



Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 5

Aportes de investigación

Humberto Guerra
Coordinador



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 5

Imagen de la portada: *No puedo verte*, Roberto Márquez, mixta sobre tela, 150 x 195 cm. Imagen tomada de la página 21 del catálogo *Relación de una ausencia*. Roberto Márquez, Museo de las Artes-Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 2004.

Cuidado de la edición: Humberto Guerra y Miguel Ángel Hinojosa

Diseño de la portada: Sandra Mejía De la Hoz

ISBN versión electrónica 978-607-28-1984-9

ISBN de la colección Aportes de Investigación 978-607-477-223-4

Primera edición, diciembre de 2020

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud

Alcaldía Coyoacán, 04960 Ciudad de México

Teléfonos: (52) (55) 5483 7110 y 5483 7111 Fax: (52) (55) 5594 9100

Producción editorial e impresión:

monarca impresoras Constantino 338-A, col. Vallejo

Alcaldía Gustavo A. Madero, 07870 Ciudad de México

Tel. 55 1997 8045 monarcaimpresoras@hotmail.com

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 5

HUMBERTO GUERRA
(COORDINADOR)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Política y Cultura
Área de Investigación: Polemología y Hermenéutica



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Rector de Unidad, Fernando de León González

Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Directora, Dolly Espinola Frausto

Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández

Jefa del departamento de Política y Cultura, Esthela Irene Sotelo

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Consejo Editorial

José Alberto Sánchez Martínez (presidente)

Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García

Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara

Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial

Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Rafael Reygadas Robles Gil

Comité Editorial Departamental

Eleazar Humberto Guerra de la Huerta (Presidente)

Clara Martha Adalid y Diez de Urdanivia / Carola Conde Bonfil

Nicte Fabiola Escárzaga / Tadeo Liceaga Carrasco

Eduardo Tzili Apango / Merarit Viera Alcazar

Héctor Manuel Villareal Beltrán

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,

Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60

pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx

<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>

<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego y conforme a los lineamientos del Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

ÍNDICE

OPORTUNIDAD DEL ANÁLISIS HERMENÉUTICO EN LA TEXTUALIDAD Y EL PENSAMIENTO Humberto Guerra	7
LA ARGUMENTACIÓN ENSAYÍSTICA COMO HERMENÉUTICA Y EXPRESIÓN DE LA MODERNIDAD Diana Fuentes	15
LOS RECURSOS ESTILÍSTICOS DEL ENSAYO DE DIFUSIÓN Humberto Guerra	27
LENGUAJE Y PEDAGOGÍA EN LA SOFÍSTICA. LA REVOLUCIÓN ARGUMENTATIVA EN LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN GRIEGA César Arturo Velázquez Becerril	49
LA RETÓRICA Y LA APROPIACIÓN DEL SENTIDO Diego Calcáneo	89
IMPORTANCIA DE LA POESÍA Javier Meza González y Jazmín Hernández	117
DUELO Y POLÍTICA: EN TORNO AL MEMORIAL DE VÍCTIMAS DEL CAMPO ALGODONERO Donovan Adrián Hernández Castellanos	145
LA HERMENÉUTICA DE C. S. LUMHOLTZ, PIONERO DE LA ETNOGRAFÍA DEL NOROESTE DE MÉXICO Y LA ETNOGRAFÍA COMPARADA Juan Jesús Arias	171
POESÍA NARRATIVA RELIGIOSA CANANEA-FENICIA DEL SEGUNDO MILENIO A. C. Sergio Bojalil Parra	203

OPORTUNIDAD DEL ANÁLISIS HERMENÉUTICO EN LA TEXTUALIDAD Y EL PENSAMIENTO

*Humberto Guerra**

De manera inédita la facilidad para obtener información parece infinita y al alcance de prácticamente cualquier sujeto. En menos de dos décadas, aproximadamente, el panorama acerca del acceso a la comunicación interpersonal, pública y especializada ha cambiado radicalmente. Como era de esperarse, el novedoso dominio de los medios digitales ha provocado reacciones encontradas.

Por un lado, se asevera que existe un amplio e inusitado repertorio de posibilidades de acción dentro de un ambiente más democrático, informado y participativo. Esta afirmación se finca en la interacción casi inmediata entre cualquier suceso, su percepción y las consecuencias que conlleva; así, el mensaje visual se establece como prueba irrefutable de la acción humana. En este contexto, al mismo tiempo, la comunicación interpersonal se entiende como beneficiosamente instantánea y eficiente; a la vez que la localización informativa –desde la más sencilla y cotidiana hasta la más especializada– de igual forma resulta extremadamente accesible. Por lo tanto, la información y la comunicación sustentadas en las plataformas digitales se perciben como una herramienta que permite el ejercicio de los derechos propios del ciudadano, de la democracia y de la comunicación e información horizontales.

Al mismo tiempo, se manifiestan las opiniones contrarias, las cuales indican que la anterior posición es un espejismo porque, en realidad, la era digital representa una forma mucho más eficiente para ejercer la sujeción, la uniformidad, el descarte de todo aquello

*Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<chguerra@correo.xoc.uam.mx>> y <<orfeo67@hotmail.com>>

que cuestione cierto estatuto establecido. Este tipo de formulación se apoya en el hecho de que el acceso a las realidades digitales puede ser una ventaja únicamente para quienes poseen el nivel adquisitivo que permite el acceso tecnológico dejando por fuera a grandes segmentos poblacionales que, desde antes, ya habían sido colocados en el margen de las discusiones y decisiones sociales. Es decir, para grupos sin acceso informativo ni comunicacional anteriores a la era digital, esta nueva realidad no ha hecho otra cosa que profundizar su previa posición de desventaja.

Como manifestación individual de las debatibles conveniencias de esta nueva etapa (como se percibe al estimular posiciones netamente encontradas) se cuestiona la facilidad brindada por las plataformas digitales para la interacción social. Si el fin del contacto social es profundizar los lazos que sostienen y guían a un grupo humano, este sentido comunitario parece diluirse en lugar de fortalecerse. La pertenencia a una gran comunidad virtual parece ser más bien un espacio vacío en el cual, verdaderamente, no existe nada ni nadie. En realidad, lo que se consigue es depurar procesos narcisistas en donde el sujeto embelesado se observa a sí mismo pensando que está siendo observado, considerado y admirado por un otro masivo. En vista de esto, el acceso digital parece reconcentrar al sujeto en sí mismo e incluso lo encasilla más en procesos de vigilancia y control, pues sus decisiones digitales más minúsculas quedan codificadas de tal manera que se anticipan sus movimientos vitales antes incluso que el propio sujeto los manifieste.

No obstante, estas posiciones divergentes confluyen en un punto que nos interesa explorar en la presente publicación. En cualquier polo de la discusión sobre el nuevo orden informativo y comunicacional se recalca en este aspecto: la centralidad de los procesos argumentativos y narrativos. Desde nuestros variados enfoques disciplinarios (la filosofía, la antropología, el análisis textual y cultural de diversa naturaleza, por citar los más recurrentes en las siguientes páginas) y que confluyen en la hermenéutica como método de estudio, hemos percibido que el nuevo orden informativo y comunicacional requiere un acercamiento que eche mano de los procedimientos argumentativos para hacer que los mensajes de todo tipo (político,

filosófico, literario, comunicativo, mítico) puedan ser debidamente comprendidos y a partir de ahí trabajen a favor de quien consume esos contenidos. Con preocupación observamos que la era comunicacional-digital no parece favorecer la reflexión, la argumentación ni tampoco la depuración de técnicas y procesos narrativos. Muy por el contrario, percibimos un reforzamiento de posiciones previas, de lugares comunes, que se traducen en abiertas descalificaciones y discriminaciones de todo tipo. El sujeto, agazapado detrás de su computadora o teléfono celular, se siente resguardado, protegido y hasta inmune y con mucha facilidad manifiesta posiciones que resultan (las más de las veces) reduccionistas de fenómenos o personas. En la gran mayoría de los casos, en lugar de un intercambio o exhibición de posiciones, a lo que se asiste es a procesos descalificadores que se engloban en la falacia *ad hominem*, es decir, ante la expresión de una posición específica, el receptor recurre a desacreditar recurriendo a características consustanciales al emisor que manifiestan prejuicios raciales, sociales, nacionales, por orientación sexual, por clase social, por género, entre otros. Es decir, se distrae la atención sobre el asunto tratado o comentado y se deriva el interés hacia quien lo emite.

En un panorama como el anterior, no puede manifestarse la democracia, el entendimiento, el diálogo, el respeto o el intercambio de ideas; mucho menos pueden fomentarse. No existe la exposición de argumentos, la refutación de éstos o, por lo menos, la exhibición de puntos contrarios o no considerados en el argumento original de la “conversación”. Se podría pensar que la pluralidad de orígenes, intereses y formaciones de los emisores-receptores informativos trabajaría a favor de un contexto abierto y democrático, pero incluso líderes de opinión y de Estado echan mano de estos procesos viciados. Por ello, en las siguientes contribuciones procuramos analizar algunas vertientes de análisis que se dirigen a entender diferentes fenómenos argumentativos.

En la formación universitaria y el debate político y social la fórmula textual ampliamente conocida como ensayo tiene una de sus manifestaciones más socorridas y leídas. Su relativa brevedad, su contenido altamente reflexivo, la amabilidad de su lectura y su dimensión estética hacen que en la actualidad el ensayo sea una forma

textual argumentativa muy apreciada. En este contexto se presentan nuestras dos primeras contribuciones que se acercan al ensayo de forma diferente, pero complementaria. En “La argumentación ensayística como hermenéutica y expresión de la modernidad” Diana Fuentes parte de algunos fenómenos sociales para entender que el ensayo es, tal vez, la textualidad que mejor representa variadas contradicciones. En específico, el ensayo estaría capacitado para expresar las fuerzas divergentes que conforman al sujeto contemporáneo quien se debate entre la libertad y el condicionamiento social. De tal manera que el ensayo no quiere o no pretende o, de plano, no está facultado para abatir dicha situación, en contraposición, el ensayo hace de este dilema su nicho de actuación, por ello es un género textual totalmente moderno. ¿Qué rasgos se encontrarían entonces en el ensayo de manera preponderante?, se pregunta este trabajo. La respuesta estaría en la fragmentariedad, la resonancia universal en la experiencia individual, su fugacidad y la ambigüedad de la experiencia humana. Sino se puede acceder a la emancipación humana, parece ser, el ensayista puede controlar (si bien momentánea y textualmente) las fuerzas que disruptivamente lo conforman, de ahí la capacidad del ensayo de expresar el espíritu moderno.

Por su parte, “Los recursos estilísticos del ensayo de difusión” parte de un equívoco muy extendido en los ámbitos universitarios: se clasifica como “ensayo” a formas narrativas y discursivas que se acercan más al artículo de investigación o a la monografía. Por ello, aquí se procura entender el ensayo como una forma privilegiada de expresión de un punto de vista personal que guarda ciertas consideraciones. Entre éstas se puede mencionar rápidamente el espacio social que ocupa el ensayista, la cadena de significación en la que se inserta, es decir, a qué discursos previos está contestando o contribuyendo, las libertades poéticas desplegadas para comunicarse, la preponderancia de una perspectiva individual sobre un tema específico y la habilidad escritural. Estas condiciones están bastante alejadas del ámbito universitario, sobre todo en el contexto de los futuros profesionistas, pero el ensayo –se afirma en este trabajo– puede ser un buen vehículo para dotar al estudiante (y no pocas veces también al docente e investigador universitarios) de una serie de recursos estilís-

ticos que le pueden ser de gran utilidad al momento de embarcarse en la aventura y el desafío de redactar diferentes géneros textuales. Por lo tanto, en esta colaboración Humberto Guerra pretende destacar el uso de la enumeración caótica, de la pregunta retórica, de la analogía y del intertexto.

A continuación, nos encontramos con colaboraciones que abordan fenómenos más específicos de la argumentación y la narratividad. En “Lenguaje y pedagogía en la sofística. La revolución argumentativa en la época de la ilustración griega”, César Arturo Velázquez Becerril nos ayuda a comprender el surgimiento y la importancia de la contribución sofística a los fenómenos de la retórica argumentativa, al arte del debate y sus potencialidades expresadas a través del uso del lenguaje. Estos elementos son considerados no únicamente en una mirada histórica, sino que se estudian por la centralidad que han adquirido en los procesos argumentativos contemporáneos. Desde las tradiciones filosóficas griegas, la enseñanza y práctica argumentativa persigue fines políticos: la generación de ciudadanos en los que el perfil político es una cualidad altamente apreciada y utilizada. Por lo tanto, para ejercer los derechos políticos en un contexto democrático resulta más que conveniente el conocimiento de los métodos sofísticos acerca de la fuerza del lenguaje manifestada por medio de la retórica para producir la persuasión con la asistencia de argumentaciones sólidas.

De manera complementaria, Diego Calcáneo en el texto “La retórica y la apropiación del sentido” procura entender el papel central que la retórica ha ganado en el presente. Este objetivo se persigue de la mano teórica de perspectivas tanto antropológicas como sociológicas que señalan a la retórica como el proceso por el cual se logra la apropiación y la interpretación de diferentes hechos y objetos sociales. De esta manera, muchos mensajes sociales de diferente naturaleza (como los textos publicitarios, políticos, jurídicos, entre muchos otros) pueden ser emitidos y, sobre todo, comprendidos y confrontados de tal manera que el receptor no se quede inerte ante la fuerza que conllevan. Tomando en cuenta este objetivo, la retórica se entiende como el punto medio o punto de confluencia entre los procesos racionales y los procesos imaginativos que envuelven

cualquier apropiación social de un mensaje específico. Es decir, la retoricidad de los mensajes permite acceder a la comprensión más primaria y profunda de los mensajes y, por tanto, permite entender las fuerzas a las que se sujeta o se pretende sujetar al individuo. Es entonces un método de ejercer la democracia participativa al dotar al individuo de herramientas tanto para comprender los mensajes que se le envían como para personificarse como emisor de mensajes, es decir, no ser única y exclusivamente un receptor, sino igualmente un emisor informativo.

Las anteriores discusiones teóricas ven en las cuatro siguientes contribuciones su mejor ejemplificación. En ellas los autores procuran poner en práctica la efectividad de los procesos de representación narrativa y argumentativa en casos muy específicos que se expresan en el texto literario, el monumento y las narraciones míticas. En este caso, se espera que aquellas narraciones que parecen no tener una conexión social directa demuestren su incidencia en la vida individual, colectiva, existencial y política.

El individuo contemporáneo, quien se debate en medio de diferentes fuerzas que impiden su integración, es comprendido como el sujeto escindido que deambula por la vida desde tiempos inmemoriales. En este sujeto la capacidad de pensar, de discernir, parece estar irremediabilmente alejada de la capacidad de sentir y de imaginar. Imaginación y racionamiento serían así dos expresiones humanas irreconciliables, se expresa una excluyendo necesariamente a la otra; pero además la segunda sería la más favorecida y la primera sólo podría aspirar, a lo sumo, a ser un atributo secundario, accesorio, no central o definitivo de la vida humana. Sin embargo, el texto poético parece ser la instancia enunciativa que permite que estas dimensiones humanas se reencuentren como necesariamente interrelacionadas que, así reunidas nuevamente, dan paso a una verdad imprecisa, no mensurable, pero sí contundente. Por ello, Javier Meza González y Jazmín Hernández afirman que el discurso poético cobra un valor primordial como lo entienden en “Importancia de la poesía” pues hacen evidente que un extremo racionalismo, un pragmatismo a ultranza, genera individuos deshumanizados, carentes de profundidad existencial y que, entonces, perpetran toda clase de actos irracionales.

Paradójicamente, la extrema racionalidad prepara el camino para la actuación irracional. Probablemente, la frecuentación del discurso poético ayudaría a favorecer sociedades más empáticas, más humanas, al mostrar que lo racional y lo imaginativo no son entidades excluyentes, sino complementarias en un devenir no conclusivo.

De esta manera, utilizando las herramientas de la narratividad, de la discursividad, de la argumentación se puede entender el sentido y objetivo de ciertos actos políticos públicos que parecerían estar carentes de sentido. Para nadie es un secreto que el México de las primeras décadas del siglo XXI se ha caracterizado por un rasgo distintivamente violento e impune. Los niveles de violencia son inéditos y éstos, a su vez, se recrudecen por una ausencia casi total de justicia, es decir, impera la impunidad que parece alentar a mayores manifestaciones de violencia. En este contexto, la violencia contra las mujeres reviste características particulares que Donovan Adrián Hernández Castellanos pormenoriza en “Duelo y política: en torno al Memorial de Víctimas del Campo Algodonero”. En este artículo se expone que el monumento erigido como justicia reparadora de la muerte violenta de niñas y mujeres en Ciudad Juárez, Chihuahua, en realidad deja ver las incapacidades gubernamentales en el cumplimiento de sus atribuciones más elementales, es decir, se erige como muestra de la impericia o desinterés por parte del Estado de cumplir con sus obligaciones de brindar seguridad, bienestar y justicia. Más aún, el análisis permite apreciar que las ausencias y omisiones gubernamentales se enmarcan en un contexto político neoliberal que no percibe al sujeto como individuo, sino como un objeto desechable y, por lo tanto, reemplazable. Así, el sujeto femenino es doblemente estigmatizado al ser percibido como desencadenante de violencia y objeto descartable. Puesto que un monumento que recuerda su muerte no cumple la función de la “memoria negativa”, pues estos asesinatos no son sacrificios que procuran un bien común posterior, son simplemente sacrificios que abundan en la indefensión del ciudadano común y, sobre todo, de la ciudadana. De esta manera, se puede constatar que el examen argumentativo expone las fallas que la instancia enunciativa, en este caso, el monumento, pretende infructuosamente reparar.

A continuación, encontramos una discusión sobre la factura y utilización de una narración mítica que si fuese considerada por el lente racional resultaría, por lo menos, extravagante. Por el contrario, Juan Jesús Arias en “La hermenéutica de C. S. Lumholtz, pionero de la etnografía del noroeste de México y la etnografía comparada” utiliza un corpus etnográfico largamente ignorado para comprobar que las argumentaciones y narraciones míticas son operativas dentro de la sociedad que les da vida, puesto que marcan la conveniencia de actitudes, comportamientos y sentimientos que permiten la viabilidad y existencia comunales. Se trata en este caso de mitos cosmogónicos que en realidad muestran la importancia de las acciones humanas. Para lo cual se contrasta la cosmogonía nahua-mexica con la cosmogonía huichola registrada en las postrimerías del siglo XIX por el etnólogo noruego C. S. Lumholtz, con el objetivo de comprobar las similitudes entre ambas que en resumen muestran la conveniencia de ciertas conductas individuales, de ciertas costumbres colectivas encerradas en clave a través de ideas y ritos religiosos que es posible recuperar e interpretar usando los métodos etnográficos y hermenéuticos.

Un objetivo similar se presenta en el caso del artículo de Sergio Bojalil Parra “Poesía narrativa religiosa cananea-fenicia del segundo milenio a.c.”, que recupera las narraciones líricas conocidas en conjunto como “Ciclo de Baal” y que tienen por finalidad demostrar, a través de la recitación dentro de procesos rituales, cómo las fuerzas cósmicas se coluden para propiciar la vida social y personal. De manera dicotómica, el “mal” siempre estará pendiente para apoderarse de la vida en la Tierra, por ello, los seres humanos deben contrarrestar esta fuerza negativa con acciones positivas como el trabajo, el amor y el conocimiento. Es una batalla siempre en ciernes, no hay vencedor y vencidos permanentes, la vida en este mundo es una tregua que siempre está amenazada y los individuos deben ser conscientes de esta frágil condición.

Esperamos que estas discusiones en torno de los fenómenos argumentativos, discursivos y narrativos encuentren en el análisis hermenéutico una fecunda veta de estudio y reflexión.

LA ARGUMENTACIÓN ENSAYÍSTICA COMO HERMENÉUTICA Y EXPRESIÓN DE LA MODERNIDAD

*Diana Fuentes**

La vida no es un ensayo,
aunque tratemos muchas cosas;
no es un cuento,
aunque inventemos muchas cosas;
no es un poema,
aunque soñemos muchas cosas.
El ensayo del cuento del poema de la vida es
un movimiento perpetuo, eso es,
un movimiento perpetuo.

Augusto Monterroso

El ensayo procede de manera metódicamente ametódica,¹ afirma Theodor Adorno en su célebre texto *El ensayo como forma*, por lo que su naturaleza fragmentaria lo constituye en un género profundamente actual. De ahí que su peculiar forma del discurso dé cuenta de su íntima relación con el surgimiento del sujeto moderno, tanto como de los límites y las múltiples tensiones y contradicciones sobre las que se trazan las formas de expresión y de argumentación del pensamiento contemporáneo.

El ensayo, afirma el filósofo frankfurtiano, a diferencia del sistema filosófico, no levanta andamiajes ni enormes cimientos para fincar una diáfana estructura argumental que sirva como sustento de verdades de carácter universal. Por el contrario, el pensamiento que se desenvuelve en su escritura se desembaraza de la idea tradicional de

*Profesora-investigadora adscrita al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<dianafuentesdefuentes@gmail.com>> y <<dfuentes@correo.xoc.uam.mx>>

¹ Theodor Adorno, “El ensayo como forma” en *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 23.

verdad, desafiando el ideal cartesiano de las ideas claras y distintas, al asirse, precisamente, de aquellas formas que el espíritu científico percibe como meros accidentes del lenguaje.²

[...] El ensayo refleja lo amado y lo odiado en vez de presentar el espíritu, según el modelo de una ilimitada moral del trabajo, como creación a partir de la nada. Fortuna y juego le son esenciales. No empieza por Adán y Eva, sino por aquello de que quiere hablar; dice lo que a su propósito se le ocurre, termina cuando él mismo se siente llegado al final, y no donde no queda ya resto alguno: así se sitúa entre las “diversiones” [...]³

En este sentido, la reflexión adorniana parece seguir lo dicho por el filósofo húngaro Georg Lukács, que en su temprana obra *El alma y las formas* afirmaba que el ensayo, tal como lo concibió y practicó Michel de Montaigne, pose la modestia y la orgullosa cortesía de la palabra que lo nombra: ensaya.⁴ En esa especie de desprendimiento, consiste su *differentia specifica*; es él un modo de ejercicio del pensamiento. Quizá por ello, frente a la poesía o a la narrativa, o ante las pretensiones de la metafísica y de la filosofía analítica, el ensayo no se ha consolidado plenamente tal como lo ha hecho, por ejemplo, desde tiempos inmemoriales, el verso; o, tal vez, se deba a que no se ha autodispuesto al trascendental servicio del quehacer científico —como sí se lo propuso la filosofía moderna—, pues, por su naturaleza, practica una forma del pensamiento que no pretende arribar a verdades categóricas ni a la pulcritud del argumento que se ha desprendido de toda ambivalencia o ambigüedad. Lejos de ello, a decir de Adorno, el ensayo, de suyo fragmentario y espontáneo, habla de cosas que ya han sido pre-formadas, pero que en su tratamiento darán espacio a algo nuevo, renunciando, así, de forma inevitable, a las pretensiones de trascender lo particular para alcanzar lo eterno; rasgo éste último tan propio de la filosofía que

² *Ibid.*, pp. 14 y 20.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ Georg Lukács, “Sobre la esencia y forma del ensayo (Carta a Leo Popper)” en *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 27.

ve en lo específico sólo la finitud y la imperfectibilidad de lo determinado. En tanto, el ensayo reconoce que es en la forma donde se juega su propia capacidad de re-formar cosas que ya han tenido una presencia específica.

Así es como lo pensó el mismo Montaigne, que en las palabras iniciales a sus *Ensayos* de 1580 dice a los lectores:

[...] este es un libro de buena fe [...] el único fin que me he propuesto con él es doméstico y privado. No he tenido consideración alguna ni por tu servicio ni por mi gloria [...]. Si hubiese sido para buscar el favor del mundo, me hubiera adornado mejor, con bellezas postizas. Quiero que me vean en mi manera de ser simple, natural, común, sin estudio ni artificio. Porque me pinto a mí mismo [...]. Así, lector, soy yo mismo la materia de mi libro; no es razonable que emplees tu tiempo en un asunto tan frívolo y tan vano. Adiós, pues [...]⁵

Se trata, según la declaración de Montaigne, tal como lo afirma Lukács en *El alma y las formas*, de la voz de un sujeto singular quien, en la condición de su propia especificidad, doméstica y privada, habla a otro individuo quien, fuera de toda razón utilitaria, empleará su tiempo vital para leer, desde su propia soledad, esas reflexiones sueltas lanzadas al tiempo. Este tipo de relación escritura-lectura es un acontecimiento propiamente moderno, o, dicho de otra forma, es una relación que sólo pudo desplegarse con la llegada de la modernidad y la promesa del sujeto autárquico, pues, ante la emergencia del yo y la experiencia individual, el ensayo encarna un ejercicio de la escritura que por anticipado se reconoce como finita, mientras que en su lectura se acepta, desde la intimidad, la falibilidad de su mensaje.

Es una relación que manifiesta su singularidad y su profunda ambigüedad si se le interpreta como un territorio abierto por la modernidad, es decir, como un espacio que sólo halla lugar desde el encuadre que ésta le ha otorgado. Por modernidad, entiendo aquí lo dicho por el filósofo Bolívar Echeverría, a saber, que la modernidad

⁵ Michel de Montaigne, *Ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 5-6.

es la característica determinante de un conjunto de comportamientos orquestados en torno a un principio unitario establecido por un uso de la técnica —en realidad, neotécnica— distinto al de constitución tradicional de la vida social, a la que además lo moderno percibe como obsoleta e ineficaz.⁶ Es este un abordaje de la vida moderna distante de aquellas narrativas que la identifican históricamente con el surgimiento del Renacimiento, con la Revolución científica o con la emergencia de una serie de acontecimientos que, desde esta otra perspectiva, serían más bien los efectos de un proceso de una mayor profundidad histórica que, en todo caso, es su fundamento.

Según Echeverría, se deben distinguir los rasgos de la experiencia moderna —aquellos de su existencia empírica y por tanto de sus manifestaciones históricas— de lo que llama la *esencia* de la modernidad. La tesis central, como una suerte de malabar, pareciera contener un riesgo teórico proclive a la confusión que, sin embargo, esquivo al equívoco al definir la *esencia* como el sustrato o, en mejores términos, como la *sustancia* de la modernidad que *en* y sólo *desde* su abstracción expone su potencialidad. Entre acto y potencia de la modernidad, se establece la distinción analítica de un hecho que acontece como la unión de ambos elementos, es decir, como la unidad dialéctica que se juega entre la forma y el contenido o sustancia. Así, la modernidad, como pura potencia, es una exigencia indecisa; es un reto cuyo *fundamento* se halla en el cambio cualitativo que contrajo el revolucionamiento técnico, observable desde el siglo XI de nuestra era, y que estableció relaciones radicalmente nuevas entre el mundo humano y la naturaleza, así como entre la colectividad y el individuo singular. El “recentramiento tecnológico”, es móvil y génesis de la modernidad, afirma Echeverría.⁷ Por ello, en sus orígenes la modernidad se presentó como un desafío que abría la posibilidad de dar un cauce distinto al fundamento del ordenamiento social, gracias a los recursos que le otorgó un nuevo campo instrumental. Se trató de una suerte de reto que ponía en entredicho los viejos

⁶ Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 1, UNAM, México, 2009, pp. 14-19.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

pactos entre “el sujeto social” hacia la “naturaleza” o “lo Otro”, gracias a que la revolución técnica de la cual emana posibilitaba la transformación del fundamento que rigió hasta entonces a las sociedades premodernas, esto es, la amenaza de la escasez absoluta.

Como una promesa, estas nuevas relaciones propiamente modernas perfilaban la posibilidad histórica de concretar una forma de vida humana que hiciera de la abundancia relativa el escenario de su historia, aproximando el tan anhelado futuro de bienestar de muchas de las narraciones míticas del pasado. El nuevo campo instrumental permitía por primera vez, en la larga y absolutamente variada historia de la humanidad, que la interacción con la naturaleza no dependiera exclusivamente de la ciclicidad estacional y sus ritmos, o de sus avatares y contingencias, pues la posibilidad de alterar o ajustar el cauce “natural” para proveer de los recursos más variados, con un excedente suficiente y con una clara capacidad de anticipación y de conservación de recursos, supuso una autonomía material nunca antes experimentada. Como promesa social, la abundancia relativa derivada de la técnica moderna, permitiría trascender la autoarrogada propiedad del excedente relativo de las sociedades tradicionales en beneficio de un pequeño segmento del cuerpo social. La perspectiva de la abundancia social otorgada por la neotécnica, en esencia, abría paso a lo que con el tiempo se conceptualizaría como propiedad comunitaria o comunismo. Sin embargo, la modernidad en cierto momento de su historia cobró forma y se concretó a lo largo del orbe gracias al potencial que le dio el capitalismo. Echeverría en esto sigue a Karl Marx, e insiste en que fue el capitalismo quien dio a la modernidad el dinamismo y el dominio contemporáneos; potestad que sólo pudo concretar tras haber negado y subordinado los otros caminos abiertos por esa proto-modernidad emergente que contenía un enorme potencial emancipatorio.⁸

En ese devenir, después de segar o mermar esas incipientes formas de ser modernos, el capitalismo y su principio de acumulación

⁸ Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1995, p. 108.

se dieron a sí mismos la empresa de congregar la hegemonía de las posibilidades abiertas por la técnica moderna. El “hecho capitalista”, como lo designa el filósofo ecuatoriano-mexicano, se concretó en un complejo y entreverado camino que opacó y subsumió el potencial libertario de aquella incipiente modernidad, tiñendo su historia con los efectos de la explotación y la subsunción de la vida social a mera fuerza de trabajo, al tiempo que revolucionaba su presencia a una escala acelerada y global, y reducía y sometía a la naturaleza como simple reserva de recursos naturales dispuestos para la explotación humana. La modernidad se hizo modernidad-capitalista.⁹

En ese origen contradictorio es que se funda la permanente ambigüedad de la vida moderna, que se expresa de formas variadas y entremezcladas en una serie de comportamientos orquestados frente a este nuevo principio unitario representado por la neotécnica. Estos comportamientos son el racionalismo, la secularización de lo político y el individualismo; todos ellos se viven de forma ambivalente y se fortalecen entre sí de manera problemática. Su presencia es ambigua porque se experimentan como formas de una presupuesta superioridad cualitativa y cuantitativa respecto de lo tradicional, ya que permiten “a los individuos singulares la disposición de mayor y mejor cantidad de satisfactores y el disfrute de una mayor libertad de acción.”¹⁰ Según esta experiencia, la vida moderna representaría un salto cualitativo que ha instalado a la humanidad en su conjunto en un horizonte de posibilidades que en términos prospectivos manifiestan su supremacía respecto del mundo arcaico. Es tal la certeza de dicho cambio que, en todo caso, se asume de facto la realidad y la consistencia de la modernidad para mirar hacia el pasado. Así, por ejemplo, el individualismo, tan propio de la vida moderna, se generaliza como principio básico y nuclear de la consistencia de toda forma de la vida social y política. Se convierte en el axioma de

⁹ *Ibid.*, p. 138-144.

¹⁰ Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, *op. cit.*, p. 13.

toda robinsonada,¹¹ pues bajo el precepto del igualitarismo, es decir, bajo la convicción de que el derecho de ninguna persona es superior al de otra —elemento base de la relación contractual en la que se finca todo el derecho contemporáneo—, se constituye como un fenómeno que está siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo.¹² Es así un elemento clave de la contraposición entre la forma de vida premoderna, a la que declara autoritaria, y la constitución de la vía política que privilegia la existencia de la identidad individual de los sujetos en tanto productores/consumidores, es decir, a partir de un principio de sintetización abstracto que desvanece toda diferencia cualitativa.

El individualismo, visto de este modo, congrega las más claras tensiones de toda la modernidad. De una parte, es la expresión del despliegue del capitalismo y de la generalización de lo que Marx conceptualizó como trabajo abstracto en su teoría de la formación del valor;¹³ en tanto que, de otro modo, en la base de la idea del sujeto individual yace también la posibilidad de la concepción de la sujetidad autárquica, es decir, autónoma de cualquier principio regulador exógeno a ella misma. Con la idea de individuo, emerge la posibilidad de concretar una voluntad capaz de conducirse hasta la superación de la minoría de edad,¹⁴ es decir, hasta la emancipación de toda legalidad que pretenda subordinarla. De esta forma, esta promesa de la libre racionalidad individual, que sin duda está en la base de un modo de vida cuyas posibilidades de conducción política se presentan a sí mismas como democratizantes, en un absoluto contrasentido, se concreta como su negación. La realidad moderno-capitalista del individuo se concreta como una permanente renuncia de aquella promesa de autonomía, puesto que la estructura

¹¹ Karl Marx adjetivaba como robinsonadas, en alusión a Robinson Crusoe, todas aquellas fundamentaciones de la vida social que tomaban como presupuesto al individuo aislado como una entidad completa, sin historia, sin pasado, sin influencia del exterior. La crítica, por supuesto, estaba dirigida al individualismo metodológico.

¹² Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, *op. cit.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Karl Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 43-102.

a la cual integra su voluntad le demanda la subordinación efectiva de esa capacidad de autoconducción a una lógica abstracta que le es ajena. El individuo moderno se presenta como un sujeto de oportunidades que sistemáticamente le son negadas o estrechadas hasta una forma de condicionamiento que asemeja al de las sociedades tradicionales. Como diría Antonio Gramsci, “lo viejo no muere y lo nuevo no puede nacer”.¹⁵ Es por esta vía que la figura del individuo racional, moralmente autónomo, que se propuso la filosofía moderna, en realidad, se efectiviza como un propietario privado en perenne competencia, articulado a la regulación de la determinación abstracta del trabajo capitalista y a la forma de comportamiento que éste le demanda.

El sujeto moderno se vive a sí mismo como partícula suelta, enajenada y fragmentada del cuerpo social, y desde esa condición experimenta la celeridad y la fugacidad del ritmo de vida que le impone la modernidad-capitalista. Eso que intuyó Georg Simmel al pensar cómo los individuos de las sociedades modernas experimentan lo novedoso, y cómo la fragmentariedad, movilidad y transitoriedad le son de suyo constitutivas. En sus términos, se trata del progresivo dominio de la cultura objetiva —aquella que podemos identificar con la mercantilización— sobre la cultura subjetiva que, a pesar de ser el resultado de la interacción de los individuos, se independiza de ellos y determina, por esa vía, la actividad de sus productores.

Si se compara la época contemporánea con la de hace cien años, se puede decir —con ciertas excepciones— que las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida: aparatos, medios de circulación, productos de la ciencia, de la técnica y del arte, están increíblemente cultivados, pero la cultura de los individuos, al menos en las clases superiores, no está igualmente avanzada e, incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso.¹⁶

¹⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México, ERA, 1999, Q 3, §34 18: esp. t. 2, p. 37.

¹⁶ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, México, Paidós, 2016, p. 533.

Simmel diagnostica un sentimiento de ausencia ante la pérdida de algo definitivo en el centro de la vida en la modernidad; experiencia que propicia la satisfacción momentánea en excitaciones, sensaciones y actividades continuamente nuevas, que, contradictoriamente, provocan una profunda inquietud interior. Así, los individuos percibimos como velocidad de la vida lo que es, en realidad, la profundidad de las transformaciones del mundo actual. Es por ello que, para Simmel, el dinero es el símbolo más contundente de las relaciones humanas en la sociedad moderna, puesto que el dinero en su continuo fluir personifica el carácter móvil del mundo actual, de lo evanescente y lo fugaz, y de los valores que dan sentido al comportamiento del sujeto contemporáneo. Es, por ello, la objetivación de las relaciones sociales que se vuelven abstractas en tanto que son siempre cuantificables, y es el mecanismo de la reificación de la vida social como diría, después de Simmel, Lukács; estructura social en la que todo se vuelve venerable y se anula así la individualidad prometida.¹⁷

Esta indefectible tensión es producto de la compleja relación de algo que Simmel no alcanzó a caracterizar, pero que, según hemos dicho, se puede problematizar de forma crítica al recuperar la lectura de la relación entre modernidad y capitalismo establecida por Echeverría. Es decir, al observar que la crítica a la lógica abstracta del proceso de acumulación capitalista es la clave diferencial para caracterizar aquello que Simmel comprendió como la permanente fluidez del mundo contemporáneo y su relación con la sociedad mercantil; de modo que, tal como lo piensa Marx, el modo de producción y reproducción de la riqueza social propiamente capitalista es la forma histórica de concreción de la vida social mediante la cual queda subsumida la capacidad creativa, transformadora o praxiológica de los sujetos, individuales y colectivos, bajo la dinámica de la permanente producción, distribución y consumo de objetos mercantiles que se desechan con la misma velocidad con la que el dinero, en tanto equivalente general para todo intercambio, pasa de unas manos a otras. Es esta dinámica la que demanda de los sujetos un tipo de comportamiento productivista que, ante la apremiante

¹⁷ *Ibid.*, p. 595.

demanda de la acumulación, cercena o invisibiliza las posibilidades abiertas por la modernidad. Así, el individuo moderno se configura como agente socialmente activo en la medida en que se dispone a sí mismo, como fuerza de trabajo, en el escenario de la competencia mercantil para que sus capacidades sean tasadas y reguladas por el principio abstracto de la igualdad capitalista. Frente a sus ojos, el sujeto moderno, constituido como entidad individual, enajena su capacidad de libre determinación, puesto que para hacerse de su mundo debe entregar de forma continua una versión mermada de sí mismo, al flujo social que de suyo le arrebatara toda capacidad de incidencia en el proceso colectivo de configuración de la vida material.

Esta caracterología podría conducirnos a pensar que, bajo las determinaciones producidas por los mecanismos de reproducción social capitalistas, la constitución básica del sujeto moderno supondría una especie de determinismo absoluto, puesto que se ha mostrado el entramado que somete y constriñe la voluntad individual, sin embargo, el aspecto más radical de la caracterización marxiana de la sociedad capitalista, consiste en observar cómo es que éste es un movimiento siempre doble, digamos, ambiguo y contradictorio. A tal punto, que de una parte se puede observar cómo el productivismo capitalista arrebatara la capacidad autárquica del sujeto individual y colectivo para reconducirla y dotarla del sentido que le viene de la lógica del valor que busca valorizarse; en tanto que, por otra parte, y en contradicción con lo anterior, esa misma capacidad de libre determinación encuentra escollos, vericuetos o estrategias de escapatória —a veces momentáneos y otras mucho más persistentes— que, mediante mecanismos varios, restituyen la consistencia del sustrato que permite afirmar al sujeto como agente de su propio destino. Esta contradicción revela la doble constitución de la vida social en el capitalismo; aquélla que se sintetiza en la relación entre valor y valor de uso y que se manifiesta como la permanente batalla entre el condicionamiento social y la libertad.

Ahora bien, es a ese individuo y desde ese individuo, en plena contradicción, del que emerge y al que habla el modo de argumentación del ensayo. Quizá por ello es una de sus formas de expresión más genuinas. Como se formuló al inicio, se puede evocar lo dicho

por Georg Lukács respecto de la novela: “La novela es la epopeya de una época en que la totalidad extensiva de la vida ya no está directamente determinada, en que la inmanencia del sentido a la vida se ha vuelto un problema, pero que aún busca la totalidad [...]”¹⁸

A diferencia de la pretensión de la novela, sin embargo, el ensayo, aunque comparta con ella la capacidad de interlocución entre dos individuos aislados, no se remite ni intenta restituir la totalidad perdida; por el contrario, hace suya la fragmentariedad y la aparente inconsistencia de la vida actual y desde ahí reflexiona, enuncia y recrea el discurso moderno.

Por ello es que en el ensayo, la fragmentariedad, como afirmó Adorno, hace de la forma un experimento a través del cual el concepto busca reconocerse a sí mismo en el registro del lenguaje. Hay en ello la explícita convicción de la imposibilidad de asir la totalidad de lo real, como rasgo distintivo de las formas de la elocución modernas. El ensayo, insiste el mismo Adorno, “no obedece a la regla del juego de la ciencia y la teoría organizadas según la cual, como dice la proposición de Spinoza el orden de las cosas es el mismo que el de las ideas[...]”;¹⁹ pero sí representa una forma de la experiencia del mundo moderno que expresa sus tensiones. Le sucede algo semejante a la novela contemporánea, por lo que se puede equiparar la obra de Marcel Proust con la Bergson, pues en ambos hay un registro de conocimientos acerca del ser humano que no pueden ser recogidos sin más por la ciencia, en la medida de que su objetividad no se verifica a través de la comprobación repetida de sus tesis, sino en la “experiencia humana individual que se mantiene reunida en la esperanza y en la desilusión”.²⁰ Sólo que en el ensayo, al constituirse desde lo cambiante y lo efímero, se afianza al rasgo más radical de la vida moderna: su fugacidad, y desde ahí se dignifica la forma, pues en ella se reconoce el registro de la historia y, por tanto, el hecho de que la experiencia

¹⁸ György Lukács, *La teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2010, p. 49.

¹⁹ Adorno, “El ensayo como forma”, *op. cit.*, p. 19.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

individual es siempre referencia de la historia entera. De modo que la identidad individual, que el ensayo registra, está lejos de referir al sujeto aislado en el que se funda el individualismo metodológico o las distintas vías de justificación de las robinsonadas sociales; y es, por ello, uno de esos escollos en los que el sujeto, en tanto individuo, se emancipa parcial y momentáneamente de las restricciones de la modernidad-capitalista, al sacudirse “la ilusión de un mundo sencillo, lógico en el fondo”²¹ e instalarse en la ambigüedad que lo constituye. Ambivalencia que al reconocerse como tal revela los dos rostros que le son constitutivos: el de la promesa del sujeto individual autárquico y el del individuo disminuido a fuerza de trabajo. Ahí se localiza el potencial crítico de la escritura-lectura del ensayo y su capacidad de asimilar las formas históricas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. “El ensayo como forma” en *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.
- Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1995.
- _____. *¿Qué es la modernidad?*, Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 1, UNAM, México, 2009.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*, México, ERA, 1999.
- Lukács, György. *La teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2010.
- _____. “Sobre la esencia y forma del ensayo (Carta a Leo Popper)” en *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- Marx, Karl. *El capital*, México, Siglo XXI, 2007.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos*, Barcelona, Acanalado, 2007.
- Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*, México, Paidós, 2016.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

LOS RECURSOS ESTILÍSTICOS DEL ENSAYO DE DIFUSIÓN

*Humberto Guerra**

ANTECEDENTES

Muy recientemente se ha tomado conciencia, en el ámbito de la formación universitaria mexicana, de la importancia de atender de forma imprescindible las cuatro habilidades del manejo de una lengua, en este caso del español. Así, hablar, leer, escribir y escuchar eran aptitudes que se consideraban inherentes y estáticas en el hablante, específicamente en los estudiantes universitarios, pero a pesar de deficiencias evidentes como la precaria comunicación oral, la capacidad redaccional muy limitada o la ausencia de comprensión lectora, estas deficiencias se quedaban a la deriva, confiando en que el trascurso de los ciclos académicos (sus exigencias y exposición a conocimientos novedosos y desafiantes) y a una pretendida supervisión transversal curricular (supuestamente los docentes de los distintos cursos ayudarían a subsanar las mencionadas carencias sobre la marcha) mejoraría estas habilidades. El tiempo ha comprobado justo lo contrario, las universidades mexicanas otorgan grados universitarios a nuevos profesionistas quienes, por lo general, son hábiles conocedores de sus áreas de especialización, pero enfrentan dificultades de inserción laboral debido, en gran parte, a sus rudimentarias herramientas comunicacionales, es decir, a su limitado dominio de la lengua materna. Siendo así, los jóvenes profesionistas se ubican en una situación comprometedora: inhábiles para comunicar efectivamente sus conocimientos, son cuestionados en su calidad

*Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<chguerra@correo.xoc.uam.mx>> y <<orfeo67@hotmail.com>>

de egresados universitarios. En pocas palabras, se duda sobre su profesionalismo ante su inhabilidad comunicativa.¹

En este panorama se ha aquilatado, finalmente, la necesidad de fomentar el proceso de alfabetización académica: se procura brindar curricular o extracurricularmente los elementos propios de la comunicación profesional en los cuatro aspectos de dominio de la lengua. Esto significa que el profesionista en ciernes hable, escriba y escuche como un verdadero profesional especializado en un área específica del conocimiento y del desempeño laboral. Igualmente, este universitario deberá y podrá leer eficiente y críticamente los textos de su área de conocimiento y también los productos propios de la cultura letrada donde se ubica, sean éstos de grados elevados de dificultad (textos disciplinares de corte teórico, práctico o estudios de caso), textos periodísticos (noticias, reseñas, notas, editoriales) o de difusión de cualquier índole: social, histórica, científica o contenedores de información general sobre prácticamente cualquier materia. En este sentido, es sorprendente que las universidades públicas habiliten tan poco espacio curricular al mejoramiento de esta área. En el mejor de los casos, optan por cursos virtuales o extracurriculares que aquí

¹ Esta situación está a debate incluso en los medios donde se consideran los niveles de eficiencia de los estudiantes de educación media superior en México. En la prueba PISA y la prueba ENLACE se obtienen coeficientes muy bajos en capacidad matemática y verbal. Cf. Laura Poy Solano, “Casi seis de 10 egresados de bachillerato tienen habilidades elementales: Enlace”, *La Jornada*, jueves 7 de agosto de 2014, Sociedad y Justicia, p. 36; “Fallas en primaria, causa del bajo dominio del español entre universitarios: maestros”, recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/05/sociedad/045n2soc>; Carlos Martínez García, “Leer sin comprender”, *La Jornada*, miércoles 4 de diciembre de 2019, recuperado de: <https://ciencias.jornada.com.mx/2019/12/04/opinion/025a1pol>; Laura Poy Solano, “Ecuador, República Dominicana, Guatemala y Perú, con mayores avances: Tercer Bajo desempeño del país en lectura y matemáticas, revela estudio. México tendrá que revisar por qué permanece a la zaga de Costa Rica y Uruguay: INEE”, *La Jornada*, viernes 5 de diciembre de 2014, p. 47, recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2014/12/05/sociedad><http://www.jornada.unam.mx/2014/12/05/sociedad/047n1soc/047n1soc> y Emir Olivares Alonso “Según estudio, los mejores resultados los presentan alumnos que entran al ITAM y el Cide. Dominio del español en universitarios, relacionado con su nivel socioeconómico. En UAM, UPN y UIC, más de 60% están debajo de la media; en la UNAM 28.8% tienen nivel alto”, *La Jornada*, 4 de marzo de 2015, p. 45

cuestionamos. Debido a que estas estrategias son muy útiles para alumnos que ya tienen elementos formativos básicos. Situación que no tiene el mismo éxito cuando el estudiante no ha obtenido estos elementos en los doce años previos de desatención escolar en el dominio de la lengua materna. Es una situación para pensarse detenidamente. Como discutimos en el siguiente apartado.

UBICACIÓN DEL DOMINIO DE LA LENGUA EN EL ÁMBITO UNIVERSITARIO

Para arribar a este seguro puerto profesional recién delineado es necesario considerar ciertos aspectos del uso de la lengua materna, algunos de ellos pueden abordarse y mejorarse notablemente durante la formación profesional, aunque otros tienen orígenes más tempranos y, por ello mismo, son más difíciles de subsanar en cuanto a las deficiencias que presentan. El primero de éstos es el problema de las políticas propias de cada centro de formación universitaria. Si las universidades son instituciones donde prevalece el criterio de perfeccionamiento educativo, el mismo se expresa en la actitud con que las instituciones encaran el reto del mejoramiento de las habilidades comunicacionales. La gran mayoría de instituciones implementan cursos obligatorios u opcionales; virtuales, presenciales y/o asesorías personalizadas. La decisión que se tome al respecto acarrea consecuencias que explicamos a continuación.

Cuando los cursos, presenciales o virtuales, son de naturaleza opcional, los alumnos muestran interés, el cual comienza a mermar con el transcurso del ciclo escolar. El estudiante, abrumado por las cargas y exigencias académicas obligatorias, tiende a abandonar o, en el mejor de los casos, a posponer los cursos de habilidades orales y escritas. Finalmente, se piensa que puede recuperarse esta práctica más adelante y su carácter opcional da a entender (de forma inconsciente o abiertamente consciente) que el mejoramiento de estas herramientas no ha de ser tan fundamental, puesto que se ofrece de manera complementaria, optativa, accesoria. Desafortunadamente, éste es el subtexto que yace en el abandono de los cursos

de alfabetización académica, el cual parecen seguir compartiendo las autoridades universitarias al negarse a integrar como parte de la currícula universitaria este tipo de formación o al restringirla a una atención casi simbólica dentro de la misma, como si se tratara de un curso de los mal llamados “de relleno”.²

En este punto existe una marcada diferencia entre las universidades privadas de cierto reconocimiento y trayectoria y sus equivalentes en el sector de la educación pública. Mientras que las primeras se han prestado a implementar cursos generales obligatorios de alfabetización académica y cursos remediales cuya asistencia obligatoria se determina mediante exámenes de aptitud; las universidades públicas no presentan esta flexibilidad para adoptar esta dinámica que ha comprobado su eficacia. Esto se debe a las restricciones presupuestales y de personal calificado, entonces se entiende que no se pueda contratar docentes para que se impartan estos cursos a toda la población universitaria en sus primeros cursos profesionales, la ausencia de presupuesto lo impide y muchas veces la carencia de infraestructura también (espacio en aulas en los horarios habituales). Obviamente, la flexibilidad de las instituciones privadas se debe a que estos cursos son financiados por las cuotas de los alumnos y de ahí que se puedan implementar y que, no en pocos casos, sean otra fuente de ingresos institucionales y de empleo para muchos docentes. Todo lo cual no es posible en las instituciones públicas. En este último caso, se ha pedido que se asigne espacio a la alfabetización académica tanto en la currícula de los diferentes programas académicos como en los créditos otorgados en estos cursos, lo cual ha sido francamente negado por los grupos académicos que conforman los claustros de distintas disciplinas. Éstos sienten que pierden po-

² En este orden de ideas resulta francamente desalentador que sean las instituciones de educación media superior públicas las que peor desempeño presentan, y todavía más, los egresados de El Colegio de Bachilleres, CONALEP y las preparatorias estatales están en el último lugar al respecto, es un dato alarmante porque más de la mitad de los ingresos a UAM provienen de estos centros escolares. Cf. Nayeli Roldán, “Prepas estatales, el Colegio de Bachilleres y el Conalep, los de peor desempeño”, *Animal Político*, 5 de agosto de 2015, recuperado de: -desempeno/?utm_source=Hoy+en+Animal&utm_campaign=e4e4abb060-ga&utm_medium=email&utm_term=0_ac638a5d34-e4e4abb060-392965613.

der, presencia y canonjías (aunque su justificación pública sea otra, a veces convincente, en muchos casos francamente engañosa) sin aquilatar las dimensiones del problema y las necesidades formativas de los estudiantes actuales.

Así planteado el panorama parece ser desolador, pero algo se puede lograr en el acotado espacio que en las universidades públicas se le está otorgando a la alfabetización académica. En este sentido, para que el proceso tenga mayor repercusión es indispensable tomar en cuenta un par de factores que tienen su origen en la educación previa. Uno de ellos, es el conocimiento de una gramática operacional, sorprendentemente los actuales alumnos no pueden diferenciar entre el uso de la voz activa y la voz pasiva; tampoco pueden reconocer un sustantivo, un adverbio, por ejemplo; y aún frente a una explicación sobre la diferencia entre un pronombre personal y un pronombre posesivo no logran captar el contraste y su utilidad. Por lo tanto, es imperativo proporcionar este tipo de aprendizaje, pues la gramática y la morfosintaxis, son el terreno sobre el cual se construye cualquier discurso académico o profesional. Los beneficios de este conocimiento no se constriñen a lo antes apuntado, por el contrario, el mismo sirve para el aprendizaje de una o más lenguas extranjeras. Es decir, conocer operacionalmente las estructuras gramaticales, morfosintácticas, del español, allana el camino de la adquisición de otra lengua, pues existe un referente con el cual contrastar el uso específico de una lengua en adquisición. De lo contrario, el camino se convierte en mucho más arduo y muchas veces infructuoso. Tomando estos elementos en cuenta, se puede tener mayor efectividad en el proceso de la alfabetización académica.³

³ Al respecto se pueden consultar muchas de las vertientes de esta problemática en Araceli Enríquez Ovando y Elia Sánchez Gómez (coords.), *Dominio del español de estudiantes universitarios. Retos y perspectivas*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2017.

EL ENSAYO DE DIFUSIÓN Y SUS RECURSOS ESTILÍSTICOS

Dentro del proceso de la alfabetización académica hay un énfasis importante en la producción discursiva. El conocimiento de distintos discursos orales y escritos es fundamental para un universitario en formación (mucho de su evaluación se da a través de las formas escritas y las respectivas intervenciones comunicativas orales de éstos, por ejemplo, el debate está íntimamente ligado a la argumentación, el discurso a la persuasión, entre otros) y no se diga para un profesionalista en su interacción profesional y social. Por ello, hay que diseccionar las estructuras del artículo, del ensayo, de la monografía y de la reseña como casos específicos de argumentación con características particulares y objetivos específicos. En esta ocasión hemos seleccionado al ensayo por varias razones.

Para comenzar hay que señalar que existe un malentendido muy común, pues en los ámbitos académicos se pide la redacción de ensayos como forma de evaluar el aprendizaje y el desempeño del estudiante. Esto no es del todo certero, puesto que en realidad lo que se está pidiendo es una monografía (que revisa un tema específico de forma más o menos general) o un artículo de investigación que sea lo más completo posible considerando que en casos muy logrados podría ser de calidad publicable. No obstante, muchos docentes se refugian en la posible ambigüedad del término “ensayo”.

Desde nuestra perspectiva, el ensayo es un género literario de amplio espectro que debe ser caracterizado para que se use en situaciones muy específicas y no se confunda con las otras formas discursivas escritas que hemos mencionado. Por ello, se hace indispensable delinear sus componentes. Así, debemos entender el ensayo como esa forma de discurso escrito que se origina a partir de Montaigne y su famoso libro *Ensayos*, el cual inaugura este género para la época moderna. La estructura por él planteada se asemeja mucho al ensayo contemporáneo, pues este último considera los siguientes elementos: una inescapable voz autoral que emite sus opiniones, un punto de vista a título personal; la utilización de todo tipo de experiencias propias que contribuyan a apuntalar el punto de vista personal; la recurrencia a cualquier intertexto que se considere arroje luz sobre

el tema tratado y la cualidad de proposición de todo el escrito que no busca generar necesariamente una conclusión, sino despertar la curiosidad, el interés, la polémica. Estas condiciones son las que prevalecen hoy en día, aunque podríamos agregar algunas otras menos determinantes.

En la actualidad, un buen polemista de medios impresos, audiovisuales y/o digitales podría ser considerado un buen ensayista contemporáneo. Pues uno sigue ciertas plumas para conocer su parecer particular sobre distintos temas, ya que el receptor otorga credibilidad y autoridad al ensayista con anterioridad a realizar la lectura (sea ésta transmitida de forma tradicional o a través de plataformas digitales). Es decir, el ensayista se ha ganado un espacio público que lo habilita para emitir sus opiniones. Si bien hay ensayistas muy especializados, por ejemplo, en temas políticos o culturales, México ha tenido la suerte de tener ensayistas muy prolíficos versados en muchos temas, como pueden ser los casos de Alfonso Reyes, Salvador Novo, Octavio Paz, Carlos Fuentes o Carlos Monsiváis.

Estos ensayistas se interesaron en más de un tema y sus aportaciones en este género, a pesar del paso de la coyuntura en que se emitieron, siguen teniendo validez porque hay un uso refinado de las herramientas retóricas, una redacción que rebasa el objetivo meramente informativo para ver en el lenguaje escrito un medio de producción de belleza, de persuasión y de argumentación depuradas. Es decir, en el ensayo no sólo nos interesa la información vertida y el punto de vista generado, sino también la producción de un artefacto estético en un sentido muy extenso de la expresión: un producto textual armónico, balanceado en su cohesión y su coherencia. Esta condición parece escapar de la perspectiva académica, pues se focaliza extremadamente la información y se descuida la forma, es más, se les considera como ámbitos separados en una misma unidad textual. Obviamente, esto no es posible, sabemos que los famosos “fondo” y “forma” están íntimamente imbricados y se retroalimentan de manera tal que determinan el éxito o la mediocridad del ensayo ejercitado en los ambientes universitarios. En resumen, poseen la misma y central importancia tanto el tema tratado desde una pers-

pectiva personal, la variedad de fuentes informativas que se utilizan como el virtuosismo redaccional presentado.

En vista de esto, una verdadera voz ensayística es aquella que tiene un espacio biográfico compuesto de reconocimiento e influencia públicas, es decir, ya tiene cierta consideración entre sus pares y el lector en general y las diferentes aportaciones ensayísticas contribuyen al fortalecimiento de este espacio de acreditación.⁴ Aunado a esto, el ensayo es un vehículo de una mirada peculiar sobre cualquier asunto, aquí no preocupa o interesa el deletrear una verdad contundente, incluso no debe preocupar una afirmación conclusiva. Por el contrario, el lector queda satisfecho por acceder a una aproximación temática que aporte elementos para que a su vez el lector conforme un juicio personal o aporte elementos en una polémica que se percibe como abierta y cuya terminación no está necesariamente en el horizonte de expectativas ni del autor ni del lector.

El “centauro de los géneros”, como lo definió Alfonso Reyes, así caracterizado parecería bastante extraño en la formación universitaria. Sin embargo, consideramos que ejemplos depurados dentro de este género sirven para dos fines bien específicos. Por un lado, aportan grandes oportunidades de introducción sobre algún tema, su capacidad interrogatoria puede marcar rutas a investigaciones más formales sobre los temas tratados o a temas derivados del ensayo leído. Por otro lado, la observación de la forma en que se maneja el lenguaje en este tipo de ensayos, meramente la utilización de ciertos recursos estilísticos, puede proporcionar un repertorio de éstos que tanto el joven universitario como el investigador fogueado pueden echar mano a la hora de producir sus propios textos sean de carácter especializado o de difusión. Para comprobar este procedimiento, hemos seleccionado una pieza ensayística aparecida en un diario de la autoría del escritor mexicano Carlos Fuentes.

⁴ Nos apoyamos en el concepto de espacio autobiográfico postulado por Philippe Lejeune, el cual indica que el estatus de autor, de reconocimiento social, en nuestro caso del ensayista, ya lo ha obtenido a través de otras publicaciones, por su presencia en la opinión pública y por su preeminencia social. V. Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Éditions du Seuil, París, 1975, pp. 23-24.

EL CASO DE CARLOS FUENTES

El escritor Carlos Fuentes dominó la esfera de la opinión pública letrada en el México durante la segunda parte del siglo XX y hasta su muerte acaecida en 2011.⁵ Durante este lapso, el diplomático y escritor se ejerció en el ensayo de largo aliento, como es comprobable en el caso de *El espejo enterrado* y la serie televisiva que dio lugar. En ambas expresiones no hay en realidad nada novedoso, Fuentes echa mano de toda clase de textos, autores y acercamientos temáticos ya tratados (provenientes de fuentes literarias o pertenecientes a distintas disciplinas como la historia, la filosofía o la economía, por ejemplo). Hasta aquí, entonces, *El espejo enterrado* no tendría nada de novedoso; en manos de algún autor menos experto se tendría una recopilación de argumentos, posiciones e interrogaciones ya efectuados en su fuente original. La diferencia está marcada, en primer lugar, por la virtuosa arte combinatoria del también novelista que sabe elegir los argumentos y ejemplificaciones que mayormente sirvan a sus intereses, en este caso en particular, para persuadir a su lector. En segundo lugar, hay que señalar su capacidad de síntesis para presentar de forma completa, clara y estéticamente atractiva el buen rumbo que toma todo el volumen. En su momento de publicación, fue una obra leída, comentada y analizada. Estas cualidades textuales, las ejerció en otras muchas oportunidades presentadas como libros unitarios o como contribuciones en publicaciones periódicas, como estudios literarios de largo espectro o discusiones sobre diversos acontecimientos de corte social.⁶

⁵ Lugar y función privilegiados que compartió y muchas veces peleó, al antagonizar en posiciones, con el poeta y también ensayista Octavio Paz.

⁶ Existe una cantidad considerable de libros de corte ensayístico de este autor. Por ejemplo, también son interesantes textos como *Tiempo mexicano* (1971), *Contra Bush* (2009) o *Los 68. París, Praga, México* (2005) o libros sobre temas literarios y culturales como *La nueva novela hispanoamericana* (1969), *Geografía de la novela* (1999) o *La gran novela latinoamericana* (2011), los cuales citamos en el afán de acreditar el interés permanente de este autor por tratar temas no necesariamente ficcionales, sino también del ámbito social, político y cultural en una mirada ensayística de amplio foco.

Es importante hacer hincapié que, desde nuestro punto de vista, las ideas expresadas por Carlos Fuentes no son necesariamente originales. Cuando se accede a la lectura de ensayos como el que nos ocupa, diferentes especialistas pueden identificar el origen de ideas, argumentos y posiciones expresados. En este sentido, no hay que buscar la originalidad que se le puede pedir a sus trabajos de ficción. En cambio, el interés de sus ensayos (desde nuestros objetivos y preocupaciones) es reconocer un estilo redaccional modélico que permite apreciar recursos susceptibles de adoptar para los trabajos escritos en el nivel universitario. Siendo así, procedemos a observar cómo operan y qué consecuencias tienen estos logrados recursos en la pluma de este autor.

En el caso que nos ocupa, los ensayos de Carlos Fuentes están totalmente identificados con la coyuntura en que se publican; éstos comentan y polemizan acontecimientos del momento, lo cual podría envejecerlos una vez superado el contexto de publicación. Pero es gracias a las cualidades antes descritas que estos ensayos conservan vigencia y afirmamos que son piezas paradigmáticas del ensayo de corte social. Como ejemplificación hemos seleccionado la pieza “Las marejadas del mal”, publicado originalmente en el diario español *El país* el 19 de enero de 2005, en él Fuentes discute las prioridades mundiales como una elección deliberada entre el armamentismo, el abatimiento del hambre, el bienestar social o la maximización de las ganancias empresariales. El texto es sumamente persuasivo, puesto que presenta evidencias, datos, hechos y cifras contundentes sobre cómo y dónde se invierte la riqueza mundial. Por supuesto, el ensayo deja ver filiaciones políticas claras y esto es uno de los intereses que busca el lector y redactor de un ensayo: dejar establecidas las posiciones personales sobre un tema, invitar a la reflexión y a la polémica. Ante este panorama, la pregunta pertinente y objeto de nuestro análisis es ¿cómo logra ser tan claro y contundente en sus propuestas y puntos de vista? La respuesta está, indiscutiblemente, en su uso reiterado y virtuoso de ciertos procedimientos textuales, denodadamente de ciertas figuras de estilo y estrategias narrativas que comentamos a continuación.

LOS RECURSOS ESTILÍSTICOS EN “LAS MAREJADAS DEL MAL”

Son muy variados los recursos utilizados por este ensayista, a nivel pedagógico sería arriesgado tratar de agotarlos todos con la mira puesta en la optimización de la alfabetización académica. Creemos que es preferible concentrarse en los más útiles, recurrentes, de mayor impacto o necesidad para los estudiantes con el objetivo que comiencen a utilizarlos en sus ejercicios redaccionales. En este caso, revisaremos cuatro de ellos en este orden: la enumeración caótica, la pregunta retórica, la analogía y el intertexto aunque de paso mencionamos otros que se presentan incidentalmente en los recursos prioritarios de nuestro interés.

En primer término, llama la atención el uso de la enumeración caótica, la cual le sirve, en ocasiones, para adjetivar pluralmente algún fenómeno, tema u objeto. Por ejemplo, Fuentes afirma acerca de la Naturaleza (así con mayúscula, como fenómeno abarcador y totalizante) que es “Hermosa, lírica, fuente de placer inmenso, objeto de nuestra relativa gratitud”,⁷ así se le dota al objeto discutido de diversos atributos que no son agotados, puesto que la enumeración no usa la conjunción copulativa “y” que señala agotamiento de los atributos, por el contrario, deja abierta la posibilidad de añadir nuevos componentes a la serie, ensanchando así el significado e importancia atribuidos a la “Naturaleza”. Algunos acercamientos tradicionales a este tipo de estructuras señalarían por lo menos la “inconveniencia” cuando no el “error” de no terminar adecuadamente la enumeración, posición que en absoluto compartimos. Más adelante se reitera este uso cuando Fuentes señala que el género humano es el culpable de “la lluvia ácida, del hoyo en la capa de ozono, del calentamiento global”,⁸ tal vez aquí sea más notoria la efectividad de la utilización de este recurso de estilo. Insistimos, para concluir sobre la pertinencia

⁷ Carlos Fuentes, “Las marejadas del mal”, *El país*, 19 de enero de 2005, recuperado de: http://elpais.com/diario/2005/01/19/opinion/1106089210_850215.html, s. p. En adelante, todas las citas textuales de este ensayo provienen de esta fuente.

⁸ *Ibid.*, s. p.

de esta figura retórica, que es importante anotar que deja abierta la posibilidad de redimensionar cualquier fenómeno, experiencia u objeto. El encadenamiento adjetival o sustantivo (como el de estos dos casos) son buenos ejemplos, creemos, de la flexibilidad del habla escrita y los beneficios que puede tener en una argumentación ensayística. Para redondear la idea mencionaremos lo que al respecto indica Beristáin, para quien la enumeración “permite el desarrollo del discurso mediante el procedimiento que consiste en acumular [...] expresiones que significan una serie de todos o conjuntos, o bien una serie de partes (aspectos, atributos, circunstancias, acciones, etc.) de un todo.”⁹ Mientras que sus efectos resultan todavía más interesantes, pues producen efectos que mueven al lector a una de las siguientes consideraciones:

Los términos de la enumeración pueden organizarse, pues, conforme a un orden, una progresión, una armonía sinonímica, una dirección hacia la cabalidad del todo, subrayando su unidad; pueden dar idea de variedad exuberante; pueden ofrecer un conjunto desarticulado y desordenado que exprese el divorcio, el aislamiento o el antagonismo de sus partes; pueden aparecer en una promiscuidad que sugiera confusión de valores; pueden servir al poeta para manifestar su rechazo del caos y su voluntad de organizar la incoherencia y regular la anarquía.¹⁰

A continuación, encontramos el uso recurrente de la pregunta retórica como mecanismo para interrogar al destinatario, sea éste un lector del texto o, en su defecto, un escucha de una intervención de comunicación oral. Como se sabe, la pregunta retórica no necesariamente encuentra una respuesta fehaciente o directa en la comunicación escrita u oral, por el contrario, las más de las ocasiones se establece una especie de “entrega de estafeta” al destinatario, aunque en gran medida ya persuadido a brindar una respuesta empática con los postulados leídos o escuchados. Es decir, se busca producir una respuesta del receptor, así se hace evidente, por una parte, la

⁹ Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 9° ed., 2018, s. v., ENUMERACIÓN.

¹⁰ *Ibid.*

naturaleza dialógica de la comunicación, pues denodadamente se busca la intervención de este último de forma activa. No obstante, tanto emisor —en este caso el ensayista— como el receptor —el lector— buscan una respuesta en sus respectivos roles dialógicos como indica Bajtín:

Pero, el enunciado se construye desde el principio tomando en cuenta las posibles reacciones de respuesta para las cuales se construye el enunciado. El papel de los otros, como ya sabemos, es sumamente importante. Ya hemos dicho que estos otros, para los cuales mi pensamiento se vuelve tal por primera vez (y por lo mismo) no son oyentes pasivos sino los activos participantes de la comunicación discursiva. El hablante espera desde el principio su contestación y su comprensión activa. Todo enunciado se construye en vista de la respuesta.¹¹

Creemos que la naturaleza dialógica tanto de los actos de habla como de las producciones textuales es una característica sumamente usada en, por ejemplo, el discurso político. En vista de lo cual es beneficioso en la interacción social de los universitarios y los futuros profesionistas que se insertan irremediabilmente en contextos diversos en los que deben desempeñarse como comunicadores eficaces. La participación profesional, ciudadana y democrática necesita de estos niveles de elocuencia.

Si bien Bajtín afirma, entonces, que la formulación interrogativa conlleva en su estructura indicios de una respuesta esperada. En términos similares Beristáin refuerza esta concepción de la pregunta retórica al señalar que en ella el emisor “finge” preguntar al receptor, pero en realidad está ejercitando una muy persuasiva manera de reafirmar lo que postula y ser acompañado por el receptor.¹²

Por otra parte, se consigue que, en términos de Austin, surja la perlocución, la acción física, la acción mental o ambas por parte

¹¹ Mijaíl Bajtín, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 2018, p. 285.

¹² Beristáin, *op. cit.*, s. v., ENUMERACIÓN.

del destinatario.¹³ En este punto es apreciable que el ensayo (y sus correlatos orales como el discurso) persigue objetivos políticos bien específicos al proponer la transición de la teoría (la pieza comunicativa misma) a la práctica (la respuesta del destinatario manifestada como nuevo pensamiento, toma de posición y/o acción).

En el nivel del texto es detectable que Carlos Fuentes acompaña sus bien armadas argumentaciones con preguntas retóricas, de tal manera que busca provocar una respuesta bastante dirigida por la propia argumentación en que se inserta. La pregunta retórica remata o abre la argumentación, como se aprecia en la siguiente cita:

“El universo requiere una eternidad”, escribió Borges añadiendo que, en el cielo, crear y conservar son sinónimos. En la tierra, son verbos divorciados. El atentado humano contra la Naturaleza repercute en todos los ámbitos de la vida. Pobreza: casi dos mil millones de seres humanos –la tercera parte de la humanidad– viven con un dólar o menos al día. Se estima que eliminar la pobreza representaría un gasto de 40.000 millones de dólares anuales, y proporcionar salud, educación, agua potable y planificación familiar a quienes carecen de todo esto, otra suma igual: 80.000 millones anuales, o sea, el equivalente al menos al 1% del ingreso global. *¿No puede la globalidad destinar esa fracción mínima a estos propósitos máximos?*¹⁴

Veamos cómo está estructurado el párrafo anterior. En él se echa mano de varios recursos propios del ensayo, en primer lugar, la utilización de textos que debido a su procedencia revisten al ensayo donde se insertan de autoridad, en este caso el párrafo abre con un intertexto de Jorge Luis Borges. En segundo lugar, el uso de cifras que por su propia y fría naturaleza de “datos duros” escasamente pueden ser cuestionados, se trata de otro de los recursos usados con maestría. Si las cantidades en dólares son difíciles de dimensionar, entonces el señalar que esas cantidades monetarias necesarias para erradicar las profundas desigualdades globales representan solo el 1% del PIB global resulta una ejemplificación sencilla y contundente. En

¹³ Austin, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978,

¹⁴ Fuentes, *op. cit.*, (cursivas nuestras), s. p.

tercer y último lugar, el remate del párrafo argumentativo lo proporcióna la pregunta retórica que, como señalábamos anteriormente, busca encontrar su respuesta en el destinatario. Dicha reacción se espera que sea moldeada, en gran medida, con los elementos que se han presentado (y discutido aquí) anteriormente en el mismo párrafo. Empero, es imprescindible notar otro recurso dentro de este caso específico de pregunta retórica, se trata de la antítesis establecida entre lo mínimo indispensable para un beneficio máximo. La antítesis se habilita cuando dos términos abstractos comparten semas; en este caso es el financiamiento monetario, a través de la antítesis se hace más patente tanto la posición autoral como su capacidad persuasiva: con poco se puede hacer lo contrario, o sea, mucho.¹⁵

En otros párrafos la pregunta retórica se presenta antecediendo al argumento, como cuando se interroga: “¿Puede la solidaridad internacional atender los problemas de la ‘globalización alternativa’, como acertadamente los llama Joaquín Estefanía?”¹⁶ Para después pormenorizar las problemáticas mundiales que aquejan a las regiones más desfavorecidas del planeta. En sentido inverso, la pregunta retórica se establece una vez que se han dado argumentos semejantes a los de la cita extensa anterior (cifras contundentes) para entonces formular los cuestionamientos: “¿Cuánto tiempo aguantaremos democracia con pobreza? ¿Podemos caer en la tentación autoritaria, creyendo que el autoritarismo trae orden con progreso?, O más allá de esta falaz esperanza, ¿iremos hacia el modelo chino: un capitalismo autoritario pero eficaz?”¹⁷ El mismo proceder se sigue cuando en cualquiera de los casos en que se disponga del recurso de la pregunta retórica se persiguen los objetivos que hemos encontrado en “Las marejadas del mal”, su estudio pormenorizado, semejante al que hemos llevado aquí, hace tomar consciencia del recurso, de sus posibles efectos y técnicas de utilización con el cometido último que el redactor universitario se apropie del recurso y lo maneje según sus necesidades.

¹⁵ Beristáin, *op. cit.*, s. v., ANTÍTESIS.

¹⁶ Fuentes, *op. cit.*, s. p.

¹⁷ *Ibid.*

De manera paralela en ensayos dirigidos a un amplio espectro de receptores, es decir, un ensayo que puede ser apreciado tanto por el especialista de un área de conocimiento como por un público general, como el que lee ciertas secciones de revistas, diarios o publicaciones digitales es notable la recurrencia al uso de las analogías. Recordemos que la analogía es el proceso mental y retórico por medio del que se reúnen dos términos de campos semánticos alejados en el plano real y se juntan con la finalidad de crear una realidad novedosa que cumple con varios fines. Uno de ellos es el poder de atracción del receptor por su misma novedad y otro es iluminar de forma inédita un fenómeno ayudando a entenderlo, a explicarlo, de tal manera que se aprecia con mayor precisión. Al respecto se puede recurrir a la lectura de “La analogía” de Octavio Paz, donde se disecciona el proceso de formación analógica, sus propiedades y beneficios.¹⁸

El ensayo de difusión, dirigido óptimamente a un amplio receptor, utiliza de forma constante la analogía. Como ya decíamos para atraer la atención y para contribuir en el entendimiento de fenómenos que disciplinariamente pueden ser muy complejos y, por ello, un tanto cuanto inaccesibles para el destinatario no especializado, pero que requiere conocer temas de interés común de forma argumentada, rigurosa y propositiva. En el caso que nos ocupa es apreciable que la propuesta ensayística de Carlos Fuentes utiliza estratégicamente la analogía con estos propósitos. El propio título del ensayo “Las marejadas del mal” apunta en la dirección que acabamos de señalar. En el plano real, un oleaje (por fuerte, pronunciado o extenso que sea) no es un hecho ético y, por lo tanto, no se le puede atribuir una calidad como la maldad. No obstante, la mirada analógica sí puede hacer esta reunión con el fin de señalar que periódicamente, como una marea, la comunidad mundial se enfrenta a la disyuntiva de seguir perpetuando las desigualdades abismales entre los diferentes grupos humanos o cambiar el rumbo. De esta manera,

¹⁸ Octavio Paz, “Analogía e ironía”, en *Los hijos del limo. (Del romanticismo a la vanguardia)*, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, (Obras completas del autor, 1), FCE, México, 2010, pp. 383-400.

resulta comprensible que la “maldad” de continuar con este orden de cosas ahondará en consecuencias más agudas que ponen en peligro extremo la viabilidad misma de la vida humana en el planeta. La analogía, en este caso, se formó al conjuntar el campo semántico de lo natural (las marejadas) con el campo semántico de la ética (la maldad). Se trata de un título atractivo por su originalidad y elocuente al proponer una disyuntiva: la naturaleza es inexorable al momento de interactuar con el ser humano, éste último también parecer actuar inexorablemente frente a sus congéneres y de cara al medio ambiente que le permite la existencia misma.¹⁹

Hay otros usos analógicos que consideramos son manejados de forma muy acertada, por ejemplo, cuando se señala que la acción de conservar el medio ambiente y modificarlo a través de la creación de fenómenos no naturales deberían trabajar armónicamente, pero por desgracia se trata, en el momento actual, de “verbos divorciados”. En este caso, una categoría morfosintáctica se combina con un estado civil, cuestiones que en el plano real no coexisten, pero que su uso analógico permite apreciar que la conservación ambiental y el desarrollo humano parecen no poder congeniar, como si no podrían beneficiarse en forma recíproca y no, como sucede más bien constantemente, actuar en direcciones que se nos han señalado como irreconciliablemente opuestas.

En el mismo sentido, el ensayista acuña la analogía “tsunami latinoamericano” para hablar de la persistencia de las desigualdades sociales y económicas abismales que se presentan en el subcontinente, a pesar de que han pasado 200 años de historia independiente e infinidad de proyectos que han tratado de paliar esta situación. El fenómeno atípico de un tsunami, la devastación que puede producir, y su ubicación en la región de América latina permiten ver que se trata de un problema mayúsculo y que debe ser atendido si se quieren evitar mayores afectaciones de las ya consumadas.

¹⁹ Este recurso ya lo hemos tratado, en su utilidad didáctica, en el texto “La analogía como instrumento de la argumentación inductiva. Una propuesta para su enseñanza”, *Política y cultura*, revista del Departamento de Política y Cultura, UAM-X, núm. 42, 2019, pp. 211-227.

En resumen, el uso analógico en este ensayo ha combinado el campo semántico de la naturaleza, de lo inevitablemente natural, con el campo semántico de la acción humana para hacer evidente que —en gran parte— muchos de los graves problemas que enfrentamos en la actualidad se deben a la ausencia total de armonización entre la conservación del medio ambiente y la creación humana (nominadamente el desarrollo económico). Además, reviste al redactor de varias cualidades como son: poder de observación agudo, sagacidad, creatividad e inteligencia que son, en su conjunto, atributos de un buen profesionalista, de un buen estudiante universitario y también de un buen académico. En este aspecto, la analogía puede recuperarse didácticamente en dos dimensiones. Pueden presentarse textos con un uso depurado de la misma para introducir temas complejos, sobre todo en los primeros ciclos universitarios cuando los estudiantes todavía no tienen un conocimiento disciplinar básico y compartido. Mientras que en los ciclos superiores universitarios podría recomendarse para dar título a trabajos complejos, a intervenciones comunicativas orales o en otro tipo de circunstancias en las que el profesional en ciernes (o el académico en activo) necesita comunicar sus puntos de vista a un auditorio de amplio espectro.

Por último, hay que notar otra estrategia redaccional que es propia del ensayo. Como habíamos apuntado al principio, el ensayista ya posee un prestigio previo a la lectura de alguna de sus piezas que le permite tomarse una licencia que significaría un grave error para el estudiante universitario o para el académico. En este caso nos estamos refiriendo al uso libre de citas y paráfrasis textuales y demás referencias que en el ensayo en cuestión se usan; estamos hablando aquí del recurso de la intertextualidad. En el trabajo disciplinario es requisito ineludible el citar las fuentes de información y el señalar cuando una idea, dato o argumento es reproducido de forma literal o parafraseada en un artículo, investigación, monografía o cualquier otra muestra de trabajo disciplinario. Es una forma segura de apreciar la investigación original en cualquier campo disciplinar e, igualmente, se evita en gran medida el flagelo del plagio

que exponencialmente ha crecido en virtud de la fácil recuperación informativa en la actual era digital.²⁰

Sin embargo, el ensayista tiene la licencia o libertad de utilizar ideas, comentarios cortos o en extenso de otros autores con un mínimo de requisitos que cubrir. Esto significa que el ensayista (insistimos no así el universitario ni el académico) puede avenirse cualquier texto con sólo nombrar la autoría de donde proviene, es decir, puede obviar la fuente documental donde está contenido y la fecha de emisión, por ejemplo, sin menoscabo de su prestigio como autor original. Como se puede ver, esto está totalmente prohibido en la formación y la investigación superiores.

Esta prerrogativa del ensayista está más que manifiesta en “Las marejadas del mal” donde Carlos Fuentes complementa sus argumentos atrayendo a su escritura autores de todo tipo, como escritores netamente literarios de la talla de Jorge Luis Borges y Malcolm Lowry; científicos sociales y pensadores como Joaquín Estefanía, Schopenhauer e incluso músicos como Richard Wagner

²⁰ El plagio actualmente ha llegado a dimensiones no imaginadas anteriormente. Es tan fácil plagiar actualmente, como detectar los plagios. En el mundo intelectual ha significado el desprestigio de escritores y académicos como se puede constatar en las siguientes fuentes: Gerardo Martínez, “Colmex retira grado de doctor a plagiario”, *El Universal*, 10 de julio de 2015, recuperado de: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/cultura/letras/2015/07/10/colmex-retira-grado-de-doctor-plagiario>; “Despide El Colegio de San Luis a Juan Pascual Gay”, *El Universal*, 24 de julio de 2015, recuperado de: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/cultura/letras/2015/07/24/despide-el-colegio-de-san-luis-juan-pascual-gay>; Gerardo Martínez, “Concuño de FCH, otro plagiario”, *El Universal*, 15 de julio de 2015, recuperado de: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/cultura/2015/07/15/concuno-de-fch-otro-plagiario>; José Antonio Román, “Exponen breve listado de las modalidades de fraude”, *La Jornada*, 21 de diciembre de 2017, p. 32, recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2017>; “De plagarios consumados”, *La Jornada*, 13 de enero de 2017, recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2017/01/13/opinion/a05o1cul>; “¿Qué plagieron los aspirantes a fiscal anticorrupción? Estos son los párrafos descubiertos en su ensayo para pedir el puesto de fiscal anticorrupción, dos de los aspirantes plagieron párrafos por lo que fueron descalificados”, *Animal Político*, 16 de marzo de 2017 y José Antonio Román, “Revistas de excelencia rechazan hasta 20% de los textos”, *La Jornada*, 21 de diciembre de 2017, p. 32, recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2017>.

y, por supuesto, políticos y figuras públicas internacionales como el expresidente norteamericano Bill Clinton. En ocasiones se usan expresiones, frases o citas textuales completas debidamente señaladas por el uso distintivo de las comillas; en otras oportunidades se recurre a las ideas o argumentos de este tipo de fuentes informativas de manera más bien libre, en un uso muy similar al de la paráfrasis textual. Pero hay que notar que en ningún caso se cita el soporte documental que originalmente contiene las ideas recuperadas y refuncionalizadas. Es más, el receptor no se preocupa por comprobar la procedencia de estos asertos, la confianza otorgada al ensayista cancela este requerimiento.

Por otra parte, como señalábamos, el ensayista en cuestión obtiene ciertos atributos positivos derivados del prestigio que gozan los autores convocados de forma tan libre. En resumen, el ensayista es apreciado como un autor con amplios conocimientos e, igualmente, se aleja de una hipotética valoración como improvisado.

Como esperamos que se haya demostrado, el ensayo de difusión (o literario) así entendido puede contribuir en el fortalecimiento del proceso de alfabetización académica: la enumeración caótica, la pregunta retórica, la analogía y la intertextualidad son herramientas que pueden ayudar a la expresión más firme de cualquier tipo de discurso, más aún en el ámbito académico y profesional. Además, brindan en su conjunto la oportunidad de atraer más lectores al género ensayístico que en el caso de México es muy propositivo, amplio y variado en sus intereses. No obstante, en ningún caso debe confundirse con la producción discursiva de corte académico.

BIBLIOGRAFÍA

- Aullón de Haro, Pedro. *Teoría del ensayo. Como categoría polémica y programática en el marco de un sistema global de géneros*, Verbum, Madrid, 1992.
- Austin, John. *How to do Things with Words*, Harvard University Press, 1978, Cambridge, Massachusetts.
- Bajtún, Mijail. *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 2008.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 9º ed., 2018.
- Enríquez Ovando, Araceli y Elia Sánchez Gómez (coords.) *Dominio de español de estudiantes universitarios. Retos y perspectivas*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017.
- Fuentes, Carlos. “Las marejadas del mal”, *El país*, 19 de enero de 2005, recuperado de: http://elpais.com/diario/2005/01/19/opinion/1106089210_850215.html, s. p.
- Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría del ensayo*, Universidad de Salamanca, (Serie varia, temas científicos y literarios, 36), Salamanca, 1981.
- Guerra, Humberto. “La analogía como instrumento de la argumentación inductiva. Una propuesta para su enseñanza”, *Política y cultura*, UAM-X, núm. 42, 2019, pp. 211-227.
- Paz, Octavio. “Analogía e ironía”, en *Los hijos del limo. (Del romanticismo a la vanguardia)*, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, (Obras completas del autor, 1), FCE, México, 2010, pp. 383-400.

LENGUAJE Y PEDAGOGÍA EN LA SOFÍSTICA. LA REVOLUCIÓN ARGUMENTATIVA EN LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN GRIEGA

*César Arturo Velázquez Becerril**

Tal como Hermes, ese dios retorcido que, para confundir las pistas, traza sobre el suelo una red de direcciones opuestas, el sofista, por medio de múltiples procedimientos, se esfuerza siempre en dar al discurso dos cabezas (por lo menos) que lo tironean en sentidos contrarios. Su discurso [...] no tiene pies ni cabeza; verdadero y falso, ser y no ser se encuentran allí totalmente mezclados y confundidos.

*Sarah Kofman*¹

Existe un punto de cohesión, como una unidad de interés, entre estos pensadores, y es el “arte dialéctica”, que encontramos documentada en todos los sofistas de la primera generación.

*Giorgio Colli*²

I. CUESTIÓN SOFÍSTICA Y REVOLUCIÓN ARGUMENTATIVA

Resulta del todo significativo que en su importante libro *La argumentación* (2011 [1996]), el especialista en lingüística y argumentación Christian Plantin comience con un capítulo dedicado de manera

*Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<cavelaz@correo.xoc.uam.mx>>

¹ *¿Cómo salir de ahí?*, trad. Graciela Leguizamón, Textos de Me cayó el veinte, México, 2012, p. 37.

² “Sábado 4 de diciembre de 1965”, en *Gorgias y Parménides*, trad. Miguel Morey, Sexto Piso, México, 2012, p. 40.

explícita a la deuda que la teoría y la práctica de esa disciplina guarda con la sofística. En tanto que la retórica emerge en Sicilia después del derrocamiento de la antigua tiranía en el 467 a.c., ante la necesidad de preparar mediante procesos jurídicos de reclamo la devolución de las tierras a sus propietarios originales que no cuentan con los respectivos títulos de propiedad; lo que podemos percibir aquí es la forma en que el apremio práctico conduce a la elaboración de un “método razonado” para el litigio guiado por el propio ciudadano. En ese momento Corax y Tisias –considerados como los padres de la retórica—³ elaboran dicha técnica (τέχνη) mediante un manual de uso sobre la argumentación (460 a.c.) que por desgracia se perdió en la noche de los tiempos. Podemos percibir que en la base de este proceso se encuentra sin duda el “conflicto”, es decir, el impulso de la *polémica* como base fundamental para la *cultura agonal* que caracteriza a los griegos de la época de Pericles.

Lo que se conoce como el “movimiento sofista” (G. B. Kerferd), la “gran sofística” (G. Colli), el “efecto sofístico” (B. Cassin), la “bestia sofística” (S. Kofman), los “destructivos sofistas” (G. Steiner) o los “viejos sofistas” (E. Schiappa)⁴ –aunque ya se les venía caracterizando como los “maestros de Grecia” (G. W. F. Hegel),⁵ los “positivistas

³ En realidad podemos ver que hay por lo menos cuatro posibles fuentes sobre el nacimiento de la Retórica en el mundo griego: 1) el filósofo presocrático Empédocles de Agrigento en tanto *magos del lenguaje*; 2) los pensadores Corax y Tisias de Sicilia, que elaboraron un manual para utilizar técnicas discursivas efectivas en los tribunales griegos; 3) el sofista Gorgias de Leontinos, portador de un tipo de *retórica psicológica*; y 4) Platón y Aristóteles, por contar con las fuentes más completas con las que contamos. De cualquier forma, podemos ver que nace en la rica zona de Sicilia, en la relación continua de maestro-discípulo.

⁴ G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; G. Colli, *Gorgias y Parménides*, *op. cit.*, pp. 27-122; B. Cassin, *El efecto sofístico*, trad. Horacio Pons, FCE (Sección de Obras de Filosofía), Buenos Aires, 2008; S. Kofman, ¿Cómo salir de ahí?, *op. cit.*, p. 27; G. Steiner, *Lecciones de los maestros*, trad. María Condor, Siruela-FCE (Tezontle), México, 2014, I, p. 21 y E. Schiappa, *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, trad. Ignacio Etchart, Avarigani, Madrid, 2018.

⁵ “Los sofistas y Sócrates”, en *Lecciones sobre historia de la filosofía*, t. II, trad. Wenceslao Roces, FCE (Sección de Obras de Filosofía), México, 2002 [1833-1836], cap. 2, pp. 7-39.

de las luces” (G. Grote),⁶ la llamada “prole sofista” (M. Arnold), también como auténticos “filósofos realistas” (F. Nietzsche), como “filósofos originales” (E. Dupréel), como aquellos que representan una “movilidad hacia el límite” (L. Gernet), como curiosos humanistas en apoyo de un “existencialismo trágico” (M. Untersteiner), como los “profesores del siglo de Pericles” (J. de Romilly) o como los “profesionales del saber” (G. Romeyer-Dherbey)—⁷ suele ubicarse en su máximo desarrollo en el periodo que comprende la segunda mitad del siglo V a.c. hasta la muerte de Sócrates acaecida en el 399 a.c.⁸ Lo fundamental que enseñan los sofistas es precisamente la importancia del discurso para la vida y para el desarrollo pleno del ser humano en particular, lo que sin duda se presenta como una diferencia fundamental con la época moderna,⁹ por eso desde

⁶ “A sophist, in the genuine sense of the word, was a wise man, a clever man; one who stood prominently before the public as distinguished for intellect or talent of some kind”. [Un sofista, en el sentido genuino de la palabra, era un hombre sabio, un hombre inteligente; uno que se destacó ante el público como distinguido por el intelecto o el talento de algún tipo], George Grote, *History of Greece*, vol. VIII, John P. Jewett and Company, Boston, 1852, cap. LXVII, p. 350.

⁷ M. Arnold, *Empedocles on Etna a Dramatic Poem*, Oxford University Press, Oxford, 2009 [1852]; F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, trad. J. Luis Vermal y J. B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, 14 [147], p. 577; E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 9; L. Gernet, “Cosas visibles y cosas invisibles”, en *Antropología de la Grecia antigua*, trad. B. Moreno Cerrillo, Taurus, Madrid, 1980, pp. 355-362; M. Untersteiner, *I Sofisti*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, cap. XVIII, pp. 493 y ss.; J. de Romilly, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Gredos (Biblioteca Nueva Cultura), Madrid, 2010, I, p. 44 y G. Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, Preses Universitaires de France (Que seis-je?, 2223), París, 1985, p. 3.

⁸ Tal como lo enmarca G. Colli en la lección del jueves 25 de noviembre de 1965, en tanto que los “grandes sofistas” ya están muertos en la fecha enmarcada con el fallecimiento de Sócrates, a excepción de Gorgias de Leontinos que al parecer vivió más de cien años (cf. *Gorgias y Parménides*, *op. cit.*, pp. 28-29).

⁹ Ya el filósofo alemán F. Nietzsche lo había señalado: “Una de las principales diferencias entre los antiguos y los modernos: en nuestra época este arte es objeto de un general desprecio, y cuando se usa entre los modernos no es más que diletantismo o puro empirismo. Por regla general, el sentimiento de lo que es verdadero está mucho más desarrollado: la retórica se enraiza en un pueblo que todavía vive entre imágenes míticas y que no conoce aun la necesidad absoluta de la fe histórica; ellos prefieren más bien ser persuadidos que instruidos [...]”

una perspectiva histórica suele considerarse a los sofistas como los grandes inventores de la “disciplina” (*retórica argumentativa*) y del “discurso erístico” (*arte del conflicto y debate*). Tal como señala Ch. Plantin, en tanto la sofística permite percibir las posibilidades abiertas por el lenguaje y su poder de influjo: “el hecho de que mediante un discurso se puede dar la vuelta a otro discurso; todo aquello que está hecho mediante palabras puede deshacerse mediante palabras”.¹⁰

Sin duda, lo que permite percibir este primer impulso que toma la retórica clásica, cuya tradición sobre la escritura de manuales de retórica (*rhētorikà téchnai*) era frecuente entre los sofistas como rétores y filósofos de la época: sin duda ellos son los primeros filósofos del lenguaje de la historia occidental.¹¹ No obstante, todos ellos se perdieron ante el proceso crítico al que fueron sometidos primero por algunos de los principales intelectuales de la cultura griega y luego extendiéndose al grueso de la población (podemos suponer que aún se encontraba en pleno auge en el momento de los ataques realizados por Aristóteles entre el 350 y el 340 a.c. en sus *Tópicos*, en particular

La formación del hombre antiguo culmina habitualmente en la retórica: es la suprema actividad espiritual del hombre político bien formado, ¿una idea para nosotros muy extraña!”, “Descripción de la Retórica antigua”, en *Escritos sobre retórica*, trad. y ed. L. E. de Santiago Guervós, Trotta, (Clásicos de la Cultura, 14), Madrid, 2000, I, p. 81.

¹⁰ Cf. *La argumentación*, trad. A. Tusón Valls, Ariel (Ariel Practicum), Barcelona, 2011, cap. 1 b, p. 7.

¹¹ Se suele afirmar, de manera equivocada, que es Platón en su diálogo el *Crátilo* (*Κρατύλος*) como la primera obra sobre el lenguaje, o lo que denomina su autor la “ciencia de los nombres”. Incluso ahí Platón no deja pasar la ocasión para criticar la postura sofista, pero sin duda permite entrever parte de la “verdad” que el fenómeno encierra en sí mismo: “Sóc. — La más rigurosa investigación, amigo mío, se hace en compañía de los que saben, pagándoles dinero y dándoles las gracias. Y éstos son los sofistas, a quienes también tu hermano Calias ha pagado mucho dinero y tiene fama de sabio. Como tú no dispones de los bienes paternos, has de instar a tu hermano y recogerle que te enseñe a ti la exactitud que, sobre tal asunto, él ha aprendido de Protágoras”, cf. Platón. *Crátilo*, en *Diálogos 1*, trad. José Luis Calvo, Gredos, Madrid, 2010, 391b-c, pp. 542-543.

en la última parte conocida como las *Refutaciones sofísticas*).¹² Los dos únicos manuales que sobrevivieron son la *Retórica a Alejandro* (*Rhetorica ad alexandrum*) atribuida a Anaxímenes de Lampsaco y la *Retórica* (*Rhetorica*) de Aristóteles. La primera consiguió sobrevivir sólo porque se consideró por algún tiempo obra del segundo autor, en tanto que al parecer se trata de un manual de *retórica sofística* —o por lo menos una propuesta que consiguió sobrevivir al “desmantelamiento” al que es sometido el movimiento— en tanto nos proporciona algunas ideas sobre la misma. Pero, sin duda, la obra de Aristóteles marca de manera profunda el pensamiento retórico de todo el Occidente.

La revaloración que propone Ch. Plantin pretende otorgarles a los sofistas el crédito que les corresponde por ser los *iniciadores* de la reflexión sobre la argumentación y la implementación de sus diversas aplicaciones (con ellos la retórica pasa de ser un *arte* para constituirse en una *técnica*), sin dejar de reconocer la importancia que Aristóteles ocupa en este campo de conocimiento ante la síntesis y sistematización que consigue para su desarrollo. Pues, sin duda, los sofistas operan no sólo como expertos en el ámbito del discurso y en el arte de enseñar, sino que también se presentan como críticos radicales de la cultura, costumbres y valores que predominaban en su época; pero de manera más profunda se constituyen en los grandes opositores de la naciente metafísica representada sobre todo por el

¹² Llegando al extremo de descalificarlos incluso como “seres humanos” al establecer mejor su parentela entre las *plantas* (“hombre planta”) al estar analizando precisamente la “doctrina inmoderada” del relativismo los sofistas, por lo que su crítica es incluso más severa que la de su maestro Platón: “Además, ¿dirá una falsedad el que piensa que algo es o no es de cierto modo, mientras que dirá la verdad el que piensa lo uno y lo otro? Si ‘este último’ dice la verdad ¿qué valor tendrá el dicho de que ‘tal es la naturaleza de las cosas, [*Ti àn eîe tò legómenon hōti*]?’ Y si no dice la verdad pero se acerca más a ella que el que piensa lo otro, entonces serán de cierto modo las cosas que son, y este modo de ser será verdadero, y no a la vez también no verdadero. Por otra parte, si todos dicen verdad y falsedad por igual, tal individuo no podrá hablar no decir nada: en efecto, dice y no dice las mismas cosas a la vez. Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferencia su estado del de las plantas?” Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2011, lib. iv, 1008b 5-10, pp. 161-162.

Sócrates platónico,¹³ conducida por el mismo Platón y Aristóteles. De manera particular digamos que el desprestigio y las calumnias que sufren está fraguada de forma particular por la crítica de Platón, sin embargo la descalificación que realiza guarda cierta confusión; pues resulta que como ha analizado con profundidad G. Colli la fidelidad histórica de Platón es cuestionada, en tanto que confunde las características de los sofistas del siglo V con las del siglo IV a.c.¹⁴

Los testimonios de Platón pueden considerarse bajo dos puntos de vista: por un lado, en relación con las doctrinas de los sofistas del siglo V, y las referencias son continuas; por el otro, con cierta cautela, dado que Platón no distingue claramente los sofistas antiguos de los del siglo IV, o por lo menos no los distingue siempre. La caracterización irónica que Platón hace de los sofistas se apoya generalmente en temas de los sofistas del *siglo IV*. La confusión entre hombres y fenómenos distanciados alrededor de cincuenta años se origina en haber hecho de Sócrates, de la generación anterior a Platón, expositor de las doctrinas platónicas.¹⁵

Esta confusión ayuda a explicar parte de la disparidad de la crítica emprendida por el platonismo en contra de la sofística, en tanto que acepta la admiración que guarda por algunos sofistas (los del siglo V)

¹³ “Es menester añadir que, en los *Diálogos* platónicos, Sócrates le sirve de máscara, o, como dirá Nietzsche, de ‘semiótica’ [...] Platón, por su parte, en sus *Diálogos*, se desvanece totalmente detrás de Sócrates y evita sistemáticamente el uso del ‘yo’”, cf. P. Hadot, *Elogio de Sócrates*, trad. Raúl Falcó, Textos de Me cayó el Veinte, México, 2006, pp. 29-30.

¹⁴ Ya Nietzsche lo había señalado, por ejemplo, en su empeño por querer hacer del todo “coherente” la supuesta relación de su maestro Sócrates con la escuela eleática y de ésta con Anaximandro: “Es ese aire mítico en el que Platón respira: en él nada depende de ninguna meticulosidad histórica. Así, no es la intención de Platón establecer una imagen de Sócrates, sino que la produce siempre por primera vez como imagen antitética de su propio desarrollo”, cf. F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, trad. F. Ballesteros Balbastre, Trotta (Clásicos de la Cultura, 23), Madrid, 2003, § 11, p. 92.

¹⁵ *Gorgias y Parménides*, *op. cit.*, p. 30.

y la descalificación de ciertas prácticas sofisticas (las del siglo IV),¹⁶ en esta tensión la crítica que realiza Platón resulta por lo demás superficial y no consigue acceder a las cuestiones fundamentales que en verdad trastocan algunos de los principios esenciales de su metafísica. Tal como nos recomienda J. de Romilly: “era preciso, en efecto, evitar a toda costa confundir a los grandes sofistas con sus discípulos demasiado complacientes. En general fueron estos últimos los verdaderos y quizá los únicos amoralistas”.¹⁷ Por su parte, la filósofa francesa B. Cassin (2008) en su importante estudio sobre la sofística, establece la tesis de que este movimiento se constituye en el “otro” antagónico de la filosofía, por lo mismo, en su indispensable criterio demarcativo como su opuesto constitutivo en tanto “semifilosofía”; es decir: “La esencia del artefacto [los efectos del diálogo platónico] radica simplemente en hacer del sofista el *alter ego* negativo del filósofo: su otro malo [...]. Si la sofística se mide con la vara del ser y la verdad, es preciso considerarla como semifilosofía: filosofía y apariencia de filosofía”.¹⁸

¹⁶ Según los estudios modernos podemos dividir en tres grandes periodos la presencia fundamental del actuar sofístico en el marco de la *cultura grecolatina*: la primera sofística (s. V y IV a.c.), la segunda sofística (s. II y III d.c.) y la tercera sofística (s. IV y V d.c.); sin embargo, la primera suele dividirse en dos generaciones: (a) los antiguos sofistas (*vieja generación*) y (b) los jóvenes sofistas (*nueva generación*), separados más que nada por la edad y por la relación maestro-discípulo. Se puede decir no sólo de manera especulativa que la sofística es un movimiento continuo que va desde su aparición en la segunda mitad del siglo V a.c. hasta la segunda mitad del siglo IV d.c. —que marca el fin de los llamados “estudios griegos” y la muerte oficial del paganismo en el 391 d.c.—, aunque con marcadas diferencias en cada periodo y aún con variaciones en cada uno de los mismos, llegando en sus últimos reductos hasta parte del siglo V d.c. con los llamados “iatrosófistas” (o *medicosofistas*) y los “sofistas cristianos”.

¹⁷ *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, *op. cit.*, pref., p. 17.

¹⁸ B. Cassin, *El efecto sofístico*, *op. cit.*, pres., pp. 14-15. Ya con anterioridad la filósofa francesa de origen polaco Sarah Kofman había planteado una tesis parecida, cuando decía en un interesante texto de 1983: “El asesinato de Parménides permite reducir la prestigiosa potencia del sofista a la de un charlatán que sólo es capaz de arrojar polvo a los ojos de los jóvenes, de aquellos que miran la verdad desde lejos: tiene como correlato la puesta en juego de la muerte del sofista [...] Como todas las historias de dobles, la muerte de uno rubrica la sentencia de muerte del otro. Entrampar al sofista es entramparse a ‘sí mismo’. Porque renunciar a la lógica de la identidad es también perder la seguridad de su propia

De esta forma, con la campaña de desprestigio emprendida por el platonismo y el aristotelismo –sin embargo, luego alcanzando efectos negativos a nivel de toda la sociedad– no han hecho más que ratificar su presencia como irremediable pese a la casi absoluta desaparición de su obra, quedándonos en el mejor de los casos sólo fragmentos y diversos testimonios que malinterpretan o distorsionan sus propuestas. Sin embargo, han dejado un importante antecedente y una huella indeleble en su postura crítica en contra del orden establecido; en este sentido, es como se constituyen en referentes obligados para entender la demarcación, los bordes y las alternativas para pensar de otra forma la filosofía incluso como *antifilosofía* que ha llegado hasta nuestros días. Es precisamente esta contribución en el ámbito de la historia de la retórica argumentativa que Ch. Plantin propone recuperar si queremos entender lo que estos ilustres pensadores y expertos en el lenguaje nos permiten entender de nosotros mismos. Podemos sintetizar las principales aportaciones sofisticas en cuatro puntos esenciales en el desarrollo del uso del lenguaje y su comprensión teórica:

a) *La antifonía*. Se refiere al arte de contraponer discursos, en tanto que la mayoría de los sofistas considera que cualquier asunto tiene por lo menos dos posturas contrapuestas, que por supuesto se despliega en diversas posibilidades; es decir: “Todo argumento puede volverse del revés, y a todo discurso le responde un contra-discurso producido desde otro punto de vista y proyectando una realidad diferente”.¹⁹ El ejemplo más claro de esta concepción del “discurso antifónico” lo muestra una anécdota significativa entre una disputa llevada a los juzgados en torno a una demanda entre Corax de

identidad, su autenticidad; de alguna manera es suicidarse. Es renunciar a la pureza filosófica, reconocer que lo mimético mancha e inicia siempre lo filosófico. Nada se parece más al sofista que el filósofo: es por esto que, para salvaguardar la razón de la locura, para encontrar a pesar de todo a la incontrolable *mimesis*, Platón opera una división salvadora entre una buena y una mala *mimesis*, entre una noble y una vil sofisticas, entre una gota de agua y otra; intenta hacer un corte entre aporía filosófica y aporía sofisticas que se parecen como dos hermanos enemigos”, cf. *¿Cómo salir de ahí?*, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁹ Cf. Ch. Plantin, *La argumentación*, *op. cit.*, cap. 1 B, p. 8.

Sicilia y su discípulo Tisias: sucede que existe un acuerdo entre maestro y discípulo de que el primero recibiría sus honorarios por los servicios prestados cuando el segundo ganara su primer proceso judicial, pues era la demostración irrefutable que había recibido excelentes lecciones; pero en el caso de perder no estaba obligado a pagar las lecciones recibidas. Ahora bien, al final de sus estudios Tisias inicia un proceso en contra de su maestro para no pagarle y poner a prueba sus habilidades adquiridas; planteada así la cuestión se generan dos hipótesis contrapuestas: 1) gana el proceso el discípulo, por lo tanto, no tiene que pagarle al maestro según el dictamen jurídico; 2) pierde la demanda el discípulo, por lo tanto, no debe pagar según lo estipulado en el acuerdo personal con el maestro. Como podemos percibir, según la estrategia de Tisias en ambos casos gana al librarse de pagar toda la deuda adquirida por las enseñanzas recibidas.

En cambio, el maestro Corax prepara su contragolpe discursivo y defensa a partir del discurso presentado por su discípulo, pero “dándole la vuelta” por completo y palabra por palabra al argumento presentado por Tisias; si el discípulo gana el proceso está obligado a pagarle al maestro según el convenio personal adquirido; en el segundo caso de que Tisias pierda está también obligado a pagar por dictamen de la ley. De cualquier forma, el discípulo debe pagarle al maestro por las lecciones tomadas. Esta pequeña historia muestra en sí misma la concepción sofista de la *antifonía*, más allá de la jocosa anécdota que termina cuando las autoridades echan a la calle a los participantes de tan singular asunto irresoluble. Lo que percibimos aquí es la forma en que los sofistas concebían el *discurso argumentativo* en su pleno carácter *conflictivo*, en tanto que cualquier fenómeno de la realidad tiene diversas aristas que hay que visualizar para aprovechar las ventajas y oportunidades que se presentan para constituirlo en el argumento más fuerte.

b) *La paradoja*. Se trata de una postura que gusta a la mayoría de los sofistas en tanto refleja el carácter mismo de la realidad, en virtud de los diversos lados contrapuestos que forman parte de la vida. Es algo que el sentido común y cierta postura dogmática de

la ciencia pretenden ocultar o por lo menos ignoran hasta donde sea posible. Sin duda, se trata de un complejo procedimiento que pone en evidencia lo *absurdo* de la existencia y lo demasiado rígido que luego son nuestros procesos de explicación y reflexión. Lo que termina sucediendo es que el pensamiento común establecido acaba ridiculizando a la paradoja como un simple ejercicio lingüístico (*simple retórica*) sin mayor repercusión e importancia. Además, la misma presentación de la paradoja –tal como la presentan estos artistas del lenguaje– no pretende de manera alguna pasar por una proposición *seria*, o algo que se le parezca, en tanto que sólo acomete mostrar la realidad tal como *es* (o la *naturaleza de las cosas*) sin mayor pretensión. No obstante, dentro del discurso combativo de la argumentación sofística la paradoja tiene la pretensión de poner en evidencia lo ridículo del rigor manifestado por el pensamiento único de la metafísica racional y a la vez contribuir a “despertar el pensamiento”.²⁰

c) *Lo probable*. Otra operación del lenguaje que los sofistas utilizaron mucho es el concepto de lo probable, en tanto que pone en cuestión la seguridad dogmática de pretender elaborar principios de carácter universal. En cambio, lo probable tiene que ver con la manifestación de las particularidades y diferencias de una determinada cultura o las expresiones diferentes de una comunidad. Se trata de una evidencia que los sofistas, como incansables maestros itinerantes por diferentes zonas y culturas, constataron en los numerosos viajes que realizaron; el ser testigos de la existencia de culturas diferentes con costumbres, valores, creencias y formas de pensar diversas, los hizo más tolerantes y cuidadosos con las afirmaciones únicas de carácter general o universal. *Lo probable* es un concepto clave que dice

²⁰ De ahí la campaña de ataque emprendida por Sócrates: “Es, sin duda, para responder a las objeciones de los sofistas y poner las creencias tradicionales al abrigo de sus objeciones, que Sócrates ha sido llevado a buscar principios sólidos y a constituir una ciencia que satisficiera, a la vez, las exigencias de la razón las viejas tradiciones en lo que tenía de respetable y necesario”, V. Víctor Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, trad. León Ostrov, Losada, Buenos Aires, 2008, p. 14.

una manera de ser y de vivir en sociedad en tanto manifestaciones disímiles profundamente humanas. Se trata de un concepto que al asentarse en las producciones claramente humanas (entre ellas por supuesto el pensamiento, las creencias y los valores), resulta desatar cadenas de probabilidades que tienen que irse discerniendo, algo que en verdad *fascinaba* a la reflexión y creatividad sofística.

d) *La dialéctica*. Se trata de un concepto que adquiere diversos significados dependiendo del momento histórico y del particular contexto de *uso*, en el caso de los sofistas tiene que ver con el intercambio argumentativo elaborado mediante un “diálogo razonado” que establecen diferentes reglas de funcionamiento. Este primer sentido de la dialéctica como posibilidades establecidas para el desarrollo del diálogo razonado se complementa con las capacidades sociales que se desarrollan en cada “interacción lingüística”; pero también —algo que la crítica metafísica no tolerará al tocar uno de sus núcleos sensibles constitutivos—²¹ en una actitud cognoscitiva (e incluso ética), en tanto que proponen como referente importante no la “búsqueda de la verdad, sino de la *justa* verdad en la que al final uno de los participantes resulta *refutado*, entendiendo este término sin que importe sus finalidades o su cualidad como locutor”.²² Precisamente es en este sentido que la dialéctica se constituye también en un criterio para la vida, que acomete abarcar los ámbitos de desarrollo humano más importantes y que para la crítica metafísica

²¹ Precisamente es la crítica que realiza el “arte de los sofistas” en contra de la apropiación metafísica de la dialéctica: “Andar con los pies en el aire no es algo que un dialéctico pueda reprochar a otro, es el carácter fundamental de la propia dialéctica. En esta posición, ¿cómo puede conservar una mirada crítica? La obra de Nietzsche va dirigida contra la dialéctica de tres maneras: la dialéctica desconoce el sentido, porque ignora la naturaleza de las fuerzas que se apropian concretamente de los fenómenos; desconoce la esencia, porque ignora el elemento real del que derivan las fuerzas, sus cualidades y sus relaciones; desconoce el cambio y la transformación, porque se contenta con operar permutaciones entre términos abstractos e irreales [...] Todas estas insuficiencias tienen un mismo origen: la ignorancia de la pregunta: ¿Quién? Siempre el mismo desprecio socrático por el arte de los sofistas”, cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986, v. 4, p. 222.

²² Cf. Ch. Plantin, *La argumentación*, *op. cit.*, cap. 1 B, pp. 10-11.

sica de corte científico (como la aristotélica y hegeliana) resulta de un lenguaje y uso equívoco que hay que evitar a como dé lugar.

Sin duda, todos estos elementos —y otras tantas aportaciones en el arte del lenguaje— nos ayudan a entender mejor la contribución que el movimiento sofista realiza a la revolución argumentativa que está teniendo efecto en las sociedades democráticas (de manera particular Atenas) en la época de Pericles. El impulso fundamental se produce sobre todo a partir de su interés particular por el *discurso erístico*, enmarcado dentro de las diferentes dinámicas políticas y jurídicas; también aquí podemos percibir la presencia de la sofística en el *espíritu secular* de la época, en tanto que se trataba del *uso* estratégico de las puras capacidades humanas que indagan sobre los hechos, sus capacidades y el aprovechamiento de la ocasión que se presenta, todo ello mediante el profundo conocimiento de la *fragilidad humana* y de su fundamental “espíritu diagnóstico”.²³

II. LA INVENCION DEL ARTE DEL DISCURSO. LA RETÓRICA DE COMBATE SOFÍSTICA

Suele afirmarse —y sin duda se ha constituido *casi* en un lugar común— que la retórica, por lo mismo la cuestión argumentativa, tiene su nacimiento en Siracusa (Sicilia) a mediados del siglo V a.c. En particular, con las enseñanzas prácticas realizadas por algunos retóricos y sofistas; en efecto, es con Corax de Siracusa (discípulo

²³ Reflexionando sobre la relación entre medicina, espíritu científico y filosofía en la época, el historiador C. M. Bowra señala lo siguiente: “La medicina modeló el espíritu científico y dispuso acumulaciones de superstición [...] La medicina hizo, tanto a historiadores como a dramaturgos, más conscientes del lado humano del hombre. Y en esto disminuyó la creencia en la omnipresente influencia de los dioses y se planteó preguntas abocadas a respuestas racionales. Incluso los oradores y panfletarios políticos hay huellas de este espíritu diagnóstico, una presunción de querer establecer los hechos. Cuando los abogados urdían ciertas reglas de probabilidad para el comportamiento humano y basaban sobre ellas sus razonamientos forenses, trabajan sobre las mismas directrices que los médicos que pronosticaban el curso de una enfermedad”, cf. *La Atenas de Pericles*, trad. Alicia Yllera, Alianza Editorial, 2012, 9, pp. 217-218.

de Empédocles de Agrigento)²⁴ y su discípulo Tisias (que luego se constituye en maestro de Lisias e Isócrates) que la retórica cobra una función esencial para la formación del hombre griego,²⁵ incluso suele afirmarse que en esa época ellos escriben un importante manual de argumentación (por desgracia perdido). Estos maestros de la primera escuela de elocuencia enseñan las técnicas retóricas y el arte de la sabiduría discursiva haciendo énfasis en la *razón*, en tanto rétores y auténticos “técnicos de la palabra” se dedicaban a viajar para ir enseñando a lo largo y ancho de Grecia el arte de hablar en público y vencer a los contrincantes de manera eficaz con un discurso elaborado estratégicamente. Luego, sin importar mucho la postura que toman como punto de partida –de principio no tenía que ver con la *verdad*, sino más bien con lo *verosímil* (*eikós*) o lo *veraz* (*veridicus*)– como con la efectividad del *uso* de la demostración argumentativa en un contexto determinado.

Los sicilianos Corax y Tisias decían que la ῥητορικὴ ἐστὶ παρθοῦς δημιουργός [la retórica es un artífice o creador de persuasión]; entre los dorios, la palabra δημιουργός tiene un significado más alto que entre los jonios las palabras “creadora”, “maestra” [de la persuasión]: en los estados dorios se llamaba así a las personas de mayor

²⁴ “Los primeros profesores de esta nueva disciplina fueron Empédocles de Agrigento, Corax, su discípulo de Siracusa (el primero que hizo pagar sus lecciones) y Tisias”, cf. R. Barthes, *Investigaciones retóricas 1. La antigua retórica. Ayudamemorias*, trad. Beatriz Dorriots, Tiempo Contemporáneo (Comunicaciones), Buenos Aires, A. 1. 1., 1974, p. 13.

²⁵ No hay que perder de vista que también en esa época el “discurso en prosa” adquiere un importante nivel de consolidación que le permite establecer los lineamientos de su contenido y específicos recursos estilísticos en la búsqueda de la consolidación del “discurso filosófico” en la época clásica –que viene abriéndose camino desde los Siete Sabios de Grecia y los llamados “presocráticos”. Precisamente, por un marcado proceso de diferenciación voluntarista y ante la importancia que adquiere en tanto *discurso filosófico* que al sobreponerse al discurso mítico-religioso establece una relación de poder sobre otras formas expresivas. De tal manera que para Thomas Cole, por ejemplo, el origen real de la *technē rhetorikē* se suscribe de forma más adecuada a Platón y Aristóteles en la búsqueda de las mejores formas y recursos que permitan la expresión filosófica efectiva, cf. Th. Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991, p. 139.

autoridad (entre los jonios la palabra sólo significa “artesanos”). Y lo mismo sostenía el Gorgias e Isócrates; este último la transcribe más prosaicamente por $\alpha\epsilon\theta\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\pi\omega\sigma\tau\eta\mu\eta$ [conocimiento de persuasión].²⁶

También es necesario considerar que durante esa época en Sicilia existe una corriente de “retórica psicológica”²⁷ —o “conductora de almas”— más enfocada en cuestiones internas como los afectos y características psicológicas que operan sobre los seres humanos, principalmente desarrollada por algunos pitagóricos y Empédocles de Agrigento (493-432 a.c.).²⁸ El énfasis en este segundo caso no está puesto en la *razón discursiva* que busca persuadir, sino más bien apelando a las *emociones* cuyo ritmo matemático de las palabras consiguen dominar a un auditorio con determinadas características y sabiendo

²⁶ Cf. F. Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua” [Semestre de invierno de 1872], en *Escritos sobre retórica*, op. cit., I, 417, p. 83.

²⁷ Será en la llamada “segunda sofística” —en el marco de la cultura grecorromana del siglo II y III d.c.— que se habla de una “retórica emocional”, al respecto V. Filóstrato, *Vida de los sofistas*, trad. M. C. Giner Soria, Gredos, Madrid, 1999. También puede consultarse a Tim Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford University Press (Greece & Rome New Surveys in the Classic, 35), Oxford, 2005 y Daniel S. Richter y William A. Johnson (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford University Press, Nueva York, 2017.

²⁸ Sin duda es con Empédocles que la *psicología* se constituye en un instrumento fundamental para la retórica argumentativa; más allá de la relevancia que juega la función racional, la dimensión psicológica permite explorar en las posibilidades que cumple el “poder del lenguaje” como instrumento persuasivo que habilita para influir en el escucha. Se trata de un tipo de “vinculación emocional” que se produce por medio del lenguaje, en tanto que la palabra discursiva tiene la facultad psicológica de impactar positiva o negativamente en el universo mental del destinatario o auditorio receptor; hace referencia a una forma de “programación neurolingüística” que altera los estados de conciencia del sujeto, al grado de que la *salud psicológica* o, mejor, “psicosomática” impacta según la práctica discursiva ejercida. Para Aristóteles es el “inventor de la retórica”, para Sáturo fue un “orador excelente [...] que legó un arte retórica” y con su práctica “dio impulso a la retórica”, cf. “Empédocles de Agrigento”, en *Los filósofos presocráticos II*, trad. N. Luis Codero, E. La Croce, y M. I. Santa Cruz de Prunes, Gredos, Madrid, 2007, fr. 19, fr. 27 y fr. 28, pp. 24-28. Así lo indica D. Laercio: “Dice Aristóteles en su *Sofista* que Empédocles fue el primero en descubrir la retórica, y Zenón inventor de la dialéctica”, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. C. García Gual, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo / Clásicos de Grecia y Roma, 8), Madrid, 2013, VIII 57, p. 483.

aprovechar la “oportunidad” (*kairós*) que se presenta. Sin duda, el marco natural en donde se forjaron las diferentes estrategias para la elocuencia y el arsenal de técnicas improvisadoras para el combate discursivo es el ámbito del *debate jurídico*,²⁹ auténtica escuela para la argumentación racional y emocional. El surgimiento del discurso eficaz y el arte argumentativo está estrechamente vinculado con el cambio político que genera la revuelta democrática sobre el derrocamiento de los tiranos Gelón y Hierón –que cuando ascendieron al poder realizaron apropiaciones de tierras para repartirlas como “botín de guerra” entre sus mercenarios–, pero una vez destituidos del poder (467 a.c.) inician una serie de *demandas populares* reclamando la recuperación de las tierras por parte de los propietarios originales. El alegato jurídico para la recuperación de sus tierras al no contar con los títulos de propiedad dependía de su habilidad discursiva en la argumentación de su propia defensa, es por ello que resulta fundamental “tomar clases” con los rétores y sofistas más connotados que enseñara el arte de hablar en público o elocuencia de forma efectiva y contundente. De esta manera, existe un trasfondo político y jurídico que al instaurarse un auténtico régimen democrático consigue *liberar* el debate racional y el discurso argumentativo para buscar la solución de problemáticas y conflictos reales.³⁰

También se encuentran entre estos maestros rétores a Gorgias de Leontinos (487-380 a.c.),³¹ de igual forma perteneciente a la región siciliana, que consigue establecer algunos de los principales procesos de argumentación eficaz, y Protágoras de Abdera (485-411 a.c.) que también enseña el arte de la argumentación poderosa, siempre como

²⁹ Como bien lo indica R. Barthes, la Retórica “nació de procesos a la propiedad” y puesto que se tratan de procesos inéditos que apremian la necesidad de la “elocuencia”, que se mueve en ese momento entre “la democracia y la demagogia, de lo jurídico y de lo político” se transforma por la urgencia del momento en “objeto de enseñanza”, cf., *Investigaciones retóricas 1. La antigua retórica. Ayudamemorias, op. cit.*, A. 1. 1, p. 12.

³⁰ Cf. Ch. Plantin, *La argumentación, op. cit.*, cap. 1, pp. 5-7.

³¹ Dice Diógenes Laercio que era un “hombre muy eminente en retórica”, que llegó a vivir ciento nueve años y que también escribió un tratado sobre el arte de la retórica; fue discípulo de Empédocles de Agrigento, cf. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres, op. cit.*, VIII 58, p. 483.

discurso combativo para terminar por imponerse ante los otros contrincantes y sus argumentos presentados. Esta corriente, que suele considerarse como la primera gran escuela de la sofística, pues consigue llevar la retórica argumentativa hasta un punto de maduración mucho más completa y efectiva, en tanto logra vincular la corriente racional con la psicológica. En este caso el discurso elocuente se constituye en “arma” fundamental para vencer a los adversarios en cualquier situación que se presente (ya sea imponiendo su *fortaleza* o aprovechando la *debilidad* del otro);³² estos pensadores y maestros del arte del discurso eficaz se constituyen en educadores de los jóvenes pertenecientes a la clase social dominante y exigen remuneración por el *valioso* servicio prestado. Este grado de instrumentalización del lenguaje y de la palabra como *utensilio* que conlleva una intencionalidad, es el valor simbólico del lenguaje en tanto que no es una entidad metafísica abstracta sino un “convencionalismo arbitrario” que busca responder a la *situación* particular a la que pertenece. Es decir: en tanto entidad viva, abierta y dinámica, el lenguaje es a la vez natural y artificial, por lo que el soporte sobre el que se articula es por completo *fisiológico* pero su abierto carácter convencional lo dota de capacidades adaptativas únicas para funcionar de manera mucho más efectiva en un contexto de comunicación específico.

Platón se constituye en uno de los principales detractores y crítico acérrimo de los sofistas y de su teoría sobre la “retórica argumentativa” basada en la *doxa* (opinión),³³ en tanto que se trata del discurso

³² Por eso es que suele denominarse al discurso sofista como *epideixis* (lat. *demonstratio*), procede del griego “επιδεικτικός” (*epideiktikos*) que quiere decir simplemente “declamatorio”; se refiere sobre todo al discurso de alabanza o vituperio, pero de manera fundamental apela a un discurso de *lucimiento* para el orador; estos tipos de discursos hacen referencia sobre todo al modo de ejercicios indispensables para la formación profesional del orador. Por eso Menando el Rétor señala: “Así que los epidícticos son el vituperio y la alabanza — pues las exhibiciones de discursos públicos que hacen los llamados sofistas pensamos que son ejercicios de declamación con fines prácticos, no una exhibición —”, *Dos tratados de retórica epidíctica*, trad. M. García García y J. Gutiérrez Calderón, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos, 225), Madrid, 1996, lib. I 15, p. 88. Como sabemos, Platón utiliza el concepto siempre en sentido despectivo, cf. *Hippias Menor*, 363c; *Hippias Mayor*, 282b y 286a y *Gorgias*, 457c, en *Diálogos I, op. cit.*, pp. 157, 178, 183 y 316.

³³ Se trata de un concepto fundamental para entender la crítica platónica a la

como *arte* para la disputa que establece el énfasis en su “adecuación práctica”; el discurso de la argumentación retórica se constituye en una herramienta política que pretende utilizar los recursos *agonales* para vencer a los adversarios en la reyerta por el poder.³⁴ En el *Gorgias*, un diálogo perteneciente a la época de juventud de Platón, ataca con dureza a la retórica sofista por su marcado “relativismo” que con artilugios seduce y engaña al auditorio sin importar su referencia a la verdad y su utilidad real a la ciudad.³⁵ Se tratan de

sofística, pues no sólo se considera que es muy probable que Platón “inventara” los conceptos de *rhêtorikê* (retórica) y *eristikê* (erística), como recursos para descalificar a los sofistas en tanto simples elaboradores de “discursos agradables”, como profesionales que usan el lenguaje para hablar con habilidad, cf. E. Schiappa. *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, op. cit., I, pp. 28-29. También el concepto de *doxa* (opinión) adquiere una función central tanto en la filosofía platónica como en su postura antisofista, en tanto que según la interpretación de H. Arendt, resulta que es a partir de la experiencia del enjuiciamiento y muerte de Sócrates que el joven Platón: 1) ante el “fracaso” de la *persuasión* socrática para defenderse y persuadir a sus atacantes de su inocencia, Platón desconfía de la retórica en provecho del pensamiento filosófico que busca el ideal de la *verdad*; y 2) en este sentido opone a las opiniones relativas de los atacantes (y sofistas) del maestro el saber con evidencias de la verdad única (*unum verum*) e independiente de los intereses mezquinos humanos, cf. H. Arendt, *La promesa de la política*, trad. Eduardo Cañas, Austral-Paidós (Contemporánea Humanidades-Booket), México, 2016, II, pp. 44-47.

³⁴ “[...] lo que yo llamo retórica es una parte de algo que no tiene nada de bello” / “Sócrates. — [...] pero, si quieres informarte, pregúntame qué parte de la adulación, es a mi juicio, la retórica. / Polo. — pregunto; responde qué parte es. / Sócrates. — ¿Vas a entender mi contestación? Es, según yo creo, un simulacro de una parte de la política. / Polo. — Pero ¿qué? ¿Dices que es bella o fea? / Sócrates. — Fea, pues llamo feo a lo malo, puesto que es preciso contestarte como si ya supieras lo que pienso” y “[...] los oradores, que hacen en la ciudad lo que les parece, e igualmente los tiranos, no poseen ningún bien con esto, pues el poder, como tú dices, es un bien, pero tú mismo reconoces que hacer lo que a uno le parece, cuando está privado de razón, es un mal”, cf., Platón, *Gorgias*, en *Diálogos I*, op. cit., 463a, 463d y 467a, pp. 322 y 326.

³⁵ “Sócrates. — Si te parece, establezcamos, pues, dos clases de persuasiones: una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia. / Gorgias. — De acuerdo. / Sócrates. — ¿Cuál es, entonces, la persuasión a que da lugar la retórica en los tribunales y en las otras asambleas respecto a lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin el saber o la que produce el saber? / Gorgias. — Es evidente, Sócrates, que aquella de la que nace la retórica. / Sócrates. — Luego, la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que

técnicas vacías de cualquier contenido valioso que lo único que generan son *opiniones estériles* que nada tienen que ver con la búsqueda de la “verdad”, algo que sí pretende la *episteme* (ciencia) en su planteamiento dialéctico. Ya en su época de madurez atenua y modera su postura, sobre todo en el diálogo titulado *Fedro*, al establecer la distinción entre una “retórica falsa” de tipo *psicológica* que sólo se queda en la simple *opinión* de las apariencias y una “retórica auténtica” de tipo *racional* que conduce al conocimiento de la “realidad” como esencias; se trata de una retórica *dialéctica* que pretende partir de la verdad por el conocimiento que rompa con el carácter manipulable del discurso falaz de la simple opinión.³⁶

Sin embargo, es Aristóteles el que sistematizará de una manera insuperable en la antigüedad el estudio de la Retórica, incluso puede considerarse su obra *Retórica* como un tratado del discurso argumentativo eficaz que consigue conjuntar de manera práctica la *dialéctica*,³⁷ la retórica y la lógica. El ámbito de articulación lo consigue la reflexión filosófica, de tal manera que el retórico se constituye en un hombre de bien, de una reputación a toda prueba, pues se trata de un hombre de amplia cultura y que cuenta con los necesarios recursos estratégicos; se trata de un planteamiento integral que pretende cuidar tanto las exigencias del rigor formal y los efectos controlados de los aspectos estéticos del discurso. Para Aristóteles la retórica —que no puede ubicarse en un “género definido”—³⁸ se constituye en una *técnica argumentativa* que busca generar los me-

da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto [...]”, *Ibid.*, 454c-455a, p. 313.

³⁶ Por ejemplo, Platón, *Fedro*, en *Diálogos I*, op. cit., 271d, p. 829.

³⁷ Como señala Aristóteles, para desmarcar la dialéctica de la sofística: “Además de esto, ‘es así mismo claro’ que lo propio de este arte es reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente, del mismo modo que ‘corresponde’ a la dialéctica reconocer el silogismo y el silogismo aparente. Sin embargo, la sofística no ‘reside’ en la facultad, sino en la intención. Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por ciencia y otro por intención, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención y otro dialéctico, no por intención, sino por facultad.”, *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1982, lib. I 1355b 15-20, p. 35.

³⁸ *Ibid.*, lib. I 1355b, pp. 34-35.

dios adecuados para persuadir, pero en tanto que la argumentación es una disciplina que se basa en la realidad de los lugares comunes (*topoi*) lo que pretende es fundamentar el modelo silogístico en las pruebas indispensables para establecerse en *entimémicas*,³⁹ es decir: en pruebas irrefutables y verosímiles. Aunque ya están presentes en la tradición teórica y práctica de la retórica argumentativa, Aristóteles consigue profundizar y sistematizar la disciplina:

1. La división del campo argumentativo en tres géneros: a) judicial, b) deliberativo y c) demostrativo. Pese a la diferencia de rango a las que pertenecen, no quiere decir que no pueda haber una comunicación complementaria entre los géneros.⁴⁰
2. Establece una clara distinción entre el *éthos* como el carácter del orador y el *páthos* en tanto la pasión del auditorio, no obstante procesos complementarios que se aprovechan en el desarrollo de *creación argumentativa*.
3. También establece el espacio reflexivo correspondiente a la teoría de la expresión y de la elocución, en tanto que se ocupa del esclarecimiento de algunos de los principales mecanismos en la construcción de las figuras retóricas que deben apoyar de manera complementaria la estrategia argumentativa; toda elocución requiere de gran cuidado en la búsqueda de claridad, naturalidad y corrección eficaz para lograr su adecuación persuasiva.

En efecto, con Aristóteles la retórica argumentativa se constituye en un “instrumento” que dedica el mayor cuidado a la *fuerza expresiva* del discurso y también en una herramienta de *indagación* sobre la realidad.⁴¹ En este sentido es que la retórica argumentativa se

³⁹ *Ibid.*, lib. I 138a, pp. 50-53 y lib. II 26, pp. 297-299.

⁴⁰ *Ibid.*, lib. I 3, pp. 53-57.

⁴¹ Hay que recordar que el primer manual de *ars rhetorica* conservado es la *Retórica a Alejandro*, datado en el 340 a.c. y establecido apenas unos años antes de la *Retórica* de Aristóteles que es probablemente del 335 a.c. Sin duda, se trata de un breve manual para el combate creativo que consigue reunir algunas de las principales técnicas y estrategias del arte retórica sofística, consiguiendo proporcionar puntuales recomendaciones directas con algunos ejemplos cotidianos. Por

constituye en un proceso formativo de la juventud, en tanto que ayuda a reflexionar sobre cómo construimos nuestro pensamiento y poder juzgar los razonamientos ajenos; es decir, contar con los mejores instrumentos y estrategias para cuidar con detenimiento la expresividad discursiva, pero siempre como apoyo subordinado al pensamiento que la dota de la forma eficaz: el silogismo categórico aristotélico –como base eficaz para la argumentación que utiliza la lógica– cuida de forma escrupulosa la *forma* estrechamente vinculada al *contenido*, para determinar sus posibles usos *estratégicos* racionales.⁴² La finalidad del proyecto aristotélico es por completo *político*, en tanto se encuentra plenamente comprometida con la formación de ciudadanos excelentes como animal político (*zoon politikon*), dado que en el corazón de la *polis* se establece el *espíritu agon* del debate argumental se requiere de discutidores competentes razonables para las asambleas y disputas públicas:

Porque es cierto lo que ya antes hemos tenido ocasión de decir sobre que la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del “saber” político que se refiere a los caracteres; y sobre que es además análogo, de una parte, a la dialéctica y, de otra parte, a los razonamientos sofisticos. Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia “retórica”, no con facultades, sino con ciencias, tanto más se estará desfigurando inconscientemente su naturaleza, al pasar con ello a construir ciencias concernientes a determinadas materias establecidas y no

su forma directa y franca de hacer las recomendaciones se le suele dotar de un valor menor al aristotélico.

⁴² Aristóteles divide los componentes discursivos así: 1) la *lógica* (o analítica), que se refiera a la construcción de silogismos verdaderos (*apodicticos*); 2) la *dialéctica*, en tanto ejercicio probabilístico de la elaboración de silogismos que se consideran verdaderos (es decir, en tanto que no están demostrados su valor de falso o verdadero); 3) la *erística*, en tanto que la forma del silogismo es correcta aunque la proposición no lo sea, pero aparenta serlo; y 4) la *sofística*, en donde la forma del silogismo es falsa aunque aparenta ser correcta y el contenido no importa, cf. Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, lib. I, 1-2, pp. 25-53; *Tópicos*, lib. I, cap. 1 y cap. 12, pp. 307-308 y 319 y *Refutaciones sofisticas*, sec. prim., 1-3, pp. 465-467, en *Tratado de lógica*, trad. Patricio de Azcárate, Porrúa, México, 2016.

sólo a discursos. No obstante, a propósito de todo esto, pasaremos a establecer ahora cuantas precisiones son apropiadas a nuestra tarea y aún dejan hueco a la consideración de la ciencia política.⁴³

Este breve referente sobre la retórica argumentativa como marco fundamental para valorar las principales aportaciones sofistas en el ámbito *heurístico* del lenguaje como artefacto para hacer política para la vida. Estos diferentes pensadores desarrollan un “complejo arte de la retórica”, en donde el estudio y la preparación del perfeccionamiento expresivo responden a un contexto demandante en donde el nivel del público se irá incrementado hasta constituirse en avanzados exigentes del oficio.⁴⁴ El estilo y las estrategias desarrolladas para el debate de alto nivel hacen de esta práctica también un *espectáculo* de concurrencia masiva; como profesionales de la elocuencia y del arte del buen decir, los rétores que participan tienen que demostrar sus capacidades y evitar los errores para dar un “buen espectáculo” en la búsqueda de la fortuna que logre favorecerlos.⁴⁵

⁴³ Aristóteles, *Retórica*, *op. cit.*, lib. I, 1359b 10-15, p. 59.

⁴⁴ De manera muy particular dentro del marco de la llamada “segunda sofística”, tal como lo indica M. C. Giner Soria en su estudio introductorio a la obra de Filóstrato: “Los artífices del discurso, contemporáneos del autor, no menos abundantes que sus famosos predecesores; sus numerosos alumnos, las personas cultivadas que disfrutaban con la refinada diversidad de la literatura oratoria de espectáculo, constituyeron el público para el que Filóstrato compuso su libro. Era un público avanzado, formado en escuelas donde el complejo arte de la retórica era objeto capital de estudio; un público capaz de apreciar sutiles matices de estilo y familiarizado con los nombres más representativos del arte que se había convertido en entretenimiento de predilección”, cf., *Vidas de los sofistas*, *op. cit.*, intr., p. 10.

⁴⁵ Como señala Aristóteles: “Y prueba de ello es que la dialéctica y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas —y ‘lo que es’ constituye lo común a todas las cosas— y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son asunto propio de la filosofía. En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía, pero ‘ésta’ se distingue de una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte ser sabiduría, pero no lo es”, cf., *Metafísica*, *op. cit.*, lib. IV, 1004b 15-25, p. 150.

El debate que se desata a partir de la segunda mitad del siglo V a.c. se refiere precisamente a la oposición entre *nomos* (opinión, creencias, costumbre, ley positiva, convención, cultura) y *physis* (naturaleza); esta oposición resulta fundamental para entender mejor el conflicto establecido entre Sócrates-Platón y los sofistas, en tanto que opone dos concepciones de la vida y formas de hacer filosofía. La postura de los sofistas rompe deliberadamente con la tendencia, sin duda heredada del pensamiento mítico-religioso, que la metafísica de lo unidimensional como estructura binomial, en tanto que proponen una postura realista que establece el *nomos* como criterio máximo; como viajeros incansables y conocedores de diversas culturas, los sofistas saben que en relación con las manifestaciones de la cultura, las leyes, la justicia, la verdad..., no existen posturas única y absolutas. Por el contrario, hay una pluralidad de manifestaciones y formas de valorar que corresponde a acuerdos o convencionalismos basados en ciertos intereses. Por eso prefieren el interés individual sobre la imposición de cualquier pretensión universalista, rechazan cualquier forma de idealismo a favor de un materialismo de tipo realista que establece también algunos criterios útiles para decidir sobre la mejor postura u opción asumida, utilizando la herramienta de la retórica argumentativa para persuadir a cualquier adversario ante el que defienden su opinión generada desde el ejercicio de su voluntad libre.

Esta postura *relativista*, tal como se la califica de manera displicente, abre también la posibilidad de generar un proceso educativo que sepa aprovechar con ventaja las oportunidades que se presenta en cada ocasión con condiciones y contextos particulares; pero también de un marcado *escepticismo* ante la imposibilidad de poder acceder al conocimiento de una verdad y a la realidad misma sin la mediación de lo particular e individual. El hecho del que hay que partir aquí es de la animadversión que genera entre los pensadores conservadores por cobrar la impartición de lecciones y con el contenido particular diseñado por cada uno de ellos; el cobro iba en relación del *prestigio* que el sofista había alcanzado según sus dotes oratorias y el contenido decidido para la especialización o área de estudio que estos auténticos eruditos elegían como campo de desarrollo, pero

todo básicamente en el rango de un humanismo (que comprendía disciplinas como retórica, gramática, política, derecho, moral). Podemos considerar a los sofistas como los primeros profesionistas en el arte de la enseñanza que pedían remuneración por la preparación que ofrecían a sus posibles alumnos, principalmente los hijos de la pujante burguesía de la época como potenciales políticos; la cultura del tiempo de los sofistas requería de la deliberación, el debate y la búsqueda de acuerdos, según las exigencias de la democracia participativa del momento; por eso también pueden considerarse como críticos radicales de la cultura y educación tradicionales que para ellos resultaba insuficientes según las exigencias sociopolíticas del contexto.

Pero no hay nada de esto [habla Sócrates], y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida. Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos— a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento.⁴⁶

La cultura agonística en la que se desenvuelve la sofística permite el desarrollo máximo de la *retórica argumentativa*, en tanto que la competencia entre las diferentes corrientes teóricas establece un contexto de intensa pugna enriquecedora y creativa para la filosofía práctica materialista que proponen. Dentro de este agreste ámbito la *ironía* se constituye en una estratagema fundamental para combatir el marco de desencanto y frustración en el que se mueven. Sin duda, el *proyecto educativo* que ostentan permite proponerlos como “auténticos revolucionarios” que sacuden de manera peligrosa el orden establecido de su época con sus puyas críticas, al constituirse en verdaderos antagonistas al proponer una alternativa real al imperio metafísico que se expande sin restricción alguna con Platón y Aristóteles.

⁴⁶ Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 19e-20a, p. 6.

III. ARGUMENTACIÓN Y PROYECTO EDUCATIVO

El movimiento sofístico se enfrenta durante su época de desarrollo floreciente con un tipo de educación básica de carácter muy limitada, en tanto que el sistema de enseñanza griego se suscribe a la transmisión de un conocimiento tradicional acorde al nivel social rígido en donde los jóvenes no pueden superar la escala de su aprendizaje más allá del límite que establece su “herencia” adquirida por *linaje*. Precisamente la educación que implementan los sofistas rompe con la educación arraigada que pretenden cumplir con las exigencias que tenían las *poleis* que se suscribe a un sistema tradicional de valores. Tal como lo describe George Grote en su monumental reconstrucción de la historia de Grecia:

The primitive education at Athens consisted of two branches; gymnastics, for the body; music, for the mind. The word *music* is not to be judged according to the limited signification which it now bears. It comprehended, from the beginning, everything appertaining to the province of the Nine Muses; not merely learning the use of the lyre, or how to bear part in a chorus; but also the hearing, learning, and repeating, of poetical compositions, as well as the practice of exact and elegant pronunciation; which latter accomplishment, in a language like the Greek, with long words, measured syllables, and great diversity of accentuation between one word and another, must have been far more difficult to acquire than it is in any modern European language. As the range of ideas enlarged, so the words *music* and musical teachers acquired an expanded meaning, so as to comprehend matter of instruction at once ampler and more diversified. During the middle of the fifth century B. C., Athens, there came thus to be found, among the musical teachers, men of the most distinguished abilities and eminence; masters of all the learning and accomplishments of the age, reaching what was known of astronomy, geography, and physics, and capable of holding dialectical discussions with their pupils, upon all the various problems them afloat among intellectual men.⁴⁷

⁴⁷ Cf. George Grote, *History of Greece, op. cit.*, cap. LXVII, p. 349.

Podemos ver que la educación básica en Grecia –considerando el representativo ejemplo de Atenas como punta de lanza del proceso ilustrado– abarcaba en su periodo más sistemático de los siete hasta los veinte años; este proceso de formación que comprende alrededor de diecisiete años estaba dividido en tres periodos: 1) el llamado periodo del *paidio* (niños pequeños) como periodo de aprendizaje y preparación que llegaba hasta los siete años; 2) el periodo conocido como *pais* (niño) que abarca de los siete hasta los catorce años; y el 3) *meirakion* (muchacho) que va de los dieciocho hasta los veintiún años.⁴⁸ Durante esta última etapa cuando el joven griego se constituye en *efebo* –es decir que se encontraba en la fase de la *efebía*– entonces recibía una puntual instrucción militar durante un periodo de tres años, que consistía en un tipo de preparación centrada en el ejercicio físico y disciplina militar para constituirse en *hoplita* al servicio a su ciudad.⁴⁹ Sin duda, esta última etapa se constituye en un periodo fundamental; ya que significaba la llegada del joven a la edad adulta asumiendo con plenitud sus deberes militares que se encontraban plenamente inmersos en las obligaciones cívicas y políticas.⁵⁰ Pero

⁴⁸ V. N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, trad. J. Hernández Campos, FCE, México, 2016, 1a parte, III, pp. 37-46 y H-I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. J. Ramón Mayo, EUDEBA (Biblioteca El Hombre y su Sombra / La Vida de la Ciencia), Buenos Aires, 1965, cap. IV, pp. 43-54.

⁴⁹ Esta ruptura con la educación clásica de tipo militar que introducen los sofistas y Sócrates en la segunda mitad del siglo V a.c. y primeras décadas del siglo IV a.c., lo que genera es una transformación radical de la cultura militarista en tanto impulso agonístico que caracteriza al hombre griego de la época; sin duda se trata de un proyecto pedagógico que ya se venía dando y que ellos saben aprovechar muy bien. Se trata de la mutación que va de una “cultura de guerreros a una cultura de escriba”, cf. H-I. Marrou, 1965. *Historia de la... op. cit.*, 1a parte, cap. IV, p. 43. Podemos decir que tal revolución se traduce en virar el espíritu agonista de la contienda física de la guerra hacia el ámbito del debate retórico como disputa verbal.

⁵⁰ Hay que puntualizar que esta práctica tipo servicio militar formativo que se realizaba en las zonas fronterizas lindantes entre las ciudades-estado, en donde enfrentaban al joven a las inclemencias del tiempo para que se fortaleciera físicamente, junto con ejercicio que lo preparaba de manera física e intelectual sin duda en la formación de su *carácter* necesario para enfrentar de manera exitosa las diferentes adversidades de la vida.

esta etapa se complementa con una eficiente preparación intelectual de diferentes disciplinas (literatura, música, retórica, geografía, matemáticas, etcétera) ya que se consideran como necesarias para el desarrollo de la ciudadanía y la activa vida política de la ciudad.

Ahora bien, este proceso formativo dejaba un lapso de algunos años que iba desde los catorce hasta los inicios de la preparación militar del *efebos*, sin duda será luego aprovechado para incluir otras disciplinas que ayudaran a complementar y fortalecer para una formación más integral del ciudadano ante la necesidad de moverse con mayor facilidad en la vida pública de la *polis*. Precisamente es ante la necesidad de una nueva preparación para la exigencia política en comunidades democráticas, en donde el individuo tiene que dar muestra de sus capacidades discursivas para el debate público (político y jurídico) y como buen dirigente político en el gobierno de sí mismo y los demás. Precisamente es ante esta deficiencia pedagógica y el apremio de las necesidades ante la nueva situación política, que los sofistas aprovechan para generar una auténtica *revolución* en el ámbito educativo (“No es desmesurado afirmar que los sofistas produjeron una revolución en los dominios de la educación griega”),⁵¹ en tanto que ofrecían diversos programas de formación en educación superior que contribuye en la transformación de la mentalidad y la cultura griega de la época. Sin duda, se trata de un nuevo influjo dentro de la *cultura agonista* que genera cambios significativos en tanto que la política democrática implica la posibilidad de que cualquier ciudadano libre participe en la vida pública, tanto en cuestiones administrativas como en la toma de decisiones en el rumbo de la ciudad.

En esta cultura del conflicto oral productivo se promueven las capacidades de los individuos para confrontar a sus iguales por ejemplo en el debate ante los “tribunales populares” (*di kastai*), en tanto

⁵¹ Cf., H-I. Marrou, *Historia de la..., op. cit.*, la parte, cap. v, p. 70. Ya había indicado antes abiertamente: “Por lo tanto, la revolución pedagógica que la sofística representa parece más bien de inspiración técnica antes que política: apoyados en una cultura ya madura, estos nuevos educadores elaboran una técnica nueva, una enseñanza más completa, más ambiciosa y más capaz que la conocida hasta entonces”, p. 57.

que el debate es el escenario idóneo para posibilitar el desarrollo del arte de la palabra: sin duda se constituye en el germen de las técnicas discursivas que impulsa el desarrollo revolucionario de la retórica argumentativa. El soporte que conduce todo este proceso es, sin duda, la noción de virtud (*areté*) que lleva a demostrar ante los demás reconocidos como contendientes la superioridad de los talentos y el carácter moral que definen a cada uno. En este sentido es que la virtud se demuestra frente a los tribunales públicos ante los iguales y mostrando la capacidad política indispensable para la administración del poder. Precisamente son los sofistas los que vienen a cubrir esta necesidad, en tanto se constituyen en profesores en el “arte del triunfo individual en la vida social [...] enseñando la ciencia del *buen consejo* en los asuntos privados y públicos, es decir, en la *virtud*”.⁵² Por ello, los sofistas se presentan como eruditos que dominan gran variedad de conocimientos y, con marcado espíritu cosmopolita, viajaron incansablemente por regiones remotas y fueron testigos de diversas culturas.

Los sofistas establecen la importancia del carácter instrumental del lenguaje para el significativo ámbito de la política democrática que se desarrolla en esa época, en tanto que se constituyen en los profesionales del *arte retórico*; se establecen en aquellos ilustres profesores itinerantes que cobran por sus honorarios de acuerdo a las lecciones impartidas y en conformidad con los resultados.⁵³ Pero sin duda el influjo más importante lo adquieren en Atenas bajo el apoyo del proyecto de Pericles. Personalizan el aprendizaje al proponer cada uno de ellos programas diferentes de estudios, sin embargo tienen en común la enseñanza de la retórica como factor determinante para el ejercicio de la política. Por ejemplo: Protágoras de Abdera enseña los conocimientos y habilidades para triunfar en

⁵² L. Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico*, trad. José Almoína, UTEHA, México, 1962, lib. III, p. 133.

⁵³ Podemos percibir que los sofistas “al detentar un *téjne* inmediatamente eficaz y transmisible, marcaban, por el mismo hecho de pedir dinero, esta eficacia y este valor práctico de lecciones. El éxito que prometían podía llamarse normalmente una retribución, lo cual no podía hacerse con la búsqueda de la verdad”, cf., J. de Romilly, *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, *op. cit.*, 2, p. 49.

el ámbito político; Gorgias de Leontinos se presenta como maestro de retórica y versado en el arte de la defensa; Pródico de Ceos es un experto en cuestiones lingüísticas (en particular *sinónimos*) e impulsor de una filosofía del lenguaje; Hipias de Élida promete la enseñanza de aquellas disciplinas que después contendrá el llamado *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía);⁵⁴ y Antifonte de Ramnunte es experto en terapia mediante el lenguaje (*logoterapia*), anticipando procesos psicoanalíticos de amplio calado. Pero como señalamos, la característica de la educación sofística es el énfasis radical en la enseñanza de la retórica y los estudios sobre el lenguaje. En este sentido es que J. de Romilly señala que los sofistas: “Al contrario de la formación profesional, sus cursos no servían para convertirse a su vez en sofistas, sino para ser oradores brillantes, ciudadanos competentes, espíritus sagaces: no ponían ningún límite a su *paideia*”.⁵⁵

En este sentido es que la educación se basa tanto en la enseñanza de la filosofía como en el aprendizaje en la retórica, incluso llegan al punto de identificar al filósofo con el rétor (ῥήτωρ). Sin duda, un sofista reunía los dos elementos puesto que eran maestros en el arte de la elocuencia, en tanto que podían dominar con la suficiente maestría cualquier tipo de auditorio, conocedor de las principales doctrinas de la época con autoridad para difundirlas y gran partícipe de la ética como saber práctico para la vida. Según la reconstrucción que realiza Filóstrato de Lemnos (160 / 170-244 / 249 d.c.) (1999), profundo conocedor de este movimiento en tanto que pertenece al segundo momento glorioso de esta corriente, percibe una continuidad entre la primera y la segunda sofística; en donde la retórica como columna vertebral de la formación filosófica y de la cultura del *debate público* adquiere indudablemente nuevos elementos, enfoques más incisivos y mayor agilidad en el estilo. La nueva camada

⁵⁴ “Además de esto, los filósofos medievales recibieron, a través de las obras de escritores como Casiodoro y Marciano Capella, la idea de las siete artes liberales: gramática, dialéctica y retórica (llamado *Trivium*), y aritmética, geometría, música y astronomía (llamado *Quadrivium*)”, cf., F. C. Copleston, *La filosofía medieval*, trad. Manuel E. Ferreyra, Huemul, Buenos Aires, 1964, cap. I, p. 27.

⁵⁵ *Los grandes sofistas de...*, *op. cit.*, 2, p. 48.

de rétores realizan la ascensión de la sofística hasta un punto de esplendor impresionante, por lo que el siglo II d.c. suele considerarse como la etapa de oro del movimiento, de tal manera que resulta todo un honor pertenecer a dicho grupo,⁵⁶ la reducida élite de los maestros de la palabra, el debate público y los discursos ilustres. Estamos en presencia de rétores capaces de conmovir y persuadir con la magia del lenguaje elocuente. La continuidad se muestra, no cabe duda, por el *influjó* que tiene el sistema de enseñanza griego sobre el imperio romano; este tipo de educación capacita tanto en el conocimiento de las diferentes “doctrinas filosóficas” como en el aprendizaje de la retórica argumentativa para la práctica hábil de la elocuencia en la cultura de la proyección agonal que se desplaza hacia la realización de la entereza indispensable para enfrentar las arbitrariedades de la política imperial. Hay que decir que no obstante la importancia que tiene la cultura griega, con la presencia contundente en los ámbitos retóricos y filosóficos, sin duda la cultura introduce modificaciones importantes; en particular en el arte de la elocuencia con el desarrollo del derecho romano.⁵⁷

Pero veamos de manera más puntual el tipo de innovación pedagógica que proponen y ejercen este grupo heterogéneo de los

⁵⁶ Decimos esto pese a la campaña de desprestigio que desde la emergencia del movimiento sufrió de una estigmatización por parte de filósofos como Sócrates, Platón, Jenofonte y Aristóteles. Incluso podemos ver este fenómeno de eclipsamiento con la “nula presencia” que tiene lo que podemos considerar como la etapa intermedia de la sofística, para establecer algo así como una continuidad pese a ciertas rupturas que se presentan considerando los casi cinco siglos que las separan.

⁵⁷ Como señala B. Cassin, que no deja pasar la oportunidad para realizar un análisis crítico sobre Filóstrato y su obra: “Por mi parte, preferiría decir que la *mimesis* cultural tiene un efecto Grecia: la segunda sofística pone en acto el helenismo [...] El helenismo de la primera, legible a través del ‘barbarizar’ de Antífonte y Eurípides, así como en el ‘hablar griego’ del mito de Protágoras, está ligado a la universalidad de la ley y de la institución política, mientras que el de la segunda se vincula, sin mediación y con razón, a la universalidad de la cultura; la semejanza evidente radica en que tanto una como otra, ley y cultura, sólo cobran sentido en su diferencia con respecto al universo físico y el universo natural [...]: pero el remedio (*phármakom*) pretende esta vez aliviar, ya no el duelo épico, sino la carga de lo político que pesa sobre los hombres del dedicatorio romano”, *El efecto sofístico*, *op. cit.*, VI, pp. 267-268.

sofistas que, sin temor a equivocarnos, abarca en ciertos aspectos a la totalidad del movimiento pese a todas sus rupturas. Ya con los pensadores anteriores se hacía patente la necesidad del conocimiento debido a los tipos de sociedades que se están desarrollando, en las cuales el pensamiento mítico-religioso cedía paso al desarrollo de la razón, el conocimiento y la ciencia.⁵⁸ Como vimos, con el triunfo la democracia en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.c., la educación y la elocuencia cobran una importancia fundamental; se reconocen como auténticos “profesores itinerantes” en tanto que se constituyen en enseñantes muy inquietos que recorrían diferentes ciudades griegas llevando sus conocimientos teórico-prácticos y cobrando una cantidad por sus enseñanzas dirigidas de manera fundamental a la juventud que se prepara para la vida pública de la *polis*. Estas primeras características son importantes pues reflejan de entrada la postura sofística que se propone en oposición abierta a la tradición, que demanda una educación gratuita dirigida básicamente a una élite y establecida en centros de instrucción fijos rodeados por muros delimitantes de una actividad que quiere diferenciarse de otras prácticas públicas. Es decir, aquí se presenta *ya* una declaración de guerra y nuevo estilo de vida que se quiere abiertamente diferencial.

Otra característica fundamental que los define es la completa *libertad* de pensamiento que les permita armar su específica propuesta educativa, en tanto que establecen según sus habilidades el contenido teórico y las técnicas específicas para despertar el interés de sus potenciales alumnos publicitando sus habilidades; de manera particular, sus enseñanzas se centran de una u otra forma en las preocupaciones del ser humano en la ciudad —de aquí el llamado *giro antropológico*—,⁵⁹ por eso su interés se centra en cuestiones éticas y

⁵⁸ Para W. Jaeger se trata de una auténtica “ciencia de la educación” la que desarrollan los sofistas por el nivel y la sistematización de la reflexión que alcanzan; señala que con los sofistas “entra en el mundo, y recibe una fundamentación racional, la *paideia* en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación”, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau, FCE, México, 2010, p. 273.

⁵⁹ Efectivamente, la educación como práctica que propone la sofística se

políticas que el ciudadano debe saber para los debates en la plaza pública, los tribunales y las asambleas. La reflexión que emprenden sobre las estructuras políticas y jurídicas –pero de manera particular los aspectos morales– sobre las que funciona la democracia ateniense les permiten no sólo romper con las propuestas tradicionales que dejaban de lado estas importantes temáticas para la época, sino que también les posibilita el proponer un conocimiento que sea útil para la vida como un nuevo arte para el desarrollo de la excelencia humana. Lo que significa un cambio que deja de lado los problemas abstractos para centrarse en las cuestiones que implican la vida cotidiana, la auténtica vocación de la filosofía tiene que ver de manera directa con su compromiso sociopolítico y moral con la ciudad de pertenencia.

Pero en la Atenas del siglo V antes de J. C., la sofística no es ni una filosofía ni una ciencia: es un método de enseñanza. Los sofistas son profesores que venden el medio de tener éxito en la democracia griega por el arte de convencer intelectualmente y de seducir. La erudición y la virtualidad lógica son cualidades esenciales requeridas para este fin. También pretenden los sofistas conocer y enseñar todas las artes útiles al hombre y todos los recursos de la retórica susceptibles de captar al auditorio.⁶⁰

El compromiso sociopolítico del filósofo está ratificado con la disposición de un saber al servicio del pueblo de los ciudadanos y de aquellos estratos que requieran el conocimiento necesario para poder destacar en la vida pública.⁶¹ Por eso la palabra sofista tiene que ver

postula como la profesionalización de una educación para el ser humano. Se trata de organizar el saber y su aprendizaje en función de la formación humana que se pone metas y marca finalidades para la superación de obstáculos como guía de la realización como poder transformador.

⁶⁰ P. Ducasse, *Las grandes filosofías*, trad. Adolfo A. de Alba, Diana, México, cap. Iro, I, 1965, p. 29.

⁶¹ Así lo relata J. de Romilly: “Los sofistas impartían sus clases bajo la forma de conversaciones, agrupadas en series; pero ofrecían también sesiones públicas a las que podían asistir cualquiera. Se trata tanto de los alegatos ficticios como de informes; a menudo se trataba de contestar unas preguntas, lo cual les brindaba la ocasión de desarrollar sus ideas mientras daban una prueba directa de la efi-

directamente con aquellos maestros que enseñan a los ciudadanos la sabiduría, pero también la forma de hacerse ellos mismos *sabios*; en este sentido la educación está prácticamente al alcance de todos, o más apropiadamente dicho, a aquéllos que están dispuestos a pagar por ella, esa transformación es posible por el proceso de democratización de las ciudades griegas (ya no es sólo exclusiva de la aristocracia o la clase sacerdotal). Pero en tanto que como vimos los sofistas se constituyen en los “maestros de *areté*”, hay que considerar que la búsqueda de la excelencia humana conlleva la exigencia de lo que el pensamiento tradicional denominaba *kalokagathía* (como el vínculo entre fuerza y belleza física con “valor y armonía espiritual”), pero muy vinculada en este caso con el “arte de la elocuencia” como elementos fundamentales para la realización plena dentro del contexto particular de la *polis*.⁶²

Precisamente es frente a estas exigencias que se presenta la pedagogía sofística, de manera inicial se ostentan como maestros de retórica argumentativa y artistas de la *persuasión*, pero también hay ahí una postura filosófica —con importantes cargas de implicaciones políticas y morales— que choca de manera directa con la filosofía metafísica de la época que se está imponiendo. De ahí que sea mentira que los sofistas se preocupan más por la forma que por el

cacia de su método intelectual”, cf., J. de Romilly, *Los grandes sofistas... op. cit.*, 2, p. 50. Hay que agregar —con H-I. Marrou— que ellos fueron los inventores del género de conferencias; dice que utilizaban una técnica que implicaba una parte teórica y otra práctica, aunque la primera duraba poco para que el aprendizaje se involucrara casi de inmediato en los asuntos empíricos. El eje de la enseñanza se articulaba a partir del “modelo de composición” que el maestro presentaba a sus alumnos para su imitación; se trata de la conferencia demostrativa (*epideixis*) como ejercicio que presentaban ante un tipo de público cuyo contenido podía versar sobre política, moral o poesía. Se trata de que el ejercicio (*askesis*) permitirá desarrollar las habilidades para controlar y persuadir a un auditorio particular con determinadas características. Hay que agregar que “también redactaban por escrito para que los alumnos pudieran estudiarlos con comodidad; los alumnos deberían luego imitarlos en composiciones de factoría propia, y con ellas iniciaban el aprendizaje de la creación oratoria”, cf., *Historia de la... op. cit.*, la parte, cap. v, pp. 64-65.

⁶² Cf., N. Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía, op. cit.*, la parte, v 17, p. 58.

contenido de su razonamiento, puesto que lo conciben y construyen de otro modo en tanto libre de cualquier cadena sustancialista; ya que su propuesta no responde a las exigencias esencialistas que como imperativo universal de la verdad y el conocimiento se constituye en circunstancial;⁶³ es decir, en el carácter particular que la situación presenta y que el sofista tiene que saber *aprovechar* las oportunidades que se manifiestan a partir del efecto que el lenguaje bien manejado puede tener sobre los demás. Consideramos que por lo mismo no es suficiente reconocer en los sofistas a un grupo plural de simples escépticos recalcitrantes y relativistas implacables que son sólo momentos negativos de una *duda radical*, meramente necesario como estímulo equívoco para luego emprender de forma más apremiante la búsqueda de la *verdad*; pero tampoco resulta suficiente atribuirles el reconocimiento sólo del mérito de sus aportaciones en los estudios sobre la lógica y de los usos del lenguaje en función retórica.

La enseñanza particular de la retórica argumentativa que realiza la sofística en plena época de la llamada *Ilustración* griega de mediados del siglo V a.c. y principios del siglo IV a.c. consigue romper los parámetros limitados de la *paideia* tradicional, de tal manera que la *exigencia* de un conocimiento más amplio y mejor establecido para las exigencias sociopolíticas y morales de la época. Hay que decir que los diferentes programas pedagógicos de los sofistas parten de una puntual educación retórica, pero los diversos programas que presentan tienen la marca de cada uno de ellos y su “doctrina particular”, sólo comparten la utilización de algunos procedimientos

⁶³ Lo que queremos decir es que la postura sofista pretende ir más allá de la oposición metafísica entre esencialistas y relativistas, en tanto trampa del sistema binario que no permite escapatoria alguna. Mejor, su estrategia se vale de una forma de *ironía* –que al parecer se puede respirar en el ambiente de la época– que busca desmarcarse del enredo sustancialista y de una verdad universal mediante la estrategia discursiva; el estudio escrupuloso del lenguaje y la gramática, junto con el empleo del arsenal retórico y el arte de persuadir, constituyen los referentes básicos para defender una postura filosófica que se separa de manera definitiva y con la confianza necesaria de cualquier manifestación reduccionista de *idealismo esencialista*. La aparente falta de cualquier postura que se muestra mediante la denuncia “relativista”, es ya en sí misma una postura filosófica que anuncia un realismo radical.

metodológicos y estrategias pedagógicas. Pero para entender mejor su postura pedagógica hay que comenzar diferenciándola de la propuesta educativa del Sócrates platónico; sin duda se tratan de dos apuestas “irreconciliables” que parten de presupuestos desiguales y dos formas de educadores que trabajan en la construcción de tipos de seres humanos diferentes. Tal como los presenta Platón, los sofistas se constituye en aquellos “mercaderes del conocimiento” que promueven una erudición de saberes desordenados pertenecientes a formas educativas convencionales; en cambio, el tipo de pedagogía que se preocupa por proporcionar un saber que resulta provechoso, aquello que “es bueno o nocivo para el alma”; por lo tanto, aquí es Sócrates el que se constituye en el auténtico “médico del alma”.⁶⁴

En efecto, esta diferenciación bajo las condiciones que establece Platón conduce hacia posturas extremas que guardan en el fondo el carácter de desplantes antagónicos; de manera tal que aquel que sepa diferenciar entre lo útil y nocivo del contenido del conocimiento que sirve de “alimento o nutriente del alma” puede desigualar lo que es una *buena educación*; en este caso indudablemente es el proyecto de pedagogía dialéctica que con la ayuda de la mayéutica conduce Sócrates. El sofista con su enseñanza indiscriminada en tanto simple “mercader”⁶⁵ se constituye en un gran peligro para la ciudadanía ateniense de la época. El problema de la educación adecuada que desde la antigüedad se venía planteando, en la época de la Ilustración resulta fundamental abordarla desde el nuevo contexto que la dimensión democrática y la ciudadanía activa generan; por eso, la educación sofista que parte del aprendizaje del arte retórica (*Téchne rhetoriké*) debe conducir a la formación ético-política que la ciudadanía requería para su continuo mejoramiento. Nos parece que el proyecto de enseñanza de la virtud (*areté*) evita la reducción platónica y nos permite ver de qué forma son los sofistas auténticos médicos del

⁶⁴ Platón, *Protágoras*, *op. cit.*, 313 d-e, p. 244.

⁶⁵ Para Platón se presenta la oposición entre retórica y dialéctica, en tanto que esta última es la expresión fundamental de la filosofía, cf., Platón, *Teeteto*, en *Diálogos II*, trad. A. Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 2014, 172b-177c, pp. 467-465 y *Gorgias*, en *Diálogos I*, *op. cit.*, 500c, p. 368. También puede verse esta oposición en Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, lib. 4to, pp. 145-175.

alma, sin embargo se trata de otra forma de médicos ya que en la búsqueda de una enseñanza apremia la formación de la *excelencia humana* mediante las cualidades no sólo lingüísticas sino también de todo aquello que el *uso* del discurso nos muestra; en sí misma la pedagogía sofística se constituye en una vía que posibilita diferentes “formas de vida” (*bíos theoretikós*) que pretenden hacer emerger la excelencia de sí misma dentro de la *polis* de pertenencia. Según la interpretación que realiza el filósofo y ensayista norteamericano R. Steiner, podemos destacar la función determinante que cumplen estos ilustres educadores para el desarrollo democrático del mundo griego y el influjo que cobrará para toda la cultura occidental:

De máxima pertinencia en mi contexto es su papel en el desarrollo de la enseñanza, del mundo académico, del mundo de los libros tal como lo conocemos. Los sofistas leían en voz alta a sus alumnos, en lo que podemos suponer como clases magistrales y seminarios, tanto a los autores clásicos objeto de sus exposiciones como sus propios escritos (*paradeigmata*) [...] Se desarrollan técnicas para formar al alumno (*paideuein*) en el pensamiento riguroso y en la atención al detalle. Se pretende de aquél y ésta formen la base y la técnica, susceptibles de ser enseñadas, de la retórica y de las habilidades retóricas, pues los sofistas, a pesar de su ilustración y “modernidad”, tan cultivadas, reivindicaban como predecesores suyos a los rapsodas de inspiración divina, a los cantores de la verdad (2014, 1: 22).⁶⁶

Podemos percibir que los sofistas no sólo son maestros del *estilo eficaz* para conseguir persuadir mediante el uso estratégico de la retórica argumentativa –en donde como vemos el aprendizaje a partir de los autores clásicos es fundamental–,⁶⁷ resultando en que el saber

⁶⁶ Cf. G. Steiner, *Lecciones de los maestros*, trad. María Condor, Siruela-FCE (Tezontle), México, 2014, 1, p. 22. Como igualmente señala Claudio Eliano (170-235 d.c.), también historiador y profesor de retórica: “Pitágoras de Samos vestía un hábito blanco y llevaba una corona de oro y pantalones largos al estilo oriental. Empédocles de Agrigento usaba vestidos púrpuras y zapatos de bronce. Circulaba la historia de que Hipias y Gorgias se presentaban en público con ropas púrpuras”, cf., *Historias curiosas*, trad. J. Manuel Cortés Copete, Valdemar, (El Club de Diógenes, 327), Madrid, 2015, lib. XII 32, pp. 207-208.

⁶⁷ “Si uno mismo quiere convertirse incluso en artesano de discursos bellos, nobles, y similares a los de los antiguos, ese conocimiento [de las formas del estilo],

enciclopédico es importante, pero sobre todo la forma como se aproveche el conocimiento que se tenga y el momento oportuno que se presenta para transformar la propuesta inicial en la más fuerte. No sólo son un referente fundamental para la manera en que se desarrollará el sistema de enseñanza en Occidente, sino que también se constituyen en los primeros filósofos que reflexionan a profundidad sobre el lenguaje y el ejercicio de la retórica, asimismo en nuevos contenidos y en formas diferentes de desarrollo pedagógico.⁶⁸

al menos, resulta indispensable si no quiere quedarse muy lejos de la perfección[...] Sin embargo, con el conocimiento y entendimiento de esta materia, cuando uno quiere emular a los antiguos, no fallará en su propósito, aunque sus cualidades naturales sean moderadas”, cf., Hermógenes de Tarso, *Sobre las formas de estilo*, trad. C. Ruiz Montero, Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos, 184), Madrid, 1993, lib. I 213-214, pp. 93-94.

⁶⁸ También en este tema puntualiza su actualidad G. Steiner: “Isócrates, Alcídama y luego Hipias de Elis parecen compartir una fascinación por el lenguaje, por la ‘gramatología’, que se anticipa de forma radical a nuestros intereses filosófico-semánticos más recientes”, cf., *Lecciones de los maestros*, *op. cit.*, I, pp. 21-22.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola y Aldo Visalberghi. *Historia de la pedagogía*, trad. J. Hernández Campos, FCE (Sección de Obras de Filosofía), México, 2016.
- Arendt, Hannah. *La promesa de la política*, trad. Eduardo Cañas, Austral-Paidós (Contemporánea Humanidades-Booket), México, 2016.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (El organón) Categorías / Isagoge / Peri Hermeneias / Primeros analíticos / Segundos analíticos / Tópicos / Refutaciones sofísticas*, trad. Patricio de Azcárate, Porrúa, México, 2016.
- _____. *Protréptico/Metafísica*, trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2011.
- _____. *Retórica*, intr., trad. y notas Quintín Racionero, Gredos (Biblioteca Gredos, 38), Madrid, 2007.
- Barthes, Roland. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemorias*, trad. Beatriz Dorriots, Tiempo Contemporáneo (Comunicaciones), Buenos Aires, 1974.
- Bowra, Cecil Maurice. *La Atenas de Pericles*, trad. Alicia Yllera, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo/Historia, 4209), Madrid, 2012.
- Calvo Martínez, Tomás. *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Cíncel (Serie Historia de la Filosofía, 4), Madrid, 1986.
- Cassin, Barbara. *El efecto sofista*, trad. Horacio Pons, FCE, (Sección de Obras de Filosofía), Buenos Aires, 2008.
- Cole, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.
- Colli, Giorgio. *Gorgias y Parménides*, trad. Miguel Morey, Sexto Piso, México, 2012.
- _____. *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, Tusquets, (Fábula, 149), México, 2010.
- Copleston, Frederick C. *La filosofía medieval*, trad. Manuel E. Ferreyra, Huemul, Buenos Aires, 1964.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. J. José Herrera, Taurus, (Ensayistas, 197), Madrid, 1981.
- Dodds, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza Editorial, (Alianza Universidad, 268), Madrid, 1985.
- Ducasse, Pierre. *Las grandes filosofías*, trad. Adolfo A. de Alba, Diana (Col. Moderna, 37), México, 1965.

- Dupréel, Eugène. *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Du Griffon, 1948.
- Eliano, Claudio. *Historias curiosas*, trad., pról. y notas J. M. Cortés Copete, Valdemar (El Club de Diógenes, 327), Madrid, 2015.
- Filóstrato. *Vida de los sofistas*, intr., trad. y notas María C. Giner Soria, Gredos, Madrid, 1999.
- Finley, Moses I. *El nacimiento de la política*, Crítica (Serie General Estudios y Ensayos, 159), Barcelona, 1986.
- Forrest, W. G. *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.*, trad. Luis Gil, Ediciones Guadarrama (Biblioteca para el Hombre Actual, 6), Madrid, 1966.
- Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*, trad. Antonio Ramos, Paidós (Paidós Studio, 147), Barcelona, 2001.
- Gomperez, Theodor. *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, Tomo I, Herder, Barcelona, 2000.
- Grote, George. *History of Greece*, Vol. VIII, John P. Jewett and Company, Boston, 1852, Cap. LXVII, pp. 317-399. Consultada en la página de la “Library of Congress”: [https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/Lieber_Collection/pdf/HistoryOfGreece-VIII.pdf] (06/06/18).
- Guthrie, William K. C. *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, trad. Florentino M. Torner, FCE (Breviarios, 88), México, 1994.
- Hermógenes de Tarso. *Sobre las formas de estilo*, trad., intr. y notas Consuelo Ruiz Montero, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 184), Madrid, 1993.
- Höffe, Otfried. *Breve historia ilustrada de la filosofía*, trad. J. L. Gil Aristu, Ediciones Península, Barcelona, 2003.
- Hussey, Edward, John Burnet y Gregory Vlastos. *Los sofistas y Sócrates*, trad. Alberto Vargas y Jorge Mojica, UAM-I, México, 1991.
- Irwin, T. H. “Plato’s Objections to the Sophists”, in *The Greek World*, edited by C. A. Powell, Routledge, London, 1995, pp. 568-587.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xiral, FCE, México, 2010.
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates / Apología / Simposio*, trad., pról. y notas Agustín García Calvo, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 56), Madrid, 1967.
- Kerferd, George Briscoe. *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

- Kofman, Sarah. *¿Cómo salir de ahí?*, trad. Graciela Leguizamón, Textos de Me cayó el veinte, México, 2012.
- Laks, André. *Introducción a la filosofía “presocrática”*, trad. Leopoldo Iribarren, Gredos (Biblioteca de la Nueva Cultura / Serie Estudios Clásicos), Madrid, 2010.
- _____. *El vacío y el odio. Elementos para una historia arcaica de la negatividad*, trad. Leopoldo Iribarren, Arena Libros, Madrid, 2009.
- Laercio, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., intr. y notas Carlos García Gual, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- Marrou, Henri-Irénée (1965 [1948]). *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. J. Ramón Mayo, EUDEBA (Biblioteca El Hombre y su Sombra / La Vida de la Ciencia), Buenos Aires.
- Meyer, Michel. *Principia Rhetorica. Una teoría general de la argumentación*, trad. Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
- Nestle, Wilhelm Albrecht. *Historia del espíritu griego*, trad. Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. Luis E. de Santiago Guervós, Trotta (Clásicos de la Cultura, 14), Madrid, 2000 (ER).
- _____. *Los filósofos preplatónicos*, trad. Frances Ballesteros Balbastre, Trotta (Clásicos de la Cultura, 23), Madrid, 2003 (FPP).
- _____. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. L. F. Moreno Claros, Valdemar (El Club Diógenes, 113), Madrid, 2003 (FETG).
- Nussbaum, Martha. “4. La pedagogía socrática: la importancia de la argumentación”, en *Sin fin de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. M. Victoria Rodil, Katz (Discusiones, 2032), Buenos Aires, 2010.
- Onfray, Michel. *La sabiduría de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*, trad. M. Antonio Galmarini, Anagrama (Col. Compactos, 619), Barcelona, 2013.
- Plantin, Christian. *La argumentación*, trad. A. Tusón Valls, Ariel (Ariel Præticum), Barcelona, 2011.
- Platón. *Diálogos I* (Apología de Sócrates / Critón / Eutifrón / Ion / Lisis / Cármides / Hipias Menor / Hipias Mayor / Laques / Protágoras / Gorgias / Menéxeno / Eutidemo / Menón / Cratilo / Fedón / Banquete / Fedro), trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, E. F. Acosta Méndez, José Olivieri, J. Luis Calvo y M. Martínez Hernández, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2010a.

- _____. *Diálogos II* (República / Parménides / Teeteto), trad. C. Eggers, Ma. I. Santos Cruz y A. Vallejo Campos, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2014.
- _____. *Diálogos III* (Sofista / Político / Filebo / Timeo / Critias / Cartas), trad. N. L. Cordero, Ma. A. Durán, F. Lisi, J. Zaragoza, Gredos (Grandes Pensadores), Madrid, 2010b.
- Plutarco. *La Atenas del siglo V. Vidas de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibiades*, ed. Javier Negrete Medina, Akal (Clásicos Griegos, 59), Madrid, 2000.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri. *Historia de la filosofía I. De la Antigüedad a la Edad Media. I. Filosofía antigua-pagana*, trad. J. Andrés Iglesias, M. Pons Irazazábal y A. Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2010.
- Richter, Daniel S. y William A. Johnson. (ed.) *The Oxford Handbook of The Second Sophistic*, Oxford University Press, Nueva York, 2017.
- Robin, Leon. *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico*, trad. José Almoína, UTEHA, México, 1962.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert. *Les Sophistes*, Presses Universitaires de France (Que sais-je?, 2223), París, 1985.
- Romilly, Jacqueline de. *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Gredos (Biblioteca Nueva Cultura), Madrid, 2010.
- Schiappa, Edward. *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, trad. Ignacio Etchart, Avarigani, Madrid, 2018.
- Steiner, George. *Lecciones de los maestros*, trad. María Condor, Siruela / FCE (Tezontle), México, 2014.
- Striker, Gisela. "Methods of Sophistry", en *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, R. U., 1996, pp. 3-21.
- Untersteiner, Mario. *I Sofisti*, Bruno Mondadori, Milano, 1996 [1949].
- Velázquez Becerril, César Arturo. *Breve tratado de filosofía centáurica. Sobre el influjo del pensamiento preplatónico en Nietzsche*, Itaca / UAM-X, México, 2016.
- Vermant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Mariano Ayerra Redin, Paidós (Paidós Orígenes, 80), Madrid, 2011.
- _____. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. Cristina Gázquez, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- _____. *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. S. María del Carril, Ariel, Barcelona, 1991.
- VV. AA. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, intr., trad. y notas Antonio Melero Bellido, Gredos, (Biblioteca Clásicos Gredos, 221), Madrid, 1996.

LA RETÓRICA Y LA APROPIACIÓN DEL SENTIDO

*Diego Calcáneo**

INTRODUCCIÓN

La retórica es considerada desde la Grecia clásica como la disciplina que se ocupa de sistematizar y estudiar los procedimientos del lenguaje, ha estado puesta al servicio de diferentes tipos de finalidades ya sean estéticas, persuasivas o comunicativas. Su relevancia cobra un aspecto particular durante el siglo XX, pues el lugar que ocupan tanto el lenguaje como la comunicación se torna central para la comprensión de la vida social; y donde el papel que juegan tanto el contexto como el uso subjetivo de los objetos sociales o culturales deviene inalienable de cualquier proceso comunicativo y enunciativo. De tal forma que aquí la interpretación y la apropiación que se hace de textos de cualquier índole son consideradas como fundantes de la misma realidad social construida, porque la realidad en sí es inaccesible directamente a la experiencia humana.

Esto permite que la cuestión del sentido psicoantropológico se vuelva central en investigaciones humanísticas. Así las posibilidades de comprensión de la realidad social se complejizan, ya que al tomar en cuenta las elucubraciones subjetivas que los singulares realizan, se permite ubicar un tipo de interpretación de los discursos y de los objetos socioculturales que estén relacionados con la capacidad que los sujetos tienen de apropiárselos y así mantener constantemente abierta su inventiva y creatividad.

*Psicólogo egresado de la UAM-X y Maestro en Historia por la UACM. Colaborador externo del Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<dca_calcajo@hotmail.com>>

En este texto vamos a relacionar lo que es entendido como el resurgimiento de la retórica, de la mano de algunos autores que se han encomendado al estudio de esta disciplina, con las perspectivas tanto antropológica como sociológica de Gilbert Durand y Michel De Certeau, ya que desde ambos lados se prioriza el uso retórico que realizan los usuarios y sujetos tanto del lenguaje como de los demás objetos sociales. Esto permite una finalidad de comprensión que ubica como determinantes la apropiación y la interpretación singulares en relación con la misma posibilidad emancipatoria de los sujetos de la sociedad.

Por su misma etimología, la retórica procede del griego que se refiere al habla o al arte de hablar, en su sentido platónico es adaptar las ideas a la gente y la gente a las ideas. Ya que siguiendo a Jean-Jacques Robrieux, el pensamiento platónico concebía dos clases de retórica, la primera presentada como la logografía, que siendo de los sofistas, es la dedicada a la persuasión sin tomar en cuenta sus fines y principios. A ésta se le despreciaba intelectualmente, puesto que guarda intenciones no explícitas y se ve relacionada con la demagogia; mientras que también estaba la psicagogia como formación de las almas y búsqueda de la verdad filosófica, guardada para las personas de buena voluntad, estando la retórica al servicio de la filosofía.¹ Esta diferenciación ayuda a concebir que la retórica ha estado bajo dos concepciones diferentes, pero no necesariamente opuestas; puesto que una tiene que ver con la consideración técnica del lenguaje como fin en sí mismo y la otra con la posibilidad inefable del mismo lenguaje visto como algo vivo y en constante interacción con los sujetos.

Por su lado, James Kinneavy propone tres tipos básicos de retórica, el primero la concibe como un grupo de técnicas lingüísticas mediante las cuales se adorna el pensamiento, éste es el tratamiento de los sofistas como una forma figurativa de interpretación; el segundo tendrá que ver con una visión técnica que no trata de una

¹ Jean-Jacques Robrieux, *Rhétorique et argumentation*, Nathan/Her, París, 2000, pp. 6-29.

cuestión de estilo, sino que implica una forma peculiar del discurso que se identifica con la actividad política y ceremonial, el representante principal de este tipo de retórica sería Aristóteles. Finalmente, el tercer tipo tiene su origen en Isócrates, según el autor, y es una visión comprensiva que abarca todo tipo de discurso.² Es posible decir que desde una perspectiva historiográfica estas tres clases de retórica han sido las adoptadas por diferentes escuelas y disciplinas. Ahora bien de alguna forma la tercera tiene un lugar importante dentro de un paradigma donde las relaciones entre la subjetividad y la objetividad, en los fenómenos culturales y sociales, se complejizan para la misma concepción e interpretación de la realidad social.

Los modos de discurso que Kinneavy presenta han sido muy fructíferos para el análisis retórico de los lenguajes, pero también parece intentar construir a la retórica como un campo de estudio académico, cuando la composición de los discursos es un rico y fértil campo que debe ser consultada con las mismas posibilidades que podría tener la literatura. Primeramente, discurre sobre la rivalidad de cuatro términos: retórica, composición, comunicación y discurso; para terminar inclinándose por el discurso ya que éste puede ser entendido como el blanco de cualquier lenguaje y cualquier texto. Por lo tanto, para el autor la exploración del discurso encuentra lugar en el triángulo de la comunicación entre la codificación, la decodificación y la realidad; cuando el área resultante de dicho triángulo es la señal o código.

Ahora bien, para su diferenciación de los tipos de retórica el autor parte de la persuasión como un tipo de discurso además del referencial y el literal que apuntan hacia el discurso científico, informativo y exploratorio, so pena de que “todo discurso sea retórica”. Sin embargo, el autor le coloca un lugar humanístico y existencial a esta disciplina al considerar que es necesaria, mientras el hombre tenga cuerpo, emociones y carácter, de lo contrario, el cosmos sería algo frío y prohibido. Al autor se le puede adjudicar con razón una sistematización del estudio del discurso, pero si se deja de lado que

² James L. Kinneavy, *A Theory of Discourse*, Norton & Company, Nueva York, 1980, pp. 212-218.

su intención fue tan solo analítica más que epistemológica y que él mismo observa que “la literatura y el amor” no podrían existir sin la retórica, puede ser fácil concebir que esta teoría diga “que todo lenguaje es discurso” que se puede sistematizar efectivamente desde aquel triángulo de la comunicación mencionado y se pierda cualquier intento de pensar en la posibilidad de su interpretación y apropiación.³

Después de la diferenciación platónica, y dándole la autonomía disciplinaria que la retórica necesita, Aristóteles la considera igualmente dentro de la problemática de la persuasión, como el medio de resolución de conflictos entre opiniones, reemplazando la posición de los valores como tales, a través de la argumentación con el fin de comunicar ideas dentro de la competencia discursiva común a las personas, siendo algo independiente de cualquier otra disciplina.⁴

Estas asunciones aristotélicas del arte de hablar han sido hegemónicamente constituidas, tal vez por la misma necesidad de sistematizar los diferentes tipos de discurso y las maneras de interpretarlo. Con ello, la consideración de la retórica como persuasión, es entendida desde una visión sociológica como las maneras en que los discursos, los objetos de la sociedad y sus instituciones tienen para convencer e imponer sus estándares y marcos culturales de pensamiento. Sin embargo, desde ciertas teorías modernas de la retórica, es posible recuperar aquella visión del ser humano, no solo como animal pensante y llanamente hablante, sino que su mismo lenguaje y conducta pueden verse referidos tanto a su propia capacidad de inventar y darle vida a lo posible, como a la relación multidimensional que como seres humanos podemos entablar entre nuestras palabras, nuestro lenguaje y nuestra realidad circundante desde el cuerpo, los afectos, la sociedad y las cosmovisiones culturales.

En este trabajo presentamos la metafóricidad antropológica inherente y su posibilidad de articular la realidad impuesta, en analogía con la consideración retórica de los sujetos sociales y del lenguaje como persuadidos por los objetos impuestos desde los sistemas

³ *Op. cit.*, pp. 2-4, 19, 61, 217, 222, 224.

⁴ Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990, pp. 161-164, 167-171.

institucionales, ya que las personas de carne y hueso realizan una inventiva propia desde su memoria y /o imaginación de los estímulos que el exterior tanto social, político como económico les impone. Esto es porque dentro de los cambios que la retórica pasó a tener, precisamente se ubica aquella relación que Aristóteles ya separaba entre el valor del conocimiento y su transmisión, ya que con la obra de Chaïm Perelman y Olbrechts-Tyteca, se presentan los principios que fundan una lógica axiológica en la argumentación, un tipo de retórica inherente de los textos publicistas, políticos, jurídicos, filosóficos, etcétera.

Estos autores ven los cambios que la retórica ha tenido en la historia occidental desde su antigüedad gnoseológica dedicada a la búsqueda del bien y la verdad; para que después del racionalismo y el empirismo de los siglos XVII al XIX, esta disciplina haya ocupado el lugar del arreglo en las técnicas estilísticas del lenguaje. Y será ya en el siglo XX, cuando la retórica tenga una rehabilitación relacionada con las mismas condiciones políticas y sociales condicionadas por valores democráticos y una intercomunicación a nivel informático, político y económico cada vez más central. El mismo auge de este crecimiento aglomerado de tecnología y comunicación de masas se vuelve básico para recuperar a la retórica clásica como arte de la persuasión en la etapa histórica única, que para estos autores es la actual.

Después de cierto desinterés filosófico, que ocasionó el haber identificado a la retórica como mero arte del discurso, la disciplina obtiene la apertura interdisciplinaria de la filosofía, ya que también es considerada un hallazgo para campos filosóficos que dependen de la misma razón práctica, como la filosofía del derecho, la lógica y la ética. La relación que esta última tiene con la retórica es de un particular interés, puesto que se vuelve importante frente al mundo de los medios de comunicación y propanganda política cada vez más presentes. Por lo tanto, Perelman concibe la retórica como intermedia entre lo evidente y lo irracional. La parte central de esta perspectiva reside en que la retórica forma parte argumentativa de la filosofía, mas no demostrativa, ya que la verdad de ésta también intenta convencer, y como en el caso del estudio de las estructuras del discurso,

aspira a ser la disciplina del análisis de los medios utilizados por las ciencias humanas, el derecho y la filosofía para probar su tesis. Así la filosofía retórica de Perelman se presenta como regresiva, abierta y no conclusa al volver siempre a sus mismos argumentos ya que son relativos y revisables. Aquí cabe notar, para lo que nos compete, que dos principios dialécticos de esta perspectiva se ven relacionados con el alcance humanístico alrededor de la posibilidad creativa de aquellos que reciben los objetos de una sociedad, éstos serán el principio de revisión, que denota que toda afirmación, todo argumento, debe permanecer abierto a nuevos argumentos, que podrán anularlo, debilitarlo o reforzarlo; y el principio de responsabilidad que significa que el investigador, tanto científico como filosófico, se compromete por completo en sus afirmaciones y teorías, pues debe elegir las al no ser únicas, ni imponer su justificación de forma automática, sino racional.⁵

Con estos autores podemos reconocer una revaloración de la retórica más allá de su consideración técnica, como identificada con la argumentación y, por lo tanto, como base de discursos filosóficos, científicos, políticos, etcétera; cuando las figuras del estilo retórico pasan a ser solo un caso particular de argumentación. Ahora bien, todo argumento pretende la adhesión de los sujetos de un contexto social —esto es un “contrato intelectual”— ya que cuando se trata de argumentar o de influir ciertos principios por medio del discurso, no es posible ignorar las condiciones psíquicas y sociales inmiscuidas en ese auditorio que todo discurso conlleva, sin las cuales el argumento no tendría sentido. Así, el análisis retórico se colocaría frente a la adhesión argumentativa en la que se encuentra la sociedad, al estar convencida y persuadida por los sistemas institucionales, y así este análisis se mostraría como la argumentación propiamente dicha, cuando las partes inmiscuidas dentro del auditorio, como el mismo público y el orador, discuten el argumento mismo y no es aceptado

⁵ Chaïm Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación: La Nueva Retórica*, Gredos, Madrid, 1989, pp. 7-17, 23.

llanamente, cuando no se sabe el alcance de la interpretación subjetiva y del valor que los discursos tomen para las singularidades.⁶

La nueva retórica de estos autores se coloca en una posición media entre los lenguajes y los discursos al dar cabida de su alcance, influencia y escenario en el que son inscritas. Ya que todo argumento y por lo tanto discurso, dirigido a un público desde un orador, no se presenta trascendentalmente sobre la realidad social y cultural, sino que forma parte de un proceso de persuasión, donde puede ser aceptado o no como verdad, entrando en toda la lógica que el contexto social le imprime a los mismos argumentos impuestos de alguna forma. Si hay una revalorización de la retórica, es en cuanto a una realidad más complejizada por las relaciones que los sistemas institucionales de todo ámbito impactan y entablan con los sujetos sociales; esto quiere decir que, si hay una muerte del argumento y de la verdad discursiva, desde la perspectiva de la retórica de la persuasión social y cultural (como el fondo de toda argumentación) los argumentos deben ser concebidos como finitos, revisables y reinterpretables.

Estos postulados son centrales para Wayne Booth cuando ve que la crítica encuentra tarea en la intención que el autor tiene hacia el lector. Aquí entran ciertas normas porque el autor se vuelve autor implicado, y para lograr una lectura exitosa, el lector debe adherir sus creencias a aquéllas del autor implicado y con ello bastará para poner el juego “las reglas de la ficción”, ya que se pone de facto el marco retórico. Cuando un narrador actúa en concordancia con las normas establecidas por el autor implicado, el narrador se vuelve de confianza, mientras que el narrador poco fiable, en cuanto al discurso y el alcance de su mensaje, se aleja de aquellas normas de la ficción creada.⁷

Aquí la distancia existente entre autor y lector es fundamental, ya que es el eje de análisis que da cuenta del aumento o disminución de la implicación del lector desde lo temporal, lo emotivo y lo físico. Cabe resaltar que para Booth y el análisis retórico de la ficción lite-

⁶ *Ibid.*, pp. 40 y 48.

⁷ Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 73, 138, 158-159.

raria, el lugar del autor es secundario; pues las particularidades del relato no pueden sino referirse al significado de las vidas mostradas en el mismo, además de que tiene una inherente obligación moral por “escribir bien”, haciendo lo posible por realizar el mundo como él quiere; y la misma noción de autor implicado trae a colación los motivos morales que Booth recupera para la retórica, en el sentido de que el escritor debe preocuparse más por la imagen que crea de sí mismo que por el realismo de sus historias, porque el último problema de la retórica de la ficción es la decisión respecto a quién se está refiriendo el autor.⁸

Si la cuestión de la persuasión se refiere a los vericuetos que hay en lo que se impone contextualmente, ya sea en obras literarias o la misma sociedad como obra, donde es necesaria la adhesión de los sujetos receptores para que se pueda hablar del alcance de un argumento; para Booth la conclusión a la que debe llegar un escritor de ficción, con respecto a los principios retóricos y las teorías críticas relacionadas, es que tales principios son generadores de contenido significativo y que por ende permite a los lectores actuar las obras literarias. En la misma sociedad como obra, este hecho entra plenamente como analogía de la realidad social misma, en donde los sujetos al interactuar con los objetos sociales crean, o mejor dicho co-crean, la ontología de las relaciones sociales.

Por su parte, Roland Barthes con relación al análisis de textos y, por lo tanto, a la retórica, reconoce conceptos centrados en la experiencia subjetiva como el placer mismo, teniendo ahora una reivindicación en relación al lenguaje. Ya que finalmente, el lenguaje será el sujeto y el objeto de placer, cuando el texto como contenedor de ese lenguaje, presenta rasgos con los cuales los seres humanos pueden interactuar. Aquí el filósofo francés apunta la diversidad de relaciones que puede haber entre la objetividad de los textos y la subjetividad interactuante. Si con el psicoanálisis el cuerpo se presenta como el texto de significantes no explícitos, para Barthes el texto es un cuerpo con diversidad de maneras de leer. Sin dejar de lado las relaciones de poder que se presentan en los intercambios lingüísticos de la sociedad, la cultura

⁸ *Ibid.*, pp. 14, 123, 388 y 396.

permanece intermedia entre los textos y el placer que provocan; pero también como límite representativo para el placer subjetivo, permite el entendimiento cultural por el mismo código compartido del autor y sus lectores, mientras que aquellas experiencias subjetivas que superan el código cultural se presentan subversivas en la pérdida de contacto con los principios ideológicos de una cultura. La importancia retórica de este planteamiento en la obra del filósofo es que los textos, o los objetos sociales, no se reducen a su gramática, sino que como cuerpos, permiten el movimiento del deseo en su pluralidad, y por lo tanto permite tanto el placer, como el deseo instituido, y el goce como el deseo intransigente de la cultura.⁹ De esta forma, la persuasión retórica cobra tintes de coordinación y entendimiento social, pero también de su mismo cuestionamiento y negación.

Hemos visto que el ámbito reflexivo de la retórica forma parte de la tradición intelectual de Occidente en toda su extensión, de tal forma que para Antonio López Eire, después de un análisis de la historia de la retórica, la cuestión tanto de su objeto como de su método se vuelve digna de profundizar cuando una cultura estética entra en consonancia con la sociedad. Este autor emprende la gigantesca tarea de revisar la genealogía de esta disciplina milenaria para dar cuenta de los cambios que ha tenido en sus principios y también el lugar especial que ostenta hoy en día. Rastrear la disciplina desde su origen sofisticado ligado a cierta arte del decir, pasando por la crítica platónica de este arte al no estar dirigido a la cuestión de la verdad filosófica y hasta considerar la intermediación de Aristóteles sobre las diferencias fundamentales de los objetos del dialogar y el expresar. Después de la Edad Media la retórica se convierte en un accesorio gramatical dentro del pragmatismo escolar de la iglesia católica y su necesidad de verdad canónica. Durante el Renacimiento el rango de la retórica alcanzará la cúspide de la intelectualidad cuando Quintiliano la considera como arte neta formadora de hombres de letras, arte que se vuelve momento clave de la educación ciudadana

⁹ Roland Barthes, *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 1993, pp. 12, 16, 18, 21 y 24.

y ética, aquí la retórica pasó a estar muy ligada con la hermenéutica, la poesía y la estética.¹⁰

Más tarde, después del siglo XVII, la retórica sufrirá de nuevo un embate, pero ya no desde la verdad filosófica y el dogma teológico, sino desde los racionalismos y empirismos que en nombre de la “razón clara” y la observación objetiva, se vio relegada a una falsa apariencia del pasado cultural. La Ilustración pasó a sumarse a esta condena a la estrechez de la retórica, con Kant y D’Alambert, provocando que su arrinconamiento la fuera llevando junto a la poesía a una mera forma estilística de expresión, hasta no verse relacionada solamente con las literaturas en el siglo XIX. Sin embargo, ya en el siguiente siglo, la retórica supone nuevamente un restablecimiento gracias al auge de la comunicación y el importante lugar que la filosofía le fue dando al lenguaje. Cabe ver que aquí el autor resalta que se recupera la noción operativa de la retórica desde la lectura de un capítulo aristotélico común a *La Poética* y a *La Retórica* y a ciertas escuelas académicas lo cual permitió redescubrir la centralidad de la retórica desde la lingüística general.¹¹

López Eire recupera esta centralidad no solo para la lingüística sino para toda ciencia, como Perelman ponía en la cuestión de cualquier discurso su argumentación y, por lo tanto, su persuasión retórica; considerándola esencialmente pragmática, cuando permite algo más que hablar, puesto que se emite “algo” al oyente de una determinada manera, en medio de una situación lingüística y extralingüística. Con todo ello, el autor definirá a la retórica como la práctica de la palabra y del discurso destinada a producir actos de habla oportunos en el *kairos* del momento con cierta intención o voluntad según las diferentes situaciones posibles. Aquí la lengua es acción como tal,¹² plenamente insertada en la complejidad de la vida humana. Ahora bien, a partir de estas consideraciones sobre el arte de hablar o retórica, que la colocan como fondo de todo argumento

¹⁰ Antonio López Eire, *Esencia y objeto de la retórica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

¹¹ *Ibid.*, p. 116.

¹² *Ibid.*, pp. 136 y 159.

y modo fundamental del diálogo persuasivo entre un sujeto y un objeto situados dentro de su ineludible inserción contextual, queremos subrayar también la analogía que dicho modelo tiene con la realidad social. Esto es debido a que así la persuasión se reconceptualiza como la misma construcción de lo real que realizan los oyentes, lectores, espectadores y sujetos sociales al utilizar los discursos, textos y obras de la sociedad en general.

En estas páginas no resulta posible ahondar en la prolífica cuestión de la retórica como acompañante perenne de la filosofía y pieza clave de la argumentación, sin embargo, si con López Eire la retórica se refiere al momento de su habla en un lugar específico, después de todos sus ditirambos genealógicos, podemos decir junto al historiador francés Michel de Certeau que el mismo acto de la enunciación tiene una estructura retórica fundamental y, por lo tanto, también lo tendrá la apropiación cultural debidamente dicha. De Certeau presenta esto como un punto crucial de la realidad social, al no ser esta última una imposición total de imperativos objetivos, sino una construcción interactiva en la utilización que los sujetos de carne y hueso realizan de estos mismos imperativos. Así mismo, es menester revisar la visión de la retórica desde cierta hermenéutica y antropología simbólicas que, junto a su revalorización generalizada y la misma apropiación cultural mediante el uso, consideran a la retórica como mediadora entre el lenguaje formalizado a través de sus múltiples expresiones como ciencia, filosofía, religión y mito y el espacio semántico de lo imaginario (aquel lugar donde se anida la cuestión del sentido antropológico y su esquematismo axiológico y ontológico), todo lo cual permitirá dar a la retórica la posibilidad de ser pensada junto a la emancipación de las individualidades en la simbolización de su vida cotidiana.

La obra de Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, destaca al hombre ordinario como el “murmullo de las sociedades” quien, en el actual sistema tecnoeconómico globalmente generalizado, ocupa “poco a poco” el centro de la investigación científica: “los zooms de lo cotidiano” donde el sujeto se adelanta al texto, ya sea en forma escrita, visual o como analogía proyectada al todo de la vida sociocultural. Se trata de metonimias del anoni-

mato por medio de las cuales hay una diseminación lingüística que destrona al sujeto del discurso privilegiando la “cita indefinida” del discurso al otro. Para este autor, si la teoría psicoanalítica condena al hombre ordinario a una oscura frustración frente a las luces que representa; su proceder permitió la generalización discursiva de lo ordinario como totalidad. siendo este “locutor del síntoma”, el que permite pensarse como el punto de unión entre el hombre sabio, objetivo, elitista y trascendente, y el hombre común, ignorante, subjetivo e inmanente; ya que los derroches psíquicos son algo común a “todos”. El recorrido que presenta el psicoanálisis desde la Ilustración hasta los lugares comunes, señala al lugar del discurso y ya no a su objeto, esto es “la experiencia productora del texto”, el hombre ordinario como el narrador: el acceso a la cultura. Las pequeñas transformaciones que ocurren como “desbordamientos de lo común” y llegan a introducirse en las técnicas mismas de la sociedad, donde los análisis científicos se reconducen hacia sus propias fronteras y se trastornan por la banalidad de lo ordinario,¹³ y son estas expresiones de la singularidad lo que queremos destacar en relación con un tratamiento retórico del discurso y como objeto social, que tome en cuenta la posibilidad de apertura en la recepción y utilización de lo socialmente impuesto.

Las razones de la cacería que los estudios lingüísticos y sociales emprendieron en búsqueda de lo ordinario son recuperadas por de Certeau al referirse a la falta de equivalencia y a la intraducibilidad que tienen las “maneras de hablar” que discrepan de aquellos lenguajes especializados de la ciencia y la filosofía cuando estas maneras ordinarias guardan la memoria histórica —como reserva en distinciones y conexiones acumuladas en “el habla de todos los días”. Porque es en el lenguaje donde termina de expresarse la experiencia de sentido que se imprime desde el habla ordinaria y, como tal, el lenguaje será testigo de este doble registro, donde se manipula enunciativamente la realidad impuesta. Este es, por ejemplo, el discurso de la creencia, diferente al de la racionalidad que postula que la “vida no se reduce

¹³ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, México, 2010, pp. 5-9.

a lo que se puede ver de ella”. De esta forma, estamos frente a relatos que escapan a lo impuesto y que ofrecen denuncia, posibilidad y protesta frente al racionalismo. Este es el “opaco” terreno de la cultura popular, en el que la utilización de los esquemas impuestos dan lugar a una pluralidad de interacciones entre lo utópico y lo distópico de la experiencia, son “las mil maneras de hacer y deshacer el juego del espacio instituido por otros” que en la tecnoeconomía contemporánea se difumina en todas partes.¹⁴

Desde este punto, el acto de la enunciación, propio de la tradición filosófica fijada en el lenguaje ordinario y su implicación inexorable en el uso de la lengua, se refiere a la apropiación que los interlocutores hacen de la lengua institucionalmente codificada en una situación determinada. Al respecto de Certeau aplica esta generalización al conjunto de la cultura debido a “la similitud de los procedimientos” en terrenos como las prácticas sociales. Tanto el análisis de los proverbios (como unidades semánticas estructuradas y geográficamente ubicadas), como el de los mitos (en sus unidades mínimas), revelan las otras lógicas por las que lo ordinario se registra. Aun cuando el método, en la necesidad de su formalización científica, pueda perder de vista las operaciones netas que comprende la apropiación cultural y que siempre refieren cualquier discurso a su circunstancia.

Desde las herramientas y productos de la vida cotidiana en la cocina, en los cuidados farmacéuticos, objetos de aseo y juguetes infantiles; hay una conjugación con la “mano activa” de los sujetos que comprenden las redes de la vida cotidiana: la presencia de “ausencias” que, como murmullos populares, marcan con el uso la historicidad antropológica de las sociedades, mediante huellas de actos y procesos de enunciación, donde los sistemas de representación serán concebidos como “herramientas manipuladas por los usuarios.”¹⁵

Esta es la construcción de “las artes de hacer” que los sujetos realizan cotidianamente, y que obliga a ubicar a la cultura popular en “el centro de la economía contemporánea”, como el escamoteo laboral en provecho propio y colectivo del campesino y del obrero,

¹⁴ *Ibid.*, pp. 16-22.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 23-26.

reintroduciendo prácticas de antaño en el espacio industrial. Prácticas que tienen un sinnúmero de analogías en los espacios burocráticos y comerciales, donde el orden es “engañado” como tal, por un arte que en la necesidad del mismo sistema, ve la oportunidad de “jugarse las pasadas”, desde la economía del desvío como la de las dadas, teniendo un antecedente en el *potlach*, que la abstracción económica occidental fue reduciendo al mero intercambio monetario. Por lo que, junto al desvío económico, son el retorno de una práctica social dentro del intercambio sociopolítico actual, la antañá “obligación de dar” de las prestaciones voluntarias recíprocas, una economía diferente que sobrevive ante la imperante. Así, la situación común de lo ordinario está repleta de manipulaciones en las áreas económicas y lingüísticas del intercambio social, y la cultura popular es un “arte del uso” de los sistemas sociales, el escamoteo económico es como tal la formalidad de tales prácticas, con ciertas modalidades de acción que se insertan en la misma cadena técnico e industrial y se presenta como una variante de la actividad fabril como artesanía o trabajo casero.¹⁶

Estos movimientos continúan multiplicándose con esos mismos desplazamientos de la aculturación que ponen en cuestionamiento la identidad con el lugar, ya que las “acciones” lo trascienden al ser más que puras formas estereotipadas de las sociedades en cuanto a sus usos y costumbres porque se mantienen en la ambigüedad de ser consideradas como acciones con formalidad e inventividad propias. De ahí la pregunta de de Certeau por la fabricación propia de los consumidores pasivos del material que les es impuesto en los medios electrónicos cuando están casi invisibilizados debido a la totalización mediática de las redes de comunicación. Es el televidente el que queda despojado de derechos de autoría frente a la pantalla; cuando en lo digital es la apropiación de los medios lo que ha sido su condición, aunque junto a la experiencia televisiva, ambos no dejan de ser espejos del mismo narcisismo al que son empujados por la expansión mercantilista, radicalizada en los últimos treinta años.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, pp. 30-35.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 36 y 37.

Es el consumo cultural que los sujetos de carne y hueso hacen del sistema que les es impuesto lo que puede extenderse hasta el encuentro civilizatorio del siglo XVI, cuando los pueblos originarios ya manipulaban lo que los conquistadores traían. De la misma forma, es ubicable esta situación en la actualidad: los medios populares se apropian del lenguaje y de la tecnología provenientes de la elite productora.

Como se aprecia, entonces, todo es objeto de manipulación, por lo que es pertinente analizar el uso de la lengua por sí mismo, que tanto la lingüística como la economía entienden en otro nivel tanto frente al fenómeno de la lengua codificada como en el uso del habla en un contexto específico, considerando al capital y el uso económico que hace de este fenómeno. De ahí que de Certeau parte de la “problemática de la enunciación” que ocurre con el lenguaje insertado en contextos de uso determinados por su relación con las circunstancias, surgiendo así el modelo del “acto de decir” con sus características particulares en relación con otras prácticas cotidianas no lingüísticas (caminar, hablar, etcétera). Estas características serían la consumación del sistema lingüístico en el acto del habla, es decir, la apropiación de la lengua por parte del hablante. Igualmente, se trata de la implantación de un interlocutor ya sea real o imaginario y su posterior contrato relacional (se habla a alguien). Es también la instauración de un tiempo presente mediante el acto del “yo” que habla y la organización de la temporalidad por medio de dicho tiempo presente con la existencia de un “ahora” como presencia en el mundo. Los anteriores son elementos de la lingüística que para de Certeau hacen de la enunciación “un nudo de circunstancias”, indisociable de un “hacer” en un momento y lugar específicos, en los que “todos estos usos competen al consumo”. Todo lo cual define a la realidad social como “relaciones de fuerzas” no desde la centralización de un sistema o u orden que la sostiene, sino desde un juego polemológico en donde estas operaciones del “hacer” definen redes donde quedan delimitadas las circunstancias en las que se saca provecho de lo impuesto.¹⁸

¹⁸ *Ibid.*, pp. 38-40.

De Certeau así propone pensar las prácticas cotidianas de los sujetos consumidores tales como habitar, caminar, leer, cocinar o hablar como correspondientes a las tácticas manipuladoras de aquéllos que tienen la posición “del débil” en el sistema. Las redes de estas prácticas se sedimentan en la memoria biológica de las especies manteniendo ciertas estructuras en su acción; son “curiosas analogías” entre los seres humanos, las plantas y los peces; las mismas rebasan no solo los procedimientos estratégicos, sino también “el corte instaurado por la institución misma de la conciencia”. El recuperar las prácticas en su sentido teórico significa que sobreviven en el sistema o aparato que totaliza la cultura y la orientación de las sociedades porque también forman parte de la vida social y por su misma resistencia y flexibilidad son resistentes a los cambios y perduran en ellos.¹⁹

Siguiendo de cerca estos postulados de la teoría de de Certeau, en cuanto al acto de enunciación y la apropiación cultural, podemos notar su cercanía con el paradigma de la retórica de la persuasión. En él, la subjetividad tiene capacidad de respuesta ante las imposiciones discursivas, visuales, conductuales, entre otras, que ejercen los sistemas institucionales. Si la retórica es configuración lingüística de la experiencia en su contexto y momento, también lo es en los momentos particulares de la vida social donde se presenta la propia inventividad subjetiva de digerir e interpretar lo que es impuesto. Desde estas posiciones es posible continuar con la reflexión que nos ocupa recuperando la noción de lo imaginario como fondo del lenguaje y de la acción humanas. Esto coloca en el debate acerca de la retórica la cuestión de la figuración después de que cierto enfoque de la disciplina se limitó al análisis gramatical con base en las figuras retóricas del discurso, menospreciando su valor como fondo argumentativo y no solamente gramatical.

Será esencial para la filosofía y hermenéutica simbólicas el recuperar la noción de imaginario, ya que entre los grandes cambios que en la cultura occidental tuvieron lugar a lo largo del siglo XX, debido al sitio que ocupa la imaginación en cuestiones epistemológicas, ontológicas y culturales. Es un planteamiento que define al llamado

¹⁹ *Ibid.*, pp. 41-48 y 53-55.

“nuevo espíritu científico” el cual, desde la física cuántica, las teorías sistémicas (desarrolladas gracias a la cibernética) y las ciencias del hombre han llegado al punto de cuestionar los ladrillos básicos de nuestra comprensión occidental del mundo.²⁰

El proyecto ilustrado que dio lugar al desarrollo científico y racional detiene su lanzamiento filosófico al plantear el regreso de la racionalidad hacia sus orígenes míticos, ya que la primera no es otra cuestión más que una estructura polarizante particular, entre muchas otras, en el campo de lo imaginario.²¹ Esto es así porque lo imaginario se muestra “en medio” de cualquier par de opuestos siendo su misma posibilidad. Este tercer término se encuentra representado por el lenguaje y el símbolo. A decir de Luis Garagalza, la hermenéutica filosófica ve una cuestión en donde la subjetividad se fusiona con su horizonte objetivo a través del lenguaje; mientras que la antropología filosófica ya veía que el lenguaje se convierte en la articulación simbólica de la experiencia en diferentes formas míticas o científicas. Ahora bien, ambas posturas van a concordar con la psicología profunda y el “tercer mundo” del alma (simbólica), en la relación no represora entre lo arquetípico-inconsciente y la conciencia racional o diurna.²²

Esto pone en la mesa del debate el hecho de que detrás del lenguaje yace la cuestión de lo imaginario, como aquel “núcleo de arquetipos o imágenes que vienen a configurar la experiencia de lo real en el hombre”, es en este nivel de lo imaginario donde se gesta el sentido.²³ La simbólica de lo imaginario descansa, para Durand, en tipologías estructurales que tienen como base interpretativa tanto regímenes de la imaginación como estructuras simbólicas y arquetípicas respectivamente. Hay tres estructuras que establecen diferentes

²⁰ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, FCE, México, 2004, p. 109.

²¹ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, p. 95.

²² Luis Garagalza, *El sentido de la hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 2014, pp.103 y 108-109.

²³ Andrés Ortiz Osés en Waldo Ross, *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Anthropos, Barcelona, 1992.

tipos de relación dentro de lo que se entiende como los regímenes de la imaginación. Dentro del régimen diurno de la imagen, se configura la estructura esquizomorfa que se relaciona con la separación y la trascendencia, mientras que en el régimen nocturno de lo imaginario atraviesan tanto la estructura mística típicamente oriental (en la indiferenciación entre ser y mundo), como la estructura sintética de configuración de lo imaginario, el cual proyecta un tercer espacio no dialéctico de resolución tensional entre las tendencias anteriores –tanto nocturnas como diurnas. Es un tercer espacio donde se colocaría la antropología de lo simbólico, precisamente por el lugar medial que ocupa el símbolo en la interpretación de los lenguajes.

Por este carácter simbólico, Durand le introduce a la cuestión de lo imaginario el mismo carácter de simbólico y “dinamismo organizador de las imágenes”, ya que numerosos estudiosos de ciencias humanas han promovido desde su disciplina la apertura a la consideración del símbolo con su semántica especial de múltiples significados y su poder de repercusión en toda dimensión. Hasta considerarle una anterioridad ontológica y cronológica al simbolismo que rechaza la linealidad del significante y se instala en el sentido de las metáforas de una semántica imaginaria.²⁴ El estudio multidisciplinar que realiza este autor, plantea que si por un lado hay una ontología psicológica del simbolismo y, por otro, una ontología culturalista, la primera se presenta como un espiritualismo camuflado, mientras que la segunda se manifiesta como una máscara de la “actitud sociológica”; así las ambas cosas entran en un tipo de intelectualismo semiológico que además de conformarse en la convención metodológica, no podrán captar la singular manera de ser de lo imaginario antropológico en un punto de vista de la misma adjetivación, como conjunto de ciencias del homo sapiens.

Por ello, el trayecto antropológico se definirá como “el intercambio incesante que existe al nivel de lo imaginario entre la subjetividad y la objetividad”, teniendo estas condiciones (bajo esta consideración) una “génesis recíproca” entre el gesto pulsional y el entrono material y social. Durand considera a lo imaginario como el trayecto donde la

²⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras...*, *op. cit.*, pp. 33-34.

representación objetiva se deja moldear por las necesidades subjetivas, pero también donde éstas se explican por los medios objetivos que se le disponen. Así, el pensador francés presenta su metodología de la convergencia con base en lo simbólico, en la cual se tratará de localizar constelaciones de imágenes estructuradas por los símbolos que se entrelazan con homologías morfológicas permitidas por el semantismo de un mismo tema arquetípico. De esta manera, la palabra cielo se encuentra semánticamente unida a luz, altura, sol, visión, dios, etcétera; mientras que “fondo” puede relacionarse con bajo, oscuro, agujero, abismo, cueva, útero.²⁵

El trayecto antropológico marca un punto de partida importante en cuanto a la comprensión dual del homo sapiens: el símbolo nos implica subjetiva y objetivamente, inmanente y trascendentemente, singular y colectivamente, de una forma instituida y de otra forma instituyente. Es un conducto metodológico que además de colocar en la mesa la cuestión de la coparticipación de las diferentes áreas de lo que se considera real, también trae a colación la cuestión del sentido arquetípico e imaginario, necesario para el ser de la presencia humana y también condición antropológica de sostén existencial.

Ahora bien, la retórica misma se verá también afectada por el paso de lo imaginario y lo simbólico, ya que si dentro de la semiología y los estudios gramaticales formales, el pensamiento se fija y se formaliza, la sintaxis resultante de la interacción de palabras es inseparable del semantismo de lo imaginario. Por ello, el discurso, aparecerá entre la imagen pura y el sistema de coherencia lógico-filosófico que promueve, y la retórica será el término medio entre el simbolismo y el sentido propio de los símbolos, en una posición intermedia entre la razón y la imaginación. Con ello, la cualidad principal de la retórica será expresar, como tal, un significado por medio de un proceso significante, cuando toda expresión añade al sentido propio “el halo del estilo”, torcimientos de la objetividad (metonimia, sinécdoque, antonomasia, catacrexis) que es volver del sentido propio al figurado, porque no hay sentidos propios, sino según

²⁵ *Ibid.*, pp. 43-47.

el autor, la época, el contexto, siendo que la metáfora es el proceso de la expresión de lo imaginario.²⁶

El lenguaje cobra realidad al estar comprometido en un papel metafórico que el simbolismo y lo imaginario le permiten; en el nivel esquemático de la retórica las oposiciones entre los regímenes de la imaginación se ven difuminadas, puesto que la sintaxis de las figuras retóricas ya no se toman en su sentido figurado, es la reducción del semantismo de lo figurado, sin que por ello quiera decir que desaparezcan, de ahí la condición de la retórica como dominio intermedio y “lugar de todas las ambigüedades”, cuando el descrédito de lo imaginario en la historia occidental va de la mano con la relegación de la retórica a mero adorno de la expresión.

En el estructuralismo simbólico de Durand las figuras retóricas están relacionadas con las estructuras imaginarias desde el movimiento que plantean en la metafóricidad humana; de tal forma que las estructuras esquizomorfas se expresan en la reducción del sentido figurado en su procedimiento semiológico, éstos son los discursos que aspiran a la claridad de sus conceptos eliminando cualquier posibilidad de provocar sentidos figurados. Aquí podríamos pensar el discurso científico y filosófico, por otro lado, las estructuras místicas encontrarán su expresión en la antífrasis, es decir, cuando se adoptan valores que generalmente son sus contrarios. Es el proceso de la doble negación que, para el autor, es el triunfo estilístico del doble sentido y podemos relacionar con aquellos discursos que buscan deshacer diferencias entre pares de opuestos de alguna determinación social como ricos y pobres, informales y formales, ciencia y religión, eficacia y pérdida de tiempo. Los mismos se pueden hallar, por ejemplo, en discursos políticos y mercantiles de persuasión, donde se busca místicamente allanar la diferencia entre la idealidad que se presenta y la realidad que los consumidores presentan. Por último, las estructuras sintéticas se ven expresadas en la figura retórica de la hipotiposis, que consiste en una descripción realista, animada y puede que sorprendente de la representación o escena que el discurso intenta expresar. Aquí se ve la repetición de las imágenes y la reversibilidad del tiempo en el

²⁶ *Ibid.*, pp. 423-427.

relato, la expresión rítmica de la música y la misma historia como drama del acontecer humano.²⁷

Con lo puesto en la mesa, consideramos importante revisar la implicación ética de la expresión en relación al imaginario social de las singularidades y a la necesidad psíquica de equilibrio psicosocial de la especie humana. Ya que una función neta de la imaginación es mantener un equilibrio entre lo biológico, psíquico y sociológico; y este importante hecho, en cuanto a maneras diferentes de pensar la posibilidad de la emancipación social e individual, fue permitido, paradójicamente, por el mismo sistema tecnoeconómico, heredero de la iconoclastia y la racionalidad, gracias al “gran proceso de remitización a gran escala” que permitió la difusión masiva en los medios de comunicación de obras culturales, lo que quiere decir el regreso a las sociedades del sentido figurado y metafórico del sentido, mediante todo tipo de recursos audiovisuales en una confrontación planetaria y una galería antropológica del ancho de las obras humanas en la historia, llamando a un activismo cultural en nombre de este mismo imaginario. Aquí encontramos ese factor de equilibrio de la especie, ese “reino de las imágenes” como la más íntima comunión de lo humano, donde su expresión encuentra representación y reflejo. Así el imaginario, en su dualéctica que fundamenta los regímenes diurno y nocturno, teje el complejo cuadro de las esperanzas y temores humanos²⁸.

Por lo tanto, la tarea de la retórica será la de reconsiderar un trayecto posible de su finalidad que no está dirigida hacia la cuestión de la verdad teológica, científica o política; como tampoco a su mero adorno léxico, gramatical y visual para obtener fines meramente estilísticos o en su defecto, mercantiles. Por el contrario, tiene que proponerse como finalidad en todo nivel argumentativo hacia la consecución del equilibrio antropológico de la especie, a través de lo psíquico, lo biológico y lo social. Esta tarea es ética en su sentido más profundo, ya que el simbolismo es central en cualquier hecho

²⁷ *Ibid.*, pp. 428 y 429.

²⁸ Gilbert Durand, *La imaginación...*, *op. cit.*, pp. 132-134.

o circunstancia con lo humano, por lo que el equilibrio integral de la vida humana es condición para su plena realización.

Para finalizar este escrito, la cuestión de la simbólica permite un tipo de interpretación estructural, tal como dice Durand, con base en el mismo sentido metafórico que se ve psíquicamente interrelacionado con el grueso de las obras humanas, de tal forma que se puedan ver cómo los discursos no escapan al trasfondo metafórico, inconsciente y lleno de sentido psicosocial en su interpretación simbólica, pero también cómo pueden estar influenciados por la parcialidad de algún régimen imaginario y, por lo tanto, impidiendo el desarrollo de un equilibrio psicosocial que, de esta manera, se presenta como una vía actual de emancipación social e individual de los propios imperativos de la vida. Las imágenes antropológicas se cuelan deliberada o inconscientemente, a través de las figuras retóricas en los estilos de los discursos, de tal forma que estos convocan la preponderancia de algún régimen de lo imaginario. Además, con la posibilidad de preponderar si los discursos tienden y promueven el equilibrio psíquico de los singulares y colectivos, al momento de que éstos se los apropian.

Por ejemplo, el discurso que dio el papa Francisco al periodista Eugenio Scalfari, y que publica el diario *La Repubblica*, donde dice qué pasa con el alma de las personas pecadoras cuando mueren: “No son castigadas, aquellas almas que piden el perdón de dios y se arrepienten, pero las que no se arrepienten, y por lo tanto no pueden ser perdonadas, desaparecen. No existe un infierno, existe la desaparición de las almas pecadoras.”²⁹

Se afirma que la iglesia católica en los siglos que lleva en pie no había emitido un discurso de este tipo, sino uno como el del papa Juan Pablo II en 1999, donde se afirma que dios es infinitamente bueno y el infierno no es castigo ni lugar físico, sino un estado mental

²⁹ Papa Francisco, “No existe un infierno en el que sufren las almas de los pecadores”, *La Repubblica*, 29 de marzo del 2018, recuperado el 1 de marzo del 2019 de: <https://larepublica.pe/sociedad/1218849-papa-francisco-no-existe-un-infierno-en-el-que-sufren-las-almas-de-los-pecadores>.

de aquellos que se alejan de dios.³⁰ Lo anterior significa un cambio radical en la cosmovisión e imaginario católicos, pues el típico trascendentalismo (a través de un cielo, un infierno y un purgatorio), ahora está resignificado de manera diferente. Ya que sin dejar de lado los elementos metafísicos, la mentalidad cristiana gravita en torno a estructuras diurnas de la imaginación por medio de la purificación, la castidad, la bondad de dios, la maldad del mundo, además del castigo y de la recompensa de ultratumba, para ilustrar brevemente. En contraposición, ahora el infierno es un estado mental y las almas que no se arrepienten no son castigadas eternamente, sino que simplemente desaparecen. Si bien sigue habiendo un maniqueísmo relacionado con la buena o mala conducta humana y, por lo tanto, sigue presentándose por detrás un imaginario diurno, se eliminan los motivos metafísicos como irrevocables y la concepción del *ethos* cristiano se apega más a la contingencia de las circunstancias según la vida que cada uno lleva. En toda su historia, se puede pensar que la totalización de la iglesia para las sociedades no ha dado lugar a la apropiación cultural en el sentido de de Certeau, sin embargo, esta apropiación puede ser una lectura insuficiente, cuando desde la Edad Media, otros cultos y creencias se han mezclado con la algarabía cristiana, de ahí la necesidad de ésta por una inquisición de dichas prácticas.

Ahora bien, la concepción de un infierno o un paraíso en vida no es nueva, la podemos rastrear mínimamente en el misticismo de Angelus Silesius, Meister Eckhart³¹ y Aldous Huxley.³² Se trata de una visión simbólica de los motivos cristianos que renuevan la misma vida religiosa proponiendo una apertura en la conducta diaria sin recurrir a espacios metafísicos. En este contexto, el sucesor de Juan Pablo II, Benedicto XVI, más de diez años después, contradice a su

³⁰ Juan Pablo II, “Audiencia del miércoles 28 de julio de 1999”, recuperado el 1 de marzo de 2019 de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999.html.

³¹ Amador Vega, *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2011.

³² Aldous Huxley, *Las puertas de la percepción*, Penguin Random House, México, 2014.

antecesor polaco reafirmando la antigua creencia de un infierno como lugar físico, mas no mental.³³ Por lo que cabe preguntarse si ésta no es una estrategia retórica de la iglesia para contrarrestar cierta crisis de fe en la actualidad. Este discurso vuelve a dirigir a las sociedades católicas hacia la cuestión del temor metafísico con un imaginario diurno y esquizoide de mayor peso y menor cuestionamiento y, por ello, deja a los sujetos con menor capacidad tanto de apropiación cultural como de equilibrio psíquico. Horas después de que se publicará el artículo que Scalfari escribió sobre la entrevista con el papa, el Vaticano declaró que lo escrito por el periodista era una reconstrucción y no transcripción fiel de las palabras del santo padre,³⁴ ¿acaso porque esas palabras pueden remover los ladrillos de la institución? Este movimiento en las autoridades de la iglesia, lejos de obedecer a cierto equilibrio psíquico colectivo y la inherente apropiación cultural, inclina más a las colectividades al imaginario diurno y, por lo tanto, a mantener el antiquísimo dogma institucional.

Si instituciones como la iglesia pueden llegar a depender del contenido de su propio discurso al estar a merced del auditorio y de su contexto, otros ámbitos como el mercantil y el político, reconocen enteramente su dependencia de sus discursos en relación con la respuesta del público. Cabe ver mínimamente dos comerciales de televisión tanto de las marcas más consumida de café como de refresco.³⁵ Aquí el mensaje discursivo es vital para que la misma marca prospere, por lo que una respuesta positiva del público es necesaria

³³ “Benedicto VI: El infierno existe”, *El País*, 8 de febrero del 2008, recuperado el 1 de marzo del 2019 de: https://elpais.com/sociedad/2008/02/08/actualidad/1202425201_850215.html.

³⁴ “¿El infierno no existe?: Vaticano explica lo que dijo el Papa Francisco”, *La República*, 30 de marzo de 2018, recuperado el 1 de marzo del 2019 de: <https://larepublica.pe/mundo/1219159-el-infierno-no-existe-vaticano-explica-lo-dijo-el-papa-francisco>.

³⁵ “Nescafé. Empezar a hacer ejercicio”, 8 de diciembre de 2017, recuperado el 13 de marzo de 2019 de: https://www.youtube.com/watch?v=Y93nVeqMgck&list=PL8T_VMYuT0PlAIq-ZApclDITL-QDF3vQp&index=6 y “Coca-cola. Haz más ricas tus comidas”, 18 de enero de 2018, recuperado el 13 de marzo de 2019 de: https://www.youtube.com/watch?v=Y93nVeqMgck&list=PL8T_VMYuT0PlAIq-ZApclDITL-QDF3vQp&index=6.

y el comercial tiene que llegar a este convencimiento persuasivo. Lo que ambas marcas quieren expresar son los contenidos de la vida cotidiana misma, con el afán de atraer el mayor público posible, al reflejar tanto una vida con ejercicio físico como una vida social activa, respectivamente. Las marcas se apropian de estos contenidos para regresárselos a los consumidores con el plus de que ahora la marca y su producto se encuentran inmiscuidos en la cotidianidad: la persuasión discursiva se encuentra a tope. Es necesario que los mercados también adopten una perspectiva desde el equilibrio psicosocial de las sociedades, en pos de una apertura de las vidas individuales hacia su propia plenitud, así que deben de respetar tanto la respuesta subjetiva a sus productos como al mismo sujeto, su salud integral y su necesidad de sentido.

Los discursos políticos pueden traer diferentes cargas de sentido que se integren en alguna estructura imaginaria, sin olvidar el contexto en el que son emitidos, lo cual viene a sumar la misma carga de sentido. Este es el maniqueísmo, hasta metafísico, que el expresidente venezolano expresa en relación con Estados Unidos al identificar al presidente en turno como el diablo,³⁶ hay que tener muy en cuenta el papel hegemónico y dominante que esta nación ha tenido en Latinoamérica; además de la relación bastante polémica que tiene con la nación venezolana, sobre todo, después de lo que significó la llegada de Chávez al poder y el lugar geopolíticamente estratégico de este país en relación a sus yacimientos petroleros y su pertenencia a la región caribeña, donde Estados Unidos ha tenido un rol protagónico en cuanto a su influencia política y económica.

Por otro lado, pero en el mismo orden de ideas y contextos políticos, podemos ver una estructura típicamente mística en el último discurso que Eva Perón dio al pueblo argentino, al buscar superar la diferencia entre gobernados y gobierno por medio de una identificación afectiva: “Yo sé que ustedes recogerán mi nombre y lo

³⁶ “El show de Chávez: Bush es el diablo”, 21 de septiembre del 2006, recuperado el 13 de marzo de 2019 de: https://www.youtube.com/watch?v=cCHrEBy-fyY&list=PL8T_VMyuT0PIAIq-ZApc1dITL-QDF3vQp&index=4.

llevaran como bandera a la victoria.”³⁷ La nobleza y la libertad ya no le pertenecen a un pequeño grupo representante de la sociedad, sino que se generaliza y el mismo pueblo se presenta noble y apto para representar a la misma nación. Mientras que podemos ver en el discurso de la hija de la indígena otomí Jacinta Francisco Maciel³⁸ una estructura sintética de lo imaginario a través de la figura retórica de la hipotíposis, donde sin necesidad de lograr persuasión alguna explícitamente, lo vivaz de su relato puede llegar a la identificación de sus oyentes; este discurso pone el foco en la corrupción del sistema judicial mexicano en relación a la acusación por secuestro de la indígena y la descripción del relato por medio del testimonio de su hija forma parte de un discurso que llegó a tener una resonancia comunicativa que comenzó a poner en jaque al sistema judicial y sus redes de corrupción: “hoy nos chingamos al estado”.

La persuasión de los discursos institucionales tiene la capacidad de guiar la vida social y cultural de las personas, además de que interpretarlos junto a su trasfondo imaginario, teniendo en cuenta la capacidad de apropiación que tienen los particulares, ofrecen la reflexión en torno a una finalidad ética de la retórica de los discursos con una base epistemológica construida con las ciencias humanas del siglo XX, en pos de un equilibrio psíquico. Es menester que las instituciones se instalen tanto en la capacidad de apropiación de los singulares de su propio material como de lo imaginario como fuente de sentido de sus discursos. De manera tal que se comprenda la realidad social en su forma más neta, desde una complejión o acuerdo entre los sujetos y los sistemas que le son impuestos y el equilibrio psicosocial que los consumidores necesitamos.

³⁷ “Eva último discurso”, 9 de abril de 2009, recuperado el 13 de marzo de 2019 de: https://www.youtube.com/watch?v=X88Cg_3CXDU&list=PL8T_VMYuT0PIAIq-ZApcldITL-QDF3vQp&index=1.

³⁸ “El discurso de la hija de Jacinta Francisco Maciel”, 26 de febrero del 2017, recuperado el 13 de marzo del 2019 de: <https://www.youtube.com/watch?v=YIkBYTYo6P0>.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990.
- Barthes, Roland. *El placer del texto*, Siglo XXI, México, 1993.
- Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.
- Certeau de, Michel. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 2010.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- _____. *Las estructuras antropológicas del imaginari*, FCE, México, 2004.
- Garagalza, Luis. *El sentido de la hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 2014.
- Huxley, Aldous. *Las puertas de la percepción*, Penguin Random House, México, 2014.
- Kinneavy, James L. *A Theory of Discourse*, Norton & Company, Nueva York, 1980.
- López Eire, Antonio. *Esencia y objeto de la retórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000.
- Perelman Chaïm y L. Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*, Gredos, Madrid, 1989.
- Robrieux, Jean-Jacques. *Rhétorique et argumentation*, Nathan/Her, París. 2000.
- Ross, Waldo. *Nuestro imaginario cultural. Simbólica literaria hispanoamericana*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Vega, Amador. *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2011.

PÁGINAS DIGITALES:

- Juan Pablo II, “Audiencia del miércoles 28 de julio de 1999”, recuperado el 1 de marzo del 2019 de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1999/documents/hf_jp-ii_aud_28071999.html.
- El País. “Benedicto VI: El infierno existe”, 8 de febrero del 2008, recuperado el 1 de marzo del 2019 de: https://elpais.com/sociedad/2008/02/08/actualidad/1202425201_850215.html.

La República. “Papa Francisco: “No existe un infierno en el que sufren las almas de los pecadores”, 29 de marzo del 2018, recuperado el 1 de marzo del 2019 de: <https://larepublica.pe/sociedad/1218849-papa-francisco-no-existe-un-infierno-en-el-que-sufren-las-almas-de-los-pecadores>.

_____. “¿El infierno no existe?: Vaticano explica lo que dijo el Papa Francisco”, 30 de marzo de 2018, recuperado el 1 de marzo del 2019 de: <https://larepublica.pe/mundo/1219159-el-infierno-no-existe-vaticano-explica-lo-dijo-el-papa-francisco>.

IMPORTANCIA DE LA POESÍA*

*Javier Meza González** y Jazmín Hernández****

El hombre es un Dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona.
¿Y para qué ser poeta en tiempos de penuria?

Friedrich Hölderlin

La poesía comenzó a hacerse rodando por los caminos. Y toda la poesía es una inmensa traslación, es un ir de un lado para otro, de un lado, el que ven todos, al otro, al que sólo ven los poetas. Y escribir poesía es trasladar las palabras que tienen un uso diario y fijo a una tensión nueva donde valgan otra cosa y hasta signifiquen otra cosa. Cambiar es misión esencial del poeta

Pedro Salinas

INTRODUCCIÓN

Se calcula que los nazis exterminaron a unos 23 millones de personas, el terror stalinista cerca de 15 millones, el Gran Salto Adelante impuesto por Mao en China en 1958 entre 30 y 45 millones, Pol Pot en Camboya (1975-1979) exterminó entre 1.5 a 3 millones de personas; y ninguna de las cifras incluyen a los soldados muertos en combate: es sintomático que el asesinato elevado a la categoría de

*El presente trabajo es producto de un bosquejo anterior.

**Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<fjmeza@correo.xoc.uam.mx>>.

***Maestra en Derechos Humanos, colaboradora del Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, UAM-X. <<jazmin_paris@hotmail.com>>

fabricación en serie sea siempre aproximado. Ante el horror de los crímenes cometidos en el campo de concentración de Auschwitz, el filósofo Theodor W. Adorno preguntó si hoy día era válido seguir haciendo poesía; un poeta respondió “¡Hoy más que nunca!”. Desconocemos si la anécdota es verdadera, pero eso no importa porque sí es cierto que a los poetas Roberto Juarroz y Álvaro Mutis, luego de dar una charla, fueron imprecados por una voz indignada: “¿Para qué sirve la poesía? ¿Para qué sirve en un mundo lleno de abominaciones, como el hambre, la pobreza, la enfermedad, la guerra, la injusticia, la opresión, la tortura, la violencia, la muerte?”. A Juarroz la pregunta le pareció “arcaicamente estulta”, y Mutis, por su parte, replicó: “Frente a todo lo que usted dice, quiero manifestarle que yo no tengo, no he encontrado más solución que escribir poesía todos los días”.¹

PARADOJAS

Como dignos hijos de un mundo cientificista, tecnócrata y pragmático nos resulta difícil reconocer que debemos más a Shakespeare que a Newton porque hablar acerca de la vida resulta incómodo: el amor, la muerte, la existencia son los temas vitales que sobre todo han preocupado y preocupan a los poetas. Algunos lo reconocen sin preámbulos: “El punto culminante de la vida es la comprensión de la vida. La poesía es sublime porque habla el lenguaje de los dioses”² Para Hans-Georg Gadamer el lenguaje ejerce muchas funciones y posee varias dimensiones: por una parte está la función *cognitiva* que, entre otras cosas, busca explicar el propio lenguaje (como la ciencia y su discurso), o la *comunicativa* que nos permite entendernos entre nosotros (la vida y su ética), y la *categorizadora* que ensancha el mundo que nombramos (literatura y retórica). Según nos dice el autor, la última función es esencial o prioritaria porque nos ayuda

¹ V. Roberto Juarroz, *Poesía y realidad*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 48.

² George Santayana, *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*, Losada, Buenos Aires, 1969, p. 20.

a buscar la verdad, entendida como establecimiento de este ser del lenguaje; en el caso de los poetas, contenido tanto en sus ensayos como en sus poesías, a menudo resulta perturbador tanto por su precisión como por su imprecisión. Además, sus diferentes orientaciones nos permiten “desocultar” lo que más adelante resulta verdadero o falso, pero que como lenguaje ya *es*.³

A lo anterior hay que agregar que para la mayoría de los poetas la casa del hombre es el lenguaje y que son precisamente ellos quienes se encargan de cuidarla, lo cual puede parecer osado, pretencioso, pero sabemos que no es así. Para Gadamer, por ejemplo, el verdadero poeta acoge “el beso del lenguaje”, lo que significa que un poeta como Hölderlin sufriera a causa de la “imposibilidad de expresar lo vislumbrado”.⁴ Situación que no es extraña porque ha ocurrido y ocurre con muchos otros poetas, y es que la poesía posee “un yo poético” que no es “como se suele creer, el Yo del poeta, sino casi siempre, ese Yo común de cada uno de nosotros”, es decir, en cada poema encontramos que el “Yo y Tú son la misma cosa” porque todos los seres compartimos el mismo fin o “un destino común”.⁵ No fue casual que Goethe dijera que la poesía era una especie de “Diario de la vida interior”, en donde por fuerza están presentes el Yo y el Tú con sus amargas y felices vivencias.

Varios autores reconocen que, si es cierto que en el inicio fue el verbo, entonces primero fue Shakespeare y luego Dios porque las palabras de aquél continúan abriendo horizontes insospechados en los universos infinitos que habitamos. Nadie puede estar en desacuerdo respecto a que, por ejemplo, la historia o la vida “acaso sea un cuento sin sentido lleno de furia y de ruido narrado por un idiota”

³ Gadamer dedicó su vida a la investigación empleando a la hermenéutica entendida como una “visión de la filosofía” preocupada por muchos de sus problemas tradicionales, por la cultura, y por un neohumanismo basado en la palabra, es decir, “en la escritura, la lectura y el diálogo”. V. el prólogo de Gerard Vilar a los artículos de Hans-Georg Gadamer recopilados en el libro *Arte y verdad de la palabra*, Paidós Studio, Barcelona, 1998, p. 9.

⁴ Hans George Gadamer, “La actualidad de Hölderlin” en *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 2016, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

o, bien, “La nada, ‘siniestro pájaro de humo’, domina el mundo, un mundo gobernado por la muerte”, y agrega la voz poética de Gorostiza “en esta oquedad que nos estrecha –en islas de monólogo sin eco”. Y es que la poesía, entre sus infinitos temas, nos indica nuestros límites y nuestra infinitud gracias a que ella es visible, y cualquiera puede verla porque la mirada es libre, tan libre como la palabra de la poesía:

Cada lector [...] ve en los mundos del poema tanto el mundo que el poema ofrece como el mundo que cada quien tiene en el alma. El poema, uno y el mismo, es también diverso. De ahí que el poema enriquezca nuestra manera de ver la realidad, el paisaje o la naturaleza; de ahí también que cada lectura atenta quiera contribuir –añadiendo mundos al mundo– con un nuevo vislumbre del poema.”⁶

Así, el mundo real se sustituye por infinitos mundos no menos reales que guardan o bien de los que emana la voz poética. La palabra poética es inmensamente libre; el poeta no puede callar y quisiera nombrar todo, y habla sin descanso para que todo nos hable. Ese nombrar surge del silencio donde la palabra se teje para acompañarse con el tañer de las cuerdas de la lira, y ese pulsar es un tejido de aire multiplicando las voces en el aire. Pero asimismo ese lenguaje marca, incendia, quema, aviva el asombro porque suele ser más fuerte que la descripción. Para Paul Reverdy:

La poesía parece, pues, que debe seguir siendo el único punto de altura desde donde se puede todavía, como supremo consuelo de nuestras miserias, contemplar un horizonte más claro, más

⁶ Ramón Xirau, “‘Muerte sin fin’ o del poema-objeto”, en *Entre la poesía y el conocimiento. Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericanos*, pról. de Adolfo Castañón y selec. de Josué Ramírez y Adolfo Castañón, FCE, México, 2001, pp., 154-160. Con palabras parecidas el autor asimismo opina que cada lectura: “Nos ofrece también la posibilidad de que el poema vuelva a crearse en cada una de las lecturas atentas que del poema hace el lector. Leer un poema es percibir en él identidades; es también percibir diferentes matices que el lector –ahora nuevo autor– añade a la obra escrita”, en “Alfonso Reyes: cinco vías a ‘Ifigenia cruel’”, *Ibid.*, pp. 140-147.

abierto, que nos permite no desesperar completamente. Hasta nueva orden, hasta un nuevo y quizá definitivo desorden, será en esta palabra donde habremos de ir a buscar el sentido que antes tenía la palabra libertad.⁷

¿De qué libertad nos habla Reverdy? Es claro que de una libertad perdida desde hace mucho, y que cuando estaba ahí era porque en el individuo se unían estrechamente el pensamiento y la emoción, el logos y el corazón, el recogimiento y la práctica, y lejos de ser un obstáculo ayudaban al ser en su búsqueda de mayor plenitud. Juarroz lo explica de la siguiente manera:

El hombre ha sido tercamente burlado y partido. Su capacidad de imaginar, su poder de visión, su fuerza de contemplación, quedaron en el margen de lo ornamental y lo inútil. La poesía y la filosofía se separaron en algún pasaje catastrófico de la historia no narrable del pensamiento. El destino del poeta moderno es volver a unir el pensar, el sentir, el imaginar, el amar, el crear. Como forma de vida y como vía hacia el poema.⁸

Una poesía y una filosofía no escindida requiere un individuo capaz de volver a unir el logos y la imaginación mediante el amor, pues, en un mundo brutal, nunca debemos renunciar a lo único que nos permite festejar la creación y la existencia. Quizá la anterior separación yace en el olvido, pero la poesía posee algo así como un recuerdo de dicho olvido que puede ayudarnos a recobrar lo que hemos perdido. María Zambrano, entre otros, dedicó su vida y apostó por rescatar y revelar la memoria de aquel doloroso momento, y en ella siempre coexistieron el primigenio sentido y la fusión del *filos* y el *sofos*, esto es, el amor a conocer; a lo segundo lo entendía como unidad y, en cambio, el amor, lo difundió como heterogeneidad.

María Zambrano admiró al poeta Antonio Machado y reconocía que el poeta estuvo siempre preocupado por reconciliar la filosofía con la poesía. Precisamente su increíble *Juan de Mairena* señalaba a sus alumnos que llegaría el día en que los papeles entre

⁷ *Apud* Juarroz, *op., cit.*, p. 49.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

poetas y filósofos se permutarían; y los primeros cantarían las proezas metafísicas, y se encargarían de reflexionar sobre el “ser fuera del tiempo”. Esto es, dicho metafóricamente, el pez vivo fuera de su vital elemento viéndolo “como una ilusión de los peces”. Mientras que los filósofos estarían preocupados por la fugacidad del tiempo y desarrollarían una “metafísica existencialista” o algo más “poemático que filosófico”, y entonces

[...] será el filósofo quien nos hable de angustia, la angustia esencialmente poética del ser junto a la nada, y el poeta quien nos parezca ebrio de luz, borracho de los viejos superlativos eleáticos. Y estarán frente a frente poeta y filósofo —nunca hostiles— y trabajando cada uno en lo que el otro deja”.⁹

Machado, como poeta-filósofo, decía que él creía sobre todo en la nada porque precisamente de ella surgieron tanto la poesía como la filosofía, y ambas brotaron del mismo centro no por duda metódica, sino por duda poética que es esencialmente duda humana. Porque el poeta como *Poïeo* crea mediante la palabra y “re-inventa el mundo que es lo mismo que salir a su encuentro, (inventar-invenire)¹⁰ y, por amor, nombra incesantemente para que todo exista y nada quede mudo, sin olvidar que la existencia y la experiencia son constante intercambio. Para Santayana, el que contempla, imagina, y agranda su ser y su corazón en medio de la calma, sin duda, es un filósofo que entonces se convierte también en poeta, y cuando éste último derrama su imaginación en el conjunto y el arreglo de las cosas se hace filósofo porque la filosofía razona y es rigurosa, mientras que la poesía vuela y relampaguea inspirada.

⁹ Antonio Machado, *Juan de Mairena, sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, 1936, ed., intro. y notas de José Ma. Valverde, Clásicos Castalia, Madrid, 1991, p. 192. Para un interesante y desgraciadamente breve análisis sobre la prosa filosófica de Machado V. Antonio Sánchez Barbudo “El pensamiento de Abel Martín y Juan de Mairena y su relación con la poesía de Antonio Machado (I)”, *Hispanic Review*, vol., XXII, núm. 1, enero, 1954.

¹⁰ V. Juan Ortega Muñoz, *Algunos lugares de la poesía*, ed., intro. y notas de María Zambrano, Trotta, Madrid, 2007, p. 28.

Zambrano, preocupada por la incesante realización del ser, invitó siempre a recuperar la unidad perdida de *filos* (lo plural y heterogéneo siempre temidos y despreciados), y el *sofos* (o capacidad del pensar). Por eso en cada momento buscaba la iluminación mediante la poesía y la filosofía para conocer lo oculto y convertirlo en saber, y de ahí que necesariamente se remitiera, como ya señalamos, a estudiar con ahínco los posibles orígenes de la escisión que sufrimos.

UN PASADO PROBABLE

Dicho parcialmente: en el origen de Asia Menor y Occidente surgió la palabra que nombra, canta, ordena, libera y oprime; y que sirve para decir la verdad o la mentira de acuerdo con eso que llamamos razón o pasión; cerebro-vientre o mamífero-reptil y sus medios y fines interdependientes, siempre iguales y siempre mutables. Además, el ser puso nombre a todos los animales porque el deseo posee mil caras y lo que llamamos razón sólo es un pretexto más que en ocasiones se niega a reconocer que los límites del mundo provienen de los límites del lenguaje a pesar de que éste nunca podrá eliminar la verdad y la mentira porque requerimos de ambas. Para George Steiner sólo la música es indiferente a la verdad y a la mentira y, por eso, nos dice que no conoce

[...] enigma más despreciado por la epistemología, por la semiótica y por *Les sciences de l'homme* cognitivas. No es accidental que sea Nietzsche, ebrio de música, el que se sitúa, “más allá del bien y del mal”, más allá de la ingenuidad de la “verdad”. El habla humana no puede prescindir de la falsedad. Es posible que ésta surgiera de las necesidades de la ficción, de la multiforme necesidad de “decir lo que no es” (según la lapidaria frase de Swift).¹¹

Ciertamente, en la antigua Grecia, antes que la filosofía y su obsesión por encontrar la verdad, encontramos la sabiduría que pronuncia

¹¹ George Steiner, *ERRATA. El examen de una vida*, Siruela, Madrid, 1999, pp. 95-96.

una verdad ambigua, enigmática, con diferentes sentidos, y la dicen los reyes, los oráculos y los poetas; pero pareciera que los últimos la han sabido siempre. Hesíodo, por ejemplo, dice que las musas que habitaban el monte Helicón le enseñaron a cantar, pero también le dijeron que ellas sabían cómo decir la verdad o mentir aparentando decir lo contrario, y que la sabiduría y la experiencia pertenecían al orden de lo divino.

En efecto, la sabiduría era asunto, principalmente de Dionisos de Delfos y Apolo (culto de origen asiático y nórdico), dioses que enseñaban que ella es el máximo valor en la vida. Por eso, la figura de Dionisos no podía reflejarse ante un espejo y en lugar de su figura aparecía siempre la imagen de toda la humanidad; lo anterior estaba relacionado con los misterios de Eleusis, y sus ritos que acostumbraban a terminar con una *epopteia* o visión beatífica y purificadora. Apolo, a su vez, se representaba con la figura de un ojo penetrante y las fiestas en su honor honraban a la sabiduría. No obstante, para ambos dioses, el conocimiento lo poseía y expresaba el oráculo pues en su “palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, la conexión en que se presentan las palabras revela que no se trata de palabras humanas sino de palabras divinas. A eso se debe el carácter exterior del oráculo: la ambigüedad, la oscuridad, lo alusivo difícil de descifrar, la incertidumbre”.¹² Cuando los dioses hablaban no querían que se les entendiera, y por eso Heráclito decía que Apolo, dueño del oráculo, “no afirma ni oculta, sino que indica” y su lenguaje era sólo lenguaje del logos, es decir, palabra de la palabra.¹³

Palabra de la palabra que nos recuerda la polisemia del sentido y de las emociones que provoca la poesía. Pero Apolo no sólo era señor de las artes, dios luminoso y solar, sino también “aquél que destruye ferozmente”, y sus símbolos eran el arco y la lira; el sonido del arco indica vida, la cual contiene, entre otras muchas cosas, violencia y destrucción que provocan las mismas saetas o flechas

¹² Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Editores, Barcelona, 1980, p. 14.

¹³ *Ibid.*, p. 15.

que arroja el arco. La lira, en cambio, produce música que sirve para acompañar el canto.

Platón en su diálogo *Fedro*, en relación con el conocimiento nos habla de la *manía* (*mántica* o adivinación) o locura, y la contrapone al control de sí. Mas, contradiciendo a nuestra lógica, la exalta al extremo de considerarla superior y divina. Siguiendo un discurso de Estesícoro, Sócrates repite que la demencia la otorgan los dioses, y por eso la profetisa de Delfos y la sacerdotisa de Dodona cuando deliran han anunciado extraordinarios acontecimientos para la Hélade y lo mismo ocurría con la Sibila. Antiguamente la *manía* era bella porque provenía de la divinidad y no era un oprobio, pero los hombres de ahora –se queja el filósofo– por ignorancia ya no saben de belleza. Pero, para los antiguos la *manía* era preferible a la sensatez porque una viene de los dioses y la otra pertenece a los hombres. También la demencia con la que en ocasiones los dioses castigaban a una estirpe, quizá debido a faltas cometidas, realmente representaba una liberación y una purificación, pero

El tercer caso de locura y posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos.¹⁴

Asimismo, en otro “Diálogo”, Sócrates le insiste a Ion, el rapsoda, que debe saber que los buenos poetas lo son no porque conozcan una técnica sino “porque están endiosados y posesos”. Los poetas líricos conocen la armonía y el ritmo, y liban los cantos como abejas en los jardines y bosques de las musas gracias a que son poseídos por Baco. Todo lo que crean obedece a que los dioses así lo quieren porque

¹⁴ Platón, “Fedro”, en *Diálogos III*, trad., intro. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1997, 245a-b.

[...] es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar. Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición divina, según la cual cada uno es capaz de hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro, loas, otro, danzas, otro, epopeyas, otro, yambos. En las demás cosas cada uno de ellos es incompetente. Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos nos habla.¹⁵

Platón criticó la democracia y cuestionó a los retóricos, a los sofistas, a los demagogos y a los poetas, pero, paradójicamente de todos ellos tuvo un poco. Sobre todo fue en su diálogo *La República* en donde repudió abiertamente a los poetas porque ellos afirmaban en sus poesías que los dioses cometen tonterías o que nos otorgan bienes y males, lo que para él no era cierto que los dioses provoquen infortunios o que se lamenten de ellos, o que mientan, o bien que hablen mal de los gobernantes, o que digan que los héroes son como todos los hombres, y que les gustaba invitar a beber y a comer.¹⁶ También opinaba que algunos de los poetas trágicos incluso alababan la tiranía. Como consecuencia reconocía que en su ciudad ideal se podía recibir y honrar a los mejores, pero era preferible no admitirlos y mandarlos a vivir a otros sitios, y en caso de aceptarlos y se quedaran a vivir allí, serían supervisados y obligarlos a construir imágenes “de

¹⁵ Platón, “Íón”, en *Diálogos I*, intro. de Emilio Lledó Íñigo, trad. y notas de J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1997, 534a-e.

¹⁶ Platón, “República”, *Diálogos IV*, intro., trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986, L. II, 379d-e.

buen carácter” que permitieran respetar a los dioses y acercarnos a conocer su divinidad, así como cantar alabanzas al Estado.¹⁷

Como vemos, en el inicio el logos, el mito, la locura, la profecía, el enigma y la poesía caminaban juntos, se confundían, y no era gratuito que las palabras poeta y profeta provinieran de la misma raíz: vate. Pero fue sobre todo con Platón cuando empezó a surgir un enfrentamiento entre filosofía y poesía que desgraciadamente llega hasta nuestros días. No obstante, algunos han sido y son capaces de conjuntarlas, pero para otros solo son motivo de conflictos; y es que mientras una, a toda costa, quiere un método que le permita encontrar la verdad, sobre todo universal, la otra se concentra en lo específico, y lo que descubre y enuncia lo hace por imaginación y logra el asombro, el deslumbramiento que son otro tipo de verdad imprecisa porque debemos reconocer que el conocimiento nació gracias a todo lo anterior. Y por eso la poesía no muere y sobrevive. Una rechaza el asombro e intenta hacerlo a un lado, la otra, en cambio, lo persigue hasta en las cosas aparentemente más banales, y al método contrapone todos los sentidos, los sueños y hasta las sombras. Una busca propiamente lo preciso, el uno, la esencia, la otra bebe la heterogeneidad, lo múltiple, el todo, y nunca se cansa porque dentro de sus objetivos no busca conceptos definitivos que la limiten como camisas de fuerza. Por lo anterior según María Zambrano el poeta es disperso y vive gustoso en el asombro porque

[...] toda palabra es también una liberación de quien la dice. Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado una suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada aunque este decir sea un cantar.¹⁸

Quizá por eso Heidegger consideró que la palabra o el lenguaje “es la morada del ser. En su casa habita el hombre. Los pensadores y

¹⁷ *Ibid.*, L. III, 398^a-b.

¹⁸ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, FCE, Madrid, 1987, p. 21.

los poetas son los guardianes de la casa”.¹⁹ Para el poeta la responsabilidad de desear, buscar, guardar, y obtener la palabra es tan grande que por eso lo vemos luchar con ahínco por conseguirla, por encontrarla. Esto es, pelea o lucha con el lenguaje:

Palabra, voz exacta
y sin embargo equívoca;
oscura y luminosa;
herida y fuente: espejo;
espejo y resplandor;
resplandor y puñal
vivo puñal amado,
ya no puñal, sí mano suave: fruto.²⁰

O dicho de manera brillante y con música: Mundo mondo:/ sonaja de semillas semánticas.²¹

También, palabras que ofenden a la pudibunda ignorancia, porque son palabras duras y a la vez dulces, o consejos desesperados para encontrar o detener a las rebeldes o escurridizas palabras:

Dales la vuelta,
cógelas por el rabo (chillen putas),
azótalas, dales azúcar en la boca a las rejetas,
ínflalas, globos, pínchalas,
sórbeles sangre y tuétanos,
sécalas,
cápalas,
písalas, gallo galante,
tuérceles el gazzate, cocinero,
desplúmalas,
destrípalas, toro,

¹⁹ Juarroz, *op. cit.*, p. 15.

²⁰ Octavio Paz, “Asueto”, en *Libertad bajo palabra*, p. 42.

²¹ Octavio Paz, “Sólo a dos voces”, en *Obra Poética, Obras Completas*, T. VII, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, p. 400.

buey, arrástralas,
 hazlas, poeta,
 haz que se traguen todas sus palabras.²²

El protector, cuando acepta serlo, es necio y parece que dice lo mismo, pero no es así, o, ciertamente, la palabra es magia y coincidencia e insistencia:

Y obliga a las palabras
 A decir de otro modo,
 A descender hasta la entraña
 En busca de otra luz, de otro sentido,
 A zambullirse allí en lo primordial,
 Donde el tiempo confluye con el mito,
 Donde fluye otra luz
 Que explica de otra forma nuestro estar en el mundo.²³

La voz poética habla de esta manera porque busca desesperadamente las palabras para encontrar sentidos, música y muchas otras cosas; y cuando está satisfecha obtiene la libertad y la alegría porque lo ha conseguido. No es casual que la palabra poesía en griego, *poiesis*, también la podemos entender no sólo como creación sino asimismo como “hacer que ocurra algo extraordinario”. En gaélico escocés al poeta se le llama *maker* (“el que hace” o fabrica), y el término proviene del griego *makar* o *makarios*, esto es, bendito o feliz.²⁴

Para Zambrano el filósofo anhela la unidad, el Todo, el poeta, en cambio, sabe que hay existencia más allá del Todo porque éste por los rombos de sus redes no puede impedir que escurran cosas líquidas, o fluyan vapores o evanescencias atrapables, y por eso

²² *Apud*, Ramón Xirau, “Octavio Paz: la dialéctica de la soledad”, en *Entre la poesía y el conocimiento...*, *op. cit.*, pp. 208-209.

²³ José Luis Puerto, *Las sílabas del mundo*, en *John Stuart Mill, Thomas Love Peacock, Percy Bysshe Shelley. El valor de la poesía*, versión castellana, intro. y notas de Eduardo Sánchez Fernández, Hiperión, Madrid, 2002, p. 9.

²⁴ Robert Graves, *Los dos nacimientos de Dionisio*, Seix Barral, Barcelona, 1981, p. 10.

“no renuncia a nada”. Más allá del Todo encuentra lo complejo y fantástico, sueña e inventa y “ve lo que hay y lo que no habrá jamás. Su realidad no sólo es lo que es sino también lo que no es”. Insistiendo, el “todo” siempre es relativo, y él contiene incluso lo que no existe que ya no es tal en cuanto se le nombra. Y es que “el poeta no teme a la nada”, y busca y arriesga en “lo que hay y por lo que no hay”.²⁵ Por eso hablar acerca de la poesía no es fácil, porque ella, como la realidad, es imposible definirla de manera única y precisa: la existencia y la vida, el amor, la muerte, la música, el dolor, el sueño, son sólo algunas vivencias o realidades, dentro de muchas otras, que jamás conoceremos del todo. Quizá por eso es necesario no sólo intentar conocer, sino también existir, experimentar, crear algo en ese breve “algo” que es nuestro. Esto es, una pequeña porción que gracias a que “la poesía es creación por medio de la palabra, –nos dice Juarroz–, creo que el margen mayor de creación que posee el hombre es una invención propia” hasta ahora interminable. Y es que el lenguaje permite que “El poeta cuando crea el poema se crea a sí mismo en el poema y a la vez la creación se recibe creándola de nuevo”.²⁶ Una vez escrito el poema, se vuelve autónomo, pero algunos tienen la virtud o la magia de que cada relectura los reescribe, porque con cada lector el poema se rehace una y otra vez –incluyendo al poeta–, hasta el infinito porque la mirada también es una voz. Lo indica muy bien el siguiente poema del enorme creador que fue Juarroz:

Desbautizar el mundo,
sacrificar el nombre de las cosas
para ganar su presencia.

El mundo es un llamado desnudo,
una voz y no un nombre,
una voz con su propio eco a cuestras.
Y la palabra del hombre es una parte

²⁵ Zambrano, *op. cit.*, p. 23.

²⁶ Juarroz, *op. cit.*, p. 15.

(de esa voz,
 no una señal con el dedo,
 ni un rótulo de archivo,
 ni un perfil de diccionario,
 ni una cédula de identidad sonora,
 ni un banderín indicativo
 de la topografía del abismo.

El oficio de la palabra,
 más allá de la pequeña miseria
 y de la pequeña ternura de designar esto
 (o aquello,
 es un acto de amor: crear presencia.

El oficio de la palabra
 es la posibilidad de que el mundo diga
 (al mundo,
 la posibilidad de que el mundo diga
 (al hombre.
 La palabra: ese cuerpo hacia todo.
 La palabra: esos ojos abiertos.²⁷

POESÍA Y LENGUAJE

Para Nietzsche la poesía era una especie de retórica escurridiza porque en ella la verdad y el significado pueden estar escondidas gracias a la metáfora, pero además su poder lo basa en que no aspira a la verdad. No obstante, a menudo sus palabras parecen demostrar la “verdad de la falsedad del lenguaje en general por el hecho de que revela cómo las formas verbales determinan el significado”.²⁸ Hasta cierto punto, el poeta evita el vocabulario de la lógica, excepto cuando persigue fines satíricos, y trata a las palabras como si fueran seres vivos. Ciertamente que la poesía, en su forma más

²⁷ *Ibid.*, pp. 19 y 20.

²⁸ Terry Eagleton, *Cómo leer un poema*, Akal, Madrid, 2010, pp. 23 y 24.

pura, constituye un desafío a la lógica y a la mal entendida razón porque busca la infinitud del todo y que éste alcance su plenitud. De ahí que la filosofía no la acepte porque es rebelde, no se somete, y por eso la confina, y ella —nuevamente Zambrano—: “vagabundea, errante, la poesía pasó largos siglos. Y hoy mismo, apenas y angustia el contemplar su limitada fecundidad, porque la poesía nació para ser la sal de la tierra y grandes regiones de la tierra no la reciben todavía. La verdad quieta, hermética, todavía no la recibe”.²⁹

En muchos sentidos la modernidad y su razón instrumental nos despoja del mito, de la magia, de la tradición, de la solidaridad y de la capacidad del don; asimismo la fugacidad impuesta nos impide desarrollar una memoria profunda y conocer una poesía moderna que nos acerca al lenguaje que, a la postre, nos permita apropiarnos de él. Y es que:

La poesía es una manera de fenomenología de lenguaje, una en la que la relación entre palabras y significados (o significado y significante) es más estricta que en el lenguaje ordinario. [...] La poesía es el lenguaje en el que el significado o sentido es el proceso global de la propia significación. Es, por lo tanto, un lenguaje que siempre, en algún nivel, trata de sí mismo. Hay algo circular o autorreferencial incluso en los poemas más públicamente comprometidos. [...] Poesía es algo que se nos hace a nosotros, no solamente que se nos dice. El significado de sus palabras está fuertemente vinculado a la experiencia de ellas.³⁰

Además, hay que considerar que en nuestra época, dividida supuestamente entre un racionalismo y un irracionalismo, la poesía sirve como punto de unión entre las dos actitudes; pero, preocupada por los refinados grados del significado, es útil a la lucidez mental. Así, ella, “En su forma más meritoria, es un producto supremamente perfeccionado del conocimiento humano”.³¹ De la misma manera, su preocupación por el significado la lleva a los niveles menos lúcidos y racionales de éste, y por eso su lenguaje permite expresar

²⁹ Zambrano, *op. cit.*, p. 25.

³⁰ Eagleton, *op. cit.*, p. 31.

³¹ *Loc. cit.*

lo más oculto de nosotros y, por lo mismo, se convierte en la palabra más completa.

Palabra trabajada, elaborada, pulida en ocasiones como el diamante u otras piedras calificadas por un tipo de estética y la ambición como preciosas. Pero debemos insistir en que la palabra escrita, máxime la poética, es un bien que a pesar de que nuestro tiempo la margina y la desprecia calificándola de inútil o innecesaria, es poderosa cuando no se doblega y deambula y busca y rebusca, y entonces puede cumplir con una de sus múltiples funciones que señalaba otro poeta:

A veces hay lugar a negar lo que se dice; pero si está escrito,
no se puede negar.

La palabra a poco tiempo que pase se olvida; la escritura
queda guardada para siempre;

y la razón que no está puesta por escrito es tal como flecha
que no llega al blanco:

los unos lo cuentan de una manera, los otros de otra; nunca
de la investigación que de ella se haga resulta efecto cierto;
de los que allí estaban pocos se acordarán de cómo fue lo que
oyeron, y no se pondrán de acuerdo.

Sea violenta, sea dulce, la palabra es tal como sombra que
pasa y no deja señal;

no hay lanza que burle toda clase de corazas ni que traspase
tanto como lo hace la escritura:

que la saeta se dispara hasta un blanco determinado, y la
letra alcanza desde Burgos a Egipto;

y la saeta hiere al ser vivo capaz de sensación, y la letra con-
quista así en vida como en muerte;

la saeta no llaga más que al que está presente; la escritura
llega hasta el que está ausente al otro lado del mar;

de una saeta le defiende a uno un escudo: de la letra ni el
mundo entero puede defenderlo.³²

³² Don Sem Tob, *Glosas de sabiduría o proverbios morales y otras rimas*, ed. de Agustín García Calvo, Alianza Editorial, 1983, pp. 115 y 116.

POESÍA Y CRÍTICA POLÍTICA

Platón propuso que en su Estado ideal no debían aceptarse todo tipo de poetas quizá porque sabía que las musas enseñan a cantar, pero también a decir la verdad o a mentir aparentando la verdad. Aunque sepamos que no existe una verdad al cien por cien, aprender que en el mundo no todo lo que se afirma es verdad o a la inversa, es adquirir criterio o juicio, aprendizaje que siempre a la autoridad le resulta inadmisiblemente e incómodo. Respecto a lo último, así lo externaba el filósofo cuando sostenía que en su República sólo los hombres que gobernaban tendrían derecho a mentir porque lo harían siempre en beneficio del Estado. Cuando un particular lo hiciera incurriría en una falta mayor que cuando un médico o el entrenador de un atleta no le dicen al interesado las enfermedades o límites de su cuerpo, o cuando el marinero calla a los pasajeros los peligros que enfrentan.³³

Lo anterior no tendría por qué resultarnos extraño, ya que en nuestros tiempos estamos demasiados familiarizados con que los políticos acostumbren mentir recurriendo a la famosa *Razón de Estado*, aunque, hoy, en ocasiones, incluso consideren que pueden prescindir de ella. Jonathan Swift (1667-1745), por ejemplo, irónicamente nombró al “noble y útil arte de la mentira política” como una pseudología porque hay quienes creen que para decir la verdad no requieren de ningún arte. Cosa que el escritor lo vio como un equívoco pues, a su juicio, “en ocasiones hace falta más arte para convencer al pueblo de una verdad saludable que de una saludable mentira”. Profundizando en su ironía, sostiene que la gente debe tener derecho a no ser engañado por sus esposas o hijos, pero no tiene derecho “a la verdad política” o, también, que “el derecho a inventar y difundir mentiras pertenece en parte al pueblo”. No obstante, reconocía que en los partidos políticos es donde encontramos a “los más grandes artistas de la mentira política” y cuando a causa de sus excesos el mercado se atiborra de su mercadería, corren el peligro de desprestigiarse, por eso les recomendaba que cada partido

³³ Platón, *Diálogos, República, op. cit.*, L. III, 389a.

debía turnarse, y bien “podría avenirse a no desembuchar otra cosa que la verdad durante tres meses seguidos, lo que le daría crédito para mentir durante los seis meses siguientes”.³⁴

Es normal que al literato en general y al poeta en particular se le desprecie, entre otras causas, porque tiene la costumbre de mirar al individuo como algo orgánico, “ilimitadamente orgánico” y, por lo mismo, se opone a que se le uniformice “mediante la violencia ‘abraedora’ que ahoga lo singular”.³⁵ Pero sobre todo porque los poetas “No se hacen ilusión alguna sobre la objetividad de sus opiniones; al contrario, insisten desde el comienzo en su imperdonable subjetividad”.³⁶ Pero a pesar de todo aportan importantes verdades sobre la existencia humana: por ejemplo, acostumbran resaltar nuestra inherente insignificancia y grandeza, nuestra intrascendencia y finitud, y nuestra certeza respecto al vacío. Por eso algunos insisten en que para cualquier sociedad “la literatura constituye el único seguro moral posible” porque es “la mayor maestra de sutileza humana”. El poeta ruso Joseph Brodsky en otra parte agrega:

[...] la literatura no es sino un diccionario, un compendio de significados para distintas circunstancias y experiencias humanas. Es un diccionario de la lengua en que la vida le habla al ser humano. Su función consiste en evitar que otro hombre, un recién llegado, caiga en una vieja trampa, o en ayudarlo a darse cuenta si de todas formas ha caído en ella, de que ha tropezado con una redundancia. De este modo se sentirá menos afectado, y, en cualquier caso, más libre. Porque entender el significado de las expresiones que utiliza la vida, de lo que nos sucede, resulta liberador.³⁷

³⁴ Jonathan Swift, “El arte de la mentira política”, en *Escritos subversivos*, notas de Eduardo Stíman, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pp. 79-90.

³⁵ Shaftesbury, *SENSUS COMMUNIS: ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, estudio introductorio, trad. y notas de Agustín Andreu, Pretextos, Valencia, 1995, p. 83. La observación citada pertenece al traductor al referirse al individuo shaftesburyano.

³⁶ Joseph Brodsky, “Cómo leer un libro” en *Del dolor y la razón*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 102-109.

³⁷ *Ibid.*, “la condición que llamamos exilio (o levando chanclas)”, pp. 32-44.

La poesía y la literatura, como el arte en general, nos enseñan la importancia de la individualidad y a pensar por nosotros mismos. Así, nuestra humana condición transita de un animal social a un “yo independiente” porque, efectivamente, podemos disfrutar en común un pan, algunas convicciones, una mujer, un automóvil, pero nunca un poema que contenga muchos sentidos o una compleja musicalidad. Y es que un poema nos permite establecer con él uno o muchos diálogos íntimos, y una relación directa sin la presencia de intermediarios. Quizá por eso molestan y preocupan, aunque finjan indiferencia, a los políticos o a los autonombrados beneficiarios del bien común obsesionados siempre por la uniformidad y la unanimidad. Según los poetas ciertas lecturas nos revelan la polifonía de la existencia, y nos empujan a considerar la importancia de la perplejidad y la incertidumbre, y a no actuar autoritariamente, pero también nos dicen, por experiencia, que es más difícil imponerse a un hombre que lee poesía porque a través de ella entiende que una de sus obligaciones es tener una vida propia e invitar a otros que la tengan, y rechazar toda imposición por muy sugestiva que sea. Sólo tenemos una vida, por eso no debemos desperdiciarla imitando y obedeciendo a quienes intentan siempre pensar por nosotros.

Para el político Otto von Bismarck la política era el arte de lo posible y, por supuesto, la definición excluye a lo imposible. La observación del político implica, entre otras cosas, establecer una especie de cordón sanitario alrededor de la política para que no se acerquen a ella todos los que, supuestamente, no saben distinguir entre lo posible y lo imposible. Sin duda, lo posible sobre todo consiste en la repetición, en las insistentes expresiones mágicas de la demagogia o en las sempiternas cantinelas de erradicar el mal, el dolor, la injusticia, el hambre. Cantinelas imprescindibles para una política siempre necesitada del cliché, de la redundancia, de la repetición. El arte, en cambio, odia todo eso pues su preocupación sobre todo se centra en buscar “el inusual semblante de la vida” mediante nuevas realidades estéticas. Lo cual le resulta muy importante porque:

[...] toda nueva realidad estética hace más definida la realidad ética del hombre. Pues la estética es la madre de la ética. Las categorías de ‘bueno’ y ‘malo’ son, ante todo, categorías estéticas, previas, al menos etimológicamente, a los de ‘bien y ‘mal’. El hecho de que en ética no “todo esté permitido”, se debe precisamente a que en estética “no todo está permitido” pues su gama de colores es limitada”.³⁸

Además, la precedencia e importancia de la estética sobre la ética también radica en que toda elección estética constituye algo individual e íntimo y, por lo mismo, nos ayuda a desarrollar el gusto. Y gracias al gusto nos defendemos mejor de los dislates y disparates de los políticos. Ciertamente, “cuanto más rica sea la experiencia estética de una persona, más sólido será su gusto, más agudo su enfoque moral y más libre (aunque no necesariamente más feliz) podrá ser él”.³⁹

Una muestra, entre otras, de agudo gusto, enfoque ético y libertad, la encontramos en un análisis sobre estética, ética y política realizado por el poeta inglés Wystan Hugh Auden (1907-1973). El autor se inspiró en un fragmento de un poema de William Blake (1757-1827) intitulado *Las bodas del Cielo y el Infierno*; Auden obtiene algunas conclusiones muy interesantes y que, por supuesto, no deben de agradar en nada a los políticos profesionales.⁴⁰ El fragmento de Blake dice:

Una parte del Ser es así el Prolífico, la otra el devorador. Éste cree tener encadenado al creador; pero no es así; sólo coge trozos de existencia e imagina tenerlo todo.

Pero el prolífico dejaría de ser Prolífico si el devorador; como un mar, no acogiese el exceso de sus goces creadores.

³⁸ Joseph Brodsky, “Inusual semblante. La conferencia del premio Nobel”, *Ibid.*, pp. 53-65.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ W. H. Auden, *El prolífico y el devorador*, pról. y trad. de Horacio Vázquez-Rial, Edhasa, Barcelona, 1996.

Estas dos clases de hombres se encuentran siempre sobre la tierra y serán enemigos: quien trate de reconciliarlos pretende acabar con la existencia.⁴¹

Para Auden el poeta obedece a una estética-ética propia preocupada por plasmar en sus creaciones el desciframiento de la verdad y la mentira. Consecuente con dicha idea, el autor nos propone que en dicho poema podemos entender que el Prolífico es el Hombre Creador de riqueza tanto espiritual como material, mientras que el Devorador es el Hombre Político, esto es, un simple consumidor, un engullidor. Pero Auden no se conforma simplemente con oponer el artista al político; de manera más amplia nos indica que, de acuerdo con su experiencia, por principio el político pregona: “Mi pueblo”, el artista en cambio dice: “Mi público”.

De igual modo, según el poeta, existen tres tipos de seres: los que manipulan cosas no humanas, como el granjero, el ingeniero, el científico; los que manipulan seres humanos, como el político, el profesor, el médico y, finalmente, los que manipulan sus propias fantasías como el artista y el místico. Sólo que mientras la ciencia y el arte intentan crear la felicidad material y espiritual, la política no crea nada porque sólo es una ciencia que, como la economía, intenta administrar la riqueza pero al igual que ésta, casi siempre lo hace mal. Por eso, Auden como artista, consideraba que su enemigo era el político “porque es una persona que quiere organizar la vida de los demás y mantenerlos a raya”, esto es, personas como el funcionario, el obispo, el director de escuela o el miembro de todo partido político. Personas que, además, nunca solucionarían nada pues no está en su ánimo hacerlo, y en caso contrario, destruirían su propia profesión. El poeta agrega sin concesión alguna y con refinada ironía, que existen profesiones adecuadas para los seres humanos, como el obrero, el médico, el maestro, el artista, pero a los jueces, policías y críticos, entre otros, “ninguna persona decente debería recibirlos en su casa”. Y es que el político es “aquel cuyos valores coinciden con los valores del Estado. En la escuela es atlético,

⁴¹ Edward Blake, *Las bodas del cielo y el infierno*, trad. Xavier Villaurrutia, (El clavo ardiendo), Renacimiento, Sevilla, 2007, p. 21

sociable, ambicioso, pero no demasiado ambicioso, moral, pero no demasiado moral. Trepa con rapidez por la escala social, se convierte en un administrador competente y sin imaginación, de leyes cuya justicia no se cuestiona, es aceptado y feliz”.⁴²

No obstante, como artista, Auden sabía perfectamente que hay cosas que no podemos cambiar, y sobre todo las antinomias inevitables y propias de la existencia, pero a pesar de todo, tenemos la posibilidad de oponernos y denunciar sin cansancio, recurriendo incluso a la propia poesía:

El Prolífico y el Devorador: el Artista y el Político. Que se den cuenta de que son enemigos, es decir, de que cada uno de ellos tiene una visión del mundo que debe seguir siendo incomprensible para el otro. Pero que se den cuenta también de que ambos son necesarios y complementarios y, lo que es más, de que hay buenos y malos políticos, buenos y malos artistas, y de que el bueno debe aprender a reconocer y a respetar al bueno.⁴³

Es obvio que el poeta tiene mucha razón, y su ética y estética le indican que en la existencia hay, desde siempre, problemas insolubles que acaso sólo podemos matizar, pero nunca resolver del todo. Por lo mismo, no debemos ser categóricos y ante ellos, igualmente sólo podremos actuar como dicen que hizo en una ocasión un antiguo tribunal griego en un juicio en el que le resultó imposible dictar sentencia: a las partes en conflicto les pidió que para oír la solución del caso por favor regresaran después de mil años.

⁴² *Ibid.*, p. 34. Otro ejemplo muy parecido lo encontramos en la novela de Robert Penn Warren, *Todos los hombres del rey*, cuando un personaje asegura que: “hay cuatro [cosas] que nunca podrán sentirse satisfechas [...] Son la tumba, el vientre estéril, la tierra sedienta de agua y el fuego”. Pero Salomón añadiría “a los políticos, que no paran nunca de decir “Dadme [...] Dadme, dadme, dadme”, Anagrama, Madrid, 1984, p. 32.

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

CONCLUSIÓN

Es posible que uno de los indestructibles nudos que unen a la poesía y a la filosofía sea la certeza sobre la existencia y la muerte. No es casual que aprendamos y reflexionemos muy poco sobre ambas verdades –quizá las únicas–; pero ello nos ayudaría a saber existir y aprender a morir y, por lo mismo, a ser más libres. Desgraciadamente para el saber que manipula y para la soberbia ignorancia lo anterior no existe.

Respecto a la ruptura entre filosofía y poesía el filósofo George Santayana nos dice que, ciertamente, tanto Platón como Aristóteles imprimieron un giro respecto a la concepción sobre la naturaleza; ambos consideraron necesario dejar de observarla y que era mejor interpretarla moralmente, decisión con la que “lanzaron al mundo una nueva mitología destinada a ocupar el lugar de la homérica, la cual estaba perdiendo ya su autoridad”.⁴⁴ Sólo que la interpretación moral del mundo llevó más adelante a intentar imponer un punto de vista único y una sola moral y, por supuesto, el monoteísmo vino a silenciar las ventajas del politeísmo. Ventajas que en nuestro tiempo reivindicó otro poeta, Fernando Pessoa, a través de su heterónimo Antonio Mora, para quien el politeísmo fue una religión que ligaba al individuo más con la naturaleza, lo que le permitía llevar una vida menos absurda, y más humana como los dioses en que creía pero, sobre todo, le inculcó una visión plural y más real; ya que la naturaleza no es sólo una cosa sino “muchas cosas”. Además, su concepción política nunca pretendió ser universal y única; más que imponerse a otros pueblos siempre estuvo dispuesta a recibir de ellos lo cual en efecto es más sublime pues “Quiere imponerse quien no puede ya transformarse. Quiere dar quien ya no puede recibir. Pero quien no puede transformarse se ha paralizado en verdad; y quien no puede recibir se ha paralizado también”.⁴⁵

⁴⁴ George Santayana, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁵ Fernando Pessoa, *El regreso de los dioses*, ed. y trad. de Ángel Crespo, Acanalado, Barcelona, 2006, p. 38.

Contra la parálisis causada por el pensamiento único Miguel de Unamuno, jugando, y arremetiendo contra modas literarias inclinadas sólo por el sentimiento, recomendaba en un verso “Siente el pensamiento, piensa el sentimiento”. Finalmente, quién mejor que un poeta para explicarnos más atinadamente lo que podemos entender por poesía y, sobre todo, indicarnos la magnitud de su importancia. Para Aldo Pellegrini uno de los aspectos más importantes de ella no gira en torno al eje de la libertad sino, más bien, él es su sustancia, y por eso extensamente nos dice:

La libertad vive en la poesía misma, en su manera de expandirse sin trabas, en su poder explosivo. Está implícita en el acto de la creación, en ese modo de surgir de las zonas del espíritu donde reina la insumisión, donde es libre en todas las dimensiones. Libre de los esquemas de la razón, libre de las normas sociales, libre de las prohibiciones, libre de los prejuicios, libre de los cánones, libre del miedo, libre de las rigideces morales, libre de los dogmas, libre de sí misma. En esa zona del espíritu vive la experiencia milenaria de la especie, vive el sentido del hombre, se forman los deseos y las fuerzas impulsoras de la dinámica vital. Allí se establece el vínculo real con el mundo a través de la única vía libre que lleva al universo todo. En esa zona se gesta el milagro, nace la excepción. La poesía tiene allí su imperio, y allí están las fuentes de la imaginación creadora que participa con las potencias del amor en la construcción del ser auténtico, que cuando se lo percibe dentro de sí determina la aparición de un orgullo silencioso y secreto, un orgullo que toma frecuentemente la apariencia de la humildad, y que es el patrimonio casi exclusivo, en su monstruosa magnitud, de los santos y los poetas.⁴⁶

También a ser una especie de “Diario íntimo” aspira la poesía, cierto, pero para que realmente lo sea necesitamos entender que ella es necesaria como el amor; y que una y otro no son ni una diversión ni mucho menos un lujo porque determinan todas nuestras demás necesidades. Consideración última que deja de ser válida sobre todo cuando renunciamos a la existencia.

⁴⁶ Aldo Pellegrini, *La valija de fuego (Poesía completa)*, Argonauta, Buenos Aires, 2001, pp. 12 y 13.

BIBLIOGRAFÍA

- Auden, W. H. *El prolífico y el devorador*, prólogo y traducción de Horacio Vázquez-Rial, Edhasa, Barcelona, 1996.
- Brodsky, Joseph. *Del dolor y la razón*, traducción de Antoni Martí García, Destino, Barcelona, 2000.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, traducción de Carlos Manzano, Editores, Barcelona, 1980.
- Eagleton, Terry. *Cómo leer un poema*, traducción de Mario Jurado, Akal, Madrid, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Arte y verdad de la palabra*, prólogo de Gerard Vilar, traducción de José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina, Paidós Studio, Barcelona, 1998.
- _____. “La actualidad de Hölderlin” en *Poema y diálogo*, traducción de Daniel Najmías y Juan Navarro, Gedisa, Barcelona, 2016.
- Graves, Robert. *Los dos nacimientos de Dionisio*, traducción de Lucía Graves y Maya Flakoll, Seix Barral, Barcelona, 1981.
- Juarroz, Roberto. *Poesía y realidad*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- Machado, Antonio. *Juan de Mairena, sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo, 1936*, edición, introducción y notas de José Ma. Valverde, Clásicos Castalia, Madrid, 1991.
- Ortega Muñoz, Juan. *Algunos lugares de la poesía*, edición, introducción y notas de María Zambrano, Trotta, Madrid, 2007.
- Paz, Octavio. *Obra Poética*, en *Obras Completas*, T. VII, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- Pellegrini, Aldo. *La valija de fuego (Poesía completa)*, Argonauta, Buenos Aires, 2001.
- Penn Warren, Robert. *Todos los hombres del rey*, traducción de Francesc Roca, Anagrama, Madrid, 1984.
- Pessoa, Fernando. *El regreso de los dioses*, edición y traducción de Ángel Crespo, Acentilado, Barcelona, 2006.
- Platón. “República”. *Diálogos IV*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986.
- _____. “Fedro”, en *Diálogos III*, traducciones, introducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1997.

- _____. “Íon”, en *Diálogos I*, introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1997.
- Puerto, José Luis. *Las sílabas del mundo*, apud John Stuart Mill, Thomas Love Peacock, Percy Bysshe Shelley. *El valor de la poesía*, traducción, introducción y notas de Eduardo Sánchez Fernández, Hiperión, Madrid, 2002.
- Sánchez Barbudo, Antonio. “El pensamiento de Abel Martín y Juan de Mairena y su relación con la poesía de Antonio Machado (I)”, *Hispanic Review*, vol., XXII, núm. 1, enero, 1954.
- Santayana, George. *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*, traducción de José Ferrater Mora, Losada, Buenos Aires, 1969.
- Shaftesbury. *SENSUS COMMUNIS: ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu, Pretextos, 1995.
- Steiner, George. *ERRATA. El examen de una vida*, traducción de Catalina Muñoz, Siruela, Madrid, 1999.
- Swift, Jonathan. “El arte de la mentira política”, en *Escritos subversivos*, traducción y notas de Eduardo Stilman, Corregidor, Buenos Aires, 1974.
- Tob, Don. *Glosas de sabiduría o proverbios morales y otras rimas*, edición de Agustín García Calvo, Alianza Editorial, 1983.
- Xirau, Ramón. “‘Muerte sin fin’ o del poema-objeto”, en *Entre la poesía y el conocimiento, Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericanos*, prólogo de Adolfo Castañón y selección de Josué Ramírez y Adolfo Castañón, FCE, México, 2000.
- Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, FCE, Madrid, 1987.

DUELO Y POLÍTICA: EN TORNO AL MEMORIAL DE VÍCTIMAS DEL CAMPO ALGODONERO

*Donovan Adrián Hernández Castellanos**

Legenda: That which is to be read.

Creenda: That which is to be believed.

The remembered past is preserved in stories. As part of the collective imagination, it becomes legend. (What is too terrible in an individual's experience cannot be remembered.)

Susan Buck-Morss,

The gift of the past, (Das Gift der Vergangenheit)

Elaborar el duelo y transformar el dolor en recurso político no significa resignarse a la inacción [...].

Judith Butler,

Vida precaria. El poder del duelo y la violencia

El 10 de diciembre de 2009, día de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) publica la sentencia por el caso del Campo Algodonero de Ciudad Juárez, en la que condena al Estado mexicano por violar los derechos humanos de tres víctimas de feminicidio. A decir de algunas organizaciones de protección de derechos humanos, que acompañaron a los familiares de las víctimas a lo largo de los siete años que duró el juicio, hay cinco razones por las que la sentencia destaca: 1) por tratarse de una sentencia que señala la responsabilidad internacional del Estado Federal debido al incumplimiento de

*Doctor en filosofía, profesor de la Universidad La Salle <<donovan.ahc@gmail.com>>

sus obligaciones en la eliminación de las condiciones de violencia de género; 2) por tratarse de un caso vigente en el cual el Sistema Interamericano define acciones de reparación y medidas de no repetición en las políticas públicas dirigidas a la población; 3) la CIDH confirma su competencia para juzgar posibles violaciones a los derechos y obligaciones estipulados en la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención Belém do Pará); 4) la CIDH consolida la perspectiva transversal de género como instrumento para la interpretación judicial; y 5) “Los argumentos utilizados en torno al derecho de las mujeres a una vida libre de violencia, el análisis jurídico realizado con una perspectiva de género, así como las medidas de reparación definidas en la sentencia, tienen un impacto directo en las acciones a desarrollar en Ciudad Juárez, y un impacto potencial en México, en la región interamericana y en el mundo.”¹ Como bien indican las asociaciones civiles, la sentencia no es el punto final del proceso, pues falta cumplir con su realización.

Al considerar que el Estado mexicano no realizó una búsqueda exhaustiva de las mujeres durante sus primeras horas de desaparición, que las autoridades policiales, fiscales y judiciales no actuaron con estricto apego al estado de derecho, y, en fin, que no hubo procedimientos adecuados para atender las denuncias y seguir líneas sólidas de investigación, entre otras, la CIDH emitió su fallo y sentencia. Es muy importante mencionar que el tribunal estuvo presidido por la jueza Cecilia Medina Quiroga, siendo ésta la primera vez que la corte fuera dirigida por una mujer. Luego de ocho Declaraciones, en las que la CIDH destaca sus atribuciones para juzgar al Estado mexicano por su responsabilidad en los hechos, emite dieciséis Disposiciones que constituyen las resoluciones que definen las acciones que el Estado debe realizar para reparar los daños a las y los familiares de las víctimas. Entre los resolutivos se establece:

¹ Andrea Medina Rosas, *Campo algodonero. Análisis y propuestas para el seguimiento de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado mexicano*, CLADEM/ Red Mesa de Mujeres Ciudad Juárez, México, 2010, p. 6.

“Esta sentencia constituye *per se* una forma de reparación.”² De las distintas disposiciones que conforman la sentencia, todas ellas de gran relevancia, destaco dos para el análisis presentado en este trabajo: la sexta y la séptima, que versan sobre las prácticas de representación a cargo del Estado como medidas de justicia restaurativa. Así, la disposición seis dice: “El Estado deberá, en el plazo de un año a partir de la notificación de esta Sentencia, realizar un acto público de reconocimiento de responsabilidad internacional, en relación con los hechos del presente caso, en honor a la memoria de Laura Berenice Ramos Monárrez, Esmeralda Herrera Monreal y Claudia Ivette González, en los términos de los párrafos 469 y 470 de la presente sentencia.”³ Y la disposición siete indica lo siguiente:

El Estado deberá, en el plazo de un año a partir de la notificación de esta sentencia, levantar un monumento en memoria de las mujeres víctimas de homicidio por razones de género en Ciudad Juárez, en los términos de los párrafos 471-472 de la presente sentencia. El monumento se develará en la misma ceremonia en la que el Estado reconozca públicamente su responsabilidad internacional, en el cumplimiento de lo ordenado en el punto resolutivo anterior.⁴

Ahora bien, resulta sugerente que estas disposiciones destinadas al levantamiento de un monumento a las víctimas del *feminicidio* se encuentren enmarcadas en la *fuerza del performativo* que indica que, *per se*, la sentencia y todas sus disposiciones son en sí mismas una forma de reparación. Resulta sugerente, decimos, porque parece indicar que los monumentos y memoriales *negativos*, destinados a representar a las víctimas en este caso, también *actúan* de cierta manera. En un contexto muy distinto, Annie E. Coombes, al estudiar la cultura visual de la Sudáfrica postapartheid, escribió: “Mi interés aquí es reintegrar el concepto de agencia como una manera de entender cómo estos ‘santuarios’ conmemorativos han sido reinventados por

² *Apud* Andrea Medina Rosas, *op. cit.*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

la época postapartheid.”⁵ De tal modo que los elementos visuales de la geografía urbana inciden también en el modelamiento de subjetividades, con todo lo que ello implica en términos de usos públicos de la memoria y el olvido;⁶ aún más, podríamos hablar aquí de *pragmáticas de la nación* que, mediante una estrategia jurídica y patrimonial, establece o reniega de vínculos del Estado con el pasado de las mujeres oprimidas y, en este caso, víctimas del feminicidio como un crimen de segundo Estado. Así como Nicole Loraux sugirió que la *soberanía* en el mundo griego también disponía del *duelo de las madres*, haciendo de la diferencia sexual un operador político de regulación,⁷ conviene preguntarnos de qué maneras el duelo se relaciona con la política en las prácticas culturales de representación de la “memoria negativa”. Este trabajo constituye un esfuerzo, por parte de los Estudios Culturales, de aproximación a la serie de actos, jurídicos y culturales, con los que el Estado gestiona la violencia de género en la constitución de las *pragmáticas de la nación*.

1. FLOR DEL DESIERTO

Cabeza erguida, mirada al cielo. La figura en balance sostiene en sus brazos un manto que parece abrazarla, se mantiene suspendida en un gesto de libertad apenas esbozado. Grabados sobre la superficie se encuentran los nombres de niñas y adolescentes que desde 1993 han sido víctimas del feminicidio; crimen de sistemática impunidad que no sólo situó los ojos internacionales sobre Ciudad Juárez, sino que llevó al Estado mexicano a juicio ante la CIDH. Como parte de los resolutivos incluidos en la sentencia se obligó al Estado a levantar un memorial en homenaje a Esmeralda Herrera Monreal, Laura Berenice Ramos Monárrez, Claudia Ivette González y cinco

⁵ Annie E. Coombes, *History After Apartheid. Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, Duke University Press, Estados Unidos, 2003, p. 25.

⁶ V. Nicole Loraux, *et. al.*, *Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

⁷ V. Nicole Loraux, *Madres en duelo*, Abada Editores, España, 1990.

mujeres más, en su mayoría jóvenes, cuyos cuerpos fueron encontrados con múltiples vejaciones en el campo algodonerero de Paseo de la Victoria y Ejército. Inaugurada el 30 de agosto de 2012, la escultura de la artista Verónica Leiton, de origen chileno pero radicada desde hace más de 25 años en Chihuahua, complementa, un año después, la ceremonia cívica con la que los poderes locales y federales aspiran a cumplir, al menos formalmente, las exigencias jurídicas del tribunal internacional. ¿Pero cumplen con las expectativas sociales de justicia? Inspirada en las rosas del desierto, la pieza constituye un fósil recubierto por capas de cal y arena. Las aspiraciones etéreas de la escultura de bronce contrastan con la organicidad terrena de su base, que define el espacio escultórico del modernismo a juicio de Rosalind Krauss.⁸ De la flor brota el cuerpo femenino que resguarda la memoria *qua legenda*: no la del trauma sino aquella que habrá de ser leída en tanto que inscripción, sentencia o nombre sin aspiración a una historia. La figura broncea de 6 metros es también una fuente: de su corazón brota agua como semblante del duelo, agua que va a “transmutar y a purificar el cuerpo de todas las mujeres, de todas las víctimas del feminicidio”.⁹ Pero, ¿puede una imagen *redimir* la realidad? En todo caso, esta elegía conformada por una aleación de metales contrasta con la tendencia imperante en el arte público que conmemora a las víctimas de la desaparición forzada o de la violencia de Estado en Latinoamérica debido a su insistencia en lo figurativo y la norma de género.¹⁰

Hay, sin embargo, algo que vincula a esta pieza con la tradición del culto moderno a la muerte: la relación entre duelo y política. En su ya clásico estudio *Tumba y poder* Olaf B. Rader sostiene que los mitos políticos existen en tres formas de transmisión que se refuerzan recíprocamente: la narrativa, el ritual y la icónica.

⁸ Rosalind Krauss, “La escultura en el campo expandido” en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1998, pp. 59-74.

⁹ Los lectores pueden revisar las declaraciones de la artista en el siguiente vínculo: <https://www.youtube.com/watch?v=DMeqABMttmg> [Consultado el 17 de enero de 2019].

¹⁰ ¿Insistencia que reitera la norma de género que previamente ha violentado a las mujeres?

“La forma narrativa es siempre el fundamento sobre el cual pueden basarse las formas ritual e icónica. La forma icónica representa contenidos transmitidos narrativamente por medio de monumentos; se condensa, por así decirlo, en la imagen.”¹¹ De este modo el *soma* (cuerpo de la imagen) vehicula el *sema* (sentido del icono), en términos de Didi-Huberman.¹² A juicio de Rader, las sociedades humanas sientan así las bases para la fundación de su identidad y su legitimación histórica; imágenes, símbolos y monumentos son de vital importancia en este proceso. Pero, ¿tenemos la fundación identitaria de una *comunidad de violencia* aquí?¹³ A diferencia del medievalista alemán, quien analiza la función legitimadora de los rituales que vinculan política y actos funerarios en los críticos momentos de *prismas del poder*,¹⁴ Reinhart Koselleck concibe los monumentos a los caídos como “espacios de experiencia” que fundan la identidad de los sobrevivientes. En ambos casos se estudian específicamente las políticas de la memoria relacionadas con la historia militar europea. Empero, sus observaciones podrían ser de utilidad para el estudio de los *actos aletúrgicos* implicados en el campo algodonero. Si para Rader los rituales funerarios de soberanía siempre tienen relevancia para la sucesión y continuidad del poder político, Koselleck enfatiza la historicidad de los monumentos modernos: “Sólo cuando desaparece la dotación de sentido trascendente a la muerte, obtiene el

¹¹ Olaf B. Rader, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Ediciones Siruela, España, 2006, p. 24.

¹² V. Georges Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes*, Canta Mares, México, 2017.

¹³ V. Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

¹⁴ Rader denomina *prisma de poder* a todos aquellos momentos que amenazan la estabilidad y continuidad de un dominio o autoridad; así escribe: “Dado que, desde los orígenes de las estructuras de dominio, la autoridad y la legitimidad constituyen problemas básicos de la consolidación del poder, es posible observar a través de los prismas del poder –en esos momentos en los que el dominio fue o es amenazado por rupturas, compartimentaciones o desintegraciones– repetidas puestas en escena semejantes a las descritas y cuyo elemento esencial son las ceremonias funerarias y que deben servir para el fortalecimiento de esa misma autoridad y legitimidad.” Ola B. Rader, *op. cit.*, p. 32.

monopolio la determinación funcional política. Los monumentos a los caídos remiten a una línea de fuga hacia el futuro en el que se consolida la identidad a aquellas comunidades de acción en cuya mano está recordar monumentalmente a la muerte.”¹⁵

A diferencia de los estudios formalistas de Alois Riegl sobre el culto moderno a los monumentos, para el *historiador de los conceptos* los iconos de la “memoria negativa” comparten siempre una exigencia: recuerdan una muerte violenta que aporta identificaciones, primero, de los muertos, asesinados y los caídos que son reconocidos en un sentido concreto: como héroes, víctimas, mártires, vencedores, gente allegada y eventualmente también como vencidos; también son garantes y portadores de honor, de la creencia, la fama, el cumplimiento del deber, etcétera; una tercera serie de funciones ideológicas complementa las anteriores: a los muertos se los puede ver como defensores y protectores de la patria, de la humanidad, de la justicia, de la libertad, del proletariado o de las constituciones.¹⁶ En segundo lugar, y esto es fundamental, “a los observadores supervivientes se les hace una propuesta de identidad ante la que deben o tienen que adoptar una conducta. *Mortui viventes obligant* [...] Ellos nos conciernen. El monumento a los caídos no solo evoca a los muertos, también lamenta la vida perdida para darle sentido a haber sobrevivido.”¹⁷ De esta forma, los monumentos del Estado-nación establecen sus *imperativos de identificación*. Por otra parte, como señala Koselleck, hay identidades formales que se mantienen a lo largo del tiempo; Riegl, de manera erudita, fue el primero en señalar la amplia gama de valores que acompañan a todo monumento: “Por monumento —escribe el teórico austriaco—, en el sentido más antiguo y primigenio, se entiende una obra realizada por la mano humana y creada con el fin específico de mantener hazañas o destinos individuales (o un conjunto de éstos) siempre vivos y presentes en la

¹⁵ Reinhart Koselleck, “Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidad de los supervivientes” en *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, España, 2011, p. 74.

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ *Loc. cit.*

conciencia de las generaciones venideras.”¹⁸ Entre otros, cuenta con valores rememorativos (de antigüedad, histórico, rememorativo intencionado) pero también puede tener valores de contemporaneidad (instrumental o artístico). Si para Riegl todo monumento artístico es histórico, sea intencional o no, la reducción fenomenológica operada por Koselleck sobre los monumentos de la “memoria negativa” indica que los caídos no sólo mueren, sino que *mueren para algo*.

Como sugiere el filósofo neoconservador alemán, la historia “de los monumentos discurre a través de desplazamientos de fases diacrónicas.”¹⁹ Según ha mostrado una larga tradición de historiografía, el culto a los monumentos, acompañado de sus *liturgias cívicas*, ha sido una piedra de toque en el proceso de *nacionalización de las masas*, de la Ilustración a nuestros días.²⁰ Koselleck sugiere que el paso de los monumentos monárquicos a los monumentos del pueblo es índice de la modernidad, que se mide como un aumento de los monumentos funerarios políticamente motivado. De modo general, la representación de la tumba de los príncipes es ampliada por la representativa tumba a los caídos, para luego ser superada. La identidad de los determinantes políticos pasa de las dinastías a las naciones que están surgiendo; en este sentido: “Qué vida es políticamente aludida es algo que queda delimitado por la situación del lugar funerario, por

¹⁸ Alois Riegl, *El culto moderno a los monumentos*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1997, p. 23

¹⁹ R. Koselleck, *Modernidad...*, *op. cit.*, p. 79.

²⁰ Para un estudio de la *liturgia cívica* en Europa conviene ver George L. Mosse, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007. También Emilio Gentile, *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007; para un minucioso análisis de la iconografía de la Revolución Francesa que contiene adecuadamente con la semiología estructuralista, conviene ver Jean Starobinsky, *1789: The Emblems of Reason*, University Press of Virginia, Estados Unidos, 1982. Desde otras coordenadas, los estudios de Carlo Ginzburg sobre política e imagen son de utilidad, V. *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*, Editorial Contrahistorias, México, 2014; finalmente, una buena lectura crítica de los trabajos de Mosse y Gentile se encuentran en Enzo Traverso, “Fascismos. Sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile” en *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2012, pp. 105-143.

el monumento y por el culto que le es asignado.”²¹ De tal modo que aquello que hace que una vida *cuenta como una vida* depende, en gran medida, de la distribución social del duelo así como de los actos públicos que lo realizan. En este sentido:

El culto político a los difuntos, en la medida en que va unido a los monumentos a los caídos ya erigidos, queda bajo el control de los respectivos vencedores, en la medida en que estuvieron dispuestos a ejercer su poder. Pero abstrayendo de los cambios en la situación política, desde la revolución se ha hecho dominante la pretensión de igualdad de todos los monumentos a los caídos. La misma marca óptica está presente para todas las formas constitucionales. Los monumentos a los caídos, al soldado desconocido –uno por todos– son la última estación de esta democratización de la muerte.²²

Esta homogeneidad o “democratización de la muerte”, que a los ojos de Koselleck es la marca icónica de la nacionalización de la diversidad étnica de Europa en unidades estatales, es parte de la industrialización de los enfrentamientos armados en el lapso de las dos guerras mundiales del siglo pasado. En todo caso para Koselleck: “Es seguro que el sentido del morir por... tal y como es fijado en los monumentos es sustentado por los supervivientes y no por los muertos. Pues la dotación de sentido que puedan obtener los muertos por su muerte no es aprehensible por nuestra experiencia.”²³ Aseveración de tonos teológicos que puede ser refutada por el *mesianismo* revolucionario de Walter Benjamin. Como es sabido, en sus *Tesis sobre la historia* el filósofo judeoalemán sostiene que hay una *cita secreta* entre las generaciones pasadas y la nuestra, cita que nos ha “conferido una *débil* fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos.”²⁴ Así, lo que para Koselleck es una *donación originaria de sentido* instaurada por los sobrevivientes, para Benjamin se trata de la lucha de clases que debe ser *iluminada* por el historiador materialista.

²¹ R. Koselleck, *op. cit.*, p. 92.

²² *Ibid.*, p. 93.

²³ *Ibid.*, p. 68.

²⁴ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México, 2005, p. 18.

En esta concepción crítica de la historia, el peligro amenaza tanto a la permanencia de la *tradición de los oprimidos* como a los receptores de la misma; para ambos el peligro es el mismo: convertirse en un instrumento de la clase dominante. Es por ello que el historiador materialista debe encender en el pasado la chispa de la esperanza; su imperativo enigmático tensa *dialécticamente* los planteamientos de Koselleck, pues: “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.”²⁵

Pero, ¿qué significa *redimir* la tradición de los oprimidos cuando éstos, en realidad, están muertos?, ¿nuestros actos pueden tener un *efecto elíptico* en el pasado que sea ontológico y no sólo retórico?, ¿cómo *redimir* a las víctimas cuando su voz y su relato ya no pueden ser oídos ni recuperarse?²⁶ Prolongando las tesis críticas de Benjamin, Susan Buck-Morss ha llegado a sugerir que “aquello que sobrevive en los archivos sólo lo hace por azar”.²⁷ La regla de la historia es más bien la desaparición: la aniquilación de ciudades completas, ya sea por las guerras humanas o por las catástrofes climáticas. Aquello que se salva del *continuum* de violencia es solamente una oportunidad, una imagen que relampaguea en un *instante de peligro*. Volviendo a *Flor del desierto* de Leiton, luego de este breve decurso por la morfología de los monumentos mortuorios, podemos ver que muchas de las estructuras eidéticas descritas por Koselleck en sus estudios sobre los monumentos de los caídos no se corroboran en esta específica práctica representativa de la “memoria negativa”: las niñas y adolescentes conmemoradas no *murieron por* un fin colectivo ulterior; sus vidas fueron arbitrariamente despojadas por un acto de violencia que constituye un *gesto soberano* en sí mismo, puesto que es un exceso fuera de toda lógica utilitaria, puro gasto androcéntrico de la vida de las mujeres que, por tanto, constituye una *violencia feminicida*. Quienes se conmemoran no son caídos, no son mártires ni heroínas porque no hay una guerra declarada que

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁶ V. Giorgio Agamben, *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2010.

²⁷ E. Jacir y Susan Buck-Morss, *The Gift of the Past (Das gift der vergangenheit)*, Documenta, Alemania, 2012, p. 37

distribuya a los ejércitos contendientes sobre el campo de batalla; sólo hay *impunidad estructural*. Como escribe Didi-Huberman: “En efecto, en el *epos* pasan tanto *el gesto* como *la gesta*, tanto el soplo de la memoria sensorial como el relato de la historia cronológica.”²⁸ Tal vez por ello la antropóloga feminista Rita Laura Segato sostiene que en este tiempo neoliberal y posestatal el poder necropolítico ha tomado la forma de una guerra irregular contra las mujeres.²⁹ En los feminicidios, como crímenes de segundo Estado, se condensan las dinámicas de la globalización que explota la fuerza de trabajo femenina de la periferia del sistema-mundo moderno/colonial: “Allí se muestra la relación directa que existe entre capital y muerte, entre acumulación y concentración desreguladas y el sacrificio de las mujeres pobres, morenas, mestizas, devoradas por la rendija donde se articulan economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte.”³⁰ Estudiosa de las *estructuras elementales de la violencia* en las prisiones brasileñas, Segato sostiene que la violación es un enunciado que se dirige a interlocutores que se “encuentran físicamente en la escena o presentes en el paisaje mental del sujeto de la enunciación”³¹ Así, el violador emite mensajes a lo largo de dos ejes de interlocución:

1. Eje vertical, habla a la víctima, el agresor sexual esgrime así un discurso que adquiere un cariz punitivo y él se vuelve un agente moralizador porque, en este imaginario compartido, “el destino de la mujer es ser contenida, censurada, disciplinada, reducida,

²⁸ G. Didi-Huberman, *Gestos de aire...*, *op. cit.*, p. 45.

²⁹ V. Rita L. Segato, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, España, 2016; y también Silvia Federici, quien afirma que “la globalización es una guerra contra las mujeres” en *La inacabada revolución feminista. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Ediciones desde abajo, México, 2013.

³⁰ R. L. Segato, “Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez” en Isabel Vericat (ed.), *Ciudad Juárez: de este lado del puente*, Epikéia, México, 2005, p. 75; respecto de la explotación femenina en el Tercer Mundo, V. también Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Akal, Madrid, 2010.

³¹ R. L. Segato, *op. cit.*, p. 81.

por el gesto violento de quien reencarna, por medio de este acto, la función soberana”,³²

2. Eje de interlocución, el horizontal, es aquél por el cual el “agresor se dirige a sus pares, y lo hace de varias formas: les solicita ingreso en su sociedad y, desde esta perspectiva, la mujer violada se comporta como una víctima sacrificial inmolada en un ritual iniciático; compite con ellos, mostrando que merece, por su agresividad y poder de muerte, ocupar un lugar en la hermandad viril y hasta adquirir una posición destacada en una fratria que sólo reconoce un lenguaje jerárquico y una organización piramidal.”³³

En consecuencia, el patriarcado de alto impacto, que es propio del orden de la moderna colonialidad del poder, se sostiene sobre esta estructura profunda en la que el control de la sexualidad de las mujeres y la comunicación entre los barones por medio de las mujeres se vuelven dispositivos de poder imperantes.³⁴ Como escribe Segato: “La lengua del feminicidio utiliza el significante *cuerpo femenino* para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado en aras de un bien mayor, de un bien colectivo, como es la constitución de una fratria mafiosa. El cuerpo de la mujer es el índice por excelencia de la posición de quien rinde tributo, de víctima cuyo sacrificio y consumición podrán más fácilmente ser absorbidos y naturalizados por la comunidad.”³⁵

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.*, pp. 81-82.

³⁴ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, España, 2010; Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en *Revista Nueva Antropología*, núm. 30, noviembre de 1986, UNAM, México, pp. 95-145.

³⁵ R. L. Segato, *op. cit.*, p. 87.

2. FEMINICIDIO Y ACTOS DE LA NACIÓN

Frontera entre el exceso y la falta, Norte y Sur, Marte y la Tierra, Ciudad Juárez no es un lugar alegre. Abriga muchos llantos, muchos terrores.

Rita Laura Segato

Territorio, soberanía y crímenes de segundo

Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez

A las 9 de la mañana del 7 de noviembre de 2011, se llevó a cabo el evento oficial de reconocimiento de responsabilidad internacional del Estado mexicano por el caso de las ocho mujeres encontradas en el campo algodonerero. Si bien la CIDH dictó su sentencia considerando únicamente a tres de las jóvenes, las medidas de resarcimiento simbólico del daño fueron extensivas a todas las mujeres asesinadas desde 1993. Aunque ocupara la titularidad del poder ejecutivo, el entonces presidente Felipe Calderón no asistiría a la ceremonia solemne; en su lugar, el reconocimiento de la responsabilidad jurídica internacional correría a cargo de representantes públicos de segundo orden, en sustitución de los representantes elegidos tanto del poder federal como del local. Felipe de Jesús Zamora Castro, subsecretario de Asuntos Jurídicos y Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación, fungiría como representante del Estado mexicano mientras que Calderón encabezaba la ceremonia de inauguración de la Semana Nacional de PYME's 2011. Esta desatención del gobierno mexicano a la expresa solicitud de la CIDH que ordenaba la presencia de funcionarios de alto rango en la inauguración del memorial fue observada por organizaciones sociales que habían acompañado a los familiares de las víctimas, como la Red MESA de Ciudad Juárez. Además del presidente de la República, se esperaba la asistencia del gobernador del Estado de Chihuahua, el procurador general de la República, el procurador de justicia de Chihuahua, el presidente del Tribunal Superior de Justicia y el presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Ninguno de ellos se presentó. Al acto asistieron la comisionada nacional para prevenir y erradicar la vio-

lencia contra las mujeres, Dilcy Samantha García Espinoza de los Monteros; la presidenta del INMUJERES, Rocío García Gaytán y la procuradora de Atención a las Víctimas, Sara Irene Herrerías. En total, el gobierno federal aportó 10 millones de pesos y el estatal 6 millones para la construcción del memorial. Sin embargo, en la inauguración sólo estaba una maqueta de lo que sería el monumento. Los oradores tuvieron que enfrentar los abucheos, protestas y las constantes interrupciones de sus discursos. Como escribe la periodista Gloria Muñoz Ramírez en su crónica: “Este fue un acto en el que nadie quería estar: ni los funcionarios ni los familiares de las víctimas.” El memorial, un trozo del terreno que antaño fuera un campo algodónero, se encuentra al lado de lo que actualmente es una zona comercial y hotelera que colinda con el consulado de los Estados Unidos.

A pesar del evento desairado y la frialdad de las autoridades obligadas por un tribunal internacional a reconocer su omisión ante las violaciones a los derechos humanos de las víctimas y sus deudos, o quizá debido a ello, es preciso preguntarnos por las implicaciones y alcances de este *acto de la nación* para la justicia restaurativa en México. Los epitafios, memoriales y monumentos conmemorativos también forman parte de la serie de actos performativos (locutivos, ilocutivos y perlocutivos) que estilizan a lo largo de un tiempo social las identidades nacionales en la constelación poswestfaliana de nuestro mundo global.³⁶ Las ceremonias públicas de reconocimiento de responsabilidad de los estados —ya sea por su participación activa en la violación de los derechos humanos o, como en este caso, por su omisión en la eliminación de las causas de la violencia contra la mujer— no son eventos sin relevancia para la impartición de justicia restaurativa *ex post facto* sino que son consustanciales a la realización de la misma. Como señalara Foucault en su curso *De gouvernement des vivants* la aparición pública de la verdad, es decir, la serie de procedimientos verbales o no que manifiestan, visibilizan, recuerdan o simplemente muestran públicamente una verdad (como lo contrario

³⁶ Sobre la naturaleza del performativo V. John Austin, *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, España, Paidós, 1971.

del ocultamiento, el olvido o el encubrimiento) son consustanciales a la racionalidad gubernamental.³⁷ A estas ceremonias performativas, donde la relación entre gobernantes y gobernados, siempre tensa y dinámica, las denomina *aleurgias*. La inauguración del memorial del campo algodonnero es un *acto aleúrgico* que realiza aquello que llamamos la *nación*. Como se mencionó anteriormente, aquello que hace que una vida sea *aludida políticamente* queda delimitado, en buena medida, por la situación del lugar funerario, el monumento y el culto que es asignado. Sostengo que los *actos aleúrgicos* que performan las identidades nacionales están relacionados constitutivamente con las *políticas de la memoria* esgrimidas por los Estados-nación; políticas que siempre son contestadas, resistidas, impugnadas, en fin, combatidas por otras memorias antagónicas que disputan la hegemonía de esos signos y actos.

Comencemos por preguntarnos: ¿qué tipo de acto es aquél por el cual un Estado reconoce su responsabilidad en la violación de derechos humanos protegidos por convenciones que él mismo, en su legítimo ejercicio de la soberanía, ha firmado?, ¿de qué manera este reconocimiento de omisión puede ser una garantía de no repetición?, ¿qué tiene que ver el duelo con todo esto?, ¿el duelo y la justicia restaurativa están relacionados? El discurso por el cual, a través de un funcionario o representante de primer orden, el Estado juzgado asume su responsabilidad es, sin duda, un tipo de discurso que tiene algún efecto sobre el propio sujeto de la enunciación; en este caso el Estado reconoce su deuda con la ciudadanía, reconoce que ha fallado en sus labores fundamentales y que, por esa misma razón, se compromete a establecer una serie de medidas para volver a una situación anterior al daño. ¿Se trata de una manera oblicua de ajustar cuentas con esa *tradición de los oprimidos* que, según Benjamin, nos recuerda que ni siquiera los muertos estarán a salvo si el enemigo vence? De ser así, habría siempre una cierta expectativa *mesianica* en el corazón de todo acto de justicia restaurativa. Sin embargo, como dice la sentencia de la CIDH, el Estado mexicano no puede devolver a las víctimas a una situación anterior a la del daño, pues

³⁷ Michel Foucault, *De gouvernement des vivants*, Gallimard, París, 2012.

ellas estaban vivas antes de su omisión al momento de erradicar la violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez, a pesar del notable incremento de asesinatos por razones de género. En lugar de ello, el Estado se ve obligado a destinar un espacio dedicado específicamente al recuerdo y la conmemoración de las mujeres a las que estaba obligado a proteger y, sin embargo, se negó reiteradamente, en sus dos niveles de poder (local y federal), a hacerlo. La omisión es también violencia, de género en este caso. Ahora bien, si nos preguntamos con Annie Coombes, ¿de qué manera *actúan* los memoriales y monumentos públicos?³⁸ También podríamos preguntarnos si, entre los performativos, puede haber enunciados de segundo orden. Puesto que no es el presidente quien se disculpa a nombre de la entidad jurídica y política del Estado Federal, sino un funcionario enviado en representación de los poderes locales, ¿el efecto perlocutivo se cumple? Para que el performativo *realice* lo que enuncia es importante que quien emite la comunicación sea una persona calificada y autorizada, en este caso alguien a quien se delega la agencia del discurso. Como ha mostrado Judith Butler, siguiendo a Derrida, no podríamos simplemente concebir al performativo como un acto mágico o soberano incondicional; por el contrario, aquello que se enuncia simplemente puede no cumplirse.³⁹ Los actos performativos enunciados por el Estado, o por sus representantes, no cumplen con las fantasías de soberanía que solemos depositar en ellos.

Así lo muestra el descontento de los deudos y familiares de las víctimas que asisten al fallido acto oficial. Muy probablemente sea este fallo constitutivo del performativo lo que abre el espacio y la posibilidad del debate político en torno a las ceremonias de Estado y la eficacia de sus signos. En este sentido, pensando en el memorial y sus consecuencias podemos retener algunos elementos de la reflexión de Judith Butler en torno a la función de los obituarios como instrumentos que distribuyen socialmente el duelo. A su manera, también un memorial es una tecnología que distribuye socialmente

³⁸ Annie E. Coombes, *op. cit.*, *History...*, p. xx.

³⁹ Judith Butler, *Lenguaje, poder, identidad*, Síntesis, Madrid, 2009; y Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.

el duelo. Sostiene la filósofa: “Se trata del medio por el cual una vida se convierte en –o bien deja de ser– una vida para recordar con dolor, un icono de autorreconocimiento para la identidad nacional; el medio por el cual una vida llama la atención. Así, tenemos que considerar el obituario como un acto de construcción de la nación.”⁴⁰ Los memoriales de víctimas, como el del campo algodonero, también son actos que constituyen a la nación. La gran diferencia entre el obituario y el memorial, además de los soportes y sustancias del relato (en un caso es editorial y escrito, mientras que en otro es plástico y tridimensional), consiste en que el *obituario* reseña las vidas que habrán sido vividas, que socialmente validamos y reconocemos en la ontología social como vidas avaladas y dignas de ser lloradas, mientras que en el *memorial negativo* lo que se busca hacer es que las vidas precarias y violentamente arrebatadas sean reconocidas por la sociedad como *vidas que habrán sido vividas*, es decir *vidas dignas de ser lloradas*. Como escribe la propia Judith Butler: “No es una cuestión simple, porque si el fin de una vida no produce dolor no se trata de una vida, no califica como vida y no tiene ningún valor. Constituye ya lo que no merece sepultura, si no lo insepultable mismo.”⁴¹ Esto *insepultable mismo* también podría ser, como nos recuerda el caso de Antígona, no una cuestión numénica de lo sacro sino el resultado de una ley tiránica.⁴² Darle sepultura a los muertos es una demanda de los deudos y familiares de víctimas de la desaparición forzada, pues el desaparecido es lo *insepultable mismo*. Pero lo insepultable, como decíamos, también puede ser el cuasi-objeto abyecto de una norma social que relega a la ininteligibilidad por razones de clase, género y raza a la mayor parte de las víctimas de la violencia feminicida, lo que hace que las autoridades civiles, militares y la misma sociedad actúe como si no ocurriera nada, como si no hubiera nada que lamentar, como si no hubiera vidas de mujeres trabajadoras precarizadas que hubieran de ser lloradas, aunque los crímenes por razones

⁴⁰ Judith Butler, “Violencia, duelo, política” en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 61.

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² V. J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, Nueva York, 2000.

de género aumenten exponencialmente. Dadas estas circunstancias, volvamos a las reflexiones de Butler:

No se trata simplemente de hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida, sino de una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica de preguntas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas 'irreales'? ¿La violencia produce esa irrealidad? ¿Dicha irrealidad es la condición de la violencia?⁴³

Las reflexiones de Judith Butler sobre la violencia y su posibilidad desrealizadora sobre la vida de quienes son afectados por ella, puede ser una herramienta invaluable para reflexionar sobre las condiciones específicas de los feminicidios en la República mexicana y no sólo en Ciudad Juárez (pues, en gran medida, la atención se ha centrado en esa región como si la violencia de género fuera algo específico de la frontera norte, mientras que la proliferación de feminicidios en todos los estados de la federación nos muestra que se trata de un asunto sistémico y constitutivo del patriarcado de alta intensidad de la modernidad/colonialidad). En este sentido, la ética de la vulnerabilidad de Butler nos ayuda a distinguir entre la *precariedad* y la *precaridad*: la primera se trata de una condición ontológica del cuerpo humano que, en la medida en que está ya siempre expuesto a los otros, está también necesitado de redes de protección social que alivien nuestra congénita exposición (a ser lastimados, por ejemplo, a enfermar, a padecer hambre, etcétera); por su parte, la *precaridad* es una distribución social del cuidado, la validación y el reconocimiento de *algunas vidas* pero no de todas; de tal modo que, indudablemente, las mujeres están expuestas a la violencia de género, pero *unas más que otras* debido a factores de diferenciación de clase, raza, preferencia sexual, etcétera, que distribuyen el daño y la protección de formas inequitativas.⁴⁴ Al respecto, Theodor W. Adorno, en una

⁴³ J. Butler, *Vidas precarias...*, *op. cit.*, p. 59-60.

⁴⁴ V. J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, México, 2010.

conferencia de radio, reflexionaba sobre los mecanismos psíquicos que están detrás de las persecuciones en contra de las minorías en Europa y Estados Unidos, entre otras el filósofo menciona dos muy sugerentes: el racista, el antisemita, persigue a los judíos porque a) considera que son más débiles y b) considera que son más felices que él.⁴⁵ Adorno apunta hacia dos fantasmas sociales que constituyen el impulso psíquico y, sin duda, sádico del racista; pero, *mutatis mutandis*, podríamos decir algo semejante en el caso de la violencia feminicida. “Así —escribe Butler—, si la violencia se ejerce contra sujetos irreales, desde el punto de vista de la violencia no hay ningún daño o negación posibles desde el momento en que se trata de vidas ya negadas. Pero dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez.”⁴⁶ De este modo, las mujeres son vistas, desde el patrón de violencia patriarcal, como vidas ya negadas; como vidas “para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca ‘fueron’, y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo.”⁴⁷ En este sentido, el duelo contribuye performativamente a *realizar* esas vidas, a mostrarnos que su pérdida no sólo es lamentable —como sin duda lo es— sino que son pérdidas que yo sufro también, que nos faltan colectivamente. Ese duelo permite construir un efímero “nosotros” que se articula mediante la demanda de justicia restaurativa para las víctimas, la cual sin embargo es de todo punto imposible. En el mecanismo de la violencia analizado por Butler existen simultáneamente dos imposibilidades: la violencia desrealiza las vidas de las mujeres no sólo porque no las reconoce, sino porque además nunca “habrán sido vividas” para ese punto de vista feminicida. El “habrá sido vivida” es un futuro anterior que constituye el hecho de que las vidas que son protegidas lo son, en parte, porque aunque no hayan llegado a la edad adulta, se las considera como vidas viables, candidatos óptimos en nuestra ontología social. Lo que muestra la

⁴⁵ V. Theodor W. Adorno, *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

⁴⁶ J. Butler, *Vidas precarias...*, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁷ *Loc. cit.*

tremenda impunidad estructural en contra de la violencia de género es que la vida de las mujeres obreras, maquiladoras y sometidas por la globalización no “habrá sido vivida” ni para los victimarios, ni para la sociedad civil ni mucho menos para las autoridades estatales. En ese sentido, no sólo han sido asesinadas, sino que para la ontología social ni siquiera habrán estado vivas: quedan relegadas, en consecuencia, a ese umbral espectral en donde la *precaridad* inequitativamente distribuida las ha condenado. Por eso todo signo que las traiga a cuento en la narrativa nacional debe ser removido, denegado, suprimido y reprimido: porque, de cualquier forma, *eso* (la violencia feminicida) no habrá tenido lugar, no hay nada que llorar. No sorprende entonces la sistematicidad del delito, pues, como apunta nuevamente Butler, la “violencia se renueva frente al carácter aparentemente inagotable de su objeto. La desrealización del ‘Otro’ quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro.”⁴⁸

3. CONCLUSIÓN: DE MONUMENTOS Y MAUSOLEOS

En su crónica de la fallida inauguración del Monumento en Memoria de las Mujeres Víctimas de Homicidio por razones de género en Ciudad Juárez, Gloria Muñoz Ramírez consigna las voces de descontento de las y los familiares de las víctimas del *feminicidio*: “¿Y todas las demás? ¿Dónde están, dónde las buscamos? ¿Para qué nos piden perdón y no nos entregan a nuestras hijas con vida?”, gritaban decenas de madres y padres de mujeres ultimadas o desaparecidas en las últimas dos décadas.” La polifonía, como recurso narrativo y estrategia textual, permite mostrar las discordancias entre las posiciones de las y los deudos y el discurso oficial del Estado mexicano. A pesar de que la sentencia de la CIDH fue histórica en más de un sentido, si bien solo juzga al Estado mexicano por el caso de las tres jóvenes asesinadas y halladas en el campo algodonero, el efecto de ejemplaridad al que aspiraba no se cumplió ni remotamente. Esto es

⁴⁸ *Loc. cit.*

así porque, como mencionamos atrás, no sólo ningún representante de primer rango asumió la responsabilidad del Estado en su omisión al actuar, sino que nuevamente relegó la *memoria de las víctimas* al lugar abyecto, secundario y derivado, precario, en el que se afana en sepultarla. Se diría que esa desrealización que es el efecto de la violencia feminicida es replicada precisamente en el memorial que pretendía *redimir* a las víctimas, haciéndolas visibles, inscribiendo sus nombres como *legenda* para convertirse en *creenda* según el vocabulario técnico de Susan Buck-Morss de nuestro epígrafe. Aquello que puede ser preservado y, en consecuencia, rescatado del olvido, pervive sólo por *chance*, por oportunidad y azar, por ocasión; lo que hace que la historia se vuelva ese resquicio aleatorio sedimentado en archivos, preservado públicamente en piezas de arte estatuario que, en su calidad de monumento, pretende ser un recordatorio de la “memoria negativa”; vale decir, de las víctimas y los crímenes en los que el Estado queda implicado, ya sea como ejecutor o por su omisión. No obstante, el peso de los *monumentos negativos*, de los memoriales de víctimas que no pueden usarse para la gloria de la identidad nacional parece ser un caso límite para la visión patrimonialista que, con todo, sigue siendo constitutiva y específica del Estado mexicano. No es una herencia que las autoridades ni del PAN ni del PRI hayan querido reivindicar, no para exhibirla como signo de ostento del orgullo nacional, sino como una tarea pendiente en la impartición de justicia restaurativa que, como sabemos, considera efectos sobre la concepción que tenemos del pasado; en este caso, de los crímenes del pasado.

Para la periodista Gloria Muñoz el memorial se comprende como un símbolo de las “culpas del Estado”, idea que no aparece en la sentencia original de la CIDH en el caso de campo algodonerero; puesto que la CIDH no determina qué forma deberá de tener finalmente el memorial, sólo importa que se construya y que las autoridades competentes enuncien la *responsabilidad jurídica* que el Estado mexicano ha infringido no sólo ante sus ciudadanos, sino ante el sistema interamericano de derechos humanos.

Ante la pronunciada sospecha de ser testigos de otro caso de simulación de las autoridades locales y federales, muchos familia-

res decidieron no asistir al evento. Quienes asistieron mostraron su descontento en todo momento, interrumpiendo los discursos de los oradores y mostrando su evidente inconformidad ante la maqueta que sustituía y prometía un monumento pendiente para conmemorar a las víctimas. En este sentido hay una declaración muy interesante de uno de los familiares de las jóvenes asesinadas. Si el Memorial, en un sentido demasiado laxo como para tomarse al pie de la letra, se percibe como un símbolo, yo diría que es en realidad un *σῆμείον*; se trata de la escritura iónica de la palabra del griego clásico que reservamos para *signo*, pero que en la antigüedad, como es bien sabido, también formaba parte inicialmente del vocabulario de las honras fúnebres y exequias religiosas: “No queremos mausoleos ni que encuentren a nuestras hijas muertas, queremos que se hagan líneas de investigación, y a nuestras hijas las queremos con vida”, señaló Castillo, quien interrumpió de frente cada uno de los discursos oficiales.” Luis Castillo, quien ejerce algo parecido a la *parresía* de cara a los representantes de los poderes oficiales, hace una interpretación más sugerente que la efectuada por Muñoz del propio Monumento y Memorial: él equipara el Memorial a un *mausoleo*, un lugar en donde se depositan los restos mortales para su reposo; para Castillo el Memorial, acto final de la sentencia de la CIDH, es realizado por el Estado mexicano no como un acto de justicia sino como una especie de tumba, de Mausoleo que cierra, con el silencio de la muerte, toda demanda de justicia. En este sentido, el Estado hace caer signos sobre la sentencia de la CIDH que son más bien parecidos a sepulcros monumentales en donde nada se recuerda ni se redime, sólo se acalla. Esa interpretación, que opone el silencio de los monumentos a la búsqueda con vida de sus hijas, que debe ser la tarea del poder judicial, hace más por la justicia que cualquier otra palabra que pudiéramos añadir.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- Austin, John L. ¿Cómo hacer cosas con palabras?, España, Paidós, 1971.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México, 2005.
- Brown, Wendy. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Estados Unidos, 1995.
- Butler, Judith. *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, Nueva York, 2000.
- _____. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- _____. *Lenguaje, poder, identidad*, Síntesis, Madrid, 2009.
- _____. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, México, 2010.
- Coombes, Annie E. *History After Apartheid. Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, Duke University Press, Estados Unidos, 2003.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Didi-Huberman, Georges. *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes*, Canta Mares, México, 2017.
- Federici, Silvia. *La inacabada revolución feminista. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Ediciones desde abajo, México, 2013.
- _____. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, España, 2010.
- Foucault, Michel. *De gouvernement des vivants*, Gallimard, París, 2012.
- Gentile, Emilio. *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Ginzburg, Carlo. *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*, Contrahistorias, México, 2014.
- Jacir, E. y Susan Buck-Morss. *The Gift of the Past (Das gift der vergangenheit)*, documenta, Alemania, 2012.

- Koselleck, Reinhart. "Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidad de los supervivientes" en *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, España, 2011, p. 65-101.
- Krauss, Rosalind. "La escultura en el campo expandido" en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1998, pp. 59-74.
- Loraux, Nicole. *et. al. Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- _____. *Madres en duelo*, Abada Editores, España, 1990.
- Medina Rosas, Andrea. *Campo algodonero. Análisis y propuestas para el seguimiento de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado mexicano*, CLADEM/ Red Mesa de Mujeres Ciudad Juárez, México, 2010.
- Mosse, George L. *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- Rader, Olaf B. *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Siruela, España, 2006.
- Riegl, Alois. *El culto moderno a los monumentos*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1997.
- Rubin, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo" en *Revista Nueva Antropología*, núm. 30, noviembre de 1986, UNAM, México, pp. 95-145.
- Segato, Rita L. *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, España, 2016.
- _____. "Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez" en Isabel Vericat (ed.), *Ciudad Juárez: de este lado del puente*, Epikéia, México, 2005.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Akal, Madrid, 2010.
- Starobinsky, Jean. *1789: The Emblems of Reason*, University Press of Virginia, Estados Unidos, 1982.
- Traverso, Enzo. "Fascismos. Sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile" en *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2012, pp. 105-143.

RECURSOS ELECTRÓNICOS:

<http://juarezdialoga.org/noticias/develan-la-escultura-para-el-memorial-del-campo-algodonero-en-ciudad-juarez/> [Consultado el 17 de enero de 2018]

<https://www.lapolaka.com/13-anos-de-aquella-pesadilla/> [Consultado el 15 de diciembre de 2018]

<https://www.animalpolitico.com/2011/11/calderon-desdena-acto-sobre-mujeres-muertas-en-campo-algodonero-de-juarez/> [Consultado el 15 de diciembre de 2018]

<https://www.jornada.com.mx/2011/12/04/politica/006n1pol> [Consultado el 15 de diciembre de 2018]

LA HERMENÉUTICA DE C. S. LUMHOLTZ, PIONERO DE LA ETNOGRAFÍA* DEL NOROESTE DE MÉXICO Y LA ETNOGRAFÍA COMPARADA

Juan Jesús Arias**

INTRODUCCIÓN

Este texto analiza la manera de interpretar varios mitos de origen del grupo indígena huichol del Occidente de México; tal como fueron recopilados e interpretados en la década de 1890, y plantea una interpretación alternativa a partir de un marco de referencia cultural mesoamericano, mostrándose una continuidad ancestral que se pierde en la interpretación occidental-europea decimonónica.

Se enfatizan aquí dos factores de la hermenéutica etnográfica. Por un lado, la relación de los textos míticos presentados con su contexto histórico-cultural y, por otro, la necesidad de un marco de referencia pertinente que está presente en todo acto interpretativo, independientemente de la consciencia del intérprete. En el presente análisis, se postula, entonces, la pertinencia de una serie de textos míticos como marco referencial interpretativo a partir de su per-

*El término *etnografía* se refiere aquí al “Subcampo de la antropología que formula descripciones de sistemas sociales, tecnológicos e ideológicos que se recopilan mediante la técnica de la *observación participante*”, igualmente “es la técnica para aprender y recolectar datos al mismo tiempo que se toma parte en la vida cotidiana de la sociedad.” V. Philip K. Bock, *Introducción a la moderna antropología cultural*, FCE, México, 1977, pp. 558 y 562; también pp. 34-35 y 481-482. Lumholtz cumple con ambas disciplinas cognitivas, pese a que no poseía la formación académica respectiva.

**Profesor-investigador adscrito al Área de Investigación en Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, UAM-X, Ciudad de México. <<jarias@correo.xoc.uam.mx>>

tenencia a una misma Familia Lingüística,¹ aunque los textos que sirven de marco de referencia pertenezcan al grupo nahua-mexica y hayan sido recopilados en el siglo XVI.

Puede situarse con justicia al noruego Carl S. Lumholtz (1851-1922), autor de la fuente que se toma como base, entre aquellos a quienes R. H. Louie llama “Iniciadores” de la etnología [que en algunos países se reduce a la etnografía], todos ellos procedentes de diferentes disciplinas académicas motivados por un profundo interés de conocimiento de “el otro” y de “lo otro”, unido a un afán de fama y aventura, muy propio del siglo XIX europeo.² Como parte de este contexto, Lumholtz estudió Teología en la Universidad de Christiania (Oslo), carrera que abandonó para dedicarse a la zoología y después interesarse gradualmente en la gente de los lugares que recorrió como explorador en Australia, México y Borneo.

En México pasó cinco años en igual número de expediciones entre 1890 y 1898, recorriendo la Sierra Madre Occidental por veredas y caminos de herradura, desde el poblado de Bisbee en Arizona para cruzar la frontera por el Estado de Sonora cerca del poblado de Oposto, continuando en varios viajes hasta el Estado de Michoacán donde visitó Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Uruapan. Fruto de sus observaciones son los registros de su texto en dos tomos, *El México Desconocido*,³ del que proceden los textos que aquí se analizan y que cubren una amplia gama de registros, que van desde los datos sobre la geografía física, pasando por la flora y la fauna, el tipo de vivienda (incluyendo algunas exploraciones arqueológicas) y el

¹ En este caso, los grupos lingüísticos de los textos incluidos pertenecen todos a la familia Yuto-azteca en su Rama meridional. V. Leonardo Manrique Castañeda, *Atlas Cultural de México. Lingüística*, SEP-INAH-Planeta, México, 1988.

² V. R. H. Lowie, *Historia de la etnología*, FCE, México, 1974 [1937], pp. 21-108.

³ V. Carl S. Lumholtz, *El México desconocido*, trad. de Balbino Dávalos, Publicaciones Herrerías, México, 1945. Sobre su biografía y bibliografía, V. Prefacio del presente texto o las siguientes páginas digitales:

<http://adb.anu.edu.au/biography/lumholtz-carl-sophus-4047>

http://festivaldemayo.org/fcmj2011/carl_lumholtz_info.htm

<https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/carl-s-lumholtz...>

https://es.wikipedia.org/wiki/Carl_Lumholtz

tipo físico de los habitantes; hasta la economía, las costumbres, el gobierno y las ideas religiosas. De todos estos tópicos, sin embargo, aquí solo se hace referencia a algunos textos míticos, para revisar la forma de comprenderlos y de interpretarlos.

Los *mitos* son elementos fundamentales de la sociedad y la cultura y, como tales, se han conceptualizado gradualmente a partir de investigaciones tanto documentales como etnográficas durante los siglos XIX y XX. El autor de este trabajo ha abordado esta historia conceptual en otra publicación,⁴ pero aquí el concepto pertinente es el que presenta M. Eliade en su obra *Mito y realidad*.⁵ En el texto mencionado, Eliade señala que el *mito* narra una historia sagrada sobre un acontecimiento en el tiempo primordial en el que seres sobrehumanos crearon el Cosmos o una parte de él. Cada *mito* describe una irrupción de lo sagrado en el mundo, la cual lo fundamenta y lo hace ser como es hoy día. Es una historia verdadera “porque se refiere a realidades” y, así, el *mito* cosmogónico es verdadero porque el mundo está aquí para probarlo.⁶ De este modo, las narraciones que presenta Lumholtz y las narraciones del marco de referencia son, con justicia, *mitos cosmogónicos*, esto es, narraciones que se refieren al origen del Mundo.

Las sociedades indígenas, señala Eliade, distinguen claramente estas “historias verdaderas” de las fábulas o cuentos, que denominan “historias falsas”, y tales “historias verdaderas” son modelos ejemplares para las acciones humanas significativas en todos los ámbitos de la vida, porque esas narraciones muestran las gestas y los poderes sagrados de los seres sobrenaturales. Sus personajes no pertenecen al mundo cotidiano, pero sus acciones conciernen directamente al hombre y así las costumbres actuales resultan explicadas por ellas.⁷

⁴ V. Juan Jesús Arias García, “Los fundamentos de la relación entre mito y Realidad”, en *Símbolos y arquetipos en el hombre contemporáneo IV*. UAM-X, México, 2003.

⁵ 1981, publicación original de 1963.

⁶ V. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Guadarrama-Punto Omega, Barcelona, pp. 10-14.

⁷ *Ibid.*, pp. 15-18.

En tanto modelos conductuales es claro que los *mitos* están vinculados a grupos humanos específicos.

El hombre moderno, continúa Eliade, se considera resultado de la Historia universal, pero no se siente obligado a conocerla en su totalidad. En cambio, afirma, “el hombre de las sociedades arcaicas no sólo está obligado a rememorar la historia mítica de su tribu, sino que *reactualiza* periódicamente una gran parte de ella”, porque, “lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos, se aprende también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen”.⁸ Los *mitos* muestran así de manera evidente una vinculación con un medio fisiográfico específico y una inadecuación relativa a otros medios distintos.

Un elemento más del *mito* es aquí pertinente. Los pueblos “arcaicos” piensan que el mundo puede ser renovado periódicamente y que esta renovación opera según el modelo del *mito cosmogónico* o *mito de origen*. Pero para que algo pueda recomenzar, es preciso que el hecho anterior sea destruido y de allí, la existencia de *mitos del fin del mundo*. El mundo degenera y se agota, pero la movilidad de su origen lleva la esperanza de que estará siempre allí, aunque sea periódicamente destruido.⁹ Desde luego, esta cualidad mitológica tiene importancia fundamental en el ritual chamánico de curación,¹⁰ pero también ha sido significativa para la historia de México,¹¹ así como para algunas formas de psicoterapia contemporánea¹² y, posiblemente, para la actitud general de los electores mexicanos durante las elecciones políticas sexenales.

⁸ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁹ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 31-35.

¹¹ V. Juan Jesús Arias García, “Tonantzin y Guadalupe. La continuidad de México”, en *Símbolos y arquetipos...*, *op. cit.*

¹² V. Rollo May, *La necesidad del mito*, Paidós, Barcelona, 1992.

LOS MITOS HUICHOL

Lumholtz no recopiló una narración de la cosmogonía en un estilo escritural, sino que la obtuvo de la traducción de las estrofas de los cantos que se realizaban durante la ejecución de la *Danza de los Matachines*, en la que el chamán principal llevaba la voz individual que después repetía de un coro de manera antifonal.¹³ El contexto en el que el canto narrativo se da es un ambiente sacralizado, no sólo por ser el elemento central de un rito, sino también por el tipo de oficiantes, el momento de año (época de lluvias) y por la participación de la comunidad entera. Pero una característica sobresaliente en la etnografía del tema, es la extensión de la narración mítica (dos días) que depende, aparentemente, de la creatividad del oficiante, aunque también puede pensarse que haya diferentes versiones, más cortas o más largas, dependiendo de la ocasión. La que Lumholtz presenta aquí, parece ser un resumen en paráfrasis de una versión corta.

El mito cosmogónico huichol:

[...] refieren en sus cantos, cómo en el principio de los tiempos crearon los dioses al mundo del caos y de las tinieblas, cómo instituyeron las costumbres de los huicholes y enseñaron al pueblo cuanto debía hacer para agradecerlos: a construir templos, cazar venados, ir en busca de la planta jículi, cosechar el grano, hacer arcos y flechas y ejecutar ceremonias rituales. No existen ritos ningunos que conserven estas tradiciones que viven nada más en labios del pueblo, como herencia nacional, y pasan de una a otra generación, conforme sucedía primitivamente con las sagas y cantos populares de los antiguos hombres del norte.¹⁴

Aquí puede verse cómo Lumholtz refiere el principio del mito en términos claramente bíblicos (“caos y tinieblas”) que no aparecen en otros mitos cosmogónicos mesoamericanos. Asimismo, interpreta la tradición oral, característica de pueblos nómadas o recientemente sedentarizados, en términos (de “sagas”, “de los antiguos

¹³ Lumholtz, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

hombres del norte”) en una analogía de su Escandinavia natal. Pero los dioses deben ser propiciados y debe haber una buena justificación en términos aceptables para los propios creyentes y en este caso, Lumholtz los presenta como una contextualización geográfico-cultural.

El mito huichol de los dioses en el horizonte:

Suponerse que los dioses se mantienen todos alrededor del horizonte, mirando y oyendo cuanto pasa, y el sacerdote, durante sus plegarias, se vuelve a los cuatro rumbos o vientos del mundo, a fin de que, si un dios no responde, otro lo haga. Raras veces dirige una larga súplica en otra dirección. Los dioses viven irritados contra los hombres y les envidian todo, particularmente la lluvia que es de vital importancia para la existencia misma de la tribu. Pero cuando las deidades oyen cantar sus hazañas por un augur, se sienten complacidas y se apiadan, dejando entonces en libertad a las nubes que han estado deteniendo, y la lluvia comienza. Así, pues, los *shamans*, e indirectamente el pueblo mismo, están en posibilidad de hacer llover.¹⁵

El origen del sol

Por la manera en que se presenta, pareciera que Lumholtz considera que el mito del origen del sol es en este caso el mito cosmogónico, dando la impresión de que falta en su narración un momento de la creación que sí se incluye explícitamente entre los tarahumaras. Pero como se ha visto antes, aquí no es así, sino que se narra de una manera diferente a partir de un canto ritual, pudiendo pasar desapercibido para un observador poco entrenado.

Asimismo, la narración huichola del origen del sol no se presenta como una traducción de un texto oral presentado por un informante, sino que el propio Lumholtz presenta una paráfrasis, probablemente como una versión reconstruida a partir de los comentarios de diferentes informantes en diversos momentos y, aún, en diversos lugares.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

Sin embargo, Lumholtz no aclara nada al respecto y el texto que presenta es el siguiente.

El mito huichol del origen del sol:

Dicen los hicholes que, en los principios del tiempo, no había en el mundo más luz que la de la luna, lo que traía muchos inconvenientes a los hombres. Reuniéronse entonces los principales de ellos para ver la manera de dotar al mundo de mejor luz y le rogaron a la luna que enviara a su único hijo, muchacho cojo y tuerto. Comenzó ella por oponerse, pero consintió al fin. Diéronle al muchacho un vestido de ceremonia, con sandalias, plumas y bolsas para tabaco; lo armaron de arco y flechas, y le pintaron la cara, arrojáronlo luego a un horno donde quedó consumido. Pero el muchacho resucitó, corrió por debajo de la tierra, y cinco días después apareció el sol.

Cuando éste irradió su luz y calor sobre la tierra, todos los animales nocturnos (los jaguares y leones monteses, los lobos, los coyotes, las zorras y las serpientes) se irritaron muchísimo y dispararon flechas contra el astro del día. Su calor era grande y sus deslumbrantes rayos cegaban a los animales nocturnos, obligándolos a retirarse con los ojos cerrados a las cavernas, a los charcos y a los árboles; pero si no hubiera sido por la ardilla y el pitorreal no hubiera podido el sol completar su primer viaje por el cielo. Estos fueron los dos únicos animales que los defendieron; hubieran preferido morir antes que dejar que se diera muerte al sol, y le pusieron tesguino en el ocaso para que pudiera pasar. Los jaguares y los lobos los mataron, pero los huicholes ofrecen sacrificios hasta el presente a aquellos héroes y dan a la ardilla el nombre de padre.¹⁶

Una consecuencia importante derivada de este mito, hace notar Lumholtz, es la costumbre ceremonial fielmente observada que se presenta en el siguiente párrafo del texto: “Por sus hábitos diurnos consideran a estos animales como los compañeros del sol. El pitorreal tiene el color solar en su magnífica cresta escarlata, y que

¹⁶ *Ibid.*, pp. 106-107.

la ardilla sabe más que los otros animales lo demuestra la manera como esconde las nueces y las vuelve a encontrar.¹⁷

Desde luego, puede ser grande la tentación de asimilar al personaje del hijo de la luna con el Jesucristo de la *Biblia*, por varias analogías: es el hijo único de una madre primordial, es sacrificado en bien de la humanidad y del mundo; los poderes de la noche (obscuridad) le temen y le atacan; un animal terrestre y un ave lo defienden y hoy lo representan (análogamente de la oveja y la paloma) y se les honra con sacrificios (como al cordero-Jesús y la paloma-Espíritu Santo en el altar de la misa). Sin embargo, todos estos paralelos deben contenerse hasta revisar los mitos-modelo nahuas del siglo XVI contra los cuales se comparará el anterior. Este mito, sin embargo, se ha considerado de manera reiterada como el mito huichol de creación, más allá de toda discusión.¹⁸

Lumholtz, sin embargo, no es tan ingenuo como para hacer las anteriores analogías de manera acrítica y en el Capítulo 1 del Tomo II señala lo siguiente:

Aunque tienen ciertas relaciones de raza con los aztecas, los huicholes pertenecen a las tribus que han continuado en la barbarie,¹⁹ mientras la rama principal de la familia se desarrolló hasta llegar

¹⁷ *Ibid.*, p. 107. Suponemos que Lumholtz no expone aquí una opinión propia, sino que es portavoz de una creencia huichola, independientemente de la forma en que el párrafo está redactado.

¹⁸ V. por ejemplo, Theodor Konrad Preuss, “11 mitos de origen” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, comp. de J. Jauregui y J. Newrath, CEMCA, México, 1998 (orig. 1900), así como las siguientes páginas digitales:

<https://adameleyendas.wordpress.com/2011/12/17/mitos-y-leyendas-huicholes-el-nacimiento-del-sol/>

mitosyleyendasdemexico.blogspot.com/2012/01/mitos-y-leyendas-huicholes-el.html?m=1

grupoidigenahuicholsepo43.blogspot.com/2015/05/grafica-en-lugar-de-la-sierra-madre.html

etnias.mx/huicholes/mitología-de-los-huicholes

¹⁹ Lumhotz se refiere aquí a un esquema histórico-cultural aceptado en su época para toda la humanidad, a quien se le atribuía haber pasado por una secuencia unilineal de tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización. V. Lewis Henry Morgan, *La sociedad antigua*, Ediciones Venceremos, La Habana, 1966 (orig. 1877), pp. 54-58.

al culminante estado de cultura del Imperio Azteca. Pero al revés de los súbditos de Moctecuhzoma, cuyo reino alcanzó trágico fin hace cerca de cuatrocientos años, los humildes huicholes se han conservado hasta ahora en sus inaccesibles montañas. Ciertamente que también ellos fueron conquistados por los españoles en 1722, y que varios misioneros franciscanos siguieron a aquellos soldados victoriosos y construyeron cinco iglesias. Quedó entonces la tribu convertida nominalmente al cristianismo, y su vida y costumbres sufrieron algunas modificaciones, aunque no tanto como hubiera sido de esperar, por la introducción de ganado de todas clases y ciertos útiles de hierro. Con todo, las iglesias se han convertido en ruinas y ningún sacerdote católico vive entre los huicholes, no sabiendo otra cosa, los más civilizados, más que hacer la señal de la cruz y pronunciar los nombres de María Santísima, Dios y el Diablo, que les son familiares. Muchos, sin embargo, son suficientemente astutos para revestirse de cierto aire de cristiandad ante personas de quienes esperan obtener por tal medio algunos favores, y todos son observantes de las principales fiestas católicas, debido a que les dan ocasión para comer y beber mucho. Veneran a los santos como a otros tantos dioses y guardan firmemente arraigadas en su entendimiento las creencias, costumbres y ceremonias antiguas, cuidando solamente su región de las incursiones de los blancos. No fue sino superficial la influencia de los vencedores, pues en realidad los naturales se encuentran hoy en el mismo estado de barbarie en que se hallaban el día que pisó Cortés el suelo de América.²⁰

Lo que sí puede afirmarse de este mito es que nos habla de la creación del día y de la noche; de la introducción de un nuevo orden cósmico que rige a todos los seres vivos y de su relación con la deidad solar. Nos informa también del papel que los seres humanos (los huicholes en este caso) jugaron en este nuevo orden y de las obligaciones rituales que tienen con el sol para asegurar su trayectoria cotidiana, siguiendo el ejemplo de la ardilla y el pitorreal quienes tendrán un papel preponderante en ritos que se presentan en el texto de Lumholtz.

Un mito con algunos paralelismos que puede interpretarse como sincretismos con el cristianismo es el que narra “el diluvio” y la creación de una nueva humanidad de manera simultánea.

²⁰ Lumholtz, *op. cit.*, pp. 22-23.

Mito huichol del diluvio y la nueva humanidad:

Un huichol que se había puesto a cortar árboles para formar un campo dónde sembrar, encontraba cada mañana los que había derribado la víspera, crecidos de nuevo. Siguió cortándolos hasta que se cansó de tanto trabajar, y a los cinco días volvió a fin de hacer otra experiencia y resuelto a descubrir la causa de aquello. Pronto salió de la tierra, en el centro del claro, una viejecita con un bordón en la mano. Era la anciana Nacahue, la diosa de la tierra que hace brotar la vegetación. Pero el indio no la conoció, y ella, levantando su vara, apuntó al norte, al sur, al poniente y al oriente, arriba y abajo; y todos los árboles que el joven huichol había cortado, aparecieron de nuevo. Entonces comprendió cómo había estado sucediendo todo.

Enojado, prorrumpió: “¿Eres tú la que has estado deshaciendo lo que yo hago?” “Sí, contestó ella, porque tengo que hablarte.” Y la diosa dijo que estaba trabajando en vano, añadiendo: “Va a caer un gran diluvio antes de cinco días. Vendrá un viento muy fuerte que olerá a chile y te causará tos. Haz con el tronco de un salate una caja de tu tamaño; ponle una buena tapa para encerrarte dentro, y guarda contigo cinco granos de maíz de cada color y cinco semillas de frijol, también de cada color; toma asimismo lumbre y cinco sarmientos de calabaza para alimentar el fuego, y llévate una perra prieta.

El indio hizo lo que le mandaron. A los cinco días tenía lista la caja y puestas en ella todas las cosas que le habían dicho. Se encerró con la perra negra, y la viejecita puso la tapa, cubriendo todas las aberturas con cola. Entonces se sentó encima con una guacamaya en el hombro. La caja anduvo sobre el agua durante un año con dirección al sur, otro año hacia el norte, un tercero hacia el poniente y el cuarto al oriente. El quinto año fue levantada muy alto, pues todo el mundo se había llenado de agua, y hasta el sexto comenzó a descender y se detuvo sobre una montaña, cerca de Santa Catarina, donde puede verse todavía. El indio levantó la tapa y vio que aún estaba la tierra llena de agua. Pero las guacamayas y los loros abrieron las barrancas con sus picos, y cuando las aguas empezaron a correr, las separaron en cinco mares. Entonces comenzó a secar la tierra y nacieron los árboles y la yerba.

La viejecita se volvió aire, y el indio fue a limpiar su campo. Vivía con la perra en una gruta, donde la dejaba de día cuando iba a su labor. Como todas las tardes que volvía encontraba tortillas, tenía curiosidad de saber quién las hacía. A los cinco días se

escondió detrás de unas matas, cerca de la cueva, para espiar, y vio que la perra se quitaba la piel y la colgaba, quedando convertida en una mujer que se arrodilló a moler. Entonces se acercó poco a poco por detrás, cogió el cuero y lo echó a la lumbre. “Me has quemado mi ropa” gritó poniéndose a aullar como perro. El indio le lavó la cabeza con el agua del *niztamal* [sic] que ella misma había preparado; la refrescó así, y desde entonces ha seguido siendo mujer. Tuvieron muchos hijos e hijas que se casaron y poblaron el mundo yéndose a vivir en las cuevas.²¹

Lumholtz comenta que los huicholes reproducen como figuras en miniatura los elementos de esta narración, pero “el arca” presenta en un extremo unos picos que imitan los cuernos de un venado, y aunque no aclara para que fabrican estos objetos, señala que la misma leyenda aparece entre los vecinos coras. Sin embargo, comenta: “No obstante la aparente similitud entre esta leyenda y la narración bíblica del diluvio universal es original de los indios y no ‘inventada’ por los blancos.”²²

Algunos mitos se registraron de manera casual como parte de una narración más amplia que procede de un joven chamán amigo de Lumholtz, quien le informaba cómo se realizaba la peregrinación anual para recolectar peyote para celebrar ritos de petición de lluvia, durante los meses de octubre o noviembre desde la región huichol hasta la región cercana a la localidad minera de Real de Catorce en el estado de San Luis Potosí, en un viaje de 43 días.²³ Esta peregrinación rememora el viaje que los dioses hicieron en tiempos ancestrales con el mismo propósito y el mismo recorrido.²⁴ El texto mismo de este mito no se incluye aquí porque cae fuera de la finalidad de este trabajo, pero la manera en que es abordada indica la actitud interpretativa de Lumholtz. La narración de esta *peregrinación* es muy detallada, pero Lumholtz no menciona que esta peregrinación es quizá el rito principal de los huicholes [quizá

²¹ *Ibid.*, pp. 189-191.

²² *Ibid.*, pp. 191-192.

²³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴ *Ibid.*, p. 131.

aún hoy día], que es parte de un rito de lluvia y que la lluvia es crucial para la supervivencia de una cultura campesina, pese a que menciona la desaparición de varias comunidades por sequías reiteradas. Así mismo, no repara que la ruta que sigue la peregrinación es sagrada y que, en sí misma, es un rito que repite una actividad de los dioses en un tiempo primordial. Estos factores parecen explicar el ritual, las actitudes y probablemente el tipo y número de participantes en cada comitiva, así como los tabúes que tanto los participantes como sus mujeres que permanecen en la comunidad deben observar.²⁵

Un último registro, que Lumholtz combina con una interpretación personal, es el que relaciona a los dioses principales del panteón huichol con los rumbos del universo, completando las narraciones que se consideran suficientes para los propósitos del presente trabajo. En este registro, fuego y aire son masculinos y tierra y agua son femeninos y al fuego le llaman abuelo porque existió antes que el sol, y a las diosas les llaman madres porque son el origen de la vegetación y la lluvia. Hay una madre por cada rumbo cardinal, que cuidan al mundo y a la quinta le llaman *Bisabuela Nacahue*. A la luna la consideran abuela, pero no se le concede importancia. Al principio, afirma, los antepasados eran animales y por eso hoy se consideran como la misma cosa que los seres humanos.²⁶

EL MODELO CONTEXTUAL PARA LA INTERPRETACIÓN ETNOGRÁFICA

La etnografía es el momento descriptivo de un proceso cognitivo antropológico que se continúa con la *etnología* como momento teórico-comparativo.²⁷ Pero la interpretación, esto es, la reconstrucción²⁸

²⁵ *Ibid.*, pp. 125-135.

²⁶ *Ibid.*, p. 194.

²⁷ Esto es, el “Subcampo de la antropología cultural que compara los materiales proporcionados por la *etnografía*, generalmente para extraer inferencias históricas [...]” Bock, *op. cit.*, pp. 558 y 34.

²⁸ H. Schwartz y J. Jacobs, *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, Trillas, México, 1999, pp. 18-19.

de una imagen integrada a partir de reportes fraccionarios (en este caso) de una *cultura*,²⁹ es aquí la operación metodológica principal.

En otro texto hemos planteado que el método hermenéutico (interpretativo) comprende tres momentos: la percepción, la comprensión y la interpretación. Pero la comprensión en la investigación de la mitología —se afirma y se fundamenta en ese texto— ha de hacerse ubicando cada mito en el marco de su propia cultura y su momento histórico.³⁰ Lumholtz, sin embargo, no contaba con el conocimiento previo del contexto cultural completo y conocía muy poco del contexto histórico correspondiente. Así mismo, no contaba con la formación académica de la disciplina profesional etnológica que estaba aún en formación ni con alguno de los catálogos estandarizados, que surgirían durante la primera mitad del siglo XX para realizar una tarea etnográfica profesional;³¹ por lo tanto, sus interpretaciones tienen como marco principal el sentido común³² de su propia sociedad (Escandinavia cristiana) y su propio momento (siglo XIX).³³

²⁹ “[...] Las culturas son tradiciones y costumbres, transmitidas mediante el aprendizaje, que rigen las creencias y el comportamiento de las personas expuestas a ellas [...]” P. K. Kotak, *Antropología cultural*, McGraw-Hill/Interamericana, Madrid, 2006, p. 4.

³⁰ Juan Jesús Arias García, “Mito, sentido y significado de la vida” en Isabel Jaidar, *et. al.*, *Alma y psique. Del mito al método*, UAM-X, México, 1993, p. 51.

³¹ V., por ejemplo, la *Guía para la clasificación de los datos culturales*, de George P. Murdoch *et al.*, Libros Especializados, México, 1967. Se incluyen aquí 888 items, sus componentes y sus definiciones antropológico-conceptuales, como una base para un etnógrafo novel [la publicación original en inglés data de 1948].

³² El término “sentido común” se refiere a un rubro “familiar pero vago” que se ha hecho equivalente al conocimiento “precientífico” o a “afirmaciones cognitivas” que difieren de aquellas reconocidas como “científicas”, cuyos límites son “notoriamente brumosos”, V. Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica*, Paidós, Buenos Aires, 1978, p. 16.

³³ Esta conexión todo-parte ha sido llamada “círculo hermenéutico” o “círculo de la intelección” como vía de la comprensión, V. Emerich Coreth, “*El círculo de la intelección*”, en *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972, pp. 107-117. Algo semejante plantea W. Dilthey, pero reduciéndolo a las experiencias vividas por el propio investigador de la historia, V. Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000, p. 121.

Quizá una de las maneras más directas para comprender los mitos que Lumholtz ha presentado aquí sería interpretarlos como elementos de una misma área cultural, esto es, como aquélla en la que se encuentran culturas parecidas “que forman haces o grupos suficientemente homogéneos”, sin aventurar una afirmación sobre el origen de cada una a partir de una proto-cultura, pero ésta es una proposición hipotética en este trabajo. M. Herskovits incluye en un texto clásico una de las versiones más avanzadas de su tiempo, basada en un texto de A. L. Kroeber de 1939, que incluye a todo México y Centroamérica en una sola “gran área”³⁴ cultural, por lo que cabe esperar alguna semejanza entre las culturas investigadas por Lumholtz. Pero con un criterio lingüístico mucho más actual y preciso, huicholes y nahuas-mexicas o aztecas, se incluyen en una misma familia lingüística denominada *Yuto-azteca*.³⁵

A partir, entonces, de la semejanza postulada sobre la pertenencia de los mitos presentados por Lumholtz con los de su área cultural y su familia lingüística, se usarán como marco de referencia de la interpretación algunos mitos nahua-mexicas, que si bien se recopilaron durante el siglo XVI, se han considerado como parte de una literatura clásica del tema, tanto en la antropología como en la historia de México, entre otras cosas, porque se han conservado las versiones en la lengua náhuatl sin mayores cambios en traducciones al español de los últimos 400 años. Aquí se presenta el modelo mitológico completo, que raras veces es posible contemplar como una unidad.

³⁴ V. Melville J. Herskovits, *El hombre y sus obras*, FCE, México, 1968, pp. 208-209. Sin embargo, aquí se sigue más bien el modelo propuesto por P. Kirchhoff, que él denominó “Mesoamérica”, V. Paul Kirchhoff, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Tlatoani*, ENAH, México, 1960.

³⁵ Leonardo Manrique Castañeda, *Atlas cultural de México. Lingüística*, SEP-INAH/Planeta, México, 1988, p. 169.

El mito cosmogónico nahua-mexica:

Así se refería, se decía / que hubo ya antes cuatro vidas / y que ésta era la quinta edad.

Como lo sabían los viejos, / en el año 1-Conejo / se cimentó la tierra y el cielo. / Y así lo sabían, / que cuando se cimentó la tierra y el cielo, / habían existido ya cuatro clases de hombres, / cuatro clases de vidas. / Sabían igualmente que cada una de ellas / había existido en un sol (una edad).

Y decían que a los primeros hombres / su dios los hizo, los forjó de ceniza. / Esto lo atribuían a Quetzalcóatl, / cuyo signo es 7-viento, / él los hizo, él los inventó. / El primer sol (edad) fue cimentado, / su signo fue 4-agua, / se llamó Sol de Agua. / Las gentes se convirtieron en peces.

Se cimentó luego el segundo sol (edad). / Su signo era 4-Tigre. / Se llamaba Sol de Tigre. / En él sucedió / que se oprimió el cielo, / el sol no seguía su camino. / Al llegar el sol al mediodía, / luego se hacía de noche / y cuando ya se oscurecía, / los tigres se comían a las gentes. / Y en ese sol vivían los gigantes.

Decían los viejos, / que los gigantes así se saludaban: / “no se caiga usted”, porque quien se caía, / se caía para siempre.

Se cimentó luego el tercer sol. / Su signo era 4-Lluvia. / Se decía Sol de Lluvia (de fuego). / Sucedió que durante él llovió fuego, / los que en él vivían se quemaron. / Y durante él llovió también arena. / Y decían que en él / llovieron las piedrezuelas que vemos, / que hirvió la piedra tezontle / y que entonces se enrojecieron los peñascos.

Su signo era 4-Viento, / se cimentó luego el cuarto sol. / Se decía Sol de Viento. / Durante él todo fue llevado por el viento. / Todos se volvieron monos. / Por los montes se esparcieron, / se fueron a vivir los hombres-monos.

El quinto sol: / 4-Movimiento su signo. / Se llama Sol de Movimiento, / porque se mueve, sigue su camino.

Y como andan diciendo los viejos, / en él habrá movimientos de tierra, / habrá hambre / y así pereceremos. / en el año 13-Caña, / se dice que vino a existir, / nació el sol que ahora existe. / Entonces fue cuando iluminó, cuando amaneció, / el Sol de Movimiento que ahora existe. / 4-Movimiento es su signo. / Es éste el quinto sol que se cimentó, / en él habrá movimientos de tierra, / en él habrá hambres. / Este sol, su nombre 4-Movimiento, este es nuestro sol, / en el que vivimos ahora, / y aquí está su

señal, / cómo cayó en el fuego el sol, / en el fogón divino, / allá en Teotihuacán. / Igualmente fue este el sol / de nuestro príncipe en Tula, / o sea de Quetzalcóatl.³⁶

Los nombres de los soles o eras de la creación reciben aquí nombres tradicionales, formados por un numeral y un símbolo que corresponden a la llamada “Piedra del sol” o “Calendario azteca”. Trece numerales y veinte símbolos se van combinando para cada día y no vuelven a coincidir sino cada 52 años. Sin embargo, esto no significa que los soles pertenezcan todos a un mismo ciclo y no se tiene el dato de cuánto tiempo duró cada uno. De hecho, pareciera que la última estrofa del mito antes presentado es parte de otro mito, dedicado específicamente a la creación de ese sol (4-Movimiento) en particular. El texto en cuestión no está en forma de estrofas, sino que parece haberse recopilado en prosa, en contra de la tradición nahua prehispánica.

El mito nahua-mexica del nuevo sol en Teotihuacan:

Se dice que cuando aún era de noche, cuando aún no había luz, cuando aún no amanecía, dicen que se juntaron, se llamaron unos a otros los dioses, allá en Teotihuacan/. Dijeron, se dijeron entre sí:/—¡Venid, oh dioses! ¿Quién tomará sobre sí, quién llevará auestas, quién alumbrará, quién hará amanecer? /Y en seguida habló aquél, allí presentó su rostro Tecuciztécatl / Dijo:/ —¡Oh dioses, en verdad yo seré! / Otra vez dijeron los dioses:/ —¿Quién otro más? / En seguida unos y otros se miran entre sí, unos y otros se hacen ver, se dicen:/ —¿Cómo será? ¿Cómo habremos de hacerlo? / Nadie se atrevía, nadie presentó su rostro. Todos, grandes señores, manifestaban su temor, retrocedían. Nadie se hizo allí visible.

Nanahuatzin, uno de estos señores, allí estaba junto a ellos, permanecía escuchando cuanto se decía. Entonces los dioses se dirigieron a él y le dijeron:/ —¡Tú, tú serás oh Nanahuatzin! /

³⁶ Miguel León-Portilla, *Literaturas de Mesoamérica*, SepCultura, México, 1984, pp. 58-61. Este mito es una reconstrucción en la que la mayor parte del texto fue tomado de los *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 2 y la última estrofa procede del Manuscrito de 1558, fol. 77, V. “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpococa*, edición, fototipia y traducción de Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1945.

Él entonces se apresuró a recoger la palabra, la tomó de buena gana. Dijo: / —Está bien, oh dioses, me habéis hecho un bien. / En seguida empezaron, ya hacen penitencia. Cuatro días ayunaron los dos, / Nanahuatzin y Tecuciztécatl. Entonces fue cuando también se encendió el fuego. Ya arde éste allá en el fogón. Nombraron al fogón roca divina. /Y todo aquello con que aquel Tecuciztécatl hacía penitencia era precioso: sus ramas de abeto eran plumas de quetzal, sus bolas de grama eran de oro, sus espinas de jade. Así las espinas ensangrentadas, sus sangramientos eran de coral y su incienso, muy genuino copal. / Pero Nanahuatzin, sus ramas de abeto eran solamente cañas verdes, cañas nuevas en manojos de tres, todas atadas en conjunto eran nueve. Y sus bolas de grama sólo eran genuinas barbas de ocote; y sus espinas, también eran tan solo verdaderas espinas de maguey. Y lo que con ellas se sangraba era realmente su sangre. Su copal era por cierto aquello que se raía de sus llagas.³⁷

A cada uno de éstos se le hizo su monte, donde quedaron haciendo penitencia cuatro noches. Se dice ahora que estos montes, son las pirámides: la Pirámide del sol y la Pirámide de la luna.³⁸ / Y cuando terminaron de hacer penitencia cuatro noches, entonces vinieron a arrojar, a echar por tierra, sus ramas de abeto y todo aquello con lo que habían hecho penitencia. Esto se hizo. Ya es el levantamiento, cuando aún es de noche, para que cumplan su oficio, se conviertan en dioses.³⁹ Y cuando ya se acerca la media noche, entonces les ponen a cuestras su carga, los atavían, los adornan. A Tecuciztécatl le dieron su tocado redondo de plumas de garza, también su chalequillo. Y a Nanahuatzin sólo papel, con él ciñeron su cabeza, con él ciñeron su cabellera; se nombra su tocado de papel y sus atavíos también de papel, su braguero de papel.⁴⁰

Y hecho esto así, cuando se acercó la medianoche, todos los dioses vinieron a quedar alrededor del fogón, al que se nombra roca divina, donde por cuatro días había ardido el fuego. Por ambas

³⁷ Según una tradición paralela, Nanahuatzin estaba lleno de bubas o postillas que manaban pus, por lo que también se le conoce como “el bubosito”.

³⁸ Se refiere a las dos grandes pirámides del sitio arqueológico de Teotihuacán, en el actual Estado de México.

³⁹ Aunque según el mismo mito ya eran dioses.

⁴⁰ De acuerdo con una tradición prehispánica que llega a la actualidad, el papel de la corteza del árbol de *amate* se usa, todavía hoy, para ofrendas rituales a diferentes deidades.

partes se pusieron en fila los dioses. En medio colocaron, dejaron de pie a los dos que se nombran Tecuciztécatl y Nanahuatzin. Los pusieron con el rostro vuelto, los dejaron con el rostro hacia donde estaba el fogón. / En seguida hablaron los dioses, dijeron a Tecuciztécatl: / —¡Ten valor, oh Tecuciztécatl, lánzate, arrójate al fuego!

Sin tardanza fue éste a arrojar al fuego. Pero cuando le alcanzó el ardor del fuego, no pudo resistirlo, no le fue soportable, no le fue tolerable. Excesivamente había estado ardiendo el fogón, se había hecho un fuego que abrazaba, bien había ardido y ardido el fuego. Por ello sólo vino a tener miedo, vino a quedarse parado, vino a volver hacia atrás, vino a retroceder. Una vez más fue a intentarlo, todas sus fuerzas tomó para arrojar, para entregarse al fuego. Pero no pudo atreverse. Cuando ya se acercó al reverberante calor, sólo vino a salir de regreso, sólo vino a huir, no tuvo valor. Cuatro veces, cuatro veces de atrevimiento, así lo hizo, fue a intentarlo. Sólo que no pudo arrojar en el fuego. El compromiso era sólo de intentarlo allí cuatro veces. / Y cuando hubo intentado cuatro veces, entonces ya así exclamaron, dijeron los dioses a Nanahuatzin: / —¡Ahora tú, ahora tú, Nanahuatzin, que sea ya! / Y Nanahuatzin vino a tener valor, vino a concluir la cosa, hizo fuerte su corazón, cerró los ojos para no tener miedo. No se detuvo una y otra vez, no vaciló, no se regresó. Pronto se arrojó a sí mismo, se lanzó al fuego, se fue a él de una vez. En seguida allí ardió su cuerpo, hizo ruido, chisporroteó al quemarse.

Y cuando Tecuciztécatl vio que ya ardía, al momento se arrojó también al fuego. Bien pronto también él ardió. / Y según se dice, se refiere, entonces también remontó el vuelo un águila, los siguió, se arrojó súbitamente en el fuego, se lanzó al fogón cuando todavía seguía ardiendo. Por eso sus plumas son oscuras, están requemadas. Y también se lanzó el ocelote, vino a caer cuando ya no ardía muy bien el fuego. Por ello sólo se pintó, se manchó con el fuego, se requemó con el fuego. Ya no ardía este mucho. Por eso sólo está manchado, sólo tiene manchas negras, sólo está salpicado de negro.

Por esto dicen que allí estuvo, que allí recogió la palabra; he aquí lo que se dice, lo que se refiere: aquel que es capitán, varón esforzado, se le nombra águila, tigre. Vino a ser primero el águila, según se dice, porque ella entró primero en el fuego. Y el ocelote vino después. Así se pronuncia conjuntamente, águila-ocelote, porque este último cayó después en el fuego. / Y así sucedió: cuando los dos se arrojaron al fuego, se hubieron quemado, los dioses se

sentaron para aguardar por dónde habría de salir Nanahuatzin, el primero que cayó en el fogón para que brillara la luz del sol, para que se hiciera el amanecer.

Cuando ya pasó largo tiempo de que así estuvieron esperando los dioses, comenzó entonces a enrojecerse, a circundar por todas partes la aurora, la claridad de la luz. Y como se refiere, entonces los dioses se pusieron sobre sus rodillas para esperar por dónde habría de salir el sol. Sucedió que hacia todas partes miraron, sin rumbo fijo dirigieron la vista, estuvieron dando vueltas. Sobre ningún lugar se puso de acuerdo su palabra, su conocimiento. Nada coherente pudieron decir. Algunos pensaron que habría de salir hacia el rumbo de los muertos, el norte, por eso hacia allá se quedaron mirando. Otros, del rumbo de las mujeres, el poniente, Otros más, de la región de las espinas [el sur], hacia allá se quedaron mirando. Por todas partes pensaron que saldría porque la claridad de la luz lo circundaba todo.

Pero algunos hacia allá se quedaron mirando, hacia el rumbo del color rojo, el oriente. Dijeron: / —En verdad de allá, de allá vendrá a salir el sol. / Fue verdadera la palabra de éstos que hacia allá miraron, que hacia allá señalaron con el dedo. Como se dice, aquellos que hacia allá estuvieron viendo fueron Quetzalcóatl, el segundo nombrado Ehécatl y Tótec, o sea el señor de Anáhuatl y Tezcatlipoca rojo. También aquellos que se llaman Mimixcoa y que no pueden contarse y las cuatro mujeres llamadas Tiacapan, Teicu, Tlacoiehua, Xocóiotl. Y cuando el sol vino a salir, cuando vino a presentarse, apareció como si estuviera pintado de rojo. No podía ser contemplado su rostro, hería los ojos de la gente, brillaba mucho, lanzaba ardientes rayos de luz, sus rayos llegaban a todas partes, la irradiación de su calor por todas partes se metía.

Y después vino a salir Tecuciztécatl, que lo iba siguiendo; también de allá vino, del rumbo del color rojo, el oriente, junto al sol vino a presentarse. Del mismo modo como cayeron en el fuego, así vinieron a salir, uno siguiendo al otro. Y como se refiere, se narra, como son las consejas, era igual su apariencia al iluminar las cosas. Cuando los dioses los vieron, que era igual su apariencia, de nuevo, una vez más, se convocaron, dijeron: / —¿Cómo habrá de ser, oh dioses? ¿Acaso los dos juntos seguirán su camino? ¿Acaso los dos juntos habrán de iluminar las cosas? Pero entonces todos los dioses tomaron una determinación, dijeron: / —Así habrá de ser, así habrá de hacerse. / Entonces uno de esos señores, de los dioses,

salió corriendo. Con un conejo fue a herir el rostro de aquél, de Tecuciztécatl. Así oscureció su rostro, así le hirió el rostro, como hasta ahora se ve.

Ahora bien, mientras ambos se seguían presentando juntos, tampoco podían moverse, ni seguir su camino. Solo allí permanecían, se quedaban quietos. Por esto, una vez más dijeron los dioses: / —¿Cómo habremos de vivir? No se mueve el sol. ¿Acaso induciremos a una vida sin orden a los macehuales, a los seres humanos? ¡Que por nuestro medio se fortalezca el sol! ¡Muramos todos! / Luego fue oficio de Ehécatl dar muerte a los dioses. Y como se refiere, Xólotl no quería morir. Dijo a los dioses: / —¡Que no muera yo, oh dioses! / Así mucho lloró, se le hincharon los ojos, se le hincharon los párpados. / A él se acercaba ya la muerte, ante ella se levantó, huyó, se metió en la tierra del maíz verde, se le alargó el rostro, se transformó, se quedó en forma de doble caña de maíz, dividido, la que llaman los campesinos con el nombre de Xólotl. Pero allá en la sementera del maíz fue visto. Una vez más se levantó delante de ellos, se fue a meter en un campo de magueyes. También se convirtió en maguey, en maguey que dos veces permanece, el que se llama maguey de Xólotl. Pero una vez más también fue visto y se metió en el agua y vino a convertirse en ajolote, en axolotl. Pero allí vinieron a cogerlo, así le dieron muerte.

Y dicen que, aunque todos los dioses murieron, en verdad no con esto se movió, no con esto pudo seguir su camino el dios Tonatiuh. Entonces fue oficio de Ehécatl poner de pie al viento, con él empujar mucho, hacer andar el viento. Así él pudo mover al sol, luego éste siguió su camino. Y cuando éste ya anduvo, solamente allí quedó la luna. Cuando al fin vino a entrar el sol al lugar donde se mete, entonces también la luna comenzó a moverse. Así, allí se separaron, cada uno siguió su camino. Sale una vez el sol y cumple su oficio durante el día. Y la luna hace su oficio nocturno, pasa de noche, cumple su labor durante ella.

De aquí se ve, lo que se dice, que aquél pudo haber sido el sol, Tecuciztécatl-la luna, si primero se hubiera arrojado al fuego. Porque él primero se presentó para hacer penitencia con todas sus cosas preciosas. / Aquí acaba este relato, esta conseja: desde tiempos antiguos la referían una y otra vez los ancianos, los que tenían a su cargo conservarlo.⁴¹

⁴¹ León Portilla, *op. cit.*, pp. 61-65, tomado del *Códice Matritense del Real Palacio. Textos de los Informantes de Sahagún*, fol. 161 v. y 55.

Este mito se continúa con el mito de creación de los seres humanos de la quinta creación. Este tema no se trata en los mitos huicholes recopilados por Lumholtz, pero se incluye aquí para tener el modelo completo de la tradición de la familia lingüística yuto-azteca y disponer del marco de referencia completo que permita afirmar lo que Lumholtz obtuvo y lo que le faltó, aunque esto no estaba disponible en su época. Sin embargo, la tarea hermenéutica que se plantea aquí, se refiere a las semejanzas y diferencias obtenidas por comparación de los mitos homólogos. El mito de la creación de los seres humanos en el Quinto Sol, que completa la serie y refiere, entonces, lo siguiente.

Mito nahua-mexica de la creación del hombre:

Y en seguida se convocaron los dioses. / Dijeron: “¿Quién vivirá en la tierra?”, / porque ha sido ya cimentado el cielo, / y ha sido cimentada la tierra. / “¿Quién habitará en la tierra, oh dioses?” / Estaban afligidos / Citlalinicue, Citlaltónac, / Apantecuhtli, Teapanquizqui, / Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan, / se acercó a Mictlantecuhtli y Miclancíhuatl / y en seguida les dijo: / “Vengo en busca de los huesos preciosos / que tú guardas, / vengo a tomarlos.” / Y le dijo Mictlantecuhtli: / “¿Qué harás con ellos, Quetzalcóatl?” / Y una vez más dijo (Quetzalcóatl) / “Los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.” / Y respondió Mictlantecuhtli: / “Está bien, has sonar mi caracol / y da vueltas cuatro veces / alrededor de mi círculo precioso.”

Pero su caracol no tiene agujeros; / llama entonces (Quetzalcóatl) a los gusanos, / éstos le hicieron los agujeros / y luego entran allí los abejones y las abejas / y lo hacen sonar.

Al oírlo Mictlantecuhtli, dice de nuevo: / “Está bien, toma los huesos.” / Pero dice Mictlantecuhtli a sus servidores: / “¡Gente del Mictlan! / Dioses, decid a Quetzalcóatl que los tiene que dejar.” / Quetzalcóatl repuso: / “Pues no, de una vez me apodero de ellos.” / Y dijo a su nahual:⁴² / “Ve a decirles que vendré a dejarlos.” / Y éste dijo a voces: / “Vendré a dejarlos.”

⁴² Es decir, su “otro yo” que algunas veces se concibe como un animal numinoso que habita en un mundo sagrado.

Pero, luego subió, / cogió los huesos preciosos. / Estaban juntos de un lado los huesos de hombre / y junto de otro lado los de mujer / y los tomó / e hizo con ellos un ato Quetzalcóatl. / Y una vez más Mictlantecuhtli dijo a sus servidores: / “Dioses, ¿de veras se lleva Quetzalcóatl / los huesos preciosos?”

“Dioses, id a hacer un hoyo.” / Luego fueron a hacerlo / y Quetzalcóatl se cayó en el hoyo, / se tropezó y lo espantaron las codornices. / Cayó muerto / y se esparcieron allí los huesos preciosos, / que mordieron y royeron las codornices.

Resucita después Quetzalcóatl, / se aflige y dice a su nahual: / “¿Qué haré nahual mío?” / Y éste le respondió: / “Puesto que la cosa salió mal, / que resulte como sea.” / Los recoge, los junta, / hace un lío con ellos, / que luego llevó a Tamoanchan.

Y tan pronto llegó, / la que se llama Quilaztli, / que es Cihuacóatl⁴³, / los molió / y los puso después en un barreño precioso. / Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro. / Y en seguida hicieron penitencia los dioses / que se han nombrado: / Apantecuhtli, Huictolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc / y el sexto de ellos Quetzalcóatl. / Y dijeron: / “Han nacido, oh dioses, / los macehuales.⁴⁴ / Porque, por nosotros / hicieron penitencia [los dioses].”⁴⁵

La última pieza de este modelo es el mito de la creación del maíz, alimento por excelencia de los seres humanos en Mesoamérica y sus áreas de influencia, aunque en algún momento se difundió hasta Sudamérica, probablemente a través de las rutas comerciales previas a la sociedad nahua-mexica.

Mito nahua-mexica del origen del maíz:

Así pues, de nuevo dijeron (los dioses): / “¿Qué comerán (los hombres), oh dioses?” / ¡Que descienda el maíz, nuestro sustento!”

Pero entonces la hormiga va a coger / el maíz desgranado, dentro del Monte de nuestro sustento. / Quetzalcóatl se encuentra a la

⁴³ La consorte de Quetzalcóatl.

⁴⁴ “Los merecidos por la penitencia”.

⁴⁵ León Portilla, *op. cit.*, pp. 66-68. Tomado de los *Manuscritos de 1558*, fol. 75-76. León Portilla se refiere aquí a “La leyenda de los soles”, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, Florencia, 1903

hormiga, / le dice: / “¿Dónde fuiste a tomar el maíz?, / dímelo.” / Mas la hormiga no quiso decírselo. / Quetzalcóatl con insistencia le hace preguntas. / Al cabo dice la hormiga: / “En verdad allí.” / Entonces guía a Quetzalcóatl, / éste se transforma en seguida en hormiga negra. / La hormiga roja lo guía, / lo introduce luego al Monte de nuestro sustento. / Entonces ambos sacan y sacan maíz. / Dizque la hormiga roja / guió a Quetzalcóatl / hasta la orilla del monte, donde estuvieron colocando el maíz desgranado.

Luego Quetzalcóatl lo llevó a cuestras a Tamoanchan, / Allí abundantemente comieron los dioses, / después en nuestros labios puso maíz Quetzalcóatl, / para que nos hiciéramos fuertes. / Y luego dijeron los dioses: / “¿Qué haremos con el Monte de nuestro sustento?” / Quiere llevarlo a cuestras, / Quetzalcóatl lo ata, / pero no puede levantarlo.

Entre tanto echaba suertes Oxomoco, / y también echaba suertes Cipactónal, / la mujer de Oxomoco, / porque era mujer Cipactónal. / Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal: / “Tan sólo si lanza un rayo Nanáhuatl, / quedará abierto el monte de nuestro sustento.” / Entonces bajaron los tlaloques [dioses de la lluvia], / los tlaloques azules, / los tlaloques blancos, / los tlaloques amarillos, / los tlaloques rojos.

Nanáhuatl lanzó en seguida un rayo, / entonces tuvo lugar el robo / del maíz, nuestro sustento, / por parte de los tlaloques. / El maíz blanco, el oscuro, el amarillo, / el maíz rojo, los frijoles, / la chíá, los bledos, / los bledos de pez, / nuestro sustento, / fueron robados para nosotros.⁴⁶

LA HERMENÉUTICA ETNOGRÁFICA COMPARATIVA

Quizá el primer factor importante para revisar la hermenéutica de Lumholtz sea la su propia formación académica. En este punto, su formación teológico-clerical puede considerarse análoga de la de Fray Bernardino de Sahagún, autor de la *Historia general de las cosas de Nueva España*,⁴⁷ fuente de la que proceden los textos que presenta

⁴⁶ León Portilla, *op. cit.*, pp. 70-71. Nuevamente, este texto fue tomado de “La leyenda de los soles”, *Manuscritos de 1558, op. cit.*,

⁴⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1989, pp. 12-14.

M. León Portilla⁴⁸ y que forman el marco de referencia para el análisis comparativo que aquí se presenta, si bien entre Lumholtz y Sahagún hay 332 años de distancia y el primero tiene una filiación protestante (lo que le causó algunos inconvenientes en el trabajo de campo) mientras que el segundo se vincula al catolicismo de la época de la Contrarreforma luterana.

En ambos casos, debe mencionarse que esta formación distorsiona mínimamente la interpretación de los respectivos datos, excepto por algunos inevitables factores de léxico y la consideración de la presencia o ausencia de personajes en las narraciones que, para ellos, eran casi imposibles de prever. Este factor es más notorio en Lumholtz, quien disponía de menos tiempo que Sahagún, quien hizo de este registro su tarea de por vida como religioso misionero franciscano.

Otro factor del que todo etnógrafo se va haciendo gradualmente consciente, es que no todos los miembros de una comunidad de cultura distinta están igualmente informados de todos los tópicos. Hay especialistas de todos los campos de la cultura a quienes en el argot antropológico se denomina “informantes calificados”; pero en el campo del fenómeno mágico-religioso (y este es el caso con los mitos), este tipo de informantes son los chamanes o sacerdotes, quienes no comunican sus conocimientos a cualquier persona, en cualquier momento ni en cualquier lugar. Así, es necesario establecer previamente un buen grado de confianza, lo que requiere de tiempo y contacto frecuente, además algunas cualidades caracterológicas del investigador. Por estos factores es comprensible, entonces, que los registros en este campo de la cultura sean frecuentemente fraccionarios e incompletos.

Sin embargo, en la relación de los informes que ambos investigadores reciben de sus respectivos informantes con una realidad estructurada, difieren, como afirma W. Dilthey, en su “conexión de la vida” “en la cual las vivencias las hallan en relaciones vivibles. [y] Esta conexión es concebible bajo una categoría abarcante, la cual es un modo de proposición acerca de toda realidad efectiva,

⁴⁸ V. Miguel León Portilla, *Literaturas de Mesoamérica*, SepCultura, México, 1984.

a saber, la relación del todo y las partes”;⁴⁹ esto es, sus diferentes realidades de origen sirven como marco general de referencia para dar sentido a cada tema registrado, más allá de la imparcialidad con que se aborden los materiales. En conclusión, puede afirmarse que, epistemológicamente, esta estrategia de investigación no rebasa el conocimiento común⁵⁰ pese a la pretensión de objetividad de ambos investigadores.

Pero en este trabajo, se pretende ir más adelante utilizando un sistema mítico nahua-mexica como marco cultural de referencia para realizar un análisis comparativo entre los materiales huicholes con los nahua-mexicas. El sistema mítico que se presenta no es así un marco teórico formal, sino un marco cultural contextual más completo, que se asume como un modelo para realizar un análisis que permite, hipotéticamente, reconstruir los sistemas míticos fraccionarios que presenta Lumholtz con un todo sistémico y sus partes, partiendo de una hipótesis etnológica y siguiendo la estrategia metodológica de reconstrucción que plantean H. Schwartz y J. Jacobs para la sociología cualitativa.⁵¹

Los sistemas míticos como los que aquí se tratan son expresiones de *lo sagrado*, como ámbito de una cultura que da sentido a las acciones de los miembros de la sociedad que los produce, y que aquí puede aplicarse para la determinación del significado no solo de esas acciones individuales y colectivas, sino también de las ideas que se expresan en las narraciones que componen esos sistemas. P. Berger afirma al respecto, que el Cosmos Sagrado se opone a su terrible enemigo que es el Caos, y esto se expresa en muchos mitos cosmogónicos que protegen al hombre del “terror anómico” y de “lo sin sentido”.⁵² Así, dentro de este contexto, podemos obtener los siguientes significados compartidos por las dos culturas.

⁴⁹ Dilthey, *Dos Escritos...*, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁰ E. Nagel, *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica*, Paidós, Buenos Aires, 1978, p. 16.

⁵¹ H. Schwartz y J. Jacobs, *Sociología Cualitativa...*, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁵² P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1981, pp. 48-49.

El mundo ha sido creado y destruido cíclicamente

Este elemento del modelo nahua-mexica, no aparece en el caso huichol, aunque no puede afirmarse su ausencia porque no se presente ninguna narración específica, más allá del texto de un canto ceremonial. En los casos de las culturas indígenas en las que aparece, la humanidad actual vive en el período de la última creación en un mundo que es capaz de regenerarse, como consecuencia de la acción divina de la que el propio hombre debe cuidar.

En la primera creación (sol de agua) el mundo se inundó

De acuerdo con el modelo, el mundo se inundó y los seres humanos se convirtieron en peces. Los huicholes tienen un mito equivalente que parece estar sincretizado con la historia bíblica de Noé, quien aquí aparece como personaje único, aunque acompañado de una perra negra (que después se convirtió en su mujer) y a quienes salva de la inundación la diosa de la tierra, la abuela Nacahue, para dar origen a la nueva humanidad.

En la segunda creación (sol de tigre) el mundo se oprimió

De acuerdo con el modelo, el sol sólo llegaba hasta el medio día y de inmediato anochecía y los tigres devoraron a todos los seres humanos; pero también este es el sol que vivieron los gigantes⁵³ de los que no se sabe aquí su destino final. Lumholtz no incluye ninguna narración huichola sobre los gigantes, pero no se puede asegurar que no la tuvieron dado que no se indagó.

En la tercera creación (sol de lluvia) el mundo se quemó

En el mito del modelo se hace la aclaración de que la lluvia a la que se refiere esta era es una lluvia de fuego, cuyos restos actuales

⁵³ De quienes dice el mismo mito que se saludaban diciendo “no se caiga usted” porque, de acuerdo con la tradición, “el que se cae se muere”. Este saludo en lengua náhuatl se dice “amo quinequi” y es una forma de saludar que todavía se acostumbra en comunidades nahuas muy conservadoras.

son las piedras de *tezontle* que se pueden observar en muchas partes del México Central, mientras “quienes vivían en él se quemaron”.⁵⁴ Lumholtz no registra ninguna narración semejante entre los huicholes, pero sí se menciona que el fuego, a quien llaman “abuelo”, existe desde antes que el sol y que es el más grande y poderoso de sus dioses [a quien puede equipararse con el Ehécatl-Huehuetéotl de los nahua-mexicas].

En la cuarta creación (sol de viento) todo se lo llevó el viento. El mito del modelo señala que “todo se lo llevó el viento”, que los hombres se volvieron monos y que se esparcieron por los montes, pero Lumholtz no proporciona ninguna narración análoga ni menciona ningún conocimiento de este suceso por parte de los huicholes.

En la quinta creación (sol de movimiento), la era actual, el sol sigue su camino

Todos los mitos del modelo se narran para dar sentido a la creación actual, que se inicia con la creación del Nuevo Sol en Teotihuacan, creación en la que “el sol sigue su camino” aunque se profetiza que el mundo acabará por “movimientos de tierra”. En el mito huichol, la luna existía en la obscuridad junto con los seres humanos, quienes le pidieron a su único hijo, a quien sacrificaron para convertirlo en el sol, y a quien defendieron la ardilla y el pitorreal, del jaguar y los animales amigos de la obscuridad, creando así el día y la noche, aunque tampoco se menciona el final de esta era.

El origen de los seres humanos

En el modelo nahua-mexica hay un mito específico de la creación de los seres humanos que en esta era correspondió al dios Quetzalcóatl

⁵⁴ Se sabe que este tipo de mineral (el *tezontle*) es una clase de roca producida por las erupciones volcánicas como una especie de “espuma”, por lo que es posible que aquí se haga referencia a una o varias erupciones volcánicas como la del volcán Xitle, que está ahora dentro de los límites de la Ciudad de México, aunque actualmente está extinto.

y a su mujer Quilaztli, aunque la materia prima fueron los huesos de los seres (¿humanos?) de las creaciones anteriores y la vida provino de la sangre de los propios dioses. Pero en el caso de los huicholes, los seres humanos tienen una existencia previa a esta era, procedente de diferentes eventos. Sin embargo, una característica humana que sólo aparece en el modelo nahua-mexica es la sacralidad del ser humano, quien obtiene la vida de la sangre sacrificial de Quetzalcóatl y los demás dioses, lo que le da su calidad de *macehual*, esto es, “el que es digno” característica que no se menciona expresamente en el caso de los huicholes.

El origen del maíz

El modelo nahua-mexica tiene un mito específico en el que Quetzalcóatl también es protagonista, obteniendo el maíz y el frijol del lugar mítico de “el monte de nuestro sustento” para los seres humanos de la presente creación. Pero entre los huicholes, el maíz aparece desde el respectivo mito cosmogónico junto con el ser humano aunque la siembra del maíz y el frijol es re-enseñada al “Noé” primordial y a la humanidad después del “diluvio”, por la diosa primordial Nacahue.

Otros mitos de origen

Se presentan otros mitos de origen, leyendas y cuentos ejemplares, que están claramente vinculados a características específicas de las respectivas culturas, de sus medios fisiográficos, su flora y su fauna, cuya presencia demanda una explicación dentro de la consciencia de cada grupo. Estas narraciones pueden considerarse como complementarias y, aunque el panorama de la realidad que presentan como conjunto es siempre fraccionario, la comparación que se ha presentado puede considerarse como suficiente para afirmar que pertenecen a la misma gran área cultural, cuyas semejanzas distan mucho de parecer casuales.

RECUPERACIÓN DE LA HIPÓTESIS INICIAL

La hipótesis de la semejanza cultural de los dos grupos culturales se apoya inicialmente en la pertenencia común a una misma familia lingüística: la familia Yuto-azteca. Sin embargo, los dos grupos pertenecen a períodos temporales diferentes: uno actual (y con presencia continua desde la época prehispánica) y uno (que proporcionó el modelo que sirvió de marco de referencia) que de hecho desapareció físicamente como sociedad organizada desde finales del siglo XVI. Las diferencias en el tiempo y el espacio no han sido obstáculo para afirmar la reconstrucción de una gran área cultural [hoy validada en la etnología mexicana].⁵⁵ Esta gran área tiene una estructura nómica común, y el análisis interpretativo-comparativo, como el que se ha realizado aquí, da sentido a las conductas individuales, a las costumbres colectivas y, sobre todo, a las ideas religiosas y a las actividades rituales registradas en la labor etnográfica de toda el Área.

Este marco de referencia, al que podríamos calificar con justicia de *etnohistórico*,⁵⁶ puede considerarse como fundamental para la formación profesional del etnólogo de la región, así como la metodología interpretativa-comparativa aquí aplicada, que puede verse como una extensión de la metodología comparativa de la antropología social clásica. Desde luego, algo análogo podría plantearse para la formación profesional de los etnólogos de otras regiones. Resaltan los elementos presentes y faltantes respecto del modelo básico, de modo que, en su caso, el etnólogo podría recuperar elementos faltantes en el trabajo de campo, pero también pueden distinguirse las características comunes del área y, quizá de manera más significativa, los desarrollos regionales o locales que dependen de características geográficas locales e incluso de procesos histórico-culturales específicos, con el enriquecimiento consecuente de la tarea etnográfica.

⁵⁵ Melville J. Herskovits, *op. cit.*, pp. 208-209.

⁵⁶ Carol R. Ember, *et. al.*, *Antropología*, Pearson-Prentice Hall, Madrid, 2004, pp. 292-293.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias García, Juan Jesús. “Tonantzin y Guadalupe. La continuidad de México”, en *Símbolos y arquetipos en el hombre contemporáneo*, UAM-X, México 1991.
- _____. “Mito, sentido y significado de la vida”, en Isabel Jaidar *et. al.*, *Alma y psique. Del Mito al método*, UAM-X, México, 1993.
- _____. “Los fundamentos de la relación entre mito y realidad”, en *Símbolos y arquetipos en el hombre contemporáneo IV*, UAM-X, México, 2003.
- Berger, Peter L. *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1981.
- Bock, Philip K. *Introducción a la moderna antropología cultural*, FCE, México, 1977.
- Coreth, Emerich. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.
- Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2000.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*, Guadarrama-Punto Omega, Barcelona, 1981.
- Ember, Carol R.; Melvin Ember y Peter Peregrine, *Antropología*, Pearson-Prentice-Hall Madrid, 2004.
- Jaidar, Isabel *et. al.* *Alma y psique. Del mito al método*, UAM-X, México, 1993.
- Kirchhoff, Paul. “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales”, en *Tlatoani*, ENAH, México, 1960.
- Kotak, Philip Conrad. *Antropología cultural*, McGraw Hill-Interamericana, Madrid, 2006.
- León Portilla, Miguel. *Literaturas de Mesoamérica*, SepCultura, México, 1984.
- Lowie, Robert H. *Historia de la etnología*, FCE, México, 1974.
- Lumholtz, Carl S. *El México desconocido*, dos tomos, trad. de Balbino Dávalos, Publicaciones Herrerías, México, 1945.
- Manrique Castañeda, Leonardo. *Atlas cultural de México. Lingüística*, SEP-INAH-Planeta, México, 1988.
- May, Rollo. *La necesidad del mito*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Morgan, Lewis Henry. *La sociedad antigua*, Ediciones Venceremos, La Habana, 1966.

- Murdoch, George Peter. *Guía para la clasificación de los datos culturales*, Libros Especializados, México, 1967.
- Nagel, Ernest. *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica*, Paidós, Buenos Aires, 1978.
- Preuss, Theodor Conrad. *Fiesta, literatura y magia en Nayarit*, comp. de J. Jáuregui y J. Newrath, CEMCA, México, 1988.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 1992.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1989.
- Schwartz, Howard y Jerry Jacobs, *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, Trillas, México, 1999.

INFOGRAFÍA

- <http://adb.anuedu.au/biography/lumholtz-carl-sophus-4047>
- http://festivaldemayo.org/fcmj2011/carl_lumholtz_info.htm
- <http://arqueologiamexicana/mx/mexicoantiguo/carl-s-lumholtz...>
- http://es.wikipedia.org/wiki/Carl_Lumholtz
- <http://adameleyendas.wordpress.com/2011/12/17/mitos-y-leyendas-huicholes-el-nacimiento-del-sol/>
- mitosyleyendasdemexico.blogspot.com/2012/01/mitos-y-leyendas-huicholes-el.html
- grupoidigenahuicholsepo43.blogspot.com/2015/grafica-en-lugar-de-la-sierra-madre.html
- etnias.mx/huicholes/mitología-de-los-huicholes

POESÍA NARRATIVA RELIGIOSA CANANEA-FENICIA DEL SEGUNDO MILENIO A.C.

Sergio Bojalil Parra*

CONTEXTO DE LA CULTURA CANANEA-FENICIA

A finales de la tercera década del siglo XX fue hallada una antigua ciudad, en las costas de Siria, cercana a la frontera norte con Líbano. Se trata de la Ciudad de Ugarit, una metrópoli cosmopolita, que si bien fue fundada en el VI milenio a.c., tuvo su auge a mediados del segundo milenio a.c. y fue destruida al final del mismo. Ugarit se enmarca dentro de la cultura sirio-palestina, sus habitantes han sido conocidos como “occidentales” por los acadios, “cananeos” por la tradición bíblica y por la egipcia del Imperio Nuevo, o como “fenicios” de acuerdo con la denominación griega.¹ Se desconoce si estos pueblos tenían un término general para autodesignarse, pero actualmente podemos evidenciar que en gran número de textos académicos se les nombra, de manera genérica, como cananeo-fenicios, lo cual tiende a señalar su permanencia histórica y cultural por largo tiempo.² De acuerdo con investigaciones arqueológicas, esta cultura tuvo una sorprendente continuidad por más de tres mil años;³ adquiere su identidad desde el inicio y durante la Edad de Bronce (3,300 a 1,200 a.c.), se fortalece en la Edad de Hierro

*Profesor en el Centro Internacional de Estudios Integrados, Educein, S.C.
<<sergiobojalil@gmail.com>>

¹ Gregorio Del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, (Pliegos de Oriente, Serie Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona-Trotta, Madrid, 1998, p. 9.

² En este texto se utilizarán los términos, cananeo, fenicio y cananeo-fenicio de forma indistinta.

³ Jonathan Tubb, *Cananites, Peoples of the Past*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1998, p. 13 ss.

(1,200 a 330 a.c.), finalmente decae ya entrada la Época Helenística (330 a 64 a.c.). A lo largo de estos tres mil años la continuidad cultural en todo el Levante Mediterráneo: Siria, Líbano, Palestina y Jordania,⁴ puede atestigüarse en la homogeneidad lingüística, sociopolítica, arquitectónica y religiosa, entre otras expresiones. Desde el Inicio de la Edad de Hierro (1,200 a.c.) y durante el siguiente milenio, los fenicios y sus sucesores los cartagineses, difundieron la cultura cananea en el norte de África, las islas mediterráneas y la península Ibérica. De acuerdo con ello, el pensamiento cananeo-fenicio, y los conceptos filosóficos y religiosos que expresa, estuvo vigente desde el ámbito levantino hasta diversos espacios y culturas más allá de las Columnas de Melkart.⁵ La expansión cultural fenicia provocó que su visión del mundo se compartiera a lo largo de extensas geografías y que sus fundamentos fueran conocidos, adoptados, practicados y adaptados en lugares y culturas lejanas a lo largo del siguiente milenio. Entre estos sistemas de pensamiento se incluye la concepción religiosa, que se expresa de manera estructuralmente integrada en los textos de Ugarit ya en el segundo milenio a.c. En la actualidad, muchos conceptos religiosos fundamentales de la civilización occidental se pueden remontar hasta el antiguo pensamiento cananeo.⁶

LOS TEXTOS RELIGIOSOS DE LA CIUDAD DE UGARIT

Los textos religiosos de la ciudad de Ugarit fueron escritos en tablillas de barro, en lenguaje cananeo y en escritura alfabética cuneiforme. Se encontraron en los restos de la biblioteca principal de la ciudad

⁴ *Ibid.*, p. 13 ss; Carlos G. Wagner, *Los fenicios*, (Historia del Mundo Antiguo: Oriente), Akal, Madrid, 1989, p. 50 y Emanuel Pfoh, *De patronos y clientes: sobre la continuidad de las prácticas sociopolíticas en la antigua Palestina*, (Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente), vol. 2, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2004, p. 59 s.

⁵ Columnas de Melkart para los fenicios, Columnas de Hércules para los griegos, estrecho de Gibraltar hoy en día.

⁶ Mark S. Smith, "The Baal Cycle", en Simon B. Parker, *Ugaritic Narrative Poetry*, (Writings from the Ancient World Series), Society of Biblical Literature, EUA, 1997, p. 170.

ubicada entre el templo del Dios Padre y el templo del Dios Hijo. Otros documentos fueron hallados en la biblioteca del palacio real y en los aposentos personales del jefe de pastores (jefe de sacerdotes). En particular se reescribieron alrededor del año 1,400 a.c.; los especialistas consideran que estas historias tienen correlatos más antiguos y que tuvieron un largo proceso de desarrollo, inclusive se han podido identificar similitudes⁷ con documentos religiosos de la ciudad de Mari⁸ (2,000 a.c.) y de la ciudad de Ebla⁹ (2,500 a.c.). Las narraciones conocidas como “El Ciclo de Baal” constituyen la base estructural de la teología fenicia. Al ser de carácter oficial intervinieron en su conformación representantes de los diversos poderes del reino, de acuerdo con los propios registros el escriba fue Ilimikú de Shubhani, jefe de escribanos. La información fue dictada por Attanú Purlianni, sacerdote en jefe, pastor en jefe; con el patrocinio de Niqmaddú, Rey de Ugarit, Maestro de Yargub, Señor de Tharumaní. La redacción es poesía narrativa, cuyos versos y relatos tenían como objetivo ser leídos –recitados– y explicados ante el pueblo en las ceremonias y prácticas religiosas fenicias.¹⁰ Los personajes son fuerzas cósmicas que se relacionan entre sí y que, de acuerdo con sus interacciones, dan lugar al estado, el desarrollo y el ambiente que se vive en la tierra, tanto en los aspectos de la vida natural como en la vida social y personal de los seres humanos. Los participantes son el Dios Padre, la Diosa Madre, el Dios Hijo, la Diosa Hija, el Caos, el Desierto, la Muerte, el Gran Artesano y la Luz Divina. El papel de cada uno está bien definido, es predecible y comprensible para el lector o el escucha. La historia lleva un orden narrativo bien

⁷ En el Medio Oriente la difusión e intercambio de información dentro de la misma cultura y con otras culturas era una práctica común, se ha observado que documentos de distintas áreas del conocimiento se reescribían, se producían en varios tantos y en diversos idiomas y se distribuían por ciudades y bibliotecas de la región. V. Giovanni Pettinato, *op. cit.*, pp. 179 s.

⁸ Del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 40.

⁹ Giovanni Pettinato, *Ebla, una ciudad olvidada*, (Pliegos de Oriente, Serie Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona-Trotta, Madrid, 2000, p. 319 ss.

¹⁰ Del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 30 ss.

estructurado por lo que, aunque hay líneas y segmentos que se han perdido, la secuencia conceptual y los mensajes subyacentes pueden ser deducidos. La trama narra la lucha entre el caos y el orden, entre el desierto y la fertilidad, entre la vida y la muerte; en donde la relación de las fuerzas organiza el cosmos y en medio de todo ello los seres humanos gozan de los beneficios o sufren los daños.

En forma general, se expone que en un inicio reinaba el Caos en la tierra, sin embargo, otra fuerza promovió el orden y el desarrollo de la vida natural y social, el Dios Hijo a quien las multitudes de la tierra aclamaban, por lo que debía ser ungido como el nuevo rey. Se describen entonces las luchas, esfuerzos y vicisitudes a las que debió enfrentarse hasta coronarse como rey de dioses y humanos. Es importante subrayar que en estos acontecimientos no intervienen los seres humanos, sino que recaen totalmente en las alianzas y enfrentamientos entre las fuerzas del cosmos. Sin embargo, el mensaje para las personas señala que, así como los dioses de la vida luchan constantemente para mantener la vida y proteger a la humanidad. De igual manera, hombres y mujeres, apoyándose mutuamente, deben luchar día a día, con conocimiento, amor y creatividad en la construcción y defensa de su vida y su dignidad, al trabajar contra el desorden, la ignorancia, la vida disipada, la inactividad, la enfermedad, la destrucción y la muerte. A partir de los textos de Ugarit se ha identificado una correlación con los textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamentos. En varios aspectos han servido para aclarar y reinterpretar algunos pasajes. De acuerdo con ello se observa una influencia cananea sobre las religiones judía y cristiana.¹¹

¹¹ Smith, *op. cit.*, p. 170; Michael David Coogan, “Baal”, en *Stories from Ancient Canaan*, The Westminster Press, Louisville, Kentucky, 1978, p. 110.

CONTENIDO DE LOS TEXTOS RELIGIOSOS CANANEOS-FENICIOS DEL SEGUNDO MILENIO A.C.

A continuación, presento un extracto representativo de los textos de Ugarit. El contenido está basado en las traducciones que realizó Gregorio del Olmo Lete del ugarítico (versión regional de la lengua cananea 1,400 a.c.) al español. La primera, segunda y tercera parte se refieren a los textos canónicos conocidos como “el ciclo de Baal”,¹² la cuarta Parte proviene de un texto adicional llamado por del Olmo “La Virgen Madre Anat”.¹³ Los subtítulos, organización y comentarios son un extracto, selección e interpretación que realicé para facilitar su exposición.

Primera parte: la lucha contra el gobernante déspota (el caos) y el gobernante inútil (el desierto)

La Asamblea de los dioses, presidida por Dios Padre, está reunida para definir al nuevo rey de la tierra. El Dios de la Vida pretende ser el nuevo rey pero el Rey del Mar Caótico, no acepta y reta a los dioses en asamblea para infundirles miedo y para que rechacen a su contrincante.

Entréguenme al que rinden pleitesía las multitudes de la tierra
El Mar Caótico, era autoritario, déspota y grosero. Sus mensajes quemaban como fuego, sus palabras herían como espadas

El Mar y sus mensajeros cuando hablaban con el Dios Padre no lo reverenciaban, no respetaban a la Asamblea Celestial. Se quedaban de pie vociferando, amenazando, imponiendo, respirando con altanería.

Dioses y hombres les temían. Todos bajaban la cabeza cuando los escuchaban llegar. El Rey Mar Caótico y sus mensajeros no tenían respeto ni por los dioses ni por las personas. El Dios de la Vida, dios de los humanos, se rebeló contra el déspota, no soportó tal situación.

¹² Del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 25 ss.

¹³ *Ibid.*, p. 143 ss.

De ira se puso lívido el Príncipe.
 Y dijo a todos:
 ¡no bajen la mirada!, ¡levanten sus caras!,
 ¡que yo voy a ser quien responda a los mensajeros del Rey Mar!

Llamó a la vida virtuosa:

A los que son como el Mar Caótico,
 a los déspotas, prepotentes, presuntuosos,
 a los atacantes, a los destructores, a lo sicarios,
 combatirá el Señor
 Hay algo más que abomina el Dios de la Vida:
 la grosería y falta de respeto,
 comer de manera inmunda, beber de manera abominable,
 la desvergüenza, la lujuria y la lascivia con esclavas

Y dijo el Gran Artesano:

Príncipe, Señor, a tus enemigos debes vencer,
 toma posesión de tu reino eterno,
 toma posesión de tu dominio por los siglos de los siglos

El Dios de la Vida se enfrentó al Mar Caótico, a sus mensajeros y representantes y los venció. Sin embargo, hubo que enfrentar otra situación, el Desierto, un dios que siempre fue pretendiente a ser el rey de la tierra, aprovechó el vacío de poder, subió al trono y los seres humanos padecieron de sequía y falta de alimentos, tuvieron que soportar carencias y limitaciones: “¿Qué será de los hombres? / ¿Qué será de las multitudes de la tierra?”

Fe y esperanza en recibir la buena tierra. La gente esperaba ser salvada por el Dios de la Vida porque podía hacer que de la tierra brotara todo aquello que los humanos necesitaban:

La lluvia de los cielos no cae,
 los torrentes están secos,
 pero el Señor hará llover,
 llenará los valles con miel,
 y su voz sonará en las nubes,
 y alumbrará la tierra con su luz

Segunda parte: la posesión de la tierra y la construcción del templo

Se hacía necesario construir la casa del Señor para que finalmente pudiese gobernar sobre toda la tierra. Se le mandó construir la casa-palacio-templo en el Monte Sagrado:

Los escuderos, el batallón del Guerrero,
se apresuraron a construirle su palacio.
Marcharon al Líbano y a sus bosques,
al Sirión, codiciado por sus cedros¹⁴.
¡Oh, sí, el Líbano y sus cedros,
el Sirión codiciado por sus árboles

La construcción del templo estuvo a cargo del Gran Artesano:

Que una casa de cedro le acaben,
una casa de ladrillo le levanten.
Le aportaron los montes abundante plata,
las colinas el más preciado oro,
le aportaron las más nobles gemas.
Siete días se horneó la casa del Señor,
y ¡mira!, al séptimo día
se extinguió el fuego en la casa,
las llamas en el palacio.
Se había convertido la plata en láminas,
el oro transformado en ladrillos,
una casa de plata y oro,
una casa del más preciado lapislázuli.

Reconocimiento por las actividades realizadas: “Al Gran Artesano se le preparó un trono y / se le sentó a la diestra del Señor, el Todopoderoso.”

Se festejó el unguimiento del nuevo rey de la Tierra en el nuevo palacio. Todos los dioses llegaron a la celebración. Las Diosas prepararon su presencia:

¹⁴ Líbano y Sirión, nombres usados desde la antigüedad para designar a las dos cordilleras que hoy conocemos como Líbano y Antilíbano.

Para la Virgen Adolescente,
sacaron agua y la lavaron.
Rocío del cielo,
aceite de la tierra,
le ungieron.
Los cielos le vertieron
llovizna que derramaron las estrellas.
Se ungió con esencias
cuya exhalación se percibe en la lejanía.

La Diosa Madre
llamó a sus mensajeros,
Qadesh-Amrar,
el más santo, el más bendito,
escuchen:
adornen el asno, preparen el macho”
“Pusieron jaeces de plata,
gualdrapas de oro.
Qadesh y Amrar tomaron en brazos a la Gran Dama
y la pusieron a lomos del jumento,
en lo mejor de la grupa del macho.
Qadesh, el más santo, iluminó el camino,
Amrar, el más bendito, iba como una estrella por delante.

Hubo música, poesía y canto:

“Que se vierta oleo de paz en un plato,
que lave sus manos la Virgen Adolescente,
que lave sus dedos la pretendida de los pueblos,
que tome la lira en sus manos,
que coloque la cítara en su pecho
y cante el amor del Señor, el Todopoderoso.
Que cante el cariño de la hija de la luz,
el afecto de la hija del rocío, el amor del caudal de los ríos”

Se compartió la carne y el vino:

El Señor invitó a sus hermanos a su casa,
a sus parientes a su palacio,
invitó a los setenta hijos de la Gran Dama.
Abasteció a los Dioses con corderos y vino,
con toros y vino, con vacas y vino.

Abasteció a los Dioses con jarras y copas.
 Se proporcionaron reses lechales,
 filetes de cebón a la sal.
 Bebieron en cáliz de plata,
 en copa de oro, sangre de cepas refulgentes.

El Señor toma todos los pueblos de la tierra. Mientras se llevaba a cabo la fiesta de su entronación, el nuevo rey salió de su casa y visitó todos los pueblos de la tierra y los tomó para su reino. Luego volvió a su casa:

El Señor se alejó luego de la montaña.
 Mientras se divertían los dioses en el Monte Divino,
 pasó de ciudad en ciudad,
 se paseó de villa en villa,
 innumerables ciudades tomó.
 El Señor a su casa volvió,
 el Señor a su casa entró.

En estas dos secciones se narra como dioses y humanos viven bajo el yugo de un gobernante opresor; el defensor “de las multitudes” hace un llamado a la liberación y dicta leyes de comportamiento; se enfrenta y derrota al déspota; luego en su devenir el pueblo soporta el desierto y vive una situación de sufrimiento; los enemigos son derrotados; finalmente se construye el templo (palacio-casa) desde el cual el nuevo rey habrá de gobernar. Al fin el nuevo Rey Todopoderoso y su pueblo, la humanidad, toman posesión de la tierra. Aquí podría concluir la historia, sin embargo, algo más ocurrió y se reactivó la lucha.

Tercera parte: lucha contra la muerte, resurrección y el reino eterno

El invitado indeseable
 A su casa el Señor a todos invitó.
 He invitado a mis hermanos a mi morada,
 a mi estirpe dentro de mi palacio,
 pero no invité a la divina Muerte,
 para que no se sacie,
 para que no los devore.

La Muerte enfureció y retó al Todopoderoso:

Sábete que mi apetito es el apetito del león de la estepa,
la gana del tiburón que mora en el mar.

Mi apetito devora montones,
y es verdad que a dos manos engullo,
y que son siete las raciones de mi plato,
y que mi copa mezcla vino a raudales.
Invítame pues, junto con mis hermanos,
convídame, Señor, junto con mis parientes.

A comer con mis hermanos viandas
y a beber con mis parientes vino.
¿Has acaso olvidado, que voy de veras a destruirte,
que voy a machacarte?

La Muerte, quien también quería reinar sobre la Tierra. Amenazó al Señor:

Tengo hambre, soy insaciable,
y te pienso devorar a palmos, a trozos de dos codos.
Venga pues descende a las fauces de la divina Muerte,
al sumidero del amado de Él,
sométete al Adalid.

La Muerte propuso al Dios de la Vida dejarlo reinar a cambio de sacrificar y extinguir a los humanos, pidió que le entregara a toda la humanidad. El Dios Hijo no aceptó el sacrificio de las personas: “Te ofrezco a cambio corderos, / todos los corderos”. La Muerte se burló, amenazó: “A falta de personas, / a falta de las multitudes de la tierra, / el cordero en mi boca vas a ser tú”.

La muerte fija una fecha para el sacrificio: “Cuando se seque el olivo, / cuando se seque el producto de la tierra, / el fruto de los árboles”. El Señor se reúne en asamblea con sus ayudantes: “En su palacio, se reunió el Señor / con sus siete valientes, / con sus ocho servidores”. Compartieron en copas la sangre de las cepas, la carne de reses lechales. Les anuncia que tiene una cita con la Muerte a la

que debe asistir. Y preguntó: “¿Quién ha enviado a calumniarme, quién a denigrarme? / Los servidores alzaron sus voces y dijeron: / aquí hay un detractor”. Preparación para la Muerte. El Señor recibió instrucciones de la Luz Divina para dirigirse a su encuentro con la Muerte:

Vístete de blanco,
blanco como la luna, blanco como las estrellas.
Toma todos tus recuerdos,
dirige tu cara hacia la montaña,
levanta la montaña con tus manos
y desciende a tu última morada.
Cuéntate entre los que bajan a esa tierra
y así sabrán los Dioses que has muerto.

El Dios Hijo se entregó a la Muerte, se sacrificó por los humanos, por las multitudes de la tierra y fue llevado al inframundo: “A la casa de la libertad, / a la delicia de la tierra interior, / a los hermosos campos del reino de la Muerte”. El Desierto volvió a gobernar, los humanos sufrieron: “Resecos están los ríos en los campos, / el Señor ha abandonado los surcos de la arada.” El ritual de duelo. El Dios Padre y la Virgen lloraron:

El Dios Padre se sentó en la tierra,
esparció ceniza de aflicción sobre su cabeza,
polvo de humillación sobre su cráneo,
por vestido sólo usó una túnica ritual,
se desgarró las vestiduras y se laceró la piel.
El cabello se cortó

La Virgen alzó su voz y exclamó de dolor,
se preocupó por la gente,
¿qué va a ser del pueblo?
¿qué va a ser de la multitud?
Se sació de llorar,
bebió como vino sus lágrimas.

En voz alta llamó a la Luz Divina,
 la Luz Divina escuchó,
 la Luz Divina se presentó,
 pon sobre mis hombros al Señor, dijo la Virgen
 a los hombros de la Virgen lo puso.
 La Virgen cargó el peso del Señor hasta la cumbre del Monte Sagrado,
 Le lloró, le dedicó una ceremonia ritual y lo sepultó,
 lo puso en la caverna de los Dioses de la Tierra.

La Diosa Hija, no estaba conforme con lo ocurrido, viajó al inframundo en busca del Señor. Encontró a la Muerte: “Jaló a la divina Muerte por el borde del vestido, / la agarró por el extremo del manto, / alzó su voz y exclamó: / ¡venga, Muerte, dame a mi hermano!”

Y la Muerte contestó:

Esto yo lo gané,
 mi apetito sacié a falta de hombres,
 mi gana a falta de las multitudes de la tierra,
 encontré al Señor Todopoderoso,
 yo mismo lo puse como un cordero en mi boca,
 como un lechal en mi estómago quedó triturado.

La Virgen vence a la Muerte:

Como el corazón de la vaca por su ternero,
 como el corazón de la oveja por su cordero,
 así tenía el corazón la Virgen,
 cogió a la divina Muerte,
 y la partió, la bioldó, la quemó, la trituró, la diseminó.
 Su carne la comieron los pájaros,
 sus trozos los devoraron las aves,
 la carne a la carne llamó.

Resurrección del Dios Hijo y regocijo del Dios Padre. El Dios Padre tuvo una revelación:

En el sueño del Benigno, del Entrañable,
 en la visión del Creador de las criaturas,
 los cielos aceite llovieron,
 los torrentes fluyeron con miel.
 Se alegró el Benigno, el Entrañable.
 Apoyó sus pies, se tranquilizó y se echó a reír.
 Alzó su voz y exclamó:
 reposará en mi pecho mi alma,
 porque está vivo el Señor, el Victorioso,
 porque está en su ser el Príncipe, Señor de la Tierra.

En espera del regreso. Clamó el Dios Padre y clamó la Virgen: “¿Dónde está el Victorioso, el Príncipe, Señor de la tierra?/ Luz Divina busca al Señor, al Todopoderoso. Dondequiera que vayas que Dios te proteja, y que los dioses te lleven en paz”. El Señor regresa para asumir su reino: “La luz divina cumple su misión, descubre al Señor vivo y dispuesto a reivindicar su preeminencia y el cumplimiento del retorno triunfal a su trono”¹⁵.

El segundo encuentro con la Muerte. La Muerte volvió a retar al Dios de la Vida, volvió a exigir el sacrificio de los humanos. Se reanuda la lucha cósmica y el Señor alcanza la victoria definitiva sobre la muerte. Esta vez el Señor no se entregó, al contrario, hizo notar su poder, entabló una gran lucha contra la Muerte logrando la victoria definitiva. Los Dioses traidores y falsos fueron sacrificados. El Dios de la Vida sabía que “el clan de sus parientes”, “los miembros de su estirpe”, se habían alegrado por su Muerte, lo habían traicionado y habían sido falsos con él. Por ello, ante la insistencia de la Muerte de querer llevarse a los humanos, entregó a ésta a todos los dioses hijos de la Gran Dama, la Muerte los comió. La Muerte se confundió, tuvo miedo y con vergüenza finalmente aceptó que su reino es el inframundo y el reino de la tierra es del Señor:

¹⁵ Del Olmo Lete, *op. cit.*, p.117.

A mis hermanos hizo el Señor mi alimento,
 a los hijos de mi madre, mi consumición.
 Se atemorizó la divina Muerte,
 tuvo miedo el amado del Dios Padre, el Adalid.
 Se agitó la Muerte en su postración,
 alzó su voz y exclamó:
 el Señor ha de instalarse en su trono regio,
 en el solio de su poder, asumirá su reino eterno,
 su dominio por generaciones,
 y contará los años tal como lo hace el Benigno, el Entrañable

El retorno de los muertos, los santos sanadores. Con esta lucha se logró que, de ahora en adelante, el espíritu de los muertos quede al cuidado de la Luz Divina que es mensajera y expresión del Dios Padre. La Muerte sólo se queda con la carne. Los muertos que regresan son llamados Refaím (Rafail, Rapailuma). Regresan para sanar y hacer el bien a sus ancestros. El Dios Hijo es el primer Refaím, el primer resucitado, el primer sanador: “Luz Divina, ahora a los Refaím tú dominas.” Finalmente el Señor, el Todopoderoso reina por siempre. Un solo dios, rey de la Tierra. Aunque la Diosa del Universo tuvo numerosos hijos, ahora en la tierra reina sólo uno, el rey de dioses y de humanos:

El hijo de Dios reina,
 reina en la tierra por los siglos de los siglos.
 Este es su reino eterno.
 Yo soy el único que reinará sobre dioses y humanos,
 el que saciará a las multitudes de la tierra.
 Ningún otro rey o no rey, impondrá su poder sobre la tierra.

Celebraciones de vida y renacimiento. El Dios de la Vida enfrentó muchos retos, venció, fue derrotado, llegó al inframundo y renació para reinar. Con base en esto, los cananeos-fenicios celebraban cada año el renacimiento del Señor, el Rey de la Tierra y alababan la protección y el amor de la Diosa de la Tierra, la Virgen. Celebraban una noche muy especial, para la cual se enviaba un mensaje de unión para compartir los alimentos y celebrar el renacimiento del Señor:

Nuestro rey es el Todopoderoso,
 el Señor es nuestro Juez, no hay quien lo supere.
 Todos, vengan, venid,
 todos le llevaremos su copa, lo obsequiaremos,
 celebraremos y compartiremos con carne, con pan y con vino.
 La Luz Divina nos acompaña. El Gran Artesano está presente.
 En torno tuyo están los dioses, en torno tuyo están los hombres.

Mensaje de paz de la Virgen:

Palabras del Dios Padre:
 Cuando la Virgen Adolescente mi hija, se dirija hacia su morada,
 y pase a través de mil pueblos, de diez mil lugares,
 deben postrarse y rendirle honores;
 y repetir para la Virgen Adolescente
 la 'Protectora de los Pueblos'
 el mensaje del Dios Padre:
 Mensaje de Dios,
 palabra del Benigno, tu Padre:
 Virgen Adolescente,
 Protectora de los Pueblos:
 detén la guerra en la tierra,
 pon concordia en las grandes planicies,
 derrama paz sobre el mundo,
 que haya quietud desde lo más profundo de los campos.
 Virgen Adolescente,
 protégeme con tus poderes,
 ven pronto hacia mí,
 apresura tus pasos
 desde la montaña Divina.

Mensaje del Señor, invitación a acercarse a él. Cuando el Señor da un mensaje, directamente o a través de sus mensajeros, los ángeles, llama la atención de la siguiente manera:

Mensaje del Señor, el Todopoderoso
 Escucha, tengo un asunto que voy a comunicarte,
 una palabra que quiero repetirte.
 Es el dicho del árbol y la charla de la piedra,
 el cuchicheo de los cielos con la tierra,
 de los mares con las estrellas.
 Yo tengo la Luz que no comprenden los cielos,
 la palabra que no comprenden los hombres,
 ni entienden las multitudes de la tierra.
 Ven a mí y yo te la revelaré,
 ven a mi montaña Divina, a mi santuario,
 al monte de mi posesión,
 al lugar de las delicias, a la cumbre del triunfo.
 Camina hacia mí,
 Ven corre hacia mí.

Una lucha diaria. De acuerdo con estas narraciones, en este mundo la derrota de los enemigos y fuerzas cósmicas no es completa, sólo es parcial. El Caos, el Desierto, la Muerte y sus mensajeros siempre están acechando. La fuerza de los Dioses de la Vida, y de los humanos que los siguen, radica en el esfuerzo diario, en la cooperación, en la renovación y el renacimiento. Saben que en algún momento todos los seres vivos serán vasallos de la Muerte, pero mientras duren los tiempos no le regalarán su reino.

Cuarta parte. texto adicional: la anunciación y el nacimiento del primogénito

La profundidad en el tiempo de las tradiciones religiosas del Medio Oriente la observamos en este pequeño texto. Dentro del Ciclo Mitológico el Dios Hijo y la Diosa Hija, conciben un hijo en referencia a la fertilidad que prodigan los dioses a los humanos. Este mito hace referencia a la anunciación y al nacimiento del primogénito. Se menciona la visita de los Ángeles (mensajeros celestes), el viaje y la bendición de los Reyes Príncipes Cósmicos y el bautizo: “¡Oh Doncella! darás a luz / Se lavó la Virgen, se bañó el ‘seno de los pueblos.’” Dijo el Dios Padre:

¡La casa, hecha para ti, es perfecta!
Mensajeros celestes partieron.
Príncipes Reyes del cielo fueron enviados a decir:
daremos fuerza a tu hijo, se llenará de vigor,
bendecimos al príncipe primogénito.
La Virgen su nombre proclamó,
su mano bendijo al pequeño
una copa tomó en su diestra y sobre él la volcó.

El Dr. Gregorio del Olmo Lete¹⁶ considera que este pequeño texto cananeo de Ugarit pudo haber sido recitado ampliamente y ser parte importante de la religiosidad popular de aquella época (segundo milenio a.c.).

¹⁶ *Ibid.*, p. 145.

BIBLIOGRAFÍA

- Blázquez, J. M. *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la antigüedad*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
- _____. J. Alvar y Carlos G. Wagner. *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, (Historia/Serie Menor), Cátedra, Madrid, 1999.
- Bojalil-Parra, Sergio. “El Nuevo Rey de la Tierra”, en *Fenicia, fenicios*, Educein, México, 2010, en: <https://www.historiaydesarrollo.com/2010/07/el-pensamiento-y-conocimiento-de-los.html>
- Coogan, Michael David. “Baal”, en *Stories from Ancient Canaan*, The Westminster Press, Louisville, Kentucky, 1978, pp. 86-115.
- Del Olmo Lete, Gregorio. “El Ciclo Baálico Menor: La Virgen-Madre Anat” en *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, (Pliegos de Oriente, Serie Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona-Trotta, Madrid, 1998, pp. 143-146.
- _____. “El Ciclo Canónico de Baal” en *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, (Pliegos de Oriente, Serie Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona-Trotta, Madrid, 1998, pp. 25-124.
- Pettinato, Giovanni. *Ebla, una ciudad olvidada*, (Pliegos de Oriente, Serie Próximo Oriente), Edicions de la Universitat de Barcelona-Trotta, Madrid, 2000.
- Pfoh, Emanuel. *De patrones y clientes: sobre la continuidad de las prácticas socio-políticas en la antigua Palestina*, (Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente), vol. 2, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2004, pp. 51-74.
- Salibi, Kamal. *A House of many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, University of California Press, EUA-RU, 1988.
- _____. *The Bible Came from Arabia*, 2a. ed., Naufal Group, Beirut, 2007.
- Smith, Mark S. “The Baal Cycle”, en Parker, Simon B. *Ugaritic Narrative Poetry*, (Writings from the Ancient World Series), Society of Biblical Literature, EUA, 1997, pp. 81-180.

Tubb, Jonathan. *Canaanites, Peoples of the Past*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1998.

Wagner, Carlos G. *La religión fenicia*, (Colección Religiones y Textos, Biblioteca de las Religiones), tomo 15, Ediciones del Orto, Madrid, 2001.

_____. *Los fenicios*, (Colección Historia del Mundo Antiguo: Oriente), Akal, Madrid, 1989.



Estudios y argumentaciones hermenéuticas, volumen 5, número 14 de la Colección Aportes de Investigación, se terminó de imprimir el 10 de diciembre de 2020. El tiro consta de 500 ejemplares impresos sobre papel cultural de noventa gramos; cubiertas impresas sobre cartulina sulfatada de 14 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Humberto Guerra y Miguel Ángel Hinojosa. Formación e impresión: *Monarca impresoras*, Constantino 338-A col. Vallejo, Alcaldía G. A. Madero, C.P. 07870 Tel. (55)19.97.80.45, monarcaimpresoras@hotmail.com

En esta entrega presentamos variados acercamientos a realidades textuales, filosóficas, orales, políticas y míticas de muy diferentes épocas, a través del ciclo hermenéutico, que reflexionan invariablemente en las necesidades actuales de encontrar sentido en un mundo complejo e incierto.

En dos contribuciones se aborda el género del ensayo. La primera lo concibe como la instancia textual que mejor expresa las posibilidades de la Modernidad, pues con él se obtienen control y orden, si bien momentáneos, sobre un universo variable. Mientras que en la segunda se estudian los recursos estilísticos que aportan vitalidad y precisión a un ensayo paradigmático con el objetivo de transmitirlos para su uso en la academia y la vida profesional. El ensayo además requiere de un uso adecuado del proceso argumentativo que es analizado desde el estudio de la sofística; evidenciando que sus posturas tienen reverberaciones en el discurso político actual. Una tarea similar se emprende en la revisión de la retórica como herramienta transmisora de mensajes que hoy en día se utiliza recurrentemente en la publicidad y la propaganda. Esto permite una lectura sobre el sentido de la construcción de monumentos que, al tratar de honrar a víctimas de la violencia en México, en realidad evidencian las fallas estructurales del sistema de seguridad y justicia prevalecientes en el país.

De igual manera, estas mismas condiciones han relegado a la poesía a un ámbito reducido, dando a entender que la lectura poética es un ejercicio exclusivamente estético. Por ello, otra de las contribuciones de este volumen ejemplifica con poetas de muy diferentes latitudes, contextos y épocas que en este género se agazapan claves existenciales que de manera infructífera se procuran encontrar en experiencias superficiales y vacías de significado. En este mismo orden, se recuperan y analizan mitos huicholes y nahua-mexicas sobre el inicio de la vida y su propósito. Tarea similar a la que se persigue con la poesía cananea-fenicia que evidencia que lo único permanente en el universo es su constante reconfiguración.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

División de Ciencias Sociales y Humanidades
DEPARTAMENTO DE POLÍTICA Y CULTURA

