibid.*, p. 16.

de reivindicaciones sociales plausibles —mejoramiento de la calidad de vida de los sectores desposeídos y explotados de la vida social en México—, que de las victorias, éxitos y triunfos de las fuerzas fascistas, falangistas y nazis, una tendencia religiosa excluyente que se reclama poseedora del decreto divino de ser el *pueblo elegido de Dios*. Sucesor de la apuesta cristera, Revueltas ve en esa línea la mezcla de una religión socavada y de una política fetichizada, un punto de sustento, un asidero de los hombres indígenas de la geografía michoacana, para atenuar la ira de Dios, para sobreponerse a la amenaza de la ruina y condena definitivas y, para preservar el sentimiento de espera de algo mejor. Afirma el escritor duranguense: “—...los jefes sinarquistas—... atizan el pavor con un fanatismo seco, intolerante, rabioso, agresivo. Se les ve agitando, con la conciencia fría y calculadora, de un lado para otro, atentos sólo a su fin oscuro y primitivo. Las procesiones religiosas, de esta manera, resulta el más deprimente de los espectáculos”.⁸⁴ Deprimente efectivamente porque el mito pierde en ese ambiente su dimensión más fecunda, más espléndida para la vida y espíritu humanos, aportarle elementos para el despliegue de su poder imaginativo y creativo, para mantenerse en lo activo, en la vitalidad, en la fortaleza o firmeza de carácter indispensable para resistir a las circunstancias adversas a que enfrenta la aleatoriedad del curso del existir al ser humano. En el carácter deprimente del escenario religioso actuado por los agentes purépechas y por los inscritos en el circuito dogmático del sinarquismo, advertido por Revueltas, hay que leer la recuperación del eco nietzscheano denunciante del ideal ascético de la indoctrinación cristiana desde donde se ejecuta todo un proceso de vaciamiento de la vida, de las aptitudes y disposiciones existenciales y culturales concretas, para dar cabida a seres identificados con una instancia trascendente y abstracta.

La manera en que se han diseminado las concepciones religiosas en la vida colectiva mexicana, vacía de su significación apropiada al marco divino, de su posibilidad de profundizar en la simbolización de los juegos de los existentes humanos ahí dispuestos, de ampliar el margen de la creación de sentidos. La articulación de una voluntad de dominación, con el enfoque de las cosas teniendo como centro la figura humana, y con la voluntad de tener, al operar sobre el ámbito de la religión, le ha dispuesto en el margen estrecho de la representación ideológica haciéndola trabajar en favor de sistemas de ordenación, de mecánicas de centralización, de formas de control y manipulación, de imposición de creencias, valores y conductas. En suma, rebajando su carácter de aspecto

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

cultural al de un dispositivo de enajenación de la cultura misma. Sostiene nuestro escritor, recuperando el apunte marxista a la vez recuperado de la mirada de Feuerbach sobre el fenómeno religioso: “... los hombres son quienes han creado a Dios. Dios es una **entidad** (el subrayado es nuestro) social e histórica, y como tal entidad social e histórica, y además ideológica, expresada en la religión, no puede prescindirse de ella”.⁸⁵ En México, las manifestaciones de lo sagrado se viven en una especie de clima de adelgazamiento de la riqueza simbólica que le caracterizara en el antes de la destrucción de las formas culturales por la dominación colonial, adelgazamiento a la vez del pensamiento mítico en la rigidez de las formas de institucionalización de su movimiento, para funcionar bajo la regla la prioridad de la riqueza material por encima del enriquecimiento del sentir y del pensar.

Es lo que desde otro tiempo, otro espacio y otra posición filosófica, ha percibido Gianni Vattimo.⁸⁶ El filósofo italiano ha advertido ampliamente la dimensión del fenómeno sometido a nuestra discusión, desde el sustento de los aportes nietzscheano y heideggeriano a propósito de la cuestión nihilista del sentido de la historia de Occidente, y de su trampa objetivista —cientificismo, la concepción positivista del progreso, la necesidad de liquidar el error de la religión, etc.—, propone un giro en la forma de pensar la cuestión religiosa —que en nuestra consideración, remite a situarse en su carácter de aspecto propiamente cultural—. Se trata de la propuesta de repensar la herencia cristiana desde un ejercicio de pensamiento débil, pensar al ser al margen de la objetividad metafísica, presencia característica del objeto, un necesario debilitamiento de las estructuras fuertes para apropiarse del sentido de la encarnación del Hijo de Dios fuera del esquema dominante que ha vehiculado el sentido de lo sagrado con la violencia. A partir de ello dejar de considerar el significado de lo sagrado en el cristianismo, desde la base de caracteres naturales con los que le ha entendido el Antiguo Testamento y que han sido conservados por la teología cristiana, la necesidad de un mecanismo victimario para la restitución de las bases de convivencia; determinación de una víctima para satisfacer la necesidad divina de justicia por el estado de pecado originario. En el caso del cristianismo se ubica en la persona de Jesucristo. A ello Vattimo opone, siguiendo a René Girard, una lectura de lo divino cristiano bajo la consideración de que su encarnación no supone admitir en la persona de Jesús a la víctima adecuada para atemperar la ira del

⁸⁵ *Conversaciones con José Revueltas*, op.cit., p. 192.

⁸⁶ Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.

Padre, sino que su advenimiento responde al desvelamiento y a la cancelación de la asociación entre la violencia y lo sagrado. A Jesús, dice el autor italiano, “Se le mata porque una revelación tal resulta demasiado intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las religiones sacrificiales”.⁸⁷

Con el postulado de la encarnación de Dios, se asiste a lo que Vattimo denomina *abajamiento de Dios al nivel del hombre* o *kenosis*, y se da cabida a un pensamiento de la revelación bíblica a la manera de una historia que continúa y que no se ofrece a la repetición, a un redescubrimiento de un centro doctrinario que se da de una vez por todas y de manera permanente, sólo válido bajo la custodia de una jerarquía sacerdotal facultada. Sostiene el pensador italiano que la revelación no revela una verdad-objeto, sino que habla de una salvación en curso, con lo cual el cristianismo puede considerarse también más allá de la base estable de una enseñanza dogmática, de una especie de moral que pretende su fundamentación en la naturaleza eterna de las cosas. Es decir, que la salvación se desarrolla en la historia en una interpretación que no concluye, una interpretación cada vez más “verdadera” de las Escrituras, es decir, inacabada. Entonces, aquí al igual que en los universos culturales de lo indígena, queda abierto el espacio a la simbolización de la vida, espacio propio de la cultura, donde el ser humano está en posesión de sí mismo creándose y re-creándose, inventándose y reinventándose, en una interpretación incesante de su mundo.

Referimos con el concepto de “desproporción de lo sagrado” que deja entrever la escritura revueltiana, a la subordinación de la experiencia religiosa a la órbita del poder, una de las formas de darse la enajenación de la cultura en la esfera de lo sistémico en las formas y prácticas de dominación. Una sustracción de la posibilidad de ampliar el margen simbólico al operar de los signos en el sentido de la objetivación; fuerza disolvente del sentido de la unidad del universo, de lo humano con la naturaleza, de otro humano consigo mismo. El cristianismo articulado al poder, el Dios de la metafísica a la manera de Vattimo, portador de los caracteres de omnipotencia y transcendencia respecto del hombre, encarnado en prácticas de la violencia, remite a la inversión de su significación hacia lo profano. Es, como afirma Vattimo, el imponerse de los entes (sean ellos la autoridad política, el Dios amenazante y arbitrario de las religiones naturales, la ultimidad

⁸⁷ *Ibid.*, p. 36.

perentoria del sujeto moderno entendido como garantía de verdad...)⁸⁸ Lo postulado por Vattimo es, guardando las proporciones debidas, la lectura revueltiana sobre el fenómeno católico-cristiano en México. El dominio histórico de la interpretación de lo divino bajo el ente del Dios amenazante, violento, autoritario, absoluto, instala una atmósfera social confusa y compleja donde se interpenetran la piedad y lo impío, el afecto y la aversión, la compasión y el desprecio, y donde se impone la fuerza de los segundos aspectos. Todo un plano de significados desmedidos que precipita a quienes llegan a apropiarse de una comprensión amplia de su dimensión —el lado impedido a la mirada y a la escucha—, habiendo compartido sus postulados esenciales, al abismo del sinsentido, al vacío de la propia existencia sin más nada por aportar o recibir, por acometer, por edificar; abandono a una desolación que dispone en la caída definitiva.

Siguiendo la línea abierta por la narración revueltiana, podemos afirmar que en el pensamiento y la práctica dominante en el panorama religioso católico-cristiano, se está ante una de las expresiones duras de la enajenación cultural, en cuanto que el sentido de la divinidad es desprovisto de su dimensión pertinente, al ser asociado al juego del poder y sus dispositivos ideológicos, quedando con ello impedida la intuición de la riqueza de sus manifestaciones creadoras. Una actividad intuitiva que permite ver su carácter de intensidad manifiesta en la totalidad de los hechos, que hace de cada ser particular un aparecer en simetría con los demás seres particulares, una fuerza vital propiciatoria de la realización del ser-más propio de cada cual en el cauce comunicante de la comunión con sus semejantes, todos participantes de la totalidad de lo divino. Por ello, habría que afirmar, tensando el criterio revueltiano, de que lo que se ha operado a partir del advenimiento del catolicismo en el mundo mesoamericano, concierne a una vasta retirada y renuncia al pacto con lo divino, un fetichismo delirante que ha logrado atravesar vastas zonas de la cultura imponiendo el menoscabo y silenciamiento de las voces que claman por el amor activo que aproxima a los seres humanos entre sí y a los seres humanos con el mundo y sus cosas. Una actividad amorosa donde lo humano se entiende y se siente parte de la totalidad poblante del ámbito mundano, no el aspecto privilegiado de la naturaleza o de la creación divina, en la medida en que lo divino reside en todas las cosas, en todos los seres.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 46.

Referencias

- Escalante, Evodio, *José Revueltas. Una literatura del lado moridor*, México, Era, 1979.
- Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1994.
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1977.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI-UNAM, 1996.
- Lobillo, Jorge, “José Revueltas, el desesperado por la humana esperanza”, en *La palabra y el hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, N° 134, abril-junio, 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Bs. As., FCE, 2003.
- Meyer, Jean, *La cristiada. Los cristeros*, México, Siglo XXI, 2005.
- Negrín, Edith, *José Revueltas y las palabras sagradas: de la metafísica a la política*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- (Selección y prólogo), *Nocturno en que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, Era-UNAM, 1999.
- Paz, Octavio, *Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano*, Obras completas, t. 4, México, FCE, 2003.
- Pereda, Carlos, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999.
- Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthropos-UAM, 1994.
- Revueltas, Andrea y Cheron Philippe (compiladores), *Conversaciones con José Revueltas*, México, Era, 2001.
- Revueltas, José, *Cuestionamientos e intenciones*, Obras completas, t. 18, México, Era, 1978.
- Dios en la tierra*, Obras completas, t. 8, México, FCE, 2006

El luto humano, Obras completas, t. 2, México, Era, 1993.

Visión del Paricutín, Obras completas, t. 24, Era, México, 1986.

Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, 2002.

Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1986.

Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.

Villoro, Luis, *La significación del silencio y otros ensayos*, México, UAM, 2008.