

LA

ACETA

del Fondo de Cultura Económica



Benedetta Craveri:
La cultura de la conversación

Michael Maffesoli:
El nomadismo fundador

Mauricio Tenorio Trillo:
El urbanista

José Antonio Crespo:
La democracia real
explicada a niños y jóvenes

Leer Oaxaca

Breve historia de Oaxaca

Los pueblos indígenas de Oaxaca

El día que nos arrancaron la lengua

Poemas de Eduardo Llanos Melussa, Luis Alberto de Cuenca
y Jaime Sáenz • Una entrevista con José Kozer





del Fondo de Cultura Económica

DIRECTORA GENERAL
Consuelo Sáizar Guerrero

DIRECTOR
Tomás Granados Salinas

**CONSEJO
DE REDACCIÓN**
Adolfo Castañón,
Joaquín Díez-Canedo Flores,
María del Carmen Farías,
Francisco Hinojosa,
Ricardo Nudelman
ARGENTINA: Alejandro Katz
BRASIL: Isaac Vinic
CHILE: Julio Sau Aguayo
COLOMBIA: Juan Camilo Sierra
ESPAÑA: Juan Guillermo López
GUATEMALA: Sagrario Castellanos
PERÚ: Carlos Maza
VENEZUELA: Pedro Tucát

IMPRESIÓN
Impresora y Encuadernadora
Progreso, S. A. de C. V.



La Gaceta del Fondo de Cultura Económica es una publicación mensual editada por el Fondo de Cultura Económica, con domicilio en Carretera Picacho-Ajusco 227, Colonia Bosques del Pedregal, Delegación Tlalpan, Distrito Federal, México. Editor responsable: Tomás Granados Salinas. Certificado de Licitud de Título número 8635 y de Licitud de Contenido número 6080, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas el 15 de junio de 1995. *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* es un nombre registrado en el Instituto Nacional del Derecho de Autor, con el número 04-2001-112210102100, de fecha 22 de noviembre de 2001. Registro Postal, Publicación Periódica: PP09-0206. Distribuida por el propio Fondo de Cultura Económica.

Correo electrónico: lagacetafce@fce.com.mx

SUMARIO JUNIO, 2004

- BENEDETTA CRAVERI: La cultura de la conversación • 3**
DAVID HUERTA: Los surcos de su rostro • 6
JAIME GARCÍA TERRÉS: Introducción a mi curriculum vitae • 9
EDUARDO LLANOS MELUSSA: Fumarolas • 10
EVE GIL: Idiomas incrustados. Entrevista con José Kozér • 11
MARGARITA DALTON: Breve historia de Oaxaca • 14
**ALICIA M. BARABAS REYNA, MIGUEL A. BARTOLOMÉ BISTOLETTI Y
BENJAMÍN MALDONADO ALVARADO: Los pueblos indígenas de Oaxaca • 16**
ERASMO RAMÍREZ MORALES: El día que nos arrancaron la lengua • 17
GUADALUPE PADILLA DE ORTIZ MONASTERIO: Flores para mal de amores • 18
LUIS ALBERTO DE CUENCA: En peligro • 20
MICHAEL MAFFESOLI: El nomadismo fundador • 21
MAURICIO TENORIO TRILLO: El urbanista • 24
JAIME SÁENZ: Cosas • 27
**JOSÉ ANTONIO CRESPO: La democracia real
explicada a niños y jóvenes • 29**



**Ilustraciones tomadas de
Ex libris y marcas de fuego,
de Ernesto de la Torre Villar, México, UNAM, 1994.**

JUNIO, 2004 SUMARIO

La cultura de la conversación

 **Benedetta Craveri**

► **En la Francia previa a la revolución floreció una cultura refinada y llena de afectación, en la que la intriga convivía con el saber, las artes con la maquinación política. Entonces la conversación adquirió una importancia sin precedentes y sin secuelas claras en el mundo de hoy: era no sólo un medio de comunicación sino un sello de identidad social, una práctica que definió una época que culminaría violentamente y en que hubo mujeres que actuaron como poderosos polos de atracción. Hemos tomado este fragmento de la introducción al libro publicado en nuestra Sección de Obras de Historia.**

Este libro cuenta la historia de un ideal, el último en el que la nobleza francesa del antiguo régimen se reconocerá enteramente, el último que le permitirá erigirse una vez más como emblema y modelo de toda la nación. Un ideal de sociabilidad bajo el signo de la elegancia y de la cortesía, que contraponía a la lógica de la fuerza y a la brutalidad de los instintos un arte de reunirse basado en la seducción y en el placer recíprocos.

En las primeras décadas del siglo XVII, la elite nobiliaria descubre la existencia de un territorio hasta entonces inexplorado, equidistante de la corte y de la iglesia, establece sus límites y lo dota de leyes autónomas y de un código de conducta significado por el riguroso culto a las formas. Carente aún de nombre, se le confiere simplemente el apelativo de *monde*: en poco tiempo, en efecto, el término no indicará tan sólo la esfera humana por contraposición a la divina, el lugar del exilio y el pecado donde todo parecía conducir a la pérdida del alma, sino que evocará una realidad social delimitada, en la cual una pequeña

agrupación de privilegiados se afianza en un proyecto ético y estético estrictamente laico para cuya realización no se necesitan preceptos teológicos. Así, mientras en el siglo XVII no son pocos los integrantes del *monde* que, a través de metamorfosis ejemplares, renuncian a ese ideal demasiado terrenal por la llamada de dios, en el siglo siguiente el hombre, una vez liberado de la inquietud religiosa, se entrega confiado a su vocación puramente mundana.

De este proyecto, de su elaboración y su cumplimiento, desde la época del hotel de Rambouillet hasta la revolución francesa, es del que me he propuesto seguir aquí los motivos inspiradores y los elementos constitutivos.

¿Por qué, sin embargo, detenerse en 1789 y circunscribir a un periodo histórico concluido un modelo de sociabilidad eminentemente moderno y destinado a sobrevivir, aunque a través de mil metamorfosis, a la sociedad que lo había ideado? Pues porque sólo la sociedad aristocrática del antiguo régimen, recluida en un espléndido ocio y sin más preocupaciones que la de enaltecerse a sí misma, podía hacer de la vida mundana un arte inimitable y un fin en sí mismo. Al poner fin a los privilegios de la nobleza, la revolución establece, efectivamente, un punto de no retorno.

Sin duda, no es casual que la idea de una historia de la sociedad mundana se remonte precisamente a la época de la restauración y que sea un ex revolucionario arrepentido, el conde Pierre-Louis de Roederer, quien en 1835 publique las *Mémoires pour servir à l'histoire de la société polie en France*, la primera obra estrictamente histórica sobre el tema. Desde entonces, historiadores, estudiosos y eruditos no han dejado de indagar sobre aquel mundo desaparecido, haciendo hincapié en el enfoque biográfico, en la técnica del retrato, en lo anecdótico, en lo novelesco, y fijando casi siempre la

Los libros permiten conversar por escrito, con gente de otro tiempo y otro lugar. Permiten también conversar con la conversación misma, como puede ver quien se asome a la obra con la que abrimos este número; en ella se pasa revista a una época en que las artes de la palabra hablada alcanzaron una altura y una complejidad tales que toda acrobacia oral de hoy parece un balbuceo. También hay libros que invitan a conversar con las imágenes, como los dos de los que extrajimos fragmentos y que compilan múltiples retratos de escritores de larga vida y obra: Luis Cardoza y Aragón y Jaime García Terrés, este último además estrechamente ligado a nuestra casa como autor, editor y funcionario.

Pero sobre todo los libros son espacio para unir geografías, para hacerlas dialogar, y el FCE quiere aprovechar su presencia en Latinoamérica para contribuir a la creación de una sola patria, la de nuestra lengua. En este número hemos espigado tres poemarios recientes, dos de ellos publicados por las filiales chilena y española, y hemos incluido una entrevista con un cuarto autor, para ofrecer a los lectores el trabajo de poetas de Chile, Cuba, España y Bolivia.

Para ser multinacional sin embargo hay que tener los pies bien asentados en el propio terruño. Los tres textos sobre Oaxaca que ofrecemos ahora son ejemplo de la atención que el país nos merece. Este recorrido antropológico nos conducirá a la ruta del nomadismo, que no es una práctica exclusiva de pueblos remotos. Los dos textos sobre la caminata son una invitación a practicarla, ya en otros libros, ya en las ciudades.

Cierra esta entrega un ejercicio poco común. La obra de la que proviene el texto final es una apuesta por la formación cívica a cargo de un fino analista del acontecer político en México. Si el esfuerzo por explicar la democracia a niños y jóvenes prospera, la conversación propiciada por los libros habrá sido fructífera.

atención en la importancia de la vida de salón y en el poder que en éste ejercían las mujeres. Por otra parte, en el transcurso del siglo xx, los estudiosos de la lengua, la literatura y la cultura del antiguo régimen han terminado siempre por incidir más, desde sus distintas perspectivas de investigación, en el complejo juego de influencias que se entrelazan muy pronto entre *savants* y mundanos, empezando por la aportación de éstos al nacimiento del francés moderno, al desarrollo de nuevas formas literarias, a la definición del gusto.

¿Qué me ha animado, pues, a volver a un terreno ya explorado por críticos ilustres, por académicos muy versados, por divulgadores muchas veces fascinantes? Ante todo, la comprobación de la existencia de una línea divisoria del todo artificial entre el siglo xvii y el siglo xviii. En el ámbito de los estudios, cada uno de estos siglos cuenta con sus propios especialistas, usualmente poco propensos a aventurarse fuera de las áreas específicas de su competencia. Además, en el plano más general de la historia de las ideas o, más sencillamente, de la historia de las costumbres o del gusto, los siglos xvii y xviii proponen dos visiones tan distintas del mundo que a menudo inducen, más allá de los flujos y reflujos de la moda, a tomar posturas claras y muy personales.

En efecto, ¿cómo no reconocer que, a pesar de la estabilidad de las instituciones del antiguo régimen, en el tránsito del siglo xvii al xviii casi todo parece diferente? Lo que cambia es, ante todo, la percepción que el hombre tiene de sí mismo, su modo de pensar, su sensibilidad, su moral, su idea de la felicidad, además de su concepción de la sociedad en que vive.

Sin embargo, si observamos los dos siglos desde el punto de vista de la cultura mundana, es imposible no percibir que en esta óptica cualquier forma de interrupción resulta engañosa. En el acontecer de las generaciones que, una tras otra, se asoman al candelero de la vida de sociedad, lo primero que llama nuestra atención es, en efecto, la fuerza de la tradición y la continuidad del estilo. Ávido de saber y cada vez más omnívoro, el diletantismo mundano, con el avance de la ilustración, tenía a gala formar parte de la vanguardia de lo nuevo, pero no por ello dejaba de obedecer al código formal de los buenos modales y



de cultivar el antiguo ideal de perfección estética. No se trataba sólo de refinar el arte de su propia escenificación, arte que constituía el rasgo distintivo de la identidad nobiliaria, sino de guardar el recuerdo tenaz de un sueño utópico que se adaptaba perfectamente a un siglo de utopías y que, a pesar de sus muchos fracasos, se resistía a morir.

Era la utopía de otro lugar feliz, de una isla afortunada, de una arcadia inocente donde olvidar los dramas de la existencia, donde albergar la ilusión de la propia perfección moral y estética, donde corregir las fealdades de la vida y remodelar la realidad a la luz del arte. A principios del siglo xvii, Honoré d'Urfé la ilustró en la *Astrée*, la novela más apreciada por la nobleza francesa, y Madame de Rambouillet intentó plasmarla en su casa, convirtiendo ésta en el modelo arquetípico de la sociabilidad aristocrática. Pero las virtudes de las apariencias no podían justificar siempre el orgullo, el odio, la envidia, la violencia: entre un cumplido y otro se seguía matando en duelo por un simple desquite, raptando muchachas peligrosamente hermosas o ricas, traicionando, calumniando, ofendiendo. Muchas veces la cortesía no era más que una simple ficción, y la elegancia de los modales, una mera impostura. Y sin embargo, si moralistas, novelistas, autores de teatro y hasta los propios mundanos se empeñaban en arrancar las máscaras y en denunciar el carácter irrisorio de la comedia social, ello no hacía más que demostrar la permanencia de un auténtico ideal de perfección. Por lo demás, desde el principio la nostalgia del pasado había acompañado el nacimiento del mito mundano. Todavía en el siglo xvii, en la estigmatización de la sociedad de su tiempo, el antimundano La Bruyère evocaba con infinita añoranza las charlas

irrepetibles, agudas y brillantes que se tenían en el hotel de Rambouillet. Asimismo, ya con la revolución en ciernes —los años en que *la douceur de vivre* alcanzará su culmen—, el muy mundano Talleyrand volverá con el pensamiento a las conversaciones sublimes, y perdidas para siempre, que habían sostenido Madame de La Fayette, Madame de Sévigné y el duque de La Rochefoucauld.

A mi propósito de reconstruir la historia del *esprit de société* en términos de larga duración se ha sumado el deseo de contarla con un corte narrativo y un lenguaje no académico, no sólo porque me parecía la forma más adecuada al tema que pretendía tratar, sino además porque albergaba la esperanza de recuperar el eco de ese “estilo medio” en el que a los lectores de la época les gustaba reconocerse. En cambio, he confiado a la nota bibliográfica la tarea de testimoniar mi enorme deuda con el mundo de la investigación. Si he conseguido reflejar con precisión la variedad de facetas de la cultura y las numerosas vertientes hacia las cuales ésta conduce, se debe sin duda a la riqueza y a la calidad de los estudios que han aparecido en las últimas décadas.

Reconstruir los rasgos de un ideal colectivo de vida, que se prolonga durante un periodo de casi dos siglos, exigía la elección de un camino y de un método, siendo precisamente el elevado grado de conciencia de sus propios intérpretes lo que me sugirió la pista.

Es probable que ninguna sociedad haya reflexionado tanto sobre sí misma, sobre su propia identidad y sobre la manera de representarse como la que me propongo evocar. Así, me ha parecido natural contarla desde dentro, a través de sus textos fundadores, confiándome a la guía de algunas de sus figuras femeninas más emblemáticas, cediéndoles, allí donde era posible, la palabra, recurriendo a menudo a la de los contemporáneos y deteniéndome asimismo en algunos de los grandes temas —la condición femenina, el *esprit de société*, la conversación— por medio de los cuales la cultura mundana cobraba conciencia de sí misma.

Pero ¿por qué —se nos puede también preguntar— destacar una vez más las figuras de las mujeres, de no pocas de las cuales ya existen retratos estupendos, y que son hoy, gracias a la historiografía feminista, objeto de un número creciente de estudios? ¿Acaso en

el plano de las costumbres y del estilo aristocrático el Gran Condé ha de ser considerado menos representativo que Madame de Longueville, o La Rochefoucauld que Madame de La Fayette, Bussy-Rabutin que Madame de Sévigné y Saint-Évremond que Ninon de Lenclos? Por supuesto que no, pero resulta difícil no tener en cuenta un dato fáctico: como ya pudieron constatar los observadores de la época, en la sociedad mundana del antiguo régimen eran las mujeres, y no los hombres, quienes legislaban y establecían las reglas del juego. Además, es imprescindible recordar que la sociedad nobiliaria francesa será un fenómeno único en Europa gracias precisamente al elevado grado de compenetración entre los dos sexos, así como a la presencia de los literatos y a la centralización de la vida mundana en París y en Versalles.

Cada uno de los personajes femeninos representados aquí se mide con un modelo de comportamiento ideal y lo interpreta adaptándolo a sus ambiciones, a sus intereses, al círculo de sus frequentadores, a sus aspiraciones más profundas. De ese modo, corrobora su importancia y centralidad en la vida de la época y lo transmite a la generación siguiente enriquecido con su contribución personal. Así, la duquesa de Longueville encarnará, de manera igualmente ejemplar, las dos figuras opuestas de la seducción mundana y de la renuncia al mundo; la marquesa de Sablé se iniciará en la colaboración que se instaura entre mundanidad y literatura; Mademoiselle de Montpensier cultivará la gama completa de los *loisirs* nobiliarios; la marquesa de Sévigné ilustrará, así en

la vida como en las cartas, la fuerza irresistible del *enjouement*, la alegría eufórica tan esencial para el éxito en sociedad; Madame de Lambert y Madame de Tencin dirigirán un nuevo tipo de conversación intelectual y prepararán a los representantes del mundo elegante para el debate de la ilustración.

Pero quizás existe una razón más profunda y secreta que me ha llevado a ocuparme de esta historia remota, una historia que tiene ya casi el sabor de la leyenda: me refiero a la conciencia del hecho de que, a pesar de la infinita distancia que nos separa de aquel mundo desaparecido, nunca ha dejado de ejercer sobre nosotros una atracción irresistible.

Allí es donde el hombre moderno, provisto de un ciencia psicológica muy sólida, hizo de la sociabilidad un arte que alcanzó el más elevado grado de perfección estética; allí es donde nació la idea de una elite basada en el principio de cooptación entre hombres y mujeres que pretendían ser iguales y que se elegían sobre la base de las afinidades recíprocas. Y en una época como la nuestra, donde modelos de comportamiento postizos, fijados desde fuera, se suceden a ritmo imparable, rayanos muchas veces en la caricatura, resulta difícil no admirar la soberana naturalidad de aquellos mundanos, que con un perfecto dominio de los gestos y de las palabras interpretaban el único modelo que se habían dado y en el que se reconocían. ¿Cómo, además, no comparar con melancolía nuestra concepción apremiante y prefabricada del "tiempo libre" con una cultura del *loisir* donde el arte, la li-

teratura, la música, la danza, el teatro y la conversación constituían una escuela permanente del cuerpo y el espíritu?

Ahora bien, es por el arte por excelencia de aquella sociedad, el arte de la conversación, por el que hoy, como en su día les ocurriera a La Bruyère y a Talleyrand, sentimos más admiración y añoranza.

Nacida como un puro entretenimiento, como un juego destinado a la distracción y al placer recíproco, la conversación obedecía a leyes severas que garantizaban la armonía en un plano de perfecta igualdad. Eran leyes de claridad, de mesura, de elegancia, de respeto por el amor propio ajeno. El talento para escuchar era más apreciado que el talento para hablar, y una exquisita cortesía frenaba la vehemencia e impedía el enfrentamiento verbal.

Elevada pronto al estatus de rito central de la sociabilidad mundana, alimentada de literatura, curiosa de todo, la conversación se fue abriendo progresivamente a la introspección, a la historia, a la reflexión filosófica y científica, a la evaluación de las ideas. Y dado que Francia no estaba dotada de un sistema representativo ni de un espacio institucional donde la sociedad civil pudiese manifestar sus opiniones, la conversación mundana se convirtió en un lugar de debate intelectual y político, en la única ágora a disposición de la sociedad civil. Durante la revolución, los representantes de la nobleza que se sentaban en los bancos de la Asamblea Constituyente se siguieron distinguiendo por su tono sosegado y por su capacidad de mediación, una capacidad que había hecho célebre a la diplomacia francesa del antiguo régimen.

Este ideal de conversación, que sabe conjugar la ligereza con la profundidad, la elegancia con el placer, la búsqueda de la verdad con la tolerancia y con el respeto de la opinión ajena, no ha dejado de atraernos nunca; y cuanto más nos aleja de él la realidad, más sentimos su falta. Ha dejado de ser el ideal de toda una sociedad, se ha convertido en un "lugar del recuerdo", y no hay rito propiciatorio que nos lo pueda devolver en condiciones favorables; lleva una vida clandestina y es prerrogativa de muy pocos. Aun así, no es imposible que un día vuelva a darnos la felicidad.

Traducción de César Palma



Los surcos de su rostro

☞ **David Huerta**

En memoria de Albita

► **Es ya larga la tradición de nuestra casa de reunir y publicar imágenes —fotografía, pintura, dibujo— en que aparecen los hombres y las mujeres que han dado forma a la cultura mexicana reciente. Esos museos biográficos de papel son además ocasión para que otros autores se inmiscuyan en las caras y los gestos, buscando claves que ayuden a entender lo que en otro lugar está por escrito. Sirva de ejemplo la presentación al volumen *Luis Cardoza y Aragón. Iconografía*, que apareció en la colección Tezontle, en el que la investigación iconográfica estuvo a cargo de Alba C. de Rojo y una nota sobre la vida y obra del escritor guatemalteco a cargo de Alberto Enríquez Perea.**

En *El río*, su caudaloso libro de memorias, Luis Cardoza y Aragón se pregunta, un poco retóricamente —quiero decir, como si ya conociera la respuesta, que debe ser afirmativa— si el retrato que José Clemente Orozco le hizo en 1940, en una o dos sesiones de hora y media cada una, según recuerda, es el mejor que ese artista haya pintado jamás. A continuación se expone: “Se parece a Orozco tanto como a mí. Íntegro parecido de los dos, siendo tan disímiles. En mi retrato es tan parecido como en los autorretratos. Está más él. Participan los surcos del rostro, nacidos de pasiones y furias y dulzuras.” En la obra de caballete de José Clemente Orozco, ese retrato es verdaderamente el mejor. El recado manuscrito en el que el pintor invita al poeta a posar para él puede verse en las páginas de este libro.

El cuadro, hecho al temple, no parece, empero, justificar el extraño comentario de Cardoza y Aragón: en aquella imagen extraordinaria, el poeta guate-

malteco está entero e inconfundible, con sus “pasiones y furias y dulzuras”, captado por la mano maestra de José Clemente Orozco. La amistad y el diálogo de los artistas aparecen esmaltados, encendidos, matizados por la dulzura, por la pasión y por la furia metafísica y lírica. En la portada de *El río* se puede admirar el retrato orozquiano.

Las palabras del poeta acerca de ese retrato no parecen inspiradas por una falsa o verdadera modestia, sino por una voluntad de ver en aquel cuadro algo más que el cuadro mismo: su trascendencia, su manera propia y singularísima de salirse literalmente de su marco, para entrar en otros espacios de significación y de creación. De creación y significación de las identidades y los destinos, podría añadirse, y de las presencias que el arte es capaz de crear y de recrear.

Si decimos que en el retrato orozquiano el rostro de Cardoza y Aragón es “inconfundible”, ¿de qué o de quién lo distinguimos? De cualquier otro que no sea él mismo, naturalmente; pero la *naturalidad* de esa presunción olvida que el artista que pintó ese cuadro también estaba ahí —en el momento de ejecutar la obra—, o quizá también *está ahí*, todavía, mientras la imagen perdure.

Es como si el poeta y crítico de Guatemala pensara y sintiera que la obra de arte siempre es más que ella misma y que, por eso mismo, en un proceso continuo, superara incesantemente sus propios límites, convocando todo el tiempo (el tiempo de su presencia, de su *estar-ahí*) a más de una persona, a más de una *personalidad*. Hay algo nietzscheano en todo esto. No hay que olvidar que Nietzsche, el atormentado visionario de Sils-Maria, se consideraba antes que nada un artista.

El famoso retrato sería entonces, según el propio retratado, una especie de peculiar *autorretrato*. Algo parecido han descubierto algunos estudiosos científicos de la obra pictórica de Leonardo da Vinci, al punto de afirmar que las mismísimas vírgenes que pintó aquél son en realidad imágenes de su propio rostro, transfigurado por una mano maestra. La *Mona Lisa* estaría, según el parecer de esos investigadores, en una situación parecida.

Lo escrito por Luis Cardoza y Aragón apunta hacia lugares y convicciones que tienen que ver con sus principios estéticos como creador y como crítico: la obra de arte como expresión de una personalidad fuerte; la íntima identificación de



Fotografía de Daniel David.



los destinos; la dualidad (o multiplicidad) en la unidad conflictiva de las presencias; el rostro como campo de fuerzas encontradas que coexisten en áspera o fluida armonía. El arte como pasión y como expresión. He aquí toda una poética.

Los “surcos del rostro”, similares o idénticos en las caras del pintor de Zapotlán y del poeta de Antigua, son las cifras de esos destinos marcados en la expresión facial. No caras lisas, o desabridas en su lisura, a salvo de los accidentes y de las erosiones del tiempo; sino rostros de veras *interesantes*, marcados, vividos con plenitud, expresivos y elocuentes, con huellas de la experiencia, del dolor y de la exaltación. Los rostros del poeta y el artista plásticos fundidos en un retrato que es simultáneamente un retrato de ambos. Los rostros vividos con plenitud de dos grandes artistas. El simultaneísmo cubista parece de una escandalosa timidez ante estas ideas propuestas por Luis Cardoza y Aragón frente a la energía genial de Orozco.

Al pintar a Cardoza y Aragón, Orozco se pintó a sí mismo pero no dejó de retratar a su modelo, porque *los surcos en sus caras son los mismos*. Esa imagen pictórica comienza, así, a desplegar todo su sentido trágico, su intimidad artística y sus ideas sobre el mundo, sobre las presencias y sobre la creación.

Unos cuantos lustros antes de que Orozco lo pintara en ese hermoso cuadro, un lector atento de la poesía juvenil de Luis Cardoza y Aragón recorrió un camino semejante al acercarse al hecho literario. En el prólogo del libro cardociano de 1924, *Luna Park*, José D. Frías escribió lo

siguiente: “La estética del poeta Cardoza y Aragón tiene la cara de quien la escribe: grave y funámbula, confusa y clara como los súbitos cambios de su acento o de su sonrisa.”

Ése de Frías es un elogio curioso y lleno de simpatía, que contiene, como en filigrana, una afirmación todavía más simpática y curiosa: las estéticas personales *tienen cara*. La impersonalidad queda así desterrada con un solo plumazo o apunte ante un trabajo artístico y ante su hacedor. Esa misma impersonalidad que, en otros ámbitos y con otra voz —una voz autoritaria, suficiente en su valoración impositiva de la herencia clásica—, preconizaba el poeta anglonorteamericano T. S. Eliot en la misma década, decisiva por tantos motivos, de los años veinte, que el poeta guatemalteco vivió con fruición y con plenitud, como muy bien se sabe.

Claridad, confusión, funambulismo y gravedad serían los rasgos de la estética de Cardoza y Aragón, según José D. Frías, notas que recuerdan las ideas de Italo Calvino cuando nos ofreció, en un libro precioso, su idea de lo que serían, o deberían ser, según el gran fabulista italiano, los valores estéticos, y específicamente literarios, en el futuro (nuestro presente ya: el siglo *xxi*); con el añadido, en este caso, de esa forma de cambiar con la sonrisa y con el acento que Frías menciona en el caso del poeta guatemalteco.

La estética considerada como un retrato o un autorretrato le viene bien a la presentación de un poeta del moderno lirismo del siglo *xx*, inscrito con entusiasmo en la cresta de las vanguardias literarias del idioma español.

Hay que tratar de entender lo que aquel prologuista de 1924 vio en la estética de Cardoza y Aragón, es decir: en su cara de poeta lírico, un rostro que se tradujo en líneas, en versos, en imágenes amonedadas con palabras. Conven-gamos en que la idea resulta interesante, sobre todo como el punto de partida de un auténtico *juego* de luces y sombras, e intentemos discernir la estética del poeta antigüeño a la vez en su rostro, en su vida riquísima y en sus efusiones poéticas.

Tenemos ante nosotros dos pares de palabras: gravedad/funambulismo, confusión/claridad. En cada pareja, el contraste es nítido; pero arregladas de otra manera, esas mismas palabras se com-

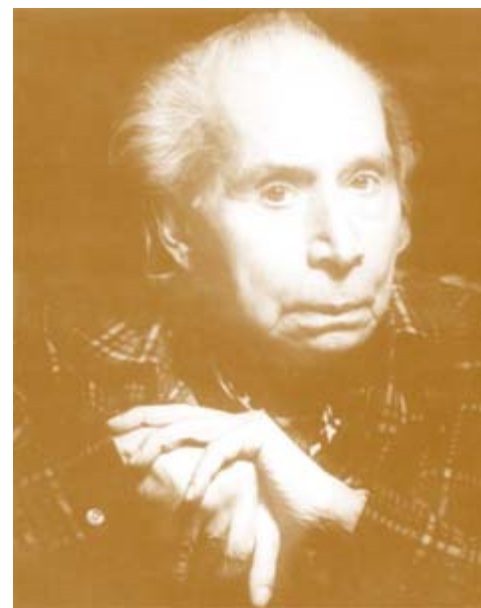
plementan y se completan, de manera que a la gravedad corresponda la confusión y al funambulismo, la claridad.

No es posible reducir a una sola pareja esta pequeña constelación, porque los ajustes no son absolutamente precisos; el funambulismo y la claridad parecen tener una nota positiva pero están muy lejos de ser iguales, así como la gravedad y la confusión resuenan una en otra por su tonalidad, digamos, *oscura*, aunque están semánticamente lejanas por su sentido estricto.

De las cuatro palabras, *funambulismo* es la menos común y corriente: equivale a *acróbata*, en especial de un circo, y *funambulesco* significa más o menos, en sus usos metafóricos, *extravagante*.

Un luminoso y extravagante saltimbanqui, entonces: he aquí la claridad del funambulismo cardociano; pero al mismo tiempo, estamos ante un acróbata trágico, un poco desconcertado (gravedad, confusión...). Todo ello está en su rostro, en el cuerpo ágil de su poesía, que a la vez está como impregnada por una luz innegable que baña el rostro y los versos. Esos versos dictados, gongorinamente, por una “dulce musa” y “en soledad confusa”, como corresponde al lirismo épico de las *Soledades*, revaloradas en la España de 1927, tres años después de la publicación de *Luna Park*.

¿Tenía Cardoza y Aragón una cara así? Junto a las palabras de José D. Frías y el retrato orozquiano, están las innumerables placas fotográficas —la mayoría de ellas en blanco y negro— que a lo largo de su extensa vida le fueron tomadas al poeta. Y está además la memoria de quienes tuvimos la fortuna de cono-



cerlo personalmente y visitarlo en su hermosa casa del Callejón de las Flores, al lado de Lya Kostakowsky, y entre sus cuadros y sus libros.

Luis Cardoza y Aragón fue el quiromántico de su país y leyó en las líneas de la mano de Guatemala las cifras de un destino histórico.

A nosotros nos toca, ante las imágenes de su cara en las fotografías de este libro, leer el destino personal y cuanto más hondamente personal, tanto más histórico y más poético— del funámbulo trágico de Antigua. Podríamos acuñar una frase que resonara, con los mismos acentos que el título de su obra sobre Guatemala, acerca de estos iconos biográficos: *Luis Cardoza, los surcos de su rostro*, por ejemplo.

Es sabido que Luis Cardoza y Aragón nunca quiso volver a su país, del que estuvo separado por un largo y complicado exilio; un exilio impuesto o forzoso, al principio, y voluntario más tarde. Nunca, empero, estuvo realmente lejos de su país, aun cuando físicamente lo estuviera.

Luis Cardoza y Aragón llevaba a Guatemala, por así decirlo, con él, en la intimidad y al mismo tiempo en la expresión, como el color de su tez o el matiz de su propia mirada, o como las inflexiones de su voz. La identificación con su país era entrañable pero nunca cedió a la fácil tentación de ser su portavoz o la “conciencia de su raza”; era un espíritu demasiado fino —y demasiado poco *universal*— para esa tarea imposible y, en el fondo, demagógica. Él amó a Guatemala y trató de entenderla con los medios de su pensamiento y de su escritura. No más, pero tampoco menos. No poco, en verdad: gracias a él conocemos Guatemala mejor y más profundamente.

La robusta vitalidad de Luis Cardoza y Aragón estaba como jaspeada por relámpagos trágicos. Esto se reflejaba en su rostro. Cuando sonreía, quedaba en el fondo de su rostro una como velada luz trágica. Era una luz de sabiduría, en la que se contrastaba el conocimiento de las grandezas humanas con la experiencia de las miserias históricas, maquinadas por el lado sombrío de las sociedades, por el diabólico engranaje de los poderes económicos y políticos. Por eso era un hombre de izquierda: porque entendía el lado trágico, incesantemente



trágico, del devenir y de la historia. Cuando leo sus consideraciones sobre la política —la política que lo obsesionó toda su vida—, pienso que ese talante ante la oscuridad, la miseria y la sangre lo marcó desde muy joven y lo determinó a lo largo de toda su vida.

Otro pintor, Agustín Lazo, retrató también a Cardoza y Aragón. El cuadro al óleo se extravió en un percance trasatlántico. En *El río* leemos este apunte: “Tengo un estudio (carboncillo) y un retrato a línea (lápiz) para el retrato, buenos ambos. Sólo fotografías guardo del óleo, tomadas de una reproducción impresa.” Es decir, imágenes, por así decirlo, de tercera generación: fotos de una reproducción de un cuadro al óleo. Lo interesante, aquí, es el hecho de que Cardoza y Aragón guarde celosamente el testimonio desleído, indirecto, empobrecido, de esa obra de Lazo: ahí, en esas fotografías, está presente, de todas maneras, su rostro.

¡Pero cuántas fotografías se conservan del poeta! En ellas lo tenemos muy cerca de nosotros, no interpretado por los pintores que lo retrataron de acuerdo con el temperamento de cada uno de ellos, sino como *el viviente de su propia presencia*, pues eso, nada menos, es lo que está aquí, en las imágenes de este libro. ¡Y qué intérprete! No quiero decir, con ello, que Cardoza y Aragón fingiera

o actuara su propia presencia, no: bien dice la frase común —tomada en préstamo del vocabulario teatral— que todos tenemos o jugamos (*to play a role in life*, se dice en inglés) “un papel en la vida”.

En las fotografías de Luis Cardoza y Aragón está, pues, el actor de su propia vida, y en los escenarios en donde fue expresándose ese destino: las reuniones amistosas, los actos políticos, las presentaciones públicas.

Así, entonces, tenemos el testimonio de los pintores (Lazo, Orozco; también Mérida, Fernández Balbuena, Chávez Morado), la obra lírica del poeta (tal como la vio y leyó José D. Frías: un autorretrato) y las fotografías que de él se conservan: diversos vehículos para una única presencia, presencia cambiante, sujeta a las mutaciones del tiempo. Y tenemos también los recuerdos de quienes lo tratamos personalmente. En el Callejón de las Flores vimos a Luis y a Lya, a Lya y a Luis, una pareja extraordinaria. Volvemos a verlos aquí, en estas fotografías entrañables, y en la mirada de Luis leemos la tragedia de la historia y la profundidad nutricia de su poesía lírica. Vemos y sentimos, con una especie de plenitud quebradiza, su mundo de arte y de combate, su pensamiento y su experiencia en tantos lugares, con tantos amigos, colegas y camaradas. Volvemos a tenerlo un poco cerca, mirándonos con esa mirada suya, funambulesca y diamantina.

Introducción a mi currículum vitae

☞ Jaime García Terrés

► Uno de los más notables directores de nuestra casa habría cumplido 80 años el mes pasado. **Jaime García Terrés. Iconografía, que figura en nuestra colección Tezontle, es más que un homenaje institucional: es una celebración de que sus obras, literarias y editoriales, siguen vivas. José Emilio Pacheco escribió la presentación, Alba C. de Rojo fue responsable de la investigación y Rafael Vargas seleccionó los poemas que acompañan a las imágenes. Esta nota autobiográfica cierra el volumen.**

Nací el 15 de mayo de 1924, en la ciudad de México. Desde niño fui dado a contemplar largamente lo que me agradaba y a respirar a plenos pulmones pequeños trechos de vida. Me aficioné a escribir en el momento mismo en que pude dibujar mis primeras letras. Recuerdo que, a los siete u ocho años de edad, intenté una novela; y que no fue posible continuarla porque en el capítulo inicial morían, uno tras otro, todos los personajes. Me gustaba que mis maestras y maestros me dijeran: tú serás escritor. Aunque, a decir verdad, acariciaba el secreto anhelo de ser un gran hombre de ciencia y emperador del universo.

Descubrí temprano la poesía, y comencé a practicarla casi a escondidas. Muchos, muchos años pasaron antes de que me decidiera a mostrar mis versos. Mis primeras tentativas solían acabar en el fuego (un destino, por lo demás, justificado). El hábito, sin embargo, sobrevivió a la quema. Me fascinaba hacer danzar las palabras; orillarlas a la música y a la furtiva descarga de raras emociones.

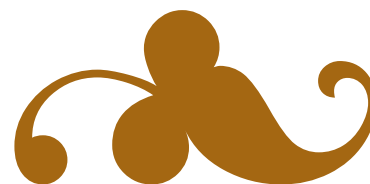
Ni la educación primaria ni la secundaria lograron sacudirme la pereza selectiva del soñador. Pero durante los años del bachillerato la adolescencia se

me volvió difícil y oscura. La lucha por la expresión cobró el aspecto de una lucha a muerte. Alfonso Reyes, a quien por entonces conocí, me convenció de que no debía renunciar a la carrera de abogado; y al dedicarme su *Visión de Anáhuac*, publiqué un pequeño folleto: *Panorama de la crítica literaria en México*. La poesía siguió en un terreno estrictamente confidencial.

A los 23 años, cuando apenas había yo iniciado la inevitable redacción de mi tesis profesional, Carlos Chávez me sorprendió nombrándome subdirector del naciente Instituto Nacional de Bellas Artes. Y a los 25, gracias a una beca del gobierno francés, me fui a vivir a París, me asomé a Grecia y conocí, no lejos de las Tullerías, a la que hoy es mi esposa. El matrimonio, con todo, no ocurrió sino un decenio más tarde. Entre tanto, picado por el gusano de los viajes, crucé de nuevo el Atlántico para experimentar un carnaval en Río; regresé a México y al Instituto; me mudé, en seguida, a la Universidad Nacional, en donde pasé a ocupar el cargo de director de Difusión Cultural; publiqué mi primer libro de poemas; edité una revista y colaboré en muchas otras; ejercí el periodismo político; leí a Freud y a Marx; volví a Europa; me adentré en Hispanoamérica; admiré los proemios de la revolución cubana; insistí en el periodismo político y en el cultural; procuré desnudar al máximo la forma poética, adoptando como distantes maestros a Villon, Dante, Rimbaud, Corbière, Laforgue, media docena de clásicos españoles, Donne, Yeats, Ezra Pound y César Vallejo.

Casé, pues, en 1960. Las islas griegas fueron el escenario principal de mi viaje de bodas; viaje que me suscitó, además de una crónica titulada *Grecia 60*, un tímido interés en la poesía neohelénica. Como pude, aprendí un poco de la lengua de Seféris y Elytis; lo suficiente para traducirlos al español. Nacieron, sucesivamente, dos hijos: Alonso y Ximena. Publiqué más libros.

Grecia, para bien y para mal, había entrado en mi vida. Un secretario de estado amante de los versos, Antonio Carrillo Flores, acabó de aposentarla. En 1965 fui designado embajador de México en Atenas. Me apresuré a visitar a Seféris, ya Premio Nobel de Literatura. Esta embajada, le dije, se la debo a usted. Giórgos Seféris fue el mejor amigo que tuve en Grecia; nunca terminaré de contar los profundos matices de aquel vasto encuentro. Más breve, pero inolvidable, fue mi conversación con Ezra Pound en un rincón ateniense. Durante mis años helénicos, no siempre a la altura de mi esperanza, llené cuadernos y hojas sueltas. En 1967 un golpe de estado sumió a Grecia en una trágica noche; meses después acepté un cambio de comisión y volví a instalarme en México, esta vez como director de Biblioteca y Archivo en la Secretaría de Relaciones Exteriores. Recobré mi casa y mis libros, y mis dos hijos, a los que había venido a añadirse un tercero, Ruy Martín, reanudaron su comercio con la lengua materna. He de confesar que jamás logré ver en la diplomacia sino un camino transitorio. La abandoné, no bien me fue posible, para dedicarme a labores editoriales en el Fondo de Cultura Económica; pero no resistí a la tentación de publicar mi *Reloj de Atenas*, crónica de aquellos años griegos y saldo de aquellos cuadernos y hojas sueltas. Antes del *Reloj* apareció *Todo lo más por decir*, después *Corre la voz y Poesía y alquimia: los tres mundos de Gilberto Owen*. En 1982 fui nombrado director del Fondo. Los hilos de la vida se trenzan y destrenzan sin cesar, y en ocasiones uno siente, como el inagotable Vallejo, que se vive de nada y se muere de todo.



Fumarolas

 **Eduardo Llanos Melussa**

Estás solo otra vez en la penumbra,
A esta hora en que no eres
ni esposo ni padre ni poeta.
Cierras los ojos para entrar a tientas
en aquel laberinto que comienza en tus párpados
y que termina en el despeñadero de tu pecho.
Estás solo, padre de tu desasosiego,
hijo de tu paz no pactada,
esposo de la bruma.
Palpas tu sombra,
 extiendes los oídos
 hacia un eco que huye.
Sientes esta mano que se escribe a sí misma.
 Miras
a un lado y al otro.
 Nada. Nada. Nada.
Sólo este gran silencio en que hasta tu sordera puede oírse,
soledad en la que ni tú mismo te acompañas,
ausencia que podrías presenciar al menos de soslayo,
en vez de ser esta raya en el aire que ahora eres
y que al menor vientecillo
 se dispersa
 y se borra.

Tomado de *Empresa de papel*, libro inédito hasta ahora y que forma parte de *Antología presunta*, publicado por nuestra filial en Chile en la colección Tierra Firme. Este volumen obtuvo el Premio Altazor de Poesía 2004.

Idiomas incrustados.

Entrevista con José Kozer

 **Eve Gil**

José Kozer (La Habana, 1940) es en sí mismo una hermosa contradicción, la personificación misma de su poesía que es ave exótica y de impredecible vuelo: judío y cubano, religioso y pagano, blanco y negro, poeta y académico (aunque el poeta desdeñe abiertamente al académico), alto y, sin embargo, amante de cosas pequeñas y efímeras como pueden ser las moscas. Convivencia de caos y orden, de orgía y frugalidad. Nutre de novelas su poesía. Su calidad de exiliado (aunque, ¿qué escritor no es por naturaleza exiliado?) le ha permitido acuñar su propio idioma, pizcando aquí y allá los términos y modismos que no terminan de saciar su sed de idioma. En los últimos años se publicaron tres libros kozerianos al hilo: *Ánima* (poesía, FCE, 2002), *La voracidad grafómana: José Kozer* (compilación de entrevistas, reseñas y extractos de su diario, edición de Jacobo Sefamí, 2002) y *Una huella destartada, diarios* (Aldus, 2003). Antes, en nuestra casa vieron la luz *Bajo este cien* (1983) y la antología *Medusario: muestra de poesía latinoamericana* (1996), preparada por Roberto Echavarren, Jacobo Sefamí y el propio Kozer.

¿A qué le llama grafomanía?, ¿a la voluntad de escribir o al acto de escribir como algo irrefrenable e involuntario que puede llegar a causar dolor?

Pienso que todo escritor, aun aquel que permanece más en silencio y de hecho no escribe, está siempre en estado de escritura. Ese estado es un don que uno recibe. Hay gente que no lo reconoce. Yo lo reconocí a una edad muy temprana. Mi historia de pubertad es la de un muchacho encerrado en una habitación, imaginando. E imaginar se vuelve, inmediatamente, una mano que se mueve hacia el papel y empieza a escribir. A los 14 años estoy haciendo una novela que se llama *Historia de la prehistoria*. Por supuesto es malísima y luego me doy cuenta de que me “la robó” Anatole

France, porque era idéntica a *La isla de los pingüinos*, y esto me asusta terriblemente porque veo que no soy original. Pero ese muchacho de 14 años tiene esta violenta necesidad de transformar hecho e imaginación en escritura. La mano se empieza a mover. ¿Qué sucede?, que una vez reconocida —y lo voy a decir así, en un sentido clásico— “la vocación”, empieza un proceso en el cual, al dar rienda suelta a esta vocación, creamos un hábito. En mí, este hábito, empieza a suceder con 15, 16 años, y me veo condenado, felizmente, a este paraíso infernal. A este hábito extraño que es el de siempre desear hacer escritura. Por dios, no confundamos las cosas: no es que yo sea un ser que esté todo el día escribiendo; sí, soy muy maniático, soy muy escriturador, soy un tipo que hace poemas todos los días, poemas complejísimo, larguísimo, yo no sé ni por qué me sucede esto. De que a estas alturas de mi vida lo acepto, es un hecho, y de que lo acepto como una bondad de dios, como una cosa de la cual yo me siento profundamente agradecido, también. En esta llamada *grafomanía* —y prefiero la palabra del poeta Víctor Sosa, *grafofilia*, que es “amor a la escritura”, más que manía hacia la escritura—, en mi caso, yo podría, por facilitar el entendimiento de lo que voy a decir, establecer dos etapas. Una primera, donde lo que funciona es la voluntad: “yo quiero escribir”, “yo necesito escribir”, “yo no puedo vivir sin escribir”, “el día en que no escriba, es un día en que me muero”. Y ahí, la voz de Tolstoi es una voz que me dice: “Ah, estoy de acuerdo contigo.” Ahí, la actitud de Picasso es una actitud que me dice: “Ah, somos compañeros, estamos en el mismo bote”, es decir, hay una voluntad de escritura, y durante muchos años esa voluntad va unida a una enorme vanidad, a un deseo de figurar, a un deseo de hacer, un deseo de ser original, a una competencia —¿será Rimbaud mejor que yo?—; todo ese infantilismo es como una primera parte de un

largo proceso de entendimiento, no sólo de lo que es la escritura, sino lo que es la vida, lo que es el universo, lo que es la realidad. Y en los últimos años a mí me ha sucedido algo que cada vez entiendo menos pero que me hace más feliz. Es que simplemente todos los días de mi vida tengo tiempo, tengo ocio —que es muy importante para un escritor—, he labrado una vida para no depender económicamente de nadie, y hacer una vida tranquila, correcta, frugal, sin grandes necesidades materiales, no necesito mucho y entonces, en ese orden, todos los días me sucede que me viene la escritura. Y no ya voluntad, sino naturaleza. De algún modo la naturaleza ha entrado en mí y yo he entrado en la naturaleza de la escritura, como cuando uno se zambulle en el agua y nada.

Supongo que la grafomanía requiere de un contacto más directo con la escritura y tiene que ver con las devaluadas musas.

Esta mañana me senté en este jardín, en casa de Adolfo Castañón, estaba tranquilo, y de repente vi una mosca, y a mí —y no lo digo en broma— las moscas me emocionan mucho. Últimamente los animales que más amo son los insectos. Y mantengo una relación muy limpia con ellos, con ellos y ellas (hay insectas también), y entonces, en ese momento, estaba con este cuaderno (*lo muestra, un hermoso ejemplar con tapas de piel pero evidentemente manoseado*), porque, eso sí, siempre me acompaño de bolígrafo y cuaderno, y me vino una frase, y ya sabía que era un poema. En ese momento veo dos cosas: veo la extensión del poema y el tipo de estructura que va a tener. Lo veo inmediatamente, y ya tiene que ser así. De lo que va a ocurrir en el poema no tengo la menor idea. Caigo en abstracción. Algo tiene que ver con los místicos... yo no tengo nada que ver con eso, pero caigo en abstracción y el poema empieza a suceder. Y lo que yo voy haciendo es, rápidamente, cuando hay algo que tantanea, que no me cuaja, se-

lecciono, me detengo... si veo que el poema se estanca, yo tengo mis mecanismos para azuzarlo, como el látigo que azuza al caballo, y en veinte minutos se hizo el poema. Y yo ya no sé nada más, no sé si escribí o no escribí, qué valor tiene esto, si esto puede interesarle a otro ser humano o no. Yo he cumplido con mi deber, con mi responsabilidad. Es como yo veo mi personal grafomanía.

En Una huella destartalada menciona que empezó a tomar sus primeros apuntes, ya en calidad de emigrado, sobre un cuaderno de tapas negras de pintor, en 1964, para impedir que el inglés terminara reemplazando al español. ¿Cómo logra un poeta sobrevivir, en el aspecto lingüístico, en un país donde se habla un idioma extranjero?

No es fácil. Uno está asediado día y noche por el idioma ajeno, y yo creo que en el caso del poeta es mucho más difícil porque no hay, en la historia de la literatura o la historia de la poesía, muchos ejemplos de poetas que no hayan escrito en un idioma que no sea el materno. Le pongo por ejemplo a Fernando Pessoa, que escribe al principio en inglés, pero una poesía, digamos, de poca importancia. Cuando recupera su verdadero idioma, el portugués, es el gran poeta Fernando Pessoa. Rilke escribe poemas en francés, pero no podemos decir que sea un poeta francés. Es un poeta alemán, curiosamente de origen checo, que escribe en alemán. Juan Ramón Jiménez dijo en una ocasión, viviendo en Estados Unidos, después del exilio español y durante muchos años, que había decidido no aprender inglés porque por cada palabra que aprendía en inglés olvidaría tres en castellano. A mí eso me produjo un fuerte impacto y me dio a entender que tenía que sostener el idioma materno. Yo iba, ya con veinte años, formado con un idioma que de por sí era bastante complejo, porque mi casa no era una casa típicamente cubana. Yo soy un cubano, de la ciudad de La Habana, de padres judíos por ambas partes, incluso de familia judía ortodoxa, y en mi casa desde niño se habló un castellano muy habanero, el de mi madre; un castellano muy distorsionado y mal pronunciado, el de mi padre, que nunca aprendió bien el castellano, y se habló mucho el yiddish, que escuché desde niño, constantemente, hasta tal punto que de algún modo hay un sustrato en mi propio manejo del idioma castellano que suele ser muy



poroso y es un sustrato en yiddish. Hay un crítico cubano, que estudia mi poesía, Jorge Guitart, quien ha dicho que el uso de mis preposiciones no son típicas del castellano, y eso me hizo reflexionar en que, por un cierto conocimiento que yo tengo del yiddish y del alemán, en efecto yo muchas veces utilizo una preposición en castellano más a la alemana que a la española. Esa complejidad, cuando yo llego a Nueva York con veinte años de edad, me tiene como que muy al acecho de lo que va a suceder. Ésta es una etapa muy difícil en mi vida, son diez años, a nivel personal, en los que suceden muchas cosas, incluso hay un periodo de alcoholismo, de "reventón", como dicen ustedes los mexicanos, y yo pierdo mi idioma español. Lo pierdo por completo. Soy incapaz de hablarlo y de escribirlo. Es la única etapa en mi vida en que siento una enorme frustración, porque para mí escribir, desde niño, ha sido una necesidad vital. Penetra en mí el inglés, y el inglés se vuelve, no un idioma materno, pero sí un segundo idioma muy fuerte. Ahora bien, cada vez que intento escribir en inglés me es imposible; yo no puedo hacer poesía en inglés, jamás he escrito un poema en inglés. "Incrusto" cosas en inglés. Mi mujer y yo, en nuestra vida cotidiana, estamos conversando, a la hora del almuerzo, y a cada rato decimos una cosa en inglés, porque es mucho más fácil ya decirlo en inglés que decirlo en castellano. Si hablo por teléfono con mis hijas, hablo en los dos idiomas, a veces pasando de uno a otro, pero es un estado de ase-

dio, es un estado en el cual yo creo que un poeta, si se considera poeta, y se considera un poeta relativamente fuerte, tiene que, a rajatabla, tomar un camino: el camino que toma Juan Ramón. El inglés es un poco, lo digo entre comillas, el enemigo. Y yo defiendo este castellano porque dependo de él con exclusividad, y para mí esto es una cosa absoluta. Dependiendo de él con exclusividad a la hora de la escritura. Puedo utilizar la riqueza de los otros idiomas, enriquecer mi propio castellano a través de esos otros idiomas. Es un constante ir y venir, un constante vaivén lingüístico. Pero me tengo que atener de una forma casi burra y brutal a mi idioma materno. Repito, el poeta depende casi en un 100 por ciento de eso. Un novelista como Nabokov es capaz de salir del ruso, que lo tiene muy incrustado en su sistema, y convertirse en un enorme novelista en lengua inglesa. Un novelista como el polaco Joseph Conrad, cuyo apellido era casi como el mío, Korseiesv, puede pasar del polaco, ya con veinte años de edad, manejando el idioma polaco perfectamente bien, al inglés y convertirse en un maestro del idioma, porque es un novelista. Los síntomas interiores de la hechura del poema y de la hechura de la novela son completamente distintos. La fusión, digamos, más inorgánica, espiritual, emotiva, del poema, yo creo que está tan conectado, en una forma tan táctica, tan implícita al idioma materno, que eso está mamado del pecho de la madre, y de ahí no se puede salir.

Me dice que el yiddish lo lleva "incrustado" en el español... ¿podría explicar más a fondo cómo es eso?

El yiddish, que es como alemán de Baviera, está muy presente en mi vida. Desde niño estoy escuchando el hebreo, lo estudié incluso y tuve que participar en la sinagoga, y todo eso está ahí. Y el yiddish es un idioma donde se incrusta constantemente algo —claro, en alemán se hace muchísimo más—; quizás eso va creando una necesidad de "engordar" el idioma. Y le voy a decir otra cosa: desde niño tengo que defender el español, porque tengo que sustituir a mi padre, en un sentido freudiano. Mi padre no sabe hablar español, y de papá se burla todo el mundo. Eso crea una relación de dolor con el idioma, una relación penosa y de vergüenza ante la figura del padre; eso hay que limpiarlo, sustituirlo. En-

tonces yo voy a hablar súper bien para equilibrar la casa. Mi madre es lo que en Cuba llamamos *postalita*, es decir, pronuncia cada s y es así, muy fina. Mamá habla el castellano más habanero, incluso se le preguntaba muchas veces si era judía, porque al hablar no lo parece, ni físicamente. Mi padre era típicamente judío y hablaba un español que en cuanto abría la boca te podías morir de risa. En ese proceso de sustitución freudiana del padre, me vi obligado interiormente, de una forma orgánica y viva, a cuidar mucho mi idioma. Yo tengo libros que me traje de mi adolescencia habanera y están llenos de vocabulario. Evidentemente, a los 12, 13 años, los primeros libros que leí fueron *Robinson Crusoe* (que lo leí dos veces), una cosa llamada *La casa de las ballenas*, *El contrato social* de Rousseau y el *Moisés* de Martin Buber. No entendí una palabra de los dos últimos, lógicamente. Este último lo volví a leer con 60 años y medio, y como que no me entraba. El libro está lleno de palabras anotadas con el significado del diccionario. Y tiene que haber una explicación psicológica, y la más lógica es evidente: tengo que sustituir a mi padre, un poco por honor de la casa.

Pero el idioma a veces se nos niega, se hace del rogar y definitivamente no podemos tomarlo a la fuerza. Hay que tener la paciencia necesaria para domesticarlo.

Yo razonaba esta mañana el caso de Azorín, que es un escritor muy olvidado. Y para mí, de la generación del 98, con Valle Inclán, son los dos grandes. Yo lo amo mucho más que a Unamuno, o que a Pío Baroja. Azorín tiene un capítulo que se titula "Yo no sé si escribir, pero escribo". Estaba leyendo esta mañana a un novelista argentino, éste sí un auténtico grafómano, y lo asume, a diferencia mía, él opta ni siquiera por corregir, es decir, lo que sale, sale, y sanseacabó: César Aira. Tenía, en *Letras Libres*, un trabajo muy lindo, sacado de sus diarios personales, diciendo que cómo escribir, para qué escribir, qué tontería es esto de escribir, escribir qué, no hay que escribir, y el tipo está escribe que te escribe de aquello. Es decir, los mecanismos que buscamos para poder escribir son tan complejos. Yo le digo a usted lo siguiente: cada vez que he sentido venir *la seca*, que no voy a poder nunca más escribir, lo primero que hago es abrir mi cuaderno de apuntes y poner: estoy desespera-

do, sé que nunca volveré a escribir. Y sé que es un mecanismo que funciona, como una válvula que hay que abrir y enfrenar, por supuesto. Es así, una necesidad muy fuerte. El libro *La voracidad grafómana* se abre con una errata, chistosísima, y es una cita de Kafka que está mal. Sucedió. Kafka dice: "Un escritor que no escribe es, de hecho, un monstruo merodeando la locura", y aquí aparece como "un escritor que no escribe, no es, de hecho, un monstruo de la naturaleza", es decir, dice lo contrario de lo que dijo Kafka. Pero lo contrario de lo que dijo Kafka es tan válido como lo que dijo. El escritor que no escribe merodea la locu-

ra, y ésa es una monstruosidad. Y escritor que escribe, lo mismo, porque si se es escritor, se escribe, como si se es zapatero se zapatea. O si es periodista se hacen artículos para el periódico. Es decir, entre otras cosas, la escritura es oficio.

Uno de los aspectos más fascinantes de su poesía es que no es uno sino muchos castellanos: un español híbrido que conjunta los modismos de todos los países que hablan nuestro idioma.

Soy un desterrado, un exiliado que falta a su sitio natural toda una vida. Además he vivido en Nueva York 42 años. Nueva York es un centro latinoamericano muy importante, una de las capitales de América Latina y ahí mi contacto cotidiano era con estudiantes que eran guatemaltecos, peruanos, chilenos, etcétera. Y uno es mimético, uno absorbe, uno es muy poroso. Yo crezco entre negros, chinos, judíos, cada uno hablando un idioma distinto. Creo que esto explica, en gran medida, el porqué. Además el idioma español tiene una característica, y es que nosotros, a diferencia del inglés, cuando hablamos, y note usted, hablamos usando sinónimos constantemente. Decimos: "ese muchacho es negro, moreno, prieto..."; usamos tres o cuatro palabras para decir lo mismo. Es típico de la riqueza de nuestro lenguaje, que se presta mucho a eso. Yo siempre traigo esa curiosidad: ¿cómo se dice "amigo" en Perú?, ¿en México? Y luego está la cosa generacional, a medida que uno envejece: mis hijas se burlan de mi inglés y es que, claro, mi inglés es el de los años 60, no ha crecido demasiado. Ahora estuve en Cuba por primera vez en 43 años, di una lectura y se me acercó un señor de mi edad, llorando. Sí, lloraba a moco tendido, y me dice: "es que usted usa palabras que yo hace 30 años no oía, y estoy muy conmovido". Y claro, mi idioma es aquel de cuando yo tenía 14, 13 años, y que ha cambiado mucho en mi propio país y con el cual yo no he tenido contacto, y esa ausencia creo que la he ido sustituyendo por los otros modos latinoamericanos de hablar. Una de mis necesidades mayores, como desterrado, es venir a México... ¿a qué vengo? ¿A visitar Chichén Itza, Acapulco? No, vengo a oír idioma... es que no me interesa otra cosa. Y a estar con gente muy valiosa a la que amo. Es todo.



Breve historia de Oaxaca

☞ **Margarita Dalton**

► Como proeza puede calificarse el haber escrito en pocas páginas la historia del estado istmeño, pues su densidad geográfica y natural es tan rica y densa como sus avatares humanos: pueblos indígenas emparentados pero distintos, civilizaciones cuyo eco aún se escucha, costumbres centenarias en fusión con otras recientes, sucesos de trascendencia nacional hacen de esta zona un poderoso corazón que bombea vida a todo el país y más allá. La obra de la que hemos tomado este fragmento apareció, en coedición con El Colegio de México, dentro de nuestra Sección de Obras de Historia y como parte de las actividades editoriales del Fideicomiso Historia de las Américas.

La historia no es algo del pasado. Es algo que, si bien sucedió ayer, vive hoy y se recrea. La historia sigue sucediendo en la memoria y tiene una vinculación práctica con el presente. Consciente o inconscientemente, las historias particulares —de la comunidad, del pueblo, de la ciudad y del país en su totalidad— forman el tejido de la identidad de los hombres y mujeres de todas las edades.

La historia tiene sus momentos de clímax, críticos o de encrucijada, coyuntura, evolución, revolución, de explosión demográfica, etcétera, que mueven las estructuras y culturas de los pueblos y los hacen reubicarse o replantearse lo que han vivido como parte de sus tradiciones, costumbres, modos de ser, filosofía y explicación del mundo.

Un momento de especial importancia en la historia fue, por ejemplo, la planeación y construcción de Monte Albán y su repercusión en los pueblos de Mesoamérica. Otro fue, sin duda, la llegada de los

españoles a América, en particular a México y a lo que hoy conocemos como Oaxaca. El encuentro fue una lucha física y de ideas, fueron batallas que se realizaron en los pueblos y también dentro de cada individuo. En ambos, nuevas formas de ver el mundo se confrontaron con las antiguas y se intercambiaron conocimientos, técnicas y capacidades.

En Oaxaca habitan diversos grupos indígenas, entre los que se encuentran zapotecos, mixtecos, mazatecos, mixes, chinantecos, huaves, zoques, chatinos, triquis, chontales, amuzgos, nahuas, ixcatecos, cuicatecos y chocholtecos. A la llegada de los europeos, estos grupos estaban consolidados en civilizaciones, lo que quiere decir formas propias de pensar y decir las cosas así como de concebir al mundo. Quienes llegaban traían, a su vez, ideologías y formas distintas de conducirse. El encuentro de estas dos culturas ocasionó cambios en ambas que han sido ampliamente estudiados y analizados. Mas comprender la historia y sus distintos significados es un proceso en el tiempo, y las interpretaciones cambian. Los pueblos indios de Oaxaca encontraron formas de mantener su autonomía dentro de la colonia, y durante el periodo independentista conservaron muchas de las ventajas y territorios que habían ganado. Durante la reforma las relaciones del estado con la iglesia cambiaron y sus propiedades fueron vendi-

das a la fuerza. A las tierras indias se las consideró, como a las del clero, de manos muertas; fueron afectadas, quisieron ser compradas y se obligó a sus propietarios a venderlas.

Cuando la revolución llegó a Oaxaca, muchos pueblos mantenían sus tierras y fronteras; por eso las comunidades indígenas no se entregaron a la causa revolucionaria en su totalidad. Hubo alzados y grupos que lucharon más por canonjías locales en contiendas internas que por las grandes demandas de la revolución como tal. El lema de “Tierra y libertad” tuvo otro significado en Oaxaca, pues las haciendas eran pequeñas y las comunidades tenían bosques y tierras propios. Estas batallas fueron en su momento razón por la cual Oaxaca se quiso independizar del resto del país y proclamó su soberanía.

Los movimientos de soberanía en Oaxaca han tenido un componente de identidad étnica que habría que explorar. Los pueblos encontraron formas de mantener su autonomía durante la colonia, en el periodo independiente y aun hoy dentro del estado mexicano. Los indígenas aparentemente aceptaron las leyes de desamortización; sin embargo, encontraron formas inteligentes de proteger las tierras comunales.

En términos generales, la visión económica que de Oaxaca se puede tener rompe los esquemas de los grandes latifundios del centro y norte de México. La mayoría de los campesinos producían para el consumo propio, y en el trabajo de la comunidad y de la casa la participación de las mujeres ha sido muy importante aun cuando pocas veces reconocida.

Las mujeres han generado riquezas extraordinarias en los momentos de auge de la economía; sin embargo, esto no ha quedado reflejado consistentemente en los libros de historia. En Oaxaca no hay una, sino varias economías, desde el trueque hasta el comercio exterior de alta competitividad. Esto ha sido una constante. La diversidad geográfica y



ecológica tiene su reflejo preciso en las relaciones de producción y de comercio: los mercados.

Un amplio sector de la economía ha existido y existe de forma “subterránea”, es un sistema de autosuficiencia y funciona a través del intercambio de objetos, alimentos y servicios. Tiene un radio de acción reducido, aunque se puede encontrar en varias regiones. Gracias a esta economía silenciosa y subterránea, la gente en Oaxaca logra una subsistencia digna que no es entendida o descrita por los sistemas económicos globales, los cuales simplemente la califican, sin entenderla, sin conocer a profundidad sus formas, sus valores de intercambio, ni la forma como vinculan lo sagrado con la naturaleza.

En cuanto a las formas de subsistencia, Fernand Braudel desarrolló dos términos: por un lado la economía y por el otro la vida material, la civilización material que puede ser el autoconsumo, que no registra la economía oficial. Ahí es donde tal vez vive la mayoría de los oaxaqueños. Braudel dice que este “doble registro (económico-material) de hecho es el producto de un proceso de evolución multicelular”.

La vida material a veces queda protegida por la distancia y el aislamiento, debido a las montañas y sus múltiples recovecos, a sus cañadas y desfiladeros. “En cualquier caso —reitera Braudel—, la coexistencia de los niveles altos y bajos impone al historiador una dialéctica iluminada. ¿Cómo se puede entender a los pueblos sin entender los campos, al dinero sin el trueque, las variedades de pobreza sin las variedades de lujo, el pan blanco de los ricos y el pan negro de los pobres?” En el caso de Oaxaca diríamos sin las múltiples formas del maíz, que llega a la boca de todos en forma de tortillas o tamales.

El territorio oaxaqueño, poblado desde hace miles de años por seres inteligentes e industriales, por campesinos, artesanos y artistas, posee una variedad de climas, paisajes, flora y fauna, además de innumerables testimonios de la industria, el comercio y la vida social de sus antepasados. Las formas que prevalecieron son muy variadas, pero dos son fundamentales, pues las encontramos en la actualidad: el autoconsumo, es decir, cultivar, recolectar o cazar aquello que nos permita sobrevivir, y el intercambio o trueque, es decir, el cambio de

un producto por otro sin necesidad del dinero. Esta economía básica ha existido y aún existe en Oaxaca; junto a ella, el comercio, la industria y el desarrollo imprimen una visión polifacética.

Con el tiempo surgió la idea de realizar el trueque a través de otro objeto, es decir, algo que de común acuerdo tenía un valor superior propio, como el cacao. Esta semilla de tanto prestigio fue moneda durante muchos años en el mundo mesoamericano. Aunque el cacao tenía valor de cambio, era un objeto comestible y parecía haber una relación lógica en su valor; sin embargo, para los europeos lo valioso eran sus pequeñas monedas de bronce, de plata y las más cotizadas de oro. El valor del oro era diferente en la concepción indígena y la europea. La conquista impuso unos valores sobre otros.

Si se ve la historia no como cosa del pasado, sino como algo vivo que nos define y marca profundamente, entonces la historia es una razón para conocernos mejor. No debe ser otro el objetivo de este trabajo que comprender y reinterpretar hechos del pasado para conocer su efecto actual y la forma en que se han ligado al presente. A partir de este conocimiento, la memoria histórica se vuelve vía para emprender el futuro, aporta conocimiento a la visión del futuro y, sobre todo, se vuelve una historia que puede dar fortaleza a las acciones cotidianas. Se puede de esta forma aplicar la historia al presente y al futuro.

Si consideramos que la historia es un proceso largo y cadencioso en el que la armonía sólo se percibe por las constantes crisis de crecimiento que imprimen el pulso a la época, entonces el momento actual puede identificarse como de crisis, que descubre el velo que ha hecho invisible la participación de varios grupos humanos, indios, negros y mujeres en la historia y se les empieza a reconocer como parte activa de la misma. Ahora se concibe al indio, al negro y a la mujer como forjadores de procesos económicos, políticos y sociales en los que antes su actividad, por haber sido considerados como sujetos pasivos de la filosofía, las leyes y la misma historia, pasó inadvertida para quienes la describieron. Se quiere recuperar ese espacio para hacer justicia y tener una mejor comprensión de quiénes somos. El método consiste en revisar, comparar y analizar los diversos acontecimientos; buscar en archivos y en la histo-

riografía —en sus fuentes primarias y secundarias— la participación de todos esos grupos en la historia. Buscar también en la historia oral, en las manifestaciones artísticas, la pintura, la escultura, los bajorrelieves, la arquitectura, la música, la danza y el teatro; analizar los discursos que entre líneas han quedado olvidados, para reescribir una historia incluyente. Acerquémonos, pues, aunque sea brevemente, a esta historia de Oaxaca.

La Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana está conformada hasta ahora por 27 obras; junto al nombre de la entidad, presentamos el de los autores:

Aguascalientes: Beatriz Rojas *et al.*
Baja California Sur: Ignacio del Río y María Eugenia Altable Fernández

Campeche: Carlos Justo Sierra

Chiapas: Emilio Zebadúa

Chihuahua: Luis Aboites

Coahuila: María Elena Santoscoy *et al.*

Colima: José Miguel Romero

Durango: José de la Cruz Pacheco Rojas

Estado de México: María Teresa Jarquín O. y Carlos Herrejón Peredo

Guanajuato: Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medrano

Guerrero: Carlos Illades

Hidalgo: Rocío Ruiz de la Barrera

Jalisco: José María Muriá y Gerardo Sánchez Díaz

Morelos: Alicia Hernández Chávez

Nayarit: Jean Meyer

Nuevo León: Israel Cavazos Garza

Querétaro: Marta Eugenia García Ugarte

San Luis Potosí: María Isabel Monroy y Tomás Calvillo Unna

Sinaloa: Sergio Ortega Noriega

Sonora: Ignacio Almada

Tabasco: Carlos Martínez Assad

Tamaulipas: Octavio Herrera

Tlaxcala: Ricardo Rendón

Garcini

Veracruz: Carmen Blázquez Domínguez

Yucatán: Sergio Quezada

Zacatecas: Jesús Flores Olague *et al.*

Los pueblos indígenas de Oaxaca

👉 **Alicia M. Barabas Reyna, Miguel A. Bartolomé Bistoletti y Benjamín Maldonado Alvarado**

► Hemos tomado este fragmento del *Atlas etnográfico* que nuestra casa editorial publicó recientemente en coedición con el proyecto *Etnografía de los Pueblos Indígenas de México*, del INAH, y el Gobierno del Estado de Oaxaca. Profusamente ilustrada y con abundancia de datos cuantitativos, esta obra es una metáfora de la situación que prevalece en esa entidad, pues es un mosaico multicolor, apasionante y denso; confiamos en que la lectura de este trabajo aproxime al lector al entramado de una de las regiones mexicanas más valiosas por su riqueza etnográfica.

El estado de Oaxaca es una de las regiones de mayor diversidad en el país en lo ecológico y en lo cultural. Prácticamente todos los ecosistemas del territorio nacional están presentes en los casi 95 mil kilómetros cuadrados del territorio oaxaqueño, habitado por más de tres millones de individuos, de los cuales un millón y medio pertenece todavía a alguno de los 15 grupos etnolingüísticos que existen aquí desde tiempos prehistóricos.

La milenaria coexistencia de tal diversidad de culturas y ambientes naturales ha generado una enorme cantidad de prácticas y conocimientos que son necesarios para la apropiación de la naturaleza. Sólo hasta épocas recientes han estado en peligro de perderse a causa de las graves alteraciones del ambiente provocadas por el desarrollo industrializador, así como por las políticas gubernamentales para configurar a la nación mediante la aculturación de los pueblos indígenas.

Para los pueblos indígenas de Oaxaca lo natural es cultural: la naturaleza y la sociedad tienen una lógica y un orden comunes o estrechamente vinculados.

Su sociedad se basa en la vida de familias en comunidad: la naturaleza funciona para la colectividad, y las fuerzas sobrenaturales actúan en conjunto, para intervenir tanto en el mundo natural como en el social. El primero está regido y distribuido entre distintas potencias sobrenaturales, por lo que no puede intervenir en él impunemente; se debe pedir permiso a los “dueños” de cada lugar para cazar o para transitar por él; se comparte la comida y la bebida con ellos, ya sea en la casa o en la milpa; se convoca al rayo, la tierra y al sol para que la cosecha sea abundante; en suma, los hombres se vinculan con lo sobrenatural —nosotros lo llamamos así, pero para ellos forma parte de lo natural— mediante muy diversos rituales realizados en distintos lugares geográficos y acceden al conocimiento por la práctica y la referencia mítica.

Todo esto forma parte de una muy antigua tradición todavía activa. Los sitios arqueológicos y otras evidencias materiales han permitido documentar la presencia humana en Oaxaca desde 10 mil años a. C. Estas pequeñas bandas familiares de cazadores-recolectores dejaron de ser nómadas cuando, a fuerza de observación y de experiencia, lograron domesticar maíz, frijol y otras semillas que pudieron ser cultivadas; hacia 1500 a. C. aparecen las primeras aldeas sedentarias. En este proceso se produjo la diferenciación de los troncos lingüísticos, lo que dio lugar a culturas con lenguas particulares que aún existen en la entidad. Mil años después se inició el periodo llamado “de los centros urbanos”, caracterizado por una organización estratificada, regida por ciudades como Monte Albán, la gran capital zapoteca. Este periodo duró 13 siglos y concluyó con el abandono de Monte Albán, dando paso al periodo Posclásico (800-1521 d. C.), en el que la población estaba organizada en señoríos; éstos se formaban por un conjunto de comunidades con una cabecera en la que vivía

el linaje gobernante. La llegada de los españoles significó la caída de ese orden existente y el comienzo de una era caracterizada por la constante resistencia ante la dominación social, política y cultural, situación que no mejoró con la independencia de Nueva España y la constitución de México como nación en 1821. Por el contrario, la explotación de los pueblos indios se agravaría con el paso del tiempo, y a la explotación económica y al despojo de tierras durante el porfiriato, en la segunda mitad del siglo XIX, siguió la resistencia de estos pueblos durante la revolución de principios del siglo XX y la posterior lucha por defender sus culturas ante la agresiva política de asimilación del indio a la nación, proceso impulsado por los gobiernos posrevolucionarios en gran parte de los territorios indígenas del país.

En los albores del siglo XXI, los pueblos indios de Oaxaca continúan reproduciendo sus culturas en sus comunidades e impulsan, no siempre de manera uniforme, un proceso que deberá desembocar en su autonomía dentro del estado mexicano reformado, de acuerdo con las propuestas surgidas a partir de la rebelión india del vecino estado de Chiapas, de enero de 1994.



Finalmente, es importante insistir en una diferencia sustancial entre los conceptos de *grupo etnolingüístico* y *pueblo indio*: es una aspiración sociopolítica del movimiento indio actual que los grupos etnolingüísticos se articulen como pueblos. La resistencia cultural ha durado siglos dentro de la unidad política clásica de los grupos etnolingüísticos, que es la comunidad; desde ésta se ha recreado

la cultura, pero no existe una vinculación orgánica entre las distintas comunidades que constituyen cada grupo etnolingüístico. Es una de las preocupaciones principales de organizaciones de grupos como el mixe. Constituirse como pueblo significa establecer lazos formales de vinculación entre las comunidades de cada grupo, con el propósito de crear una instancia propia que involucre

un conjunto de posibilidades negociadoras con el estado mexicano. No menos, también significa tener a sus intelectuales trabajando en la definición y el impulso de proyectos étnicos de educación, salud, comunicación, artes, producción y otros.

Cada grupo etnolingüístico de Oaxaca posee las características que definen a un pueblo: tienen una historia de siglos, identidad común, cultura compartida y diferenciada, y gobierno de los territorios habitados. Sólo falta que consoliden un proyecto común. Ésa es la tarea en la que están empeñados.

Este atlas pretende ser una introducción al estudio de los pueblos indios de Oaxaca. Para ello ofrece una perspectiva analítica de varios aspectos relevantes de sus culturas, incluyendo una buena cantidad de textos escritos por intelectuales indios, lo que, además de brindar información de primera mano, muestra la solidez de estas culturas. Su elaboración se inscribe en el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Los tres coordinadores de este atlas y la mayor parte de quienes colaboraron con uno o varios ensayos temáticos son integrantes de dicho proyecto en el Centro INAH-Oaxaca.

La realización de un atlas etnográfico de los grupos indígenas de Oaxaca presenta algunos problemas de definición que necesitan ser explicados al lector. En primer lugar, surge la pregunta de por qué delimitar las presencias de las culturas indígenas regionales a los un tanto arbitrarios límites de una jurisdicción estatal. Este cuestionamiento es legítimo en la medida en que muchos de los grupos locales trascienden las fronteras estatales. Así, los mixtecos también se encuentran en los estados de Puebla y Guerrero, la mayoría de los pueblos amuzgos están en el vecino estado de Guerrero, el contingente mayoritario de los zoques corresponde a Chiapas, la presencia nahua local es mínima si la comparamos con la que se registra en el territorio nacional, y encontramos numerosas localidades mazatecas y chinantecas en los llanos de Veracruz. A esta tradicional ocupación territorial debemos agregar ahora la gran migración que se registra, y que ha determinado el asentamiento temporal o definitivo de

El día que nos arrancaron la lengua

Erasmus Ramírez Morales

► Tomado también de *Los pueblos indígenas de Oaxaca*.

Atlas etnográfico, este texto es un ejemplo vívido de las tensiones a que se han visto sometidas las comunidades en las que el español era un lenguaje extranjero, invasor. Testimonios como éste son al mismo tiempo huella dolorosa de la imposición y esperanza de que la diversidad pueda arraigar entre nosotros.

En la década de los cuarenta todos los niños mixtecos vivimos un proceso educativo que todavía nos avergüenza. Los maestros llegaron con la consigna de arrancarnos la lengua, de no permitir más que habláramos nuestro idioma para integrarnos al proceso modernizador del país.

Paradójicamente eran nuestros propios paisanos, profesores de la región, quienes llevaban a cabo tan ingrata tarea. Pero éstos eran los planes educativos de la época y los maestros eran bilingües, no para enseñar en dos idiomas, sino para hacernos entender que nuestra lengua era un rasgo de primitivismo y que debíamos renunciar a ella en aras del castellano.

Nos tocó vivir en carne propia esa agresión a nuestra cultura. Niños al fin, sólo nos quedaba obedecer y sufrir en silencio. Llegar al salón de clases era un verdadero martirio: los golpes del profesor caían inclementemente sobre aquel chamaco que se atrevía a pronunciar palabras en mixteco. No entendíamos bien a bien lo que estaba sucediendo: todos en el pueblo hablábamos nuestra lengua materna, era lo más normal; nuestros padres y abuelos hablaban español sólo cuando tenían que mercar en la ciudad o cuando llegaban otras gentes a la comunidad, pero en el pueblo todo mundo se entendía en mixteco.

De pronto eso ya no estaba permitido. Hablar en nuestro idioma pasó a ser un delito y un motivo de vergüenza. “Ya es tiempo de que dejen de ser unos indios ignorantes”, nos decían los profesores, sin recordar que ellos también habían nacido en algún pueblo de la mixteca.

Esa agresiva forma de educar pasó obligadamente a nuestras casas. Los profesores exigían a nuestros padres que ya no permitieran que nadie en el pueblo hablara en mixteco y los castigos se reprodujeron en nuestros hogares.

Esta acción hizo que gran parte de nuestra lengua se perdiera. Sin embargo, ni aprendimos bien el español ni perdimos del todo nuestra lengua. Fuera de la escuela, nuestra convivencia, nuestros juegos y nuestro trabajo en el campo siguieron enmarcados por el idioma mixteco.

Yo les estoy hablando de Santa Catarina Chinango, mi pueblo. Pero lo mismo sucedió en todos los pueblos del norte de Huajuapán de León, Oaxaca, Cosoltepec, Yolotepec, Tequixtepec, Chazumba, Miltepec y muchos otros pueblos sufrieron lo mismo.

Muchos de aquellos profesores todavía viven. Incluso son familiares nuestros y tal vez pronto acepten platicar su opinión de aquella experiencia, pero por lo pronto les decimos que, si ellos nos quitaron nuestra lengua, ahora ellos nos la tienen que volver a enseñar.

millares de miembros de los grupos locales en otras entidades de la república y aun en Estados Unidos.

A pesar de que los actuales límites estatales no coinciden con claras fronteras culturales, hay razones que nos permiten considerar al estado de Oaxaca como un área donde se registran tradiciones culturales compartidas. Es decir que hay una historia milenaria común para la gran mayoría de los grupos que poblaron y pueblan este abrupto espacio geográfico. Por otra parte, desde el punto de vista lingüístico, la mayoría de las culturas locales habla idiomas emparentados entre sí, cuyo origen es la extinta lengua madre otomangue, modalidad arcaica que probablemente fuese hablada por los antiguos cazadores. Tanto de forma histórica como contemporánea, en Oaxaca ha coexistido lo singular con lo general, las culturas locales forman parte de la gran tradición civilizatoria mesoamericana pero, al mismo tiempo, desarrollaron sus propias realizaciones culturales, que las caracterizan como configuraciones singulares diferenciadas a la vez que participes de lo mesoamericano. Finalmente, el proceso colonial y el surgimiento del estado-nación mexicano determinaron la presencia de unidades administrativas que buscaron unificar a las diferentes sociedades, haciéndolas depender de centros políticos y administrativos que definían un ámbito de control regional y que en la actualidad se expresa como una unidad estatal federativa. Por todo ello, podemos proponer que, mayoritariamente, Oaxaca se comporta como un área de cotradición cultural que, si bien se extiende más allá de los límites estatales, tiene sus orígenes en el interior de dicho espacio.

De manera independiente al problema de los criterios utilizados para la definición de la región etnocultural oaxaqueña, en este atlas debemos asumir que toda conceptualización de una región es instrumental y responde a finalidades específicas. Sin embargo, el mayor desafío consiste en dar cuenta de la diversidad y la unidad, de lo singular y lo general, sin homogeneizar de manera artificial el complejo panorama étnico regional, donde lo único coexiste con lo múltiple. Al lector le tocará juzgar el resultado de esta empresa, cuyas dificultades no superan la voluntad y necesidad de realizarla.

Flores para mal de amores

👉 **Guadalupe Padilla de Ortiz Monasterio**

► **He aquí dos muestras de gastronomía literaria: las floridas recetas de Guadalupe Padilla de Ortiz Monasterio y el breve pero suculento texto que Andrés Henestrosa ofrece como aperitivo al volumen publicado por la filial colombiana del FCE dentro de la colección Tezontle. En esta obra sólo hay recetas en que las flores son protagonistas. Esperamos que los lectores vean aquí otra manera de poner la edición al servicio de nuestra lengua.**

Dos cosas hizo dios perfectas: la flor y la mujer. La mujer, dos veces flor. Una de ellas, aquella en que es más ella. Como la flor, perfuma: tiene corola, pistilo, néctar. Promueve antojos de olerla, besarla, saber a qué sabe. ¿Qué de extraño hay que se coma a la flor, igual que se come a la mujer? Puesta en tierra las rodillas, la flor y la flor de la mujer quedan a la altura de los labios. Fue el otro paso cocinarla, a ella y a la mujer.

Sonrisa del campo, adorno en el pecho de la mañana, la mujer, su par, la llevó a su casa, la colocó en el altar, después en la cocina y de allí en la alcoba. Porque siempre la alcoba es contigua a la cocina. Otro manjar no hubo que la

flor, digo que la mujer. Se la come, se las come, crudas y cocidas, verdes y secas. Tal cual se cortan, o aderezadas algunas, las más bellas están erizadas de espinas. Porque siempre, quien quiso la flor quiso la espina. Porque ha de pinchar es que la flor tiene espinas. Llorando se han de comer la mujer y la flor: dos cosas distintas, pero una sola verdadera.

Guadalupe Padilla de Ortiz Monasterio ha inventado una nueva manera del arte coquiner, coquinario, culinario: consiste en guisar flores, en venturoso matrimonio de olores y sabores, una fiesta para los sentidos todos: así los del cuerpo como los del alma. Véanla: el mandil, el delantal arrollado en la cintura, equilibrando, pesando, sopesando pétalos de suyo ingravidos: cada platillo un ramillete, un búcaro, un adorno artificial.

Los ojos, antes que la boca, están de fiesta. Y para que más alimento y sustento sea lo sirven manos de mujer, que el pan —la mujer es pan— sólo lo es cuando lo dan las manos que lo condimentaron: en la ocasión, las de Guadalupe Padilla de Ortiz Monasterio, una mujer y una flor de acabado dibujo: una vera flor, una mera mujer.

En los ojos y en la boca para siempre colores y sabores. En el recuerdo eterno el instante del banquete.

ANDRÉS HENESTROSA



1 kilo de lomo de cerdo abierto
4 dientes de ajo
100 gramos de almendras
1 limón
4 cucharadas de coñac
1 taza de vino blanco
1 cucharada de aceite
2 cucharadas de perejil
Sal y pimienta al gusto
Claveles

Sazone el lomo con sal y pimienta. Extiéndalo, rellénelo con flores, enróllelo y átelo. Licúe los ajos, las almendras, el perejil, el coñac y el zumo de limón has-

ta obtener una mezcla homogénea. Cubra con esta mezcla el lomo relleno y póngalo al horno con un poco de aceite. Cocínelo durante 20 minutos. Vierta el vino y cocínelo por 1 1/2 o 2 horas más rociándolo de vez en cuando con su jugo. Sírvalo cortado en rodajas.

EL RELLENO

1/2 kilo de papas
1/4 de litro de leche
1/2 taza de crema de leche
3 zanahorias

ELOCUENCIAS FLORALES

16 flores de calabaza, bonitas y enteras
200 gramos de queso de cabra
1/4 de taza de harina
3 huevos
1/2 taza de aceite
Sal y pimienta

Rellene las flores con trozos de queso y ciérrelas por la parte superior. Bata las claras a punto de nieve, luego incorpore las yemas y sal. Enharine las flores y báñelas con esta mezcla. Fríalas en aceite muy caliente. Se puede servir en platos hondos acompañadas de la siguiente salsa y adornadas en el centro con dos flores por plato.

LA SALSA

4 tomates
1/2 cebolla picada
4 tazas de caldo de pollo
1 cucharada de harina
1 cucharada pequeña de aceite
Sal al gusto



CASATA DE FLORES

500 gramos de queso doble crema
500 gramos de queso ricotta
1/2 taza de jugo de maracuyá
1/2 taza de jugo de mora
1/2 taza de jugo de guanábana
2 tazas de pétalos de nardos, pensamientos y buganvillas
1 taza de miel

Mezcle el queso doble crema con el ricotta y la miel. Divida esta mezcla en tres partes para incorporarle las diferentes flores y frutas. Humedezca un molde y vierta en él la mezcla en capas por flor y fruta, es decir, una capa de nardos con jugo de guanábana, otra de buganvillas con jugo de mora y la última de pensamientos con jugo de maracuyá. Lleve al congelador hasta que cuaje. Desmolde y sirva enseguida adornado con flores varias. (Debe quedar con tres colores.)

Fría la harina hasta que tome un color miel. Agréguele los demás ingredientes licuados sin dejar de mover para que no se hagan grumos.

En peligro

 **Luis Alberto de Cuenca**

Había sangre en su vestido. Sangre en el escote y en las piernas. Sangre en las mejillas. Sangre seca. Oscura. La desnudé y lavé. Mientras dormía, fui en busca de cartuchos. No fue fácil encontrarlos. Por fin aparecieron entre viejos papeles y revistas. Cargué el fusil. Había menos niebla. Dos o tres horas, y amanecería.

Tomado de *La caja de plata*, con edición de Javier Beltrán, que nuestra filial en España publicó dentro de la colección Tierra Firme.

El nomadismo fundador

☞ **Michael Maffesoli**

► **No desaparecieron los nómadas cuando la civilización aprendió las virtudes del sedentarismo. Hoy mismo, la vida sin raíces fijas es un fenómeno en plenitud, lo mismo en la intimidad del caminante que en las comunidades que se ven obligadas a emigrar. En *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, que lleva el número 382 de nuestros Breviarios, se analiza no sólo la historia de las sociedades movedizas sino su permanencia en la sociedad contemporánea, su poder de atracción, su peligro.**

Se puede considerar como una ley aplicable a las sociedades humanas el ir y venir que Durkheim observa entre los momentos de reunión (lo que él llama “estar en congregación”) y los momentos en los cuales los grupos se dispersan nuevamente por todo un territorio. Se trata de un ritmo que puede variar pero que se encuentra de una manera constante en todas las sociedades. Uno se puede percatar además de que tal ritmo social se calca, de algún modo, del de la “vida cósmica”. Han sido numerosos los sociólogos que, siguiendo este análisis, hicieron hincapié en las “variaciones estacionales de las sociedades”. En la mayoría de los casos, según el positivismo en boga, estas variaciones eran atribuidas a causas objetivas o a necesidades funcionales, esencialmente económicas. En realidad, el fundamento de la “variación” es ante todo religioso. Claro que hay que darle a este término su acepción más amplia: la que tiene que ver con la relación (la acción “religar” de M. Bol de Balle) con el prójimo y con el mundo.

Así, sea cual fuere el nombre que se le dé, la vida errante, el nomadismo, está inscrito en la estructura misma de la

naturaleza humana, ya sea ésta individual o social. De alguna manera es la expresión más evidente del tiempo que pasa, de la inexorable fugacidad de todas las cosas, de su trágica evanescencia. Es esta irreversibilidad lo que fundamenta esa mezcla de fascinación y repulsión que provoca todo lo que tiene que ver con el cambio. Los cuentos, las leyendas, la poesía y la ficción han abordado este tema a placer. Y a través de ellos se llega a descubrir el carácter incontrolable del destino.

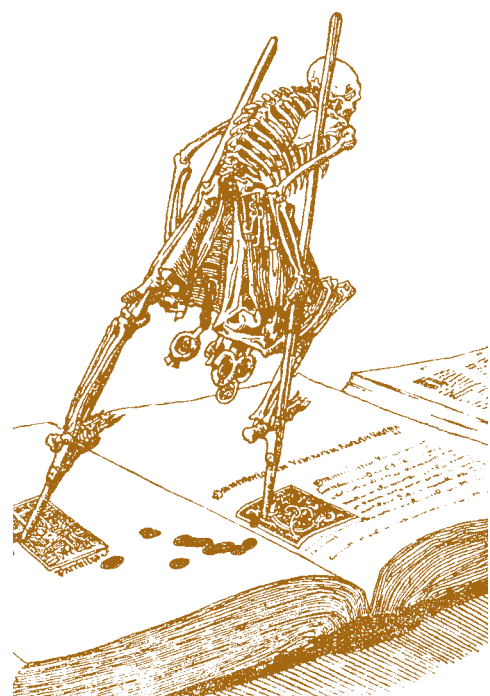
Esto lo habíamos olvidado un poco durante toda la modernidad. Durante ese periodo, lo que prevaleció fue una historia que el individuo o las sociedades podían moldear a su antojo. Desde el siglo de las luces, que arroja aún hoy sus últimos resplandores, las diversas filosofías de la época se basaron, absolutamente todas, en una ideología del control, una lógica de la dominación de las personas y de las cosas. Es posible, ante la dificultad cada vez más grande de controlarlas y de regirlas, que el retorno a lo fatal y necesario —todo aquello en relación a lo cual no podemos hacer gran cosa— nos remita a pensar en el cambio, es decir, a lo que hace que el ser se encuentre en perpetuo devenir.

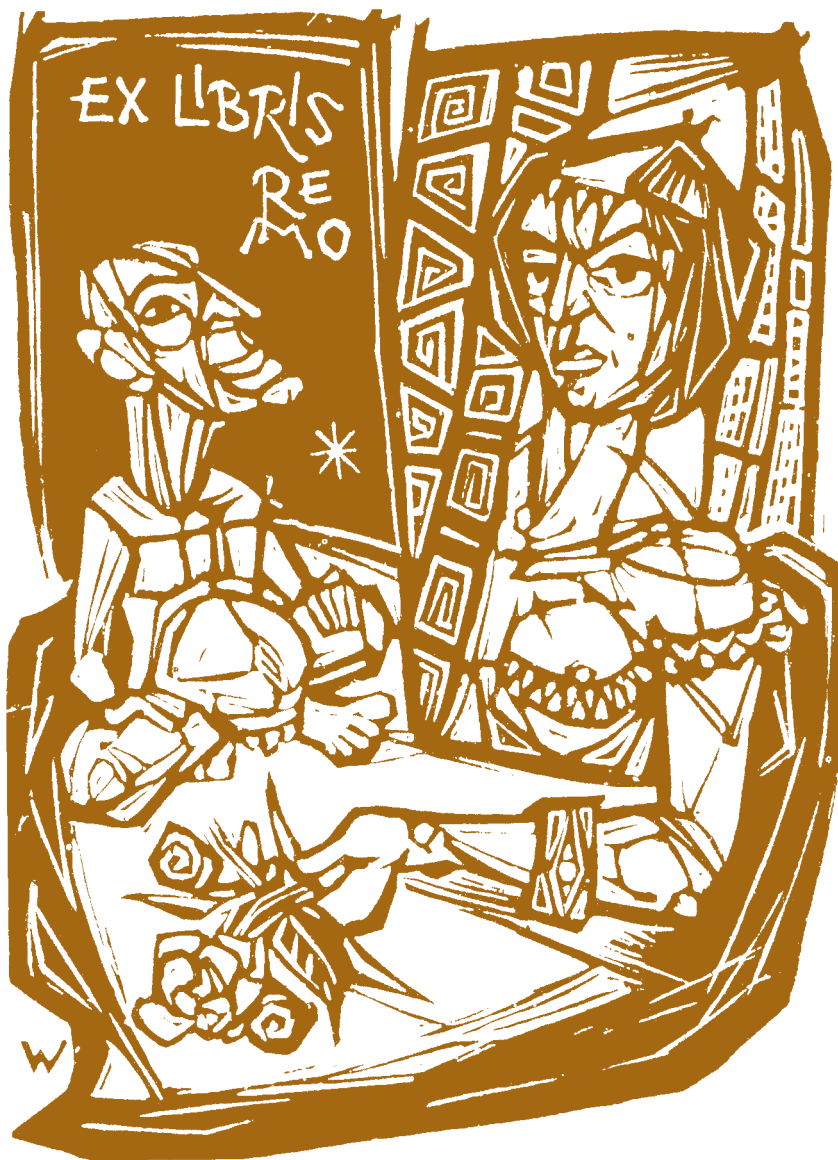
Naturalmente, como todo lo que tiene que ver con el destino, nos encontramos aquí ante algo relacionado con el dolor, con el sufrimiento. Podemos, en este sentido, evocar el origen mismo del individuo, su nacimiento. La conmoción del parto, las manipulaciones de la partera, de la madre, un poco más tarde el destete, todo esto se sitúa en el plano del cambio; un cambio vivido de manera traumática. De esta forma se inaugura el destino. Es esto mismo lo que fundamenta, de manera profunda, el temor ante la fugacidad del tiempo y ante las modificaciones que supone.

Después, la infancia, la adolescencia, la juventud y los años de aprendizaje son vividos, de manera más o menos agitada, con una serie de enfrentamien-

tos con el prójimo, como uno mismo y con el mundo en general. Los diversos psicoanálisis acentuaron oportunamente esos desgarramientos, esas separaciones, pero también las angustias y las esperanzas que les son inherentes. Indico esto de manera alusiva para subrayar que tanto desde la perspectiva individual: el nacimiento, como desde el punto de vista colectivo: la necesaria dispersión, el impulso de la vida errante, la fuga, están profundamente integrados en nuestra estructura. El esquema de la fuga posee raíces arcaicas. No debe sorprendernos entonces que surja de nuevo en momentos específicos. Lo cierto es que se trata del fundamento mismo de todo estado naciente.

En efecto, en ciertos momentos hay algo que evoca la pureza de los comienzos. Una especie de belleza virginal rica en múltiples posibilidades. El recuerdo de una juventud arquetípica de las cosas y del mundo. Nos encontramos aquí ante un proceso recurrente que, de manera cíclica, resurge en la memoria colectiva. Le sirve de anamnesis a lo que fue el ac-





to fundador: un amor, un ideal, un pueblo, una cultura; por esto mismo, le da un nuevo vigor a la entidad en cuestión, la reactiva y le confiere una vida nueva.

Es natural establecerse, institucionalizarse y, por esto mismo, olvidar la aventura que marcó el origen. El nomadismo nos recuerda esta aventura original. A menudo no es más que un momento nostálgico que se expresa, por ejemplo, en las celebraciones rituales que encontramos tanto en el espacio privado como en el público. De manera más constante la encontramos en la ficción o en la poesía que celebran el amor transgresor o alaban esas situaciones anómicas que la moral establecida reprueba en la vida cotidiana. El mito del caballero andante, sean cuales fueran las figuras contemporáneas que pudiera encarnarlo, continúa presente en el imaginario colectivo. En el marco mismo de las sociedades industriales, el deseo de viajar, la búsqueda de sol, no es de ninguna

manera algo marginal. Son otras modalidades de la búsqueda del santo grial. El nomadismo continúa siendo un sueño tenaz que evoca el poder para instituir y por lo tanto alivia la pesadez mortífera de lo instituido.

Este alivio debilita la creencia en el progreso indefinido y recuerda que éste no puede existir más que traspasado por el surgimiento regular de una forma de "regresión" o de "vuelta atrás". Regreso a maneras de ser arcaicas que se creían superadas, pero que, más o menos conscientemente, continúan permeando los imaginarios y la conducta colectiva. A veces este "regreso" no es sólo nostálgico o conmemorativo, sino que se expresa de manera paroxística. Los diversos movimientos milenaristas son, desde este punto de vista, instructivos. La mayor parte de las veces resaltan el aspecto extraño, extranjero, nómada, con el cual una cultura fue modelada. Para no tomar más que un ejemplo, entre muchos

otros, recordemos que los historiadores han mostrado cómo la acción de Savonarola, además de sus dimensiones teológicas, pudo servir de catalizador del mito de Florencia como ciudad perfecta. El monje, extranjero en aquella ciudad-estado, le recuerda que ella es —aun presentando un aspecto "establecido"— la portadora de un ideal que supera el bienestar material y el consumo materialistas.

Tales repeticiones milenaristas no tienen nada de excepcional. Y los fanatismos contemporáneos, los diversos vagabundeos y múltiples anomias, sean o no conscientes, son improntas más o menos violentas de un ideal comunitario. Más allá de sus manifestaciones más extremas, queda la expresión de la fortaleza de los valores humanistas que hacen que la generosidad, la solidaridad, la mutua ayuda cotidiana constituyan el fundamento de toda convivencia, sea cual fuere. En efecto, como en el ejemplo de Savonarola, no es la "vestimenta" doctrinal —teológica, política, ideológica— lo que importa, sino la exigencia de una socialidad más armónica que haya superado las injusticias, las desigualdades económicas y otros privilegios sociales. Al trastornar el orden establecido de las cosas y de las personas, el nomadismo se vuelve expresión de un sueño inmemorial que el embrutecimiento de lo instituido, el cinismo económico, la reificación social o el conformismo intelectual no llegan jamás a ocultar totalmente.

En un país en que el tema de la frontera desempeñó un papel importante en la constitución del imaginario colectivo, los sociólogos de la escuela de Chicago subrayaron la importancia del hombre errante, del vagabundo en la ciudad moderna. El "caminante", como su nombre lo indica, cumple de algún modo con el papel de mala conciencia. En virtud de su situación, sacude violentamente el orden establecido y hace recordar el valor de hacer camino. Así, no basta analizarlo adoptando categorías psicológicas, como un individuo agitado o desequilibrado, sino que es necesario considerarlo como la expresión de una constante antropológica: es decir, el impulso del pionero que siempre va adelante en su búsqueda de El Dorado. Entendiendo que éste, de la misma manera que el oro de los alquimistas medievales, no tiene tanto que ver con la posesión de algún

bien material y amonedable munificente, sino que es el símbolo de una búsqueda sin fin, la búsqueda de sí mismo, en el contexto de una comunidad humana donde los valores espirituales son consecuencia de la aventura colectiva. Esto es lo que hace que la frontera sea siempre empujada hacia adelante y que esta aventura pueda continuar.

La aventura, así como los imaginarios, los sueños y algunos otros fantasmas sociales, es una veta oculta que recorre el conjunto del cuerpo social. Es como esas cristalizaciones luminosas enterradas en lo más profundo de las rocas que el buscador de oro o de piedras preciosas encontrará al término de una prolongada y ardua labor, después de haber removido toneladas de minerales sin ningún valor. Fue Ernst Jünger quien vio en esas cristalizaciones "el imaginario de la materia". De la misma manera sucede con la aventura y sus diversas modalidades: vida errante, nomadismo, anomia, vagabundeo, etcétera. Se arraiga en las profundidades del inconsciente colectivo, y requiere de un largo y doloroso "trabajo" antes de surgir a la conciencia, y de ser aceptada como parte integral de la estructura social.

Pero al principio, este "lado oscuro" es percibido como un peligro, y por esta vía se identifica el trauma de los orígenes y el carácter desgarrador de los diferentes cambios. Es así que Platón, en una de sus obras de madurez, más orientado hacia la regulación social que hacia la aventura espiritual, subraya la inquietante naturaleza del viajero. Sea cual fuere su fin: comercio, viaje de iniciación, simple vagabundeo, lo cierto es que el viajero no es más que un "ave migratoria" y como tal deberá ser recibido, "pero en las afueras de la ciudad". Los magistrados, agrega, deberán asegurarse de "que ninguno de esta especie de extranjeros introduzca alguna novedad" en la ciudad, y que no se tenga con ellos más que las relaciones estrictamente indispensables, "y lo más raramente posible" (Leyes, XII).

No se podría expresar mejor la desconfianza hacia las "aves migratorias". Para el filósofo, que quiere reforzar el establishment del poder político y el aseguramiento social que genera, el viajero representa un riesgo moral innegable, ¡y esto porque es portador de novedades! De hecho, esto es simplemente lo

propio de la vida errante, y que una vez establecidos tendemos a olvidar o incluso denigrar o estigmatizar. El viajero es el testigo de un "mundo paralelo" donde lo afectivo, en sus diversas expresiones, es vagabundo, y donde la anomia es ley. Esto basta para inquietar al sabio administrador cuya única ambición es prever, y por tanto rechazar lo extraño y lo imprevisible.

Encontramos una desconfianza similar en los romanos una vez que lograron establecer el imperio, es decir, su imperio sobre el mundo conocido. Como lo hace notar J. C. Rufin, su temor hacia el bárbaro viene del hecho de que es nómada, de su "aptitud para el movimiento". Encontramos aquí de nuevo la fobia al cambio y a lo movido. El bárbaro viene a perturbar la quietud del sedentario. Potencialmente representa el rompimiento, el desbordamiento, en pocas palabras, lo imprevisible. "Nada molesta tanto a un burócrata como la libertad de los hombres errantes." Precisamente ahí se encuentra el nudo del problema: puesto que puede escapar, el bárbaro

afirma su soberanía sobre su vida. Es su "escapismo", su capacidad de escaparse, lo que lo predispone, en todo momento, al levantamiento, al desfogue, al trastorno del orden establecido. No ha perdido nada de su propensión al movimiento, haciendo de ella su propia cultura, y esto no puede tolerarse en la medida en que los valores que prevalecen son los del establishment. Aquí, el bárbaro es una buena metáfora del peligro que genera ese mundo paralelo del cual provienen las sociedades, el mundo que conservan en su memoria pero que recuerdan con temor. Aunque se puede ocultar u olvidar, nadie escapa, empero, a su destino, que siempre termina por prevalecer. A veces con la fuerza de la represión, pero siempre de manera inesperada. En lo que nos concierne, el destino es el de la vida errante, la cual, aun si es potencialmente peligrosa, recuerda el aspecto fecundante de los orígenes, la fuerza de lo fundacional, el dinamismo de lo que se mueve.

Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez



Ex libris Otto Ehrhardt.

El urbanista

☞ Mauricio Tenorio Trillo

► **Texto difícil de clasificar, pues tiene mucho de divertimento literario, algo de ficción y no poco de historia, este libro de Mauricio Tenorio Trillo es un canto a la caminata, al devaneo urbano que nos hace apropiarnos de calles y plazas, de barrios y monumentos. Presentamos aquí los párrafos introductorios de la obra que acaba de aparecer en la colección Tezontle y un irónico fragmento de su segunda sección, dedicada a la michoacana ciudad de La Piedad, que en el volumen departe con otras cuatro urbes: Berlín, Barcelona, México y Madrid.**

Conocí a Mariano J. Strasslust hace más de 20 años, cuando yo mismo empezaba a percatarme de que gastaba la vida en caminar ciudades. Coincidimos en varias capitales, él con muchos más años y más desbordado y rotundo que yo, casi nada nos unía a no ser, claro está, la manía de andar ciudades. Porque, como a Rousseau, a don Mariano sólo le funcionaba la mente con los pies; al caminar pensaba, para pensar urdía nuevas andanzas. Por tales mañan nuestra cercanía se hizo obligatoria. Él fue un más bien desconocido arquitecto y urbanista, muy probablemente nacido en México —a juzgar por sus papeles—, que entre 1960 y 1995 trabajó no sólo en México sino también en los Estados Unidos y Europa. Cuando leí *El urbanista* —la colección de notas, cartas y trozos de relatos que había organizado a suerte de legado urbanístico— acaté que nuestras largas conversas, mantenidas al ritmo del extravío entre calles y rumbos, no fueron de voz robada al aliento de la caminata, sino de tinta serenada al fresco del después de las andanzas ciudadinas. Yo conozco el olor y las coordenadas urbanas de algunos de los párrafos de don

Mariano, pero no digo que entiendo las circunstancias y significados de todos los momentos de *El urbanista*. Si hubiera llegado a buen fin, su biografía habría sido la de un urbano demasiado urbano, caminante, *voyeur*, mezcla de vago y caminante —odiaba la palabra *flâneur*, le parecía un término muy encopetado para nombrar una costumbre más bien pueril—; también cronista, ingeniero y arquitecto; un personaje a caballo entre W. Benjamin y L. Mumford, entre I. Cerdá y Micrós, entre M. J. Larra y J. do Rio. Nunca concluyó ni el tratado de urbanismo que tramaba ni sus memorias. Me dejó la disímil colección de textos que aquí presento; una colección que, como historiador, me inspira, como caminante me acompaña. Así al lector (espero).

NOTAS PARA EL SECRETARIO,
PRINCIPIOS DE LA DÉCADA DE 1980.
CONFIDENCIAL

A principios del siglo xx La Piedad llegaba a escasos 60 mil habitantes y hoy rebasa el medio millón. Zula la Vieja, como era conocida hasta 1752, es una próspera población del Bajío mexicano, poblito que viró pueblote por dos factores mezclados, cerdos y dólares, a saber por qué —que no es la primera vez en la historia que mierda y riqueza se hermanan (y use usted el símil del guano en el Perú a finales del siglo xix).

¿Que qué fue primero o qué es más cochino? *Again*, vaya usted a saber. La Piedad es desde tiempos coloniales cabecera municipal, de bastante importancia en especial a partir de la construcción del ferrocarril en la década de 1880. La ciudad quedó bien plantada en el corredor verde del Bajío y formó una zona agrícola y urbana claramente delimitada: un campo productivo, una zona mestiza, pueblos prósperos y católicos. Es zona cultural y económica alejada de la capital política del estado, Morelia, pues La Piedad ha crecido más a la som-

bra de Guadalajara y Zamora, capitales económicas y agrícolas. Pero a partir de finales de la década de 1940 dos actividades se destacan: la exportación de hombres y la cría del cerdo.

En los primeros planes de braceros firmados con los Estados Unidos, La Piedad y Pénjamo —ciudad contigua— estaban sobrerrepresentadas. Durante la década de los cincuenta, el desarrollo de la industria porcícola local, la agricultura y el comercio se vuelven inseparables de hechos tan lejanos como la guerra de Corea o el crecimiento desmedido de la agricultura californiana. La Piedad crece cual eco lejano de la detonación producida a miles de kilómetros. Es difícil tener una cifra exacta del número de seres humanos que la ciudad ha exportado a la ciudad de México y, sobre todo, a los Estados Unidos. La Piedad existe en barrios enteros de Los Ángeles o Chicago y, para 1980, puede usted afirmar sin temor a equivocarse, casi no hay hombre mayor de 18 años que no haya estado al menos una vez en “el norte”. El dinero que han enviado los emigrados a lo largo de casi seis décadas es la principal fuente de ingresos locales. Los bienes raíces, cotizados en dólares, reflejan esta inflación. Compare usted con Pénjamo: llevamos 70 años de cantar que ya vamos llegando a Pénjamo y nada que llegamos; el pueblo sigue siendo pequeño y atrasado. Los dólares llegan pero no tienen el mismo efecto que en La Piedad. Porque en La Piedrita los dólares se mezclaron con los cerdos.

Los hombres regresan periódicamente a La Piedad, “contimás” cuando han adquirido el símbolo del éxito: un auto, mejor si más brillante y premioso. A esos autos se les conoce como “caracoles”: circulan a baja velocidad, con la música a toda marcha y, solían decir, llevando babosos adentro. Así dicen los piedadenses que aún no se han hecho de uno de esos autos. Por años fue éste el caso, la ciudad mostró sus limitaciones urbanas en especial los diciembres cuan-

do los hijos pródigos volvían a pasear su éxito por las reducidas calles. Regresaban a hacer hijos. Mas una mudanza reciente es que las mujeres emigran y han monopolizado nichos del mercado urbano estadounidense: cuidado de niños, ancianos, limpieza de casas en los suburbios de California, Illinois o Texas. De la misma manera que en La Piedad hace años es lugar común la tecnología estereofónica o cuadrafónica, hace mucho que la clase media estadounidense incluye una *nanny* mexicana que viene a sustituir la imagen de la nana negra. Nadie cuestiona en el mercado estadounidense la prístina pureza y *expertise* de la mujer mexicana para el cuidado de los niños. ¿Va usted mismo, mi Gobe, hijo de su madrecita, a dudar de ello?

Con frecuencia hombres y mujeres no regresan. Ya verá que pronto será diputado o senador de algún distrito de California un descendiente de algún hijo pródigo de La Piedad. De cualquier forma, la vida entera de La Piedad está marcada por el factor "norte". Coches, autos, tecnología, habla, comida, costumbres... El norte rebosa como los cochinos. Hace cuatro décadas se oía decir "juasomora" por "qué pasa" (*what is the matter*). Recuerde usted sus años mozos en la ciudad de México, en aquellos años nacionalistas en que vivíamos en una suerte de franquismo tricolor, cuando un chocolate o un cigarro "americano" eran una fantasía burguesa de Polanco o Satélite. Ya entonces tales delicias eran vida diaria en las calles del popular barrio piedadense de Banquetes. Si no se atreve usted a decir que La Piedad y Los Ángeles han sido como el eje Berlín-Roma, diga que La Piedad era lo que la ciudad de México quería ser, pero no lo diga muy fuerte —frente a muchos periodistas— para que no lo oigan en la capital.

El cerdo es cosa aparte. Durante la década de 1850 Chicago inventó la producción masiva de carne de cerdo que en su momento alimentó a Nueva Inglaterra; fue una aventura empresarial muy exitosa. De igual forma, en La Piedad por generación espontánea surgieron zahúrdas al interior de la ciudad y cada casa criaba cuatro o cinco "marranitos". Era una peste que dios guarde la hora —no que ahora sea menor, pero hoy no viene sólo de los cerdos, sino del río Lerma, una inmensa cloaca agrícola, ganadera e industrial—. A partir de la década de 1980 se construyen en los alrede-



dores de la ciudad grandes granjas porcícolas. Desde antes una empresa italiana, después comprada por una firma suiza, había arriesgado sus dineros en una exitosa fábrica de embutidos. Hoy son varias las empresas de este ramo. Se quiso abrir negocios de peletería para aprovechar óptimamente al puerco. Mas descubrióse que los piedadenses hacen comida hasta del cuero, los testículos, las orejas y la cola de su animal sagrado. Échese este trompo a l'uña: carnitas estilo Michoacán en el mercado y verá que en el cerdo no hay desperdicio.

Por ser una ciudad triunfante, La Piedad presenta tres grandes problemas urbanos: mala planificación por crecimiento rápido e inesperado, escasez de agua y contaminación de aguas y aire. El crecimiento ha creado problemas de tráfico y abasto de servicios. El afamado barrio de Banquetes es una Nueva Delhi tarasca, una ciudad construida con dólares que crece al lado de la ciudad tradicional. Casas lujosas, con muchas habitaciones y con mamposterías del más chillón barroquismo, contrastan con cuartuchos mal terminados y el rojo del ladrillo y los hierros desnudos por doquier. Porque para el piedadense no hay casa que sea hogar si no es fortaleza, mucho hierro, piedra y "tabiques", aunque no se ha conocido temblor en La

Piedad. Las calles de la vieja Piedad están pavimentadas de maneras variopintas y con tecnologías ineficientes. En la década de los setenta se inauguró un pomposo bulevar para rodear a la ciudad y permitir el tráfico entre México y Guadalajara sin cruzar el centro de la ciudad. El mentado bulevar fue construido sin mucha noción de asfalto moderno, y hoy es el centro mismo de la ciudad. Sirve de eje al nuevo crecimiento, como si el viejo eje de la ciudad se hubiera alargado en forma de tentáculo alrededor del cual surgen nuevos barrios y zonas comerciales e industriales.

El río Lerma fue desviado para no cruzar la ciudad, pero aún es parte constitutiva del paisaje urbano y cultural. Tradicionalmente un viejo puente daba entrada a la ciudad, dividía los terrenos de la vieja hacienda de Santa Ana —perteneciente al estado de Guanajuato— y La Piedad misma, estado de Michoacán. A la manera de una ciudad medieval, ese puente marcaba el principio de la existencia de La Piedad y ha sido objeto de referencias populares y literarias —mencione usted, si se atreve, la tonada de "El perro negro": "al otro lado del puente de La Piedad, Michoacán, vivía Gilberto el valiente, nacido en Apatzingán", que, vamos, no es la pluma de Hölderlin describiendo el puente de Heidel-

berg, pero tanto da—. El puente sigue en uso, incluso para el cruce de autos, pero Santa Ana ha crecido desmesuradamente a la sombra de La Piedad. Bajo los arcos del puente circula un río de moscos, lirios y desecho orgánico e industrial. Hay temporadas en La Piedad en las que nadie que hable y respire puede librarse de tragarse un buen bocado de moscos. Las moscas, sobra decir, son ciudadanas como los perros en las abundantísimas taquerías, ambulantes y no. Las carnitas ahora se sazonan con coca cola, para darle color y tueste al producto y para sellar la mezcla cultural que materializa La Piedad en su conjunto.

Aguante la peste con bravía. No haga comentarios erróneos al hedor. No es que los locales no sientan el olor, es que conocen la valía de la hediondez. La cultura del puerco marca la economía y la política del pueblo. Los puerqueros, los ricos de la ciudad, tienen fama de tacaños y austeros, esto es, ordinarios; no son gauchos argentinos ni *cowboys* texanos ni *farmers* californianos. Son puerqueros, y a mucha honra. No vaya a herirlos. No flaquee.

La Piedad tiene más habitantes que muchas ciudades europeas y estadounidenses, pero parece un pueblo grandote. No ofenda sensibilidades, siempre haga ver que está usted en una ciudad. No se ponga muy culto ni muy sesudo, porque los piedadenses son seres prácticos. Mire que yo no recuerdo haber conocido una verdadera librería en La Piedad, ni falta que hace.

La Piedad es católica y en los zaguanes de las puertas suele encontrarse la leyenda: “este hogar es cristiano”, que es el modo piedadense de espantar a espíritus protestantes, adventistas o “aleluyos”. Ésta ha sido tierra cristera y que nadie les toque al Señor de la Piedad. Vaya usted a la parroquia, viole sus convicciones jacobinas y rinda honor al Señor de La Piedad, mal no le hará —la arquitectura es notable, cantera local trabajada *á la Piété*—; y ¿quién le dice que un bien no le caerá a raíz de su visita? La ciudad ha contado con toda suerte de curas, unos que a duras penas sabían leer “monitos de la pantera rosa”, otros conservadores y mal encarados y aun otro revolucionario y letrado que por mucho tiempo apodaron *el Che* —cursilerías locales, no repare usted mucho en ello.

La Piedad es grande pero su vida social está centrada en un cúmulo de fami-

lias que seguro usted conocerá. Estas familias han marcado el destino de la traza urbana. Durante décadas se hacinaban alrededor del centro de la ciudad, de las avenidas Madero e Hidalgo. A partir de la década de 1970 empiezan a moverse a los suburbios. Hoy se puede ver desde la plaza, a lo lejos, una mansión sobre la montaña cercana, una casa que anuncia la mudanza de la gente de bien hacia las colinas.

Los grandes problemas urbanos que La Piedad enfrentará en las próximas dos décadas son la falta de agua, la contaminación, la ausencia de vías de comunicación internas y la carencia de servicios a los crecientes barrios y asentamientos irregulares. No prometa mucha cosa, porque los piedadenses son muy conscientes de sus problemas y no espe-



ran grandes soluciones del centro. No les despierte el apetito ni el coraje. Es de señalarse que, de las ciudades de esta zona del Bajío, La Piedad es sin duda la más próspera —comparable con León—, y que ha mejorado más en urbanismo. El centro de la ciudad fue cerrado al tránsito y el centro histórico fue rescatado de la degradación común en estas ciudades hijas de la traza española. En varias administraciones se ha podido más o menos regular el tráfico ambulante y hoy el centro está zonificado en áreas de comercio ambulante y áreas para el uso de peatones. El tráfico de la ciudad se está volviendo imposible, sobre todo gracias a la opulencia automovilística que produce el factor norte. Hay diciembres en que es imposible cruzar la ciudad en auto debido a los cientos de automóviles que llegan provenientes de todo Estados Uni-

dos e inclusive de Canadá y Alaska. Pronto habrá que planificar una transformación urbana de la ciudad basada en ejes de circulación y una nueva circunvalación de la ciudad que prevea el crecimiento futuro. Por otro lado, ninguna solución a la contaminación de la ciudad podrá volver atrás el reloj: La Piedad es una pequeña ciudad industrial y lo mejor es pensarla así.

El río no podrá ser limpiado como el Támesis en Londres o el Sena en París, pero se puede hacer mucho para evitar más contaminación y rehabilitar tramos. Podría iniciarse una campaña económica para hacer de la industria ecológica algo “sexy” en la publicidad y viable para la economía de los piedadenses. Estoy seguro de que las elites locales saltarían a la oportunidad de nuevos mercados donde sus productos estuvieran a la vanguardia del mercado de carne ecológica en la era de las vacas locas y de los cerdos clonados de Iowa. Propóngales la idea, ellos se encargarán de hacerla florecer.

Respecto de los barrios y la vida social de la ciudad, los lugares públicos son aún “públicamente” conquistados y sostenidos. No hay ni que meterse. Donde no hay una plaza o una cancha de fútbol la gente la improvisa y los barrios nuevos van reproduciendo su vida y sus fiestas. Hace poco visité la zona que solía ocupar el viejo estadio de fútbol. Cuando era niño, esa zona era un asentamiento irregular, con las calles sin pavimento y casas muy pobres. Hoy es una zona proletaria que ha reconstruido un sentido de pertenencia, hay fiestas locales, organizaciones religiosas y deportivas y, lo más importante, como desde que era niño, las puertas de las casas están sólo “emparejadas”, los niños de todas las casas circulan con libertad entre una y otra. Con todos sus problemas, La Piedad nos recuerda que tanto hablar, académica y políticamente, de lo efímero de las macrometrópolis, de sus culturas globales e híbridas, es puritita nostalgia. Lo verdaderamente nuestro sería tener una calle donde colgar en el cielo raso papel colorido picado por nuestras manos o sacar a la acera la televisión para ver el fútbol juntos; nos gustaría ser, antes que los ciudadanos de una u otra polis, los naturales de por nuestros rumbos.

Suerte, señor gobernador, yo no lo acompaño porque a mí, en La Piedrita, “me hiere el recuerdo”.

Cosas

 **Jaime Sáenz**

Me estoy volviendo sordo, me estoy volviendo ciego, mezquino y miedolento.

Desgraciadamente, mis ocupaciones me absorben, no me permiten ganar plata

—escribo sonseras, estoy perdiendo mi habilidad manual, y me causa una tristeza atroz el pensamiento de la muerte, a esta altura,

cuando vuelvo la cabeza y cuando miro el camino recorrido, cuando no alcanzo a imaginar la piedra milagrosa que un día sacó al sol el niño que fui yo,

y cuando ni siquiera alcanzo a recordar por qué lo hice —y me apena haber perdido la memoria.

Hombre sin pasado, sin presente ni futuro, hombre sin tiempo o, si se quiere, con un extraño tiempo en nada parecido al tiempo,

ya el reloj ha señalado la distancia en mis entrañas —un espacio limitado,

el cuerpo y la sombra. Un anhelo, un abrazo, un bostezo y nada más.

Pero sin embargo hay todavía mucha luz en este mundo. Mucho que
vivir en cuanto no se nombra,
y mucho que morir,
en cuanto se conoce con este solo nombre: “Yo sé”.
Y se pueden hacer muchas cosas todavía —medir las cosas por medio
de la respiración,
los túneles por ejemplo, y los planetas.
Puedes acercarte y puedes alejarte.
Puedes hacer y deshacer, abrir y cerrar, tornar y volver, dejar esto
y guardar aquello
—puedes hacer muchas cosas a esta altura.

Tomado de *Recorrer esa distancia. Antología poética*, que apareció en la colección Tierra Firme y que reúne poemas de los diez volúmenes que publicó el escritor boliviano.

La democracia real explicada a niños y jóvenes

 **José Antonio Crespo**

► **La democracia no es sólo eso que ocurre el día de las elecciones: es un complejo sistema de fuerzas en pugna, de valores e instituciones que las encauzan, de prácticas cotidianas. El libro al que pertenece este fragmento y que forma parte de nuestra colección Popular, parte del diagnóstico de que para transmitir la cultura democrática en las escuelas hace falta ir de abajo hacia arriba, de la experiencia diaria y personal a los grandes acontecimientos nacionales. Herramientas como ésta harán que profesores y padres logren inocular en las nuevas generaciones el benéfico virus de la convivencia y las responsabilidades democráticas.**

En teoría, el objetivo de los cursos de civismo para los escolares de primaria y secundaria es despertar su interés por los asuntos públicos y brindar información para formar ciudadanos preparados para la vida cívica. Ciudadanos que entiendan la organización jurídica del país y la importancia de la participación política. Dentro de estos objetivos destaca también el brindar elementos para permitirles desenvolverse con más eficacia en la defensa de sus derechos y promoción de sus intereses legítimos, como individuos y como miembros de agrupaciones sociales (asociaciones vecinales, sindicatos, confederaciones, empresas y asociaciones profesionales).

Sin embargo, la forma en que tradicionalmente se imparten esos cursos, así como su contenido, probablemente no favorecen del todo el logro de dichos objetivos. El nivel de formalidad y abstracción en que se presenta la vida política y cívica del país no parece ser el apropiado para la edad de los escolares a quienes se les imparte. Y no porque éstos no

tenham la inteligencia para comprender la complejidad de la arquitectura institucional de su país o la dinámica de los procesos políticos. Sin embargo, el esfuerzo que deben desplegar para ello es frecuentemente enorme y, en esa medida, los resultados del aprendizaje tenderán a ser pobres. Otra razón del fracaso de ese tipo de educación “formalista” es que, al presentarse los temas cívicos de forma lejana a la vida cotidiana de los escolares, su aprehensión no será muy amena ni divertida. Difícilmente despertará el interés de los alumnos. Menos aún si además se exige la memorización de la información (dependencias de gobierno, artículos constitucionales, complejas definiciones políticas, etcétera) como también suele ocurrir en la educación tradicional. Por tanto, bajo ese enfoque, es probable que la enseñanza cívica resulte contraproducente. Así, los alumnos no comprenden lo suficiente de la organización institucional del país, como para retener los conocimientos. Pero, sobre todo, seguramente desarrollarán una gran apatía y rechazo por los temas cívicos y por la política misma, en lugar de generar interés y motivación que en el futuro permita el desarrollo de una politización más adecuada (dentro de lo que cabe).

En cuanto a los textos de civismo que hoy existen para la educación secundaria y preparatoria; es decir, los destinados a los jóvenes, habría que preguntar: ¿son de fácil comprensión para un estudiante de secundaria o bachillerato? ¿Pueden resultarles amenos o interesantes? ¿Les dice algo en términos de su propia experiencia personal o familiar? Si a las ideas y conceptos ahí presentados se le agregaran ejemplos cotidianos para ilustrar cómo funciona un estado, o una comunidad humana de la que forme parte el alumno (la familia, la escuela, un equipo de fútbol) y su jefe (el padre, el maestro, el entrenador), entonces los conceptos y definiciones políticas serían mucho más comprensibles. En los

textos tradicionales de civismo, los conceptos e ideas rara vez se acompañan de ejemplos de la vida cotidiana que ilustren los procesos políticos y los hagan más comprensibles a los estudiantes.

Por consiguiente, partimos aquí de que la educación cívica tendría que darse bajo un formato distinto. En lugar de partir de los altos niveles de abstracción y generalidad de la conformación institucional del estado o régimen político, habría que descender primero a la cotidianidad de los escolares para extraer de ahí los conceptos básicos de la política y sus procesos esenciales. Conceptos y procesos como poder, estado, toma de decisiones, autoridad, legitimidad, legalidad, conflictos de interés, abuso de poder, impunidad, rendición de cuentas, equilibrio de poder, gobernabilidad, inestabilidad, autoritarismo, democracia, anarquía, representación, representatividad, decisiones por consenso o por mayoría, oposición, partidos y otros términos políticos básicos, así como la relación dinámica que hay entre ellos. Todos estos conceptos pueden ser mejor entendidos si se asocian a experiencias vividas directamente por los escolares. Vivencias que conforman —o podrían conformar— su cotidianidad en la familia, la escuela, los amigos, la colonia, el trabajo de sus padres. En esas vivencias es posible encontrar o imaginar múltiples semejanzas y comparaciones con la vía política y la organización institucional del país, las cuales en un principio les resultan ajenas, lejanas, abstractas. Estos conceptos y mecanismos más formales de la política podrán ser más fácilmente asimilados por los estudiantes si primero los han identificado en su vida propia y experiencia inmediata.

En otras palabras, es más fácil ir de abajo (la experiencia personal y directa de los niños y jóvenes en su entorno cotidiano) hacia arriba (las instituciones formales y procesos políticos nacionales más complejos). Hay varias tradiciones

pedagógicas que han demostrado que en casi cualquier disciplina, si se parte de la experiencia directa e inmediata de los niños para ir concatenándola con los temas más amplios, será más fácil el aprendizaje, más profundo, más duradero y, seguramente, más ameno y hasta divertido. Quizá bajo este esquema tampoco se formen ciudadanos modelo y altamente politizados como lo desea cierta corriente de educación cívica, pues eso es algo sumamente difícil de lograr en la mayoría de los casos (y de los países, incluso los más desarrollados políticamente). Pero al menos se podrá hacer entender de manera esencial y racional los grandes principios y procesos de la política en general, y de la democracia en particular. Los niños y jóvenes así socializados, conforme crezcan, podrán aplicar con más facilidad esos ejemplos a los fenómenos políticos nacionales y la organización institucional de su país. Y también crecerá la probabilidad de que desarrollen cierto interés por los procesos políticos al haberlos asociado a sus vivencias cercanas y cotidianas. Diversos profesores y alumnos consultados sobre el interés que despiertan los cursos tradicionales de civismo coinciden en su gran mayoría en que éstos dan como resultado un profundo desinterés, apatía y aburrimiento en los alumnos, lo que a su vez se traduce en dificultad para el aprendizaje. Pues es bien sabido que el interés es un elemento altamente asociado con la atención, y ésta, con un aprendizaje profundo y duradero.

Sin interés, hay un pobre aprendizaje. Y el interés es más fácil de suscitarse cuando los temas se asocian a situaciones habituales y familiares de los escolares. ¿Por qué no hacerlo también con el complejo pero importante tema de la política? Evidentemente, no se trata de que con los cursos básicos de primaria o secundaria surjan políticos profesionales o doctores en ciencia política (aunque algunos de los escolares puedan serlo con el tiempo). Lo que se busca es que los alumnos, en su mayoría, comprendan los principios esenciales de la política y la democracia, así como los mecanismos y procesos en que están basados. Eso será más valioso como cimiento de la cultura cívica que el aprendizaje casi memorístico de la constitución, la composición de las cámaras legislativas, la estructura de la administración pública,



el proceso detallado de formación de iniciativas y leyes, etcétera. La inclusión en cursos posteriores (preparatoria y educación superior) de estos temas no está peleada con el método de primero asociar conceptos y principios básicos de la política con la vida cotidiana, antes de abordar la estructura institucional del país y los complejos procesos políticos. De nuevo, ir de abajo (la vivencia personal y directa) hacia arriba (el conocimiento más abstracto y formal de la organización política del país). Diversos ejercicios y sondeos en escuelas secundarias han permitido detectar un mayor interés y una mejor comprensión de los fundamentos de la política entre niños que recibieron pláticas bajo este enfoque, frente a los que siguieron solamente los cursos tradicionales.

La idea de este libro no es que los escolares lo lean por sí mismos (aunque ello no está descartado en el caso de jóvenes de secundaria o incluso preparatoria), sino que está orientado a los padres, maestros e instructores, de modo que tengan más elementos para impulsar la socialización democrática de los

niños y tengan a la mano algunos ejemplos de cómo se pueden “traducir” los conceptos generales de la política y los principios esenciales de la democracia a la vida cotidiana. Y a la inversa, cómo a través de ejemplos cotidianos pueden después entenderse los grandes conceptos políticos. El breve vistazo a la política que conforma este manual puede así ser de gran utilidad a los padres interesados en estimular una socialización democrática en sus hijos, y a los maestros que buscan despertar mayor interés en sus estudiantes y estimular una mejor comprensión de su parte para comunicar mediante pláticas los ejemplos y comparaciones entre la política y la vida cotidiana de los escolares. Desde luego, los ejemplos aquí expuestos no son exhaustivos. Los propios padres y maestros pueden imaginar muchos más, que consideren más cercanos y apropiados a sus hijos y alumnos respectivamente. Pero lo que aquí se pretende es que quede asimilado el enfoque de ir “de abajo hacia arriba” en el proceso de educación cívica y socialización democrática.

Desde luego, este método y este material también podrían ser útiles para aquellas organizaciones e instructores dedicados a la educación cívica de adultos que no cuentan con suficientes conocimientos de la política en general, ni de la dinámica democrática en particular, al menos como un curso de introducción antes de abordar temas más profundos, complejos y pormenorizados. Los ejemplos aquí utilizados pueden variar para adecuarse a la vida cotidiana de los adultos (que desde luego es distinta de la de los niños). Pero el método propuesto es el mismo: asociar los conceptos básicos de la política y los mecanismos esenciales de la política democrática con la vida cotidiana. En el caso de los adultos, las analogías y metáforas podrían tomar como base la vida conyugal, la relación con los hijos, con los compañeros de trabajo, con los jefes y subordinados, con la dinámica de las organizaciones a las que pertenecen (asociaciones profesionales, sindicatos, clubes deportivos, asociaciones de vecinos, etcétera). Esperamos, pues, que este pequeño manual introductorio pueda ser de utilidad a padres, maestros e instructores de educación cívica para facilitar su misión de hacer comprender a sus hijos y alumnos la política democrática, de forma amena y accesible.



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

• DIRECTORIO DE FILIALES •

mmichaus@fce.com.mx - ventasinternacionales@fce.com.mx
 Carretera Picacho-Ajusco, 227, Col. Bosques del Pedregal, Tlalpan, C. P. 14200, México, D. F.
 Tels.: 5227-4626, 5227-4628, 5227-4672. Fax: 5227-4698 • Página en internet: <http://www.fondodeculturaeconomica.com>
 Almacén: José Ma. Joaristi, 205, Col. Paraje San Juan, México, D. F.
 Tels.: 5612-1915, 5612-1975. Fax: 5612-0710

ARGENTINA	BRASIL	COLOMBIA	CHILE
Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A. Leandro de Sagastizábal	Fondo de Cultura Económica de Brasil, Ltda. Isaac Vinic	Fondo de Cultura Económica de Colombia, Ltda. Juan Camilo Sierra	Fondo de Cultura Económica de Chile, S. A. Julio Sau Aguayo
Sede y almacén: El Salvador 5665 1414 Capital Federal, Buenos Aires Tel.: (5411) 47771547 Fax: (5411) 47718977 ext. 19 leandro.desagastizabal@fce.com.ar info@fce.com.ar www.fce.com.ar	Sede, almacén y Librería Azteca: Rua Bartira, 351, Perdizes, São Paulo CEP 05009-000 Brasil Tels.: (5511) 36723397 y 38641496 Fax: (5511) 38621803 aztecafondo@uol.com.br	Sede, almacén y librería: Carrera 16, 80-18, Barrio El Lago, Bogotá, Colombia Tel.: (571) 5312288 Fax: (571) 5311322 fondoc@cable.net.co www.fce.com.co	Sede, distribuidora y librería: Paseo Bulnes 152, Santiago de Chile Tels.: (562) 6972644 6954843 • 6990189 y 6881630 Fax: (562) 6962329 jsau@fce.tie.cl fdechile@ctcinternet.cl distribucion@fce.tie.cl libreria@fce.tie.cl

ESPAÑA	ESTADOS UNIDOS	GUATEMALA	PERÚ	VENEZUELA
Fondo de Cultura Económica de España, S. L. Juan Guillermo López	Fondo de Cultura Económica de USA, Inc. Ignacio de Echevarría	Fondo de Cultura Económica de Guatemala, S. A. César Aguilar	Fondo de Cultura Económica de Perú, S. A. Carlos Maza	Fondo de Cultura Económica de Venezuela, S. A. Pedro Juan Tucát
Librería Juan Rulfo: C/Fernando El Católico, 86 Conjunto Residencial Galaxia Madrid, 28015, España Tels.: (34) 91 5432904 y 91 5432960 Fax: (34) 91 5498652 www.fcede.es jglopezfce@terra.es	Sede, almacén y librería: 2293 Verus St. San Diego, CA. 92154, Estados Unidos Tel.: (619) 4290455 Fax: (619) 4290827 iechevarria@fceusa.com www.fceusa.com	Sede, almacén y librería: 6a Avenida, 8-65, Zona 9 Guatemala, C. A. Tel.: (502) 3343351 Fax: (502) 3324213 caguilar@fceguatemala.com ventas@fceguatemala.com www.fceguatemala.com	Sede, almacén y librería: Jirón Berlín 238, Miraflores, Lima, 18, Perú Tels.: (511) 2429448 4472848 y 2420559 carlosmaza@fceperu.com.pe fce-peru@terra.com.pe	Sede y almacén: Edificio Torres Polar, P. B., local "E" Plaza Venezuela, Caracas, Venezuela Tel.: (58212) 5744753 Fax: (58212) 5747442
Almacén: Vía de los Poblados, 17, Edificio Indubuilding-Goico 4-15, 28033, Madrid Tel.: (34) 91 7632800/5044 Fax: (34) 91 7635133 fcespvent@interbook.net			Librerías del FCE en Perú: * Comandante Espinal 840, Miraflores * Jirón Julín 387, Trujillo	Librería Solano: Av. Francisco Solano entre la 2a Av. de las Delicias y Calle Santos Ermini, Sabana Grande, Caracas, Venezuela Tel.: (58212) 7632710 Fax: (58212) 7632483 solanofce@cantv.net

• NUESTRAS LIBRERÍAS •

ALFONSO REYES Carretera Picacho-Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal, México, D. F., Tels.: 5227 4681 y 82	OCTAVIO PAZ Miguel Ángel de Quevedo 115, Col. Chimalistac, México, D. F., Tels.: 5480 1801 al 04	EN EL IPN Av. Politécnico esq. Wilfrido Massieu. Col. Zacatenco, México, D. F., Tels.: 5119 1192 y 2829	FRAY SERVANDO TERESA DE MIER Av. San Pedro 222, Col. Miravalle, Monterrey, N. L., Tels.: 8335 0319 y 71
DANIEL COSÍO VILLEGAS Avenida Universidad 985, Col. Del Valle, México, D. F., Tel.: 5524 8933	JUAN JOSÉ ARREOLA Eje Central Lázaro Cárdenas 24, esq. Venustiano Carranza, Centro Histórico, Tel.: 5518 3231	UN PASEO POR LOS LIBROS Pasaje Zócalo-Pino Suárez del Metro, Centro Histórico, México, D. F., Tels.: 5522 3016 y 78	JOSÉ LUIS MARTÍNEZ Av. Chapultepec Sur 198, Col. Americana, C. P. 44140, Guadalajara, Jalisco, Tels.: 3615 1214 con 10 líneas

viendo VISIONES

CARLOS FUENTES

Como el lector pronto advertirá y el autor con gratitud reconocerá, este libro se inspira en dos modelos recurrentes: los frescos de Arezzo y Sansepolcro de Piero della Francesca y *Las meninas* de Diego de Silva Velázquez. Casi no hay página en la que estos artistas y sus obras no aparezcan en el centro de la escena a veces, otras entre bambalinas y en ocasiones, también, sentados en las plateas. Confío en que el lector sabrá admitir la presencia de estos amables intrusos, darles la mano si es el caso e ignorarlos si así lo indican las buenas maneras. De todos modos, grazie Piero y gracias Diego.

CARLOS FUENTES

• **NUESTRA DELEGACIÓN EN GUADALAJARA:** Librería José Luis Martínez, Avenida Chapultepec Sur 198, Colonia Americana, Guadalajara, Jalisco, Tels.: (013) 3615 1214, con 10 líneas •

• **NUESTRA DELEGACIÓN EN MONTERREY:** Librería Fray Servando Teresa de Mier, Avenida San Pedro 222, Colonia Miravalle, Monterrey, Nuevo León, Tels.: (018) 8335 0371 y 8335 0319 •



ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Señores: sírvanse registrarme como suscriptor de *La Gaceta* por un año, a partir del mes de: _____

Nombre: _____
Domicilio: _____
Colonia: _____
Ciudad: _____ C. P.: _____
Estado: _____ País: _____
E-mail: _____

- **SUSCRIPCIONES NACIONALES:** Remitir cheque a favor del Fondo de Cultura Económica por costos de envío por la cantidad de \$150.00. O, en su caso, ficha de depósito al fax (55) 5449-1827. Este depósito deberá hacerse a la cuenta No. 155690686 de Banorte, sucursal 2110, Ajusco.
- **SUSCRIPCIONES AL EXTRANJERO:** Adjuntar giro postal o cheque por la cantidad de 45 dólares.

(Llene esta forma, recórtela y envíela a la dirección de la casa matriz del FCE: Carretera Picacho-Ajusco, 227; Colonia Bosques del Pedregal, Delegación Tlalpan, C. P. 14200, México, D. F.)
www.fondodeculturaeconomica.com

