



MEMORIAS

2015

TOMO

XLI

M

ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA

MEMORIAS
2015

ACADEMIA
MEXICANA
DE LA
LENGUA



TEXTOS DE:
Eduardo Matos Moctezuma
Miguel León-Portilla
Juliana González
Jean Meyer
José Sarukhán
Jaime Labastida
Alejandro Higashi
José Pascual Buxó
Mauricio Beuchot
Aurelio González Pérez
Roger Bartra
Ignacio Padilla
José Luis Díaz Gómez
Adolfo Castañón
Margit Frenk
Jesús Silva-Herzog Márquez
Ascención Hernández Triviño
Vicente Quirarte
Germán Viveros

MEMORIAS 2015

TOMO XLI

VIDA ACADÉMICA

DISCURSOS DE INGRESO

TRABAJOS LEÍDOS
EN SESIONES ORDINARIAS
Y SOLEMNES

Academia Mexicana de la Lengua
Memorias de la Academia Mexicana de la Lengua .—
México: Academia Mexicana de la Lengua, 2018.
277, [3] pp. : fotografías blanco y negro ; 17 x 23 cm.

Tomo XLI (2015)

1. Academia Mexicana de la Lengua – Publicaciones periódicas.
2. Literatura mexicana – Ensayo. 3. Literatura universal – Ensayo.
4. Español – Lingüística. 5. Español – Gramática. 6. Cultura mexicana. 7. Hispanismo. I. t.

Dewey 460.6

La Academia Mexicana de la Lengua se reúne en sesión ordinaria los segundos y cuartos jueves de cada mes, de 17:30 a 20:00 horas. Los mismos días sesiona su Mesa Directiva, de 9:00 a 11:30 horas. Las comisiones de Consultas y de Lexicografía se reúnen semanalmente, los jueves, de 11:30 a 13:30 horas y de 10:00 a 12:00 horas (cuando no hay sesión plenaria) y de 16:00 a 17:30 horas (cuando sí la hay), respectivamente. Con igual frecuencia, de 13:30 a 15:00 horas, sesiona el Gabinete de Comunicación. El Gabinete Editorial se reúne el primer y tercer miércoles de cada mes, de 12:30 a 15:00 horas. Todas estas reuniones tienen carácter privado.

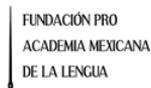
La Academia atiende al público en sus oficinas, de lunes a viernes de 10:00 a 18:00 horas; y recibe consultas lingüísticas a través de su página electrónica: www.academia.org.mx

La Biblioteca Alberto María Carreño y el Archivo Histórico prestan sus servicios previa cita.

D. R. © 2018 Academia Mexicana de la Lengua, A. C.
Iztaccíhuatl 10, Col. Florida, Alcaldía Álvaro Obregón,
01030 Ciudad de México

Conmutador: (+ 52 55) 5208 2526
C. e.: academia@academia.org.mx
editor@academia.org.mx
Sitio electrónico: <http://www.academia.org.mx>

La edición de esta obra se hizo con el apoyo de



Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA
[2015]

MESA DIRECTIVA

Director: Jaime Labastida
Director adjunto: Felipe Garrido
Secretario: Gonzalo Celorio
(hasta el 28 de mayo de 2015)
Vicente Quirarte
(desde el 25 de junio de 2015)
Secretario adjunto: Aurelio González Pérez
Censor estatutario: Diego Valadés
Bibliotecario-archivero: Adolfo Castañón
Tesorero: Ruy Pérez Tamayo
Tesorerera adjunta: Concepción Company Company

ACADÉMICOS DE NÚMERO:

Miguel León-Portilla	Leopoldo Valiñas Coalla
José Pascual Buxó	Carlos Prieto
Tarsicio Herrera Zapién	Hugo Gutiérrez Vega (†)
Margit Frenk	Germán Viveros
Ramón Xirau	Javier Garciadiego
Margo Glantz	Hugo Hiriart
Mauricio Beuchot	Roger Bartra
Elías Trabulse	Yolanda Lastra
Julieta Fierro	José Luis Díaz Gómez
Fernando Serrano Migallón	Jesús Silva-Herzog Márquez
Eduardo Lizalde	Eduardo Matos
Ascensión Hernández Triviño	Alejandro Higashi
Patrick Johansson Keraudren	

ACADÉMICOS ELECTOS:

Rosa Beltrán
Pedro Martín Butragueño

ÍNDICE

VIDA ACADÉMICA

Vida académica año 2015.	15
----------------------------------	----

DISCURSOS DE INGRESO

Eduardo MATOS MOCTEZUMA <i>El decir de las piedras.</i>	19
Miguel LEÓN-PORTILLA <i>Respuesta al discurso de ingreso de don Eduardo Matos Moctezuma.</i>	33
Juliana GONZÁLEZ <i>El cuerpo humano, sede del lenguaje</i>	37
Jean MEYER <i>Nacionalismo, universalismo</i>	41
José SARUKHÁN <i>Palabras para el ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua</i>	45
Jaime LABASTIDA <i>Respuesta a los discursos de ingreso de doña Juliana González, don Jean Meyer y don José Sarukhán</i>	49
Alejandro HIGASHI <i>Leer para aprender</i>	57

José PASCUAL BUXÓ	
<i>Respuesta al discurso de ingreso de don Alejandro Higashi</i>	71

**TRABAJOS LEÍDOS EN SESIONES
ORDINARIAS Y SOLEMNES**

Mauricio BEUCHOT	
<i>Hölderlin y la búsqueda del infinito</i>	79

Aurelio GONZÁLEZ PÉREZ	
<i>Comer y beber en el Siglo de Oro según el teatro</i>	93

José PASCUAL BUXÓ	
<i>Pedro Páramo: construcción y sentido de la “realidad imaginada”</i>	III

Roger BARTRA	
<i>Qustā ibn Lūqā al Ba’labakkī y el poder de la palabra</i>	121

Ignacio PADILLA	
<i>Santa Elena en ayunas</i>	129

José Luis DÍAZ GÓMEZ	
<i>Razón de estar: cognición situada y cerebro partícipe</i>	137

Adolfo CASTAÑÓN	
<i>La Academia Mexicana de la Lengua, la Biblioteca Nacional y Liborio Villagómez</i>	163

Jaime LABASTIDA	
<i>La Academia Mexicana de la Lengua en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas</i>	171

José PASCUAL BUXÓ	
<i>El aliento y la palabra</i>	175

Margit FRENK	
<i>Cosas que calla Cervantes (Quijote, I, 46-52)</i>	181
Jesús SILVA-HERZOG MÁRQUEZ	
<i>Lefort y la añoranza del cuerpo.</i>	191
Ascensión HERNÁNDEZ TRIVIÑO	
<i>Fray Alonso de Molina a quinientos años de su nacimiento.</i>	
<i>Algunos de sus paradigmas lingüísticos y culturales.</i>	203
Vicente QUIRARTE	
<i>Breve alfabeto del centauro.</i>	231
Germán VIVEROS	
<i>Los mellizos de Plauto en Los tíos burlados (Ópera mexicana)</i>	251
Adolfo CASTAÑÓN	
<i>Desde hace mundos: Alfonso Reyes y Miguel León-Portilla</i>	
<i>(Una semblanza y dos rescates).</i>	257
ÍNDICE ONOMÁSTICO	269

VIDA ACADÉMICA



VIDA ACADÉMICA AÑO 2015

Durante el año que abarca este tomo XLI (2015) se celebraron 19 plenos ordinarios y cinco públicos solemnes. Leyeron su discurso de ingreso los académicos de número don Eduardo Matos Moctezuma, el 14 de mayo en el Museo Nacional de Antropología, y don Alejandro Higashi, el 10 de septiembre en el Palacio de Bellas Artes; les dieron la bienvenida, respectivamente, don Miguel León-Portilla y don José Pascual Buxó. El 13 de agosto, recibieron sus diplomas e insignias como académicos honorarios doña Juliana González, don Jean Meyer y don José Sarukhán; el discurso de bienvenida estuvo a cargo de don Jaime Labastida.

El 23 de noviembre en el Palacio de Bellas Artes, don Pedro Lastra presentó su discurso por la recepción del II Premio Internacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña y fue saludado por don Jaime Labastida. El 5 de marzo, doña Margit Frenk, don Adolfo Castañón y doña Ascensión Hernández Triviño recordaron a don Guido Gómez de Silva en Casa Lamm.

En 2015 se presentaron 14 lecturas estatutarias a cargo de distintos académicos, conforme al orden siguiente: don Mauricio Beuchot, el 8 de enero; don Aurelio González, el 22 de enero; don José Pascual Buxó, el 12 de febrero; don Roger Bartra, el 26 de febrero; don Ignacio Padilla, el 12 de marzo; don José Luis Díaz Gómez, el 26 de marzo; doña Margit Frenk, el 28 de mayo; doña Silvia Molina, el 11 de junio; don Jesús Silva-Herzog Márquez, el 25 de junio; doña Margo Glantz, el 27 de agosto; doña Ascensión Hernández Triviño, el 27 de septiembre; don Vicente Quirarte, el 8 de octubre; don Germán Viveros, el 22 de octubre; don Carlos Prieto, el 12 de noviembre; don Adolfo Castañón, el 10 de diciembre.

El 7 de febrero tuvimos la pena de perder a nuestro académico de número en retiro, don Gustavo Couttolenc, y el 25 de septiembre a don Hugo Gutiérrez Vega, académico de número. En el curso del año también fallecieron tres académicos correspondientes: don Francisco José Cabrera y Pérez Salazar, correspondiente en la ciudad de Cuernavaca, Morelos, el 27 de abril; don Víctor de la Cruz Pérez, en la de Oaxaca, el 9 de septiembre, y don Eraclio Zepeda, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, el 17 de ese mismo mes.

DISCURSOS DE INGRESO



EL DECIR DE LAS PIEDRAS*

Eduardo Matos Moctezuma

Cinco personalidades han ocupado la silla XV. El primero de ellos fue don José María Vigil, quien fuera segundo bibliotecario y cuarto director de la Academia durante el lapso que va de 1881 a 1909. Le siguieron don Balbino Dávalos, don Agustín Aragón, don Daniel Huacuja y el último fue el recordado don José Moreno de Alba, distinguido lingüista y filólogo a quien tuvimos el infortunio de perder el 2 de agosto del año 2013. El ocupar hoy la silla XV conlleva para mí una enorme responsabilidad, ya que muchos fueron los aportes de sus anteriores ocupantes y en particular del doctor Moreno de Alba, anterior director de esta Academia y quien estuvo a su frente durante varios fructíferos años. Ocupó también la dirección del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y fue miembro correspondiente de diversas academias, como la Cubana, la Norteamericana, la Guatemalteca y la Nicaragüense. A él se deben destacadas investigaciones que lo llevaron a recibir, entre otros merecimientos, el Premio Nacional de Ciencias y Artes en la rama de Lingüística y Literatura, 2008.

A todos ellos dedico mis palabras de ingreso.

Quiero hacer extensivo mi agradecimiento a quienes me propusieron como candidato para ingresar a esta corporación: a la doctora doña Concepción Company Company, al doctor don Miguel León-Portilla, quien además aceptó responder mis palabras, al doctor don Fernando Serrano Migallón y a todos los miembros de la Academia Mexicana de la Lengua, que con su voto unánime

* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, como miembro de número, leído en el Auditorio Jaime Torres Bodet, del Instituto Nacional de Antropología, el 4 de mayo de 2015.

hicieron posible que hoy estemos reunidos en este recinto donde el pasado y el presente se conjugan como parte de nuestra historia.

★ ★ ★

El lenguaje, la palabra, el decir que busca expresar en el pasado el pensamiento y el sentir del hombre que fue, ya de manera oral o escrita, ya con pictografías o en obras plenas de simbolismos, en fin, en cualquiera de sus formas, viene a constituirse en singular medio de comunicación a través del cual se transmiten las más variadas formas del pensar humano que nos permiten penetrar en el pasado y en el presente, en la realidad y en los mitos, en lo visible y lo invisible, en arcanos insondables que esperan ser leídos para revelarnos su contenido y transformarse, así, en historia.

Hoy voy a acudir a tres expresiones pétreas que fueron elaboradas por un mismo pueblo: el mexica. Las tres esculturas a que haré referencia tienen un común denominador: son portadoras de antiguos pensamientos; van más allá del tiempo de los hombres para irrumpir en el ámbito de los dioses. Desde esta perspectiva son intemporales, como los dioses mismos. Son los mitos los que nos remontan a los comienzos del tiempo y el espacio, a luchas ancestrales en que los dioses, beligerantes a veces, benévolos en ocasiones, dan paso a través de sus acciones a diversos actos de creación y destrucción, de nacimiento y muerte, de principio y fin, que son otras tantas expresiones del hombre mismo. El hombre, creador por excelencia, ha puesto en manos de los dioses su propio poder creador. Así, los dioses son una extensión del hombre y es por ello que aman y odian, gozan y sufren, nacen y mueren...

Los tres ejemplos a los que acudo son de suyo conocidos. Representan al Sol, la Luna y la Tierra, trilogía sagrada unida entre sí que encierra mucho del universo de aquel pueblo que rindió culto a los astros y los deificó de manera tal que sus atributos quedaron plasmados en diversas expresiones artísticas. Para hacer posible su interpretación y leer los datos de que son portadores estos documentos de piedra es necesario acudir a la arqueología, las fuentes históricas y la historia de las religiones, todo ello inmerso en la estética presente en su contenido. Recordemos que mientras en ellos el indígena veía mitos y dioses, los frailes veían demonios. Rescatemos el pensar de los primeros...

LA PIEDRA DEL SOL

Hallada el 17 de diciembre de 1790 en la Plaza de Armas de la Ciudad de México, con motivo de las obras que ordenó realizar el segundo conde de Revillagigedo, fue trasladada y empotrada en la torre poniente de la Catedral, en claro contubernio con los ángeles cristianos, pese a ser considerada piedra de sacrificios, según las palabras del segundo arzobispo de la Nueva España don Alonso de Montúfar, quien a mediados del siglo xvi había mandado enterrarla en el mismo lugar donde había permanecido tirada después de la conquista, es decir, cerca de la esquina sureste de la Plaza Mayor y de la acequia que por allí pasaba. ¿Cuáles fueron las razones que llevaron a tan ilustre personaje a tomar esa determinación? La respuesta nos la brinda el dominico fray Diego Durán cuando señala en su *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme*: “De donde, el ilustrísimo y reverendísimo don fray Alonso de Montufar [...] mandó enterrar [la piedra], viendo lo que allí pasaba de males y homicidios, y también a lo que sospecho, fue persuadido la mandase quitar de allí, a causa de que se perdiese la memoria del antiguo sacrificio que allí se hacía...” (Durán, 1951).

La Piedra del Sol es el monumento más estudiado, sin lugar a dudas, a lo largo de más de dos siglos de haber sido encontrado. Al estudio inicial emprendido por don Antonio de León y Gama, quien la consideraba útil para la astronomía, la cronología y la gnomónica, además de pensar que pudo haber funcionado como reloj, le siguió el trabajo de Alejandro de Humboldt publicado en su *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, donde el sabio alemán lo compara con diversos calendarios de otros tantos pueblos. A partir de aquel momento fueron muchos quienes nos sentimos atraídos por la magnitud de su presencia. Personas como Alfredo Chavero, Ezequiel Ordóñez, Enrique Juan Palacios, Hermann Beyer, Alfonso Caso, Roberto Sieck Flandes, Doris Heyden, Carlos Navarrete, Cecilia Klein, Rubén Bonifaz Nuño, Michel Graulich, Ariane Fradcourt, Felipe Solís y yo mismo, entre muchos más, no pudimos evadir el interés que despertó en nosotros el preciado monumento, que nos llevó a realizar análisis que nos hablan de su carácter marcadamente solar.

Para comprender mejor lo que la escultura representa veamos las diferentes facetas por las que pasa el Sol en su transcurrir por el firmamento. Son tres los momentos en que el Sol, Tonatiuh, pasa a lo largo de este recorrido: primero, como Huitzilopochtli, el joven guerrero que es parido por la tierra en el

oriente para elevarse por el cielo acompañado de guerreros muertos en combate o sacrificio que entonan cantos de guerra. El oriente representa el rumbo masculino del universo. Al llegar al mediodía da paso al Sol del centro, cuyo rostro es, precisamente, el que emerge en la parte central del monumento. Tiene un cuchillo de sacrificios que sale de la boca. Su contraparte en sentido vertical es el inframundo pero al mismo tiempo sirve de parteaguas entre el este y el oeste. Después se transforma en el Sol del atardecer, el sol descendente, Tzontémoc, que será acompañado por mujeres guerreras muertas en el primer parto indicadoras del rumbo femenino del universo. Es aquí donde el Sol será tragado por la tierra para pasar al inframundo. Se establece así el continuo movimiento del astro expresado de tres maneras diferentes conforme al atributo que le corresponde en cada uno de sus pasos por la bóveda celeste. Pero ya en el interior de la tierra va a alumbrar el mundo de los muertos y va a revestir un aspecto importante, pues estamos ante un rito de paso por medio del cual la matriz de la diosa convertida en inframundo o Mictlan será el lugar en que se genere el sol que será parido cada mañana. A esto parece referirse el *Códice Borgia* cuando en una de sus láminas muestra al gran Sol Nocturno, al que haremos alusión más adelante.

Ahora bien, el movimiento que ocurre desde el orto hasta el ocaso va a cobrar presencia en la forma de la pirámide que obedece a este movimiento constante con una línea oblicua que asciende para llegar a su parte más alta, donde se da la conjunción del hombre con la divinidad por medio del sacrificio, para luego descender de manera paulatina hacia el poniente. Esto lo vemos con mayor presencia en aquellos edificios que por sus características representan el centro del universo, llámense Pirámide del Sol o el de la Serpiente Emplumada en Teotihuacan; o los Templos Mayores de Tenochtitlan y Tlatelolco, por ejemplo. Orientados con su fachada principal viendo hacia el poniente; asociados al sacrificio y a la fertilidad; con una enorme plataforma que los circunda y con su simbolismo de montañas sagradas que se ubican sobre la cueva que lo mismo significa lugar de donde nacen pueblos como la entrada al mundo de los muertos, estas construcciones van más allá de la pura presencia de un templo para convertirse en centro universal para el pueblo que las erigió. Es el centro fundamental en que se unen los niveles celestes y el inframundo y de allí parten los cuatro rumbos universales. Es el centro de centros, donde convergen las distintas fuerzas del universo. Más aún, es el lugar donde se expresan algunos de los mitos que nos remontan a *illo tempore*.

Pero hablemos del contenido de la escultura. En ella vemos la aprehensión del tiempo mexica. En sus relieves se expresan mitos cosmogónicos, como el de las edades o Soles, que vemos presentes en los cuadretes que rodean el rostro central de la piedra que representa a Tonatiuh, el Sol. Fueron cuatro los Soles por los que pasó el mundo en los que los dioses intentaron crear al hombre y el alimento que había de sustentarlo. Diferentes versiones existen acerca del orden en que acontecieron estas edades, pero tanto en la *Leyenda de los Soles* como en la Piedra del Sol vemos que el primero fue el “Sol de Viento” (si seguimos a la inversa las manecillas del reloj), que fue arrasado por el aire y aquellos seres creados se convirtieron en monos y su alimento fue el *acecentli* o maíz de agua. El siguiente Sol fue el “4 Lluvia” de fuego, en que todo se quemó y los seres se volvieron guajolotes; su alimento fue, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el *cincoconi*. Le siguió el “Sol 4 Agua” y se dice que hubo 52 años de inundación que todo lo destruyó y los hombres se convirtieron en todo género de peces. Finalmente, tenemos el “Sol 4 Jaguar”, durante el cual los hombres fueron devorados por las fieras y su alimento eran bellotas de encina. Ésta es, pues, la concepción que el mexica tenía del devenir del universo. Ahora bien, el conjunto mencionado junto con el rostro central forma a su vez el símbolo Ollin (Movimiento), que denota el cambio constante a que está sujeto el mundo y que corresponde al Quinto Sol, momento en que se logrará la presencia plena del hombre nahua y el alimento que lo sustentará: el maíz.

Rodea estas cuatro edades o Soles un círculo que contiene los veinte días del calendario mexica, es decir, que expresan un mes. Deben leerse, al igual que los cuatro Soles, a la inversa de las manecillas del reloj y comienza con el día *Cipactli*. Rayos solares en forma de triángulos surgen del astro para alumbrar la tierra. Le sigue una banda con pequeños cuadros con la figura de quincunces o cinco elementos que indican el centro. De ella también salen rayos solares. Finalmente, y rodeando completamente al Sol, están las dos serpientes de fuego que lo envuelven y que a su vez lo transportan por el firmamento del oriente hasta el poniente. Esto hizo pensar a don Alfredo Chavero que la posición de la piedra debió de ser horizontal y no vertical como se nos presenta. Creo que tiene razón. Por otra parte, los colores ocre y rojo con que estuvo pintada la escultura en su mayor parte determinan de manera significativa su carácter ígneo, solar. Un glifo, “13 Caña”, se encuentra en el lugar de donde arrancan las dos serpientes de fuego, el que puede tener dos interpretaciones: referirse a la fecha de su elaboración, en el año de 1479, lo que nos remonta

al gobierno del tlatoani Axayácatl, quien gobernó Tenochtitlan entre 1469 y 1481, o indicar el surgimiento del Quinto Sol, como leemos en los *Anales de Cuauhtitlan*: “en este año 13 *acatl* nació el sol que hoy va creciendo; que entonces amaneció y apareció el sol de movimiento, que hoy va creciendo, signo del 4 *ollin*. Este sol que está es el quinto, en el que habrá terremotos y hambre general” (*Códice Chimalpopoca*, 1975, p. 5). Lo anterior augura que este Sol, en el que hoy vivimos, también habrá de desaparecer.

Todo lo anterior me llevó a decir acerca de esta escultura:

Hemos transitado a través del tiempo para encontrarnos frente a un monumento que es el tiempo mismo, el tiempo petrificado. No de otra manera podemos referirnos a esta escultura en que el artista anónimo que la esculpió dejó grabada de manera prodigiosa toda la cosmovisión de un pueblo adorador del Sol. Cuatro fueron los soles o edades por las que había pasado la humanidad antes de su creación definitiva. Fueron cuatro intentos en que la lucha entre los dioses dio paso a cada una de las creaciones para, a su vez, ser destruida e iniciar el combate cósmico con el que, poco a poco, se iba perfeccionando la obra de los dioses. Esta acción de creación-destrucción, esta concepción dialéctica de un universo que se expresaba a través de la dualidad y en constante cambio y transformación quedó plasmada en la piedra con el surgimiento del Quinto Sol, el Sol del hombre nahua, el Nahui-Ollin que cobraba forma magnífica en esta piedra que, a poco más de doscientos años de haber vuelto a surgir, aún se resiste a entregarnos todo su contenido ancestral. Capricho de los dioses, dirán unos; medianía de los sabios, diría yo, pues la piedra resiste el tiempo y los embates de quienes quisiéramos penetrar en sus misterios pétreos y nos quedamos detenidos, absortos, en el umbral de lo desconocido [Matos, 1990, 2004].

COYOLXAUHQUI, LA LUNA

Encontrada casualmente por obreros de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro en la madrugada del 21 de febrero de 1978, en la esquina de las calles de Guatemala y Argentina, este monumento nos muestra su carácter lunar por medio de la figura femenina de una deidad muerta, desmembrada y decapitada,

cuyo cuerpo tiene un movimiento impresionante atrapado dentro de un círculo que, más que limitar, concentra.

La lectura de esta representación no puede hacerse sin tomar en cuenta todo el contexto en que fue hallada. Ubicada en la plataforma que sostiene al Templo Mayor del lado de Huitzilopochtli, la escena nos transporta al mito que nos cuenta que la diosa de la Tierra, en su faceta de paridora de dioses, Coatlicue, hacía penitencia en el cerro de Coatepec. Un día tomó un plumón blanco y lo guardó en su seno, quedando así embarazada. Cuando sus otros hijos se enteraron de aquel embarazo misterioso se indignaron y acordaron ir a Coatepec a matar a su madre. Encabezados por Coyolxauhqui, la Luna, y los cuatrocientos *huitznahuas*, las estrellas del sur, conforme a la interpretación de Eduard Seler, marchan en escuadrones para cometer el matricidio. No tomaron en cuenta que quien estaba en el vientre de su madre era ni más ni menos que el dios solar y de la guerra, el belicoso Huitzilopochtli. Éste es avisado de lo que pretenden hacer sus medios hermanos y se prepara para nacer y combatirlos. El portentoso ocurre y su madre, la Tierra, pare al dios solar por el oriente, que nace armado con la serpiente de fuego o *xiuhcōatl*, que puede interpretarse como el rayo matutino que habrá de eclipsar a la luna y las estrellas. Con ella ataca a sus enemigos y el fratricidio se cumple. Veamos cómo lo dice el mito en traducción de Miguel León-Portilla:

Luego con ella hirió a Coyolxauhqui,
 le cortó la cabeza,
 la cual vino a quedar abandonada
 en la ladera de Coatépetl,
 montaña de la serpiente.
 El cuerpo de Coyolxauhqui
 fue rodando hacia abajo,
 cayó hecho pedazos,
 por diversas partes cayeron sus manos,
 sus piernas, su cuerpo.
 Entonces Huitzilopochtli se irguió,
 persiguió a los 400 Surianos,
 los fue acosando, los hizo dispersarse
 desde la cumbre del Coatépetl, la montaña de la culebra.
 Y cuando los había seguido

hasta el pie de la montaña,
 los persiguió, los acosó cual conejos,
 en torno a la montaña.
 Cuatro veces los hizo dar vueltas.
 En vano trataban de hacer algo en contra de él,
 en vano se revolvían en contra de él
 al son de los cascabeles
 y hacían golpear sus escudos.
 Nada pudieron hacer,
 nada pudieron lograr,
 con nada pudieron defenderse.
 Huitzilopochtli los acosó, los ahuyentó,
 los destrozó, los aniquiló, los anonadó.

Pero ¿por qué se le representa como mujer, decapitada y desmembrada? La mujer se identifica con la Luna porque el ciclo por medio del cual se va transformando dura más o menos lo mismo que el ciclo menstrual. Además, las fases propias de la Luna al transformarse de llena a cuarto menguante y cuarto creciente la presentaban, a los ojos humanos, como una figura factible de desmembrarse, a diferencia del Sol, que permanece intacto en todo su recorrido. Por otra parte, la Luna desaparece del firmamento durante tres días, en que muchos pueblos consideraban que moría para volver a resucitar. Tiene, además, el color de las conchas y los caracoles con un tono nácar, y bien sabemos que tanto la Luna como las conchas y los caracoles se identificaban con la fertilidad. Más aún, la existencia del calendario lunar de 260 días basado en el movimiento del satélite corresponde, en términos generales, al ciclo que dura el embarazo en la mujer. Habría que añadir su relación con el conejo que se observa en la Luna y su asociación con el pulque y la fertilidad. No es raro, pues, que diversas religiones asocien a la mujer con los poderes de la noche, la fertilidad y en particular con la Luna, llámese Isis, Selene o María. Coyolxauhqui no fue la excepción. Su carácter nocturno y su cuerpo destrozado después de la batalla contra el Sol ascendente Huitzilopochtli es muestra del diario combate entre los dos astros, del que salen triunfantes los poderes diurnos, masculinos, en una sociedad en que estos valores tienen presencia determinante. Otro tanto ocurre con los eclipses, en los que una vez más se da el enfrentamiento entre ambos dioses.

Pero atendamos algo más de esta escultura. Impresiona su grandiosidad relevada por el movimiento que ofrece el cuerpo, encerrado en un círculo que, como dijimos, no limita sino que concentra. Brazos y piernas dan un sentido de rotación como si fueran aspas que imprimen movimiento, las que, por cierto, guardan un equilibrio impresionante con la cabeza y el cuerpo; sin embargo, cada miembro, cada elemento labrado adquiere una presencia autónoma. Ninguno destaca más que otro. El escultor anónimo bien se cuidó de mantener ese equilibrio entre el todo y las partes para lograr el efecto deseado en el espectador: la muerte en guerra y la derrota de los símbolos nocturnos en la imagen de la deidad lunar...

Veamos la impresión que provoca en un espectador de nuestros tiempos el mito actualizado en el Templo Mayor:

Sin la ayuda protectora del enigma, la visión es insoportable: a pleno sol, la luna muerta; ahí, desnuda, abierta sin pudores ni secretos. De la revelación del misterio nace la tragedia. La piedra me apedrea, me aplasta, me sofoca. De cara a Coyolxauhqui muerta, me agobia la evidencia y sólo encuentro redención y escapatoria en la belleza: por no sé qué prodigios, este cuerpo desbaratado vive a pesar de su muerte contundente, no porque no haya muerto del todo, sino porque no ha muerto para siempre: vendrá la noche y la luna recobraré el misterio descifrado y yo, acaso, la respiración perdida [Celorio, 2013, p. 13].

Una adenda final: la pieza es colocada al pie del cerro-templo del lado dedicado a Huitzilopochtli, que representa el mítico cerro de Coatepec, el lugar de la inmolación de múltiples cautivos de guerra y esclavos en la fiesta de Panquetzaliztli dedicada al dios solar y de la guerra, durante la cual se conmemoraba el combate entre ambas deidades. Así, quienes serían inmolados subían en ringlera pasando primero junto a la diosa decapitada y desmembrada para, finalmente, llegar a la parte alta, donde los sacerdotes repetían lo que el dios solar había hecho conforme al mito: la víctima capturada en combate era sacrificada y su corazón ofrendado al numen, a la vez que su cuerpo era arrojado por las escaleras para caer sobre la escultura de Coyolxauhqui, donde lo desmembraban quienes habían hecho prisionero al cautivo.

Lo ocurrido en el cerro de Coatepec se repetía año con año. Era la manera de preservar la memoria de un acontecimiento de enorme importancia para

el pueblo mexica por medio del cual se recordaba que lo que había ocurrido durante el peregrinar de este pueblo al enfrentarse bandos antagónicos se convertía en lucha entre dioses y la manera en que su dios solar y de la guerra había nacido para el combate, de ahí que el mexica asumiera que su destino fuera también el de combatir. Era la manera de justificar teológicamente la conquista militar tan necesaria para la economía mexica...

TLALTECUHTLI, LA TIERRA

Corría el año 2006. Nuestras excavaciones se habían extendido hacia la parte frontal del Templo Mayor de Tenochtitlan. En la mañana del 2 de octubre de aquel año nuestra sorpresa fue mayúscula al enterarnos de que se había hallado una enorme escultura de piedra volcánica que a poco supimos que representaba a la diosa de la Tierra, Tlaltecuhli. Su hallazgo lo hicieron miembros del Programa de Arqueología Urbana (PAU) y su investigación fue encomendada a Leonardo López Luján, quien se dio a la tarea de conjuntar a un equipo de especialistas para poder, de esta manera, enfrentar lo que ante nosotros se presentaba.

La labor paciente de arqueólogos y restauradores fue revelando la esencia de la escultura. Al quitar las capas de tierra que la cubrían quedó desnudo ante nosotros el cuerpo de la diosa pintado de amarillo. Pronto advertimos que el pelo de la deidad no le correspondía, sino que al parecer traía colocado sobre su cabeza el cabello de un sacrificado, como lo indicaba el corte de la piel, aunque se han planteado otras posibilidades (López Luján, 2009). La posición de los brazos levantados y con enormes garras se asemejaba a otras tantas expresiones de los dioses asociados a la tierra y el inframundo. Las piernas, abiertas en posición de parto, tenían en la garra derecha un glifo 2 o 10 Conejo. El primero guarda relación con los dioses del pulque, en tanto que “10 Conejo” puede referirse tanto a la entronización como tlatoani de Ahuitzotl en 1486 como a su muerte en el año 1502 (*ibid.*, p. 432), fechas entre las que se erigió la etapa constructiva en que se encontró la escultura.

¿A qué obedecían tan singulares características? Lo primero que hay que recordar es que esta deidad se representa de dos maneras: por un lado, en su versión masculina; por la otra, en versión femenina. Esta última es la que tenemos a la vista. También es necesario advertir que la mayoría de las veces la deidad no se expone a la mirada común, sino que permanece oculta, ya sea labrada debajo

de otra escultura o colocada boca abajo, pegada a la tierra, como corresponde a la deidad a la que representa. Además, no hay que olvidar que no se conoce templo dedicado a su exclusivo culto ni se le consideró en ninguna de las fiestas mensuales en que se le rinde reverencia a otras deidades, aunque sí sabemos de ciertas ceremonias a ella dedicadas. La enigmática deidad tenía una función importante: era la devoradora de los hombres, por un lado, y del Sol mismo, cada tarde, cuando el astro es tragado por ella, de donde le viene la enorme boca, que le permite cumplir con su misión y que en este caso sorbe un chorro de sangre que proviene de su interior. Las piernas abiertas son preámbulo del parto por medio del cual el individuo muerto o sus esencias serán enviadas a su lugar de destino: al Sol, si era guerrero; al *tlalocan*, si había muerto en relación con agua, o al Mictlan, si lo hubiera alcanzado cualquier otra forma de muerte. Varios códices nos muestran a la diosa engullendo el bulto mortuorio de diversos individuos. Este carácter de devoradora/paridora, de muerte y vida, se acompaña de algo importante: el rito de paso o de transición que el personaje devorado tiene en el interior de la diosa para ser, finalmente, parido para ir a su destino. En la lámina 39 del *Códice Borgia* tenemos el siguiente relato:

Porque allí, en medio del patio hundido,
 está acostado el enorme Sol Nocturno,
 que canta y vive, y que es como una parturienta.
 Su cuerpo es la oscuridad inmensa, devoradora,
 con ojos y dientes en las articulaciones,
 con manos y pies de jaguar, con poder de nual
 [pp. 225-226].

Estas palabras, dedicadas al Sol del inframundo, parecieran una descripción cabal de Tlaltecuhltli. Es la conjunción de Tierra y Sol, de madre e hijo, donde éste adquiere la posición de la madre poco antes de ser parido por ella.

Cabe señalar que, al igual que el Sol y la Luna, la Tierra también tiene varias versiones que se aprecian en distintas representaciones de acuerdo con las funciones de la diosa. Así, la Coatlicue encontrada en 1790 es madre de dioses, decapitada y de cuyo cuello cercenado emergen dos serpientes a manera de chorros de sangre que, al unirse en la parte alta de la pieza, forman un rostro. Las manos han corrido igual suerte y de los muñones manan cabezas del ofidio. En otra imagen que ha llegado hasta nosotros se le ve con el rostro

parcialmente descarnado. Invariablemente lleva su falda entretejida con serpientes, de donde deviene su nombre. Por otro lado está Cipactli, especie de animal fantástico que habita en las aguas primordiales con cuerpo escamoso y de la que se ha dicho que tenía muchos ojos y bocas. Es la tierra creada por los dioses pero también es el comienzo de la numeración, de los días. Existen otras deidades femeninas, como Toci, asociadas a la tierra y la fertilidad, y que junto con otras imágenes componen el grupo de las diosas matronas.

Atendamos ahora al significado de la Tlaltecuhltli encontrada aquel 2 de octubre, pieza excepcional que se constituye en la de mayor tamaño hallada hasta ahora dentro de la escultórica mexica. Se localizó frente al Templo Mayor, muy cerca de un edificio circular identificado como el Cuauhxicalco, excavado por los arqueólogos López Luján y Barrera Rodríguez y sus respectivos equipos de colaboradores, del que se dice que era lugar de enterramiento de varios tlatoanis, como Axayácatl, Tízoc y Ahuitzotl; corresponde a la sexta etapa constructiva del Templo Mayor, es decir, cuando Ahuitzotl gobierna Tenochtitlan. El tlatoani era considerado el Sol, y así se lee en algunos escritos en que se hace alusión al tema. Veamos como ejemplo las palabras que se dicen a la muerte de Chimalpopoca, tercer soberano mexica, y se necesita nombrar a su sucesor: “haced cuenta ó mexicanos, que por breve tiempo se eclipsó el sol y que se oscureció la tierra y que luego tornó su luz a la tierra: si se oscureció México con la muerte de vuestro rey salga luego el sol: elegid otro rey” (Durán, *op. cit.*, I, p. 67).

Al morir el Sol-tlatoani éste va a ser devorado por la Tierra al declinar por el poniente. La posición de la diosa, con su cabeza ubicada hacia ese rumbo del universo, y su enorme boca son preludio de la función que va a ejecutar. Al ser devorado, el Sol pasa a las entrañas de Tlaltecuhltli, donde ocurre la transformación por medio de la cual se dará a luz por el oriente al nuevo Sol, ahora en la figura del sucesor de Ahuitzotl, Moctezuma II. Lo anterior no es fortuito: en el *Códice Telleriano-Remensis* vemos estos pasos.

PALABRAS FINALES

Hemos tratado de penetrar en el posible simbolismo que encierran tres expresiones del mundo mexica. Todas guardan relación entre sí por medio de mitos ancestrales. De ellas destacan aspectos fundamentales, como el tiempo, la

guerra, el sacrificio, la vida y la muerte, lo masculino y lo femenino, la luz y la oscuridad, la fertilidad, el movimiento, el renacimiento, en fin, asuntos que han preocupado a la humanidad a lo largo de los siglos y que para el mexica representaban aspectos esenciales, que eran expresados por medio de los mitos, y éstos, a su vez, eran plasmados en esculturas, que son documentos que tienen su propio lenguaje.

No está dicha la última palabra. Nuevos hallazgos y nuevas interpretaciones habrán de agregarse a lo que se ha dicho, ya para refutarlo, ya para aseverarlo. Por lo pronto, conformémonos con haber hecho una lectura de las piedras y pretender entrar en su contenido ancestral. Los sabios antiguos depositaron en ellas su concepción del universo. Los artistas anónimos que las esculpieron dejaron su impronta indeleble en la piedra transformada en obra de arte. Es el legado del pasado que se convierte en presente y perdura hacia el futuro.

Es, simplemente, el decir de las piedras...

BIBLIOGRAFÍA

- “Anales de Cuauhtitlan”, *Códice Chimalpopoca*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.
- Celorio, Gonzalo, *Gonzalo Celorio*, Dirección de Literatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013.
- Códice Borgia. Los templos del cielo y de la oscuridad*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Sociedad Estatal Quinto Centenario /Akademische Druck-und Verlagsanstalt / Fondo de Cultura Económica, Madrid, Austria y México, 1993.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, Editora Nacional, México, 2 t., 1951.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, Porrúa (Sepan Cuántos, 37), México, 1965.
- Humboldt, Alejandro de, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, Imprenta y Librería de Gaspar Editores, Madrid, 1878.
- León y Gama, Antonio, *Descripción histórica y cronológica de las dos Piedras...*, edición facsimilar, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990.
- López Luján, Leonardo, “Tlaltecuhli”, en Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, *Escultura monumental mexica*, Fundación para el Fortalecimiento de los

Gobiernos Locales / Fundación Conmemoraciones 2010 - Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2009.

Matos Moctezuma, Eduardo, *La Piedra del Sol*, México, 1990. También puede verse Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís, *El calendario azteca y otros monumentos solares*, Azabache, México, 2004.

RESPUESTA
AL DISCURSO DE INGRESO DE DON
EDUARDO MATOS MOCTEZUMA*

Miguel León-Portilla

Creo que la mejor prueba de que nos interesa el decir de las piedras, el lenguaje de las piedras, es ver este auditorio lleno. Y voy a recordar algo que ocurrió creo que en el mismo año de 1978. Estábamos aquí Eduardo y yo y el auditorio estaba repleto —y no sólo el auditorio; al vestíbulo llegaba más gente y trataba de entrar—; estaban las conferencias que se habían iniciado sobre los descubrimientos en el Templo Mayor... Creo que no me dejarás mentir; así fue. Quiere decir que este lenguaje de las piedras nos interesa. Eduardo Matos Moctezuma, de alguna manera, da vida a una antigua tradición de la Academia. En la Academia —voy a hacer una comparación de tu agrado: arqueológica— hay un acontecer semejante a lo que vemos en algunas inscripciones: en algunos paneles del mundo maya aparece una deidad con una carga a cuestas en una fecha determinada, y esa deidad la va a llevar y entregar a otra deidad en un punto específico. Nuestro *Anuario* —esto parece pedestre—, el *Anuario* de la Academia registra las entregas de esos bultos. ¡Es verdad!, es un poco pedestre, pero ahí está fulanito, tu anterior dios, que te llevó la carga, el tesoro del saber de la lengua: fue José Guadalupe Moreno de Alba. Es verdad, así es la Academia: un ser viviente que transmite.

Voy a hacer una reflexión primero: en la Academia claro está que nos interesa la lengua española, que nos permite entendernos con quinientos millones de seres humanos, aproximadamente. Pero en la Academia nuestra se cultivan muchas formas de lenguaje. Eso, creo, le da gran vitalidad: tenemos el lenguaje de la música, que representa Carlos Prieto; tenemos el lenguaje de la ciencia, que

* Respuesta al discurso de ingreso de Eduardo Matos Moctezuma, presentada en el Auditorio Jaime Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología el 14 de mayo de 2015.

nos dice Julieta Fierro; tenemos el lenguaje de la filosofía, que nos da nuestro director; el lenguaje de la novela que nos da Gonzalo Celorio; el lenguaje de la medicina que nos da Ruy Pérez Tamayo; el lenguaje de la filología que nos da Margit Frenk; el lenguaje de la lingüística que nos da Concepción Company. Y ya no sigo más porque no quiero pasar la lista entera, y si se me olvida alguien se me va a mosquear —“mosquear” creo que es palabra castellana—.

En la Academia hubo otro arqueólogo también muy distinguido. Ha sido mencionado, Ignacio Bernal. Ahora Eduardo Matos Moctezuma retoma la carga para continuar hablándonos, como lo acaba de hacer, con el lenguaje de las piedras. ¡Qué hermoso que tengamos toda esa gama de posibilidades de comunicación! Desde la música, desde la ciencia, desde la novela; Hugo Gutiérrez Vega nos acerca con su poesía y nos lleva a esa otra herencia, que es la de la poesía griega. Eduardo Matos Moctezuma ha dedicado su vida justamente a descifrar el legado que tenemos en Mesoamérica. Somos un país con un legado cultural riquísimo. Yo insisto mucho en ello: tenemos el legado de la civilización originaria de Mesoamérica, que ahora se torna presente en el lenguaje de nuestro colega, y tenemos, por el otro lado, la herencia nada menos que mediterránea que nos enriquece desde allá, desde el remoto Egipto; después, la de la luminosa Grecia, el rígido derecho (me faltó hablar del lenguaje del derecho, con Fernando Serrano y Diego Valadés), y después nos viene por el camino de España, en un momento en que España estaba en pleno esplendor y era ya de por sí mezcla de mezclas, desde lo fenicio, lo ibero, lo celta, lo griego, lo árabe y lo judío hasta lo indígena, porque hubo indígenas mexicanos en la Nueva España, la familia de los Moctezumas. Vamos a decir algo, ya no de lo que nos acaba de presentar lúcidamente Eduardo, con que nos acercó justamente a ese lenguaje plasmado en esas tres obras maestras. Eduardo ha publicado, con Leonardo López Luján, una obra muy interesante, *La escultura monumental mexicana*, y ahora nos habla de esto. Pero él ha dedicado su vida a excavaciones, las ha hecho en muchos lugares de Mesoamérica, pero sobre todo en Teotihuacán y, obviamente, aquí en el centro de esta ciudad, en torno al gran hallazgo de México Tenochtitlan.

En México conocemos todo esto. Me acuerdo de otra anécdota que él me contó y que es muy elocuente. Me dijo que un día que se puso una exposición del arte del Templo Mayor en el Palacio de Bellas Artes apareció una viejita con un ramo de flores, se santiguó y dijo: “¡Ay, papacito, cuánto tiempo te tuvieron escondido, ahí metido!” ¡Qué maravilla!, ¿no? Eso quiere decir

que nos dice mucho ese lenguaje. ¿Qué ha hecho Eduardo? Darnos la posibilidad de que esas piedras nos hablen. ¿Y qué otra cosa nos ha dado él? Nos ha dado sus libros. Ha sido un autor muy fecundo. ¿Artículos? ¡Muchísimos! La revista que tenemos, *Estudios de Cultura Náhuatl*, se ha engalanado con sus artículos, que nos van diciendo lo que él está trabajando. Pero él, yo diría, se ha enfocado en unos cuantos temas principales, a los que quiero aludir. Eduardo es poeta también: *La muerte al filo de obsidiana* es una obra poética; figúrense, con el sacrificio humano transformado en una cierta forma de mística y extraña poesía. A veces la gente se horroriza y dice: “¡Qué horror esto de los sacrificios!” Pues es porque no quieren entenderlos. ¿No es acaso para los cristianos un dogma de fe, como clave, un sacrificio humano y divino?, ¿no es?, ¿no es? ¿No lo vemos por todas partes: en las iglesias y en otros muchos sitios, a aquel que fue sacrificado clavándolo en una cruz? Entonces, ¿por qué nos extrañamos? Alguien nos va a decir: “Está usted blasfemando”. En una conferencia que di en España alguien se levantó y me dijo: “Esto es una blasfemia”; yo le dije: “Si lo toma usted así, le ruego que no lo tome, por favor”. Eduardo nos ha dado esa poesía, nos ha dado la historia de la arqueología en México en una obra monumental. Participó en otro libro sobre los descubridores del pasado de Mesoamérica, con colaboradores muy distinguidos, algunos aquí presentes. Y también, además de darnos la historia de su profesión, del lenguaje que es de las piedras, se ha enterado y se ha interesado por una figura señera en la antropología mexicana. Ha sido, diríamos, el que más ha insistido en los tiempos modernos sobre el gran legado de Manuel Gamio.

Manuel Gamio fue un hombre, de verdad, extraordinario. Él comenzó, ya en el campo antropológico, realizando excavaciones en Azcapotzalco, allá todavía por la época porfiriana. Excavaciones, por primera vez, como lo hace ver él, “estratigráficas”: antes sacaban tepalcates sin ton ni son, pero no se fijaban en los estratos, que son la clave para poder entender el desarrollo de una cultura. Gamio establece una primera periodización: la etapa arcaica, más o menos lo que hoy decimos Preclásico; la etapa tolteca, lo que hoy decimos Clásico; la etapa azteca, lo que hoy decimos Posclásico. Gamio da cuenta de que esta cultura irradiaba hacia el norte y trabaja en Chalchihuites, en Zacatecas. Hace un siglo exactamente Gamio ubica con precisión el sitio donde estaba el Templo Mayor —lo han conmemorado en una obra, y también en conferencias en el recinto del Templo Mayor—. Gamio trabaja en el valle de Teotihuacán haciendo una exploración única que no se ha repetido: diacrónica, puesto que da a

conocer, desde la geología del valle como ejemplo de lo que es la región central de México, un plan extraordinario para ofrecérselo al gobierno salido de la Revolución: “¿Tú quieres saber a quién gobiernas, o vas a hacer a tontas y a locas? ¿Quieres saber a quién gobiernas? Te voy a dar en dieciséis zonas ejemplos representativos de lo que es México”. Ése fue el proyecto de Gamio que nadie ha repetido, y en Teotihuacán comienza desde la geología, la arqueología, la lingüística, la arquitectura, tanto prehispánica como colonial, con Ignacio Marquina; se rodeó de las mejores figuras. Y Gamio quiso también interpretar el arte, y llegó a Saturnino Herrán y a Francisco Goytia, y llega hasta los tiempos en que trabajaba allá por los años 18, 19 y 20 [del siglo xx]. Desgraciadamente, su investigación, por motivos políticos absurdos, quedó trunca. Todo eso ha estudiado Eduardo Matos; todo eso, y yo creo que la suya es una contribución muy grande. La bibliografía de Eduardo es una bibliografía muy rica. Podría demostrarles. La tiene publicada. Son páginas y páginas de artículos, de libros. Lo que nos ha dicho es un ejemplo magnífico de lo que es él. No me voy a alargar. Yo quiero que mi lenguaje no sea el de los pericos sino un lenguaje sensato, y según aquello de que lo breve y bueno es dos veces bueno.

Voy a hacerle una propuesta a Eduardo y a Leonardo López Luján, que entiendo que está aquí: ustedes han publicado esa obra de *La escultura monumental mexicana*. Nuestra amiga y colega también, Beatriz de la Fuente, que ya nos dejó, hizo una obra también extraordinaria reuniendo el corpus de la pintura mural mesoamericana, que quedó trunca. Tere Uriarte continúa actualmente. Pero yo creo que hace falta el corpus de la escultura, que abarca bajorrelieves; por ejemplo, muchísimos del área maya. Eso sería no solamente un tesoro para nosotros, sino algo así como otra biblia del lenguaje mesoamericano: el lenguaje de la escultura. Y con estas palabras y esta exhortación y felicitando a todos por haber venido y haberlo escuchado y felicitando a la Academia por tener ahora a este otro miembro tan distinguido doy fin a mis palabras y muchas gracias por su atención.

EL CUERPO HUMANO, SEDE DEL LENGUAJE*

Juliana González

Don Jaime Labastida, director de la Academia Mexicana de la Lengua
Don Vicente Quirarte, secretario
Don José Sarukhán
Don Jean Meyer
Honorable miembros de esta Academia
Señoras y señores

¿Cómo no hacer expresa mi honda gratitud a esta insigne Academia por distinguirme con el privilegio de formar parte de ella como académica honoraria? Intentaré aquí comunicar en unos cuantos minutos, con la menor abstracción y mayor brevedad posibles, lo que es para mí una hazaña, unas cuantas ideas filosóficas actuales acerca del lenguaje.

Desde mis estudios de bachillerato hasta el doctorado tuve la fortuna de recibir la insustituible enseñanza de los maestros del exilio español, quienes me transmitieron la devoción por su lenguaje, su cultura y su historia. Algunos de ellos echaron nuevas raíces con nosotros, señaladamente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y nos transmitieron la riqueza tanto de su mundo de ideas e ideales como de rigores metodológicos y de pasión por el conocimiento.

En los estudios de filosofía, en particular, fue la enseñanza centrada en el conocimiento de los clásicos griegos y de algunas de las principales filosofías europeas del siglo xx (el historicismo y el marxismo; el vitalismo y el existencialismo) las que suscitaron en mí el más vivo interés y me hicieron consciente

* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, como miembro honorario, leído en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes, el 13 de agosto de 2015.

de los grandes y radicales cambios que, en todos los ámbitos, se producían (y se siguen produciendo) en nuestro tiempo. Me revelaron el carácter revolucionario de la época, el cual se hace patente, no sólo en las poderosas transformaciones políticas, sociales y morales, sino también en las ciencias físicas, biológicas, médicas, y en las sociales: historia, economía, antropología y, por supuesto, en todas las artes y las formas de vida en general.

Pues si algo asombra del mundo moderno occidental es el gran giro o cambio global de orientación que se produce, prácticamente desde el Renacimiento, por el cual, a diferencia del Medioevo, el ser humano se asienta en la Tierra, por así decirlo, en este mundo inmanente, espacio-temporal; reconoce y afirma la radical importancia de lo material, de lo vital y de lo humano mismo. Es cierto que este giro habría de conllevar graves crisis, mutaciones y grandes riesgos, pero hay signos a la vez que pueden abrir horizontes de esperanza y renovación.

Uno de los temas de singular relevancia en este cambio histórico es el relativo al lenguaje humano desde perspectivas filosóficas. Sobresale así la tradición analítica y su llamado “giro lingüístico”, pero también la cuestión del lenguaje tiene notable presencia en varias creaciones de la filosofía europea o “continental” que se despliegan ante todo por vías ontológicas, históricas y antropológicas.

Quisiera aquí aludir al menos a dos vertientes que responden, cada una por su lado, a este vuelco hacia la realidad inmanente, espacio-temporal, material y corpórea.

En el ámbito filosófico de una renovación de la metafísica destaca la concepción que del lenguaje tiene Eduardo Nicol, precisamente uno de los filósofos del exilio que fue mi maestro y a cuyo seminario pertencí por más de veinte años.

Para Nicol, en efecto, el lenguaje, entendido como *logos*, tiene al menos tres características fundamentales:

- 1° Es consustancial a la propia naturaleza humana. Tiene literal alcance ontológico. No es algo extrínseco, convencional, meramente instrumental y aleatorio.
- 2° Es fundamento de la comunicación interhumana, y ésta a su vez tampoco es superflua, accidental, eventual, sino todo lo contrario: “el hombre es el símbolo del hombre”.

3° El lenguaje hace patente la relación esencial del ser humano con la realidad. Es base de toda posible verdad u objetividad, por relativa que ésta sea.

Esta pertenencia del lenguaje a la realidad física y vital del ser humano conlleva el reconocimiento de aquello que es lo fundamental: la unidad indisoluble, constitutiva, del “cuerpo” y el “alma”. “El alma está a flor de piel”, dice Nicol. El hecho simple de hablar sería testimonio de tal unidad, y no se trata sólo del *logos* como lenguaje lógico y científico, sino también del lenguaje poético, ético, artístico, político, místico. Por esto, para Nicol “el hombre es el ser de la expresión”.

La otra vertiente en que se unifican cuerpo y espíritu y, con ello, cuerpo y lenguaje es la que desde la mitad del siglo pasado hasta hoy vienen ofreciendo las ciencias de la vida y la llamada bioética.

Es un hecho que uno de los hallazgos más trascendentales de la historia, en general, es el de la teoría darwiniana de la evolución de las especies, que rompe la tradicional concepción de la especie humana como una “esencia” inmutable que está intrínsecamente separada del resto de los seres vivos. Los humanos no somos más que un momento de la evolución de ese colosal devenir de la vida: desde los seres microscópicos hasta los grandes simios. Con Darwin se rompió la “gran muralla” que le daba al ser humano una condición específica de supuesta superioridad, haciéndolo dueño de la vida y la muerte de todos los demás seres vivientes. Con ello se hace evidente que ha cambiado “el puesto del hombre en el cosmos”.

“Hemos descubierto el secreto de la vida”, dijeron Crick y Watson al acceder a la pasmosa imagen de la doble hélice que constituye el ADN (ácido desoxirribonucleico), materia prima de la vida universal. Ella está constituida como un lenguaje de cuatro letras, cada una de las cuales corresponde a una sustancia bioquímica, que se desdobra o reproduce. Se trata de un “escrito”, cuyo arte combinatorio lleva en sí todos y cada uno de los códigos de las distintas especies. Así el código de la especie humana, el de las poblaciones, el de las familias y el de cada persona individual.

En relación con el lenguaje humano, destaca el hecho de que a mediados del siglo XIX se da en el campo de la biología el hallazgo de F. F. Broca, quien encuentra la primera zona que se identifica en el cerebro humano como el área del lenguaje; este descubrimiento se lleva a cabo sin contar todavía con los formidables instrumentos cognoscitivos de la actualidad. Lo sorprendente es que

el lenguaje es descubierto científicamente como una función propia del cerebro mismo, entrañada en él.

Y aunque no son equivalentes cerebro y lenguaje, hoy se sabe que éste se expande por múltiples partes de la masa encefálica, de ese universo inconmensurable de neuronas y sus sinapsis, que cuantitativamente superan el número de las estrellas de la Vía Láctea. Y se sabe también que hay una interdependencia tal entre cerebro y lenguaje, que ambos no sólo se complementan, sino que se enriquecen mutuamente: el desarrollo de la experiencia cerebral propicia el desarrollo del lenguaje y viceversa.

El lenguaje, en fin, es “verbo”. Teológicamente, Verbo (con mayúsculas) fue el término para cualificar la energía creadora divina. Afirmar que “en el principio era el Verbo”, y que a través de la palabra se crea el mundo, indica que la palabra no fue posterior al hecho, sino la creadora del hecho. Ello habla de la conciencia del poder inconmensurable de la palabra. Y el Verbo Encarnado es la energía divina hecha cuerpo, mundo, Tierra.

Pero para la filosofía, la ciencia y el pensamiento laico el fenómeno es lo contrario: la carne se hace verbo; es el cuerpo el que habla, el que se expresa, piensa, siente, verbaliza su existencia. El verbo humano, inverso al Verbo divino que desciende al mundo terrenal, es lo opuesto, es el cuerpo que asciende espiritualizado por la palabra.

Así, se disuelve el dualismo tradicional para dar lugar a una realidad prodigiosa que es la “materia espiritual”, el cuerpo animado. Una sola realidad, si acaso con dos nombres; o más bien, una realidad uni-dual. ¿Cómo quitarle cuerpo y materia al espíritu? ¿Cómo quitarle voz, sonido, imagen, al cuerpo? El alma humana es tan corpórea y material como el cuerpo es expresión, creación (arte) capaz de ser Platón o don Quijote de la Mancha.

NACIONALISMO, UNIVERSALISMO*

Jean Meyer

Nación, nacionalidad, nacionalismo, sentimiento, identidad nacional... La multiplicidad de las palabras, que releva de la Academia de la Lengua, no significa claridad conceptual. No basta separar, como Marcel Mauss, la buena nación del nacionalismo malo: él distinguía la idea de nación del nacionalismo “generador de enfermedad de las conciencias nacionales”. De nada sirve oponer el patriotismo positivo al catastrófico nacionalismo, Rousseau a Herder, Fustel de Coulanges a Mommsen, la izquierda a la derecha, la comunidad electiva a la comunidad étnica, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano a la selva germánica. Lo que Stefan Zweig en sus “Recuerdos de un europeo” llamaba la “pestilencia nacionalista” no es más que la cara de sombra de un Janus bifronte.

Los que condenan y rechazan sin más el nacionalismo se exponen a no entender nada de lo que está pasando en el mundo. El hecho nacional, además de ser un hecho, es también una idea, un proyecto. Parece una evidencia cuando es enigma. Es también sentimiento y puede ser pasión. Emoción fuerte, definición débil. En lugar de encontrar la razón de esta sinrazón, muchas veces oponemos la Razón y “nosotros”, sus sectarios, a la Nación y “ellos”, sus fanáticos. Es más confortable, pero eso no sirve para nada. El costo histórico del no reconocimiento del hecho nacional no será menos caro mañana que ayer. Nosotros los liberales estamos, frente a la nación, como frente al sexo antes de Freud: hombres de las Luces, universitarios por convicción y profesión, somos, como dice muy bien Régis Debray, “los victorianos de la nación, ahogados por la mojigatería”.

* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, como miembro honorario, leído en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes, el 13 de agosto de 2015.

Un poeta puede ayudarnos a elucidar el misterio. Escribe Paul Valéry:

El hecho esencial que constituye a las naciones, su principio de existencia, el lazo interno que encadena entre ellos a los individuos de un pueblo, y a las generaciones entre ellas, no es, en las diversas naciones, de la misma naturaleza. A veces la raza, a veces la lengua, a veces el territorio, a veces los recuerdos, a veces los intereses, instituyen de manera diversa la unidad nacional de una aglomeración humana organizada. La causa profunda de tal agrupamiento puede ser totalmente diferente de la causa de tal otro.

El nacionalismo trabaja sobre hechos inevitables. Cada persona recibe una educación: de la familia, de la escuela, de un grupo; cada persona necesita ser reconocida, pertenecer, compartir un destino común. *Natio*, los que nacieron juntos, dice la etimología. Pertenecer a una nación es un lazo doble, el derecho a tener una identidad, recibir protección, así como el deber de conformarse a las costumbres y leyes y, eventualmente, de morir por la patria. “Es una suerte digna de envidia”, rezaba un himno republicano francés que citaba al poeta espartano.

Al mismo tiempo todos tenemos una patria chica, una patria, dice Luis González, y pertenecemos a la humanidad. Sin embargo, la nación, para la mayoría de nosotros, pesa más. ¿Por qué? No sé. ¿Por qué Centroamérica está compuesta de varias naciones y México no? ¿Por qué ahora Croacia y Eslovaquia, cuando ayer no? ¿Y qué será de Cataluña y Escocia? No sé. La identidad nacional se ha afirmado y se ha identificado a su Estado propio recientemente. Una serie de olas ha recorrido el mundo, después de la primera ola republicana de Estados Unidos y Francia; siguió la romántica, y de las dos juntas nació la ola de independencias del siglo XIX y de 1919, prolongada por la ola de la descolonización después de 1945 y la desintegración de la URSS a fines de 1991. Pero ¿existen Siria e Irak y qué propone el califato?

Por lo pronto sabemos qué es un Estado, qué es una cultura, pero seguimos sin saber qué es una nación: ¿un Estado y una cultura, varios Estados y una cultura (europea, latinoamericana), un Estado sobre varias culturas, multicultural? El nacionalismo puede ser un cimiento muy ligero o un concreto reforzado. Según Ernest Gellner, el nacionalismo no tiene raíces demasiado profundas en la psicología humana. Tampoco posee fundamento científico la concepción de las naciones como bellas durmientes de la historia que sólo

necesitan de la aparición de un príncipe encantado para transformarse en Estados “nacionales”.

Debemos rechazar ese mito: ni las naciones constituyen una versión política de la teoría de las clases naturales ni los Estados nacionales han sido el evidente destino final de los grupos étnicos y culturales. Ernest Gellner recuerda que la gran mayoría de los grupos nacionales en potencia (en el planeta se hablan cerca de ocho mil lenguas) ha renunciado a luchar para que sus culturas homogéneas dispongan del perímetro y la infraestructura necesarios para alcanzar la independencia política. Aunque se presente como una fuerza antigua, oculta y aletargada, el nacionalismo no es sino la consecuencia de una nueva forma de organización social, derivada de la industrialización y de una compleja división del trabajo, si bien aprovecha la riqueza cultural y el crecimiento económico, la innovación tecnológica, la movilidad ocupacional, la alfabetización generalizada y un sistema educativo global protegido por un Estado. Nadie ha explicado mejor hasta el momento por qué el nacionalismo es hoy un principio tan destacado de la legitimidad política.

Así, nuestras naciones con sus Estados persisten en la empresa fundamental que persigue la sociedad de los hombres: agrupamiento de quienes dependen de una misma *res publica*, adquieren una identidad colectiva, inscriben en un mismo espacio natural sus posiciones y en un mismo espacio cultural sus instituciones, buscan los medios para garantizar su seguridad y su desarrollo y se determinan como comunidad frente a pueblos extranjeros.

Apaciguada y tolerante, la conciencia nacional encuentra un sutil equilibrio entre memoria y olvido, lucidez y amnesia, tradición e imaginación. Si cambia de dosis —y en aquella operación química los historiadores pueden tener, suelen temer una gran responsabilidad— fabrica una humanidad feroz, compuesta de individuos fanáticos.

El problema no es conocer la identidad para mejor preservarla, sino garantizar la diversidad que se manifiesta por medio de múltiples identidades, a la vez sensibles e imprecisas. La idea de civilización exige una sociedad al mismo tiempo abierta y cerrada, en equilibrio constantemente reconstruido entre tres niveles que no se encuentran nunca en forma absoluta, pura, separada: la humanidad, el grupo, el individuo. Ninguno de éstos debería presentarse como un absoluto, ya que la persona se sitúa en su encuentro trino. En sus *Reflections*, Edmund Burke ve la sociedad civil como un contrato muy particular entre tres categorías de personas, de las cuales dos no viven; es una

asociación entre los vivos, los muertos y los que están por venir. Así nos pone en guardia tanto contra el desprecio a los antepasados como contra la indiferencia hacia la posteridad. Eso nos permite rechazar los paradigmas y las “necesidades”, encontrar nuestra libertad en el espacio y el tiempo. Un poco de internacionalismo aleja de la nación, mucho internacionalismo nos devuelva la nación, decía Jean Jaurès.

PALABRAS PARA EL INGRESO A LA ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA *

José Sarukhán

En ocasiones previas, y en diversos foros, he hecho referencia al atributo que diferencia a nuestra especie de los grupos de primates y homínidos de los que descendemos. Me refiero a la capacidad de comunicación con un mecanismo, inicialmente básico, como el que otras especies con estructura social poseen, pero que en la nuestra ha evolucionado en un lenguaje cada vez más complejo en sus contenidos factual y conceptual, simultáneamente al crecimiento de nuestro cerebro y en especial al avance de nuestra evolución cultural.

El momento y la forma —o formas— que pudo haber tenido el origen del lenguaje en nuestra especie no es nada claro, al grado de que incluso ha sido calificado por Christiansen y Kirby¹ como el problema más difícil de la ciencia. No sé si esta afirmación es exagerada, pero ciertamente es un problema que se complica enormemente si tomamos en cuenta que ha ocurrido con el acompañamiento de un crecimiento relativo del tamaño del cerebro en nuestros ancestros que no tiene comparación conocida entre los vertebrados, lo que a su vez disparó procesos de socialización, gregarismo y adquisición compartida de experiencias y conocimiento de gran trascendencia, que nos separaron totalmente —quizá en los últimos 150 000 años— como especie de nuestros cercanos homínidos y ciertamente de los primates.

Junto con los eventos fundacionales de la macroevolución, entre ellos la evolución de los eucariontes, la aparición de los organismos pluricelulares o el

* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, como miembro honorario, leído en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes, el 13 de agosto de 2015.

¹ Morten H. Christiansen y Simon Kirby, *Language Evolution: The Hardest Problem in Science? Language Evolution*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2003.

establecimiento de organización social en diversas especies, John Maynard Smith (el genetista y biólogo evolucionista inglés muerto hace apenas una década) y Eörs Szathmáry (un evolucionista teórico húngaro, aún vivo) propusieron en 1995² que el lenguaje humano constituye la octava transición central en la evolución, al representar un mecanismo de transmisión de información de una generación a otra a través de escalas espaciales y temporales. Ya Charles Darwin entreveía en sus estudios el tema, aunque no lo expresó de la forma en que Maynard Smith y Zsathmáry lo hicieron. Escribía Darwin³ en sus notas de campo que “quien entendiese a los babuinos contribuiría más a la metafísica que Locke”.

Estas reflexiones me parecen particularmente pertinentes en la ocasión de mi ingreso a este distinguido cuerpo académico, la Academia Mexicana de la Lengua, que tiene, entre otros, el propósito central del estudio de nuestra lengua, su análisis y conservación y la extensión de ese conocimiento a nuestra sociedad.

La biología, el campo en el que obtuve mi inicial formación profesional, comparte con varias otras de las ciencias que están representadas en esta academia, como la historia, un componente fundamentalmente ausente en otras ciencias como la física o la química: la dimensión del tiempo. Y en esta dimensión temporal los fenómenos biológicos ocupan escalas que van desde los miles de millones de años —el llamado tiempo profundo— en el estudio del origen de la vida y su evolución hasta la de los microsegundos de fenómenos bioquímicos y de comunicación neuronal. Pero el tiempo no es un simple eje inmutable: *qué ocurre* en ese trayecto temporal tiene una influencia determinante en el devenir de esos fenómenos; es decir, *la historia* se convierte en un componente fundamental de la biología para explicar virtualmente todos los fenómenos biológicos, algo que Theodosius Dobzhansky acertadamente describió con la famosa frase: nada hace sentido en la biología si no es a la luz de la evolución.⁴

La amplitud de las disciplinas representadas en esta Academia habla claramente del papel que el lenguaje debe jugar en la difusión del conocimiento a la sociedad en general. Qué bueno que esto sea así, pues la función de la

² J. Maynard Smith y E. Zsathmáry, *The Major Transitions in Evolution*, W. H. Freeman, Nueva York, 1995.

³ Ch. Darwin (1838), *Libro de notas*, p. 84.

⁴ T. Dobzhansky, “Nothing in Biology Makes Any Sense Except in the Light of Evolution”, *American Biology Teacher*, 35, 1973, pp. 125-129.

Academia sale del ámbito ciertamente relevante —pero limitado— de la lingüística; aborda desde la historia no sólo de los cambios de la lengua sino de los procesos por los que ella ha ido modificándose y tornándose más rica, así como el análisis sociológico de esos procesos, hasta campos tales como la medicina o la astronomía.

El enriquecimiento conceptual y cultural de una sociedad depende en gran medida de la comunicación de ese conocimiento al alcance de todos. En ese sentido habría que mencionar que, al menos en el campo de la ciencia, la comunidad académica de nuestro país ha hecho un esfuerzo poco común en el mundo. El mejor ejemplo de ello lo constituye la serie más larga de libros originales sobre difusión de la ciencia en español que el Fondo de Cultura Económica inició en 1986, bajo el liderazgo de la física Alejandra Jaidar y originalmente titulado *La Ciencia desde México*, ahora llamado *La Ciencia para Todos*, un esfuerzo con varios de sus colegas (entre ellos Jorge Flores, Marcos Moshinsky, Tomás Garza, Juanjo Rivaud) y en el que tuvimos la suerte de participar e impulsar y que se ha convertido en un verdadero éxito editorial del Fondo, con más de 230 títulos publicados y más de cinco millones de libros con presencia en todo el mundo de habla hispana.

Espero corresponder al honor de mi elección como miembro de la Academia con mi participación en resolver cuestiones de mi campo sobre las cuales este cuerpo colegiado recibe numerosas consultas y preguntas de miembros de la sociedad mexicana.

Ingreso en compañía de dos notables personalidades académicas y valiosos amigos personales: la primera, la doctora Juliana González Valenzuela, filósofa reconocida y con quien comparto el privilegio de haber sido formado por preclaros personajes del exilio español: en su caso, el doctor Eduardo Nicol y en el mío, el doctor Faustino Miranda. El segundo, el doctor Jean Meyer Barth, geógrafo e historiador, a quien me une el interés por la defensa de pueblos sujetos a la desgracia de los genocidios perpetrados como resultado de la barbarie humana.

Me siento orgulloso por la pertenencia a esta Academia y a la compañía con la que ingreso a ella, y agradezco profundamente a la membresía de este cuerpo colegiado su generosidad en haberme invitado a pertenecer a ella.

RESPUESTA A LOS DISCURSOS
DE INGRESO DE DOÑA JULIANA
GONZÁLEZ, DON JEAN MEYER
Y DON JOSÉ SARUKHÁN*

Jaime Labastida

La ceremonia que tiene lugar esta noche en la Academia Mexicana de la Lengua es, por muchos conceptos, insólita, sin duda alguna. Por primera ocasión en nuestra historia, nada corta por cierto, se produce el hecho de que rindan su discurso de ingreso, el mismo día, tres personas. Los tres de primer nivel, los tres inmersos en actividades diferentes: una es filósofa, otro es historiador, el tercero es biólogo, un hombre de ciencia. Y los tres lo hacen en su calidad de miembros honorarios.

Lo anterior denota, de entrada, el carácter amplio, plural, multidisciplinario, de nuestra institución: todo cuanto guarde relación con la dimensión más profunda del ser humano, digo, con la palabra, con el λόγος (razón y lenguaje a un mismo tiempo), tiene cabida en nuestra Academia.

La Academia Mexicana de la Lengua tiene 36 miembros de número y 36 correspondientes en el interior de la República y en el extranjero. Pero sólo cinco miembros honorarios. ¿Qué significa esto? ¿Por qué? Cada uno de esos cinco miembros honorarios podría también, no cabe duda, serlo de número. Lo impide, acaso, su exceso de trabajo, el que realicen sus actividades fuera del país o estén ausentes de modo constante. Sin embargo, la institución estima de todo punto necesario que formen parte de ella. En fechas recientes han sido miembros honorarios de la AML (me limito a mencionar unos cuantos nombres, todos mexicanos): Antonio Alatorre, Octavio Paz, Carlos Fuentes, José Emilio Pacheco y Luis Villoro, lingüista y crítico el primero, poeta y ensayista el segundo, narrador y ensayista el tercero, narrador y poeta el cuarto, filósofo el finalmente mencionado.

* Respuesta a los discursos de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, presentada en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes, el 13 de agosto de 2015.

Todos escritores de primer rango, cuya presencia en la AML nos era imprescindible. Y su ausencia, un vacío de dimensiones insondables. Además de los tres ilustres académicos que han rendido su discurso de ingreso la noche de hoy, forman parte de esta nómina, escasa y selecta, don Pablo González Casanova, un sociólogo, y don Sergio Fernández, un narrador.

Doña Juliana González es una filósofa rigurosa y audaz al propio tiempo. Se ha desempeñado como docente en la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM, donde además ha ocupado su dirección. No puedo ni debo omitir un dato personal estricto: doña Juliana González forma parte de la generación universitaria a la que yo pertenezco, una generación que se ha mantenido fiel a sus intereses filosóficos. Fuimos poco más de treinta los alumnos inscritos en la Facultad de Filosofía y Letras el año de 1957. Añado que el número de mi matrícula universitaria denota, con claridad, la cantidad tan escasa de estudiantes que había en la UNAM en aquel año: 575 514 (o sea que fui el alumno 5 514 inscrito el año de 1957 en el nivel de licenciatura). Pero aquel alud de jóvenes interesados en las arduas cuestiones filosóficas hizo que Luis Villoro, uno de nuestros mejores profesores, asombrado ante ese número, que consideró excesivo, dijera: “¡Pero qué va a hacer México con tantos filósofos!”

No sé qué hizo México con tantos filósofos. Lo que sí sé es qué hicieron estos filósofos con México: dedicarse a trabajar de manera seria, profesional, rigurosa y constante en su oficio. Doña Juliana González ha trabajado, pues, intensamente en asuntos de ética y metafísica; no en balde fue una de las alumnas más brillantes y fieles del maestro insigne que respondía al nombre de Eduardo Nicol. Del maestro Nicol escuché, el primer día de la primera clase que recibí en la FFYL (la clase era la de presocráticos), una lección de vida, un ejemplo de rigor profesional, que jamás he podido olvidar. Al término de aquella clase (cada una de ellas una conferencia perfecta) alguno de los compañeros pidió al profesor que nos indicara cuál sería el libro de texto que habíamos de leer (¡pero qué expresión más horrible, un libro de texto!). Nicol respondió con presteza: “Aquí no habrá ningún libro de texto; hay que leer a los autores mismos y arrojarlos al agua; el que sepa nadar —añadió— llegará a la orilla; el que no pueda hacerlo, se ahogará”. Creo recordar que doña Juliana González se hallaba en ese pequeño salón y que, al igual que yo, recibí el impacto profundo, de ética profesional, de rigor académico, audacia e innovación, que nos legó Nicol.

Doña Juliana González se ha desempeñado como maestra e investigadora en dos grandes áreas: la filosofía griega, por una parte; la ética, lo dije ya, por

otra. No puedo examinar, en este breve espacio, todos los aspectos de la tarea filosófica de doña Juliana González. Lo que debo decir es que, por lo que a la ética corresponde, ha señalado que la ética está anclada en la libertad. Frente a la ética estrictamente formal de Kant, doña Juliana subraya que la libertad no está opuesta a la necesidad, sino que es su otro extremo, imprescindible. “No hay ética sin libertad”, establece: la conducta ética implica una elección y así la conciencia libre se autodetermina. ¿Qué clase de ética propone doña Juliana González? Copérnico arrojó la Tierra hacia los cielos, la arrancó de sus raíces y la convirtió en un planeta más. Galileo destruyó, a su vez, y no sólo con el telescopio, sino también al postular la ley de la inercia, ese movimiento constante en línea recta, la bóveda celeste. Poco a poco el avance de la ciencia y la filosofía ha desplazado a los dioses del sitio inmóvil que ocupaban: desaparecieron del espacio no menos que de la conciencia. Pascal ya no es capaz de escuchar, como Pitágoras, “la música de las esferas celestes”; por el contrario, a Pascal le “atterra el silencio eterno de los espacios infinitos”. ¿Qué clase de ética podrá ser la que carezca del fundamento anterior, una Tierra sólida, un dios omnipotente? En el caso de la ética y la libertad que le es intrínseca, ¿qué hacer? “Si Dios no existiera —dice Fiodor Mijailovich Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*— todo estaría permitido”. ¿Se puede concebir una ética carente del fácil asidero de un dios? Si Dios no existiera (si Dios hubiera muerto), ¿todo estaría permitido? La ausencia de Dios en la conciencia de los hombres ¿conduce a la negación, a la muerte? ¿Se puede concebir una ética sin Dios? ¿Una ética sin Dios, diferente sin embargo a la ética desgarrada que propone el existencialismo de Sartre, inmerso en la angustia y en la muerte? He aquí el grave problema de la ética contemporánea: ¿cuál es el límite de mi libertad? ¿*Todo* está permitido? La respuesta que ofrece doña Juliana González se desplaza en este horizonte. Hay un límite, una frontera que la libertad del hombre no puede traspasar, haya o no haya dios, existan o no existan dioses: el límite lo traza la conciencia propia. La base de la ética es la libertad: ésta es la condición ontológica del hombre y el pilar de la ética de Juliana González.

Se trata, no puedo omitir decirlo, de una ética optimista, que pone el acento en la posibilidad de la realización personal, al propio tiempo que de la colectiva. No puede haber ética sino en compañía de los Otros. Para doña Juliana González, como para Nicol y para Platón, no puede haber una ética racional apoyada en la razón (en el *λόγος*, que es a un mismo tiempo palabra) sin el vínculo más estrecho con el amor, con el *ἔρως*. De aquí deriva doña

Juliana una ética contraria a la que postula el existencialismo sartreano, no menos que a la ética del sufrimiento. Doña Juliana subraya que son la vida, la salud, el amor, la felicidad, a la vez el medio y el fin de la ética. Por tal causa, de manera necesaria, esas reflexiones la llevaron hacia la ética médica y la bioética, espacio donde se ha convertido en voz autorizada.

En su discurso doña Juliana González dice que ha cobrado “conciencia de la indisoluble relación que hay, en el presente, entre los grandes problemas éticos y los extraordinarios logros que, desde la mitad del siglo pasado hasta el presente”, nos ofrecen “las ciencias de la vida y la bioética”. Se trata, pues, de una filósofa que ha anclado su pensamiento y su reflexión en la vida moderna. Por esto, asume que la teoría de la evolución es trascendental para la ética contemporánea.

Por su parte, el historiador Jean Meyer, que ha hecho de México su segunda patria, ha desarrollado una investigación de primera magnitud sobre hechos que la historiografía oficial, de modo deliberado, soslayaba: son hechos que avergüenzan a la conciencia nacional. Fue así que, muy joven, en un país que apenas empezaba a conocer (pero también a amar), Jean Meyer investigó la llamada Guerra Cristera, herida dolorosa, incomprendida en muchos aspectos. Su manuscrito original tenía 1 600 cuartillas; convertido en libro, se despliega por más de 1 100 páginas (en tres volúmenes). Al publicarlo, en 1973, Meyer tenía 31 años: era un joven francés por completo desconocido, tanto en México como en Francia. El tema que abordaba, lo dice él mismo, era tabú y, para colmo, lo publicó una editorial, Siglo XXI, que tenía fama de publicar libros de orientación contraria a la que Meyer le daba a su texto. Sin embargo, el libro, que recibió un nombre de resonancia épica (alude a la *Ilíada*, qué duda cabe), fue acogido con gran respeto por los historiadores mexicanos, ya que mostraba una investigación audaz, prolija, en muchos aspectos abrumadora. El libro, afirma Meyer, lo transformó.

Cada uno, dice don Quijote, “es hijo de sus obras”. A su vez, don Jean Meyer señala que “ha sido engendrado por la Cristiada —tan es así que vive en México y es mexicano—”. Lo dice en la advertencia a la 14ª edición, de 1994. Esa confesión no le fue suficiente, sin embargo: diez años más tarde, en 2004, escribió un nuevo texto, que tituló *Pro domo mea: la Cristiada a la distancia*, en el que reconoce lo mucho que ha cambiado la perspectiva histórica sobre el fenómeno cristero, que, de haber sido satanizado, ha pasado a convertirse en una especie de lucha popular contra todas las agresiones del poder. Dice Meyer:

“De guardia blanca de los hacendados malditos, de asesinos de los santos maestros de la escuela socialista, los cristeros pasarían a ser los hermanos de todos los guerrilleros del mundo”. Y escribe esta frase, lapidaria: “No merecían tanta abominación ayer, tampoco les corresponde semejante gloria hoy”. Me gustaría subrayar que el libro de Jean Meyer rompió un paradigma y nos obligó a valorar los aspectos ocultos, malditos, de la Revolución mexicana, considerada casi un monolito de mármol, una masa sólida de bronce.

El indudable mexicano que es don Jean Meyer conserva, sin embargo, una raíz francesa y ha escrito otro libro ejemplar, en el que también se aparta de los lugares comunes, que no son pocos, de la historiografía oficial: *Yo, el francés*, cuyo subtítulo es *La intervención en primera persona*. Se trata de una serie de biografías y relatos, desde ángulos personales, de oficiales y soldados que formaron el cuerpo expedicionario francés que invadió y ocupó nuestro país en el siglo XIX. Los textos son, no cabe duda, fascinantes: muestran facetas de carácter íntimo en el curso de esa guerra: desmitifican el supuesto heroísmo de los combatientes y exhiben, en no pocos casos, las crueldades que realizaron. Debo señalar otro texto: *Le livre de mon père ou une suite européenne*. En él se revela la raíz alsaciana, francesa por lo tanto, de don Jean Meyer. Es un libro de amor filial y de vínculo profundo con esa *región en vilo* que es la Alsacia (que un día amanece renana, alemana, y otro día francesa).

En su discurso, don Jean Meyer plantea la oposición entre la universalidad y la nación. No desdeña ni la una ni la otra. Es más, en tanto que acepta la enseñanza de don Luis González, también reclama para sí el orgullo de pertenecer a la *patria chica*, la *matria*, término caro a don Luis: de ahí, en Meyer, su raíz alsaciana que no lo aleja, empero, ni de la nación ni de la comunidad internacional.

Don José Sarukhán es el mayor, el más importante de todos los darwinistas mexicanos. Aclaro: no es darwinista en el sentido de que sostenga, sin cambios, las tesis del gran hombre de ciencia que fue Charles Darwin. Lo es en el sentido radical en que lo es todo biólogo comprometido con la ciencia hoy. Sarukhán advierte, así, el carácter decisivo de la revolución darwiniana, aquello que nadie puede soslayar: cuánto y de qué manera las tesis de Darwin destruyeron paradigmas y provocaron una de las transformaciones mentales más profundas y permanentes de las que se guarde memoria. Darwin, el hombre, y su libro, *El origen de las especies*, dice don José Sarukhán, revolucionaron la ciencia y el pensamiento, y asegura: “Ninguna obra científica ha igualado la repercusión de la

obra de Darwin en la ciencia, la política, la religión o la filosofía”. He aquí el nudo de la cuestión: asumir la revolución darwiniana es adoptar un compromiso total con la ciencia. No hay ni puede haber, en el mundo contemporáneo, ningún hombre de ciencia (mejor aún: no puede haber ningún hombre, simple y llanamente) que no arranque de las tesis darwinistas para ampliar el espacio inagotable del conocimiento. Ser darwinista es la condición primera, insoslayable, para ser hoy hombre de ciencia. En ese sentido radical, don José Sarukhán es un hombre de ciencia moderno, riguroso y honesto.

Lo anterior no significa, de ningún modo, que Sarukhán acepte todas y cada una de las tesis de Darwin, lo digo de nuevo. Si la revolución lograda por Darwin marca un hito, un antes y un después en la historia, no sólo de la ciencia sino de la conciencia humana, no significa que sus tesis se sostengan intactas. Por tal razón, hoy se habla de neodarwinismo, de la síntesis entre las tesis originales de Darwin y las aportaciones de la ciencia contemporánea. José Sarukhán es consciente de los aportes de Darwin y, al propio tiempo, de sus limitaciones. Así, subraya que Darwin no conoció las leyes de la herencia establecidas por Gregor Mendel, mientras que de ellas se vale la moderna teoría de la evolución. Tampoco, es obvio, pudo conocer la genética actual ni la biología molecular. Es lo que ocurre en todas las ciencias: nuevos y decisivos aportes ensanchan los límites de la teoría inicial. Sin embargo, los avances siguen la ruta originalmente trazada por su precursor.

En un libro ameno y preciso, *Las musas de Darwin*, Sarukhán pone en relieve las contribuciones hechas por el autor de *El origen de las especies* e indaga, a un mismo tiempo, en las fuentes de que se alimenta: vienen de múltiples disciplinas y son producto de diversos autores; entre otros, Charles Lyell en geología, Thomas Robert Malthus en economía política... Sarukhán destaca, por supuesto, el impacto que a Darwin le produjo la lectura de las teorías demográficas de Malthus. Advierte que la ciencia es de carácter interdisciplinario y se nutre de toda clase de materias. En este caso, la teoría de la evolución recibió un influjo decisivo de una ciencia que era, por entonces, una novedad: la economía política, ciencia de la macroeconomía (de modo más específico aún, de la naciente demografía). De esas ciencias, Darwin dedujo tesis fundamentales: la lucha por la existencia; el dato, insoslayable, de que las especies producen un número superfluo de descendientes: sobreviven los más aptos. Esto genera, por necesidad, la variedad de los individuos, razón por la cual aquellos que se adaptan mejor a las condiciones del medio son los

que finalmente sobreviven: ellos transmiten los caracteres que adquieren a su progeñe.

El impacto que estas tesis produjeron fue inmediato: el hombre se consideró, a partir de ese momento, uno más de los productos de la incesante evolución de las especies. Sin duda, es el producto más alto del proceso evolutivo, pero guarda, con toda humildad, los estigmas de sus antepasados en cada una de sus células. El ser humano no sólo es una síntesis específica de gases y minerales, sino que también ha heredado la capacidad de adaptación que tienen las especies anteriores, desde los protozoarios hasta el hombre. En este aspecto, don José Sarukhán es consciente del vínculo que existe entre azar y necesidad. Por tal razón, subraya que la ciencia contemporánea es una ciencia de la probabilidad y no de la certeza absoluta.

Don José Sarukhán muestra en *Las musas de Darwin* todo aquello que este científico obtuvo al asimilar las teorías de sus contemporáneos. Narra igualmente el trabajo de campo que realizó a lo largo de los casi cinco años que duró el viaje del *Beagle*. Debo añadir que el libro de don José Sarukhán es mucho más que esto. Es un relato de la vida de Charles Darwin (tanto la dedicada a la ciencia como la de su entorno íntimo, donde destacan su esposa, Lyell, Huxley, Wallace, muchos más).

La trayectoria de don José Sarukhán no se limita a sus aportaciones directas a la investigación científica. Por igual ha desempeñado, se sabe bien, con rectitud y sabiduría el cargo más honroso a que pueda aspirar todo universitario: fue rector de nuestra máxima casa de estudios en dos periodos sucesivos. Por si lo anterior fuera poco, a su empeño se debe la creación de un organismo intersecretarial que protege la fauna y la flora de nuestro país: la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio), que se dedica a la conservación y el desarrollo de la biodiversidad nacional, rica como pocas en el planeta. Don José Sarukhán ha podido desplegar allí, en toda su amplitud, sus indudables dotes de ecólogo.

Hoy, don José Sarukhán ha puesto el énfasis en el hecho de que, a diferencia de los primates y los homínidos de los que indudablemente descendemos, nuestra especie, la especie llamada *Homo sapiens sapiens*, posee un instrumento específico: el lenguaje, acaso la octava transición central del proceso evolutivo, que se apoya en el desarrollo de nuestro cerebro y que es capaz de transmitir, de una generación a otra, la experiencia acumulada por nuestra especie en el curso de los millones de años que lleva de habitar nuestro planeta.

Permítaseme finalizar estas palabras diciendo que, además de su amor por Darwin, don José Sarukhán ha mostrado su amor por otras investigaciones sobre la fauna y la flora de nuestro país. Ama los códices *Badiano* y *Florentino*, la obra del protomédico de Felipe II, Francisco Hernández; conoce la Real Expedición Botánica a Nueva España, dirigida por Martín de Sessé y José Mariano Mociño; no olvida las aportaciones de Alexander von Humboldt. Añado que, en buena medida, comparto con él esos amores, tanto así que a instancias suyas se debe que la magna exposición sobre Darwin, que coordinó él mismo y tuvo lugar en el Antiguo Colegio de San Ildefonso, en 2014, haya contado con una sala dedicada a la expedición de Sessé y Mociño y se apoyara en textos cuya publicación pude coordinar, lo que agradezco desde lo más hondo de mi corazón.

En nombre de todos los miembros de la AML, queridos amigos doña Juliana González, don Jean Meyer y don José Sarukhán, les doy la más cordial bienvenida a su nueva morada académica. Los recibimos con los brazos abiertos.

Muchas felicidades y muchas gracias.

LEER PARA APRENDER*

Alejandro Higashi

Señor director de la Academia Mexicana de la Lengua, don Jaime Labastida;
Señor director adjunto, don Felipe Garrido;
Señor secretario, don Vicente Quirarte;
Don José Pascual Buxó;
Rector de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana,
Dr. José Octavio Nateras Domínguez;
Señoras y señores miembros de la Academia Mexicana de la Lengua,
Señoras y señores, universitarias y universitarios, amigas y amigos que nos acompañan.

Recibí la notificación de mi ingreso a esta institución un 14 de agosto, a través del comunicado amigable y ceremonioso de don Gonzalo Celorio (y con varias cálidas notas a pie de página de don Adolfo Castañón). Lo primero que pasó por mi mente fue que había muchas otras personas que merecían esta distinción por sus talentos, sus méritos universitarios y sus aportes a la cultura nacional, que en mi caso eran pocos, dispersos y dispares. Desde mis años de estudiante en la Universidad Veracruzana me había acostumbrado a tener una biblioteca sobre literatura medieval y aurisecular en el recibidor, y en el traspatio otra de literatura mexicana; mientras trabajaba con Manuel Sol como becario en la colección Clásicos Mexicanos preparaba en las madrugadas mi tesis sobre el *Cantar de mio Cid*. Con el tiempo, esta bipolaridad crítica sólo se agudizó; en aras de la especialización, durante muchos años tuve dos notas

* Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, como miembro de número, en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes, leído el 10 de septiembre de 2015.

curriculares diferenciadas que presentaba según convenía: una para mi trabajo sobre literatura medieval y aurisecular... y otra para literatura mexicana. La reciente designación de la Academia Mexicana de la Lengua me permitió salir de mi error; se me invitaba por mi trabajo como filólogo, ni como mexicanista ni como medievalista o hispanista, sino como una curiosa mezcla de técnicas ancestrales de análisis (métrica, retórica, ecdótica, codicología, *diuisio textus*, bibliografía analítica, etc.) aplicadas a un conjunto variopinto de textos medievales, auriseculares, decimonónicos, modernos y posmodernos, en España o en México. Lo que hasta ahora me parecía una sinfonía llena de contrastes en la que convivían el rabel y la fídula medievales, el severo clavecín del siglo XVIII, la jarana, el güiro y el sintetizador, se armonizó alrededor de unas pocas notas que le dan unidad al conjunto y a tantas variaciones sobre un mismo tema: la filología material.

La designación fue promovida por doña Margit Frenk, y no puedo sino sumar este generoso gesto a muchos otros que lo anteceden, porque de ella recibí, en 1994, la investidura medieval el día que leyó mi tesis de licenciatura, sin aceptar entonces otro reconocimiento que mi admiración y mi agradecimiento, y me animó para que la convirtiera en artículo y lo enviara a la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, sin considerar mi edad (andaba por los 23 años) ni mi grado académico (el título de licenciatura estaba todavía por llegar). Veinte años después me preguntó si me gustaría formar parte de la Academia Mexicana de la Lengua. Don José Pascual Buxó y don Patrick Johansson la secundaron y a ellos les estoy también profundamente agradecido, porque sin dudar me brindaron su apoyo. A esta tríada de filólogos de ramas bien distintas, cada uno prominente en su línea de investigación, y también a ustedes les digo ahora que esta designación no me envanece; la percibo, al contrario, como un enorme compromiso de trabajo dentro de una institución centenaria cuyo fin último es la sociedad mexicana, la educación y la lengua; la veo no como un mérito personal, sino como representante de una universidad joven, en su cuarta década como yo, la Universidad Autónoma Metropolitana, y también como miembro de una generación de investigadores e investigadoras en su tercera y cuarta décadas que han apostado por la universidad como forma de vida, que han ofrecido frutos académicos importantes ya y que tienen una larga lista de pendientes por cumplir.

Me ha tocado en suerte la silla I, de larga prosapia, ocupada hasta el 17 de noviembre de 2013 por un lexicógrafo excepcional, pero también com-

prometido con un intenso trabajo como funcionario en la Organización de las Naciones Unidas entre 1947-1954 y 1973-1985. Pese a no haber tenido la oportunidad de cruzar palabra con don Guido Gómez de Silva, no puedo dejar de sentir una profunda afinidad con él por haber sabido conciliar el buen hacer del artesano con los diversos intereses que puede tener un hombre a lo largo de su vida: en 2001 publicó el *Diccionario breve de mexicanismos* y en 2003 recibió el Premio Gourmand World Cookbook por su *Diccionario internacional de gastronomía*. Fue el tercer presidente de la Comisión de Lexicografía desde 2001 hasta su partida. No lo conocí en persona, pero de obra por supuesto que sí: la empresa lexicográfica encabezada por él al frente de un grupo de trabajo más amplio fue para mí, a lo largo de varios años, el buque insignia de los nuevos bríos que podían percibirse en una Academia Mexicana de la Lengua que asumía su responsabilidad frente a la hegemonía que durante mucho tiempo había ejercido su semejante peninsular en el terreno de la lexicografía. El *Diccionario breve de mexicanismos* representaba un notable esfuerzo para proponer un diccionario sincrónico, contrastivo y descriptivo, cuya raíz podía encontrarse en el *Índice de mexicanismos* de 2000, índice de 76 663 entradas procedentes de 138 listados desde 1761 y cuyo destino más visible sería nutrir el *Diccionario de mexicanismos* publicado en 2010 por la misma Academia Mexicana de la Lengua, proyecto encabezado por doña Concepción Company, cuya segunda edición ampliada se prepara ahora mismo. En este trayecto hay que apuntar que el *Diccionario breve de mexicanismos* es una delicia para los intelectos curiosos que llama la atención por su exactitud, la noticia etimológica vinculada siempre a las prácticas culturales y hasta el ingenio con el que se presentan algunas de las entradas.

A don Guido Gómez de Silva y a mí nos precedieron muchos honorables académicos de extracciones muy diversas; en 1875, don José María de Bassoco, correspondiente de la Real Academia Española, primer director y silla I de la naciente Academia Mexicana de la Lengua, autor de algunos opúsculos de historia y, en colaboración con Alejandro Oliván, de una sintaxis de la lengua castellana. Don Anselmo de la Portilla, liberal que se ganó la simpatía de los conservadores al frente de periódicos como *El Diario del Imperio* y *La Iberia*. Don Ignacio Aguilar y Marocho, también periodista, autor de sátiras agudas como *El ingenioso empleado don Quijote de la Garra* o *La familia enferma*. Luis Gutiérrez Otero, cuya obra periodística todavía espera ser recuperada de las publicaciones diarias. Emilio Rabasa, autor de *La bola*, *La gran*

ciencia y El cuarto poder. A don Carlos González Peña le debemos mucho: varias novelas, desde *La musa bohemia* hasta *La fuga de la Quimera*, un *Manual de la gramática castellana* y una *Historia de la literatura mexicana*. Le siguió don Jesús Guisa y Azevedo, autor de *Los católicos y la política* o *Estado y ciudadanía*. Tan distantes, tan diferentes, coincidieron en una misma silla. Coinciden también, por desgracia, en otro plano que lejos de enorgullecernos nos ensombrece: hoy, con pocas excepciones, su obra apenas se conoce, sea porque no se ha rescatado de entre las páginas de las veleidosas publicaciones periódicas, sea por la mengua de ediciones modernas, sea porque las ediciones críticas de nuestros autores y autoras todavía son pocas y selectas, por lo que muchas obras meritorias todavía no alcanzan el privilegio de la edición crítica.

Resulta difícil encontrar una solución al problema, en parte porque son varios problemas ubicados en distintas secciones del proceso de comunicación. Hoy, pese a contar con ambiciosos proyectos de ediciones críticas como los emprendidos desde el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, publicadas en su mayoría en la colección Biblioteca Mexicana que dirige don Miguel León-Portilla, en distintos momentos de su historia, con las obras de José Juan Tablada, Fernández de Lizardi, Manuel Gutiérrez Nájera y, más recientemente, en el Seminario de Edición Crítica de Textos, de José Tomás de Cuéllar y otros, colecciones como Clásicos Mexicanos de la Universidad Veracruzana o la Biblioteca Novohispana de El Colegio de México o ambiciosos programas de rescate como el del Seminario de Cultura Literaria Novohispana que dirige don José Pascual Buxó, la colección *Ida y Regreso al Siglo XXI* de la Coordinación de Humanidades dirigida por don Vicente Quirarte o ediciones críticas que se insertan en distintos proyectos en universidades de provincia como El Colegio de San Luis o la Universidad de Colima, estamos lejos de considerar que la cruzada por la edición crítica en México es una guerra ganada.

Hace años pensaba que una condición indispensable para el estudio de la literatura mexicana sería contar con un corpus de textos críticos fiables; sólo así podríamos aspirar en algún momento a una historia moderna de la literatura mexicana, basada en evidencia textual y no nada más en interpretaciones personales a través de testimonios de calidad textual muy diversa. Primero, edición fiable; después, interpretación. Hoy me doy cuenta de que esta sencilla ecuación no es tan fácil de cumplir. Resulta difícil afirmar que la edición facsímil de *El Zarco* de 1995 o la edición rigurosamente crítica de la misma novela,

publicada en 2000, ambas preparadas por Manuel Sol, hayan repercutido en el imaginario crítico y promovido más estudios y de mayor rigor. Una revisión de los trabajos académicos publicados en torno a *El Zarco* luego de la publicación de ambas ediciones (facsimil y transcripción del manuscrito autógrafo una, edición crítica la otra) ofrece resultados desalentadores: Juan Antonio Rosado, en un artículo de 2002, cita la edición de Porrúa (aunque en su propia edición crítica de *El Zarco*, publicada en 2015 en la UNED, basa su texto crítico en el fijado por Manuel Sol); en sus estudios de 2000 y 2005 Christopher Conway cita la edición de Porrúa; en otro, de 2006, las *Obras completas*, igual que Robert Herr en un artículo de 2007; Max Parra cita, en 2006, la edición de Porrúa; Juan Antonio Sánchez Jiménez, en un estudio de 2009, cita ¡la edición de Austral de 1950!; Juan Pablo Dabove y Susan Hallstead, en 2009, la de Porrúa; Amanda Petersen, en 2014, la edición de Balescá de 1901.

Excepcionalmente, en 2005 José Salvador Ruiz menciona en una nota el estudio introductorio de Manuel Sol a su edición, cuando alude a la fecha de redacción de la novela, pero cita el *textus receptus* de la Editorial Porrúa. No voy a ahondar en la relevancia del texto crítico ultimado por Manuel Sol, primero en su tipo, sobre la base del manuscrito autógrafo del mismo Altamirano, pero si se sigue con cuidado su aparato de variantes pueden advertirse los numerosos hispanismos y erratas que se colaron en las subsiguientes ediciones póstumas.

El déficit de ediciones críticas en el que hemos vivido durante tanto tiempo ha provocado que quienes leen, con una perspectiva universitaria o sin ella, se hayan acostumbrado a consultar y analizar cualquier testimonio sin detenerse a pensar en la calidad de las lecciones del texto o el sentido de las variantes. Si se me permite comparar los estudios literarios con el arte culinario que tanto apasionó a don Guido Gómez de Silva, preparamos los platillos más exquisitos de la investigación con insumos cuyo estado de conservación ignoramos y podrían, incluso, intoxicarnos.

Somos nosotros mismos quienes contribuimos a que las ediciones críticas pasen desapercibidas, cuando quienes dictaminamos para distintas revistas no exigimos como requisito para un arbitraje positivo que se citen ediciones críticas o textos fiables desde la perspectiva de su transmisión textual; cuando reseñamos una edición crítica sin reparar en el texto crítico y su correspondiente aparato de variantes, para desviarnos, con alarmante frecuencia, hacia el estudio introductorio de la edición o el valor intrínseco de la obra editada;

cuando censuramos el uso de ediciones corrientes en las distintas licenciaturas en letras del país sin explicar al alumnado la razón; cuando aceptamos la posibilidad de egresar de una de estas licenciaturas sin conocer qué es una edición crítica; cuando permitimos que en los programas de varios posgrados en el país no se acepten ediciones críticas como tesis de maestría o doctorado; cuando el rubro de *edición crítica* no existe en nuestros distintos sistemas de evaluación. Las generalizaciones siempre resultan injustas, por supuesto, pero creo que todos percibimos estas tendencias. Si dentro del estrecho ámbito de los estudios académicos especializados no parece haber un eco consistente respecto al valor de estos trabajos profundamente críticos, ¿qué podemos esperar fuera de los inexpugnables muros de la universidad?

En los últimos años, ante la brecha cada vez más amplia entre la educación media y los estudios universitarios, especialistas como Paula Carlino han expresado la necesidad de pensar en una *alfabetización académica*; es decir, de proporcionar los primeros rudimentos de la enseñanza superior a quienes ingresan en la universidad por primera vez a través de distintas estrategias que le permitan al alumnado alcanzar las competencias indispensables para insertarse eficientemente en el circuito de la comunicación universitaria. Los resultados de la alfabetización académica se miden, más que por la elaboración y aplicación de conceptos teóricos, por su capacidad para proponer estrategias cognitivas que brinden una mayor accesibilidad a los discursos especializados de una disciplina.

Si en ecdótica no encontramos formas amigables y más intuitivas para allegar los resultados de nuestras investigaciones a quienes leen, vamos a quedarnos solos y solas muy pronto. Como escribía Alfonso Reyes, “lo clásico es lo sencillo y lo inmediato. Pero a ello sólo se llega por lo complicado y lo mediato. A menos que se haya nacido griego”. Sin ser griegos, como especialistas estamos parcialmente impedidos para poder apreciar las dificultades de un texto crítico y, en un segundo plano, un aparato de notas, de contenido o de variantes, da igual; no nos haría daño recordar a Villari, el personaje de Borges en “La espera”, quien leía un ejemplar de la *Divina comedia*, “con el viejo comentario de Andreoli”, sin atender a la necesaria lectura entrecruzada de texto crítico y notas. Nos cuenta Borges que, “menos urgido por la curiosidad que por un sentimiento del deber, Villari acometió la lectura de esta obra capital; antes de comer, leía un canto, y luego, en orden riguroso las notas”. Es decir, no advierte que texto y notas deben leerse de forma paralela y alternada; que para entender y aprender, nada mejor que la lectura discontinua; Villari lee,

por el contrario, primero el texto y luego las notas en una secuencia lineal, rigurosa, acumulativa y, en consecuencia, ineficaz.

Tampoco somos conscientes del rechazo generalizado hacia la nota. Hoy en las editoriales comerciales se pasa por una fase de duelo ante la muerte de la nota a pie de página; en el libro electrónico, porque la aplicación informática para distintos dispositivos electrónicos simplemente no tiene pie de página, pero también en el ámbito académico: desde 1984 el manual de estilo de la MLA desaconseja el uso de las notas a pie de página, como señala Betsy Hilbert, y la adopción del sistema parentético de referencias por diferentes revistas académicas ha contribuido enormemente a ello. Quizá ya sólo en estas ediciones críticas, haciendo notas útiles, podemos salvarlas de la extinción. Evolucionar o morir.

Si queremos formar lectores de ediciones críticas, tenemos que pensar en una *alfabetización académica en crítica textual* y ponernos, al menos por un momento, del lado de quien lee la edición crítica. ¿Por dónde empezar? No basta con enseñar mecánicamente el significado de *collatio codicum*, *constitutio textus* o *stemma codicum*; se puede hacer, pero sin pasar a las prácticas lectoras que identifican la edición crítica dudo que sirva de mucho. Se trata de operaciones mentales más profundas que me siento hoy en la obligación de explicar, al hilo de la reciente contribución a la crítica textual de la Academia Mexicana de la Lengua desde su propio frente, los Clásicos de la Lengua Española, ambiciosa colección de 140 títulos que conmemoran otros tantos años de existencia de dicha institución, en ediciones críticas solventes. Se trata de ediciones que continúan el proyecto de Francisco Rico anidado en la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española (precedido por la Biblioteca Clásica, primero en la editorial Crítica y luego en el Centro para la Edición de los Clásicos Españoles y Galaxia Gutenberg—Círculo de Lectores), ediciones caracterizadas por una ingeniosa combinación del más afinado rigor filológico y atención personalizada a los distintos tipos de lectores y lectoras, cuyos resultados se expresan en un texto crítico regularizado, limpio en lo posible de signos diacríticos y por ello de fácil lectura, seguido de un aparato crítico complejo que se expresa mediante ocho campos distintos y simultáneos para la lectura discontinua, según una curva de dificultad creciente.

El compromiso de una colección como ésta no puede detenerse en la publicación y distribución de bienes culturales, no al menos hasta encontrar las estrategias para ponerlos al alcance de un público no estrictamente universitario,

para educar a quien lee en el uso de estas ediciones con eficacia práctica, sin estorbar la lectura ni ofender su inteligencia. No puede ser un simple compendio teórico, pero tampoco puede imitar sin más las “Instrucciones para subir una escalera” de Julio Cortázar (aunque, en esta ocasión, me permito citar algunas líneas en cursivas).

Nadie habrá dejado de observar que con frecuencia la página de la edición crítica se caracteriza por una amplia anotación al pie. Alguna vez hizo notar George Steiner que la medida de nuestra ignorancia actual sobre mitología estaba en las notas a pie de los textos clásicos. Mientras más grande y densa resulte la mancha invasiva de notas, mayor será la inseguridad epistemológica de quien lee. Una nota extensa puede convertirse fácilmente en un arma de intimidación cognitiva. Ello sin olvidar la tortura de las llamadas continuas. Noel Coward afirmó alguna vez que bajar la vista del texto para leer una nota a pie de página equivale a dejar de hacer el amor y descender las escaleras hasta la planta baja porque han llamado a la puerta. Una *lectio interrupta*.

Esta analogía sugiere que la nota a pie de página es un evento contra natura y que la lectura continua es consustancial al placer de leer y al leer mismo. Podría ser así, si no fuera porque leer de continuo es el mejor camino para no entender y, me pregunto, ¿qué placer puede obtener quien lee de continuo si no ha comprendido nada? La lectura, como señala María Isabel Morales Sánchez en la entrada *competencias lectoescritoras* del *Diccionario de nuevas formas de lectura y escritura* (2013), es un proceso complejo en el que intervienen distintas estrategias, desarrolladas, simultáneamente, como *descifrar, reconocer, comprender, analizar* y *contextualizar*; el nivel de provecho alcanzado se sitúa, probablemente, en haber obtenido resultados concretos en más o menos de estos planos y relacionarlos... y también en el grado de placer. La lectura de estudio es discontinua por naturaleza. Se avanza a saltos. Los lectores y lectoras menos competentes, como señala Andrés Calero Guisado en *Cómo mejorar la comprensión lectora* (2011), por el contrario, “no son conscientes de que deben hacer conexiones entre lo que leen y lo que conocen, a la vez que tampoco de la necesidad de contrastar lo que leen con lo que piensan o sienten para obtener significado lector”; practican, en suma, una lectura continua poco provechosa: “cuando leen, y se encuentran con alguna parte del texto de difícil comprensión, siguen adelante pensando que una única lectura es más que suficiente para entender lo que han leído”. La lectura continua es relacional en una dirección única, frecuentemente acumulativa y descontextualizadora.

Leer para aprender implica segmentar, jerarquizar y relacionar en un plano superior al de la mera cognición. Como señala Calero Guisado, la *metacognición* se define en didáctica de la lengua y la literatura como “la capacidad de autorregular el propio conocimiento, planificándolo, usando estrategias, controlando el proceso de su adquisición, evaluándolo para detectar posibles fallos”. La base empírica de todo esto es precisamente la lectura discontinua que obliga a quien lee a detenerse para reflexionar (e investigar) sobre el significado de una palabra que no conoce, a relacionar esta parte del texto con otra previa o posterior (ya por similitud, ya por contraste), a encontrar vínculos significativos entre esta obra y otras leídas previamente o que podrían leerse con posterioridad a partir de la lectura actual. Nada más para subrayar su importancia, y encuadrarla en el cognitivismo que tanto interesa a José Luis Díaz Gómez y a Roger Bartra, diré, siguiendo a Calero Guisado, que “los procesos metacognitivos surgen en el neocórtex, la capa neuronal más evolucionada de nuestro cerebro que recubre las áreas frontales. Estas áreas se encargan de tareas cognitivas tales como: formación de conceptos, planificación y resolución de problemas”.

Las notas a pie de página de la edición crítica podrían convertirse en un modelo de lectura asistida, donde la llamada a pie de página entrena a quien lee para identificar zonas léxicas borrosas en su mapa cognitivo y precisar su sentido. La lectura discontinua permite al público lector aprender página a página no sólo los contenidos de lo que lee, sino estrategias metacognitivas para leer mejor y con más provecho.

Pero no sólo es trabajo de quien lee, sino también de quien edita. En los Clásicos de la Lengua Española (y en su hermana mayor, la Biblioteca Clásica) la franja de notas a pie de página se destina de forma exclusiva a la información más urgente. Notas breves que informen sobre los contenidos del texto con pertinencia, economía y oportunidad. ¿Cómo redactar una nota útil que no sea, para quien lee, el *coitus interruptus* sugerido en la analogía de Coward? Esta respuesta no puede desvincularse, por cierto, del momento que nos tocó vivir; hoy, cuando para explicar la combinación de ingenio y brevedad en los epigramas de Marcial, las greguerías de Ramón Gómez de la Serna o los poemínimos de Efraín Huerta, la única analogía que identifica el estudiantado es Twitter®. Internet puede ser nuestra principal competencia y también nuestro primer enemigo, pero una forma inteligente de vencerlo es aliarnos con él. Ninguna nota urgente, colocada a pie de página, debería exceder los 140 caracteres. Se trata de notas que explican contenidos léxicos, históricos,

culturales, ecdóticos, de forma expedita, a través de glosas rápidas que indican el sentido de la palabra (en distintos planos, referencial, semántico, etc.), la orientación de alguna variante o noticias sucintas, sin referencias bibliográficas que no interesan en el momento de la lectura exploratoria, sino hasta la etapa final de estudio meditado de un pasaje. Para ampliar esta nota breve está el aparato de notas complementarias, donde puede presentarse y discutirse la información ofrecida mediante el registro de las fuentes bibliográficas, remisiones a otros textos, citas del mismo texto que se anota, etc. Notas a pie y notas complementarias se ligan sutilmente por un signo tipográfico que indica al lector más avezado que puede continuar su lectura, si así lo desea, en las notas complementarias, como lo haría un hipervínculo en internet.

Las notas a pie de página, por el contrario, ayudan al público lector con menos experiencia a detectar lo que no entiende. Para nosotros, tan habituados a comprender, nos parecerá absurdo pensar en alguien capaz de leer sin entender, pero no podemos olvidar que nuestro sistema educativo se ha preocupado por entrenar jóvenes capaces de leer sin recurrir al diccionario, concentrados en entender la idea y no el discurso (en *Aprender a pensar leyendo bien*, Yolanda Argudín y María Luna recomiendan: “al leer no te detengas ante las palabras que no entiendas, trata de descifrarlas. *La primera estrategia es: inferir el significado por el contexto*”). ¿Y cuántas palabras puedo no entender para captar la idea completa? Este método, enseñado desde las primeras letras, puede tener consecuencias catastróficas. Me permito recordar aquí una anécdota de Felipe Garrido, quien nos cuenta en *El buen lector se hace, no nace*, que “de Tijuana a Chetumal, de Tuxtla Gutiérrez a Tampico” ha preguntado a “miles de maestros ¿por qué, según nuestro Himno Nacional, las sienes de la patria han de ser coronadas de oliva?” La respuesta de Garrido es tajante: “Nunca, nadie, en ningún lugar, ha respondido bien. La mayor aproximación ha consistido en confundir la oliva con el laurel y decir que es un símbolo de victoria”. No, la “oliva” es la “oliva / de la paz del arcángel divino”; el laurel vendrá después, cuando en el mismo himno se diga “un laurel para ti de victoria, / un sepulcro para ellos de honor”. Lo que le interesa subrayar es el mal hábito detrás de esta anécdota: “¿Por qué, en nuestro himno y en tantos otros lugares, repetimos, sin preocuparnos, algo que entendemos mal? ¿Por qué no nos preocupa no entender? Porque, en realidad, no sabemos leer”. Quien edita le explica humildemente a quien lee los sobrentendidos del texto y lo entrena para buscar el sentido por sí mismo en otras lecturas posteriores.

Si la nota a pie de página es breve, se evita caer en la tentación del circunloquio impertinente. Las ediciones críticas se leen de forma discontinua, *pues hacia atrás o de costado resultan particularmente incómodas*, pero el concepto de nota urgente nos disuade de distraer innecesariamente a quien lee. Lo relevante es el texto mismo; la nota, auxiliar y accesoria. La lectura discontinua se practica, con enorme éxito, en internet (cada enlace es, en cierto sentido, una llamada de nota), pero hemos obviado que se trata de una lectura discontinua heterotópica, descontextualizada y con una autoridad muy variable: quien lee y sigue la pista de un enlace muchas veces ya no vuelve, porque a una digresión puede seguir otra y otra, sin advertir el cambio de tema, de género, etc. La simultaneidad en la misma pantalla electrónica de fuentes muy distintas (periódicos, páginas personales, páginas institucionales, etc.) genera una falsa impresión de homogeneidad que la información ahí presentada está muy lejos de respaldar. Por otro lado, como sucede con el rumor, el equívoco se viraliza rápidamente. En fin, son más los distractores que la posibilidad de volver al texto inicial. En el caso de la nota a pie de página, necesitamos traer a quien lee de vuelta al texto crítico, como eje tópico de su lectura, por lo que la nota debe tender, en virtud de su brevedad, a la mayor exactitud. Exactitud, no exhaustividad. Una nota exhaustiva puede ser amplia, pero no necesariamente precisa. Cuando en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” Borges apunta que “Alfonso Reyes, harto de esas fatigas subalternas de índole policial, propone que entre todos acometamos la obra de reconstruir los muchos y macizos tomos que faltan [a la enciclopedia de Tlön]: *ex ungue leonem*”; si la nota a pie de página narrara la biografía de don Alfonso Reyes, sus empresas culturales, su obra como polígrafo, su amistad con Borges, los temas de su epistolografía, su carrera diplomática, perdería a quien lee en una red interminable de digresiones poco pertinentes. La nota a pie de página, urgente, debería indicar, nada más, que el cuento aparecido en 1944 rinde tributo a la desbordante capacidad de don Alfonso Reyes de escribir y publicar, como se constataría a partir de 1955 en los 26 gruesos volúmenes de sus obras completas, y por ello sería el único con la autoridad moral para proponer (y cumplir) con la redacción de una enciclopedia. Valdría también explicar la frase latina *ex ungue leonem* por medio de una glosa simple: “por la uña se conoce al león”. La demás información puede pasar a una extensa nota complementaria que será leída por un público lector interesado en la relación de Alfonso Reyes y Jorge Luis Borges y por quienes deseen conocer la historia del *ex ungue leonem*: ¿quién acuñó la frase?, ¿quién la ha citado?, ¿cuántas veces

la usó Borges y en cuáles obras?, etc. La extensión de las notas complementarias no importa. Se trata de pequeños tratados a los que, a decir verdad, no se llega en una primera lectura, sino en una segunda o tercera lecturas, cuando lo que se desea es analizar el texto y un pequeño artículo académico sobre el *locus criticus*; lejos de estorbar, enriquece. La nota a pie busca ser útil y pertinente durante la lectura exploratoria, pero durante la lectura de estudio ayuda más la nota complementaria si es exhaustiva.

Una nota a pie de página con referencias bibliográficas no sirve; implica una interrupción abrupta de la lectura exploratoria. Para que la referencia bibliográfica cumpla su función hay que ir a leer el trabajo referido, lo cual implica abandonar la primera lectura. Sobre las correspondencias señaladas por Noel Coward entre las notas al pie y bajar las escaleras cuando se hace el amor porque han llamado a la puerta, quizá valga la pena añadir que tomé esta ingeniosa analogía de un capítulo de Gabriel Zaid titulado “Nota al pie de las notas al pie”, de 2013, quien a su vez, según señala en la nota 7 de la página 46, la tomó de un libro de 1998 de Anthony Grafton, quien en la nota 14 de la página 149 indica que la tomó a su vez de Betsy Hilbert, “Elegy for Excursus: The Descent of the Footnote”, de 1989, que fue redactado sin una sola nota, y éste por su lado la tomó de G. W. Bowersock, “The Art of the Footnote”, un trabajo de 1984. Sobra decir que Bowersock no precisó la referencia correspondiente en nota a pie de página, de modo que, a pesar del recorrido hacia la referencia originaria de las demás referencias, resulta imposible identificar con exactitud el origen de la cita de Noel Coward. Después de leer cuatro trabajos distintos, resulta imposible saber de dónde vino la salpimentada analogía. De lo anterior podemos concluir que la nota al pie debería ser conclusiva en sí misma para cumplir su función, ingeniosa para estimular el ingenio de quien lee, breve para permitirle a quien lee volver de inmediato al texto para no distraerlo, porque para las interminables referencias bibliográficas están las notas complementarias.

Dividir no siempre para vencer, sino para establecer un diálogo personalizado con los distintos públicos lectores que pueden llegar a las obras clásicas. Un diálogo que no es estático, porque el lector o lectora se educa continuamente; el autoaprendizaje al leer en ediciones críticas puede y debe desarrollarse en un sentido gradual ascendente, al proponer conocimientos cada vez más especializados sobre la base de los conocimientos más generales adquiridos en las etapas previas. Como si la edición crítica fuera una escalera, *cada uno de estos peldaños se sitúa un tanto más arriba y adelante que el anterior, principio que da sentido a las ocho*

frangas críticas en que puede dividirse la edición, *ya que cualquiera otra combinación producirá formas quizá más bellas o pintorescas, pero incapaces de trasladar de una lectura continua y superficial a un primer piso de la lectura de estudio.*

En los Clásicos de la Lengua Española y en la Biblioteca Clásica el ensayo introductorio y la presentación dan la bienvenida a quien lee con las noticias fundamentales sobre la obra con amena brevedad y una intención divulgativa. En un segundo plano se presenta el texto crítico regularizado y sin signos diacríticos, fiable y fidedigno, pórtrico de la experiencia para quien lee y núcleo de la edición académica. Mezcladas en la página del texto crítico para auxiliar en la lectura, las notas a pie de página relevantes, breves, unitarias, ingeniosas, pertinentes, de no más de 140 caracteres, que avisan lo que no se sabe del texto (o lo que se cree saber, pero de forma errónea); estas notas adelantan los contenidos de las franjas 5 y 6, por lo que sirven de sumario propedéutico. En la etapa 4, titulada “Estudios”, se presenta una versión más extensa que el ensayo introductorio sobre temas diversos pero relacionados (el género literario de la obra en relación con el sistema literario de su momento, las etapas compositivas, el estado de lengua, relación con otros referentes culturales, la relación con el campo cultural, condiciones de difusión, etc.), con lo que se prepara a quien lee para entender la franja 5, el “Aparato crítico”, donde se detallan las variantes significativas entre ediciones, y la franja 6, las “Notas complementarias”. Las últimas dos franjas están diseñadas para el público lector más maduro e inquieto: un listado de referencias para aquel capaz de acudir a la bibliografía crítica por sí mismo y un índice de las notas para quienes conocen la edición académica y vuelven a ella por información puntual.

Me gustaría ilustrar, para terminar, el valor epistemológico de la edición crítica con mi propia experiencia: cuando era estudiante en la Universidad Veracruzana me escapaba frecuentemente de las clases regulares para hacer novillos o irme de pinta... a la biblioteca de la Facultad de Humanidades. En vez de concurrir a mi clase de literatura medieval, recuerdo que leía a dos manos: en una, la edición crítica del *Cantar de mio Cid* de don Ramón Menéndez Pidal, llena de verdades asumidas e inamovibles; en la otra, la enigmática edición crítica del *Poema de mio Cid*, preparada por un Colin Smith, que no temía discutir estas mismas ideas y proponer otras nuevas (unas excéntricas y otras descabelladas, pero todas originales). Cuando llegué al final de mis estudios ya había leído las introducciones y las notas de la edición de Ian Michael y las de la recién estrenada de Alberto Montaner Frutos como primer volumen

de la Biblioteca Clásica, las de Pedro Cátedra y Bienvenido Morros, las de Jules Horrent, las de José Luis Girón Alconchel y Virginia Pérez Escribano. Todas estas ediciones críticas fueron maestras colmadas de una desbordante generosidad, porque siempre tuvieron la paciencia de explicarme con el mayor detalle y, cuando requerí más información, no dudaron en remitirme a una fuente bibliográfica más extensa y confiable de información que ellas mismas. Lo que aprendí acabó en una tesis de licenciatura sobre literatura medieval sin haber asistido como es debido a la clase correspondiente, pero no fui autodidacta. Como decía Roberto Bolaño, “todo lo que he aprendido lo aprendí leyendo. Y he leído mucho” (citado por Jorge Herralde).

En cierto sentido, el aprendizaje de leer ediciones críticas no debería ser muy distinto al proceso general de leer. Agnès Desarthe, en *Cómo aprendí a leer*, recuerda un diálogo entre Judith, de ocho años, y Julia, un poco mayor, en su novela *Sigo sin quererte*, Paulus:

- Estoy tan hastiada —le confía a su hermana Julia, que se asombra:
- ¿Cómo le haces para conocer tantas palabras?
- Leo —responde Judith.
- ¿Lees? Pero si no te he visto nunca con un libro en la mano.
- Leo a escondidas —murmura la pequeña.
- ¿A escondidas de quién?
- De mí misma —responde aún más bajito

La edición crítica educa sin que nos demos cuenta, y ¡de qué manera! No sólo nos revela lo que no sabemos que ignoramos (cada llamada en superíndice es un aviso que significa “mira, esto sí que no lo sabes”), sino que además nos ayuda a colmar ese vacío (al menos durante el tiempo que dura la lectura); las notas de variantes nos revelan, por otro lado, el sutil movimiento de la escritura.

Si “el buen lector se hace, no nace”, en la fórmula de Felipe Garrido, me pregunto desde mi propio nicho de intereses, ¿y la lectura de la edición crítica no también se aprende?; ¿no también se contagia? Afirma Felipe Garrido que “se aprende a leer, leyendo...”, ¿no se aprende a leer ediciones críticas leyendo ediciones críticas?, ¿no se aprende a leer mejor leyendo en ediciones críticas?

RESPUESTA AL DISCURSO DE INGRESO DE DON ALEJANDRO HIGASHI*

José Pascual Buxó

Señor director de la Academia Mexicana de la Lengua.
Compañeras y compañeros académicos.
Señoras y señores.

Es un signo elocuente de la pervivencia y renovación de nuestra Academia, no menos que de la inalterada continuidad de sus tareas en pro de la conservación y el estudio de nuestra lengua nacional y, muy particularmente, de sus producciones literarias, el hecho de que sea uno de los ancianos miembros de esta corporación el encargado de dar la bienvenida al que será, a partir de ahora, uno de sus más jóvenes integrantes.

Pudo pensarse que nuestra tradición académica obligaba a que quienes se incorporasen a ella debían ser individuos cuya madura edad los hubiera provisto de una larga experiencia profesional y una acrisolada sabiduría científica, pero hoy —y muy probablemente también en los próximos meses— se verá enmendada, si cabe, esa opinión reaccionaria: a pesar de todas las desdichas que aquejan a nuestro país en todos los ámbitos de la vida social, de las carencias materiales e intelectuales que padecen grandes estratos de la población, aun así han podido egresar de nuestras universidades jóvenes estudiosos que han alcanzado —gracias a su talento y firme voluntad— el máximo grado de preparación profesional y madurez crítica. Entre ellos sobresale el doctor Alejandro Higashi Díaz y, por cierto, en una de las disciplinas filológicas de más

*Discurso leído en la ceremonia de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes, el 10 de septiembre de 2015.

antigua prosapia: la ecdótica o arte de restituir los textos de la cultura clásica y moderna al estado que más se acerque a su redacción original.

Como sabemos, el origen de tan eminente disciplina se remonta al siglo III, cuando los eruditos alejandrinos restablecieron la lección de los antiquísimos poemas homéricos, y revivió y se perfeccionó en los siglos XV y XVI por obra del humanismo renacentista, siempre afanado por hallar el modo más eficaz de restablecer el estatuto original de los clásicos griegos y latinos, de los cuales no sobrevivieron ni autógrafos ni copias que hubieran podido ser confrontados con los manuscritos originales, de ahí que la tarea esencial de la ecdótica sea la llamada *constitutio textus*.

Pero no sólo las obras de la Antigüedad clásica, también las grandes creaciones literarias de la Edad Media, de los siglos áureos y las épocas moderna y contemporánea son dignas de ser editadas con igual cuidado y perfección; he ahí la importancia que concedemos a las llamadas *ediciones críticas*, cuyo carácter, necesidad y utilidad acaba de sernos mostrado —con precisión conceptual y justificado entusiasmo— por nuestro nuevo y admirado colega, cuyos vastos intereses literarios se extienden desde el *Cantar de mio Cid* y la tradición petrarquesca hasta las más recientes creaciones de los novelistas y poetas mexicanos, sin olvidar —desde luego— a los grandes ingenios de los Siglos de Oro ni a los de nuestra etapa virreinal; a todos ellos ha dedicado Alejandro Higashi un buen número de estudios que destacan por su lúcida y sutil erudición, matizados en ocasiones por un estimulante sentido del humor. Vale destacar entre sus trabajos un libro oportuno, necesario e iluminador de todo cuanto atañe al método ecdótico y a su correcta aplicación: *Perfiles para una ecdótica nacional. Crítica textual de obras mexicanas de los siglos XIX y XX* (UNAM–UAM, 2013), cuya buena fortuna no es necesario augurar. Notemos también que la actividad docente de nuestro nuevo académico se inició en edad muy temprana, siendo aún estudiante fue maestro de otros y de sí mismo.

Queda bien claro en este su discurso de ingreso que la edición crítica y pulcramente anotada de un texto literario —ya sea clásico o moderno— excede los estrechos límites de una disciplina meramente bibliográfica o paleográfica; es siempre —o siempre debería serlo— el resultado de una ardua labor filológica, que atiende no sólo a los aspectos meramente lingüísticos de una obra determinada, sino a todo cuanto en ella se relacione con la más amplia cultura de una época y, más aún, con las intrincadas peripecias semánticas de su proceso creativo, por cuanto que de lo riguroso y afortunado que resulte el

trabajo del editor dependerán, en alto grado, las posteriores tareas a cargo de la historiografía, la crítica y la hermenéutica literarias. Digo más, el meditado conocimiento de las producciones literarias de una lengua y, por ende, de aquella visión o imagen del mundo que ellas elaboran y transmiten, así como los valores humanos (morales, cívicos, filosóficos, estéticos...) que las sustentan, no ha de quedar constreñida al grupo privilegiado de los lectores profesionales, sino que habría de extenderse al conjunto de la sociedad para dotar, así, a todos sus individuos de una clara conciencia comunitaria: la de ser parte constitutiva de un dilatado proceso civilizador.

Alude don Alejandro en su discurso a la “brecha cada vez más amplia entre la educación media y los estudios universitarios”, al punto de que no han faltado pedagogos que propongan el establecimiento de ciertos programas de *alfabetización académica* con el fin de que los alumnos de primer ingreso en las universidades puedan “insertarse en el circuito de la comunicación académica”, del que hasta ahora suelen hallarse muy alejados. Y tal propuesta responde a una cruda realidad inocultable, pues, en efecto, muchas veces nuestros jóvenes alumnos no acabaron de entender bien a bien lo que decían los libros que mal leyeron en la escuela, y sus maestros no siempre fueron capaces de abrirles las puertas del entendimiento para penetrar sin tropiezo en los tupidos bosques de la lectura.

Nuestra casa perdurable es la lengua que hablamos, el espacio simbólico en que se finca y desarrolla nuestro ser; de manera, pues, que entre mayor sea el dominio de los recursos expresivos de nuestra lengua, en esa misma medida alcanzaremos los dones del juicio y el pensamiento: la dignidad del ser humano se afirma y ensancha en tanto que éste sea capaz de valerse de aquella prodigiosa red de signos comunicables que nos permiten descubrir y comprender los infinitos reclamos del mundo que nos rodea y responder a ellos de manera coherente y adecuada. Mal andan las cosas cuando los hablantes comunes —y en especial los jóvenes ayunos de todo trato literario— se ven obligados a reducir sus conversaciones cotidianas al uso reiterado de las formas de expresión más triviales y mecánicas, que quizá les permitan, al menos, producir un remedo de intercambio verbal.

Siendo esto así, la propuesta de Alejandro Higashi no puede ser tomada sólo como una recomendable estrategia para la superación de las incompetencias cognitivas de nuestros estudiantes universitarios, sino como uno de los medios idóneos para que éstos alcancen su impostergable capacitación epistemológica

en los campos de muy diversas disciplinas y, más importante aún, para que puedan tener acceso a la entera posesión de nuestra lengua, por gracia de la cual alcanzamos la plena conciencia y proyección de nuestro ser individual.

Es preciso reconocer que lo que suele llamarse *incompetencia lectora* no es un problema que afecte únicamente a los jóvenes estudiantes, sino a la entera sociedad mexicana. En este mundo de las comunicaciones perentorias, en que nos vemos constantemente requeridos por los diversos “medios masivos de comunicación”, nuestro espíritu queda avasallado por la prepotencia de aquellos mensajes políticos o publicitarios —si es que acaso puede establecerse alguna diferencia entre ellos— que no nos convocan precisamente a la reflexión y al diálogo, sino que nos instruyen autoritariamente acerca de lo que debemos asumir como las únicas verdades incontestables de nuestra convulsa sociedad actual.

La lengua, como bien se advierte, puede ser ejercida, no ya como un instrumento de solidaridad y concurrencia, sino también como una impalpable pero eficaz cadena de vasallaje: el vasallaje inconsciente al que puede condenarnos nuestra propia incapacidad de descubrir en los discursos ajenos sus secretas o falaces intenciones. Y nunca mejor aplicado el epíteto “masivo” a estas formas electrizadas de la comunicación universal, que, en la práctica, van irremediablemente convirtiendo a los destinatarios singulares en un solo bloque homogéneo y anónimo, al despojarlos del insoslayable carácter activo que les correspondería dentro de un genuino intercambio social.

Todo lo contrario ocurre en la comunicación directa y efectiva de la lectura: la hoja impresa, el libro o, incluso, las multitudinarias páginas web forman parte de un acto esencialmente libre y voluntario en el que intervienen un destinatario real —la persona que lee— y ciertas secuencias discursivas, que son la manifestación textual del pensamiento de quien las transmite por medio de la escritura. He ahí el quid de la cuestión: la escritura, más aún que la palabra hablada —siempre sujeta a los tropiezos o dubitaciones del hablante—, supone dos procedimientos concordantes y simultáneos; uno, el atinado escogimiento y distribución de los signos que forman una cadena enunciativa; otro, la plausible correspondencia de aquellos signos convencionales con el contenido vivo y singular del pensamiento o las voliciones de su emisor.

En su discurso de ingreso, se ha referido don Alejandro a la necesidad de proporcionar a nuestros estudiantes “los primeros rudimentos académicos a quienes ingresan a las universidades por primera vez”, es decir, “alfabetizar-

los” de manera formal y sustancial, con el fin de capacitarlos para percibir las variadas referencias y las recónditas alusiones de un texto literario, y con ello alcanzar su más amplia comprensión y su pleno disfrute estético e intelectual. Porque ni los lectores comunes ni, mucho menos, los futuros profesionales de las disciplinas humanísticas debieran ignorar la distancia que separa un texto propiamente literario de un discurso práctico, historiográfico o científico; en éstos, para ponerse al amparo de peligrosas ambigüedades, el uso de la lengua se contrae a sus más explícitas formas denotativas; en la creación literaria, por el contrario, el texto emprende largos recorridos de experimentación semántica: su propósito es el de revelar las ocultas o inéditas conjunciones entre los seres y las cosas. Tal clase de textos solicita, pues, dos tipos de lectura y comprensión, diversos y, sin embargo, convergentes: la primera apela a la común normatividad lingüística (aquella según la cual debemos llamar al pan, pan, y al vino, vino); la segunda está atenta a las infinitas posibilidades de todo sistema semiótico para crear nuevas formas de expresión que den cuerpo sonoro y calidad plástica a los íntimos sustratos de la conciencia y a su asombroso poder de imaginación.

La extendida incapacidad de los lectores —que es, por desdicha también, la de una creciente zona de hablantes oficialmente alfabetizados— requeriría que se tomaran con urgencia las medidas más eficaces al respecto, y que tanto las autoridades “competentes” como las instituciones de enseñanza media y superior se dispusieran a contribuir seriamente a la solución de este problema de alcance nacional: porque el destino de una nación nunca llegará a ser verdaderamente justo y democrático si la inmensa mayoría de sus ciudadanos carece de los instrumentos del pensamiento y la palabra.

Por lo que toca a la Academia Mexicana —cuyo principal objeto es “el estudio de la lengua española y en especial cuanto se refiera a los modos peculiares de hablarla y escribirla en México”—, le corresponde asimismo, como tarea fundamental, el estudio y la difusión de nuestros monumentos literarios, que son el legado irrenunciable de cuanto han visto, sabido, pensado e imaginado los escritores de nuestra lengua, tanto de España como de Hispanoamérica. Desde sus inicios, la Academia difundió los trabajos de sus miembros en las correspondientes memorias anuales, así como en algunas publicaciones aisladas, pero a partir de 2014 se organizó un ambicioso programa editorial dividido en tres colecciones: Lengua y Memoria, Horizontes y Clásicos de la Lengua Española. Si las dos primeras albergan textos sobre temas generales

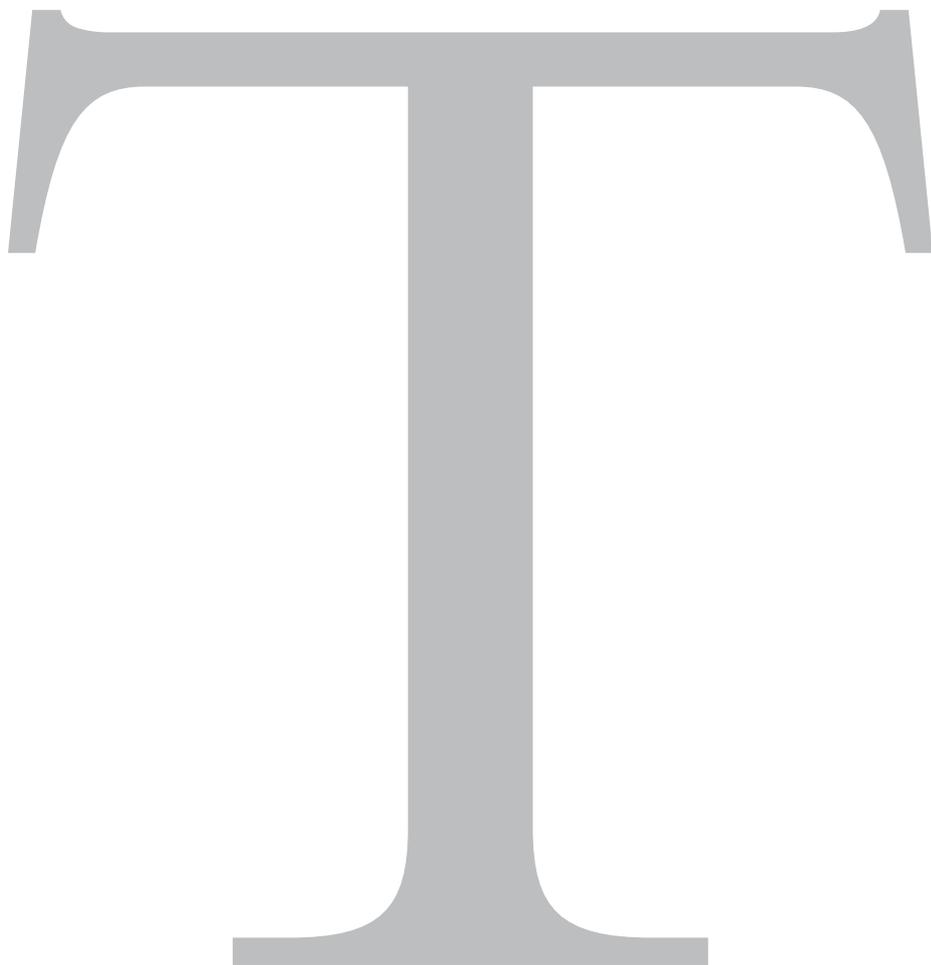
que han sido objeto de investigación, análisis o discusión por parte de los académicos, la última tiene el propósito de constituir un vasto programa de ediciones críticas y anotadas de las obras literarias más representativas de nuestra lengua; algunas de ellas provienen de las ediciones ya incluidas en la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española; otras han sido puestas a cargo de nuestros propios académicos y de reputados especialistas en cada uno de los autores seleccionados.

Con la difusión de esos textos cuidadosamente editados, la Academia se propone remediar en lo posible la actual carencia de ediciones críticas y contribuir al firme establecimiento de aquel tipo de lectura que conduzca a la cabal comprensión, el análisis y la contextualización de lo leído. La lectura necesariamente “discontinua” de una edición crítica requiere del ejercicio de una creciente capacidad reflexiva, la cual consiste en relacionar diversas partes del texto entre sí e, incluso, con otras obras leídas o por leer; en suma —como acabamos de escucharlo de labios de don Alejandro Higashi—, la edición crítica de un texto literario “permite al público lector aprender página a página no sólo los contenidos de lo que lee, sino estrategias metacognitivas para leer mejor y con más provecho”.

Desde el momento de su elección, el doctor Higashi manifestó su deseo de incorporarse a los trabajos del Gabinete Editorial de nuestra Academia, al que ya ha contribuido ampliamente con sus atinadas propuestas y, muy en especial, con la elaboración de unas indispensables “Normas para la preparación y entrega de originales de la colección Clásicos de la Lengua Española de la Academia Mexicana de la Lengua”.

Don Alejandro, sea muy bienvenido a esta casa: los frutos de su trabajo nos honrarán a todos.

TRABAJOS LEÍDOS EN
SESIONES ORDINARIAS Y SOLEMNES



HÖLDERLIN Y LA BÚSQUEDA DEL INFINITO*

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

En lo que sigue desearía presentar, aun sea pálidamente, el ansia de infinito que tuvo Friedrich Hölderlin, y con él muchos de los pensadores románticos. Éstos exponían a veces su filosofía en la poesía, por lo que no pueden separarse demasiado. El romanticismo fue una época o un movimiento sumamente poético. Tal vez por reacción al cientificismo de la Ilustración, contra el que reaccionaban buscando un ámbito más humano, como el de la intuición, la fantasía y el sentimiento. Quizá exageraron y se fueron demasiado lejos de la razón científica; pero eso desató una especie de liberación que necesitaba la gente de esa época. Algo que también nuestra época necesita, ante tanto cientificismo que la ha deshumanizado.

En el caso de Hölderlin, quizá ese alejamiento de la razón hacia la intuición poética, hacia la imagen bella —de la que decía que vivía el poeta—, haya resultado excesivo y lo haya desbarrancado en la locura, donde se quedó tantos años, hasta su muerte. Es el mismo riesgo que se corre ahora, en tiempos posmodernos, en que, por rechazo a la modernidad y su racionalismo, nos conducimos demasiado peligrosamente hacia el irracionalismo y el pensamiento poético. Habría que realizar la síntesis de esos dos extremos, el racionalismo y el poeticismo, en una razón poética.

Aquí me centraré únicamente en los poemas de Hölderlin, echando mano de alguno de sus breves ensayos. Dejo para otra ocasión lo que expone en sus

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 14 de enero de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

obras mayores, el *Hiperión* y el *Empédocles*, pues éstas necesitan y merecen un tratamiento más extenso.

LA VENA ROMÁNTICA

Se ha señalado en el espíritu romántico un gran deseo de infinito, de superar la parcialidad y la contingencia de la realidad natural y social. Se buscaba todo ello mediante una concepción que no sólo incluyera la razón, sino además la imaginación y la emoción. Esto se ha visto como reacción a la Ilustración, con su sobre elevación del racionalismo, que destruía toda fe y toda ilusión.¹ Por eso también se ha caracterizado como eclosión del iluminismo al positivismo, que exacerbó la razón y la ciencia.

Es curioso que, junto con una exaltación de la subjetividad, del individuo, también se exaltara la objetividad, el todo. Tanto en la ética como en la política, el individuo humano, el sujeto, es puesto de relieve. Pero también la relación del individuo con la totalidad, de la parte con el todo, que es donde cobra sentido. A veces se buscaba la unión del sujeto y el absoluto en una subjetividad absoluta.²

Se había heredado el dualismo entre fenómeno y noúmeno, es decir, entre apariencia y realidad, entre lo accidental y la esencia. Se trataba de deshacer esa dicotomía, de unir un extremo con el otro, de pasar de lo aparente a lo esencial, de lo óntico a lo ontológico. Y se buscaba por caminos distintos de la razón, como la voluntad (Schopenhauer), el amor (Novalis) e incluso el sueño.

Es un ansia de absoluto, para superar la finitud tan pesada para el hombre, y se veía como regreso o fusión en el todo. Por eso se pensaba la realidad dentro de un monismo, muy parecido al de los estoicos y todavía más al de los neoplatónicos. En efecto, muchos de los pensadores románticos adoptaron el lema *En kai pan*, es decir, Uno y todo, propio de estas corrientes filosóficas clásicas. Y repetían el panteísmo de Bruno y Spinoza. No en balde Schelling tiene un diálogo intitolado, precisamente, *Bruno*.

¹ H. G. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos. Ensayo sobre historia de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 25-31.

² J. Hernández-Pacheco, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 48 y ss.

Se trataba de recuperar la naturaleza, ya no como un aparato mecánico, típico de las Luces, sino como organismo viviente, como algo vivo y casi humano. Por medio del arte y la ironía. Porque el arte era el gran momento de la subjetividad. Por eso rehuían el sistema, tenían conciencia de su fragmentariedad, escribían aforismos y desarrollaban temas particulares.³ Ya que no podían realizar el absoluto absolutamente, lo hacían relativamente. Seguía siendo el absoluto. Esto se lograba en el amor y en el arte. Es el triunfo sobre la muerte, que es la victoria de la naturaleza sobre la subjetividad; el triunfo de lo objetivo sobre lo subjetivo, de la necesidad sobre la libertad.

El romanticismo es una especie de realismo poético, de ontología poética, de metafísica humana. Por eso daba tanto sentido, en un tiempo de gran aridez y sinsentido que había dejado la Ilustración. “El Romanticismo es una ontología poética, que entiende el mundo como metáfora de sí mismo y lo refleja, por tanto, en un logos metafórico.”⁴ Buscaban el vestigio del absoluto en las cosas, en sus fragmentos, con la conciencia icónica, diagramática y metonímico-metafórica de ver el todo en el fragmento. La metáfora parece significar una cosa pero en realidad significa otra; anula y rompe la dicotomía entre fenómeno y noúmeno. Por eso es la esencia no sólo de la poesía, sino también de la ontología. Al menos relativamente. ¿Por qué se recurría a la metáfora? “[P]orque el referente del discurso metafórico está también roto (relativamente) respecto de lo que verdaderamente es. La difracción semántica que supone la metáfora resulta así adecuada para reflejar la difracción ontológica propia de su referente, del que no podemos hablar en la univocidad propia del lenguaje ordinario.”⁵ Se trata, pues, de un discurso analógico, el propio de la poesía, de la metáfora, ya que ésta no puede ser unívoca, aunque tampoco equívoca, so pena de perder todo sentido.

La razón pura se ve sustituida por la razón poética; el idealismo de los románticos es, en el fondo, un realismo poético. Su núcleo sustancial es la analogía, como lo muestra Octavio Paz al hablar de la poesía actual, heredera de románticos, simbolistas y surrealistas.⁶ De hecho, el símbolo, que tiene una estructura semejante a la de la metáfora, es lo más propio y nuclear del romanticismo. La razón deja lugar a la intuición, la fantasía y el sentimiento. Pero no

³ *Ibid.*, p. 108.

⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁶ O. Paz, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona y Bogotá, 1990, p. 85.

desecha totalmente la razón, sino que la hace aflorar desde el fragmento hacia el todo, hacia el absoluto.

El poeta es el visionario que ve en lo relativo retazos metafóricos de lo absoluto, y es capaz mediante las metáforas de transformar eso que ha visto en lenguaje comunicable. Es el traductor de lo fantástico; no como lo que es falso, sino como lo que con ese adjetivo se muestra ante la exclamación humana como lo absolutamente verdadero, aquello en lo que, al final, se entienden todas las cosas.⁷

El poeta es el que ve el todo en el fragmento, el que pasa de los pedazos al Absoluto; y, dada la fragmentariedad de su discurso, procede por metáforas. Así es como alcanza la esencia de las cosas, no en sí misma, sino en su refracción en la poesía, en las metáforas. Es una ontología poética o metafórica, consciente de su precariedad. Busca lo eterno contenido en las cosas pasajeras. Las cosas relativas son mediación o transición hacia el absoluto, son su símbolo.

Por eso pasaban del ámbito de la ética al de la estética, que es lo que critica Kierkegaard, para quien se debe pasar del estadio estético (que él ve como lo propio del romanticismo) al ético (que él ve como superior). Es casi suplantar lo ético con lo estético, un poco como quiso hacerlo Foucault.

Hambre de infinito, pues, sed de absoluto, son las características del romanticismo. Lo que Isaiah Berlin ha llamado el “anhelo” de lo inefable.⁸ Pero los mismos románticos se daban cuenta de su limitación. Por eso veían la realización relativa de lo absoluto como lo más noble, la tendencia o tensión hacia aquello que es el ideal. A pesar de que fuera inalcanzable. Lo que tenía de alcanzable les resultaba más que suficiente. Y lo hacían como fusión en la naturaleza, y lo hacían, sobre todo, por medio del arte, en especial de la poesía.

EL INTENTO DE HÖLDERLIN

A Johann Christian Friedrich Hölderlin el connotado biógrafo Stefan Zweig lo coloca entre los que han sido poseídos por el demonio (como, por ejemplo,

⁷J. Hernández-Pacheco, *op. cit.*, p. 134.

⁸I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000, p. 144.

Kleist y Nietzsche).⁹ Nuestro poeta nace en Lauffen, a orillas del Neckar, en la región de Suabia, Alemania, en 1770. Era hijo de un pastor eclesiástico que murió poco después de que naciera su hijo. De catorce años, Hölderlin estudia en el monasterio de Denkendorf y luego en el convento de Maulbronn. A los dieciocho años entra al seminario de Tübinga, del cual sale en 1792.¹⁰ Allí estudió lenguas clásicas y filosofía, con Schelling y Hegel como condiscípulos. También estudió teología, pero no se decidió ni por el púlpito.¹¹ Por eso tiene que dedicarse a dar clases privadas, y Schiller lo ayuda para que lo haga en casa de Charlotte de Kalb, en Waltershausen, Turingia.

En 1794 va a Jena, tal vez buscando ocupar una plaza en la universidad. La ciudad estaba animada culturalmente por Fichte y Schiller, el primero en filosofía y el segundo en literatura. En 1796 pasa a Fráncfort como preceptor a casa del banquero Gontard, y se cree que se enamora de la esposa de éste, Susette Bronkenstein, a la que llama Diótima. En 1798 tiene que irse y se refugia en Homburgo, con su amigo (desde Tübinga) Isaak Sinclair. Va también a Weimar, pero encuentra a Goethe demasiado ocupado en sus estudios científicos. Funge como preceptor en otros lugares y se cartea con sus amigos. Se va como preceptor a Burdeos, a casa de un alemán. Regresa a su patria, pero está marcado por un sino trágico y el destino lo conduce a la locura hacia 1806. En ella niega su identidad como Hölderlin, a quien repudia, y se autollama Scardanelli, alguien que sigue haciendo poesía. Así acaba sus días, encerrado en su demencia y en una buhardilla. Muere en 1843.

Puede, sin embargo, afirmarse que tuvo una especie de resurrección gracias a Nietzsche, quien lo descubre como su antecesor en el espíritu de la libertad y la luminosidad, aunque, también, como espíritu dionisiaco.¹²

Escribió algunos ensayos, como *Juicio, posibilidad, ser* (1795), respuesta a *Sobre el yo*, de Schelling, y a la noción de sustancia de Fichte, y otras *Notas filosóficas* (1796). Pero, sobre todo, le han sobrevivido su novela *Hiperión*, su pieza teatral *Empédocles* y sus *Poesías*. En esos últimos textos encontramos la esencia de su pensamiento. Aquí me centraré en estas últimas, las poesías, para señalar algunos de los rasgos de su pensamiento filosófico.

⁹ S. Zweig, *Hölderlin*, Ediciones G. P., Barcelona, 1959, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

¹² *Ibid.*, pp. 124-125.

EL PENSAMIENTO

El pensamiento de Hölderlin es una filosofía trágica, o de la tragedia.¹³ Como preuncio de su dramática locura frecuentemente caía, como Faetón, en el mar de la melancolía.¹⁴ De Schiller recoge su idea del universo, aunque rompe con él. *Hiperión* es un poema onírico, un sueño, uno ideal, para librarse del mundo real. Es típico de los idealistas alemanes, que huían de lo real y se refugiaban en la literatura. “Ernst Cassirer, con muchos trabajos, ha ido aislando todo lo que *Hiperión*, ese conglomerado sonoro, tiene de Kant, de Schiller, de Schelling y de Schlegel; sin embargo, lo creo un trabajo vano, pues la filosofía de Hölderlin no tiene lazos profundos con ninguna filosofía.”¹⁵ El *Empédocles* es un canto triunfal de la fusión con el todo. Es lo que pretende el suicida. Es el culmen del éxtasis y la cima del abatimiento. La mística unión con el todo es la suprema libertad. La vida es fragmentación, disgrega, en tanto que la muerte disuelve, reúne con el todo. En las poesías Hölderlin transforma la realidad en fábula (antes que Nietzsche): “Los sucesos se convierten en sueños, el Mundo, un mito; ningún vestigio terrestre, ningún vislumbre del destino del propio poeta se salva de este proceso de depuración lírica”.¹⁶ En sus poesías “hay como una triplicidad: ascenso, descenso y equilibrio, lo que constituye un triple acorde armonioso: la tesis, la antítesis y la síntesis”.¹⁷ Hay allí una dialéctica, como la de los demás idealistas. Por eso, después del ascenso extático y luminoso de la poesía, en su descenso le parece incluso vacía su misión de poeta. Es su descenso a los infiernos, su caída al infinito. Entonces hace poesías órficas, sus *Cantos de la noche*, ya lunáticos, de la locura.

Hay que volver a la identidad originaria del todo, *En kai pan!*, de Plotino, recuperado por Lessing y Jacobi.¹⁸ Es lo que se ve en unas notas que escribió Hölderlin acerca de las cartas de Jacobi sobre Spinoza:

Lessing era spinoziano. Los conceptos ortodoxos de la divinidad no eran para él. No podía gozar de ellos. *En kai pan!*, otra cosa no sabía. Si hubiera

¹³ C. Másmela, *Hölderlin. La tragedia*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2005, pp. 179 y ss.

¹⁴ S. Zweig, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸ R. Bodei, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Visor, Madrid, 1990, pp. 25-26.

que titularse del nombre de alguien, no conocería otro que el de Spinoza. Cuando se lo conoce del todo, no hay nada que hacer. Hay que ser totalmente amigo suyo. No hay otra filosofía que la de Spinoza.¹⁹

En consecuencia con ello, la naturaleza es el todo infinito al que tiene que volver el hombre, reintegrarse a ella como la parte en el todo en el que cobra sentido. Lo dice en el poema “A la naturaleza”:

cuando las nubes me cercaban con sus tinieblas,
cuando la tempestad desencadenaba
entre las montañas sus ráfagas furiosas,
y el cielo me rodeaba con llamas, ah,
entonces te veía, alma de la Naturaleza.

A veces, ebrio de llantos y de amor,
como esos ríos que han vagado mucho
y desean ya perderse en el océano,
¡me hundía en tu plenitud, belleza del mundo!
En comunión con todos los seres,
felicemente lejos de la soledad del Tiempo,
cual peregrino que vuelve a la casa paterna,
así volvía yo a los brazos del Infinito.²⁰

Como se ve, el ideal platónico y romántico de fusión con el todo está aquí presente. Y es por el amor que se hace, de manera suprema. Es lo que le dice a Diótima, en un poema que lleva el nombre de ésta:

Y en adelante, mi elemento es
ese donde ninguna fuerza terrestre,
ninguna orden divina nos separa más,
allí donde saboreamos la unión total.²¹

¹⁹ F. Hölderlin, “Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza”, en *Ensayos*, 2ª ed., Libros Hiperión, Madrid, 1983, p. 15.

²⁰ F. Hölderlin, *Poesía completa*, Ediciones 29, Barcelona, 1992, pp. 31-32.

²¹ *Ibid.*, p. 39.

La naturaleza misma tiene vida, sólo que inconsciente. De esa manera realiza sus funciones, según lo expresa en el poema “Vox populi”, en su segunda versión.

Pues olvidado de sí, demasiado dócil
a los deseos de los dioses,
todo lo que vive, lo que avanza
con los ojos muy abiertos en su propia senda

tiende a seguir el camino más corto
que lo conduce al Todo, tal el río se precipita
en busca de reposo, arrastrado,
de peña en peña, sin poder resistirse,

por la extraña nostalgia del abismo.
Lo indefinido atrae siempre, y a veces
pueblos enteros ceden así al deseo de morir,
y orgullosas ciudades...²²

Pero no hay que renunciar ni a la totalidad ni a la distinción, como lo veían los griegos, ya que estamos en el todo, pero siendo nosotros mismos, distintamente. Es lo que hace el poeta, quien se pone al descubierto del Todo, del Infinito, de la Naturaleza, y lo mismo ante los dioses y el destino, a la intemperie, y logra la fusión diferenciada, pues se apoya en su propia subjetividad e individualidad. Tal es lo que nos dice en el poema “En un día de fiesta”:

Los pensamientos del Espíritu común a todos
maduran silenciosos en el alma del poeta,
que acostumbrada desde antiguo
a lo infinito, se estremece con ese recuerdo,
y logra, inflamada por el rayo celeste,
el fruto nacido en el amor,
obra de los dioses y de los hombres:
el Canto, testimonio de unos y otros.²³

²² *Ibid.*, p. 130.

²³ *Ibid.*, p. 169.

La poesía es la voz de la divinidad. El hombre necesita lo divino para no morir y lo divino necesita del hombre para ser verdaderamente divino. El hombre lo vive simbólicamente, lo conoce por su símbolo.

Pues el mundo de todos los mundos, el todo en todos, el cual *es* siempre, se *presenta* en todo tiempo —o en el ocaso o en el momento, o, más genéticamente, en el llegar a ser del momento y en el comienzo de un tiempo y de un mundo, y este ocaso y comienzo es, como el lenguaje, expresión, signo, presentación de un todo viviente, pero particular, el cual, en sus efectos, se vuelve de nuevo en aquello, y, por cierto, de manera que en él, como en el lenguaje, de un lado parece haber, de vivamente consistente, menos o nada, del otro lado todo.²⁴

Y se manifiesta en lo más simbólico de todo, que es la poesía.

En el poeta, como en el héroe trágico —quizá porque ambos coinciden—, se da la presencia de lo universal en lo individual, de lo infinito en lo finito, de la totalidad en la parte, del todo en el fragmento. Es la idea de iconicidad. El poeta es el icono o representante modélico del ser, de la naturaleza. La conoce intuitivamente.

En esta forma de conocimiento, el hombre se ha *generalizado*, dentro de sí, en un microcosmos, siente la vida salvaje de la naturaleza. Y la naturaleza se ha particularizado, se ha conformado, se ha civilizado, ha adquirido los caracteres de lo orgánico. Naturalización del hombre, humanización de la naturaleza, exactamente.²⁵

Esto se encuentra a un paso de lo que dirá Marx en los *Manuscritos* de 1844, que se han considerado la etapa romántica de este pensador y en los que señala que se necesita naturalizar al hombre y humanizar a la naturaleza, precisamente mediante el trabajo.

No perder la fusión en el todo ni la diferenciación de las partes es lo que vive el poeta. Es lo que nos dicta la conciencia de las contradicciones. Éstas agudizan la percepción de que no se pueden diluir totalmente, y que

²⁴ F. Hölderlin, “El devenir en el perecer”, en *Ensayos*, ed. cit., p. 97.

²⁵ R. Bodei, *op. cit.*, p. 50.

solamente se pueden disminuir mediante la subsunción en el todo. Lo expresa en un poema intitulado “Como en un día de fiesta”, donde señala:

Pero a nosotros, poetas, corresponde
 estar con la cabeza desnuda bajo las tormentas
 de Dios, y aferrar con nuestras manos
 el rayo paterno, y brindar al pueblo
 con nuestro Canto el don celestial.²⁶

La fusión de los contrarios y el ritmo dialéctico lo ve Hölderlin en la misma vida. Todo nace de la destrucción o corrupción de algo. Una cosa nace de la corrupción de otra, y así sucesivamente. Pero, sobre todo, lo ve en el hombre (diría que en sí mismo): todo comienza con la inocencia, pasa luego a la tragedia y resurge en un equilibrio innovador. Pero ese equilibrio, esa armonía, es difícil, según lo establece el propio vate en una poesía intitulada “Genio de paz a quien nadie creyó...”, aseverando:

Pues el dios de la armonía
 apenas roza, e imprevistamente,
 la morada de los hombres
 y nadie sabe de su tránsito.²⁷

Hay, pues, una dialéctica en Hölderlin. No en vano se ha dicho que, desde tiempos tempranos, contiene todo lo que después se dará en el idealismo de sus amigos Schelling y Hegel: la búsqueda del absoluto, en la que podría darse la fusión de los contrarios; y, por lo mismo, la reconciliación de las antinomias de la realidad. Es en lo que el mismo poeta resulta un modelo, un icono, alguien que, de nuevo, en su singularidad refleja la universalidad; es el fragmento en el que reluce el todo.

El poeta se pone ante Dios al descubierto, a la intemperie recibe sus tormentas. Por eso mismo es el que se atreve a pensar lo impensable y a decir lo inefable.

²⁶ F. Hölderlin, *Poesía completa*, ed. cit., p. 170.

²⁷ *Ibid.*, p. 179.

Por eso, según Hölderlin, tiene que descentrarse, romper su subjetividad. Y eso es muy peligroso: precipita en el abismo, conduce a la locura.²⁸

Fue lo que le pasó a Hölderlin, como a tantos otros que llegaron al descentramiento, a la verdadera deconstrucción, por la locura o el suicidio (que casi son lo mismo). Como a Kleist, a Nerval y a Nietzsche. Fueron los endemoniados, los poseídos por un *daimon*, al que siguieron hasta sus últimas consecuencias.

REFLEXIÓN

Característico de los románticos fue esa ansia de absoluto, de infinito. Fue el tiempo en que más se tuvo conciencia de la fragmentación del hombre. Se buscó la fragmentariedad en el pensamiento y, a diferencia de los grandes idealistas, como Hegel, que fue el gran constructor de sistema, ellos fueron asistemáticos. Muy a la manera de Kierkegaard y, después, de Nietzsche. Fragmentariedad en la escritura, pues prefirieron los aforismos, las cartas, los textos breves, y no tanto las obras extensas y de largo aliento. Fragmentariedad en la vida, pues se dieron cuenta de la insuficiencia del hombre en el amor, por eso lo exaltaron tanto. Y, sobre todo, de la insuficiencia de la razón, pues podía ser inhumana. Se atuvieron a la necesidad de sentido de la vida. Por eso lo buscaron tanto, y algunos fracasaron, cayendo en la locura o en el suicidio.

De alguna manera eran hombres sedientos de salvación. Precisamente a causa de esa conciencia de finitud y fragmentariedad. Por eso se acercaron tanto a la religión, a veces de manera gnóstica, otras de forma panteística. Buscaban el Sentido (con mayúscula), más allá de la referencia. O quizá buscaban la Referencia (también con mayúscula), y a veces los confundían, saliendo al panteísmo. La referencia era lo óntico y el sentido lo ontológico, y a veces no hicieron la tan mentada diferencia ontológica, y no distinguieron esos aspectos del ser y el ente.

Hölderlin participó en todo ello. Por eso recuperó, de sus queridos griegos (a los que amó de modo muy parecido al de Nietzsche), el platonismo. Más que de Platón, de Plotino, con su férreo panteísmo y su amor por lo simbólico. Los individuos son símbolos del todo, los entes lo son del ser. Y, por el lado del

²⁸ R. Bodei, *op. cit.*, p. 51.

estoicismo, igualmente panteísta, le llegó el furor por Spinoza. No en vano el racionalismo moderno, ya desde el propio Descartes, tuvo mucho de estoicismo, corriente que había resucitado Justo Lipsio un poco antes.

Pero es sobre todo el registro neoplatónico, en el que se habla del retorno al Uno, de la fusión de las partes en el Todo. Aunque también los estoicos decían que todo estaba en todo. El hombre es, así, el microcosmos; el compendio y modelo del mundo. Y sobre todo lo es el poeta, porque en él se hace consciente la naturaleza. Además, porque se enfrenta con lo divino, se expone a él, lo aguanta. De ahí que corriera tanto peligro. Riesgo psicológico, de caer en la locura, o que la misma melancolía, después de la exaltación del éxtasis, lo llevara al suicidio. Como el propio Empédocles. Es curioso que tanto Hölderlin como Nietzsche hayan escrito una tragedia con Empédocles como héroe; ambas quedaron inconclusas, en fragmentos.

El poeta es el icono de la naturaleza, el modelo del universo. Es el imán y el pararrayos del cosmos, pues atrae hacia él todos los aspectos del ser y recibe el rayo divino, es capaz de aguantarlo sin desmoronarse. Junta en sí mismo lo finito y lo infinito, la parte y el todo, la vida y la muerte. Es el punto de unión de lo natural y lo sobrenatural, por el éxtasis estético. En sí mismo, pues, concilia los opuestos. Es una dialéctica viviente, que recobra el orden original ya como final de la existencia.

Hölderlin nos hace ver que el poeta concilia la razón y la intuición, el entendimiento y el sentimiento. Es el momento de la unión de todos los caminos, los terrenales y los celestiales. Mas por eso fue tan fuerte la carga que dejó al poeta, a tal punto que él mismo se desplomó con ella.

CONCLUSIÓN

De manera parecida a Nietzsche, que adoptó a Hölderlin como su modelo y paradigma cuando estuvo en ese mismo *Stift* de Tubinga, varios años después, nuestro poeta se dio a la ardua labor de sostener la tragedia de la historia. Fue un héroe trágico, como su admirado Empédocles. Fue, igualmente, un pensador del amanecer, de la aurora. Fue un hiperbóreo, que llamaba a Cristo hermano de Dioniso. Lo principal de todo: fue un héroe que cargó con todo el sinsentido del mundo, lo cual lo descentró demasiado y lo condujo a la locura.

A nosotros, ahora, nos enseña la búsqueda. La búsqueda del sentido, la añoranza de un dios, del nuevo dios, del que tanto hablará, después, Heidegger. Un dios más allá que los de los griegos, un dios que viene del oriente, y al que a veces llama con nombre propio: Cristo. Pero es, seguramente, una vuelta, un regreso novedoso, que todavía esperamos.

COMER Y BEBER EN EL SIGLO DE ORO SEGÚN EL TEATRO*

Aurelio González Pérez

La literatura del Siglo de Oro, y con ella desde luego el teatro, tanto la comedia como géneros breves cómicos como el entremés, el baile o la mojiganga, reflejan los usos culinarios y hábitos alimenticios de aquella época. Por otra parte, el comportamiento gastronómico de los integrantes de una colectividad, y por tanto su reflejo en la creación artística o literaria, es el resultado de una actitud ante la comida, determinada por presupuestos religiosos o ideológicos, pero también por una multitud de factores que pueden ser ambientales, económicos, políticos, sociales o de la misma tradición culinaria. También: “A través de la alimentación se manifiestan desigualdades sociales, distinciones de edad y sexo, de dedicación laboral, de tipo regional [...] La alimentación presenta, además, formas específicas a través de las que se manifiestan identidades culturales, aspiraciones o tabúes religiosos”.¹

Lo certero del reflejo que nos da la literatura áurea de la tradición gastronómica barroca lo podemos comprobar gracias a que, desde antes del siglo XVI, contamos con muchos recetarios y libros de cocina,² que representan una

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 22 de enero de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

¹ Miguel Ángel Ladero Quesada, “La alimentación en la España medieval. Estado de las investigaciones”, *Hispania*, xlv (1984), p. 76.

² Recetarios como el de Ruperto de Nola, cocinero del rey Fernando de Nápoles, cuyo *Llibre de coch* fue publicado en 1520 y traducido como *Libro de guisados*, en Toledo, en 1525. A finales de ese mismo siglo, en 1599, se publicó el *Libro del arte de cocina* de Diego Granado, y pocos años después, en 1611, salió de las prensas el *Arte de cocina, pastelería y vizcochería y conserjería* de Francisco Martínez Montañón.

documentación sistemática y clara sobre lo que se comía en España y cómo se preparaban los alimentos.

Buen ejemplo de cómo refleja la literatura dramática la gastronomía es la magnífica comida en *El Alamillo*, en la isla de la Cartuja, de la bulliciosa Sevilla que retrata Cervantes en *El rufián dichoso* en la voz de Lagartija, rufianesco gracioso:

LAGARTIJA Hay merienda,
 que las más famosas cenas
 ante ella cogen la rienda:
 cazuelas de berenjenas
 serán penúltima ofrenda.
 Hay el conejo empanado,
 por mil partes traspasado
 con saetas de tocino;
 blanco el pan, aloque el vino,
 y hay turrón alicantado.
 Cada cual para esto roba
 blancas vistosas y nuevas,
 una y otra rica coba;
 dales limones las Cuevas
 y naranjas el Alcoba.
 Daráles en un instante
 el pescador arrogante,
 más que le hay del norte al sur,
 el gordo y sabroso albur
 y la anguila resbalante.
 El sábalo vivo, vivo,
 colear en la caldera,
 o saltar en fuego esquivo,
 verás en mejor manera
 que te lo pinto y describo.
 El pintado camarón,
 con el partido limón
 y bien molida pimienta,
 verás cómo el gusto aumenta
 y le saca de harón.

LUGO ¡Lagartija, bien lo pintas!
 [El rufián dichoso, I, pp. 101-130].³

En 1633 cuenta un viajero alemán que recorrió España, a propósito de las costumbres alimenticias de los españoles, que “las personas distinguidas, igual que las de baja condición, no hacen más que una sola comida por día, la del mediodía; por la noche no toman nada caliente”.⁴

En puestos ambulantes (“bodegones de puntapié”)⁵ se vendía aguardiente y lectuario (especie de compota recocida de cáscaras de naranja amarga en miel),⁶ preparación que constituía el desayuno típico popular junto con los torreznos o tocino frito o asado. En la casa de aquellos que tenían una mejor posición social y poder económico la comida habitual incluía uno o dos platos de carne (a menos que fuera vigilia o Cuaresma, en cuyo caso la carne se sustituía por huevos y pescado). En las casas de niveles medios lo habitual era un guiso de cordero o cabrito y los pobres se contentaban con legumbres y verduras (habas y berzas), cebollas, aceitunas y queso. Las habas, muy comunes en la Edad Media, en el Renacimiento y el Barroco fueron rápidamente desplazadas por la alubia americana o frijoles blancos, ya que el nuevo continente provocó una auténtica revolución gastronómica.

En una de las comedias de Lope de Vega que recuerdan el descubrimiento de América —*El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* (II, 271)—⁷ ya se mencionan algunos de los productos de América que formaron la nueva gastronomía:

DULCAN [...]

 Pues de frutas y mayque,

 cazabe,⁸ miel, cocos, chiles,

³ Miguel de Cervantes Saavedra, *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados* (Madrid, 1615). Cito la edición del *Teatro completo*, de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Planeta, Barcelona, 1987.

⁴ Marcellin Defourneaux, *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Argos Vergara, Barcelona, 1983, p. 148.

⁵ Juan Eslava Galán, *Tumbaollas y hambrientos*, Plaza y Janés, Barcelona, 1998, p. 172.

⁶ María Inés Chamorro, *Gastronomía del Siglo de Oro español*, Herder, Barcelona, 2002, p. 114.

⁷ *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española (nueva edición)*, de Emilio Coarelo y Mori, Real Academia, Madrid, 1916-1930.

⁸ Pan de harina de yuca o mandioca.

y otras, cuya agua destiles
de su sabrosa raíz.

Varios son los productos americanos que hoy son indispensables en la tradición alimenticia occidental. Uno de ellos es el jitomate, o simplemente tomate. El tomate ya aparece mencionado en la comedia de Tirso *El mayor médico* como

ensalada de tomate
de coloradas mejillas.

Probablemente se refiera a una ensalada de pepino y tomate característica de Cádiz y otras regiones de Andalucía, tal como aparece también en *Tiampa adelante* (1654) de Agustín Moreto:

DIEGO ¿De verduras y tocino
seis reales?, ¡Virgen sagrada!
GINÉS Entra en eso la ensalada.
DIEGO ¿Qué ensalada?
GINÉS De pepinos.
DIEGO Jesús, y qué disparates,
repártase a los vecinos
la ensalada de pepino.
MILLÁN Algo lleva de tomates
[II, pp. 104-113].

Evidentemente las menciones alimenticias de la comedia tienen su correspondencia en lo que serían los textos especializados, como recetarios y libros de cocina. Así, en un recetario capuchino de Cádiz de finales del siglo XVII ya aparecen varias recetas de tomate.

Pero éstas no son las únicas menciones teatrales del recién descubierto fruto americano; por ejemplo, *En la octava maravilla* (en la *Décima parte de las comedias*, 1618) Lope lo utiliza como término de comparación:

MOTRIL Tomar del cielo más lindo
que un tomo de Cicerón

más que un tomate en sazón
A ti me humillo y me rindo
[II, pp. 333-336].

En Italia, país cuya gastronomía actual no se puede concebir sin este vegetal, los tomates entraron en 1554 como planta ornamental. Es sólo a partir de 1747 cuando se menciona la salsa cocinada de tomate como algo habitual. Esto ha llevado muchas veces a suponer que el tomate no se consumió sino hasta el siglo XVIII, cuando la realidad es que en crudo se utiliza desde un siglo antes, como lo ha demostrado la comedia de Moreto a la que se ha hecho referencia.

Otro producto vegetal fundamental en la gastronomía internacional actual son las papas, que ya en el siglo XVI se comían en España; por ejemplo, en 1577 santa Teresa agradece en una carta a unas monjas sevillanas el envío de algunas “patatas”. Sin embargo, este tubérculo no se difunde en Europa sino hasta bien entrado el siglo XVII. Como es sabido, en el XVIII el naturalista francés Antoine Parmentier (1737-1813) la considera la panacea universal y establece una plantación experimental en Sablons, no obstante que en Francia las papas se empiezan a comer realmente después de 1816, y eso a causa de las pésimas cosechas de cereal que se recogieron en esos años.

En *Un bobo hace ciento (fiesta que se representó a su majestades el martes de carnestolendas)*, publicada por Melchor Álvarez en 1681, Antonio de Solís usa el término “patata” como sobrenombre para identificar a un personaje que aparece en esa fiesta, entre figuras como Juan Rana, Bernarda, Luis Romero, La Patata, La Borja, Poca Ropa y Vida Humana.

Por su lado, en *La esclava de su galán*, publicada en 1647, Lope de Vega utiliza “patata” como término de comparación, y ya cocida podemos suponer que se comía:

tomalla, que tú le verás más tierno,
que una cocida patata

[I, p. 447].

Probablemente la aportación americana a las costumbres alimenticias con más importancia en los siglos XVI y XVII haya sido el chocolate. Las menciones de éste en las comedias de los Siglos de Oro son muchas y de muy diverso tipo.

Por ejemplo, en *Santa Rosa del Perú* (publicada en Valencia en 1676), de Agustín Moreto, encontramos este episodio durante la tercera jornada, en la que se prepara chocolate en escena:

(Bate BODIGO el chocolate.)

BODIGO Pues puede nadie dudar
que ésta es bebida del Cielo
vengan jícaras
que ya está la espuma saltando.

Calderón a su vez utiliza el término “chocolate” como nombre de uno de los personajes en su comedia *Gustos y disgustos son no más que imaginación* (1682), en la que aparecen los siguientes personajes: Rey de Aragón, Conde Monforte, Don Guillén, Don Vicente, Reina Doña María, Doña Violante, Dama y Chocolate (gracioso).

En la mojiganga *La garapiña*,⁹ también de Calderón de la Barca, si hay referencia a una bebida americana por excelencia es al apreciado chocolate aromático de Oaxaca, lugar que aparece deformado en el nombre de un personaje, Joan Jaca, en el habla italianizante de Coquerón, el patrón de la botillería donde se vendían bebidas frías, aromáticas y compuestas en “garrafillas” de vidrio, barro, madera, plata u oro, nunca de cobre, plomo o estaño, ya que las primeras conservaban mejor el frío:

AMIGO Poco hallarla cuesta,
que la de maese Coquerón es ésta,
que haciendo de frialdades maravillas,
inventó las primeras garrafillas.

GALÁN ¡Señor maese Coquerón!

(Sale COQUERÓN.)

COQUERÓN ¿Qué es lo que usted lo manda?

GALÁN ¿Tendrá usted a estas horas
una garapiña helada
de chocolate?

⁹ Evangelina Rodríguez Cuadros y Antonio Tordera, *Entremeses, jícaras y mojigangas*, Castalia, Madrid, 1983, pp. 386-402.

COQUERÓN ¡E qué bona!
De chocolat de Joan Jaca
fato en Madrid por una negra
que a puro sudar, le labra
con tal forza, que le corre
en pringa sobre la masa
cuanto bebe.

Se supone que el primer cacao enviado a España desde América se perdió en un ataque de piratas holandeses, quienes probablemente no supieron de qué se trataba y lo habrán arrojado al mar. La historia nos cuenta que fue un monje de la Orden del Císter que acompañó a Hernán Cortés a México, fray Jerónimo de Aguilar, quien envió el primer cacao, junto con la receta del chocolate, a fray Antonio de Álvaro, abad del Monasterio de Piedra, cerca de Zaragoza. Fueron los monjes de este monasterio los primeros en probar el chocolate en Europa y de ahí se difundió por España y otros países, siendo sus principales difusores los franciscanos y los monjes del Císter. En 1659 ya existía en París una tienda para la venta de chocolate (aunque no será sino hasta el siglo XVIII cuando se cree la costumbre de comer bombones).

Es bien conocida la polémica que desata el chocolate, así como lo arraigada que fue la costumbre en el siglo XVII de tomarlo a todas horas; se cuenta que incluso las damas se lo hacían servir durante la misa, con el consiguiente escándalo de confesores y directores espirituales.

La “garapiña” era una bebida helada de manera natural o por medio de nieve o hielo obtenido de las montañas y guardado en sótanos fríos. Según Herrero García,¹⁰ los helados se dividían en dos clases por el grado de solidificación que alcanzaban. Por un lado estaban los “sorbetes”, que eran helados sin solidificarse, esto es, casi líquidos; por otro, las “garapiñas” o “garrapiñas”, helado ya sólido, si bien por los limitados medios de elaboración no adquiriría una consistencia cremosa, sino que quedaba como lo que en México conocemos como “raspado” y en otros países “granizado”.¹¹

¹⁰ Miguel Herrero García, *La vida española en el siglo XVII. I. Las bebidas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1933, pp. 165-166.

¹¹ Véase José Deleito y Piñuela, *La mujer, la casa y la moda*, Espasa-Calpe, Madrid, 1966, pp. 126-127, y *Sólo Madrid es corte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1953, pp. 155 y ss.

Estas bebidas frías podían ser de muchos sabores y aromas:

(Sale la DAMA 2ª con túnica morada, pintada de copas y dos en las manos.)

DAMA 2ª Yo, para enmendar tan ruines
intentos, traigo a otros fines,
de violetas y jazmines
una y otra limonada.

[...]

(Sale la DAMA 3ª con túnica blanca pintada de nubes.)

MUJER 3ª De agua de canela y leche
de almendras, sin que aproveche
su candor, a perder se eche
la aurora garapiñada.

(Corro.)

([Sale la] MUJER 4ª con la túnica pintada de aguas.)

MUJER 4ª De guindas, limón y agraz
aguas traigo, porque en paz
no haya riña en tal solaz,
con la cólera cortada.

Primero se mencionan aquellas bebidas frías aromatizadas con flores: jazmines (sabor del que todavía se hacen helados en Sicilia) y violetas, flores de las que en la región francesa de Provenza aún se siguen preparando cubiertas de azúcar; a continuación se mencionan los helados cremosos de leche de almendras aromatizada con canela, y finalmente las bebidas de sabor ácido, ya sea de cereza agria, limón o naranja amarga.

Cada acción de servir las garapiñas frías va acompañada de la siguiente cancioncilla, en la que se menciona la “calabriada”, una mezcla de diversos ingredientes, especialmente agua y vino (*Diccionario de autoridades*).

MÚSICA Pues quiere el capricho
que a calabriada
pase lo que había
de ser mojiganga.

Estas bebidas de sabores eran una novedad, eran los refrescos modernos que desplazaban a la tradicional aloja, bebida hecha de agua, miel y especias que se vendía en las “alojerías” de los teatros, sitio en el que, durante las representaciones teatrales, se despachaban tentempiés, entre ellos la aloja. Esta mojiganga calderoniana, además de burlarse de las mujeres frívolas ansiosas de novedades, parodia la moda de consumir estas bebidas frías de sabores.

La misma idea se encuentra en la comedia *El hijo de la piedra* (incluida en la *Primera parte de comedias*, 1658) de Matos Fragoso, donde un gracioso llamado Sorbete hace su genealogía:

SORBETE Doña Mistela
casó con Don Letuario
mujer tan poco discreta
que se daba por un cuarto:
desta costumbre ratera
se originó el Chocolate,
que es por el juego, y la fuerza
el coco de las bebidas:
después vino la Cerveza
que como acá no passaba
dio luego a Flandes la vuelta:
bebida que inventó
por falta de la de cepas.
Quedó sola Doña Aloja
que por las aguas modernas
de guindas y de limón
de hinojo, anís y canela,
viéndose tan perseguida,
se ha retirado a su cueva
a hacer, quizás por su dueño,
solitaria penitencia;
que hasta el agua de otras aguas
corre en el mundo tormenta.
Y en fin de las garapiñas,
de leche helada de almendras,
garrafitas, limonadas

y ampollas de aguas diversas,
de clavo, agraz y jazmines,
desciende por línea recta
el Sorbete, alivio ilustre
contra el ardiente Planeta.

Es clara la referencia a la cerveza como bebida ajena (en realidad introducida en España por los borgoñones y los flamencos que acompañaban a Carlos V), el desplazamiento de la aloja tradicional y la gran variedad de bebidas frías aromatizadas que se podían encontrar.

Desde luego, entre las bebidas mencionadas en las obras de teatro del Siglo de Oro no podía faltar el vino; en las comedias de Cervantes, por ejemplo, se mencionan los vinos de San Martín (de San Martín de Valdeiglesias, en las cercanías de Madrid) como de los más conocidos, pero no se limitan a éstos, sino que encontramos referencias a otros vinos españoles, como el blanco de Alanís, el de Cazalla (tinto y dulzón), la manzanilla (blanco y seco) y el de Esquivias (también blanco, pero de la zona de Toledo). Por su parte, el aloque, mencionado en la merienda del Alamillo (*El rufián dichoso*), era un vino clarete o una mezcla de tinto y blanco. El más famoso de estos vinos era el de Cazalla de la Sierra, uno de los mejores y más reconocidos de Andalucía, junto con los de Guadalcanal, Jerez y Cádiz.¹² Al hablar del vino en el Siglo de Oro hay que tomar en cuenta que de hecho esta bebida tenía una connotación alimenticia y la tomaban todos en todos los niveles sociales y en múltiples circunstancias, siendo en realidad un complemento calórico que se consumía moderadamente, ya que la embriaguez estaba muy mal vista.¹³ Desde la perspectiva actual, hay que mencionar que el panorama vitivinícola de la península no era como hoy lo conocemos; por ejemplo, los hoy tan famosos y cotizados vinos de Rioja o de Ribera del Duero casi no reciben mención, y si la tienen es sobre el poco aprecio que se les tenía. En cambio, la elección de los muchos vinos castellanos y andaluces que se recogen en los textos literarios es un indicador de su fama, pues serían los que más fácilmente reconocería el público.

Literariamente, el vino también es un elemento socorrido para la burla, en especial en una España que todavía tiene cercana la presencia musulma-

¹² Chamorro, *op. cit.*, p. 14.

¹³ Cf. José Calvo, *Así vivían en el Siglo de Oro*, Anaya, Madrid, 1989, pp. 30-31.

na en su historia y en los piratas berberiscos y turcos que recorren el Mediterráneo. El cristiano viejo, a diferencia del moro y parcialmente del judío, come jamón y tocino y bebe vino; así, burlescamente el cristiano viejo descende de la vid. En la comedia de Francisco de Rojas Zorrilla *El profeta falso Mahoma* (incluida en la *Primera parte de las comedias de don Francisco de Rojas Zorrilla*, María de Quiñones, Madrid, 1640) se da una completa descripción de los vinos de la época por boca del criado Testuz cuando éste establece su genealogía:

TESTUZ Es el tintillo de Toro,
 su pariente, y boto a rus,
 [...]
 El blanquillo de Alaejos,
 más dulce que el alajú,
 [...]
 el de Orense y Ribadavia
 son dos vinos de salud.
 [...]
 Tiene en Málaga parientes,
 Pedro Ximénez, el Dux,
 [...]
 Tiene en San Martín y Esquivias,
 su descendencia sin un
 pariente que no sea puro
 [II, pp. 700-726].

En la comedia *Pedro de Urdemalas* de Cervantes encontramos una referencia a un “vino del diablo” que llama la atención:

PEDRO: [...]
 Temí con los huracanes,
 y con las calmas temí,
 y espantóme la Bermuda
 cuando su costa corrí.
 Dejé el comer del bizcocho
 con dos dedos de hollín,

y el beber vino del diablo
antes que de San Martín
[I, pp. 624-631].

Aquí, el “vino del diablo” podría referirse al ron, inventado en Barbados por aquellos años y también llamado *killdevil*,¹⁴ que pronto se convirtió en la bebida característica de la marinería caribeña y los piratas de la zona, y después de todos los navíos civiles o militares.

Por otra parte, los dulces eran especialmente apreciados en aquella época, y era un tópico el gusto que por ellos tenían las damas. Así, en *Las carnestolendas*,¹⁵ entremés de Calderón de la Barca de tema carnavalesco, se mencionan varios:

VEJETE ¡Oh, loco tiempo de Carnestolendas
diluvio universal de las meriendas
feria de casadillas y roscones,
vida breve de pavos y capones
y hojaldres, que al Doctor le dan ganancia
con masa cruda y con manteca rancia!
Pues ¿qué es ver derretidos los mancebos
gastar su dinerillo en tirar huevos?

Las casadillas puede tratarse de las típicas “quesadillas” de carnestolendas o carnaval, tortas hechas de queso o mazapán, o de pequeñas empanadillas de nuez y azúcar. Los roscones son de anís y el hojaldre era tradicional para las empanadas.

Sin embargo, era más común que las golosinas fueran nueces y bayas. En el entremés de *La maya*¹⁶ de Quiñones de Benavente, por ejemplo, un galán tacaño envía a las damas como merienda sólo un conjunto de almendras verdes o tiernas (almendrucos), piñones, chufas, que sirven para hacer horchata, y garbanzos tostados (tostones) y verdes, todos frutos rústicos y flatulentos.

¹⁴ Según Luis F. Díaz Larios, en Miguel de Cervantes, *La entretenida. Pedro de Urdemalas*, edición de Luis F. Díaz Larios, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1988, p. 177, n. 57.

¹⁵ *Entremeses, jácaras y mojigangas*, op. cit., pp. 139-155.

¹⁶ *Jocosería. Burlas veras, o reprehensión moral y festiva de los desórdenes públicos*, en Madrid, por Francisco García, 1645, fols. 16r-19r.

DOÑA TESTERA Envía entonces, del suceso loco,
por colación, que abulta y cuesta poco,
por folla de almendrucos y tostones,
maridaje de chufas y piñones,
garbanzos verdes, que con sólo un cuarto
dejan un barrio embarazado y harto;
de suerte que el convite sueña a dádiva,
y lo que se compró con mano escasa
no sirve más que a embarazar la casa.

En la famosa comedia *Auristela y Lisidante* (incluida en la *Séptima parte de comedias*, 1682) de Calderón encontramos nuevamente estas golosinas sencillas:

BRUNEL Así se estaban acá
haciendo en esos vergeles
gorgoritas; pero quando
ellas de nada se duelen,
como a ellas no les falte
almendrucos, y pasteles,
chufas, fresas, y acerolas,
garapiñas, y sorbetes,
despeñaderos, y rizos,
perritos, y perendengues
[III, pp. 145-154].

Hay que considerar que las fresas de entonces eran de bosque, casi tan simples como las bayas silvestres que se recogían, aunque muy aromáticas y dulces, muy alejadas de nuestros enormes fresones cultivados, que tan poco sabor y aroma tienen.

En el entremés cantado *El Martinillo* (1645), de Quiñones de Benavente, haciendo burlas se relacionan enfermedades con golosinas y otros vegetales y frutas rústicas, como las majuelas (fruto, rojo y dulce, del majuelo, que es un tipo de espino silvestre) y las zarzamoras. Lo curioso es que entre esta enumeración de nueces y frutos silvestres dulces se encuentre el tomate, que no hay que olvidar que en realidad sólo se comía en ensalada y no en las habituales salsas de tomate de hoy en día.

MARTINILLO	Éstas venden disprates.
AUTORA	Yo tabardillo ¹⁷ en tomates.
FRANCISCA	Yo sarampión en majuelas.
ISABEL DE GÓNGORA	Yo en almendrucos viruelas.
CATALINA	Yo calentura en tostones. ¹⁸
LUISA DE LA CRUZ	Yo en zarzamoras ciciones. ¹⁹
IOSEPHA LOBACO	Y yo en mançanas dentera.

En *El caballero del milagro* de Lope de Vega,²⁰ cuando el personaje de Lombardo elogia la posada, entre sus atractivos menciona diversos alimentos; además de las carnes, blancas y delicadas, hace alusión a los dulces, entre ellos al manjar blanco, término que en la Edad Media podía designar tanto una gelatina de carne blanca hecha con capón y ternera triturados como un postre de miel y almendras. En el siglo XVII los cocineros barrocos le llamaban también “manjar real” a esta preparación hecha “con pechugas deshiladas y desatadas en el almíbar a la que se añade almendra machacada y pan rallado tostado”. En ese siglo el manjar blanco fue famosísimo en Madrid, al grado de que solía venderse por las calles, aunque lógicamente con una calidad muy inferior al que hacían los grandes cocineros como Diego Granada o Martínez Montañó. Lo vendían los llamados “manjarblanqueros”. En el *Entremés famoso del aceitunero*, de Quiñones de Benavente, dialogan la mondonguera y la manjarblanquera. Dice ésta:

Cortesianos boquidulces
 Manjar blanco es el que vendo
 Pechugas, arroz y leche
 Lleva el manjar blanco dentro.

Lombardo también menciona las tortadas de queso, pasteles y rosquillas (de harina y fritas en aceite y aromatizadas, por lo general con anís) y las llamadas ginebradas: “Cierto género de oxaldres o tortadas; hechas de manteca de vacas, açúcar y otras cosas. Tomó el nombre de la inventora, si fue alguna Ginebra,

¹⁷ Muchas veces el término hace referencia a la tifoidea.

¹⁸ Garbanzos tostados.

¹⁹ Calentura intermitente que entra con frío (*DRAE*).

²⁰ *Decimoquinta parte de comedias*, 1620.

o del lugar, ora sea Geneva ora Génova; allá lo verán los nomenclatores de la gula”.²¹ Sin embargo, no habría que descartar que esta especie de galleta estuviera aromatizada con las bayas de enebro. Así habla Lombardo:

LOMBARDO [...]
Ay la perdiz, la vitela,
pavo, capón, y conejo,
pan del Papa, vino añejo,
y quanto en el ayre buela.
De manjar blanco, y tortadas,
de pasteles, y rosquillas
puedo contar maravillas,
y de hermosas Ginebradas.
[...]

Las costumbres alimenticias en España durante los siglos XVI y XVII están formadas por hábitos que derivan de la tradición medieval, que a su vez se habían desarrollado básicamente a partir de la cultura gastronómica romana, que tenía como base el consumo de cereales (el trigo), la vid (el vino) y el olivo (tanto las aceitunas como el aceite). En la Edad Media se integran a esta base elementos de la tradición germánica, como es el consumo y la forma de preparación de cierto tipo de carnes, la mantequilla y la cerveza. Desde luego, no hay que olvidar en este periodo en España la presencia en los hábitos alimenticios medievales de los usos y costumbres derivados de la tradición judía y árabe, esta última especialmente importante por la introducción de una gran variedad de productos vegetales como las berenjenas, las alcachofas, las lentejas, los chícharos o guisantes, las habas, los rábanos, la calabaza, el azafrán, la sandía y diversos tipos de lechugas.

Tal vez por su voluntad de reproducir la realidad en el escenario, el teatro es un fiel reflejo de las costumbres cotidianas.

²¹ Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert/Real Academia Española/Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid, 2006, s.v.

BIBLIOGRAFÍA

- CALVO, José, *Así vivían en el Siglo de Oro*, Anaya, Madrid, 1989.
- CERVANTES, Miguel de, *La Entretenida. Pedro de Urdemalas*, edición de Luis F Díaz Larios, PPU, Barcelona, 1988.
- _____, *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados* (Madrid, 1615), en *Teatro completo*, edición de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Planeta, Barcelona, 1987.
- CHAMORRO, María Inés, *Gastronomía del Siglo de Oro español*, Herder, Barcelona, 2002.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert/Real Academia Española/Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid, 2006.
- DEFOURNEAUX, Marcellin, *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Argos Vergara, Barcelona, 1983.
- DELEITO Y PIÑUELA, José, *La mujer, la casa y la moda en la España del rey poeta*, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.
- _____, *Sólo Madrid es corte*, Espasa-Calpe, Madrid, 1953.
- Diccionario de autoridades*, Gredos, Madrid, 2002.
- Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, Madrid, 2005.
- ESLAVA GALÁN, Juan, *Tumbaollas y hambrientos*, Plaza y Janés, Barcelona, 1998.
- GONZÁLEZ, Aurelio, “El pintado camarón / con el partido limón / y bien molida pimienta’. Comidas y bebidas del Nuevo Mundo en la comedia del Siglo de Oro”, en Sara Poot (ed.), *En gustos se rompen géneros*, Instituto de Cultura de Yucatán, Mérida, 3 vols., 2004, vol. III, pp. 157-168.
- _____, “Comer y beber en el teatro cervantino”, en Melchora Romanos, Ximena González y Florencia Calvo (eds.), *Estudios de teatro español y novohispano*, Universidad de Buenos Aires-ATENSO, Buenos Aires, 2005, pp. 85-100.
- _____, “Usos y funciones de la comida en la comedia del Siglo de Oro”, en Antonio Serrano y Olivia Navarro (coords.), *En torno al teatro del Siglo de Oro*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2006, pp. 201-222.
- _____, “Comer y beber en la literatura del Siglo de Oro: vino y olla (visión barroca del hambre y el comer)”, en Lillian von der Wälde et al. (eds.), *Injerto peregrino de bienes y grandezas admirables. Literatura y cultura áurea y virreinal*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2007, pp. 729-743.

HERRERO GARCÍA, Miguel, *La vida española en el siglo XVII, I. Las bebidas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1933,

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “La alimentación en la España medieval. Estado de las investigaciones”, *Hispania*, XLV (1984), pp. 74-86.

RODRÍGUEZ CUADROS, Evangelina y Antonio Tordera, *Entremeses, jácaras y mojigangas*, Castalia, Madrid, 1983.

VEGA, Lope de, *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española (nueva edición)*, edición de Emilio Cotarelo y Mori, Real Academia, Madrid, 1916-1930.

PEDRO PÁRAMO:
CONSTRUCCIÓN Y SENTIDO DE LA
“REALIDAD IMAGINADA”*

José Pascual Buxó

Cuando, en 1992, la colección Archivos de la UNESCO publicó *Toda la obra* de Juan Rulfo,¹ acompañada de un vastísimo y variado repertorio de estudios críticos fundados en los más diversos planteamientos teóricos y en las más extremas posibilidades de interpretación de los textos rulfianos, los lectores de entonces bien pudieron pensar que ya todo estaba dicho y que habría muy poco que añadir a ese contrastante panorama crítico. No fue exactamente así, porque una obra de creación literaria de la asombrosa densidad semántica y la ceñida perfección formal que caracteriza a *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* despliegan ante la imaginación de cada renovado lector un universo humano en perpetua expansión.

Yo mismo participé en aquella obra colectiva con un texto al que puse por título “Juan Rulfo: los laberintos de la memoria” y en el cual me propuse subrayar el carácter introspectivo y memorioso que rige las sincopadas intervenciones dialógicas de todos los personajes de la novela, así como la decisiva acción estructurante de las llamadas “imágenes eidéticas” (visualmente perceptibles y, al propio tiempo, cargadas de valoraciones subjetivas) por cuyo medio se verifica la permanente reversibilidad del tiempo narrativo o quizá, por mejor decir, la compactación de los recuerdos de los distintos personajes en un mismo tiempo “encogido”, como quiso llamarlo el propio Rulfo.

En esta ocasión quisiera matizar alguno de los conceptos de que eché mano en aquel trabajo pero, sobre todo, incidir en la “visión ideológica del

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 12 de febrero de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

¹Juan Rulfo, *Toda la obra*, edición crítica, coordinador Claude Fell, Conaculta, México, 1992 (Colección Archivos).

mundo” que subyace y condiciona —sustancial y formalmente— la ficción de *Pedro Páramo*, y gracias a la cual podemos aceptar sin sobresalto la conspicua presencia de un dogma escatológico —por no decir de una ahincada superstición popular— fundado en las doctrinas de la Iglesia católica acerca de las ánimas del Purgatorio, en cuanto que preconizan la torturante rememoración de sus vidas pecadoras, no menos que la comunicación que estas ánimas mantienen entre sí dentro de su propio espacio penitencial y aun con los vivos a quienes impetran los sufragios que contribuyan a abreviar el tiempo incierto de su condena.

Convendrá, pues, aludir brevemente a ciertos conceptos generales de la teoría literaria, con el fin de poner de manifiesto los supuestos de que parto. Las obras literarias —me refiero, claro está, a aquellas de carácter eminentemente figurativo y simbólico, y no a las de intención puramente testimonial o programática— responden a dos paradigmas esenciales, uno de índole lingüístico-semiótica y, otro, ideológica. Desde el punto de vista de su construcción textual, prevalece en ellas el carácter “ambiguo” de sus enunciados, por cuanto éstos no remiten directa y objetivamente a unos sucesos verificables en la “realidad fáctica” del mundo, sino a la “realidad figurada” que se instaura, por virtud de la capacidad evocatoria y plástica de la palabra, en el universo autónomo del relato. Diríamos que aquellas visiones o concepciones del mundo a las que se remiten —explícita o implícitamente— las ficciones literarias, y que se manifiestan por medio de los signos simbólico-metafóricos de su escritura, son la causa principal de la diversidad o, incluso, de la patente discordancia de las interpretaciones que de ellas hace la crítica académica, por no aludir ahora al carácter extremadamente idiosincrático de su recepción por parte de los lectores no profesionales.

El texto simbólico, aquel en que se alude a ciertas “cosas” por medio de los signos que ordinariamente empleamos para denotar “otras cosas”, no sólo requiere para su comprensión de la perspicacia de sus destinatarios, sino de la capacidad de éstos para ubicarlo dentro de un orden especial de representaciones verbales a las que, por abreviar, suele darse el nombre de *figuradas*. Sin la presencia efectiva de esos modos artificiosos de construcción textual, toda la realidad nombrada tendría una sola y unívoca relación con el mundo al que notoriamente pertenecemos, las acciones fugaces que en él realizamos y con las pasiones que padecemos; es decir, con un mundo regido por las contingencias del tiempo al que los “mundos” de la creación artística oponen su voluntad de

autonomía y permanencia; de suerte que no hay por qué buscar la confirmación de la “verdad literal” de lo que enuncian las ficciones literarias por medio de su confrontación con los “hechos” experimentados dentro de una determinada realidad circunstancial, sino en la íntima “verdad ejemplar” de su invención imaginaria. Y a esta problemática se refería Juan Rulfo —a su manera, siempre escueta y casi lapidaria— en una conferencia intitulada “Situación actual de la novela contemporánea”, pronunciada en 1965 en el Instituto de Ciencias de Chiapas, cuando postulaba que

la novela de nuestros días debe abarcar el campo de la realidad inventada, o sea, la ficción sin entronque aparente con la vida que conocemos. Ya no se le exige al novelista “vivir” la vida, sino mirar lo que hay donde no se puede ver con los ojos, intuir más que sentir, conocer más que saber. Esto que parece una paradoja, es el cogollo de la novelística actual.²

Así, aquella calidad poética del lenguaje de Rulfo, subrayada por muchos de sus comentaristas, no alude a otra cosa que a su forma peculiar de manifestar —mediante un verbo exacto y pleno de intuiciones— la entidad propia de cada uno de sus personajes, siempre cargados de un espesor semántico que no sólo los instaure como “personas dramáticas” visibles, audibles y creíbles en sí mismas, sino como “imágenes significantes” de la compleja condición humana.

Con todo, para aquellos que se empecinan en encontrar en las “realidades simbólicas” de la obra literaria no más que un “reflejo” de los “sucesos” ordinarios, las creaciones artísticas no podrán ser entendidas ni interpretadas sino como una manifestación —patente o encubierta— de ciertas circunstancias de orden político, social, cultural... presentes en un determinado tiempo y lugar. Instalado en esa óptica, Carlos Blanco Aguinaga, uno de los primeros y más destacados estudiosos de Rulfo, pudo afirmar que, por muy “subjetiva” que sea la visión que priva en sus narraciones, “son la vía de entrada a la realidad histórica más real de un momento muy concreto de la existencia mexicana”,³ en tanto que Mariana Frenk declaraba no mucho después que, si bien los temas de Rulfo proceden “de la realidad humana en lo general, mexicana en lo

² Cf. Juan Rulfo, *Toda la obra*, pp. 371-379.

³ Cf. Carlos Blanco Aguinaga, “Realidad y estilo de Juan Rulfo”, en Juan Rulfo, *Toda la obra*, pp. 704-718.

particular, cobran un aspecto fantástico, de alucinante irrealidad. Una novela hecha de la materia de que están hechos los sueños”.

Quizá la íntima contradicción que se encierra en tales afirmaciones resida en las distintas maneras de entender el concepto de *realidad histórica*. Con esta expresión es común referirse a los sucesos “objetivos”, es decir, a los acontecimientos ciertos —o asumidos como tales— de un devenir histórico expreso, si bien con esa misma expresión también sea posible referirse a las “formas de conciencia” de los individuos de una comunidad humana, esto es, a las “ideas” que condicionan, de manera más o menos consciente, su forma de estar y actuar en el mundo, que es precisamente a lo que Rulfo aludía con la expresión “lo que no se puede ver con los ojos”, o —dicho aún con otras palabras— a los sistemas ideológicos entrañados en la conciencia colectiva de aquellas comunidades.

En el mundo hispánico el más eficaz de tales “sistemas” han sido las creencias religiosas configuradas a partir de un vasto conjunto de doctrinas teológicas —“imaginarias” en sí misma— sobre la vida y la muerte, puestas al alcance de todos los neófitos por medio de un doble código de representaciones simbólicas fundado, uno, en la reiteración ceremonial de sus ritos litúrgicos y, otro, en la persuasión ilusoria de sus expresiones gestuales e icónicas. De suerte, pues, que si la lengua literaria transfigura el contenido denotativo de los signos en su función referencial ordinaria para fundar —a partir de ellos— una nueva visión de la experiencia humana, por su parte las imágenes eidéticas mediante las cuales se prefiguran ciertos contenidos de carácter afectivo introducen también la percepción de otra suerte de “realidades espirituales” y propiamente fantásticas, capaces de concederle un nuevo sentido transcendente a la miserable condición humana. De tales transfiguraciones semánticas resulta —como decía Rulfo— una nueva “realidad inventada”, no por falsedad o capricho, sino por un ahincado prurito de penetrar en lo más entrañablemente humano, es decir —volviendo a Rulfo—, en aquello “que no se puede ver con los ojos”.

Por causa de esa permanente “ambigüedad” referencial o, si se prefiere decir, por la acusada multiplicidad semántica de su escritura, las obras de Rulfo han dado pasto a un sinnúmero de proyecciones interpretativas por parte de la crítica, ya sean éstas de índole histórica, sociológica, antropológica o radicalmente mítica, que si bien ponen de manifiesto la inagotable fuerza sugestiva de sus obras, reducen su cabal entidad simbólica a un conjunto cerrado de referentes extraliterarios, al punto de querer “explicarlas” a partir de los postulados

de tales disciplinas y concediendo implícitamente a los textos artísticos la condición de meros testimonios documentales.

No son esa clase de “realidades” las que dan el principal sustento a las creaciones rulfianas, sino otro tipo de “realidades” del espíritu o de la mente; “realidades” no tanto imaginarias cuanto “imaginadas”, “visiones” del mundo y de la vida que, sistematizadas canónicamente por las doctrinas de la Iglesia e impuestas por la fuerza de su ancestral dominio sobre el pueblo mexicano, han sido acatadas por éste como “verdades” irrecusables y como “garantía” de su legítima pertenencia a la grey católica. Así, según su doctrina, ante la fatalidad de su condena a las almas pecadoras se les concede una esperanza de perdón incierta: la purgación de esos pecados quizá las conduzca —al cabo de un tiempo sin medida— a la paz y la beatitud celestiales; pero entre tanto les llega esa hora aquellas almas atormentadas rememorarán, sin tregua y con dolor, los sucesos cruciales de sus vidas, y aún es posible que retornen fantasmalmente a los sombríos espacios que habitaron aquí en la tierra, convertidos ya en su purgatorio particular.

Como se recordará, la presencia de esas doctrinas, así como de las “ideas” o “percepciones” del mundo y de la vida ligadas a ellas, hacen su aparición en *Pedro Páramo* desde las primeras páginas. Mencionaré sólo dos o tres ejemplos, que todo lector de Rulfo podría multiplicar *ad libitum*. Está el adolescente Pedro Páramo inmerso en uno de sus reiterados ensueños, evocando la imagen evanescente de Susana, cuando su madre —inquieta por su largo encierro en el escusado— le reclama: “¿Por qué tardas tanto en salir?... ¿Por qué no has ido a rezar el rosario? Estamos en el novenario de tu abuelo”. Y en otro pasaje, con alusión a la onerosa carga que supone para la familia la obligación de contribuir al incremento de los bienes eclesiásticos, le dice la abuela: “con los gastos que hicimos para enterrar al abuelo y los diezmos que le hemos pagado a la Iglesia nos hemos quedado sin un centavo”. Más aún, es el propio párroco de Comala quien le niega el perdón a Miguel Páramo, hijo de don Pedro y culpable —entre muchos otros crímenes— de haber dado muerte al hermano del padre Rentería: “¡Padre, queremos que nos lo bendiga! —¡No!... No lo haré. Fue un mal hombre y no entrará en el Reino de los Cielos. Dios me tomará a mal que interceda por él”.

Pero, junto con estas continuas alusiones al peso de las prácticas cristianas sobre los creyentes de Comala, hay en la novela ciertos pasajes que ponen sutilmente en entredicho la honestidad de las conductas de la Iglesia. El padre

Rentería, reconcomido por las contradicciones de su ejercicio pastoral, se pliega finalmente al poder del cacique de la Media Luna: Pedro Páramo:

Puso sobre el reclinatorio un puño de monedas de oro y se levantó: —Reciba eso como una limosna para su iglesia... El padre Rentería recogió las monedas una por una y se acercó al altar. —Son tuyas —dijo—. Él puede comprar la salvación. Tú sabes si éste es el precio... Entró en la sacristía, se echó en un rincón, y allí lloró de pena y de tristeza hasta agotar sus lágrimas.

Por lo que toca al ámbito en que se muestran los personajes y la índole peculiar de cada uno, conforme vamos leyendo las primeras páginas de la novela quedamos informados de que el pueblo deshabitado al que van descendiendo Juan Preciado y el arriero que lo encamina se llama Comala y, según eso, está situado “sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno”. He aquí un buen ejemplo de las densas “ambigüedades semánticas” propias de la escritura literaria. Sergio López Mena, el puntual editor de *Toda la obra* de Rulfo, antes mencionada, anota que “Comala (del náhuatl *comalli*, lugar donde se fabrican comales y, por extensión, lugar ardiente) es el nombre de una ciudad del estado de Colima”. Un lector desprevenido pensaría que la explícita referencia a Comala —o a tantos otros lugares y pueblos de la región— constituye un indicio indudable del lugar en que Rulfo decidió ubicar “realmente” la acción de sus personajes, y que tal referencia sería garante de la “verdad” de su “historia”. Por su lado, un crítico avisado repararía en el étimo de ese vocablo y quizá concluyera que no fue la intención de Rulfo atenerse llanamente al topónimo colimense, sino crear, a partir de su significación en náhuatl, un lugar simbólico adecuado a la entidad escatológica de sus criaturas novelescas: esto es, el espacio del arrepentimiento y la expiación de los pecados. Porque lo cierto es que ni en Comala ni en la Media Luna vive nadie; sólo persisten los ásperos “murmillos” de las que, en su día, fueron voces humanas. Si Juan Rulfo —tan parco y evasivo en su persona como en su escritura— hubiera dicho antes lo que finalmente reveló en un artículo escrito en 1985, “*Pedro Páramo*, 30 años después”,⁴ sin duda hubieran podido evitarse muchas de las divagaciones caprichosas en torno de su obra:

⁴ Tomo el texto de *El País/Archivo*, 9 de enero de 1986.

No tengo nada que reprocharles a mis críticos. Era difícil aceptar una novela que se presentaba con apariencia realista, como la historia de un cacique, y en verdad es el relato de un pueblo: una aldea muerta en donde todos están muertos. Incluso el narrador, y sus calles y campos son recorridos únicamente por las ánimas y los ecos capaces de fluir sin límites en el tiempo y en el espacio.

Pues bien, la extendida creencia en las ánimas del Purgatorio y en la persistente y angustiada rememoración de sus pecados, que es su modo particular de penitencia, no podía dejar de constituirse como el eje temático-ideológico en torno del cual gira todo el proceso de invención de *Pedro Páramo*, tanto como de su peculiar concepción de un tiempo recurrente y reversible (esto es, de un ir y venir de las imágenes en la memoria laberíntica de sus personajes) y en la correspondiente disposición textual de la novela en breves segmentos apenas separados por un mayor espacio en blanco, que es, a un tiempo, signo tipográfico de su sincopado fluir narrativo tanto como de su intrínseca vinculación con otros de los segmentos que los continúan o anteceden. Acaba de entrar Juan Preciado en la oscura morada de Eduviges Dyada y la oye decir que ella ya lo estaba esperando, pues había sido informada previamente de su llegada. Le pregunta Juan quién le avisó, y ella responde: “Doloritas”. “¿Quién? ¿Mi madre?... Mi madre —dije—, mi madre ya murió. —Entonces ésa fue la causa de que su voz se oyera tan débil, como si hubiera tenido que atravesar una distancia muy larga para llegar hasta aquí.”

Entre las páginas 152 y 156 de la edición que manejo⁵ se inscriben tres segmentos narrativos que refieren, con una cierta “normalidad” cronológica, la entrada de Juan en Comala y su alojamiento en casa de Eduviges, pero al promediar esta última página, el lector se ve sorprendido por un nuevo segmento que no mantiene ninguna conexión temática o actancial con los tres que lo anteceden. Este nuevo segmento se abre con un extenso párrafo en que se describe una escena en la que, una vez pasada la tormenta,

el agua que goteaba de las tejas hacía un agujero en la arena del patio...
Ahora de vez en cuando la brisa sacudía las ramas del granado haciéndolas

⁵Juan Rulfo, *Obras*, proemio de Jaime García Terrés, Fondo de Cultura Económica (Letras Mexicanas), México, 1987.

chorrear una lluvia espesa, estampando la tierra con gotas brillantes que luego se empañaban... Al recorrerse las nubes, el sol sacaba luz a las piedras... jugaba con el aire dándole brillo a las hojas con que jugaba el aire.

Y sigue, sin transición ninguna, el llamado de su madre a Pedro: “—¿Qué tanto haces en el excusado, muchacho”, y la respuesta de éste: “—Nada, mamá”. De inmediato, sin marca tipográfica ninguna, pasamos a otro párrafo entrecomillado que reconocemos como parte del monólogo interiorizado y memorioso que Pedro sostiene consigo mismo: “Pensaba en ti, Susana. En las lomas verdes cuando volábamos los papalotes en la época del aire. Oíamos el rumor viviente del pueblo mientras estábamos encima de él, arriba de la loma, en tanto se nos iba el hilo de cáñamo arrastrado por el viento. ‘Ayúdame, Susana’”.

Aparte de la notable calidad eidética de las imágenes que suscita en los lectores —asunto del cual me he ocupado particularmente en otro sitio—,⁶ son muchos los aspectos de los pasajes citados que merecen consideración. Tengo que limitarme a unos pocos. En primer lugar, nos enfrentamos al problema de la entidad de los hablantes: ¿quiénes son los emitenes alternativos de esos discursos fragmentarios y, en apariencia, descontextualizados y quiénes sus destinatarios intradieгéticos? En ocasiones se produce un diálogo “actual” entre los personajes (por ejemplo, entre Juan y Eduviges, Pedro y su madre, Pedro y Fulgor Sedano...), pero el hecho es que ninguno de esos enunciados se instala en el presente del relato, sino en el relato de un presente evocado, es decir, de un pretérito actualizado por virtud de la memoria. También en los monólogos de Pedro Páramo las imágenes de las situaciones evocadas se enuncian como formas actuales tanto del acto de recordar como de los recuerdos mismos; es ejemplo de esto el citado pasaje de su amorosa relación infantil con Susana. Así pues, lo mismo en los diálogos “actuales” que en los que forman parte de una reviviscencia, enunciadores y enunciatarios se hallan todos inmersos en un tiempo “encogido”: el presente absoluto de la conciencia.

Con todo, la disyunción discursiva del relato y su disposición fragmentaria no implican la desestructuración de las “isotopías” semánticas propias de cada una de las “historias imaginadas” —como las llamó el propio Rulfo—, que van

⁶ Cf. José Pascual Buxó, “Juan Rulfo: los laberintos de la memoria”, en Juan Rulfo, *Toda la obra*, pp. 609-615.

imbricándose en el decurso de la novela: los episodios de cada “historia” siempre tienen correspondencia a la distancia y van configurando en la mente del lector atento la intrínseca unidad del universo humano representado.

Pongamos como ejemplo de ese tipo de isotopías a distancia el pedido de auxilio de Pedro a Susana para que ésta lo ayude a controlar la fuerza del viento, que está arrancando de sus manos el hilo de cáñamo del papalote (“Ayúdame, Susana”); esa petición se enlaza y complementa con otra muy distante, cuando —ya en los últimos segmentos textuales de la obra— el viejo cacique vela los turbios sueños de Susana San Juan, de suerte que la llamada “dislocación” de las secuencias del relato es un recurso sabiamente meditado por Rulfo para el logro de diferentes efectos semánticos: la representación del tiempo como una magnitud de carácter emocional, capaz de volverse sobre sí mismo, avanzar o detenerse abruptamente, según el cauce de la introspección a que se entregan las dañadas ánimas de Comala. Y esta torturante re-visión de los “hechos” de su vida y sus pecados se constituye como la “materia prima” de una “realidad inventada”, esto es, en la “fábula” de un universo humano cuyo pecado quizá no haya sido otro que el de haber vivido:

—¿Verdad que la noche está llena de pecados, Justina?

—Sí, Susana.

—¿Y es verdad?

—Debe serlo, Susana.

—¿Y qué crees que es la vida, Justina, si no un pecado? ¿No oyes? ¿No oyes cómo rechina la tierra?

Otro aspecto no menos digno de mención es el relativo a la entidad y función que corresponde a la figura del narrador, esto es, del actante de la “enunciación enunciada”, como dirían los greimasianos. Ya sabemos que los diálogos que sostienen los personajes —por ejemplo los de Juan y Eduviges— instauran uno o varios relatos referidos a ciertas acciones representadas como actuales, cuando en verdad se trata de procesos discursivos en que se actualizan los propios recuerdos, los recuerdos de lo que ellos mismos han vivido y sufrido antes de entrar en la corporación de los difuntos de Comala. Por supuesto, esta activa presencia de los recuerdos no deja de ser una convincente mimesis artística de aquellas formas de penitencia canónicamente atribuidas a las almas del Purgatorio. Pero ¿quién es el ficticio sujeto hablante a quien debemos atri-

buir ciertos pasajes, como aquel en que se describe un patio después de la tormenta y tantos otros de índole semejante, ya sea por su carácter descriptivo de ciertos estados de la naturaleza como por la intención simbólico-afectiva de sus contenidos. El siguiente caso es un buen ejemplo de intencionada complejidad semántica ocasionada por la indefinición de las funciones discursivas que —en la gramática normativa— corresponderían no a uno, sino a distintos actantes: “Por la noche volvió a llover. Se estuvo oyendo el borbotar del agua durante largo rato; luego se ha de haber dormido, porque cuando despertó sólo se oía una llovizna callada. Los vidrios estaban opacos, y del otro lado las gotas resbalaban en hilos gruesos como de lágrimas”.

Y en seguida, entre significativas comillas, el discurso autocitado de Pedro Páramo: “Miraba caer las gotas iluminadas por los relámpagos y cada vez que respiraba suspiraba, y cada vez que pensaba, pensaba en ti Susana”. El pasaje citado en primer término ¿corresponde a la enunciación de un narrador convencional (extradiegético) o debemos atribuirlo también a un actante desdoblado, el mismo Pedro Páramo, como si formara parte de una “objetivación” de su monólogo interiorizado, es decir, como si fuera enunciado por un personaje en función de narrador extradiegético que se dirige —paradójicamente— a un destinatario intratextual. Si bien no sería ahora oportuno citar más ejemplos de estas “anomalías” enunciativas, es bueno recordar, sin embargo, que tales casos se repiten a lo largo de la novela, sin duda con una misma intención semántica: la de anular las acostumbradas intervenciones de un narrador omnisciente, capaz no sólo de describir las acciones de unos personajes bajo su dominio, sino aun de anticipar todos sus pensamientos y conocer todas sus emociones, con el fin de asignar a sus “personas dramáticas” la doble función de sujetos de lo enunciado (esto es, de la “historia inventada”) y sujetos de la enunciación (esto es, de los actos de habla registrados en el texto), con lo que adquiere su carácter autónomico y su radical independencia respecto de las convenciones estéticas de la novelística mexicana tradicional.

QUSTĀ IBN LŪQĀ AL BA'LABAKKĪ Y EL PODER DE LA PALABRA *

Roger Bartra

Este texto es en cierta medida una adenda o una apostilla a mi discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua. Las semejanzas de las prácticas médicas modernas con las tradiciones antiguas nos remiten a una inquietante cadena de traducciones y traiciones que va desde los originales tratados hipocráticos griegos que usó el médico, filósofo y matemático sirio del siglo IX Qustā ibn Lūqā en un curioso texto hasta su interpretación platónica, las versiones en latín del texto, la interpretación médica moderna, su traducción a lenguas modernas y mis reflexiones sobre el poder de la palabra. Las ideas del médico sirio al que me referiré fueron usadas por el poeta irlandés Yeats en su extraño texto hermético *A vision*, cuyo subtítulo, en la primera edición de 1925, es: *Una exploración de la vida basada en los escritos de Giraldus y sobre ciertas doctrinas atribuidas a Kusta ben Luka*. Giraldus es un autor ficticio, pero no así ibn Lūqā.

Se ha afirmado que la conciencia es un mero epifenómeno en el funcionamiento del cerebro humano y que por ello carece de poderes causales. El silbato de una locomotora, por ejemplo, es un epifenómeno que no influye en la mecánica de la máquina. Esta manera de entender la conciencia se encuentra muy extendida entre los neurocientíficos. Yo critiqué esta interpretación cuando desarrollé la idea de que la conciencia incluye una especie de prótesis simbólica que prolonga, en los espacios culturales, algunas funciones de las redes neuronales. Esta prótesis, que he definido como un exocerebro, está compuesta principalmente por el habla, el arte, la música, las memorias artificiales

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 26 de febrero de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

y diversas estructuras simbólicas. Algo muy importante en esta teoría radica en la afirmación de que los elementos exocerebrales de la conciencia tienen un poder causal y son capaces de modificar y modular la operación y las funciones de las redes neuronales.

Para sustentar esta afirmación quiero traer como ayuda un extraño y fascinante proceso que los médicos denominan “efecto placebo”. Si este efecto es una realidad, como parece que lo es, se trataría de una prueba de que las estructuras simbólicas arraigadas en la cultura son capaces de influir en las funciones cerebrales por medio de la conciencia. Los estudios científicos muestran que el uso de sustancias farmacológicamente inocuas o la práctica de operaciones simuladas tienen repercusiones somáticas comprobables. La clave del efecto placebo se halla en el hecho de que el paciente cree firmemente que el remedio que aplica un médico (o un brujo) es eficiente. Se ha mostrado que el placebo produce efectos fisiológicos observables, como cambios en la presión, el ritmo cardíaco, la actividad gástrica, y deja señales incluso en las redes neuronales. Los placebos han sido usados al parecer con éxito en el tratamiento del dolor, la ansiedad, las úlceras, las enfermedades de la piel, la artritis reumatoide, el asma, las enfermedades autoinmunes e incluso el Alzheimer y el Parkinson.

Quiero explorar un antecedente histórico medieval muy significativo del uso medicinal del efecto placebo. Se trata del texto de un médico sirio que vivió aproximadamente entre los años 830 y 910 d.C. Este médico medieval, por supuesto, no usó el término placebo. Esta palabra tiene su origen en un error cometido por san Jerónimo al traducir del hebreo al latín el noveno versículo del salmo 114 (116). En lugar de traducir: “Caminaré en presencia de Yahvé por la tierra de los vivos”, escribió: “Placeré al Señor en la región de los vivos” (*Placebo Domino in regione vivorum*). A partir de esta equivocación sucedió que, durante la Edad Media, los profesionales encargados por las familias de llorar a sus muertos con frecuencia iniciaban el lamento artificial con el versículo 9 del salmo 114. Aquí el llanto “artificial” sustituía al “verdadero”. Era frecuente que los sicofantes alquilados para abrir las Vísperas de Difuntos con su llanto artificial iniciasen los lamentos recitando ese mismo verso en latín. Por ello estos profesionales del lamento fueron llamados placebos, y así la palabra adquirió la connotación de adulator. Posteriormente el término se usó para referirse al medicamento falso que se recetaba para complacer al enfermo. El placebo acabó aludiendo a algo “artificial” que se cree “verdadero”. Lo esencial es la creencia o la fe en un acto que se inscribe en el ritual oficiado por un brujo,

un sacerdote o un médico, quienes con el poder de la palabra y de la simulación producen efectos curativos.

El médico sirio al que quiero referirme se llamó Qustā ibn Lūqā al Ba'labakkī (يقيبعل عبال اقول نب اطسق), que traducido quiere decir Constantino hijo de Lucas nativo de Baalbek. La ciudad siria donde nació fue conocida como Heliópolis durante la época romana. Hoy se encuentra en el Líbano, a unos ochenta kilómetros al este de Beirut y cincuenta y cinco al norte de Damasco. Qustā ibn Lūqā fue un cristiano melquita cuyos escritos en árabe fueron muy importantes en la transmisión de la sabiduría griega al mundo árabe.¹ Vivió mucho tiempo en Bagdad y murió en Armenia. La influencia en Occidente de este médico, filósofo y matemático árabe se puede comprobar por el hecho de que uno de sus libros, *Sobre la diferencia entre el espíritu y el alma* (o el pneuma y la psique), fue uno de los pocos textos no escritos por Aristóteles que fueron incluidos en la lista de lecturas que elaboraron los maestros de la Facultad de Artes en París en 1254 como parte del estudio de la filosofía natural. Tradujo muchas obras científicas griegas al árabe y fue autor de decenas de obras.²

Qustā ibn Lūqā escribió en árabe un breve tratado, que sólo ha sobrevivido en su traducción latina, titulado *Ligaduras físicas, o sobre encantamientos, conjuros y colgantes en el cuello [De phisicis ligaturi (De incantatione adiuratione colli suspensione)]*.³ Es el primer tratado médico conocido que reconoce el efecto placebo y está abierto a nuevas perspectivas en el tratamiento de las enfermedades mentales. El texto tiene la forma de una carta a su hijo, quien le ha preguntado

¹ Los melquitas fueron los cristianos de Siria, Egipto y Palestina fieles al emperador (*Malka*, en siriaco) de Bizancio. Originalmente las iglesias melquitas tenían su propio rito, pero acabaron adoptando el ritual bizantino.

² Siendo cristiano, Lūqā escribió una guía médica para los peregrinos a La Meca (*Risāla Fī Tadbīr Safar Al-ḥaǧǧ*) en la que recomienda la mejor dieta para el viajero, las enfermedades que lo pueden afectar en el camino y la manera de tratarlas. Se refiere a la fatiga, el dolor de oído, enfermedades de los bronquios, la drancunculiasis ocasionada por la lombriz de Guinea, las picaduras de insectos y problemas ocasionados por el polvo.

³ Uso la transcripción en latín y la traducción al inglés de Judith Wilcox y John M. Riddle en su estudio "Qustā ibn Lūqā's *Physical Ligatures* and the Recognition of the Placebo Effect", *Medieval Encounters*, vol. I, núm. 1, junio de 1995, pp. 1-50. No se conoce ningún manuscrito del original árabe. Hay quince manuscritos de la versión latina, los más antiguos del siglo XII. En forma impresa circuló como parte de las obras compiladas de otros autores, como Constantino el Africano, Galeno, Arnau de Vilanova y Cornelius Agrippa. Generalmente aparecía con el título *De incantatione*.

si son efectivos los encantamientos, conjuros y colgijes y si hay explicaciones para ello en los textos griegos, tal como las hay en los libros de los indios.

Primero establece que los antiguos “parecen estar de acuerdo en que la complexión del cuerpo corresponde al poder del alma” y que si ésta se encuentra en equilibrio “la acción del cuerpo será igualmente perfecta”. Pero advierte que si la complexión del cuerpo está en desequilibrio, el alma también será imperfecta. “Así —escribe Qustā ibn Lūqā—, se ve casi siempre que son imperfectos los movimientos del alma en los niños, los viejos y las mujeres”, lo que confirma que “la complexión de su cuerpo es también imperfecta, y esta imperfección afecta también a los habitantes de regiones destempladas, como podemos esperarlo con el calor en Etiopía y el frío en Escocia”.⁴ De aquí concluye que si alguien tiene confianza en un encantamiento, ello le ayudará, pues la complexión del cuerpo sigue la del alma: “Y ello se comprueba —dice— por el hecho de que el miedo, la tristeza, la alegría y el estupor provocan en el cuerpo no sólo un cambio de color, sino también en otras maneras, como la diarrea, el estreñimiento o la debilidad extrema”. Y agrega: “Más aún, yo he visto que estas cosas son causa de una alteración prolongada de la salud, especialmente en las alteraciones que dañan la mente”.

En este contexto, la referencia que hace Qustā ibn Lūqā a Platón es muy significativa. Dice que, según Platón, cuando el entendimiento es firme, aunque de manera natural no sea saludable, un objeto podrá ser útil gracias a las intenciones de la mente, por lo que, si alguien tiene confianza en un encantamiento, ello puede ayudar, y en esa medida cualquier cosa, sea lo que sea, lo puede auxiliar. Se trata de una referencia al diálogo *Carmides*. Allí Sócrates le receta a Carmides, joven atractivo e inteligente, un remedio para sus dolores de cabeza. Le dice que debe tomar cierta hierba (*pharmako*), pero que es necesario añadir unas palabras mágicas (*epode*), un conjuro que Sócrates aprendió de un médico tracio discípulo de Zalmoxis, un dios que le prometió la inmortalidad a sus devotos.⁵ Sócrates advierte a Carmides: “Se trata el alma valiéndose de ciertas palabras mágicas. Estas palabras mágicas son bellos discursos.

⁴ Seguramente el traductor al latín sustituyó Escitia por Escocia. Los textos hipocráticos hacen referencia a los escitas.

⁵ El término *epode*, en español epoda o epodo, era usado por Homero para referirse a las palabras que tienen un efecto terapéutico. En el *Carmides* se trata de un encantamiento o conjuro. Epodo es el último verso de una estancia repetido muchas veces, y en la poesía griega era la tercera parte de un canto lírico (estrofa, antistrofa y epodo).

Gracias a estos bellos discursos la sabiduría toma raíz en las almas, y, una vez arraigada y viva, nada más fácil que procurar la salud a la cabeza y a todo el cuerpo”.

Es la curación por la palabra, y Qustā ibn Lūqā la invoca siguiendo el ejemplo de los médicos indios, que creen firmemente que los conjuros y los encantos son útiles. Añade una referencia a Hipócrates comentado por Galeno: “Si uno dice que cuando los humores corporales cambian, el movimiento del alma cambia de igual manera, entonces no es equivocado decir que la mutación del alma modifica esos mismos humores”. Así, el humor colérico incrementa el conocimiento y el intelecto; la melancolía induce continencia e inclinación por el estudio; la complexión sanguínea impulsa el deseo de hablar y caminar; la flema, en cambio, no afecta al alma. En consecuencia, Qustā ibn Lūqā cree que de este principio se deriva que, a la inversa, el médico ayudará al alma por medio de un encantamiento, un conjuro o un colgante en el cuello; como consecuencia, también el cuerpo se curará.

A continuación Qustā ibn Lūqā procede a dar varios ejemplos. El primero es el caso de un gran noble que se queja ante el médico sirio de tener una ligadura que le sujeta el pene y le impide tener relaciones con mujeres. Se refería a un hilo invisible que mediante brujería o un conjuro diabólico volvía impotentes a los hombres. El reto consiste en cambiar el pensamiento del noble e inducirlo a creer en un remedio. El noble se resiste tercamente a cambiar de opinión hasta que Qustā ibn Lūqā le lleva el *Libro de Cleopatra* para leerle un párrafo. Se refiere a la *Cosmética*, un libro atribuido a Cleopatra que se conoce solamente por citas, pues no ha sobrevivido el texto. “Leí el pasaje —dice el médico sirio— donde dice que alguien así ligado debe frotarse por todo el cuerpo bilis de cuervo mezclada con aceite de sésamo. Al oír esto confió en las palabras del libro y lo hizo; tan pronto fue liberado de la ligadura creció su deseo por tener relaciones.”

A continuación pasa a los ejemplos de objetos colgados al cuello con fines curativos. Cita los casos en que Aristóteles habla del poder curativo de las piedras suspendidas en el cuello, como la esmeralda, que protege contra la epilepsia; el zafiro, que ahuyenta la pestilencia, y la caledonia (especie de ágata), que evita las pesadillas. El ónix, en contraste, colgado al cuello induce al pleito y provoca malos sueños.

Escribe que Galeno recomienda para los dolores de estómago y vientre colgarse una bolsa con los excrementos de un lobo que ha comido huesos de

oveja. Dioscórides tiene un remedio para la epilepsia: cuando la luna está creciendo hay que cortar el vientre de una golondrina joven que está poniendo por primera vez para encontrar allí dos piedras, una de una sola tonalidad y la otra multicolor; hay que juntarlas en una bolsa de cuero de ternero para colgarla del cuello. También Dioscórides recomienda, para incrementar el deseo sexual, colgarse un ojo de cabra salvaje atado con raíces de mejorana dulce. Si el colguije es un dedo de niño abortado, la mujer no podrá concebir. Los médicos indios, por su parte, para impedir permanentemente el embarazo aconsejan verter excremento de elefante mezclado con aguamiel en la vulva de la mujer.

Qustā ibn Lūqā dice que no ha probado estos remedios aconsejados por los antiguos griegos ni tampoco los que recomienda la medicina védica de la India. Pero no niega su eficacia. Un médico griego del siglo II d.C., seguramente conocido por Qustā, Sorano de Éfeso, ya había abordado el tema del uso de amuletos mágicos y dijo que, aunque no tenían ningún efecto directo, no se oponía a su uso porque alegraban al enfermo. Sorano era conocido por su tratado de ginecología y aceptaba la magia y la superstición para que las pacientes se sintiesen en confianza con el médico, pero no creía que tuvieran ninguna influencia en el curso de la enfermedad. En cambio, la innovación de Qustā ibn Lūqā consiste en afirmar que, si el paciente tiene confianza en los objetos mágicos y los conjuros, se produce un efecto saludable en su cuerpo. Es decir, reconoce el poder de la sugestión y la persuasión.

Qustā ibn Lūqā termina su texto inspirado en Platón, y afirma que un exceso de racionalidad de los médicos impide entender muchas enfermedades, pues se concentran solamente en el cuerpo y olvidan el conjunto, que incluye el psiquismo. “En algunos casos —dice— ciertas sustancias tienen propiedades incomprensibles para la razón, porque su sutileza no es canalizada por los sentidos, debido a su gran profundidad.” Es decir, que la sola razón no puede penetrar la esencia de ciertas cosas. Entre las cosas incomprensibles, dice Qustā ibn Lūqā, tenemos la acción de un imán atrayendo hierro, el plomo que quiebra el diamante, cosa que no puede hacer el hierro, la soda (hidróxido de sodio), que no puede ser quemada por el fuego, y el hecho de que cierto pez, al ser tocado, ocasiona la pérdida del sentido (se refiere a la raya o la anguila eléctrica). Conocemos estos hechos por sus propiedades y no por las razones que permitirían entender su esencia. Así, dice Qustā ibn Lūqā, “las cosas colgadas del cuello ayudan por sus propiedades y no por su naturaleza interna”, es decir, porque “fortalecen la mente”.

Estamos, creo yo, ante una explicación antigua de la manera en que ciertas prótesis simbólicas (los colgijes y los conjuros) se adaptan al funcionamiento de las redes neuronales, gracias a lo cual se producen efectos en el cuerpo. Es lo que caracteriza al efecto placebo. Es posible, como se ha dicho, que una buena parte de los tratamientos médicos usados antes de la era moderna fueran en realidad ejemplos del efecto placebo. Es por ello sintomático el hecho de que, aunque el texto de Qustā ibn Lūqā circuló ampliamente en Occidente, su explicación no se incluyó en los modelos de la medicina académica. No es sino hasta mediados del siglo xx cuando la medicina comienza a reconocer la importancia del efecto placebo.

Al leer las explicaciones de Qustā ibn Lūqā puede asombrarnos su semejanza con los procesos descritos por los médicos actuales. Ciertamente, hoy los médicos no hablan de la influencia de los rituales mágicos y los conjuros en el equilibrio de los cuatro humores hipocráticos. Pero reconocen, en el efecto placebo, la influencia del entorno sociocultural y simbólico en los flujos de endorfinas y dopaminas en el cuerpo humano. Al mismo tiempo, hoy en las sociedades modernas todavía hay creencias populares en el poder saludable de toda clase de collares y pulseras magnéticas; es el caso de los famosos brazaletes Nikken, las pulseras Power Balance, los colgijes con metales o piedras que supuestamente contienen vibraciones de energía con propiedades curativas, como los collares de titanio o los que emiten iones negativos. Hay que agregar los escapularios devocionales con funciones de talismán o amuleto, tan comunes en la imaginería católica popular.

Sean píldoras inocuas o collares energéticos, se trata de prótesis con poder sanador que son manipuladas por médicos o merolicos gracias al poder de la palabra.

SANTA ELENA EN AYUNAS*

Ignacio Padilla

REYES I, 1-15

Humeaban todavía las casas de Colonia cuando un soldado inglés halló en unas minas de carbón las reliquias de los Santos Reyes. Días atrás los aviones de la RAF habían herido con catorce bombas incendiarias la catedral que conservaba los sagrados huesos desde el siglo de Federico *Barbarroja*. Cuando al fin hollaron la ciudad, los aliados contemplaron su estropicio innecesario, maldijeron la chamusquina de las capillas y temieron que sus bombas hubiesen pulverizado el famoso relicario que guardaba los despojos de los tres monarcas bíblicos. Ignoraban que los fieles de Colonia, habituados a la maldición viajera de sus reliquias, las habían escondido antes del bombardeo en la mina de Westfalia, donde fue a encontrarlas el soldado inglés. Días más tarde aquellos restos soberanos serían devueltos a su nicho templario junto al Rin.

Pocos saben hoy en día que las reliquias así rescatadas no corresponden a los cuerpos de los Reyes Magos. Años después de la guerra, en una reunión de veteranos, el soldado inglés declaró que los esqueletos que ahora reposaban en Colonia pertenecían en realidad a tres húsares caídos en Crimea y desenterrados por las tropas aliadas en su urgencia por restañar las heridas de los alemanes. Dijo también el veterano que las reliquias por él halladas en la mina eran más bien fósiles de reptiles alados así de grandes, cada uno coronado con una tiara de carbunclos del tamaño de avellanas: así los había encontrado él en la mina y así los había entregado a sus superiores, que al parecer los remplazaron

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 14 de febrero de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

por fraudulentos huesos humanos que se encuentran todavía en la capilla sexta de la catedral renana.

Nada añadió esa tarde el soldado inglés a su estrambótica denuncia, ni era necesario que lo hiciera: de cualquier modo casi nadie le creyó. El veterano apenas recibió el asentimiento desgano de sus camaradas, los más de ellos sordos y advertidos igualmente de que al Escuadrón 315 lo habrían secuestrado los ovnis y que el cerebro del general Rommel palpitaba todavía en un laboratorio soviético.

Que se sepa, nadie se ha tomado aún la molestia de confirmar lo dicho por el menguado veterano, no digamos de rastrear el auténtico destino de las osamentas reptiles supuestamente halladas por él en la mina de carbón. La curia alemana, por su parte, se resiste todavía a que se abra el relicario de Colonia para hacer las experiencias o desmentidos que mejor vengan al caso.

DRAGONES I, 30-38

Mucho se ha escrito (y más queda aún por escribirse) sobre los dragones que han poblado el mundo y la imaginación de los hombres desde el principio de los tiempos. En la versión siríaca de la *Carta del Preste Juan* los dragones son tricéfalos y tienen calidades de diversos animales, bien como que encarnan el absoluto bestial. Estos dragones o sierpes habrían merodeado los osarios y los patios de Babilonia, donde dicen que vivió también Daniel, profeta hebreo y visir de magos en la corte de Nabucodonosor.

Este Daniel fue además un conocido domador y matarife de dragones. De ahí que se le asocie a veces con san Jorge y otras veces con los Magos de Oriente, de los que el propio Preste Juan (como sugiere Otón de Freising) habría heredado el Imperio de las Tres Indias, vestigio probable de Babilonia, no menos poblado de hechiceros, profetas y dragones.

El dragón más famoso de esa Babilonia se apellidaba Mushghu. Su cuerpo de elefante tenía escamas por arrugas; en su lomo torrea una giba de camello, y sus patas delanteras eran pezuñas de alazán lavado. Sólo sus tres cabezas, anguladas y con bocas de muchos dientes, delataban su condición reptil. La efigie de Mushghu en actitud rampante adorna en abundancia la puerta de Ishtar y otros edificios de lo que queda de la desdeñada Babilonia.

De ese dragón Mushghu se ha dicho que fue primero visto en sueños por el propio Nabucodonosor, y que era sólo una alegoría de los tres dominios del

mundo entonces conocido: de África el memorioso elefante, de Asia el almeñado dromedario y de Europa el caballo. Por órdenes de Nabucodonosor, los magos babilonios habrían materializado con su alquimia aquel dragón antes soñado. Pero una vez encarnada, la bestia se dio a asolar a los propios babilonios, y no hubo capitán ni hechicero capaz de reducirlo. En mitad de aquel desastre, Nabucodonosor acudió a las artes de un esclavo israelita llamado Daniel, quien sometió al dragón atacándolo con bolas de grasa y de cabello. A partir de entonces el dragón domesticado protegió tanto a los hebreos cautivos como a sus amos babilonios, y el profeta hebreo Daniel entró en la gracia del contentadizo Nabucodonosor.

Otro viejo texto persa habla de un ejército de magos y guerreros babilonios que vencieron a los escitas guiados por el hebreo Daniel. Estos magos (proclama el texto) cabalgaban sobre una legión de reptiles que algo tenían de elefantes, camellos y caballos. No es del todo improbable que esas bestias sobrevivieran al profeta y a su rey, surcando cielos orientales hasta que Babilonia se abismó multiplicándose en las Tres Indias dudosas del dudoso Preste Juan.

REYES II, 16-32

Mal harían los obispos de Colonia en mostrarse afrentados por el robo de una joya que también ellos robaron. El destino a veces, según el buen discurso de esta historia, nos cobra en vida presente las ofensas de nuestros ancestros: si los celosos alemanes vieron remplazadas sus reliquias y anublada su ciudad con bombas debió ser porque sus bisabuelos saquearon antes Milán y robaron esas mismas reliquias a los milaneses.

Cualquier domingo podríamos convocar a los germanos y recordarles que el asalto a Milán ocurrió mucho antes de los aviones británicos, en tiempos de su cavernoso Federico *Barbarroja*. Convendría advertirles que los milaneses eran entonces guardianes de los huesos de los Santos Reyes, y que éstos no estaban aún dentro de un relicario ni en la entraña de una catedral frondosa, sino en tres sarcófagos guardados a su vez en un cajón de mármol en la cripta de San Eustorgio, santuario mucho más modesto que sus futuras residencias en una catedral o en los sótanos profanos de la CIA.

Un día de tantos los milaneses debieron de ofender al puntilloso Federico; o acaso sólo encendieron su ambición, que no era poca. Lo cierto es que el

emperador germano saqueó Milán y midió con su espada a cuantos se opusieron a su imperial antojo. Los milaneses, verdad sea dicha, defendieron flojamente su ciudad: dos días solos tardaron los prusianos en reducir el ducado y sus campos excedentes. Aconsejado por el obispo de Colonia, que iba con él, *Barbarroja* exigió a los derrotados que le entregasen las reliquias de los Santos Reyes Magos. No sirvió a los milaneses argüir que el receptáculo de mármol contenía los restos de tres santos tediosos y locales: porfió el obispo codicioso, amenazó Federico y cedieron los milaneses cuando el emperador ordenó alzar la pesada losa del padrón que custodiaba los tres sarcófagos.

¿Cuál sería la sorpresa de los prusianos cuando vieron que el receptáculo marmóreo estaba vacío? ¿Cómo no imaginar los suplicios que impuso y la rabia con que el obispo exigió razón de las sacrosantas osamentas? No sabemos cómo los prusianos dieron finalmente con las reliquias. Sabemos, en cambio, que ni el obispo ni los sarcófagos llegaron intactos a Colonia: el primero murió en los Alpes intoxicado por una rara fiebre; los segundos se arruinaron en el paso de las huestes alemanas por los Cárpatos. El emperador dispuso entonces que los santos restos pasaran a un modesto baúl de viaje, donde hicieron el resto del camino.

Así fue como los santos huesos acabaron en la catedral de Colonia, guardados en un relicario que forjó Nicolás de Verdún a golpe de cincel e insomnio. Aquella fue la última gran obra del legendario maese: todavía se le tiene por la más alta y elevada de cuantas forjaron los orfebres góticos. En ese relicario reposaron durante siglos las reliquias de los Santos Reyes (o, si hemos de creer al veterano inglés que los halló en Westfalia, ahí reposó una tríada de esqueletos serpentinos recamados en carbunclos grandes como avellanas).

DRAGONES II, 40-58

Junto al relicario de los reyes o dragones en Colonia estuvo también por un tiempo el manuscrito del *Actuatium Afligemense*, hoy perdido. Lo conocemos sin embargo porque en él se inspiró Hildesheim para escribir su incontestable *Historia Trium Regum*. Por ambos textos sabemos que santo Tomás, apóstol polvoriento, expulsó demonios en Oriente y cristianizó a tres viejos sabios que por entonces reinaban sobre los vestigios de la antigua Babilonia.

Cuenta el cronista que santo Tomás, en sus viajes para evangelizar a persas y medos, conoció a tres ancianos nobles que habían visitado tiempo atrás las

tierras primordiales de Israel, cercana al mar. Los viejos claramente recordaban una estrella que los llevó hasta un recién nacido bajo el cetro de Herodes Agripa, y así se lo contaron al apóstol. Éste, por su parte, escuchó el relato de los viejos con más asombro que paciencia, y llegado el momento contó a los viejos la parte que a él le tocaba de esa misma historia: les contó qué había sido de aquel niño, de una infancia milagrera en Nazaret y de una oscura penitencia en el desierto; les habló del rabioso Tiberiades domesticado y de la ofensiva cruz del Gólgota, y les habló, por último, de la noche en que él mismo, extenuado en Emaús, ya no tuvo que hundir la mano en las llagas de su maestro para reconocer que éste había resucitado. Los sabios lo escucharon conmovidos, reconocieron en Jesús al recordado niño y admitieron la salvación que hacía mucho sembrara en ellos la estrella prodigiosa de Belén. Tomás entonces los ungió obispos de aquellas tierras aún plagadas de dragones y partió después hacia su martirio en las faldas del nevado Anangaipur.

Los tres sabios gobernaron sus naciones con plegarias y justicia hasta que también a ellos les llegó la hora. Como no tenían progenie, buscaron en sus lebrillos un heredero hasta encontrarlo en un cabrero humilde cuyo nombre original desconocemos. Sabemos sólo que lo bautizaron Juan en honor al *Evangelista*, de quien Tomás les había dicho que fue el discípulo más amado del Nazareno.

A este mismo Preste Juan (primero de su estirpe y de su nombre) legaron los Santos Reyes todas sus posesiones y casi todos sus secretos. En su historia, Hildesheim enumera caseríos techados de oro, chozas como palacios, tierras alucinantes y un espejo que abarcaba el orbe entero; cita, además, un ejército glorioso en elefantes, dromedarios y caballos. Otro descolorido escrito del siglo XIII niega que el Preste Juan heredase ejércitos tales sino tres dragones de los que siglos atrás, en esa misma Babilonia, había domesticado el profeta Daniel. Y Dios dijo en sueños al Preste Juan que en esos tres dragones habitaban ahora los espíritus encarnados de los providentes Reyes Magos, por lo que el Preste Juan los llamó Ghaspart, Maelchior y Belazar.

Aquellos dragones sobrevivieron a muchos prestes, todos ellos poderosos y todos llamados Juan. Por fin un día los tártaros humillaron a las Tres Indias. Los espíritus de los Santos Reyes, por boca de los dragones cuyos cuerpos ahora ocupaban, advirtieron al último de los prestes que no resistiese al Gran Kan ni enviase contra él a su único hijo. Pero el Preste Juan no hizo caso de los advertimientos de sus dragones: se resistió a los tártaros, acabó enterrando a su hijo y perdió su imperio de esmeraldas y portentos.

Se esfumaron las Tres Indias. Abatido por sus faltas, el último de los prestes entregó sus dragones al Gran Kan, quien los mandó sacrificar. El Preste Juan, muy viejo ya, rescató los cuerpos, los coronó con tiaras de carbunclos y los hizo guardar en tres sarcófagos. Estos sarcófagos, tocados por un anillo que los ceñía como si fueran uno solo, se mantuvieron a buen recaudo junto al templo de Daniel hasta el día en que vino a llevárselos santa Elena, madre de Constantino. Fue ella (acusa Hildesheim) quien llevó aquellas reliquias a Bizancio y metió los tres sarcófagos en el inmenso receptáculo de mármol que siglos después sería profanado por *Barbarroja* en Milán.

REYES III, 33-41

Fuentes de la época aseguran que cuando *Barbarroja* vio el padrón que contenía a los Reyes en San Eustorgio pensó que se trataba de un solo sepulcro reservado a un gigante. Nostálgicos y arrinconados, los sarcófagos reposaban en su enorme receptáculo de mármol proconesio, esquivos desde entonces a miradas europeas, inaccesibles al gusanaje de aquel suelo sangrado por tribus bárbaras y jinetes de melena espesa. El receptáculo medía dos metros de alto por cuatro de largo por cuatro de ancho, y tenía (dicen las fuentes) una ventanilla que delataba su carácter de relicario primitivo. Adentro de aquel enorme cubo, los tres sarcófagos monárquicos estaban unidos por un anillo festoneado en oro que prevenía a los imprudentes contra cualquier intento de separarlos.

Los abatidos milaneses tenían muchas historias sobre cómo esa mole sepulcral habría llegado hasta ellos: la versión menos insensata quería que la propia santa Elena hubiese dispuesto que en Milán reposara la sacra pacotilla que ella misma habría ido a arrebatar a los antiguos terragales babilonios; otra versión cuenta que el receptáculo, los sarcófagos y los huesos fueron primero llevados a Constantinopla, donde los espectros de los reyes suspiraron durante siglos por los ríos esmeraldinos y los espejos clarividentes del Preste Juan. Quién sabe si en aquellos fantasmas, serpentinos o no, palpataba desde entonces la sospecha de que todavía les esperaban muchos avatares, y que su fangoso abrigo bizantino no era sino una escala más en su odisea por todo lo extendido y dilatado del orbe.

Como quiera que haya sido, un día visitó Constantinopla un tal Eustorgio, famoso ya por su estentórea voz en los concilios contra los arrianos, y más de

una vez citado por Agustín de Hipona. El hombre volvía ahora a solicitar la bendición del emperador Manuel para que pudiese ser ungido obispo de Milán. Desconocemos las virtudes retóricas de Eustorgio, o qué chantaje habrá podido hacer al emperador, o qué tesoro habrá ofrecido a sus arcas. Lo cierto es que, además de la bendición imperial, Eustorgio recibió la ofrenda del receptáculo sagrado que Guillermo de Newbury describiría más tarde como “un lío de mármol, huesos y nervios con un cerco de oro uniéndolos entre sí”.

No alcanzaron, sin embargo, el buen discurso ni los dones de Eustorgio para que el emperador le ayudara también a trasladar los sarcófagos hasta Milán. De algún modo el santo consiguió un claudicante carro de bueyes, en el que hizo cargar la mole. Luego emprendió su viaje por los inagotables Balcanes, guiado siempre, dicen los cronistas, por la misma estrella que cuatro siglos atrás había arrastrado a los Reyes hasta Belén de Judá.

Vadeó Eustorgio ríos zuavos y eslavos, se rearmó contra los herejes y compartió pan ácimo con los nestorianos; en su carreta de desusada carga debió sortear las encrucijadas de los Cárpatos, donde enfrentó la espada herrumbrosa de un bogomilo y los venenos de las zíngaras y las caderas de una odalisca bosnia. Ya en los bosques transilvanos le salió al paso un lobo grandísimo y fibroso, acaso el mismo que esperó después a Dante en los umbrales del infierno. Arremetió el lobo a uno de los robustos bueyes del santo; defendió al otro Eustorgio con el trueno de su látigo y las imprecaciones de su fe (puede que también con blasfemias). Dice Guillermo de Newbury que en el combate emergió también, por la ventanilla del receptáculo de mármol, un bestión considerable, con tres cabezas coronadas de carbunclos, a cuya vista el lobo acabó por humillarse. Dominado el lobo, Eustorgio lo unció al carro en lugar de su buey muerto.

Un copista anónimo ha dejado en los archivos de la *Uscula nomen eufrosina* una hermosa ilustración de cómo san Eustorgio llegó a Milán con su carro, su buey, su lobo apacible y sus sarcófagos musgosos. A la muerte del santo, el duque de Milán quiso ver los huesos de los reyes pero sus vasallos se resistieron arguyendo que Eustorgio había dispuesto que jamás se abriese el receptáculo. El duque castigó a su gente y acabó tomándoselas con el párroco del templo, quien murió martirizado en defensa de la última voluntad de su patrono días antes de que el propio duque amaneciese ahogado en un mar de sangre. Desde entonces el escudo de armas de los duques de Milán y de Ferrara es un campo frisado en rojo con la efigie coronada de un dragón tricéfalo.

DRAGONES III, 60-66

La escuela evolucionista de Cambridge defiende que el hombre proviene no de los primates sino de las aves, o mejor: de cierto pájaro reptil jurásico. Es posible, por otro lado, que esa misma sierpe alada haya dado origen a nuestra fe en los dragones. Si reunimos arbitrariamente ambas teorías, cabe deducir que nuestros supuestos abuelos pterodáctilos serían asimismo ancestros de los dragones que pueblan innumerables mitologías, encarnizados siempre contra santos y caballeros. De esta suerte el extinto pterodáctilo reverdece por derecho propio en el camino ascensional de la conciencia fieramente humana: merced a nuestra indómita capacidad de fabular, la ineptitud del dragón para ser saurio de veras se transforma en alegórico vuelo de la grandeza espiritual de ciertos hombres.

Sobre el pterodáctilo se especula que sus ciclos migratorios habrían sido vulnerables a ciertas irregularidades astrales, fuera el paso de un cometa o la precipitación de un meteorito. En la saga de *Percival Chretienne* de Troys cuenta cómo una bandada de dragones anticipa con su vuelo tumultuario la caída de una roca celeste sobre los castillos franceses. Este cuento inspirará después a Pholenz para sostener que, en tiempos de Augusto César, el paso del cometa habría incitado una importante migración de aligeros reptiles desde Persia hasta Creta, surcando en su paso el firmamento palestino.

Hay quien dice que éstos fueron los últimos dragones asiáticos, que habrían migrado hacia el Mediterráneo alebrestados menos por el cometa betlemita que por el recuerdo de la catástrofe meteórica que antes arrasara a los demás grandes saurios. Otros piensan que en Asia quedaron todavía algunos dragones, y que allá vivieron y allá murieron cuando los tártaros invadieron las Tres Indias del Preste Juan. Allá mismo habría ido a buscarlos luego santa Elena para guardarlos en Constantinopla hasta la Segunda Cruzada, cuando fueron acarreados a Milán por el tenaz Eustorgio.

Acaso sea verdad lo que escribieron los judiciares alejandrinos: que así como todo lunar del cuerpo se corresponde con alguno de los trazos destinales de la mano, así también cada cometa redentor tiene su reflejo en un meteorito destructor, y cada mago tiene su descendencia en un dragón.

RAZÓN DE ESTAR: COGNICIÓN SITUADA Y CEREBRO PARTÍCIPE*

José Luis Díaz Gómez

*¡No! Así yo no me acepto.
Yo soy, soy... ¿Cómo? Donde estoy: contigo,
mundo, contigo. Sea tu absoluta
compañía siempre.
¿Yo soy?
Yo estoy.*

JORGE GUILLÉN,
*Cuarto cántico (1928)*¹

LA COGNICIÓN SITUADA, PARADIGMA EN AUGE DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS

Desde hace varios lustros las ciencias cognitivas dirimen una revuelta conceptual según la cual los procesos cognitivos, más que suponerse internos, subjetivos y separados del entorno, ocurren y se manifiestan en la relación del sujeto con el mundo a través de las acciones de su cuerpo. La mente opera bajo la influencia del ambiente en tiempo real y se considera encarnada en un cuerpo que, mediante operaciones sensorio-motrices, sitúa su faena más sustancial con el medio circundante. El entorno forma así parte del sistema mental y se plantea que la cognición ha sido evolutivamente seleccionada y persiste para actuar en

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 26 de marzo de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

¹ Jorge Guillén (1893-1984), miembro de la Generación del 27 en España, se exilió en Estados Unidos en 1938 y regresó a su patria después de la muerte de Franco. Le fue otorgado el Premio Cervantes en 1976 y la membresía honorífica de la Real Academia Española en 1978. Su lírica, de notable gozo, concisión y densidad, celebra la existencia y se plasma en la publicación de *Cántico* en ediciones sucesivas entre 1928 y 1950.

forma apropiada a la situación. Se asume que procesos mentales tan subjetivos como la imaginación, los sueños o las alucinaciones tienen una base corporal y situada. En suma: más allá del cerebro y su actividad necesaria para la psique, la fuente, escenario y nicho de la cognición, sería la relación estrecha y dinámica entre la mente, el cuerpo y el entorno. La cognición corporizada es una parte del fenómeno más extenso de la cognición situada.² En este mismo sentido se podría afirmar que la conciencia constituye el aspecto subjetivo de una capacidad cerebral que está incorporada en un organismo a su vez enclavado en un medio ambiente físico y cultural cambiante y restrictivo. La conciencia puede suponerse una adaptación evolutiva porque la detección, experiencia y representación subjetivas de objetos, eventos y sujetos son claves para advertir, incorporar, descifrar y modificar el ambiente natural y social.³ Asimismo, la conducta es movimiento y dinámica del cuerpo que se resuelve no sólo por su anatomía y fisiología, sino por la interacción con el medio, como sucede con las pautas de movimiento de las aletas del pez o del cetáceo que reflejan las propiedades hidrodinámicas del agua. La destreza es otro ejemplo relevante, pues consiste en la ejecución de una acción de manera cada vez más consistente, refinada y eficaz en cualquier circunstancia, y se basa en aprender a usar el movimiento como una herramienta para obtener una meta en un ambiente dado. Esta práctica tiene aspectos mentales, cerebrales, conductuales y ambientales indivisos.⁴ Un ejemplo más: la voz es una extensión del cuerpo que hace al emisor figurar y comparecer en un espacio y revelarse a sus escuchas. La voz constituye una muestra sonante del vínculo de la mente con su entorno y con el oyente, pues, como canta Celia Cruz: “Tu voz se adentró en mi ser y la tengo presa”.⁵

En este ensayo se argumenta que el sentido básico de la cognición corporizada y situada está explícito en la gramática del verbo *estar* que disfrutamos los hablantes del castellano y se exhibe en la filosofía y la poesía existenciales, en particular de ciertos pensadores del exilio español. Los mismos principios están

² Entre los exponentes de la cognición corporizada y situada se encuentran F. J. Varela, E. Thompson y E. Rosch (1990), Lakoff y Johnson (*Philosophy in the Flesh*) y A. Clark (*Superizing the Mind*). Véase también la reciente colección sobre cognición corporizada que ha sido reunida por L. Shapiro (*The Routledge Handbook of Embodied Cognition*).

³ J. L. Díaz, *La conciencia viviente*, cap. III.

⁴ *Ibid.*, pp 117-118.

⁵ Con letra del compositor cubano Ramón Cabrera, la versión de Celia Cruz y la Sonora Matancera del bolero “Tu voz” fue notablemente popular en toda Hispanoamérica desde 1952.

desarrollados por una cadena de científicos de la psicología y la biología, principios que tienen una base cada vez más esclarecida en diversas funciones del cerebro, que así prueba ser partícipe en el mundo y artífice cardinal de la mente situada. Todo ello constituye el preludio de una filosofía natural del *estar* o, como me atreveré a llamarle con descaro cantinflasco, de una *ontología*.

LA SEMÁNTICA DE ESTAR Y LA ONTOLOGÍA

Si la ontología es la ciencia o el tratado del *ser* y quien la cultiva aborda problemas como ¿qué es el ser?, ¿qué soy yo, eres tú o es el mundo?, ¿cuál es precisamente el caso, la naturaleza, la sustancia y la razón del ser?, puede plantearse una ciencia o tratado del *estar*, cuyas preguntas serían ¿cómo y dónde estoy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿cuál es mi sitio, entorno y circunstancia?, ¿cómo está y cuál es la situación del otro? y, en especial, ¿cuál es el vínculo del sujeto con su mundo y la razón de estar? Un émulo de Cantinflas podría proponer el término de *ontología* para este tratado del *estar* por aquella contracción tan mexicana de “¿on toi?”,⁶ pero un buen sentido tan atrevido como tentador aconsejará no tomar esto muy a la ligera. Así procedo.

Las lenguas romances de la península ibérica —el castellano, el portugués, el gallego y el catalán— distinguen de manera clara y útil los significados de *ser* y *estar*. A partir del *Cantar de Mio Cid*⁷ *estar* empieza a desplazar a *ser* con la predicación de adjetivos que tienen una condición transitoria (como “está sentado”), luego con adjetivos de sentido activo (“está peleando”) y finalmente de sentido intrínseco (“está muerto”).⁸ En el habla actual *ser* identifica esencias permanentes y *estar* cambios transitorios; *ser* define propiedades o características sustantivas, identidades o naturalezas no sujetas a mudanza y *estar* locaciones, si-

⁶ Por los años setenta del siglo pasado escuché el término *ontología* como original y jocosamente tratado del *estar* a un buen amigo muy propenso a elaborar ingeniosos juegos de palabras: el escritor mexicano Jacobo Chensinsky, autor de *Las muertes de Edgardo* y de una edición de la UNAM (1963 y 1965) comentada de la obra de Joaquín Fernández de Lizardi. El 25 de septiembre de 2013 presenté una conferencia con el título de “*Ontología*, ciencia del estar y la mente situada en el medio ambiente” en el 4º Congreso Internacional de Psicología Ambiental (<http://www.iztacala.unam.mx/cipa2013/programa%20_cipa_2013.pdf>).

⁷ Saussol (“*Ser*” y “*estar*”) detecta en este primer gran poema de la lengua castellana una “tímida irrupción” del verbo *estar* como inicio de su función en el castellano ulterior.

⁸ J. E. Gutiérrez, “Los verbos no procesales (contra la ontolatría)”.

tuaciones o rasgos ocasionales, circunstanciales y cambiantes. Se usa *ser* cuando la cualidad es invariable, corresponde por naturaleza y es independiente de las condiciones, mientras que *estar* se aplica cuando es resultado de un devenir y define una situación espacial, locativa, temporal, emocional y adquirida, muy de acuerdo con su etimología latina,⁹ pues *stāre* significa “estar de pie”. *Ser* atribuye una cualidad válida para una clase fuera del tiempo, en tanto que *estar* hace lo propio para un individuo que cambia con el tiempo. Luis Crespo afirma que *ser* expresa conceptos y juicios sobre un sujeto, ordenándolo dentro de categorías taxonómicas establecidas, en tanto que *estar*, verbo locomotor y saltamontes por antonomasia, formula el devenir y la circunstancia en que se encuentra el sujeto y los actos que realiza.¹⁰ Más próximo a los ingleses *to stand* and *to stay* que a *to be*, *estar* suele indicar el resultado de una acción y en general enuncia una situación actual: junto a mis semejantes me hallo en un mundo, en un entorno donde existo.

La lingüista Mónica Sanaphre se apoya en los postulados de la gramática cognoscitiva de Ronald Langacker para proponer que el verbo *ser* impone una distancia mental entre el objeto y quien lo conceptúa, mientras que *estar* lo coloca en una posición cercana al objeto. Así, la perspectiva del hablante que utiliza el verbo *ser* es indirecta, alejada e impersonal en relación con el objeto, pero cuando usa *estar* su posición es directa, cercana y personal.¹¹ Para ilustrar esta distancia, recurro al poeta Jorge Guillén, quien en su *poesía pura*¹² sondeó y cantó los sentires y sentidos del *estar*:

¿Abstracciones?

No. Contactos

De un hombre con su planeta.

Respiro, siento, valoro

Gozando de una evidencia,

⁹ Véase el diccionario de Cuervo (*Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, Herder, Barcelona, 1998, vol. III, p. 1097) y el artículo de Y. Carballera y M. A. Sastre, “Usos de ser y estar. Revisión de la gramática y constatación de la realidad lingüística”, de 1991.

¹⁰ L. Crespo, “Los verbos ser y estar explicados por un nativo”, pp. 45-49.

¹¹ M. Sanaphre, “Un acercamiento cognoscitivo a los verbos ser y estar”.

¹² Estética poética que subraya la expresión musical y la fusión entre forma y fondo que expresa una sensibilidad depurada sobre el mundo y por ello induce una experiencia sublime o incluso extática. Guillén considera que “poesía pura es todo lo que permanece en un poema después de haber eliminado todo aquello que no es poesía”.

Padeciendo ese conflicto
Que se me impone a la fuerza.

¿Quién soy yo?
Me importa poco.
El mundo importa. Rodea,
Vivo en él: un misterio
Rebelde a la inteligencia
Pero no al amor, al odio
A náuseas y apetencias.¹³

Cuando alguien garabatea en algún lugar público “yo estuve aquí” cree y quiere dejar una huella personal. El motivo tiene un linaje arcaico, pues surge en las pinturas rupestres que exhiben las manos de aquellos artistas inaugurales usadas como estenciles. Se trata del *fuit hic* latino escrito por Johann van Eyck a continuación de su nombre en el lienzo *El matrimonio Andolfini*, que en 1434 revoluciona el cromatismo y la perspectiva.¹⁴

En un artículo de 1970 publicado en el diario *ABC* de Madrid, el periodista Juan Luis Calleja¹⁵ propuso que la célebre indecisión de “to be or not to be” que atormenta al príncipe Hamlet no parece cuestionar la esencia, sino la situación. No se trata del reconocido, repetido y opaco “ser o no ser”, sino de “estar o no estar”, pues ponemos el esfuerzo en la calidad y el acoplamiento de nuestros sentidos y apetencias no con lo esencial, sino con lo accesorio, lo cualitativo y lo transitorio, que así resulta sustantivo. El ser humano no se conforma con *ser*, aspira a *estar* mejor, a cambiar la circunstancia, a transformar para prosperar, a *estar* consciente para llegar a *ser* consciente, pues sólo es posible modificar nuestro ser al variar nuestra situación. De igual manera, la intuición fundadora de René Descartes (1596-1650), “Je pense, donc je suis”, mejor

¹³ Versos iniciales de “Al margen de un cántico. El Tema”, dedicado a Octavio Paz y publicado en *Final* (Barral, Barcelona, 1977-1981).

¹⁴ La frase completa, escrita en hermosa caligrafía gótica, dice: *Johannes de Eyck fuit hic 1434* (“Jan van Eyck estuvo aquí en 1434”). Véase el lienzo en <<http://www.80grados.net/ego-fuit-hic>>.

¹⁵ Puede consultarse el artículo en <<file:///C:/Users/Dr%20Diaz/Downloads/ABC-01.12.1970-pagina%20011.pdf>>. Juan Luis Calleja fue un pensador monárquico y franquista maniqueo que a pesar de ello pudo hacer gala de profundidad retórica en ensayos literarios como el que aquí se cita.

conocida por *Cogito ergo sum*, se traduce usualmente como “Pienso, luego existo”. La traslación más actual y precisa es “Yo pienso y por lo tanto existo”, que puede entenderse aún mejor con el verbo *estar*: “Estoy pensando y por lo tanto existo”, o bien, “Puedo dudar de todo, pero es indudable que *estoy pensando*”, lo que lleva a la intuición metafísica tan repetida en el *Discurso del método* de “Soy una entidad que piensa”, es decir, que experimenta y utiliza procesos mentales para *estar* mejor en el mundo. ¿Qué clase de entidad es ésta? El verbo *estar* nos acerca a la reformulación del sujeto ya no como prístina esencia cartesiana, sino como persona, es decir, un agente mente/cuerpo *sujeto* a su circunstancia.¹⁶

El significado profundo del *estar* concierne a la relación del individuo con el mundo y su exploración será útil para suministrar una visión más cabal de la perspectiva y el punto de vista a los que el ser humano está encadenado. Tradicionalmente hay dos posiciones encontradas en referencia a tal perspectiva: la objetiva y la subjetiva. En sus extremos, cada una pretende eliminar a la otra, un objetivismo extremo desecha toda convicción subjetiva y un subjetivismo extremo elimina la posibilidad de ser objetivo. Thomas Nagel¹⁷ considera que la pretensión de objetividad absoluta se encuentra necesariamente aquejada por el inevitable punto de vista relativo y parcial de nuestro estar. Pero también la posición subjetivista se tiene que acomodar con la realidad objetiva. El hecho de estar implica una tensión entre las dos posiciones, la interna y la externa, pues asume precisamente un punto de vista subjetivo en un mundo objetivo. Estamos siempre en un momento del espacio-tiempo en compañía de un mundo ubicado en ese mismo momento siempre mutable. Pero el hecho de estar abre también el camino de una integración si admitimos que hay un gradual continuo que va de lo objetivo a lo subjetivo y que se pueden y deben evitar los excesos de objetividad y subjetividad aceptando las limitaciones y las fortalezas inherentes a cada una. Sin embargo, la integración no es fácil ni está

¹⁶ Esta restauración del sujeto está planteada por Mauricio Beuchot (“Hermenéutica y filosofía del hombre”) desde su hermenéutica analógica.

¹⁷ Nagel aborda este tema extensamente en *The View from Nowhere*, de 1986. El punto de vista que defiende no es el puramente objetivo ni el exclusivamente subjetivo, sino el de un lugar crítico y equidistante de ambos, el punto de vista desde *nowhere*, de ninguna parte en especial. Podríamos interpretar ese *nowhere* como su opuesto *now-here*, como el aquí y ahora, el *ahoraquí* al que estamos obligados, otro neologismo asociado a la taimada *ontoilogía*. La relación *nowhere/now-here* es fuente de diversas adivinanzas en el idioma inglés.

garantizada por el solo hecho de admitir la estancia como el hecho necesario y limitante de la condición humana. Para alcanzarla vale la pena retomar brevemente algunos de sus ilustres antecedentes.

LA FILOSOFÍA DE *ESTAR AHÍ*

En sus *Meditaciones del Quijote* de 1914, José Ortega y Gasset (1883-1955) establece su célebre aserto “Yo soy yo y mi circunstancia”, que conviene citar en su contexto textual: “Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo... Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.¹⁸

El sujeto para Ortega es un ser con el mundo, un ser compartido, pues el yo y la circunstancia están de tal manera trabados que el ambiente no es ajeno y accidental al sujeto, sino propio y específico. Vivir es enterarse, percatarse y tomar conciencia de la circunstancia y de la coexistencia con el mundo, lo cual se define mejor en primera persona: me concibo a mí mismo en la medida en que me veo instalado en el mundo, en cuanto me ocupo de las cosas, de las personas, de mi circunstancia.¹⁹

Otros dos precursores filosóficos de la cognición situada, lejanos en ubicación y tradición, pero cercanos en la época y varios conceptos, son el pragmata norteamericano John Dewey (1850-1952) y el fenomenólogo alemán Martin Heidegger (1889-1976). Dewey afirmaba que la mente emerge de procesos naturales, específicamente de la red de relaciones que se establecen entre el ser humano y el mundo en que vive. Subrayó en *La experiencia y la naturaleza*, de 1925,²⁰ que el conocimiento surge de la percepción de un problema, la formulación de una solución y la acción sobre el medio; en definitiva, de una adaptación activa del organismo a su ambiente mediante el proceso fundamental del aprendizaje.

Al otro lado del Atlántico, en *El ser y el tiempo*, de 1927, Martin Heidegger (1889-1976) retoma de Hegel el fértil concepto de *Dasein* (literalmente, “ser-ahí”),

¹⁸ J. Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, p. 322.

¹⁹ Frente al idealismo (yo sin cosas) y al realismo (cosas sin yo, yo entre las cosas), Ortega propone “yo con las cosas” como solución radical al problema del conocimiento. Enciclopedia de la Cultura Española, Editora Nacional, Madrid, 1967, <<http://www.filosofia.org/enc/ece/e40620.htm>>.

²⁰ Traducida al castellano y editada en 1948.

traducido al castellano por José Gaos como “ser-en-el-mundo” pero de manera alternativa como “estar-en-el-mundo” por el filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera. El *Dasein* es noción clave del existencialismo, pues existir es estar lanzado o arrojado en ese mundo y la conciencia se dirige y se absorbe allí de tal forma que encontrarse en situación es algo plenamente activo. Más aún: el ser humano se relaciona con objetos y sujetos de su mundo de manera interesada y práctica —la *phrónesis* aristotélica—, pues estar-en-el-mundo implica posibilidad, eventualidad y conciencia ética, una relación que el pensador alemán concibe como *sorge*: el cuidado, la preocupación, la solicitud. Así, al pre-ocuparse y ocuparse de las cosas y de los otros, el humano construye su entorno de tal forma que el mundo no sólo es un lugar, es un taller: “El ser-en-el-mundo se concreta en hábitos y los hábitos se materializan en hábitos”.²¹ Se puede reconocer esta noción de cuidado en la obra del teólogo de la liberación Leonardo Boff (2012), quien plantea que la actitud protectora y moldeadora de la realidad se traduce en la creación de apoyos, la evasión de conductas lesivas y en el estar comprometido con el medio y con los otros.

Para el antropólogo Rodolfo G. Kusch (1922-1979) el canon de la cultura andina quichua gira en torno al “estar aquí”, aferrado a la parcela, a la comunidad y a la naturaleza. Kusch afirma que el indígena americano se sitúa en relación con el paisaje y el ambiente en actitud de silencio y veneración, en tanto el occidental se sitúa fuera y de cara al mundo.²²

La influencia del pensamiento existencial de Ortega y Heidegger llegó a las Américas, y en especial a México, con el exilio de la Guerra Civil española, tan cargado del estar en mutación impuesta. Así, en lo referente a la situación y la ligazón del humano con su entorno, el filósofo Eduardo Nicol (1907-1990) hace una elaboración de gran relevancia en su *Psicología de las situaciones vitales*, publicado en México en 1941, poco después de ocurrido el exilio. Resaltan tres conceptos: la situación, la convivencia y el esfuerzo. En referencia a la situación, Nicol asevera que vivir es estar aquí y ahora en una realidad mutante y puntualiza por una parte que el entorno forma parte vital del sujeto mismo y por otra que el sujeto se constituye como tal en y por la relación misma.²³ En

²¹ F. Criado Boado, *Arqueología del paisaje: las formas del espacio en la Galicia antigua*, 2013, p. 3; pre-print disponible en <<http://digital.csic.es/bitstream/10261/66142/3/CCG,%20Paisaje%20Galega%20-final.pdf>>.

²² R. G. Kusch, *América profunda*.

²³ E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, pp. 93-94.

cuanto a la convivencia, destaca que la vida de una persona no puede ser comprendida por sí sola, como si fuera algo terminado, pues “el hombre no es entero nunca, sino que se va enterando”.²⁴ Finalmente, en referencia al esfuerzo, y hermanándose con el *sorge* de Heidegger, Nicol afirma que es necesario afanarse y que por necesidad estamos en la situación de tener que optar.²⁵

Ramón Xirau, adolescente del exilio hecho poeta y filósofo en México, se ha dedicado a meditar sobre la estancia y la situación humanas a partir de su *Sentido de la presencia* de 1953. En 1985 publicó un pequeño clásico —*Tiempo vivido. Acerca de “estar”*— en el que revela la implicación existencial de este verbo, que a su juicio tiene más contenido humano, sabor concreto y evocación de la persona que el mero *ser*, pues *estar* carga de sentido y nos da nuestro lugar: no *somos*, sino que *estamos* en presencia del tiempo y el mundo. Aspirar a *ser* es algo abstracto que conduce a la angustia, en vez de esto queremos *estar* presentes. Estar, a diferencia del ser, involucra necesariamente al cuerpo y define que no somos conciencias puras o subjetividades desprendidas, sino personas, es decir, almas/cuerpos.²⁶ “Estar significa con dignidad y modestia, con humildad y orgullo, arraigar en la tierra y vivir en relación subjetiva con los otros.”²⁷

Ramón Xirau enseña además que la filosofía del *estar* es peculiarmente hispanoparlante y se refleja en la poesía, pues la imagen poética transporta al lector, *más allá* del lenguaje, a un goce de la vivencia presente, a una eternidad en suspenso.²⁸ En diversos pasajes del *Tiempo vivido* glosa el verso de Jorge Guillén “Soy, más, estoy, respiro” como depurada expresión de la presencia. Vale la pena invocar el cuarteto completo del soberbio poema titulado, precisamente, “Más allá”:

Soy, más, estoy, respiro.
Lo profundo es el aire.
La realidad me inventa,
soy su leyenda. ¡Salve!

²⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁵ *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁶ En esta valoración de Xirau, Margarita Valdés (*Celebración 85 años de Ramón Xirau*) coincide con lo dicho antes sobre la recuperación del sujeto cartesiano ya no como esencia intangible sino como persona concreta.

²⁷ R. Xirau, *Tiempo vivido. Acerca de “estar”*, p. 60.

²⁸ G. Hurtado, “Filosofía y poesía en Ramón Xirau”, p. 11; S. Sauter, “Ser y estar en *Cántico* de Jorge Guillén. Una interpretación psicocrítica”.

Ese neurálgico y palpitante “soy, más, estoy” es descifrado por Octavio Paz en el sentido de que la manera propia de ser es estar; estar es la consumación o realización del ser; estar es ser aquí y ahora.²⁹ Silvia Sauter examina el *Cántico* de Guillén desde la psicología de la experiencia cumbre descrita por Abraham Maslow para encontrar que su epifanía es un estado psíquico de consolidación y redescubrimiento de los sentidos que culmina en una catarsis de máxima nitidez, una plena absorción en el presente que consiste en estar presente.³⁰ Dice así otro cuarteto de “Más allá”:

¿Dónde extraviarse, dónde?
Mi centro en este punto:
cualquiera ¡tan plenario
siempre me aguarda el mundo!

En una reflexión sobre el “ser y estar en la poesía pura”, centrada en gran medida en Jorge Guillén, el teórico del modernismo de la Universidad de Toulouse Gilbert Azam afirma:³¹

una de las más extraordinarias venturas que le puede ocurrir al ser es que esté, que aparezca dándose, mostrándose, ocupando un aquí y un ahora conscientemente, haciéndose transitivo hacia algo o alguien, jugándose por fin el destino a una de sus posibilidades [...] Es preciso estar. Estar, estar presente, existir concretamente en el instante, es más que ser, porque el ser es inconsciente [...] la maestría del hombre sobre el mundo de los objetos reside en el ser consciente, y que dicha conciencia no es nada sino ese maravilloso juego entre el yo y el universo.

El filósofo y teólogo donostiarra Xavier Zubiri avanza así en el mismo camino:³²

La actualidad es un momento físico, no es una presencia moral ni una presencia de virtualidades dinámicas. Este carácter físico es lo que expresa el

²⁹ O. Paz, *In/mediaciones*, p. 88.

³⁰ S. Sauter, *op. cit.*

³¹ G. Azam, “Ser y estar en la poesía pura”, pp. 148 y 149, disponible en la página del Centro Virtual Cervantes: <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/09/aih_09_2_016.pdf>.

³² X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, pp. 400-401.

verbo “estar”. Estar significa no el mero ser, sino el “estar siendo”. El verbo estar es un verbo que denota siempre algo físico [... una] actualidad física [...] un momento que admite un devenir.

El verbo *estar* refiere no sólo al hecho de que las criaturas estamos presentes porque *estamos* en el tiempo sino también porque el tiempo *está* en nosotros, en los procesos del cuerpo y el cerebro, en los movimientos de la mente y en los actos de conducta. Los individuos están atados al tiempo, y viceversa, de tal manera que, situados en el presente, están en continuidad con su pasado y su futuro; están afectados por su pasado y afectarán a su futuro. El tiempo presente lo es para todo lo existente y *estar* presente implica una relación con el resto de lo que hay, de lo que está allí en el momento actual. El presente es el tiempo en que estamos y todo lo que es está en un estado de transformación.³³

LA PRESENCIA Y EL PRESENTE

En *El eterno presente* Paul Tillich (1886-1965), el teólogo protestante y líder del movimiento Socialismo Religioso, escribe de este modo sobre el presente y la presencia:³⁴

El misterio del futuro y el misterio del pasado se funden en el misterio del presente. Nuestro tiempo, el tiempo que tenemos, es el tiempo en el que tenemos “presencia”. Pero ¿cómo es que tenemos “presencia”? ¿Acaso no ya se fue el momento presente cuando pensamos en él? ¿No es el presente la línea fronteriza siempre móvil entre el pasado y el futuro? Pero una línea fronteriza no es un lugar donde pararse. Si nada nos fuera dado excepto el “ya no” del pasado y el “aún no” del futuro, no tendríamos nada. No podríamos hablar del tiempo que es nuestro tiempo, no tendríamos “presencia”.

Poco más adelante Paul Tillich subraya que tenemos *nuestro* futuro porque lo anticipamos en el tiempo presente y tenemos *nuestro* pasado porque lo recor-

³³ En su libro *Past, Present and Future*, Irwin Lieb defiende esta concepción del tiempo real tanto como una realidad fundamental *fuera* de los seres sintientes como una realidad *dentro* de ellos como los procesos de su vida y su conciencia.

³⁴ P. Tillich, *The Eternal Now*, p. 30. Traducción mía.

damos también en el tiempo presente. El enigma que Tillich quiere destacar es que los seres humanos tenemos un presente en el sentido de que vivimos forzosamente en el presente, pero sucede que no existe un “presente” si consideramos el flujo incesante del tiempo, o sea, la flecha del tiempo físico que difícilmente admite un punto presente entre las escalas infinitas del pasado y el futuro. ¿Cómo comprender esta paradoja que confronta nuestra conciencia presente con la flecha del tiempo físico?

La experiencia de estar implica que vivimos el presente en un continuo de conciencia, un presente que se renueva cada instante en cada nuevo presente. Si el mejor modelo del tiempo físico es una flecha, el presente sería la punta de esa flecha que avanza sin cesar y el momento vigente está constituido por una serie de momentos sucesivos, es decir, ocurrencias u ocasiones que se suceden como los fotogramas de una película. Con una intensa carga existencial y existencialista, Tillich considera que esto es sólo posible porque cada momento del presente alcanza lo eterno, y la eternidad es lo que suspende el flujo del tiempo para nosotros. Esta audaz aseveración se entiende mejor si consideramos el concepto del “eterno ahora” que da título a su colección de ensayos de 1963 y se refiere a que vivimos o estamos en un perpetuo todavía, o, mejor dicho, un hoy en una renovación perpetua que garantiza tanto la persistencia como la presencia. Estar no es el simple evento pasivo de un individuo situado en el mundo, pues estamos activos en un mundo dinámico y el afanoso presente se define por los actos en progreso que resultan de actos pasados y engendran actos futuros. El presente se extiende indefinidamente en este transcurso de actos y eventos que vienen a ocurrir, suceden, duran y pasan. Podría pensarse en este transcurso a modo de un proceso en creación perpetua como lo propuso Alfred North Whitehead (1861-1947) en 1929, en el sentido de que la sucesión acontece porque una ocasión sigue a la siguiente y las ocasiones se suceden sin parar, en un proceso de actualización.³⁵

Pero ocurre que el presente fenoménico, es decir, la conciencia que disfrutamos en tiempo presente —y que es la única posible porque la conciencia está atada al tiempo físico y es necesariamente cambiante— no consiste en una sucesión de puntos, sino en un encabalgamiento de sucesos, ocasiones o estados, un “presente especioso”, en términos de William James y del propio Whitehead. Se

³⁵ La filosofía procesal de Whitehead está especialmente expuesta en su *Process and Reality* de 1929.

trata de un *presente extendido* cuya más nítida manifestación es el presente extendido del lenguaje para indicar acciones actuales como “yo *estoy* escribiendo” (en el caso del lector “yo *estoy* leyendo”) y que en castellano siempre aplican el verbo *estar*. Cuando escuchamos música no estamos conscientes solamente de las notas que son procesadas por el sistema auditivo central en una escala de milisegundos y se revelan instantáneamente en la percepción, sino que mantenemos en la memoria de trabajo un recuerdo del desarrollo previo de la pieza y hacemos una prospección de lo que puede venir después, lo cual permite experimentar la emoción, la cognición o la figuración musical en una ventana de tiempo que examinaré a continuación como el *momento presente* que cambia perpetuamente.

En la figura 1 se grafican tres desarrollos temporales asociados; el superior corresponde a la flecha del tiempo físico que avanza incesantemente, el segundo corresponde al flujo fenomenológico simultáneo al anterior, es decir, al fluir de la conciencia que tiene una duración actual (la flecha en línea continua), que se desvanece en el pasado y se proyecta en el futuro inmediatos (expresado por la línea punteada). Esta característica se puntualiza en el tercer desarrollo y en la tabla inferior con la existencia de cinco ventanas temporales denominadas **p** (el instante o momento preciso de la conciencia presente), **o** (la conciencia

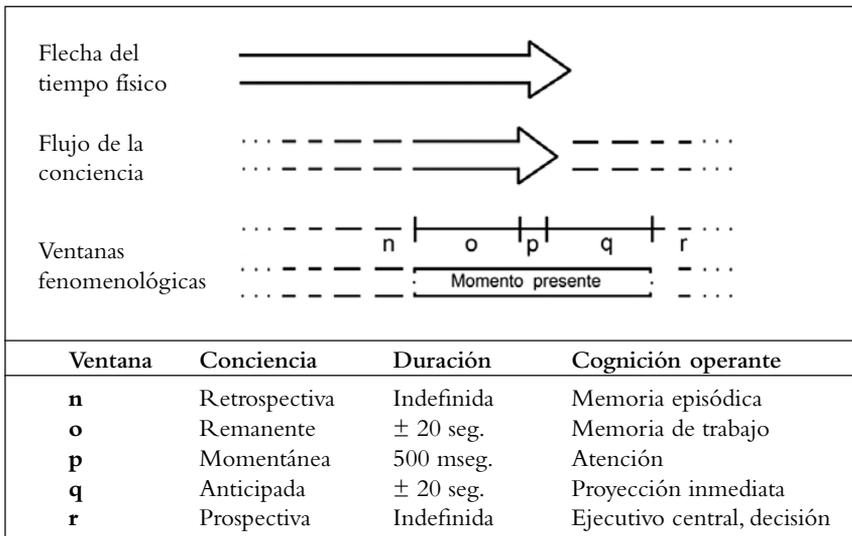


Figura 1

remanente en la memoria de trabajo), **q** (la conciencia anticipada que corresponde a la proyección inmediata también elaborada en la memoria de trabajo), **n** (la información retrospectiva que se almacena en la memoria episódica) y **r** (la prospectiva que involucra intenciones y decisiones llevadas a cabo por el sistema neurocognitivo denominado ejecutivo central y ligado al lóbulo frontal del cerebro). Se destaca en la figura el estado de conciencia denominado *momento presente*, que corresponde al presente especioso de James y Whitehead o al presente extendido del verbo estar cuando se conjuga en este tiempo verbal.

La continuidad del flujo garantiza que las experiencias tomen sentido en el momento presente no sólo por estar hundidas en contextos determinados, específicos y cambiantes sino por la capacidad de retención que comprende la retrospectiva y la capacidad de previsión que comprende la prospectiva, todo lo cual es función central de la llamada memoria de trabajo. La memoria de trabajo que se desplaza en la flecha del tiempo es nuestra forma de estar presentes, el taller móvil que permite las labores mentales de percibir, sentir, pensar, imaginar, planear o actuar y percatarnos de ello. La memoria de trabajo es la estancia que habitamos; ese intervalo de actividad cerebral que se necesita para integrar los eventos locales que están relacionados y manifestarse como una ocasión o estado de conciencia. El presente es en definitiva el estado de cosas que referimos con “estoy”, pues la acción del verbo ocurre al mismo tiempo que se emite el mensaje.

Usualmente no estamos conscientes de este eterno ahora en el ahora temporal, excepto por momentos de conciencia prístina y ampliada. Una de las expresiones más intensas que conozco de ese estado de conciencia de un eterno ahora la leí hace muchos años en el clásico *Walden* de Henry David Thoreau, que vale la pena traducir ahora:³⁶ “En cualquier clima, a cualquier hora del día o de la noche, me he esforzado para mejorar el momento justo y grabarlo así en mi báculo; pararme en el encuentro de dos eternidades, el pasado y el presente, lo cual es precisamente el momento presente, y rastrear esa línea”.

El budismo también hace hincapié en el presente efímero, en mantenerse consciente en el tiempo presente, en el entrenamiento de la atención para percatarse de los sucesos actuales de la mente, el cuerpo y el entorno, en observar lo que pasa, exactamente cómo acontece; en una palabra, en el estar con plena presencia aquí y ahora como ingredientes necesarios para una vida plena y

³⁶ Escrito en 1845 y reeditado en múltiples ocasiones. Aquí, en la edición de 1961, p. 31. Traducción mía.

para el desarrollo de sabiduría y compasión.³⁷ Aquí y ahora son términos que designan el estado de un individuo consciente en referencia a su contexto en tiempo presente. El aquí y el ahora son atributos de la conciencia y de la actividad cerebral de la que ésta depende.

LA RELEVANCIA COGNITIVA DEL ENTORNO EN LA CIENCIA: EL AMBIENTE MENTALIZADO

Las nociones filosóficas y poéticas que acabamos de revisar tienen sonados equivalentes en la tradición científica, en especial en la biología y la psicología. Es así que el zoólogo de Estonia Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) propuso el concepto de *Umwelt* como el ambiente en el que opera un organismo animal.³⁸ La relación entre el agente y su mundo se torna indivisible por el circuito percepción-acción-objeto. La cualidad de un objeto no le es intrínseca, sino que se adquiere en virtud de la actividad que demanda del individuo. Parafraseando el conocido poema de León Felipe, otro poeta del exilio: una simple piedra del camino puede ser arma arrojada, martillo, pisapapeles o módulo de un templo. El médico, psicólogo y político Willy Hellpach (1877-1955) fue colaborador de Wundt en Leipzig y más tarde desarrolló una *Psychologie der Umwelt*, es decir, una psicología del ambiente natural que concibió como *Geopsique*.³⁹ Su énfasis en una dependencia recíproca entre la mente y el ambiente factual fue un heraldo de las nociones más centrales de la psicología ambiental actual, en particular de la psicología de la arquitectura.⁴⁰

Por su parte, Kurt Lewin (1890-1947), psicólogo alemán de la Gestalt emigrado a los Estados Unidos durante la hegemonía nazi, desarrolló una *teo-*

³⁷ El término en inglés de *mindfulness* que se usa en los tratados de budismo occidental (véase H. Gunaratana, *Mindfulness in Plain English*) puede traducirse como un estar en plenitud mental, la observación clara, precisa y cabal de lo que acontece sin juicio ni prejuicio.

³⁸ Véase A. Berthoz y Y. Christen, *Neurobiology of "Umwelt"*. *How Living Beings Perceive the World*, y A. Ostachuk, "El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty", además de la traducción del libro de Uexküll de 1945.

³⁹ A pesar de estar relativamente olvidado fuera de su país, el libro *Geopsique* fue traducido al castellano y editado inicialmente en 1940 y más recientemente en 1992.

⁴⁰ Véase la detallada revisión de Enric Pol, del Departamento de Psicología Social de la Universidad de Barcelona, sobre los orígenes de la psicología ambiental ("Blueprints for a History of Environmental Psychology").

ría de campo relevante al *estar* y la cognición situada al afirmar que la conducta se deduce de una totalidad de hechos coexistentes que tienen el carácter de un “campo dinámico”. El estado de cada una de las partes del campo depende de todas las demás y plantea que la relación básica es la siguiente:

$$C = f(P, A),$$

donde C es la conducta o acción de un individuo y es una función (f) de la situación total, que incluye las condiciones del individuo (P) y las del ambiente (A).⁴¹ Esta teoría tuvo una repercusión sustancial en la construcción de la llamada psicología ambiental de sus discípulos Roger Barker y Herb Wright, de la Universidad de Kansas, que ya en los años sesenta concebían la conducta como fundamentalmente situada en un medio determinante.⁴²

El psicólogo húngaro Egon Brunswik (1903–1955) estudió en Viena bajo influencia de la Gestalt, y emigró a los Estados Unidos en 1935. Su trabajo se erigió en torno a la idea de que la psicología necesitaba poner tanta atención a las propiedades del ambiente en el que opera un organismo como al propio organismo. Ese ambiente es aleatorio y requiere que el organismo desarrolle capacidades probabilísticas y “ecológicamente válidas” para enfrentarlo. Sus ideas tuvieron importantes consecuencias para el desarrollo de la llamada psicología ecológica. La relevancia cognitiva del ambiente natural fue empíricamente abordada por el anfitrión de Brunswik en Berkeley, Edward C. Tolman (1886–1959), en un trabajo clásico titulado “Cognitive Maps in Rats and Men”, de 1948, en el que postula que la mente opera como un cuarto de control más que como una red telefónica, como lo consideraba el conductismo imperante. Los estímulos entrantes no se conectan a las respuestas del organismo como si fueran interruptores, sino que se elaboran en mapas tentativos del ambiente que determinan la respuesta. La polémica que surgió entre conductistas y cognitivistas en relación con esta cuestión fue zanjada por la comprobación del sustrato nervioso del mapa ambiental en las redes neuronales del hipocampo.⁴³ Son las ahora famosas “células de lugar” que se

⁴¹ Véase la primera traducción de Lewin al castellano por la Universidad de Buenos Aires (*Teoría del campo y experimentación en psicología social*).

⁴² Véase R. G. Barker, *Ecological psychology: Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behavior*, y E. Pol, *op. cit.*

⁴³ J. O’Keefe y L. Nadel, *The Hippocampus as a Cognitive Map*.

ubican en la capa CA1 y que intervienen en la capacidad de reconocer un sitio específico.

Por la misma época surge una idea afín en relación con los objetos del medio como contenidos de la percepción, se trata del *affordance* de James Gibson (1904-1979), según el cual los objetos percibidos no sólo constituyen contenidos perceptuales unitarios y aislados, sino que el *percepto* implica las posibilidades que el sujeto tiene de actuar sobre ellos. Esto quiere decir que la percepción es ecológica y constructiva, pues no sólo involucra sistemas cognitivos de memoria, juicio, categorización, conceptualización y acción, sino actividad práctica en el mundo mediada por bucles perceptivo-motores del cuerpo modulados por el cerebro.

En referencia al ambiente cognitivo, es relevante citar el concepto de *set and setting* explicado por el médico y psicofarmacólogo Andrew Weil en su libro *The Natural Mind*, de 1973, que conecta de manera complementaria los factores del sujeto y del ambiente que determinan una experiencia psicodélica. El *set* o *mindset* es lo que la actitud presente del sujeto aporta a la vivencia y depende de su temperamento, carácter, historia, motivación, ideología, expectativas y conciencia. El *setting* es el escenario, el contexto físico, ecológico y social en el que ocurre la experiencia, el cómo, dónde y cuándo. La propuesta afirma que la vivencia y la conducta son resultado de la interacción de *set* y *setting*, de mentalidad y circunstancia, una idea posteriormente desarrollada por Edwin Hutchins en *Cognition in the Wild* (“Cognición silvestre”) de 1995.

En su teoría de la *meshwork*, que podemos traducir como “la textura del mundo”, de 1968, el geógrafo sueco Torsten Hägerstrand (1916-2004)⁴⁴ concibe trayectorias procesales, evolutivas y de expresión que ocurren en la interacción del sujeto con su entorno, lo cual constituye una teoría diacrónica sobre la conexión sujeto-mundo. Estas tramas son recreadas y desarrolladas por Tim Ingold, antropólogo social británico, para quien la cultura implica estar en el mundo de la vida como organismos entre otros organismos.⁴⁵ Concibe la textura del mundo como una *malla trabecular* consistente en trayectorias de “geografía temporal” que se despliegan y cruzan en haces transitorios que determinan el proceso de mutación, evolución y realización (*becoming*) que caracteriza a los

⁴⁴ T. Hägerstrand, “A Monte Carlo Approach to Diffusion”, y “Geography and the Study of Interaction Between Nature and Society”.

⁴⁵ C. Castañeda, “Revisión de Tim Ingold, *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*”.

seres humanos.⁴⁶ “Para el devenir humano, la nariz existe no como una estructura anatómica —un bulto en la cara— sino en su naricear: esto es, en el respirar, oler y sentir a través del cual continuamente exploramos el camino por delante.”⁴⁷

En su libro de 1993, *Brain, Symbol and Experience*, Laughlin, McManus y D’Aquili analizan el proceso simbólico como elemento común a la cultura, la conciencia y el cerebro. El símbolo externo o cultural se concibe como un estímulo dual en el sentido de que codifica una liga por un lado con el objeto y por otro con el agente. De esta forma, el significado del símbolo está mediado por procesos en la cultura acoplados a procesos cerebrales mediante una práctica, de tal forma que ciertos procesos neurofisiológicos llegan a recrear símbolos o significados. Según este denominado *estructuralismo biogenético* ocurre el siguiente ciclo del símbolo: incorporación selecta de signos y significados → procesamiento cerebral particular → conducta aprendida en el medio cultural. Una idea central de esta antropología es el *cognized environment*, la incorporación del medio al sujeto, que podemos traducir como “ambiente mentalizado” y proporciona un complemento necesario al acceso del sujeto al medio subrayado por la cognición situada. Roger Bartra⁴⁸ esgrime una noción similar: el medio simbólico de la cultura forma una especie de exocerebro que considera crucial para el desarrollo de la conciencia humana. En mi interpretación, el medio simbólico es el asa externa que se enlaza y complementa con un asa interna de naturaleza neurocognitiva. El problema difícil de definir es la naturaleza del enlace.

EL CEREBRO PARTÍCIPE: HACIA UNA NEUROBIOLOGÍA DEL *ESTAR*

Sería difícil construir una neurobiología del *ser*, lo que equivaldría a una neuroontología centrada quizá en la base cerebral de la autoconciencia, pero es más accesible concebir una neurociencia del *estar*, pues en sus dos acepciones, sea en referencia a la situación espacio-temporal como al estado actual y transitorio del organismo, el cerebro juega un papel ineludible que se conoce

⁴⁶ T. Ingold, *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. *Becoming* puede también traducirse como “llegar a ser”.

⁴⁷ Citado por C. Castañeda, *op. cit.*

⁴⁸ R. Bartra, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*.

mejor cada día. En efecto, cuando *estar* implica posición y localización del individuo en el espacio y el tiempo tiene como sustrato cerebral las neuronas del hipocampo cuyo descubrimiento le ha valido el Premio Nobel 2014 de Medicina y Fisiología a John O’Keefe y al matrimonio Moser de Noruega.⁴⁹ En 1971 O’Keefe descubrió que algunas células del hipocampo se activan cuando la rata de experimentación se encuentra en cierto lugar de un espacio, y por ello las llamó *neuronas de lugar*. En 2005 los esposos Moser identificaron en la región vecina de la corteza entorinal neuronas que generan un sistema de coordenadas para navegar en un espacio con sentido y hacer camino. La falta transitoria de irrigación sanguínea o isquemia en el hipocampo produce el fenómeno de amnesia global transitoria durante el cual el paciente desconoce su paradero y se pregunta precisamente: ¿dónde estoy?⁵⁰ Es importante señalar que estos hallazgos vienen a acreditar la idea de Kant de categorías *a priori* de espacio y tiempo inscritas en el cerebro desde etapas tempranas de su evolución.

Otro ejemplo de una neurobiología del estar: la escena ante los ojos o los oídos se integra en el cerebro por dos vías que convergen desde las zonas de la corteza cerebral en su región occipital o temporal, que reciben directamente la información de ojos y oídos. En su proyección ventral al lóbulo temporal, estas dos zonas proveen de los elementos para reconocer un objeto. En su proyección dorsal al lóbulo parietal, la ubicación en el ambiente, y en su convergencia ulterior a las zonas motoras y premotoras del lóbulo frontal, las posibilidades de interacción que tiene el sujeto con el objeto reconocido y ubicado.⁵¹

Vayamos a otro asunto, por demás trascendental. Según su propio relato, en 1907 estaba Albert Einstein sentado en su oficina de patentes en Berna cuando le sorprendió una idea que lo impulsó a desarrollar su teoría de la gravitación: una persona en caída libre no sentiría su propio peso.⁵² Al

⁴⁹ El Premio Nobel de Fisiología y Medicina de 2014 estuvo dividido en dos partes, una para John O’Keefe y la otra para May-Britt Moser y Edvard I. Moser, “por su descubrimiento de las células que constituyen el sistema de posición en el cerebro”. Para mayor información sobre los premiados véase <<http://www.nature.com/news/2014medicinenoel-1.16167>>.

⁵⁰ J. R. Hodges, *Transient Global Amnesia*.

⁵¹ N. Daw, *How Vision Works. The Physiological Mechanisms Behind What We See*.

⁵² Véase el artículo “La belleza cumple un siglo” de Javier Sampedro en *El País* del 8 de marzo de 2015, en referencia al centenario de la teoría general de Einstein.

par que para la física, la feraz imagen es relevante a la mente situada, pues la caída libre supone la pérdida no sólo de la sensación propioceptiva de peso, sino de la postura: el cerebro, el cuerpo y la gravedad confluyen para instaurar un acto psicofisiológico ampliado o extendido. Al expresar por medio del *estar* la postura, el movimiento o la acción actuales se involucran los receptores, vías y centros nerviosos de la *propiocepción* situados en los músculos y los tendones, con lo cual el aparato *neuromental* integra una imagen corporal dinámica que juega un papel cardinal en la autoconciencia.⁵³

En los últimos años se ha revelado que los estados internos del cuerpo en relación con su homeostasis son procesados por una red de módulos cerebrales para dar origen a la *interocepción*, la conciencia de esos estados usualmente acompañada de un marcador emocional⁵⁴ y que referimos en primera persona con *estoy*. Uno de esos módulos es la corteza de la ínsula situada en la profundidad de la fisura de Silvio que separa el lóbulo frontal del temporal.⁵⁵ Ahora bien, cuando el hablante usa *estoy* para definir su emoción (estoy contento, triste, etc.), recurre a un enlace entre las partes límbicas implicadas en la experiencia afectiva y las áreas frontales involucradas en la articulación del habla. Por último, en tanto implica presencia, el verbo estar se asocia a la atención, cuya base neuronal ha sido extensamente estudiada. De seguir por este camino veríamos que muchas de las funciones del cerebro son partícipes en procesos del mundo o del propio cuerpo y se plasman oralmente en los múltiples sentidos del verbo *estar*, que llenan 36 páginas del diccionario de Cuervo.⁵⁶

Una postrema reflexión. La elaboración de los fundamentos biológicos, psicológicos, cerebrales y ambientales del *estar* nos coloca ante el crucial dilema de redefinir la representación mental ya no como una imagen o recreación del mundo que surge al final de una cadena de operaciones funcionales para constituir la *herramienta abstracta* del pensamiento, como lo sostiene la ciencia cognitiva clásica y su modelo computacional de la mente, sino como una representación dinámica que, si bien se gestiona en el cerebro, resulta una *herramienta concreta* aplicada y situada de manera operativa en la relación del cerebro con el

⁵³ Véase J. L. Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness*.

⁵⁴ A. R. Damasio, *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*.

⁵⁵ Véase J. B. Couto, L. Sedeño y A. Ibáñez, “Interocepción y corteza insular: convergencia multimodal y surgimiento de la conciencia corporal”.

⁵⁶ R. J. Cuervo, *op. cit.*, tomo III, pp. 1062-1098, letra E. Es interesante anotar que los sentidos de *ser* acumulan 23 páginas del mismo diccionario.

resto del organismo y del cuerpo con su mundo o su entorno. Regreso a Cantinflas para finalizar, señalando que “ahí está el detalle”⁵⁷ de una neurofilosofía del estar y de una proyectada *ontología*.

SONETO A MANERA DE COLOFÓN

AHORAQUÍ

Estoy patente, inscrito, descifrado,
soy callado, anónimo y proscrito,
estoy podrido, hechizado y maldito,
estoy en las tinieblas disfrazado.

Soy todo análogo, estoy amaestrado,
estoy ávido, saciado y marchito,
soy el centauro, el dilema suscrito,
soy sideral, anfibio e ignorado.

Soy ubicuo, estoy fijo y desbocado,
estoy susurrando a cielo abierto,
estoy atónito y embalsamado.

Soy el enemigo triunfal y muerto,
estoy siendo parido y fusilado,
soy la memoria arraigada en tu huerto.

⁵⁷ Subrayo el uso del verbo *estar* en esta célebre frase que da título a la película más festejada del mimo mexicano exhibida en 1940, pues mediante ese *está* el *detalle* viene a constituir el meollo de un problema.

Agradecimientos

Agradezco a mi ex alumna, colega y amiga Martiza Landázuri su invitación a presentar una conferencia sobre este tema en el IV Congreso Internacional de Psicología Ambiental que se llevó a cabo el mes de septiembre de 2013 en la Ciudad de México. Poco antes del congreso Maritza sufrió un terrible atropello en el que perdió la vida. El presente trabajo está dedicado a su memoria. Agradezco a Jorge Comensal su atenta lectura, sugerencias y correcciones, así como a Raúl Cardoso la elaboración de la figura.

Agradezco a los miembros de la Academia Mexicana de la Lengua que realizaron ilustrados comentarios y valiosas sugerencias después de la lectura estatutaria de una versión previa de este texto; en orden de intervención: José Pascual Buxó, Gonzalo Celorio, Jaime Labastida, Vicente Quirarte, Felipe Garrido, Adolfo Castañón, Hugo Hiriart y Roger Bartra.⁵⁸

BIBLIOGRAFÍA

- AZAM, G., “Ser y estar en la poesía pura”, *AIH, Actas IX*, 1986, pp. 143–151, disponible en la página del Centro Virtual Cervantes: <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/09/aih_09_2_016.pdf>.
- BARKER, R. G., *Ecological Psychology: Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behavior*, Stanford University Press, Stanford, 1968.
- BARTRA, R., *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, edición ampliada, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- BERMÚDEZ, J. L., *The Paradox of Self-Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1998.
- BERTHOZ, A., y Y. Christen, *Neurobiology of “Umwelt”. How Living Beings Perceive the World*, Springer-Verlag, Berlín, 2009.
- BEUCHOT, M., “Hermenéutica y filosofía del hombre. Replantear la cuestión del sujeto”, *Sextas Jornadas de Hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp 15–21.
- BOFF, L., *El cuidado necesario*, Trotta, Madrid, 2012.

⁵⁸ Acta del 26 de marzo de 2015 de la Academia Mexicana de la Lengua.

- CALLEJA, J. L., “Estar o no estar”, *ABC*, Madrid, 1º de diciembre de 1970, <<http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1970/12/01/011.html>>.
- CARBALLERA COTILLAS, Y., y M. A. Sastre Ruano, “Usos de ser y estar. Revisión de la gramática y constatación de la realidad lingüística”, *ASELE, Actas III*, 1993, disponible en la página del Centro Virtual Cervantes: <http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/03/03_0297.pdf>.
- CASTAÑEDA, C., “Revisión de Tim Ingold, *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*”, *Tabula Rasa*, núm. 18, Bogotá, 2013, pp. 325-329.
- CLARK, A., *Supersizing the Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- COUTO, J. B., L. Sedeño y A. Ibáñez, “Interocepción y corteza insular: convergencia multimodal y surgimiento de la conciencia corporal”, *Revista Chilena de Neuropsicología*, 7, 2012, pp. 21-25, disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179323099005>>.
- CRESPO, Luis, “Los verbos ser y estar explicados por un nativo”, *Hispania*, 29, 1946, pp. 45-49.
- CRiado BOADO, F., *Arqueología del paisaje: las formas del espacio en la Galicia antigua*, 2013, pre-print disponible en <<http://digital.csic.es/bitstream/10261/66142/3/CCG,%20Paisaje%20Galega%20-final.pdf>>.
- CUERVO, R. J., *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, Herder, Barcelona, 1998.
- DAMASIO, A. R., *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 2000, disponible en: <http://cuva.uta.cl/index.php?option=com_k2&view=item&id=1465:damasio-sentir-lo-que-sucede-lectura-on-line&Itemid=200>.
- DAW, N., *How Vision Works. The Physiological Mechanisms Behind What We See*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- DEWEY, J. (1925), *La experiencia y la naturaleza*, traducida al castellano y editada por el Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- DÍAZ, J. L., *La conciencia viviente*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- GIBSON, J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.
- GUILLÉN, J., *Cántico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1959.
- GUNARATANA, H., *Mindfulness in Plain English*, Wisdom Publications, Boston, 1991.
- GUTIÉRREZ, J. E., “Los verbos no procesales (contra la *ontolatría*)”, en Alejandro de la Mora Ochoa (comp.), *Rumbos de la lingüística*, Universidad Autónoma Metropolitana (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades), México, 2010.

- HÄGERSTRAND, T., “A Monte Carlo Approach to Diffusion”, en B. J. Berry y D. F. Marble (eds.), *Spatial Analysis: A Reader in Statistical Geography*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1968, pp. 368-384.
- _____, “Geography and the Study of Interaction Between Nature and Society”, *Geoforum*, 7, 1976, pp. 329-334.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Ser y tiempo*, primera traducción al español de José Gaos editada por el Fondo de Cultura Económica en 1951; segunda traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera; edición electrónica de la Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, en 2005: <www.philosophia.cl>.
- HELLPACH, W., *Geopsique. El alma humana bajo el influjo de tiempo y clima, suelo y paisaje*, Espasa-Calpe (Biblioteca de Ideas del Siglo xx), Madrid, 1940; reeditado por Horus, Madrid, 1992.
- HODGES, J. R., *Transient Global Amnesia*, W. B. Saunder, Londres, 1991.
- HURTADO, G., “Filosofía y poesía en Ramón Xirau”, en Margarita Valdés (comp.), *Celebración 85 años de Ramón Xirau*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp 7-12.
- HUTCHINS, E., *Cognition in the Wild*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.
- INGOLD, T., *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*, Trilce, Montevideo, 2012, 88 pp.
- KUSCH, R. G., *América profunda*, Hachette (Colección Nuevo Mirador), Buenos Aires, 1962.
- LAKOFF, G., y M. Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, Nueva York, 1999.
- LAUGHLIN, C. D., J. McManusy y E. G. d’Aquili, *Brain, Symbol and Experience: Towards a Neurophenomenology of Human Consciousness*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.
- LEWIN, K. [1939], *Teoría del campo y experimentación en psicología social*, cuaderno núm. 10 del Instituto de Sociología, Facultad de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1958.
- LIEB, I. C., *Past, Present and Future*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1991.
- NAGEL, T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York, 1986.
- NICOL, E., *Psicología de las situaciones vitales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.
- O’KEEFE, J., y L. Nadel, *The Hippocampus as a Cognitive Map*, Clarendon, Oxford, 1978.
- ORTEGA Y GASSET, J., “Meditaciones del Quijote”, en J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, I, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 322, Madrid, 1914.

- OSTACHUK, A., “El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty”, *Ludus Vitalis*, 21 (39), 2013, pp. 45-65.
- PAZ, O., *In/mediaciones*, Seix Barral, Barcelona, 1990.
- POL, E., “Blueprints for a History of Environmental Psychology (I): From First Birth to American Transition”, *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 7(2), 2006, pp. 95-113.
- SANAPHRE VILLANUEVA, M., “Un acercamiento cognoscitivo a los verbos ser y estar”, *CIENCIA@UAQ*, 2 (1), 2009, pp. 32-52 (<http://www.uaq.mx/investigacion/revista_ciencia@uaq/ArchivosPDF/v2-n1/Acercamiento.pdf>).
- SAUSSOL, J. L., “Ser” y “estar”. *Orígenes de sus funciones en el “Cantar de Mio Cid”*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Salamanca, 1978.
- SAUTER, S., “Ser y estar en *Cántico* de Jorge Guillén. Una interpretación psicocrítica”, *Turia. Revista Cultural*, núm. 23, 1993, pp. 23-38.
- SHAPIRO, L. (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Routledge Handbooks of Philosophy, 2014.
- THOREAU, H. D. (1848), *Walden*, edición de W. W. Norton & Co. de 1961.
- TILICH, P., *The Eternal Now*, Charles Scriber’s Sons, Nueva York, 1963.
- TOLMAN, E. C., “Cognitive Maps in Rats and Men”, *Psychological Review*, 55, 1948, pp. 189-208.
- UEXKÜLL, J. von, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa-Calpe (Biblioteca de Ideas del Siglo xx), Madrid, 1945.
- VALDÉS, M., “Para Ramón Xirau en su 85 aniversario”, en Margarita Valdés (comp.), *Celebración 85 años de Ramón Xirau*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 13-21.
- VARELA, F. J., E. Thompson y E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.
- WEIL, A., *The Natural Mind*, Houghton Mifflin, Boston, 1973.
- WHITEHEAD, A. N. (1929), *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, edición corregida editada por David Ray Griffin y Donald W. Sherburne, The Free Press, división de Macmillan, 1978; traducida al castellano inicialmente como *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 1956.
- XIRAU, R., *Tiempo vivido. Acerca de “estar”*, Siglo XXI Editores, México, 1985.
- ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 400-401.

LA ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA,
LA BIBLIOTECA NACIONAL
Y LIBORIO VILLAGÓMEZ*

Adolfo Castañón

I

Imaginen que tuviésemos que arreglar los libros de una biblioteca. Cuando empezamos, los libros están amontonados en desorden por el suelo. Habría muchas maneras de sacarlos de ahí y de ponerlos en su lugar. Una sería tomar los libros uno por uno y poner cada uno en un estante en su lugar. De otra parte, podríamos tomar algunos libros del piso y ponerlos en una hilera en un estante, meramente para indicar que estos libros deberían ir juntos en ese orden. En el curso del arreglo de la biblioteca, toda esta hilera de libros tendría que cambiar de lugar. Pero sería un error decir que antes, al haberlos puesto juntos en un estante, no se dio ningún paso hacia el resultado final. En este caso, de hecho, es bastante obvio que el haber puesto juntos todos los libros que debían estar juntos es un logro, aunque luego toda la hilera tuviese que cambiar de lugar. Pero algunos de los mayores logros en filosofía solamente podrían ser comparados con este hecho de poner juntos algunos libros que deben estar juntos para ponerlos luego en diferentes estantes; no siendo definitivo, en relación con sus posiciones originales que ya no están tirados unos juntos al otro. El observador recién llegado —que no conoce la dificultad de la tarea— puede pensar que nada se ha logrado. La dificultad en filosofía estriba en no decir más de lo que sabemos.¹

* Texto leído en la sesión pública solemne, a propósito de que fue inaugurada la exposición *La Biblioteca Nacional de México y la Academia Mexicana de la Lengua*, en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 23 de abril de 2015.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Preliminary Studies for the Philosophical Investigations Generally Known as The Blue & Brown Books*, 1ª ed., prefacio de R.(ichard) R.(orty), L. W. Basil Blackwell, Oxford, 1958.

Estas palabras del filósofo ponen sobre la mesa de nuestra atención la trascendencia del quehacer del bibliotecario, su tarea y su misión. Hombres de libros como Joaquín García Icazbalceta, José María Vigil, José Fernando Ramírez, Manuel Eduardo de Gorostiza, Joaquín Cardoza, José María Lafragua, Francisco Sosa, Luis G. Urbina, Martín Luis Guzmán, Enrique Fernández Ledezma, José Vasconcelos, Alberto María Carreño, Andrés Henestrosa, José Luis Martínez, Ernesto de la Torre Villar, José Moreno de Alba, Vicente Quirarte, José Pascual Buxó, Germán Viveros, Manuel Alcalá, para evocar algunos nombres estimados, han sabido bien hasta qué punto mover libros; catalogarlos o clasificarlos es un oficio delicado que tiene una múltiple trascendencia. Lo que se traen entre manos los bibliotecarios no sólo es el polvo que despiden las hojas secas de los volúmenes impresos; lo que se traen entre manos esos curiosos personajes que sólo saben saciar su sed con el conocimiento es ni más ni menos el sentido impalpable y a la vez tangible y vulnerable de la comunidad hecha república, república de los libros.

No es gratuito entonces que, por ejemplo, un polígrafo como el ilustre José María Vigil haya escrito a su amigo Agustín Rivera el 12 de agosto de 1885, hace casi 120 años, que se encontraba atareado en dos obras magnas: de un lado, “la organización de la Biblioteca Nacional” y sus “140 000 volúmenes que abarcan toda la esfera de los conocimientos humanos”; del otro, la tarea de “escribir la historia de la reforma y de la intervención”. Salta a la vista del lector republicano el paralelo que puede haber entre estas dos tareas abrumadoras. Además, para aliviar sus agobios eruditos y políticos, Vigil se bañaba a gusto en la traducción de las elegías de Propertio. Parecería que este triángulo ocupacional delinea el perfil de nuestros maestros bibliotecarios: la gimnasia de clasificar y catalogar, el ejercicio de poner en cintura las alborotadas noticias de la historia universal vivida y padecida desde México, el reposo y júbilo de medirse mental y afectivamente con el universo de las humanidades clásicas. No sólo eso: se da en la cuerda floja de este oficio que tan estable parece una dimensión civil. De ahí que no se pueda poner en duda que bibliófilos y bibliotecarios como los mencionados hayan tenido y tengan conciencia del sentido civil y aun político de su oficio.

Otro de los paralelos entre la Biblioteca Nacional y la Academia Mexicana de la Lengua concierne a su sede: ambas fueron hasta hace muy poco, y todavía lo es la nuestra, entidades itinerantes. Durante muchos años, como se sabe, la Biblioteca Nacional estuvo situada en el Templo de San Agustín, en

Isabel la Católica y Uruguay. Fue ése uno de mis primeros espacios de lectura. Recuerdo haber pedido alguna obra de Garcilaso y verme premiado con un noble ejemplar de una edición casi príncipe. Recuerdo los bustos de los ilustres filósofos que adornaban aquel espacio: Platón, Aristóteles, Descartes, entre muchos otros. Tal vez, sin saberlo, me tropecé siendo adolescente con un joven trabajador, casi de mi misma edad, de aquella institución que luego sería mi amigo y que falleció el año pasado, Liborio Villagómez.

II

La Biblioteca Nacional, fundada por decreto de Benito Juárez en 1867, y la Academia Mexicana de la Lengua, hace 140 años, en 1875, son instituciones hermanas en más de un sentido. “Hermanas de leche” y hermanas sin más, pues han tenido las mismas nodrizas institucionales y en ocasiones las mismas cadenas genealógicas. Son frutos de un mismo árbol y casi no se podría entender la historia de una sin descifrar a la par la de la otra: la cultura literaria y bibliográfica del México independiente, republicano y moderno. No sólo porque algunos directores de la Biblioteca Nacional lo hayan sido también de la Academia Mexicana de la Lengua, como José María Vigil y José G. Moreno de Alba; no sólo porque los bibliotecarios hayan sido a lo largo de la historia personas relacionadas necesariamente con el quehacer del libro en México y con el quehacer de la Academia: todos comparten un horizonte. Las cartas que provienen del pasado son de la mayor importancia; sin embargo, como recuerda atinadamente George Steiner, no siempre recordamos el nombre del cartero; así la nómina de los bibliotecarios se encuentra en un segundo plano en la memoria colectiva: los paisajes o las fotografías memorables que los retratan son más conocidos que los nombres de los fotógrafos. Historias paralelas, aunque no idénticas. Ambas instituciones han compartido horizontes y terrenos comunes pero sobre todo una idea o un haz de creencia en torno a una misión magnética de los deberes de la letra escrita, la palabra y su conservación, la lengua, la historia y la memoria nacionales y, del otro, una experiencia inapelable de la precariedad y la fragilidad de eso que se conviene en llamar libro en un país tan improbable como México.

Un país que es a la vez fuerte por sus raíces y tradiciones y a la par vulnerable por sus hombres e instituciones: “México es tan fuerte que los mexicanos

no han podido acabar con él”, nos vino a decir en un aforismo el poeta guatemalteco Luis Cardoza y Aragón, quien no fue académico de la lengua pero sí investigador del Instituto de Investigaciones Estéticas y cuyo archivo y papeles prodigiosos se encuentran alojados en esta Biblioteca Nacional que hoy nos acoge, al igual que las de otros ilustres poetas y escritores como Carlos Pellicer o Rafael Heliodoro Valle. Y es que en una biblioteca no sólo hay libros: amén de las colecciones de volúmenes impresos o de revistas, están concentrados en estos espacios documentos como los citados o como los que resguarda la Biblioteca Alberto María Carreño de nuestra Academia: desde el manuscrito de *La suave patria* de Ramón López Velarde hasta el diario inédito del bibliófilo abate González de Mendoza, José María González de Mendoza, quien, por cierto, fuera académico y el sexto censor desde la silla vigésimo quinta.

La sombra de estos destinos contrastados se ha proyectado por fuerza en la historia de estos centros o antros culturales, que han tenido que afirmar la necesidad imperiosa de la conservación de la cultura escrita y de su patrimonio cultural contra el caos de las incertidumbres y los desastres, de guerras, mudanzas, robos, crisis, modernizaciones, faltas de presupuesto, desinterés de las nomenclaturas progresistas y positivistas en las humanidades de que son prenda y presa estas valerosas instituciones.

Valerosas. La tarea de los académicos y bibliotecarios ha sido muchas veces heroica. Sin embargo, esa épica se ha dado como una gesta silenciosa y eficiente como debe ser la misión de los hombres del libro en el ámbito de una cultura marcada por los duelos de las culturas en proceso de formación, discordia y extinción, y por los quebrantos de la falta de continuidad. Ese talante estoico se encarna no solamente en las figuras mayúsculas como las antes citadas, sino que también cobra cuerpo en otras que también se escriben en el libro de la memoria. Una de esas figuras fue la de don Liborio Villagómez (1952-2014). Luego de dirigir el fondo reservado de la Biblioteca Nacional llegó a ser bibliotecario responsable de la Biblioteca Alberto María Carreño de la Academia Mexicana de la Lengua, gracias a la persuasión de don José G. Moreno de Alba, figura emblemática de la conjunción entre Biblioteca Nacional y Academia Mexicana de la Lengua, que las dirigió con fortuna. La de los lectores autodidactas que van subiendo palmo a palmo las pirámides escalafonarias (¿no son piramidales todos los escalafones jerárquicos?), ascendiéndolas a mano y a pie limpio como alpinistas descalzos, ésa fue la raza de don Liborio, que parece haber nacido con el don puesto sobre la cabeza como un halo canónico

o una irradiación impalpable como la que rodea a los volcanes y a los montañistas y alpinistas como al luminoso y legendario Hilarión Vidales o al austero Juan Nepomuceno Carlos Pérez Rulfo Vizcaíno, más y mejor conocido como Juan Rulfo. Su obra de industrioso oficio de bibliotecario y archivero en el Archivo General de la Nación y en la Biblioteca Nacional se dio bajo las administraciones de tres directores de ésta, también académicos. Como diría Iván Escamilla, amigo y discípulo suyo, en el obituario dedicado a don Villagómez:

Pero el amor de Liborio por los testimonios del pasado trascendía los muros de la biblioteca. Su afán por difundir las maravillas que custodia la Biblioteca Nacional lo hizo participar en proyectos para digitalizar y poner en línea libros de las colecciones conocidas como Fondo de Origen y Fondo Mexicano, y los invaluable documentos del Archivo Franciscano. A todos estos proyectos, y sin faltar a sus obligaciones ordinarias, Liborio les dedicó tiempo, energía y entrega sin reserva, al punto de poner en riesgo su propia salud.

En la Academia, Liborio Villagómez organizó la Biblioteca, modernizó y puso en cintura electrónica su catálogo, coordinó los trabajos de digitalización de las memorias para que pudiesen estar disponibles en nuestra página electrónica e hizo un sinnúmero de tareas para poner al día cédulas, formas y procedimientos. No es una metáfora: al igual que la labor de los mineros, la del bibliotecario está expuesta a enfermedades, infecciones y quebrantos como pueden ser los inducidos por los perniciosos acáridos, invisibles ejecutores testamentarios de investigadores ilustres como Carlos Monsiváis y Villagómez. Al igual que los libros y las revistas, los bibliotecarios también pueden verse expuestos a patologías e infecciones. Quien haya entrado alguna vez a un fondo reservado o a un archivo sabe bien que, al igual que los gambusinos y mineros, esos enfermeros del libro que son los bibliotecarios deben traer tapabocas, guantes de hule y aun bata. Aunque conocía estos accesorios, don Liborio, el amigo y contertulio de Manuel Calvillo en el Fondo Reservado, se reía de ellos en silencio. Cabría decir de este protagonista sigiloso de la cultura del libro en México que era un cerebro bibliotecario, para echar mano de una expresión que se puso de moda hace unos años. Liborio estaba lejos de ser un robot; sin embargo, parecía tener en su ojo mental una pantalla automática de digitalización: todo un señor del escáner mental (solicito un indulto por el empleo del anglicismo, aunque éste sea el año dual de México y la Gran Bretaña).

Al final de sus días don Liborio Villagómez, tan reacio a la publicidad y a la aparición en escena (¡cuánto trabajo costó encontrar una foto para ponerla en su funeral!), fue reconocido con el prestigioso Premio Atanasio G. Saravia de Historia Regional, patrocinado por Fomento Cultural Banamex, en 2012. No sé si fue con motivo de la publicación del libro *Aventuras y desventuras de un noble realista*, con prólogo, transcripción y selección de Liborio Villagómez. En esta obra colindan la historia que se hace leyenda con el hecho improbable que se brinda como novela de aventuras y con la rigurosa investigación histórica y la severidad del oficio del paleógrafo profesional. Tuvo muy buen ojo y oído Vicente Quirarte al pedirle a don Liborio que sezonara editorialmente este delicioso libro para su colección Summa Mexicana. Pero el buen paño hasta en el arca se vende y no podían quedar ocultas las prendas de su oficio. Miguel León Portilla, decano de la Academia Mexicana de la Lengua e investigador emérito de la UNAM, tuvo el buen sentido de reclutarlo para colaborar en la edición monumental de los *Cantares mexicanos* en la paleografía y en el “estudio codicológico del manuscrito”, junto con Ascensión Hernández Triviño de León-Portilla (pp. 27-150).

Y es que Liborio Villagómez dominaba las diversas artes y técnicas de la bibliotecología y la biblioteconomía, sin olvidar desde luego la biblioterapia, la bibliofilia, el cotilleo, el correo menor de la conversación, de la cual era un maestro no sólo por lo que decía sino porque sabía escuchar y responder atinadamente; don Liborio dominaba además el arte difícil de cotizar cuánto valen las bibliotecas y los acervos, así como el de valorar cuánto debe pagarse a un investigador, a un paleógrafo, a un bibliotecario; atesoraba en sus redes memoriosas noticias de muy diversa índole, sabía cómo saber (es decir, dominaba la heurística), no presumía de hablar idiomas pero se defendía bien leyendo algunos europeos y aun nativos, sin olvidar su ojo clínico y grafológico para desenredar los laberintos de las caligrafías pasadas y su conocimiento de la imprenta en México de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, pero su fuerte era la paleografía y su gusto por descifrar manuscritos difíciles y anotar textos.

Puedo dar fe desde esta esquina de aprendiz de que, además de conseguirme obras de difícil acceso, como *El Anticristo* de Lope de Vega o ediciones raras de Rubén Darío, era capaz de leer casi de corrido escrituras pretéritas. La última vez que lo vi, pocos días antes de que falleciera, fue en la antigua sede de la Academia en Liverpool. Nos sentamos solemnemente solos en la penumbra en la gran mesa de plenos que ahora ha encontrado refugio en la Biblioteca

Nacional. Le había llevado una tarea nada fácil: la encomienda de descifrar el microfilme de la traducción y presentación que hizo el español Diego de Cisneros en junio de 1637 de la *Vida de Miguel señor de Montaña, sacada quasi del todo de sus escritos, conforme a la verdad*. Nos citamos ahí para que me mostrara el avance de aquel encargo improbable. Luego de saludarnos, ya sentados a aquella mesa limpia y con la mirada infantil del travieso que ha cumplido su tarea, me entregó las primeras páginas de aquella transcripción que él había hecho en su casa, robándole horas al sueño: encubrí el nudo en la garganta y las lágrimas a punto de salir de los ojos bajo un saludo y un abrazo agradecido. ¡Había encontrado un paleógrafo para el lector y traductor pionero de Montaigne! Pero no sólo eso: Liborio conocía pasablemente el francés. No me duró mucho la alegría. Y días después tuve que ver en una funeraria de la colonia San Rafael el último rostro del santo bibliotecario. La Academia Mexicana de la Lengua y la cultura del libro en México, tanto como la Biblioteca Nacional, todavía resienten ese quebranto. Esa ausencia es, de nuevo, algo que hermana a estas casas del libro. A estas casas habitadas por hombres que saben que cuidar y mover libros de un lugar a otro tiene algo que ver con el pensamiento. En el Día del Libro no parece injusto recordar a un bibliotecario que trabajó en ambas bibliotecas.

LA ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA EN EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS*

Jaime Labastida

Los vínculos entre la Academia Mexicana de la Lengua y el Instituto de Investigaciones Bibliográficas nacen, si pudiera decirlo así, de la necesidad más estricta. Están en su propia raíz, en tanto que se valen de los mismos instrumentos y trabajan, los dos, con materiales semejantes: las palabras, el limo que se deposita en un soporte frágil, extremadamente frágil, hecho de elementos perecederos que, sin embargo, están vivos. Al libro lo afectan el moho, la luz, el agua, el fuego, acaso la voracidad de los insectos, no menos que la de los roedores. Pero en él se guarda lo más valioso de nosotros mismos, todo lo que hace posible, como lo dijo Quevedo, que podamos escuchar con los ojos a los muertos.

El instituto en el que hoy nos hallamos lleva inscrito en su nombre el rasgo que lo caracteriza: tiene como tarea trabajar en los libros. Por otra parte, nosotros, los que formamos parte de la Academia Mexicana de la Lengua, trabajamos también con esos instrumentos que se conservan en los libros; digo, con el conjunto infinito y en movimiento constante que son aquellas palabras que constituyen una lengua, con la arquitectura verbal, intangible y poderosa, que es el lenguaje. Nuestro deseo mayor, en algunos casos visible, en otros oculto, es el de permanecer, el de ser conservados en un sepulcro de papel que pueda ser abierto para que otros ojos lean (o escuchen) las palabras que hemos escrito. Así que nuestro anhelo es el de ser llevados desde la academia hasta el instituto, ser tenidos aquí, abiertos siempre al interés de los lectores.

* Texto leído en la sesión pública solemne, a propósito de que fué inaugurada la exposición *La Biblioteca Nacional de México y la Academia Mexicana de la Lengua*, en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 23 de abril de 2015.

Debe llamarnos poderosamente la atención que, por igual en griego que en latín, la voz con la que designamos este artefacto cultural al que le damos el bello nombre de libro tenga el mismo origen y aluda sólo al soporte en el que las palabras se plasman. βύβλος designa tres cosas distintas: una ciudad que ya se ha vuelto mítica, la hoja delgada que se produce al macerar una planta (el papiro) y, por último, el conjunto de esas hojas que, enrolladas o abiertas, forman lo que es, propiamente hablando, un *libro*. A su vez, el término latino *liber* designa en sus inicios esa lámina que se halla entre la corteza y el tronco del árbol y que, cuando se desgaja, forma lo que hoy se llama papel. Βύβλος es, por lo tanto, el papel; *liber* también. Es asombroso, sin duda, que el material que soporta las palabras se haya convertido, al paso del tiempo, en la voz que designa el libro. Adviértanlo: no son los caracteres de la escritura ni las letras ni los signos gráficos ni los instrumentos con los que se plasman las palabras o las imágenes (pincel, γράφω, *stylo*); tampoco la tinta negra y roja ni la piedra ni el barro cocido ni la piel ni el martillo ni la cera los que se convirtieron en el término con el que designamos hoy el objeto delicado que es un libro, no: fue el soporte, o sea, el papiro, el papel, el objeto que proviene de vegetales macerados, lo que es considerado *libro*.

Claro, el libro fue en sus orígenes un objeto único, casi mítico, sagrado. Sin duda, debe haber producido una intensa conmoción a quienes podían entender los caracteres que estaban allí, en apariencia inertes, en una piedra, en una tablilla de barro cocido, en un pergamino. Aquel libro, aquellos signos hablaban pero carecían de boca; se escuchaban con los ojos (así lo dice Quevedo); reproducían las palabras de los muertos o de los dioses, las voces de personas, reales o divinas, sin embargo ausentes. Los hombres podían dialogar con aquel libro, aun cuando el hablante no respondiera de viva voz. Fue, pues, una maravilla que pronto se volvió objeto de culto. Se le guardaba con reverencia. Esos caracteres estaban vivos en las estelas mayas y mexicas, en los *amoxtli* mesoamericanos; en los muros de granito de los templos egipcios, en los llamados libros de los muertos (por cuya causa los helenos le dieron el nombre de sagrados a sus caracteres: *hieroglifos*, signos sacros). Ahora, sin embargo, hemos convertido los libros en asunto de comercio. A partir de aquel momento en que Gutenberg, nuestro maestro, lanzó a la calle, acaso sin desearlo, a los pendolistas, esos dibujantes de letras que se fatigaban copiando signos en la penumbra de los conventos, el libro adquirió una dimensión diferente. Dejó de ser privilegio de unos cuantos para entrar en las casas de todos

los hombres. Aquella revolución tecnológica, de la que somos felices herederos, privó de empleo a varios cientos de personas dispersas por Europa, pero le dio nuevas fuentes de trabajo a millones de personas desde entonces y hasta hoy. Es lo que provocan las grandes hazañas de la tecnología: privan de trabajo a varios cientos o miles de personas pero, a la larga, generan miles de veces más puestos de trabajo que los perdidos. Además, la imprenta democratizó, por decirlo así, la razón y multiplicó los centros de enseñanza: sus frutos están aquí, entre otros lugares, en esta biblioteca.

¿Quiénes atisban lo que hacemos y escribimos? ¿Sor Juana, Joaquín García Icazbalceta, Francisco Sosa, José María Vigil, Manuel Orozco y Berra, Alfonso Reyes, José Gorostiza, Ernesto de la Torre Villar, José Moreno de Alba, Vicente Quirarte, José Pascual Buxó, Germán Viveros? Ellos, sin duda alguna. Pero también miles de personas: todos aquellos que, por una u otra razón, se encuentran, vivos, entre las páginas de los libros que el instituto que tanto amamos custodia. Investigadores, escritores, lectores, todos los que tienen por alimento la palabra, se hallan aquí, hoy y todos los días, porque para ellos (para nosotros, mejor dicho) no es sólo este día, el 23 de abril de cada año, el único día que festejamos los libros. Todos los días de todos los años de nuestra vida, corta y sin duda azarosa, los libros nos otorgan el más alto de los placeres que pueda tener un ser humano: el deleite de hablar, en silencio, con ausentes; de encontrar una respuesta para el placer terrible de ser ese oscuro animal que oscila, tembloroso, en el abismo y al que ciertas palabras, que el libro guarda en su interior, iluminan, acaso, un breve instante y anulan su tiniebla.

EL ALIENTO Y LA PALABRA*

José Pascual Buxó

Partamos de una sencilla premisa: la lengua, los lenguajes, son la causa eficiente de nuestra verdadera humanidad. Sin ella y sin ellos no habríamos salido de un feroz estado de asechanza: nos habríamos mantenido perpetuamente atentos a la captura de todas aquellas presas codiciadas por nuestros apetitos. Quizá, en un momento de reposo, pudo llegar a una zona difusa de la conciencia primitiva un indefinible sentimiento que —mucho más tarde— podría recibir los nombres del amor y la solidaridad. Sin palabras como éstas sólo seríamos un atado instintivo de pasiones, cuyo único modo de expresión estaría fatalmente ligado a todos los extremos de la violencia. Pero ya sea don divino milagrosamente concedido a los hombres o —a lo que yo más me inclino— arduísima y triunfante elaboración de los más aptos, el lenguaje convirtió a la manada prehistórica en una comunidad de individuos dotados de voluntad y pensamiento.

La lengua, todas las lenguas son —a la vez— el origen y la esencia de la humanidad, y sólo a través de ellas cada uno de nosotros puede alcanzar su plena condición de individuo singular en el seno de la sociedad que nos incorpora, instruye y reconoce. Porque una lengua humana nos revela tanto el mundo natural en que habitamos como los mundos ideales que interiormente nos habitan; su función es la de dar orden y sentido a nuestra propia conciencia, que, sin su auxilio, navegaría por siempre en el magma infinito de las realidades inefables: sin palabras nuestro entendimiento carecería de instrumentos idó-

* Texto leído en la sesión pública solemne, a propósito de que fue inaugurada la exposición *La Biblioteca Nacional de México y la Academia Mexicana de la Lengua*, en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 23 de abril de 2015.

neos para indagar la naturaleza de nuestro propio ser; sin ellas nuestro espíritu no sería otra cosa que un paisaje inerte, sin figuras ni símbolos.

Pero si la causa eficiente de nuestra humanidad es la lengua, la causa material de ésta es apenas una articulada secuencia de sonidos: su materia prima es, pues, el aliento humano, y su causa formal lo que solemos llamar *ideas*. Y así, el aliento se hace voz y la voz se configura, gracias a un ejemplar acuerdo colectivo, en algo diferente de sí misma: se traslada a otro mundo o, por mejor decir, configura un nuevo mundo de signos en el cual se identifican y cobran vida las cosas de este mundo material y sensible, y aun hacen surgir como por encanto las geometrías del pensamiento abstracto y los fulgores de la imaginación visionaria. Sin la intermediación de los signos no conoceríamos ciertamente la entidad de nuestros afectos ni de nuestros deseos, ni siquiera de nuestra empeñada voluntad de vivir. Las palabras nos convierten en los individuos que somos y nos permiten conocer lo que son o han sido cada uno de nuestros semejantes.

Sin embargo, la comunicación sonora es débil en su propia materia. Las voces emitidas requieren de la proximidad de los hablantes; alejados en el espacio —y ya no digamos en el tiempo— se diluyen, desaparecen y cesa toda posibilidad de comunicación intersubjetiva. ¿Y cómo superar esta fragilidad intrínseca de los signos orales? Por obra de otra operación cuasimilagrosa: su transfiguración en signos visuales, cuya representación gráfica es capaz, no sólo de preservarlos en su primitiva unidad vocal, sino de mantener su misma densidad semántica: la entrañada correlación de los sonidos con los sentidos, de los significantes con sus significados. Porque los signos verbales son, en efecto, una entidad bifásica que, a semejanza del antiguo dios de los romanos, tienen dos caras: una que mira a su materialidad perceptible y otra a su contenido cognoscible, esto es, a las imágenes que las voces suscitan en nuestra memoria, en nuestro entendimiento y en nuestra fantasía. Así, estableciendo las debidas correlaciones entre la fonación y la mirada, pasando del signo audible al signo visible, nuestra lengua común logra ponerse al amparo de los desmanes del tiempo y adquirir una entidad cuasipermanente por gracia de la escritura.

Una lengua —decían los lingüistas de antaño— está constituida por un vocabulario y una gramática o, dicho diversamente, por un repertorio de signos y un conjunto de reglas para combinarlos. Simplificadas al extremo, las cosas parecieran ser así, y así podría inferirse de la consulta de los mínimos lexicones y manuales escolares; con todo, entre el repertorio común y las normas generales se

instala otra magnitud inexcusable: la competencia del hablante que, valiéndose de los recursos mostrencos, logra formar el diseño inteligible de sus propios afanes.

Otros han hecho la distinción entre lo que llaman *lengua* y *habla*, entendiendo por la primera el conjunto de signos y esquemas que determinan tanto la selección de los primeros, de conformidad con los propósitos comunicativos de cada usuario, como su concatenación discursiva, y a esta actividad puntual y concreta los expertos la designan con el nombre de *habla*. Con todo, no obstante tales distinciones de interés puramente didáctico, *lengua* y *habla* se constituyen como un solo sistema simbólico que permite, a un tiempo, la formación del pensamiento y la expresión y comunicación de sus cambiantes contenidos. De modo, pues, que en la realidad social no hay más que discursos, actos específicos de habla susceptibles de manifestar —de viva voz o por intermedio de la escritura— los infinitos modos de concebir y expresar las circunstancias de nuestra vida en cualesquiera de sus vertientes: cívica, moral, intelectual o fantástica.

De manera, pues, que el conjunto de aquellos innumerables discursos —producidos en el transcurso de los tiempos— se constituye como el legado irremplazable de las civilizaciones humanas, y que la preservación de tales testimonios documentales sea, en consecuencia, una de las mayores responsabilidades de toda república bien gobernada. De ahí también el inevitable surgimiento de las instituciones encargadas, por una parte, de reunir, clasificar y preservar todos aquellos testimonios escritos del variadísimo acontecer humano y, por otra, de recuperar sus contenidos de índole literaria, filosófica, histórica y científica; es decir, la institución perdurable de las bibliotecas y las academias. Sin el concurso de los acervos bibliográficos, las labores específicas de la academia no tendrían materia en que cebarse; sin la pausada reflexión de los académicos, los textos acumulados durante siglos no serían más que el mudo testimonio de una indefinible presencia humana.

Por fortuna, a lo largo de nuestra accidentada historia patria no han faltado las instituciones de uno y otro tipo. Sin entrar ahora en la consideración de la cultura de los pueblos indígenas ni de los testimonios irrecusables del asombroso desarrollo de sus instituciones políticas, religiosas y culturales en el proceso trisecular de formación de la moderna nación mexicana, fue notable la rápida expansión de la imprenta, así como del comercio librero y la consecuente creación de bibliotecas vinculadas tanto a la enseñanza secular como religiosa en las más importantes ciudades de la Nueva España y, de manera muy particular, la formada en el seno de la Real y Pontificia Universidad, de cuyos fondos fue dotada la primera Biblio-

teca Nacional, creada por los gobiernos nacionalistas del México independiente. Promulgada su definitiva creación en 1867, y después de un dilatado proceso en que no faltaron las dificultades de orden técnico y material, en 1929 fue confiada a la custodia de la Universidad Autónoma, con el fin de asegurar su permanencia institucional y sus servicios al desarrollo de nuestra cultura democrática. Y así como el siglo XVIII vio nacer en nuestro país la ciencia bibliográfica unida al orgullo criollo por la relevante actividad intelectual de los antiguos mexicanos, el siglo XIX promovió el creación de diversos liceos y academias, en los cuales liberales y conservadores, románticos y neoclásicos, debatían, tanto o más que sus ideas literarias, sus encontradas concepciones de la vida republicana.

Concluida con dolor la negra etapa de las guerras civiles y las ocupaciones extranjeras, diluidos o al menos acallados con el pasar del tiempo los mutuos rencores, mexicanos y españoles pudieron sentirse nuevamente unidos por la lengua común y las tradiciones compartidas. Y así, después de los recurrentes intentos por parte de los literatos mexicanos de mantener con vida las corporaciones literarias por ellos fundadas, la Real Academia Española decidió constituir en 1870 academias americanas correspondientes, con el fin de que éstas contribuyeran a sus tareas fundamentales, que eran —según reza su lema inaugural— dar unidad y fijeza a la lengua, limpiarla de los errores comunes y dotarla de la perfección y el esplendor ambicionados por todas las lenguas de alta cultura. Cinco años después se formalizó la Academia Mexicana Correspondiente de la Española, la reseña de cuyos frutos no cabría en estas líneas, si bien no puede dejar de mencionarse el hecho de que, a más de un siglo de su fundación, en octubre de 2001, adoptó el nombre de Academia Mexicana de la Lengua, en razón de su plena autonomía científica y atenta al carácter original y distintivo del español hablado y escrito por los mexicanos.

La cláusula cuarta de los estatutos de nuestra corporación señala que el objeto de la misma es “velar por la conservación, la pureza y perfeccionamiento de la lengua española”, y ese breve desiderátum alude implícitamente a los máximos peligros que puede enfrentar una lengua en el transcurso de su existencia. Porque las lenguas humanas —y más las habladas por millones y millones de individuos en los más diversos ámbitos de una sociedad tan compleja como la nuestra— son, como lo somos nosotros mismos, un ser vivo sujeto a crecimiento, maduración y decadencia. De ahí, pues, que el cuidado de su salud y de su progreso sea una responsabilidad pública y pueda quedar oficialmente a cargo de una entidad formada por expertos.

¿Y cuáles serían, pues, las asechanzas a que puede verse sometida una lengua utilizada y propiamente recreada una y otra y otra vez por cada uno de sus innumerables hablantes, y cómo podríamos precavernos de ellas? Para decirlo pronto: que esos hablantes sean capaces de mantener su interlocución con los destinatarios dentro de los marcos del sistema lingüístico propio de nuestra lengua española. Por paradójico que parezca, ese “marco” —con su conjunto de reglas constrictivas— no implica un acotamiento de las posibilidades de la libre expresión individual, sino que —todo lo contrario— favorece la producción original del pensamiento, en tanto que pone a disposición de los hablantes un vasto y flexible repertorio de modalidades de expresión, que van desde los ceñidos enunciados de la ciencia hasta la incontenible floración de la poesía. Al igual que en las sociedades humanas, bien aplicadas las mismas normas que determinan los comportamientos de la vida civilizada las preservan del caos y la extinción.

Las circunstancias que han propiciado el desarrollo de esta sesión pública de la Academia Mexicana de la Lengua en el ámbito de la Biblioteca Nacional no son puramente fortuitas, pues aun cuando estas instituciones hayan sido creadas con propósitos muy específicos, ambas coinciden en una tarea superior, que las identifica y complementa: la de preservar, comprender y propagar las lecciones de vida y pensamiento recluidas en todos aquellos testimonios escritos de nuestro ser nacional.

COSAS QUE CALLA CERVANTES (*QUIJOTE*, I, 46-52)*

Margit Frenk

Conviven en el arte de Cervantes dos facetas opuestas: por un lado, el gusto por las descripciones muy detalladas; por otro, una tendencia a callar ciertas cosas. Como se dice de Cide Hamete, al comienzo del capítulo XL de la segunda parte del *Quijote*, a Cervantes le gusta no “dejar cosa, por menuda que fuese, que no la sacase a luz distintamente”; igual que Benengeli, Cervantes, a través de su narrador, “pinta los pensamientos, descubre las imaginaciones” y “los átomos del más curioso deseo manifiesta” (pp. 949-950). Esto salta a la vista en todo momento. En cambio, los silencios suelen pasar inadvertidos por los lectores, que, atrapados por la fascinante narración, siguen adelante, sin volver la cabeza.

En ocasiones, una lectura cuidadosa revela leves indicios de algo que el autor, a la vez, se empeñó en ocultar. Un buen ejemplo es el nombre original de don Quijote: tres señales aisladas muestran que su creador le puso en su imaginación el apellido de Quijana,¹ pero lo escondió cuidadosamente. Las más veces, sin embargo, no hay ni siquiera esos indicios, y de ello tenemos un ejemplo precioso justamente en relación con ese nombre y con ese ocultamiento. Porque no sólo Pedro Alonso, “labrador de su mesmo lugar y vecino suyo” (I, v), conocía a su “compatrioto” como “señor Quijana”, sino también Sancho Panza, el cura y el barbero (aparte, claro, del ama y la sobrina). Pero ninguno de ellos menciona el nombre una sola vez a lo largo de la obra, y durante bastante tiempo ninguno de ellos lo llama tampoco por su nuevo nombre. Sólo

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 28 de mayo de 2015, en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

¹ Véase mi ensayo “Alonso Quijano no era su nombre”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Lengua 2005*, tomo xxxii, Academia Mexicana de la Lengua, México, 2010.

oímos “don Quijote” en boca del propio personaje y, sobre todo, en voz del narrador, que lo ha hecho suyo a partir del segundo capítulo. Sancho Panza se dirige por primera vez a su amo con ese nombre al comienzo del capítulo x, tras la victoria sobre el vizcaíno.² En cuanto al cura, que antes había hablado de “mi buen amigo” (V, 75), apenas lo menciona como “don Quijote” en el capítulo xxvi, en que él y el barbero reaparecen en el texto después de mucho.³

Hay ocultaciones aún más notables. Me referiré a tres de ellas, situadas en los últimos capítulos del *Quijote* de 1605. Veremos la enorme habilidad de Cervantes para omitir información que, por razones de estrategia artística, no quiere revelar y cómo logra que saltemos por encima de esos huecos sin siquiera percatarnos de su existencia. Porque eso los diferencia de los huecos que aparecen habitualmente en las novelas: el lector no salta por encima de ellos, sino que los va llenando con su imaginación.

En ocasiones, Cervantes nos proporciona información incompleta, ocultando un elemento que puede ser crucial. Tal es el caso de la jaula en que llevan a don Quijote a su aldea en el último capítulo de la primera parte.

I. LA “DESAPARICIÓN” DE LA JAULA

Pregúntese a cualquier buen lector del *Quijote*: ¿cómo regresa don Quijote a su casa al final de la primera parte? Muy probablemente dirá que encerrado en una jaula —cruel y humillante espectáculo—, añadiendo quizá que sobre un carro de bueyes. Y sus buenas razones tiene para ello. Pero no hay tal; al menos, no ocurre así en el texto de Cervantes. Veamos.

El capítulo xlvi nos ha relatado cómo, para llevar a don Quijote a su aldea sin que se les escape, los de la venta, instigados por el cura, hacen “una

² “Sea vuestra merced servido, señor don Quijote mío, de darme el gobierno de alguna ínsula” (I, x, 112). Cervantes ha preparado cuidadosamente este momento, pues hace que el narrador, hablando de Sancho, use dos veces ese apelativo: “la batalla que su señor don Quijote había ganado” (viii, 101), y en un pasaje que está justo antes de que lo use Sancho.

³ “... y aquél es el caballo de nuestro don Quijote”, le dice al barbero —como si siempre lo hubieran llamado así—, cuando descubren a Sancho montado en Rocinante (xxvi, 294). Es curioso que en los dos casos el nombre aparezca con una marca afectuosa: “señor don Quijote mío” y “nuestro don Quijote”.

como jaula, de palos enrejados, capaz que pudiese en ella haber holgadamente don Quijote” y, estando él dormido, “le ataron muy bien las manos y los pies, de modo que cuando despertó con sobresalto no pudo menearse”, y “trayendo allí la jaula, le encerraron dentro, y le clavaron los maderos tan fuertemente, que no se pudieran romper” (XLVI, 536-537). Rodeado de figuras disfrazadas, que él cree fantasmas, don Quijote se convence de que va encantado.

Unas palabras tuyas nos muestran cómo va en su “cárcel”, pues, citando a Petrarca, habla del “duro campo de batalla [el] lecho en que *me acuestan*” (XLVI, 538). Cuando en el capítulo siguiente se inicia la caminata, la voz del narrador nos dice que “don Quijote iba sentado en la jaula, las manos atadas, tendidos los pies y arrimado a las verjas” (XLVII, 543). El hecho de que aparezca primero acostado puede explicarse porque así tendrá que estar cuando al fin entren en el pueblo, y eso mismo permite entender por qué la jaula tiene que ser suficientemente “holgada”; todo está previsto, todo, trabajado por el artífice que fue Cervantes.

La jaula se menciona repetidas veces en los capítulos subsiguientes. Cuando, en el XLIX, don Quijote logra salir de ella —“debajo de su buena fe y palabra le desenjaularon, de que él se alegró infinito” (p. 561)— y está en compañía del resto de la comitiva, llega un momento en que el canónigo le dice que los libros de caballerías “le han traído a términos que sea forzoso encerrarle en una jaula y traerle sobre un carro de bueyes, como quien trae o lleva algún león o algún tigre de lugar en lugar” (p. 563). Por su parte, don Quijote, en una larguísima respuesta, dirá: “y aunque ha tan poco que me vi encerrado en una jaula como loco” (I, p. 564). Ésta es la última vez que se menciona la jaula en toda la primera parte del *Quijote*. ¿Qué ocurre después?

Tras el tremendo golpe que le ha asestado uno de los disciplinantes, don Quijote cae como muerto; ya vuelto en sí, lo oímos decir: “Ayúdame, Sancho amigo, a ponerme *sobre el carro encantado*” (LII, p. 588). No menciona la aborrecida jaula. Luego leemos que “pusieron a don Quijote en el carro, como antes venía”, palabras que nos pueden llevar a pensar que nuevamente lo enjaularon; pero la palabra *jaula* no está en el texto. Lo que sigue es que “el boyero unció sus bueyes” y, más piadoso que quienes lo habían acostado en un duro lecho, “acomodó a don Quijote sobre un haz de heno” (LII, p. 589).

Viene inmediatamente después la entrada en la aldea: “entraron en la mitad del día, que acertó a ser domingo, y la gente estaba toda en la plaza, por

mitad de la cual atravesó el carro de don Quijote”.⁴ “Acudieron todos a ver *lo que en el carro* venía y, cuando conocieron a su compatrioto, quedaron maravillados” (p. 589). Si hubiera querido, Cervantes habría escrito: “Acudieron todos a ver lo que en la jaula venía y, cuando conocieron a su compatrioto, quedaron maravillados”. (Más adelante se verá qué otra cosa pudo dejarlos tan sorprendidos.) Un muchacho, entonces, “acudió corriendo a dar las nuevas a su ama y a su sobrina de que su tío y su señor venía flaco y amarillo y *tendido sobre un montón de heno y sobre un carro de bueyes*” (p. 589): todos los detalles, menos la jaula, que es lo que tiene que haber impresionado más a la gente.

Porque la jaula nunca ha desaparecido: en ningún momento se nos ha dicho, por ejemplo, que el cura ha ordenado quitarla, ni siquiera cuando don Quijote va malherido y no puede escaparse ya. Por lo tanto, la jaula está ahí, sobre el carro de bueyes y con don Quijote dentro. Ésa fue la intención de Cervantes. ¿Cómo lo sabemos? En el capítulo VII de la segunda parte oímos al ama de don Quijote decirle a Sansón Carrasco: “La vez primera nos le volvieron atravesado sobre un jumento, molido a palos. La segunda vino en un carro de bueyes, *metido y encerrado en una jaula*” (II, VII, 678). El ama no presencié personalmente el espectáculo, pero se ha enterado de todo por los vecinos y por el propio cura, que les contó a ama y sobrina de don Quijote “*lo que había sido menester para traerlo a su casa*” (I, XII, 589).

Cervantes se las ha ingeniado para hacer desaparecer la jaula *del texto* del capítulo final de la primera parte, acaso para ahorrarnos a los lectores la pena de ver a don Quijote humillado ante su gente. Con esmero artesanal, ha realizado uno de sus maravillosos malabarismos. Después de que don Quijote pide a Sancho que le ayude a ponerlo “sobre el carro encantado”, y como si hubiera captado la omisión de la palabra *jaula*, el narrador, compasivo, evitará por su parte mencionarla de ahí en adelante.

Si el apellido *Quijana* aparece al principio de la obra (capítulos I y V) y apenas reaparece al final de ella (II, LXXIV), la famosa jaula de don Quijote, en cambio, está muy presente en los capítulos XLVI a L, y luego el texto nos la oculta mañosamente, para hacerla reaparecer sólo en la segunda parte.

⁴ Un lector atento no puede dejar de contrastar esta escena con la del primer regreso de don Quijote a su pueblo, en el capítulo V: el compasivo labrador Pedro Alonso, que lleva al pobre hidalgo como costal sobre su burro, espera a que anochezca antes de entrar, para que la gente no vea tan triste espectáculo.

II. EL CURA Y EL BARBERO, ¿FANTASMAS O SERES REALES?

Los silencios estudiados no son ciertamente los únicos en la gran obra de Cervantes. Hay muchos más. Pero ciñéndonos a los últimos capítulos de la primera parte, vale la pena detenernos en otro más, igualmente interesante.

Para poder aceptar su prisión, don Quijote necesita pensar que está encantado y que los disfrazados que lo rodean son fantasmas. Así lo había previsto el cura, “trazador desta máquina” (XLVI, 536-537), y así ocurre.

Fantasmas son para él el cura y el barbero, quienes, cubiertos los rostros, van detrás del carro de los bueyes con la jaula. Sancho los ha identificado, pues ya en el momento mismo en que aprisionan a su amo fue el único de todos los presentes que estaba “en su mismo juicio y en su misma figura” y “no dejó de conocer quién eran todas aquellas contrahechas figuras” (p. 537). Cuando, ya en camino a la aldea, don Quijote le cuenta al canónigo que va encantado y el cura se apresura a confirmarlo, Sancho, exasperado, lanza frente a todas estas memorables palabras:

—Ahora, señores, quiéranme bien o quiéranme mal por lo que dijere, el caso de ello es que así va encantado mi señor don Quijote como mi madre: él tiene su entero juicio, él come y bebe y hace sus necesidades como los demás hombres.

Y enseguida:

—¡Ah, señor cura, señor cura! ¿Pensaba vuestra merced que no le conozco y pensaba que yo no calo y adivino adónde se encaminan estos nuevos encantamientos? Pues sepa que le conozco, por más que se encubra el rostro, y sepa que le entiendo, por más que disimule sus embustes [XLVII, 545].

El cura se queda callado. Sancho, que dice algo parecido al barbero, volverá a la carga cuando esté a solas con don Quijote. Mientras el canónigo y el cura, apartados del carro, sostienen una muy extensa conversación sobre los libros de caballerías y sobre las comedias al uso, Sancho se acerca a don Quijote y le espeta:

—Señor, para descargo de mi conciencia le quiero decir lo que pasa cerca de su encantamento, y es que aquestos dos que vienen aquí cubiertos los rostros son el cura de nuestro lugar y el barbero, y imagino han dado esta traza de llevalle desta manera, de pura envidia que tienen como vuestra merced se les adelanta en hacer famosos hechos. Presupuesta, pues, esta verdad, síguese que no va encantado, sino embaído y tonto [XLVIII, 557].

Ante esta embestida, don Quijote se extiende en una larga explicación para probarle a Sancho que se equivoca. Entre otras cosas, le dice:

Si ellos se les parecen, como dices, debe de ser que los que me han encantado habrán tomado esa apariencia y semejanza [...] para darte a ti ocasión de que pienses lo que piensas y ponerte en un laberinto de imaginaciones, que no aciertes a salir dél [...] y también lo habrán hecho para que yo vacile en mi entendimiento, y no sepa atinar de dónde me viene este daño [p. 558].

Y añade: “yo me veo enjaulado y sé de mí que fuerzas humanas, como no fueran sobrenaturales, no fueran bastantes para enjaularme”.

Sancho, desesperado, “dando una gran voz”, exclama: “¿Y es posible que sea vuestra merced tan duro de cerebro y tan falto de meollo, que no eche de ver que es pura verdad la que le digo...?” Don Quijote se defiende con estas palabras definitivas:

Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia, que la formaría muy grande, si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos [XLIX, 560].

Notemos, de paso, que don Quijote no menciona aquí —ni en ningún otro lugar— a la princesa Micomicona ni el compromiso que había contraído de matar al gigante y ponerla en su trono. Es como si en el fondo aceptara lo que Sancho le ha dicho: que la princesa es en realidad “una dama particular llamada Dorotea” (xxxvii, 435) y que la ha visto “hociéndose con uno de la venta” (xlvi, 533), lo cual implica algo totalmente inaceptable para él: que todo ha sido un engaño. Y ahora Sancho lo ha vuelto a poner ante la misma alternativa: ¿verdad o engaño?

Y es sumamente interesante ver cómo hace Cervantes que el propio don Quijote se plantee la alternativa, con ese “si yo pensase que no estaba encantado” y ese “la formaría muy grande” (formaría un gran cargo de conciencia).

Si Sancho ha dicho su verdad “para descargo de su conciencia”, ahora don Quijote, tan necesitado de una tabla de salvación, se agarra de la “seguridad” de la suya. Viene a decir que forzosamente tiene que pensar que va encantado; de lo contrario... Porque algo se está moviendo dentro de él a raíz de la angustiada insistencia de Sancho, y en lo hondo ha surgido la duda: ¿y si realmente ésos que creo fantasmas son el cura de mi lugar y el barbero? Las consecuencias serían terribles; lo sumergirían a él, que no a Sancho, en “un laberinto de imaginaciones” del que no acertaría a salir⁵ y lo harían vacilar en su entendimiento y no saber de dónde le vino todo el daño. Ante esa espantosa perspectiva, no le queda otro remedio que aferrarse a su “yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta”.

Pero nosotros tenemos que preguntarnos: ¿cuándo reconoce don Quijote al cura y al barbero? En algún momento tienen que haberse quitado ambos sus antifaces, a más tardar cuando, en el capítulo L, se sientan todos a comer sobre la verde hierba, a la vista de don Quijote. En esa ocasión, además, el cura dice unas palabras (p. 575), y después hablará el barbero con el cabrero (I, LII, 583). ¿Qué ocurre en el interior de don Quijote cuando reconoce y oye al cura y al barbero? El texto no nos dice nada al respecto ni ofrece el menor indicio, pero para don Quijote la revelación tiene que haber sido terrible, humillante al extremo, y podemos conjeturar que el consiguiente enojo puede haber llevado a don Quijote a la degradante pelea con el cabrero y aun al desquiciado enfrentamiento con los disciplinantes.⁶ En todo caso, el silencio que pesa

⁵ Hay una situación parecida en el capítulo XLIV de la segunda parte, cuando Sancho le dice a su señor que el rostro del mayordomo es el de la condesa Trifaldi; don Quijote le contesta que, en efecto, “pero no por eso el mayordomo es la Dolorida, que a serlo, implicaría contradicción muy grande y no es tiempo ahora de hacer estas averiguaciones, que sería entrarnos en intrincados laberintos” (II, XLIV, 981). La gran diferencia entre las dos situaciones es que ahora don Quijote le dirá enseguida a Sancho: “darasme aviso de todo lo que en este caso descubrieres”, señal evidente de que don Quijote ahora sí, por fin, vislumbra la posibilidad de que lo estén engañando.

⁶ El reconocimiento del cura y el barbero hubiera podido traer consigo algo aún más terrible: la sospecha de que, como Sancho había afirmado tan enfáticamente, no hubo encantamiento alguno: pero esto no ocurrió, según nos muestran las palabras que don Quijote dice a los duques en el capítulo xxxii de la segunda parte: (p. 899): “Ya me he visto metido en una jaula, donde todo el mundo no fuera poderoso a encerrarme, si no fuera a fuerzas de encantamientos”.

sobre esta importante parte de la historia es quizá aún más inquietante que el que pesa sobre la desaparición de la jaula. Pero nuevamente viene en nuestro auxilio la continuación de la obra.

El primer capítulo de la segunda parte comienza así: “Cuenta Cide Hamete Benengeli [...] que el cura y el barbero se estuvieron casi un mes sin verle [a don Quijote], por no renovar y traerle a la memoria las cosas pasadas” (añadamos: sobre todo, las de los últimos capítulos de la primera parte). Finalmente, lo van a ver y se traba entre ellos una larga conversación, que en cierto momento llega a un ríspido enfrentamiento entre don Quijote y el barbero. El cura entonces apoya al barbero, diciendo: “yo le abono y salgo por él”. A lo cual don Quijote: “Y a vuestra merced ¿quién le fía, señor cura?” (p. 628). Más adelante el cura pide permiso para revelar “un escrúpulo” que le “roe y escarba la conciencia”, y don Quijote le replica: “*Para otras cosas más tiene licencia el señor cura...*” (p. 635). Dos frasecitas que, inesperadamente, vienen a descubrir todo lo que tiene que haber pasado por la mente de don Quijote cuando el cura y el barbero se quitaron los antifaces.

Desde el momento en que la narración de los hechos en la primera parte de la novela da un brusco giro y otros personajes (el cura y sus ayudantes) le fabrican a don Quijote una ficticia realidad a modo, con el supuesto intento de llevarlo a su aldea para tratar de curar su locura, o sea, desde el capítulo xxvi, deben de ocurrir en el interior de don Quijote muchas cosas de las que no nos enteramos nunca. Lo mismo en la segunda parte, cuando Sancho, para protegerse, encanta a Dulcinea desde II, x; los duques, para divertirse, inventan mil espectáculos a partir de II, xxx, y don Antonio Moreno engaña a don Quijote desde II, lxxii. Sólo a veces podemos sospechar, a base de minúsculos indicios textuales, que en ciertos momentos surgen dudas en el fondo de su espíritu, siempre provocadas por las verdades que le revela Sancho Panza.

Ante la posibilidad, y aun probabilidad, de que los que he llamado silencios y ocultaciones sean considerados por algunos como meros descuidos de Cervantes, reitero mi convicción de que se trata en cada caso de una muy pensada estrategia artística. No dudo de que, en su paso por reiteradas revisiones y enmiendas del texto del *Quijote*, Cervantes incurriera en algunos descuidos; los epígrafes fuera de su lugar parecen confirmarlo, lo mismo que la omisión y luego desplazada inserción del robo del rucio. Y parece ser que Cervantes no siempre era un buen relector de su propio texto. Pero

este gran creador fue sumamente cuidadoso y trabajó de manera admirable casi todos los episodios. Era capaz de poner a prueba la sagacidad de sus lectores, poniéndoles trampas y haciéndoles jugarretas que los desconcertaran. Mejor entonces pensar, en casos de duda, que lo que parece un descuido fue en realidad una de las infinitas travesuras de Cervantes.

LEFORT Y LA AÑORANZA DEL CUERPO*

Jesús Silva-Herzog Márquez

En 1546 un joven que todavía no cumplía los 18 años redactó uno de los ensayos políticos más filosos y perturbadores de todos los tiempos. Etienne de la Boétie arremetía contra el animal sumiso en que se ha convertido el ser humano. No es el hombre una criatura dispuesta a la libertad sino un aspirante a la esclavitud. De la Boétie encarnó la amistad para Montaigne, y a éste le debe la preservación de su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Montaigne lo publicó e incluso le hizo espacio entre sus ensayos, considerando esta declamación como la pieza más valiosa de su libro.

Sostiene el *Discurso* que la política ha arrancado a los hombres el impulso natural de ser libres. Los ha habituado al sometimiento, a tal punto que han perdido contacto con el nervio de la resistencia y la madera de la dignidad. Mucho podríamos aprender de los animales más brutos: los peces se dejan morir cuando se les saca del agua; los animales se enfrentan a sus captores con garras, picos, cuernos y patas. Muerden, patean, arañan, pican, dan coletazos. Pero los hombres, con docilidad, se otorgan a sus tiranos: les prestan brazos para torturar a sus hermanos y hasta se disponen a elogiarlos. El vicio de la sumisión no nace, sin embargo, de la cobardía. No es el temor a ser aporreados lo que inclina la cabeza de los hombres ante la sombra del poderoso. El pueblo en realidad no es víctima, sino artífice de su propia esclavitud. La servidumbre del hombre es producto de su propia voluntad. ¿Cómo es posible que los hombres deseen rendirse ante el poder? ¿Cómo entender esa asociación

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 15 de junio de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

de palabras tan aparentemente opuestas: sumisión y voluntad? Se pensaría que la servidumbre es el asalto de la fuerza, la imposición de una violencia exterior que vence la resistencia de los débiles. Pero De la Boétie delinea un argumento que nos repugna: el amo procede del esclavo. “Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o ser libre abandona su independencia”. Los infortunios del hombre no vienen de fuera, de un conquistador extraño que se apodera del pueblo con torturas y amenazas. Escribe De la Boétie:

Aquel que tanto os domina sólo tiene dos ojos, sólo tiene dos manos, sólo tiene un cuerpo, y no tiene nada más de lo que tiene el menor hombre del gran e infinito número de vuestras ciudades, a no ser las facilidades que vosotros le dais para destruirlos. ¿De dónde ha sacado tantos ojos con que espiaros, si no se los dais vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearos si no las toma de vosotros? Los pies con que pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los ha sacado si no son los vuestros? ¿Cómo es que tiene algún poder sobre vosotros, si no es por vosotros?

Quedamos retratados así como los órganos de la tiranía. De la Boétie se detiene en la ficción que sostiene el poder, una ficción que se apodera de la inteligencia de los hombres para volverse en contra de su propia libertad. El poder no anida en objeto alguno sino en la imaginación. No reposa en la barriga de un cañón como dijo un chino, sino en las ramas de la mente. El tirano no es nadie si no se instala en el inconsciente de los hombres. Claude Lefort encontró en ese ensayo una hondura única, una penetración que tocaba el fundamento de lo político. El argumento del amigo de Montaigne embonaba con su convicción de que el poder no emana de la Corona: es la envoltura imaginaria de la sociedad. Es el tejido ficticio de un nosotros inerte frente a un Uno omnipotente.

Claude Lefort nació en 1924. Muy joven, y de la mano de Maurice Merleau-Ponty, se acercó a la filosofía como un surtidor de *complicaciones*, no de soluciones. Como advirtió en un ensayo autobiográfico, la etiqueta de filósofo le incomodaba, pero era la que mejor describía su vocación. Nunca se imaginó como sociólogo o politólogo, a pesar de haberse dedicado a explorar las formas sociales y el sentido de la política. Tampoco se creyó un historiador, a pesar de escudriñar con atención el pasado. Fue, ante todo, como él mismo reconoce, un escritor que encontró en la filosofía el objeto de su tinta. Cuando

fue marxista nunca creyó en la Unión Soviética como la patria del socialismo. Militante del trotskismo, vio el régimen de Stalin como una deformación burocrática del proyecto socialista. Formó parte del legendario grupo *Socialismo o Barbarie* que giraba alrededor del genio luminoso de Cornelius Castoriadis. Poco después se distanciaría de la revista, del marxismo, de la revolución, de la utopía. Buscaría desde entonces una ruta propia. No lo haría sin rumbo: caminaría hacia el origen, es decir, hacia Maquiavelo. Bajo la tutela de Raymond Aron, preparó una tesis sobre las lecciones escondidas en *El príncipe* y los *Discursos*. Durante años leyó al florentino con esmero escolástico. La interpretación de Lefort fue publicada en Francia en 1972 bajo el título *Maquiavelo: el trabajo y la obra*. Una obra erudita, gruesa, compleja y un tanto árida. En 2010, apenas unas semanas antes de que muriera su autor, fue publicada en España con el sello de la Editorial Trotta.

El filósofo que se acerca al pensador maldito ya no es el marxista que acude al teórico de la revolución, como lo hizo, en su momento, Antonio Gramsci, desde la cárcel. Lefort no va en busca de consejos para conquistar el poder y emplearlo para servir a un programa. No está interesado en delinear la estrategia de una nueva vanguardia, de dar cuerpo al príncipe colectivo que tendrá la histórica tarea de hacer la revolución. Más que al estrategia, Lefort persigue al filósofo. No le interesa el *vademecuum* de Estado que redacta sino la trama del tiempo que subyace a sus relatos de reyes mentirosos y crueles. Para Lefort, Maquiavelo es mucho más que un técnico del poder. No es en realidad un estratega que piense en la política en términos utilitarios para ofrecer remedios a sus males. Lo que palpita en su obra es algo más profundo y también más complejo: una auténtica ontología del poder. Eso: dejemos de leer *El príncipe* como si fuera un manualito de autoayuda para aspirantes a diputado; dejemos de creer que ahí están las herramientas para reparar el caldero del Estado. Todo eso conforma la superficie de un alegato que se hunde más adentro. En Maquiavelo se encuentra la fascinación por descifrar el ser profundo de la política y, por lo tanto, del hombre. Si Maquiavelo hubiera nacido en Friburgo, habría encontrado un subtítulo justo a su obra clásica: *El ser y el hombre*. Lefort define en estos términos la aspiración maquiaveliana: “La relación del príncipe con el poder [es una] representación de la relación del hombre con el tiempo y con el Ser”. Ni más ni menos; el hombre en su historia.

No puede pensarse que ese librito (el diminutivo lo emplea el propio Maquiavelo) sea un documento compuesto con la urgencia de obtener trabajo,

como sugeriría una lectura veloz de su dedicatoria y como se han empeñado en sostener sus malquerientes. El libro de un oportunista sin escrúpulos que busca congraciarse con un patrón. Se trata en realidad de una meditación serena que integra, junto con los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, un argumento coherente sobre el hombre y la moral, la sociedad y sus conflictos, el tiempo y el poder. Es un paisaje sin fecha y sin frontera: la tierra donde viven los hombres. Maquiavelo es, por supuesto, el gran observador del conflicto. Quizá ningún consejo resultó tan escandaloso a las sensibilidades de su tiempo que el elogio que hizo a los pleitos entre ricos y pobres. No se asusten por el ruido de la pelea: ése es el sonido de la libertad, decía él. Ensalzar el conflicto parecía un homenaje a la enfermedad. Pero para Maquiavelo el conflicto era el extraño deporte de la libertad y, más que ello, la condición inescapable de cualquier sociedad. La rivalidad social no es el origen de nuestras desgracias. No es tampoco un defecto que pueda corregir la cirugía social. Residiendo como impulso vital en nuestra sangre, el conflicto anima la historia marcándola con el sello de la incertidumbre. No hay ganador predestinado en el perpetuo juego de los antagonismos. Los oídos atentos del estadista pueden —y deben— escuchar el eco del pasado. Pero el futuro no está escrito en lo que fue: el tiempo del hombre está abierto al hombre y a la suerte.

Maquiavelo ha sido el más profundo de los realistas porque reconoció el peso político de lo simbólico. De la mano del florentino, Claude Lefort llega a uno de sus descubrimientos fundamentales: lo simbólico no niega la realidad. Por el contrario, la constituye. El núcleo sólido de la política es el símbolo. Si, por ejemplo, Maquiavelo se detiene en el caso del “nuevo príncipe” es porque, a juicio de Lefort, la conquista de un poder que no se hereda muestra con claridad la transmutación de un individuo en símbolo de Estado. No importa sólo lo que el ambicioso hace, cuenta lo que de su ambición y sus conquistas se conoce. La clave del poder está en su teatralidad: más que la cruda acción, la representación de una hazaña. El poder no es un objeto, es la playa donde lo imaginario se filtra en las arenas de lo real. Al escribir *El príncipe*, Maquiavelo no rinde homenaje a un hombre sin principios que trepa a las alturas del reino, explora el universo del Estado. Tiene claro que esa realidad, la realidad estatal, no puede comprimirse en datos registrados en la báscula de lo empírico.

El dato esencial de la política es la incertidumbre. Eso es lo que Lefort aprende de Maquiavelo: entender la política es conocer hechos y comprender ilusiones; apreciar el mito tanto como la acción. El ser del príncipe, dice el

lector de Maquiavelo, es “ser reconocido”. De esta forma, no puede separarse la acción del hombre de Estado de las representaciones que la sociedad se forma de ella. El gobernante es lo que a ojos del súbdito es el gobernante. La imagen no es el decorado de la política, es su principio constitutivo.

Dos personas se combinan en el capitán, escribió Séneca. Una de ellas es igual a todos los pasajeros porque el capitán también es un pasajero. Pero la otra persona es distinta porque sólo él es el capitán. La responsabilidad le otorga privilegios y lo marca con exigencias. Una tormenta puede afectarlo como pasajero, pero nunca como piloto. La imagen expresa la antigua noción del gobernante como personaje escindido: hombre y semidiós; cuerpo e institución. La idea cristalizaría en la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey. El monarca era hombre y, como tal, sentía. Vivía las pasiones ordinarias, estornudaba, tropezaba. Pero como soberano no se enfermaba; era infalible e inmortal. Era la voz de la justicia, la palabra de la ley y daba su cara a la moneda. Ernst H. Kantorowicz escribió un libro clásico sobre esa pieza fascinante de la teología política: la ficción mística de los dos cuerpos del rey.¹ Kantorowicz analizó documentos y disputas legales, tratados filosóficos, emblemas y dramas que dibujaban al monarca como un personaje doble. Un sujeto que, a pesar de tener todas las limitaciones físicas e intelectuales del hombre, era tratado como el depositario de la última razón, un ser ubicuo, incapaz de hacer el mal e, incluso, de pensarlo. En Shakespeare se encuentra una constante reflexión sobre los dilemas morales de esa superposición de cuerpos bajo la piel del monarca. Extraña divinidad la de los reyes, dice en *Enrique V*: su nacimiento es majestuoso, su vida flota sobre lo ordinario pero siguen atados a la tiranía de la respiración, como cualquier imbecil.

Claude Lefort se sintió cautivado por la riqueza de la alegoría medieval que Kantorowicz pulía en esa obra monumental publicada hace más de medio siglo. Tal fue la atracción que dedicó un seminario de un año a su estudio. La teología ponía la metáfora del cuerpo en el centro de la reflexión filosófica. En ese almacén de órganos se encontraba la clave que imprimía sentido al mundo. La boca de la ley, los brazos de la justicia, el puño del soberano. Toda interrogación desembocaba ahí para encontrar la respuesta, la solución definitiva: las categorías del tiempo y del espacio acopladas a una fisonomía; los

¹ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1997.

linderos del bien y del mal trazados por la dicción inapelable, el contenido de la justicia manando de una garganta. El cuerpo del rey era visto como el punto donde convergen todos los rayos del poder. La ficción ofrecía a Lefort una ventana formidable para entender las representaciones fundamentales de lo político. Los emblemas de la monarquía no son, de este modo, simples blasones para decorar un edificio sino claves para descifrar el mundo, para acceder a un tiempo, para encontrar sitio. El interés de Lefort no era, por supuesto, curiosidad de medievalista: era el compromiso de un filósofo político con su propio tiempo.

Visto a la luz del siglo xx, la vieja metáfora del cuerpo permitía enfocar las formas de la democracia y del totalitarismo: la textura de cada sociedad y el lugar de su poder. La democracia no significa la mudanza del poder de un cuerpo a otro. Podría pensarse que, si antes el poder se ubicaba en el cuerpo del monarca, ahora, en democracia, el poder se aloja en el cuerpo del Pueblo, o se instala en el Parlamento. Lefort rechaza enfáticamente esa idea de la transferencia: la democracia no traslada el poder de un sitio a otro, por más abierto que sea. La democracia desata el poder de cualquier sujeto y le niega domicilio. Es “el fin de un poder ligado a un cuerpo”. De ahí que la sociedad democrática sea aquella donde el conocimiento, el derecho y el poder están sometidos, constantemente, a una “indeterminación radical”. La fundación democrática no es una conquista. Es, de algún modo, una escisión: una separación de la ciencia, la ley y la fuerza. Cuando el poder aparece como un “lugar vacío”, la sociedad es el teatro de una aventura:

Lo que se ve instituido no está nunca establecido, lo conocido está minado por lo desconocido, el presente se muestra innombrable y cubre tiempos sociales múltiples, separados los unos de los otros en la simultaneidad —o bien únicamente nombrables en la ficción del futuro; una aventura tal que la búsqueda de la identidad no se deshace de la experiencia de la división.

La revolución democrática no es el asalto del poder: es el fin de un poder adherido a un cuerpo. Quienes ejercen el poder en democracia no son sus propietarios. Ni siquiera la institución parlamentaria aloja la soberanía. El poder es una sustancia resbaladiza, inasible. La ley no queda fija en democracia: sus enunciados son siempre debatibles, su significado se vuelve impreciso y

disputable. El conocimiento tampoco encuentra vocero. En todos los frentes, una indeterminación radical. La democracia no altera solamente las coordenadas de la institucionalidad política. La mutación democrática transforma la carne de lo social. Como lo vio en su tiempo Tocqueville, la democracia es el extravío del fundamento. Más que un arreglo político, es una forma de sociedad. Democracia: la informe sociedad.

Lefort dibuja biombos en contraste: la monarquía condensaba los principios del régimen en el cuerpo del rey. El orden anclaba ahí. Todo reposaba sobre su fundamento. Frente a este orden simbólico, la democracia no debe ser vista como relevo de soberanías sino disolución del fundamento. Lo esencial, dice Lefort, es que los gobernantes no pueden apropiarse del poder, no se sientan en un lugar fijo a dictar resoluciones inapelables. La mutación es profunda y aun dramática: el poder no tiene cabeza, la sociedad no tiene cuerpo. No hay unidad posible. La sociedad es incapaz de un enunciado. La sacralización del voto como el rito cardinal de la democracia es, de algún modo, la ceremonia de disolución comunitaria. El voto no expresa un argumento colectivo; es apenas adición de parcialidades. Y la idea misma del número, subraya el filósofo francés, es antítesis de la sustancia social. “El número descompone la unidad, liquida la identidad.” La subversión del voto es más profunda de lo que se piensa: no representa el peligro de la irrupción popular sino la imposibilidad del Pueblo.

La condición democrática es la fragilidad. La democracia es arquitectura de arena, abismo, incertidumbre, fugacidad, indecisión. Ahí, tal vez, incuba el germen totalitario. Si la democracia es un problema, el totalitarismo fue su solución más radical. Sólo entendemos el totalitarismo —y el populismo, agregaría— si comprendemos la naturaleza de los desafíos que nos lanza el régimen democrático. Totalitarismo y populismo son dos formas de rehuir sus exigencias. El totalitarismo es visto por Lefort como una transformación en el estatuto de lo político. Igualmente, una mutación simbólica. Un partido se apropia del poder y condensa, en su esfera, la ley y el saber. Sólo un partido conoce el sentido de la historia, la dirección del futuro, el funcionamiento de la sociedad. La realidad es lo que el partido decreta como tal. La lógica de identificación y de unidad se impone: el Estado y la sociedad son una y la misma cosa. El proletariado carece de divisiones; el partido expresa sus deseos sin alteración alguna, el egócrata encarna al partido y a la clase trabajadora. Bajo el totalitarismo se vive una tentativa de fijar de una vez y para siempre los fines y los principios de la sociedad, apropiarse y condensar en un núcleo

el poder, la ley y el conocimiento. Lefort recuerda en su ensayo sobre la lógica totalitaria una línea de Trotski. Frente a las prácticas de Stalin, la expresión de Luis XIV es casi una fórmula liberal, dijo. Al decir: “El Estado soy yo”, el rey se identificaba sólo con el poder político. El totalitarismo no se conforma con eso: “A diferencia del Rey Sol, Stalin puede decir con todo derecho: ¡la Sociedad soy yo!”

El totalitarismo revive la ficción de la unidad. No hay división en el pueblo ni hay distancia del Estado. La única separación que existe es la que se abre entre el pueblo y sus enemigos. El otro no somos nosotros: son los remanentes del pasado o las amenazas del extranjero. El enemigo siempre está fuera. Como sea, el totalitarismo es respuesta a la indeterminación democrática: la seducción de la certeza.

Podemos ver al populismo como otra nostalgia del cuerpo. La palabra convoca de inmediato una nube de asociaciones detestables. Es demagogia, irresponsabilidad, rechazo a la negociación institucional, desprecio de las sumas y las restas, adoración de un caudillo. No hay ejercicio sobre el contenido de la palabra que no parta de la dificultad de encontrarle un marco. Es un concepto impreciso —si es que llega a ser concepto—. Con la palabra se ha designado una vasta variedad de experiencias políticas: un movimiento intelectual de apreciación del campesinado ruso, una organización de granjeros racistas en Estados Unidos, muchos gobiernos latinoamericanos a lo largo del siglo xx y diversos movimientos de la derecha radical en Europa. Populismos de derecha y de izquierda.

Ernesto Laclau se ha apartado de esa línea para delinear una compleja reivindicación del populismo. El populismo no es el demonio; es seña de la operación política por excelencia: la construcción imaginaria de un nosotros. A lo largo de su prolífico trabajo académico, Laclau ha tratado de entender el papel de los actores políticos en la historia desde una perspectiva que él llama post-marxista. La izquierda marxista creció bajo el embrujo de un agente privilegiado de la historia, un personaje colectivo con una misión preestablecida. Ésa es su ilusión ontológica: una clase con intereses universales conducirá a la liberación de la humanidad. En 1985, junto con Chantal Mouffe, Laclau publicó en Inglaterra su trabajo más importante. Se trata de *Hegemonía y estrategia socialista*, que trajo al español el Fondo de Cultura Económica. Laclau y Mouffe denunciaban entonces el reduccionismo que ubicaba en las contradicciones objetivas el germen de las identidades políticas. Para Laclau y Mouffe las identidades no

pueden brotar espontáneamente, sino que se confeccionan política, discursivamente. Siguiendo la línea de Carl Schmitt, sólo pueden construirse antagónicamente. El texto de los postmarxistas es un terreno árido pero sugerente. Está colmado de jerga postestructuralista: “prácticas articulatorias”, “especificidades del vínculo hegemónico en sí mismo”, “materialidades de la estructura discursiva”. Pero, entre todos estos baches y petardos, su exploración del discurso ofrece guías para repensar la cohesión política.

Al hablar del populismo, Laclau sigue utilizando esa clave teórica. El populismo no es para él una ideología de contenido específico. El que los teóricos hayan hablado de la vaguedad conceptual de la palabra subraya su naturaleza. El carácter distintivo del populismo es precisamente que aloja una variedad infinita de demandas que logran unificación a través de un enemigo común. Es igual que sea la rabia antioligárquica o el racismo antiinmigrante. La vaguedad resulta ser un instrumento a su servicio. Es más: se trata de su contenido esencial. Advierto nuevamente que acercarse a la prosa de Laclau no es una experiencia grata. Sus párrafos están empedrados de un pedante dialecto profesoral que hostiga al lector. “Este cambio tiene lugar mediante la articulación variable de la equivalencia y la diferencia, y el momento equivalencial presupone la constitución de un sujeto político global que reúne una pluralidad de demandas sociales.” Será.

Mal servido por su idioma, el argumento es pertinente en su descripción de las torpezas de las instituciones liberales. El populismo emerge cuando los cauces institucionales bloquean una y otra vez las demandas colectivas. Pensemos en un barrio donde hace falta el agua. Los vecinos se organizan, acuden al ayuntamiento y piden el suministro. Pensemos en el nada improbable caso de que el problema no se resuelva. La frustración del barrio será inevitable: el poder público no ha logrado atender su exigencia. Pero ésa será solamente una demanda frustrada. ¿Qué sucede si esa frustración no es la frustración exclusiva de ese barrio, sino la experiencia de un grupo más amplio, de toda la ciudad quizás? ¿Qué pasa si además de los problemas de agua hay inseguridad, malas escuelas y hospitales sin medicinas? ¿Qué sucede, pues, si esa frustración con el poder público es generalizada? Es entonces cuando se desata una lógica social en la que distintos grupos, con distintas demandas y distintas ideologías, se igualan en la vivencia de sus repetidos reveses frente al poder. Una cadena de similitudes congrega lo disperso y moldea un sujeto popular. Es en ese momento cuando puede hablarse de una ruptura populista.

El pluralismo asociativo del que hablaba Tocqueville resulta, por lo menos, improbable en un régimen que despliega su ineficacia tan abundantemente. Laclau muestra que detrás de toda germinación populista hay una crisis de representación política. Una crisis de eficacia institucional. Si puede condensarse esa “identidad popular”, es porque la acción política puede agrupar una larga cadena de demandas en torno a una serie vaga de imágenes, valores y reivindicaciones. De ese modo puede lograrse la división dicotómica de la sociedad. El pueblo contra las élites, los de abajo contra el sistema, la nación contra los poderosos. La extendida experiencia de la frustración permite traspasar las diferencias del vecindario, la ocupación y la ideología. El populismo es por lo tanto una hazaña de la imaginación política, un recordatorio de lo que Lefort advertía, el carácter constitutivo de lo simbólico. El populismo restaura, por lo tanto, la identidad de un cuerpo diluido.

Al convertir el dispositivo populista en un proceso exitoso de identificación colectiva, Laclau transforma el insulto en elogio. Frente a la enferma democracia liberal, la medicación de un guía que da forma a un pueblo y lo pone en movimiento. Laclau se apresta a descalificar a los críticos del populismo como aristócratas que le temen a su entorno. La primera parte de su trabajo ubica como ancestro del antipopulismo la repulsión por el pueblo. Las invectivas que se lanzan hoy contra el populismo, sugiere él, no son distintas de la vasta literatura de denigración de las masas. Historiadores como Taine, por ejemplo, que denunciaban los motines salvajes con la nariz asqueada por los olores de la chusma. Vagabundos y rufianes que son enemigos de la ley y del orden. Contagios de maldad que amenazan el tegumento social: primero es el reclamo por el pan, después el hurto, finalmente el asesinato y el incendio. La masa es emocional, impulsiva, violenta. Es inconsistente e irracional. Se deja conducir por charlatanes y carece del mínimo sentido de la autocontención. El temor al populismo no es más que la reencarnación de un miedo antecedente: el miedo al pueblo, el miedo a la democracia.

El recurso laclauiano es pedestre: quien ose atacar al populismo se coloca en la fila de los oligarcas. Los antipopulistas resultan, en última instancia, antidemócratas. Lo que parece claro es que, al convertir al populismo en el milagro que cohesiona a un pueblo, el filósofo alimenta la farsa terrible. El postmarxismo certifica filosóficamente la confiscación política del pueblo por parte del caudillo que habla en su nombre. El farsante que se proclama símbolo patrio en la plaza pública resulta un admirable artista. Soy un pedazo de

todos ustedes, gritó Hugo Chávez, recordando la identificación de los fascistas con Mussolini: todos somos el Duce.

Fue Lefort quien mejor nos previno de estas nostalgias, añoranza de certidumbre, de sitio, de causa. En el totalitarismo vio al hijo impaciente de la democracia, un hijo que se hartó del titubeo permanente y se entregó a su necesidad de orden. En el populismo podemos ver la reinsertión de la épica en la política, la vindicación del antagonismo, la protesta ante la inutilidad de la política. Tenía razón Lefort al advertir que el totalitarismo no es historia sino advertencia. Lo es, no porque pueda resurgir la ideocracia, sino porque la seducción de la certeza muestra las carencias de la democracia liberal. Tocqueville lo vio antes que nadie, el ciudadano democrático habita en el vacío, la angustia que le provoca esa oquedad puede alimentar la siniestra sumisión del conformismo. El rechazo de Lefort al totalitarismo, repudio a todo tipo de fanatismo, no lo hizo, sin embargo, reclinarse en la mecedora liberal. El proyecto democrático debía distinguirse, a su juicio, tanto del populismo como de un liberalismo estrecho. Si la democracia no es un espejo, como imaginaba Rousseau, será más bien un mortero, un artefacto que es capaz de combatir tercamente cualquier amenaza de petrificación. Ahí podría estar la exigencia esencial de la democracia, que es el impedir la petrificación del poder, del saber y de la fuerza.

FRAY ALONSO DE MOLINA
A QUINIENTOS AÑOS DE SU NACIMIENTO.
ALGUNOS DE SUS PARADIGMAS LINGÜÍSTICOS
Y CULTURALES*

Ascensión Hernández Triviño

INTRODUCCIÓN

En el año 2010 se cumplieron quinientos del nacimiento de fray Alonso de Molina, el autor que mejor representa la literatura de evangelización por su labor de producir y publicar materiales para comunicarse con los nahuas. Además de libros religiosos, doctrinas, confesionarios, la vida de san Francisco, Molina elaboró dos vocabularios y una gramática en los que fijó un modelo para codificar lenguas diferentes a las indoeuropeas. Tanto los vocabularios como la gramática siguen siendo obras de consulta provechosa para los que quieren adentrarse en la lengua mexicana. La perduración de sus obras se debe a la profundidad de su conocimiento de esta lengua, y a su competencia como hablante nativo, ya que la aprendió jugando con los niños al llegar a la Nueva España, con sus padres y hermano, “tan luego como se conquistó”, según dice el cronista franciscano fray Gerónimo de Mendieta (1524–1604) en su *Historia eclesiástica indiana*, la gran crónica de la evangelización terminada a fines del siglo XVI (libro V, cap. 48). Años después, formado como humanista en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, pudo elevar su conocimiento de la lengua mexicana a un saber lingüístico modelado en los *Studia humanitatis* del Renacimiento, con el cimientamiento del latín, el griego y el hebreo.

En este ensayo, tras una breve semblanza de fray Alonso, trataré de mostrar cómo Molina identificó algunos rasgos propios del náhuatl y los dio a conocer

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 27 de septiembre de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

con propiedad y precisión en sus *Vocabularios*, el primero de 1555 y el más extenso, bidireccional, de 1571. En ambos, Molina antepuso algunos “Avisos” de índole gramatical para que el usuario español o nahua supiera cómo buscar los elementos léxicos y cómo interpretarlos en una lengua de naturaleza polisintética. En estos “Avisos”, aparentemente sencillos, se encierran respuestas muy atinadas, “paradigmas”, entendiendo esta palabra en su acepción de modelo o ejemplo, y también como una reflexión en la que se consigue una innovación en el campo del pensamiento, en este caso en el conocimiento de la lengua náhuatl. En los “Avisos” se encierran respuestas a fenómenos lingüísticos nuevos para los hablantes de lenguas indoeuropeas, y en estas respuestas se da a conocer la naturaleza de las palabras y la forma de articularse unas con otras, lo cual facilita la comprensión de la lengua y su representación gramatical.

Entre los muchos paradigmas que Molina crea en sus *Vocabularios* se presentan tres a modo de muestra: el primero se refiere a la forma de lematizar los verbos. Como es sabido, en los vocabularios y diccionarios las entradas correspondientes a los verbos se expresan con el infinitivo; ante la ausencia en la lengua náhuatl de formas infinitivas del verbo, fray Alonso buscó la forma más cercana al estado absoluto, es decir, la menos relacionada, la que no necesitaba pronombre, que era la tercera del singular del presente de indicativo. El segundo paradigma también se refiere a los verbos, concretamente a la descripción de la incorporación del verbo y el objeto, propia de esta lengua; el tercero, a la creación de neologismos para expresar campos semánticos de un elemento procedente de otra cultura, en este caso el campo semántico de la cultura del vino. Ante la ausencia de un fruto equivalente a la uva, no tomó el préstamo duro del español sino que utilizó el sabor del fruto como foco de analogía para encontrar un concepto equivalente al de agraz, *xocotl* en náhuatl. Sobre esta palabra construyó un campo semántico propio en el que se refleja una realidad del Viejo Mundo y también una preocupación por el purismo de la lengua.

BREVE SEMBLANZA DE FRAY ALONSO

Fray Alonso de Molina vino con sus padres niño a estas partes de la Nueva España luego como se conquistó. Y como era de poca edad, deprendió con facilidad la lengua mexicana. Cuando empezaron los primeros doce padres a cultivar la viña del Señor, les sirvió de intérprete [...] y llegando a

la edad, tomó el hábito y siempre fue creciendo en virtud y religión. Fue único en saber la lengua de los mexicanos [...] en la que predicó con mucha suavidad y gracia cincuenta años con mucho contento y consuelo de los naturales. Escribió en la misma lengua muchas cosas muy bien escritas: *Arte de la lengua mexicana. Vocabulario de la misma lengua*, dos *Doctrinas*, mayor y menor. *Confesionario mayor muy cumplido* y *Confesionario menor. La vida de Nuestro Padre San Francisco. Aparejo para recibir la sacra comunión*. Todas estas obras andan impresas y se ayudan mucho los ministros y los indios y muchos españoles seglares [...] Es de creer que está en la gloria eterna gozando de sus muchos y fieles trabajos porque acumuló a ellos grande observancia y celo ferventísimo de la honra de Dios y amparo de los pobres naturales. Murió con mucho aparejo que el Señor le dio mediante una larga enfermedad y está enterrado en el convento de San Francisco de la ciudad de México [fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro V, cap. 48].

Esta semblanza de Mendieta, hecha con pinceladas sueltas, breve pero intensa, contiene datos muy interesantes sobre los momentos principales de su vida y los rasgos de su carácter. En realidad, Mendieta fue su primer biógrafo y gracias a él sabemos que nació en el año de 1510.¹ Es así que en un año como éste, hace 500, nació en Extremadura el niño que después llegó a la Nueva España, probablemente en 1521.² El niño Alonsito aprendió mexicano muy pronto jugando con otros niños vecinos, y cuando llegaron los Doce, en 1524, le pidieron a su madre, que era viuda, que les prestara al pequeño para que les sirviera de intérprete.

Además de Mendieta, otros cronistas franciscanos lo recuerdan con especial cariño: dicen que Alonsito se aquerenció con los frailes haciendo desde niño vida de viejo y que, cuando tuvo la edad, en 1528, tomó el hábito de san Francisco; que vivió en la orden con gran virtud y celo hasta que, lleno de venerable

¹ Este dato está consignado en un informe que Mendieta preparó para Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias en 1570. Se guarda en el Museo de Valencia de Don Juan, en Madrid, y en él fray Gerónimo hace una relación de los frailes de la provincia del Santo Evangelio. Lo publicó Carlos Sempat Assadourian con el nombre de *Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta*, 1988.

² No se sabe con exactitud el lugar donde nació; incluso hay polémica sobre el tema, como puede verse en Miguel León-Portilla, en su estudio preliminar al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar de la de 1571, Porrúa, México, 1971, pp. xx-xxiv.

vejez, pasó al Señor. En suma, la memoria de fray Alonso permaneció entre sus hermanos conforme al espíritu franciscano, es decir, con una modesta semblanza. Pero en ella se deja ver al joven dedicado al estudio de la lengua y a la predicación y elaboración de tratados religiosos y lingüísticos que facilitaron la evangelización y la comunicación entre españoles y nahuas. Con el tiempo, el niño intérprete de los primeros franciscanos se convirtió en intérprete de dos culturas y abrió camino en el proceso intercultural que se imponía en la Nueva España.

Durante los primeros tiempos vivió la paz del convento y los duros años de la posconquista. Vio llegar las primeras barcadas de franciscanos, la creación de los primeros conventos y la organización de las primeras escuelas. Él mismo fue uno de los primeros estudiantes, el primero que se formó y ordenó como sacerdote en la Nueva España, hacia 1535 o 1536, “recibiendo una enseñanza que rompía los moldes establecidos, pues no había cátedras formales ni seminarios eclesiásticos ni universidad alguna”, nos dice su biógrafo Miguel León-Portilla.³ Casualmente, en ese tiempo los franciscanos abrieron el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y establecieron formalmente en él la enseñanza del *trivium* y el *quadrivium* para los alumnos aventajados. Allí enseñaban los primeros maestros, aquellos que llegaron en las primeras barcadas, formados en la latinidad en colegios y universidades europeas: Andrés de Olmos (ca. 1485-1571), Bernardino de Sahagún (1499-1590), Arnaldo de Basaccio (m. 1542), Juan Focher (ca. 1500-1572) y Juan de Gaona (1507-1560). Fray Alonso convivió con ellos y tuvo oportunidad de aprender el humanismo que se vivía en Europa, mientras en el colegio se preparaba una buena biblioteca y se aderezaba un *scriptorium* donde redactar libros y códices. En aquel ámbito privilegiado, su vida como sacerdote se enriquecía con una preparación humanística basada en la lectura de los clásicos y en el estudio de la gramática latina, concretamente en la de Antonio de Nebrija (1444-1522), el autor de moda del Renacimiento. Consultaba también a Elio Donato (siglo iv d.C.), al cual cita como modelo, y se introducía en la gramática hebrea del humanista belga Nicolaes Cleynaerts (1495-1542), *Tabula in grammaticen hebraean*, 1529, también de moda en el Renacimiento y en la cual se inspiró para codificar la lengua mexicana.

Mientras se formaba como el primer humanista en México, convivía con los colegiales, en especial con Hernando de Ribas (ca. 1522-1595), el tezcoco-

³ *Ibid.*, p. xiv.

cano que le ayudó en sus *Vocabularios* y que le facilitó entrar hasta lo más profundo de la lengua.⁴ En realidad, los colegiales nahuas le abrieron a una dimensión nueva en su formación humanística: la vivencia con otra cultura, algo muy difícil de adquirir y algo muy buscado por los lingüistas en sus largas sesiones con sus informantes en el trabajo de campo. Los franciscanos de Tlatelolco tuvieron una mina invaluable con los colegiales aventajados que les proporcionaron no sólo un alto nivel de conocimiento de la lengua sino también una inmersión cultural fecundadora.

Con esta formación Molina pudo adquirir un doble humanismo y establecer un eslabón entre el saber del Viejo Mundo y la sabiduría mesoamericana, manifestada en la cultura náhuatl. Dueño de este doble humanismo, entró a la vida académica y pronto redactó una *Doctrina christiana breue traduzida en lengua mexicana*, que se publicó en 1546. Era una doctrina para incipientes y el primer impreso en lengua mexicana; con ella se convirtió en el escritor de la orden, el encargado de redactar tratados prácticos para la evangelización. A la doctrina siguieron las *Ordenanzas para los que han de servir en los hospitales*, en 1552, y años después, en la década de 1560, dos *Confessionarios*, uno mayor y otro breve, además de un *Summario de las indulgencias*, de ca. 1559. En 1577 publicó la *Vida del bienaventurado sant Francisco*, en lengua náhuatl, y un año después una *Doctrina christiana en lengua mexicana muy necessaria*, extensa, para proficientes, que fue reimpressa varias veces.

En medio de esta entrega a la elaboración de libros de evangelización con los cuales abrió caminos y sentó modelos Molina preparó tratados de gran envergadura sobre la lengua náhuatl, concretamente dos *Vocabularios* y una gramática. El primero apareció con el título de *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, en México, en casa de Iuan Pablos, 1555, y es el primer diccionario de una lengua del Nuevo Mundo publicado en el Nuevo Mundo. Es un vocabulario unidimensional que su autor fue ampliando con más de 4 000 nuevos lemas hasta hacerlo bidimensional y que en 1571 salió a la luz con el nombre de *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*; pronto se conoció como *Vocabulario grande*. En ese mismo año Molina llevó a la imprenta el *Arte de la lengua mexicana y castellana*, el primero que se imprimía del mexicano. Las tres obras son fruto de un conocimiento

⁴ Para la relación de Ribas con Molina y otros franciscanos, véase Ascensión H. de León-Portilla, "Hernando de Ribas, intérprete de dos mundos", 1996.

profundo de la lengua alcanzado en la madurez de su vida; las tres se siguen utilizando.⁵

Para los interesados en la historia de la lingüística, la aportación principal de Molina consistió en codificar la lengua náhuatl, primero como lengua hablada en sus obras doctrinales y, después, como un sistema de elementos del habla con un orden y unas reglas, es decir, como vocabulario y gramática. En ambas codificaciones, la lexicográfica y la gramatical, más allá de seguir el modelo creado por Nebrija conforme a la tradición grecolatina, Molina creó sus propios modelos para registrar diversos rasgos propios del náhuatl, ausentes del latín y de otras lenguas como el griego y el hebreo. En estas obras logró dar vida a innovaciones, a nuevos paradigmas que enriquecieron la tradición gramatical y léxica, tres de los cuales son objeto de estudio en este trabajo, como se anunció.

PRIMER PARADIGMA: LA CODIFICACIÓN DEL INFINITIVO

El primer paradigma concierne a la forma de enunciar el verbo en sus *Vocabularios* y se encuentra tras el “Prólogo”, en el “Aviso tercero”, con las palabras que siguen: “Todos los verbos de la lengua se pondran en la primera persona del presente del indicatiuo (si la tuuieren) y si no en la tercera, porque esta todos los verbos la tienen: y sirue siempre vna mesma para singular y plural, pero el romance de los verbos se pondra en el infinitiuo, como lo pone Antonio de Librixa en su vocabulario”.

En la tradición latina, y sobre todo en el Renacimiento, las entradas correspondientes a verbos en los vocabularios de Nebrija y de otros autores aparecen con la forma del infinitivo, modo que da nombre al verbo. Cuando Molina hubo de decidir la entrada para los verbos se encontró con que en mexicano no

⁵ Sus títulos completos son: *Aquí comienza un vocabulario en la lengva castellana y mexicana*, en México: en casa de Iuan Pablos, 1555, 8 ff. de preliminares sin numerar + 257 ff. r. y v.; *Vocabulario en lengva castellana y mexicana*, en México: en casa de Antonio Spinosa, 1571, 3 ff. de preliminares sin numerar + 121 ff r. y v.; la segunda parte lleva su propia portada y numeración, *Vocabulario en lengva mexicana y castellana*, 1 f. preliminar sin numerar + 162 ff. r. y v.; *Arte de la lengua castellana y mexicana*, en México: en casa de Pedro Ocharte, 3 ff. de preliminares sin numerar + 82 ff r. y v. de la primera parte + 35 ff r. y v. de la segunda parte.

había una forma para el infinitivo. Ante tal realidad hubo de escoger una forma verbal para lematizar los verbos, decidiéndose por la más cercana al infinitivo latino y castellano; es decir, la forma más cercana a la raíz verbal, la que tuviera menos accidentes, la que respondiera a un estado absoluto. Esta decisión es importante, ya que en las lenguas polisintéticas como la mexicana las palabras aparecen con frecuencia relacionadas entre sí como partes de la composición, que es una forma de sintaxis. En náhuatl la forma más simple es la correspondiente a las tres personas del singular del presente de indicativo, en especial a la tercera, que se construye sin pronombre personal, de tal manera que es la forma más absoluta de la conjugación. En realidad, la información gramatical contenida en el citado “Aviso” se completa con la que fray Alonso puso en el *Arte de la lengua mexicana y castellana*, cuando describe la formación de los verbos: “Es aquí de notar que comunmente, según la costumbre de los hebreos, en todos los tiempos y modos se forman las otras personas de la tercera como de *tetlaçotla*, se dize *nitetlaçotla*. yo amo, *titetlaçotla*. tu amas. Y en el plural *titetlaçotla*. nosotros amamos, *antetlaçotla*. vosotros amais” (f. 51v).

Siguiendo esta regla presentó el lema de los verbos con la forma de la tercera persona, aunque acompañada de los pronombres agente y paciente para los verbos transitivos y sin pronombres para los impersonales; sin embargo, Molina dice en el “Aviso tercero” que escoge la primera persona porque quiso mostrar que en la conjugación los pronombres sujeto y objeto forman cuerpo con el verbo. Así aparece codificado el verbo *tlaçotla*, “amar”, seguido del pronombre sujeto *ni* y el objeto indirecto *te*, “a alguien”, “a otro”, y con ello queda clara la transitividad. En el caso del verbo *tlaçotla* la transitividad es doble, pues la partícula *tla.*, proclítica, es marcador de objeto directo y forma parte inseparable de este y de otros verbos. Este verbo admite la voz reflexiva y en tal caso se usan los pronombres reflexivos unidos a los personales. Cuando el verbo es impersonal aparece sin pronombre:

PARTE CASTELLANA-MEXICANA:

Amar a otro. *tlaçotla. nite.* (*ni - te*, yo - a otro).

Llover. *Quiiaui.* (llueve)

PARTE MEXICANA-CASTELLANA:

Tlaçotla, nino. amarse a si mesmo. (*ni - no*, yo - a mí).

Tlaçotla, nite. amar a otro. (*ni - te*, yo - a otro)

Cuilia, nitetla. tomar algo a alguno. (*ni* – yo – *te*, a alguien – *tla*, algo – *cui*, tomar – *lia*, marca de verbo aplicativo: tomar algo a otro para sí)
Quiaui. Llouer. (llueve)

Al registrar el nombre del verbo con la forma del presente de indicativo Molina marcó un modelo, un paradigma, en la naciente lexicografía mesoamericana. Le siguen los lexicógrafos franciscanos, fray Alonso Urbano (1528-1608), en su *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, terminado en 1605, y Antonio de Ciudad Real (1551-1617), *Diccionario de Motul maya-español*, redactado a fines del siglo xvi. Pero también los dominicos que codificaron las lenguas generales de Oaxaca, mixteco y zapoteco, siguen el modelo, ya que en estas lenguas sucede lo mismo que en náhuatl: no hay una forma para el infinitivo. Así lo dice fray Iuan de Córdoua (1501-1595) en el “Auiso decimo” de su *Vocabulario en lengua çapoteca*, 1578: “La voz de los romances desta lengua castellana yra como del presente del infinitivo, *sciliter*, comer, beuer, dormir, etc. Y los de la lengua zapoteca en el presente de indicativo”. Fray Francisco de Aluarado (m. 1603), aunque no lo dice, sigue la misma regla en su *Vocabulario en lengua misteca*, 1593.

REFLEXIONES SOBRE EL INFINITIVO

Como puede verse, en el náhuatl y en muchas lenguas mesoamericanas el infinitivo no tiene una forma propia, pero se suple con la perífrasis construida con el verbo querer más el futuro de indicativo: *quitoz nequi*, “diré quiero”. Y así se explicita ampliamente en el *Arte de la lengua mexicana y castellana*:

El infinitivo se haze de la tercera persona del futuro imperfecto del indicativo modo y del verbo *nequi* en la manera que se sigue. Indicativo modo. En el tiempo presente: *nitetlaçotlaznequi*. yo quiero amar; *titetlaçotlaznequi*. tu quieres amar; *tetlaçotlaznequi*. el quiere amar; *titetlaçotlaznequi*. nosotros queremos amar; *antetlaçotlaznequi*. vosotros quereis amar; *tetlaçotlaznequi*. ellos quieren amar [Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, ff. 31r-32v].

Además del presente, Molina conjuga el pretérito imperfecto, el pretérito perfecto, el pluscuamperfecto y el futuro imperfecto, es decir, el modo indicativo

completo, quizá con la idea tácita de ponderar la posibilidad creadora de la lengua, al nivel de la latina, idea que se deja ver en varios pasajes del *Arte*. Páginas adelante, en el apartado que dedica a la “Declaración mas copiosa de los verbos”, en la que ofrece mucha doctrina gramatical sobre modos y tiempos, Molina completa la información sobre el infinitivo y afirma que se puede construir de varias formas: con la ya citada del verbo *nequi* más futuro, *nítetlaçot-laznequi*, “yo quiero amar”, anteponiendo el *nequi* al futuro como en *nicnequi yntiaz tlaxcallan*. “quiero que vayas a Tlaxcala” (literal, “quiero irás a Tlaxcala”), y con tres formas más en las cuales hay diferentes perífrasis en las que no entra el verbo *nequi*, aunque en todas el infinitivo se construye con dos verbos, uno de ellos en futuro, como: *totechmonequi yn ticlacotlazque Dios*. “conviene nos amar a Dios” (*Arte*, ff. 60v-61r). Ello muestra el interés de Molina por buscar correspondencias entre el náhuatl y el español.

Ahora bien, más allá de esta forzada conjugación, tal realidad nos lleva a una reflexión lingüística de mucho interés: la naturaleza del infinitivo y su relación con el futuro. No hay más que asomarse al español y advertir que nuestro futuro es una forma compuesta de infinitivo más el verbo haber auxiliar: amaré es *amar-e* (amar he). En verdad, la relación sería digna de un estudio morfológico a fondo; sin embargo, en este breve trabajo no resisto a hacer algunas consideraciones. El infinitivo, por naturaleza, puede ser nombre y verbo. Algunos autores destacan su naturaleza nominal, aunque en la gramática se privilegia la verbal.⁶ Como muestra recordaré la definición del infinitivo en Rafael Ángel de la Peña (1837-1906): “El infinitivo expresa la significación del verbo de un modo indefinido, sin denotar número, tiempo ni persona. Es el nombre del verbo”. Para este gramático el infinitivo es un nombre y recibe significación del verbo con el cual se construye: “me pongo a estudiar, me puse a estudiar, me pondré a estudiar”. Para demostrar su tesis aduce pareceres de Andrés Bello (1781-1865) y Franz Bopp (1791-1861).⁷

La relación del infinitivo y el futuro se ha puesto de relieve en varios estudios sobre el verbo. Me fijaré concretamente en el de José G. Moreno de Alba (1940-2013), “Algunas concurrencias entre el infinitivo y el subjuntivo en la hipotaxis del español hablado en México”. Destaca él, siguiendo a Emilio Alarcos,

⁶ Así aparece en muchas gramáticas, incluida la *Nueva gramática de la lengua española*, 2009, vol. II, pp. 1963 y ss.

⁷ Rafael Ángel de la Peña, *Gramática teórica y práctica de la lengua castellana*, 1998, p. 197.

que “el infinitivo, como el gerundio y el participio, aunque es forma no personal del verbo y carece de denotación temporal, puede encerrar dentro de sus límites un tiempo *in posse*, un valor progresivo de futuro”. Esta connotación temporal futura del infinitivo puede ser absoluta, como en “le ordenó ir”, o pospretérita, como “le ordené ir”.⁸ En suma, la dimensión de futuro señalada por dos lingüistas de nuestro tiempo nos revela una connotación que a primera vista no es perceptible, pero que existe y que ayuda a explicarnos la forma perifrástica de “quiero más futuro” de las lenguas americanas.

Podemos ir más lejos en esta relación de infinitivo y futuro si nos asomamos a la *Sintaxis* de Apolonio Díscolo, el gramático alejandrino que vivió en el siglo II de nuestra era y sentó las bases de la sintaxis moderna. En el libro III se plantea si el infinitivo es un modo e incluso un verbo, o bien si debe ser incluido entre los adverbios, “como algunos opinan”. Apolonio ofrece una amplia disquisición sobre el tema y, para probar que es verbo y que es el primero de los modos, aduce que hay dos clases de verbos: los que encierran en sí mismos una acción concreta, como “yo golpeo”, y no precisan ser contruidos con infinitivo, y los que expresan una determinación mental carente de acción, como “quiero, deseo”, los cuales, “al estar como si dijéramos vacíos, son completados por el añadido de la acción, que no es otra que el susodicho infinitivo, la forma verbal instituida para significar más genéricamente la acción como quedará demostrado en los ejemplos siguientes: quiero pasear, deseo escribir”.⁹ Esta segunda forma de infinitivo se acerca al de las lenguas americanas y nos hace ver la universalidad del proceso cognitivo de creación de estructuras lingüísticas en lenguas sin relación genética.

SEGUNDO PARADIGMA: LA INCORPORACIÓN DE VERBO Y OBJETO

El segundo paradigma concierne también a la forma de presentar los verbos, forma que Molina explica en los avisos cuarto y noveno. En el “Aviso cuarto” de sus *Vocabularios* habla sobre el funcionamiento del verbo, que casi siempre aparece en composición con pronombres y partículas:

⁸ José G. Moreno de Alba, *Estudios sobre los tiempos verbales*, 2003, pp. 90-91.

⁹ Apolonio Díscolo, *Sintaxis*, 1987, p. 296.

Porque es muy necesario para vsar bien de los verbos y de los nombres verbales que dellos salen, saber qual es la substancia del verbo y qual es el propio nombre o particulas que se le anteponen, se pone vn semicírculo para que se entienda que lo que se pone después del dicho semicírculo es la substancia y cuerpo del verbo y lo que esta antes del semicírculo es el pronombre o particulas que se anteponen al verbo. Pero aunque aya diuission entre el verbo y las particulas, todo se ha de pronunciar junto. Exemplo: *nitetlacuilía*, tomar algo a alguno, la substancia del verbo es *cuilía*, y el pronombre y particulas son *nitetla*; pero hase de pronunciar *nitetlacuilía*. (*ni- te - tla - cuilía*, yo - a alguno -algo- tomo).

Molina lematiza el verbo en estado absoluto, *cuilía*, pero a continuación expresa que siempre va precedido del pronombre personal y del pronombre objeto, en este caso de dos pronombres, pues el verbo puede ser bitransitivo: *te*, “a alguien”, objeto indirecto, y *tla*, “algo”, objeto directo. En el caso de los verbos reflexivos utiliza el pronombre personal y el reflexivo *nino*.

La materia gramatical de este “Aviso” se complementa con la del “Aviso noveno”, en el que da a conocer algunas de estas partículas:

Muchas dictiones ay en la lengua que por si no significan nada: pero juntandose con otras significan algo. Y en esta significacion se ponen en el vocabulario. Exemplo *c. qui*: las cuales por si solas no significan nada, pero anteponiendose a los verbos significan que la operación del verbo passa en otra cosa: y es lo que en nuestro romance dezimos a Pedro, a Iuan: *niçtaçot-la yn Pedro*. Yo amo a Pedro.

En este “Aviso” se guarda un rasgo muy importante de la estructura que adquiere la incorporación en la lengua náhuatl. El verbo atrae hacia sí al objeto, pero cuando el objeto está expresado fuera del sujeto-verbo es necesaria una partícula que, a modo de anáfora, avise del objeto; es decir, el verbo necesita tener junto el objeto y respetar el orden de los constituyentes de la lengua, S-O-V. En realidad este orden es propio de muchas lenguas americanas en las que el objeto forma cuerpo con el verbo, pero no la incorporación con un pronombre que represente al objeto. Resulta así una oración en la que el objeto está doblemente representado, tal vez para marcar la transitividad. Tal rasgo, codificado ampliamente por Andrés de Olmos en su *Arte de la lengua mexicana*, terminada

en 1547, fue explicitado desde un punto de vista léxico por Molina en sus *Vocabularios*. Esta reflexión de la lengua por parte de Molina tiene una doble función: la de lematizar en orden alfabético y la de dar a conocer la naturaleza de los verbos —activa, neutra o reflexiva— y su composición en la oración con el pronombre sujeto y objeto.

Como puede verse, en estos avisos se guarda una consideración morfosintáctica muy importante, que es la de poner de manifiesto la forma de funcionar el verbo transitivo en composición con el sujeto y el objeto, una de las estructuras fundamentales de la lengua mexicana. El verbo necesita incorporarse, es decir, hacer cuerpo con pronombres, agentes y pacientes, para formar oración, que en muchos casos es una palabra-frase. Este fenómeno lingüístico es lo que se llama *incorporación*, presente en muchas lenguas americanas y marcador tipológico en las clasificaciones de las lenguas.

Fácil es imaginar que estos avisos son de una importancia capital para los que abrían los *Vocabularios* y buscaban cualquier verbo, y más en los años en que aún no había gramática impresa. Molina tenía que poner la entrada del verbo en el estado más absoluto, el presente de indicativo, pero debía dar a conocer la composición con la que aparece el verbo en la lengua para facilitar el aprendizaje de ella y sobre todo la traducción, fin principal de un diccionario bilingüe.

Estos dos avisos se explican ampliamente en el *Arte*, en el que se da toda una doctrina al hablar “de los verbos dificultosos desta lengua mexicana”:

Es de notar que el verbo actiuo por la mayor parte tiene las particulas siguientes, conuiene a saber: *tla. te. c. qui. quin. nech. tech. mitz. amech.* saluo quando tuuiere algun nombre encorporado que lo rija como *nitetlatlacol-mati. (ni-te-tlatlacolli-mati. yo-de alguien-el pecado-se)*. Por tanto digamos agora de esta partículas [2ª parte, f. 7v].¹⁰

Molina da cuenta de la naturaleza y la función de cada una de estas partículas con valor de objeto, que, incorporadas, forman oración perfecta. En este artificio algunos de los componentes pueden perder o mudar letras, es decir, sufrir cambios morfofonémicos, pero se logra la palabra-frase, artificio fundamental

¹⁰ El significado de las partículas es el siguiente: *tla*, “algo”; *te*, “alguien”; *c. qui*, pronombre de tercera persona singular; *quin*, pronombre de tercera persona plural; *nech*, “a mí”; *mitz*, “a ti”; *tech*, “a nosotros”; *amech*, “a vosotros”.

para entender las lenguas americanas, y muy extraño para los que venían de la tradición gramatical grecolatina.

Cabe añadir que las páginas sobre el funcionamiento del verbo activo contienen una extensa exposición de los elementos morfológicos que la integran y de su valor sintáctico, con reglas y excepciones que hacen comprensible un tema difícil (*Arte*, ff. 7v-12v9). Para nosotros contienen además un principio universal: que el verbo activo necesita, para poder funcionar, incorporar uno o dos argumentos y a veces tres, cuando también intervienen partículas direccionales. Así presentado, el verbo es el señor de la gramática porque atrae hacia sí y dispone dentro de un orden los elementos de la oración, como el Sol en el sistema copernicano. Y a veces la incorporación se hace muy intensa cuando hay pérdida de fonemas y entonces se produce una verdadera fusión de palabras en un todo. El registro de esta novedad constituye un paradigma gramatical innovador en la historia de la lingüística y una invención dentro de la historia de la lexicografía.

TERCER PARADIGMA: NEOLOGISMOS Y CAMPOS SEMÁNTICOS

El tercero y último paradigma concierne a la microestructura del diccionario y es el alto número de neologismos. Es éste un rasgo relevante de los *Vocabularios*, hay más de mil neologismos; a veces hay varios para una misma palabra. Sorprende el número pero también la precisión y la finura con que están estructurados y forman un corpus muy atractivo para filólogos y lingüistas.¹¹ Y viene la pregunta: ¿por qué tantos; valía la pena un esfuerzo tal en un momento en que el náhuatl empezaba a ser hablado en las grandes ciudades; no hubiera sido más fácil tomar préstamos del español en la mayoría de los casos? Creo que la respuesta está en el purismo de Molina y en el proyecto lingüístico de la orden seráfica, en el que el mexicano tenía cabida como lengua del futuro, como pronto se verá.¹²

¹¹ Un acercamiento a los neologismos de Molina lo ofrece James Lockhart en su libro *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, del siglo XVI al XVIII*, 1999, pp. 380-423. Lockhart presenta la creación de neologismos desde una perspectiva interna de evolución histórica, como “un recurso de los propios nahuas para tratar con los fenómenos que los recién llegados introdujeron”, p. 381.

¹² Un acercamiento al estudio de los neologismos desde este punto de vista es el de Ascensión Hernández de León-Portilla, “Fray Alonso de Molina, lexicógrafo e indigenista”, 2001, pp. 235 -241.

En un proyecto tal tiene mucho sentido crear neologismos, ya que las nuevas palabras, construidas desde el interior de las lenguas, son la mejor forma de expresar el nuevo referente sin interferencias de ningún tipo. En realidad, la interferencia está presente en las situaciones de lenguas en contacto y lo estuvo en el proceso de evangelización, cuando se vertió el mensaje cristiano en el pensamiento náhuatl. Sobre este tema hay dos trabajos que se deben recordar. Uno se debe a Pilar Máynez, “Los hispanismos en la *Doctrina cristiana* de Molina: su incidencia”, en el que analiza la incorporación de conceptos capitales del cristianismo en los *Confessionarios* de Molina y resalta que hubo dos procedimientos: uno, la incorporación de hispanismos, como bautismo y virtudes; con este método, resalta la autora, “el referente quedaba bien diferenciado formal y conceptualmente, pero también quedaba como elemento ajeno a la cultura”; otro, la traducción al náhuatl, como Molina hizo con los nombres de los pecados mortales y las virtudes que se les oponen, lo cual “permitía una penetración más eficaz y profunda en el sistema lingüístico y conceptual del nuevo receptor”.¹³ Piensa ella que hubo un interés de potenciar las posibilidades formales y semánticas de los propios idiomas vernáculos para generar nuevos significantes o imprimir otros significados a los significantes preexistentes.

El otro trabajo se debe a Mercedes Montes de Oca, “*Yn iqualtica ygratia*: los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar”. En él, la autora pondera la creación de neologismos en la literatura de evangelización, ya que ellos permiten la trasmisión de conceptos necesarios sin interferencia: “el neologismo se convierte en el mejor vehículo, tanto a nivel lingüístico como conceptual para implantar una unidad de significado que estaba ausente del universo prehispánico”. Como ejemplo propone la palabra *tlatlacolli*, “pecado”, del verbo *ihltlacoa*, “dañar o estragar”, según Molina. Otro recurso que ella pondera es el de resemantizar palabras con nuevos significantes, como *teopixque*, “sacerdote”, o *mictlan*, “infierno”.¹⁴ Esta última forma de creación de neologismos está relacionada con lo que se llama el “signo bicultural”, que se produce por “la cualidad polisémica inherente al signo”, afirma Claudia Parodi, estudiosa de la semántica cultural, disciplina joven que se enfoca en los fenómenos lingüísticos que

¹³ Pilar Máynez, “Los hispanismos en la *Doctrina cristiana* de Molina: su incidencia”, 2004, pp. 101-102.

¹⁴ Mercedes Montes de Oca, “*Yn iqualtica ygratia*: los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar”, 2014, pp. 107-108.

aparecen en situaciones de lenguas en contacto. En tales situaciones, “la creación de signos biculturales responde a una estrategia de expansión del significado para denotar referentes ajenos a una cultura”.¹⁵ El signo bicultural es dual y puede ser ambiguo, afirma Parodi, pero fue muy eficaz en los primeros tiempos de contacto entre el español y las lenguas de América; de ambos lados —español y lenguas americanas— surgió la misma estrategia del signo bicultural. Un buen ejemplo de signo bicultural es la palabra tortilla para *tlaxcalli*, del lado español, y *maçatl* para venado, del lado mexicano.

En los *Vocabularios*, tanto en el de 1555 como en las dos partes del de 1571, los neologismos forman extensos campos semánticos de cosas tangibles e intangibles, como plantas, animales, instrumentos de hierro, armas de fuego, conceptos religiosos, filosóficos y en general del mundo del pensamiento. Como ejemplo de la riqueza de neologismos se presenta aquí el campo semántico correspondiente a la cultura del vino, tan importante en la vida cristiana, tanto en el plano divino como en el humano. En ellos están presentes los mecanismos citados, es decir, el de la traducción de conceptos mediante un significante ya existente y el del proceso de resemantizar con signos biculturales, es decir, con palabras existentes en ambas lenguas. Desde luego el más común es el de la traducción de conceptos a través de un significante conocido que lleva a un significado y a la identificación de un nuevo referente. Es lo que podríamos llamar “restablecer el circuito de la palabra”, al que Saussure (1857–1913), en su *Curso de lingüística general*, publicado en 1916, dedica mucha atención. Afirma él que cuando dos hablantes de distintas lenguas entran en contacto el circuito de la palabra, una vez que ésta sale del hablante, queda roto, pues el otro hablante no la conoce. Es entonces cuando hay que buscar una palabra-puente en la otra lengua, una palabra que remita a un mismo significado en ambos hablantes (Saussure, *Curso*, 1945: 54). Los siguientes ejemplos son bien claros: husillo de lagar (tornillo de madera para la prensa), traducido como *quauhylacaztli tlapacholoni*, “madera torcida para apretar”, de *quauh*, “madera”, *ylacaztli*, “torcida”, y *tlapacholoni*, “instrumento para apretar”; *centlaantli*, “racimo”, de *cen*, “enteramente”, y *tlaantli*, “unido”; rodrigón, vara que sostiene a una planta, traducido como *tlauapauilotl*, de *uapaua*, *nitla*, “fortificar” o “guarnecer” algo.

¹⁵ Claudia Parodi, “La semántica cultural: un modelo de contacto lingüístico y Las Casas”, 2009, pp. 26–27.

En este contexto, Molina aprovechó la naturaleza polisintética de la lengua para crear una forma base o palabra matriz sobre la cual cimentó muchos neologismos. Como no encontró un fruto equivalente a la uva, escogió el concepto correspondiente a una cualidad de la uva, su sabor, para buscar una forma analógica. Esta forma fue *xocomecatl*, de *xococ*, “agraz” o “agrijo”, y *mecatl*, “cordel”.¹⁶ Con este compuesto designó a la vid, la parra, la cepa y la uva. Con ella nombró a la nueva planta de fruto agridulce y ramas que terminan en delgados cordeles que se engarzan en cualquier soporte como si fueran zarcillos y que se llaman “tijeretas”, palabra definida por Sebastián de Covarrubias como: “puntillas largas y redondas en las vides como cordelillos y se van retorciendo y se assen y revuelven a lo que topan”.¹⁷ Una vez lexicalizada la palabra *xocomecatl*, con ella nutrió el campo semántico, como puede verse en las páginas que siguen. Sirvan como ejemplo las palabras *xocomecaelic*, “pámpano”, de *xococ*, “parra”, y *celic*, “verde”, “tierno”, “fresco”, y *xocomecaquequecaloyan*, “lagar do pisan vuas”, de *xocomecatl*, “vid” o “parra”, y *quequeça*, “pisar” más *lo*, marca de voz pasiva más *yan*, sufijo de locativo, “lugar donde se pisan uvas con los pies”, “lagar”.

El otro procedimiento citado fue resemantizar las palabras ya existentes. Sirva como ejemplo la palabra *octli*, “pulque”, para nombrar al vino y *vino* para nombrar al pulque. Con estas dos palabras creó dos signos biculturales, cada uno de ellos con un significante, dos significados y un referente común: el alcohol. Ambos signos le sirvieron para crear el concepto de bodega: *vino calli* u *ocalli* (*octli calli*, “casa de pulque”), y se sirvió de ellos para crear muchas palabras, como *tlaixpa octli*, “vino aguapié” (*tlaixpa*, “lavado”); *xocouino comitl*, “vinagrera” (“olla para vino”), entre otras. Cabe advertir que estos vocablos contruidos con el signo bicultural son a veces hibridismos. Finalmente, no falta el vocablo contruido con el muy frecuente “castilla”: vino de manzanas, *castilla texocotl octli*. (*texocotl*, “tejocote”).

Todo este cúmulo de neologismos nos revela el sentido purista de Molina para no contaminar al náhuatl de hispanismos, lengua que era tan suya como el castellano.¹⁸ Pero, más allá de un amor profundo a la lengua, en el número

¹⁶ La palabra *xocotl*, “ácido”, entra en la composición de varios nombres de frutas ácidas, como *xoconochtili*, “tuna ácida”; tejocote, de *texocotl*, “manzana pequeña y ácida”. El membrillo se denominó *xocoquauitl*, “árbol ácido”.

¹⁷ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez, Madrid, 1611.

¹⁸ Esta tarea de Molina ya fue resaltada por Pablo González Casanova en su ensayo “Los hispanismos en el idioma azteca”, 1989. Piensa él que Molina “se dio a una tarea tan ingrata como

y la naturaleza de los neologismos se revela un proyecto: el de hacer asequible para los hablantes de náhuatl conceptos y cosas del Viejo Mundo e, incluso, el de incorporar en la conciencia de sus hablantes otra cosmovisión que fuera más allá de la conversión religiosa. Es decir, añadir a la cosmovisión náhuatl el nuevo referente cultural europeo como si este lejano referente estuviera llamado a formar parte del nuevo orden novohispano en el que se hablarían dos lenguas, el castellano y el mexicano. En este contexto, los campos semánticos son parcelas bien delimitadas de la nueva realidad europea que Molina integra a la realidad mesoamericana.

Podemos rastrear este proyecto en el seno de la orden seráfica en los primeros años, cuando los franciscanos escogieron el náhuatl como lengua de evangelización, no sólo por ser lengua general entre las generales, sino también porque eran conscientes de que con ella adquirirían la cultura de sus hablantes. En realidad, llegaron ellos con el vigor de un franciscanismo reavivado por la Reforma del Santo Evangelio, reforma sustentada en una intensa piedad y en un modo de vida riguroso, en el que se vivía la humildad, la pobreza y el deseo de aprender lenguas para acercarse a los naturales. La práctica de estas virtudes dio paso a un proceso de empatía con los conversos, proceso que llevó a un indigenismo al que mucho ayudó Molina con sus tratados religiosos y lingüísticos, que fueron herramientas eficaces para establecer un puente de comprensión intercultural.¹⁹

Desde varios puntos de vista, los neologismos son de gran interés para cualquiera que se acerque a los vocabularios. En ellos hay muchos datos interesantísimos, como la traducción de la palabra cecear: *ni, tentzitzipitlatoa, de tentli*, “labio”, y *tzitzipitlatoa*, “hablar como niño enfermo o desgañado porque su madre está preñada”, según Molina, en la que se documenta la existencia del ceceo en los primeros tiempos novohispanos. Hay otras palabras tan interesantes como ésta entre las que integran el campo semántico correspondiente a la cultura del vino. En él se registran 74 neologismos en la parte

estéril [...] componiendo en el idioma mexicano complejos vocablos que, sin adquirir carta de naturaleza en el lenguaje hablado, quedaron poco a poco en completo desuso” (p. 129). No estaba equivocado don Pablo, pero habría que revisar si muchos de estos hispanismos no pasaron al lenguaje escrito en las comunidades nahuas en las que se generó una compleja terminología jurídica que va saliendo a la luz a medida que se publican papeles de archivos.

¹⁹Sobre este tema, véase Ascensión Hernández de León-Portilla, “Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica”, 2008, pp. 67-77.

castellano-mexicana de los vocabularios de 1555 y 1571.²⁰ Otros tantos se encuentran en la parte mexicana-castellana, de 1571, de los cuales presento sólo 39, los nuevos respecto de la parte castellana-mexicana, todos ellos contruïdos a partir de la forma base *xocomecatl*. Van dispuestos en orden alfabético y forman un campo semántico muy representativo de la cultura del vino, que en realidad merecerían un estudio monográfico.

Parte castellano-mexicana

1. Acodar vides o cosas assi. *nitla, necuiltoca. nitla, noliuhcatoca.*
Ni, yo + tla, algo + necuiltic, cosa torcida + toca. sembrar; ni, yo + tla, algo + noliuhcatoca, de noliuhqui. torcido, curvado + toca, sembrar: sembrar algo torcido, sembrar algo curvado.
2. Bodega. *vino calli. occalli. vino tlaliloyan.*
vino calli, casa de vino; occalli, de octli, pulque + calli, casa; vino tlaliloyan: lugar donde se guarda alguna cosa.
3. Bota de vino. *vino xiquipilli.*
Vino + xiquipilli, bolsa: bolsa o talega.
4. Cepa o vid. *xocomecatetepuntli.*
xococ, agrio + mecatl, mecate, traducido como parra, vid y uva + tetepuntli, tronco de árbol.
5. Beodo. *Tlauanqui, yuintic, xocomicqui.*
tlauanqui, borracho; yuintic, ebrio; xococ, agrio + micqui, muerto.
6. Beodez. *Tlauanaliztli, yuintiliztli, xocomiquiliztli.*
tlauanaliztli, embriaguez moderada; yuintiliztli, embriaguez; xococ, vino + miqiliztli, muerte.
7. Donzel, vino. *amomotecocay octli vel vino, moyamancay vino. amachiztli ycmi vino, mopaccay vino.*
Amo, no + motecoca, se asentó; yn octli, el vino o vino; mo, ciertamente + yamanca, tierno + yn vino, el vino; amachiztli, suave;

²⁰ En las palabras españolas hay una vacilación entre la *u* y la *v*. En realidad, en el primer *Vocabulario* aparece con más frecuencia el uso de la *u* como semivocal, mientras que en el segundo es la *v* la que gana terreno. Tal vez ello se debe a que el impresor Antonio de Spínosa importó tipos romanos, los más elegantes del Renacimiento, con los cuales se imitó la letra de las inscripciones en piedra del Imperio romano.

- ycmi*+++ vino;²¹ *mopacca* y *vino*, dulce vino.
8. Gajo de vuas. *cenquauitl*, *cemocholli*, *centlaantli*
Cen, juntamente + *quauitl*, *madera*, gajo o racimo de uvas; *cemocholli*,
 racimo de uvas, dátiles o platanos; *cen* + *tlantli*, arrancado: gajo de
 racimo de uvas.
 9. Galleta, vaso para vino.²² *quauhuinoapilolli*.
quauitl, palo o madera + *uino* + *apilolli*, jarro de barro.
 10. Husillo de lagar. *quauhylacatztic*. *tlapacholoni*. *patzconi*.
quauitl palo o madera + *ylacatztic*, torcido, curvado; *tlapacholoni*,
 prensa para emprensar o apretar; *patzconi*, prensa. Prensa de vino.
 11. Jarro de vino. *vino apilolli*. *vinotecontontli*. *vinocontontli*.
vino apilolli jarro de vino; *vino tecomitl*, jarro + *tontli*, diminutivo;
 jarrillo o vaso pequeño de vino; *vino comitl*, olla + *tontli*, pequeña:
 jarrito de vino, ollita de vino.
 12. Lagar do pisan vuas. *xocomecaquequeçaloyan*.
xocomecatl, uva + *quequeça*, pisar algo con los pies + *loyan*, lugar: lagar
 13. Lagar de viga. *xocomecapatzcoya*. *xocomecapatzcaloya*.
xocomecatl, uva + *patzcoya*, lugar donde se exprime; lugar donde se
 exprime la uva.
 14. Majuelo. *yancuic xocomecamilli*.
yancuic, nuevo, reciente; *xocomecatl*, uvas + *milli*, milpa, campo
 cultivado: campo recién plantado.
 15. Majuelo, plantar. *ni*, *xocomecatoca*. *ni*, *xocomecaaquia*.
Ni, yo + *xocomecatl*, vid + *toca*, sembrar; *ni*, yo + *xocomecatl*, vid +
quia, plantar: yo siembro la vid, yo planto la vid.
 16. Moho de vino. *yxtzotzoliuhcayotl*. *yxtzotzoliuiliztli*.
yxtzotzoliuhcayotl, hez, moho; *ixtzotzoliuliztli*, moho.
 17. Mosto. *ayamochicaua vino*. *ayamo qualli vino*.
ayamo. todavía no + *chicauac*. fuerte, recio; *ayamo*, todavía no + *qualli*,
 bueno.
 Vino aun no fuerte, vino aun no bueno.
 18. Mugrón de vid.²³ *tlaaquillixcomeca yxiptlayotl*.

²¹ Desconozco el significado de la palabra *ycmi*.

²² Galleta, según el *Diccionario* de la RAE, es “vasija pequeña con un caño torcido para verter el licor que contiene”.

²³ Mugrón es “planta”, según el *Tesoro* de Covarrubias.

- tlaaquilli*, cosa añadida *assi* + *xocomecatl*. vid + *yxiptlayotl*, representación.
Planta de vid, figura.
19. Odre para vino. *uey vino euatl*. *uey vino euaxiquipilli*.
uey, grande + vino + *euatl*, cuero; *uey vino euatl* + *xiquipilli*, gran bolsa de cuero.
20. Pámpano de vid. *xocomecacelic*
xocomecatl, vid + *celic*, fresco, verde, tierno: vid joven.
21. Parra, vid o cepa. *xocomecaquauitl*.
xocomecatl, vid + *quauitl*, palo: rama de vid.
22. Prouar muchos vinos para se hartar so color de querer comprar vino, *nino*, *tlatlapeuia*. *nitla*, *tlapaloo*.
Ni, yo + *no*, me + *tlatlapeuia*, añadir, aumentar, embriagar; *ni*, yo + *tla*, a algo + *tlapaloo*. atreverse. Yo me embriago, yo me atrevo.
23. Prouena²⁴ o mugro de vid. *xocomecacelic*.
xocomecatl, vid + *celic*, fresco, verde, tierno: provena (sarmiento) de la vid.
24. Razimo de vuas. *cemocholli xocomecatl*, *centlaantli*.
Cen, *juntamente* + *mocholli*, racimo de uvas o platanos y *xocomecatl*.
uvas; *cen* + *tlaantli*, enteramente unido.
25. Rebotado, vino. *oyhiyoquiz*. *oyhiyoceuh*. *oyhiyocauh*.
oyhiyoquiz. vino rebotado; *oyhiyoceuh*. vino rebotado; *oyhiyocauh*. vino rebotado.
26. Remostecerse el vino. *occeppa poçoni vino*.
occeppa, otra vez + *poçoni vino*, borbotar el vino: Remostarse el vino.
Echar mosto en el vino añejo.
27. Rodrigon para vid. *tlauapauilotl*. *tlatoquilotl*.
tlauapauilotl, rodrigón, puntal, sostenedor: *tlatoquilotl*, rodrigón.
28. Rodrigar vides. *nitla*, *uapauillotia*. *nitla*. *toquilotia*.
Ni, yo, *tla*, algo y *uapauillotia*, rodrigar vides (*uapaua*. ponerse rígido);
ni, yo, *tla*, algo + *toquilotia*, apuntalar, sostener: sostener vides.
29. Sarmiento en la vid. *xocomecamaytl*.
xocomecatl, vid + *maytl*, mano, brazo, rama.
30. Sarmiento para plantar. *xocomecamaaquiloni*.
xocomecatl, vid + *mailt*, mano, rama + *aquiloni*, lo que es digno de ser

²⁴ Provena es el sarmiento de la vid.

- plantado (de *aquila*, plantar).
31. Sarmiento barbado. *xocomecatlaquanilli*. *xocomeca tlauiuitlalli*.
xocomecatl, vid + *tlaquanilli*, cambiada, desplazada; *xocomeca*, vid + *tlauiuitlalli*, arrancada, pelada.
 32. Sarmiento del cuerpo de la vid. *xocomecatetepuntli*.
xocomecatl, vid + *tetepuntli*, tronco de árbol.
 33. Sarmiento frutífero. *xocomecamatlaaquillo*.
xocomecatl. vid + *ma*, brazo o rama + *tlaaquillo*. árbol con fruta o cosa semejante.
 34. Segundo vino. *iccocan uetzi vino*. *apatzcalvino*. *aquixtilvino*.
Ic, en + *occan*, dos veces + *uetzi*, *cae* + *vino*, vino aguapié; *apatzcalli* + *vino*, çumo de yerbas exprimidas y vino; *aquixtilli*, lavado (aguado) vino, aguachirle.
 35. Taberna de vino. *uionamacoyan*. *ocnamacoyan*.
uino + *namaco*, es vendido + *yan*. lugar donde de vende vino.
 36. Tabernero o tabernera. *vinonamacac*. *ocnamacac*.
vino + *namacac*, vendedor de vino; *octli*, pulque + *namacac*, vendedor.
 37. Tauernear. *ni*, *uionamaca*, *ni ocnamaca*.
ni, yo, *vino* + *namaca*, vender; *ni*, yo, *octli*, pulque + *namaca*, vender.
 38. Trassegar vino o cosa liquida. *nitla*, *cuepa*.
ni. yo, *tla*, algo, *cuepa*, boluer, dar la vuelta.
 39. Vendimia, tiempo de vendimiar. *xocomecapixquizpan*.
xoxomecapixquiapan.
xocomecatl, vid + *pixquiz* (futuro de *pixca*) cosechar + *pan*, en;
xocomecatl, vid + *pixquitl*. cosecha + *pan*, en la cosecha.
 40. Vendimiar. *ni*, *xocomecapixca*. *ni*, *xocomecacotona*.
ni, yo, *xocomecatl*, vid + *pixca*, cosechar; *ni*, yo + *xocomecatl*, vid + *cotona*, cortar.
 41. Vendimiador. *xocomecapixcani*. *xocoxmecapixca*.
xocomecatl, vid + *pixcani*, el que cosecha; *xocomecatl*, vid + *pizca*, cosechar.
 42. Vid, parra o cepa. *xocomecatl*.
xococ, *agraz* + *mecatl*, mecate.
 43. Vid sin braços. *tlamatepeuhthli xocomecatl*. *tlatlatequillilli xocomecatl*.
tlamatepeuhthli, árbol mocho, podado o sin ramas + *xocomecatl*, vid;
tlatlatequilli, árbol chapodado o desmochado + *xocomecatl*. vid.

44. Vid con brazos. *mamaye xocomecatli. ayatlayectilli xocomecatli.*
mamaye, brazos o sarmientos + *xocomecatli*, vid; *aya*, todavía no + *tlayectilli*, limpiada + *xocomecatli*, vid.
45. Vid abraçada con árbol. *mouicoma xocomecatli.*
mouicoma, cosa que trepa por un árbol + *xocomecatli*, vid.
46. Vid echada de cabeça. *tlaxtlapaltectli xocomecatetepontli.*
tlaxtlapaltectli, puesto de travé + *xocomecatli*, vid + *tetepontli*, tronco.
47. Vid enhiesta sin rodrigón. *ayocmo uapauillo xocomecatli. motquiticac xocomecatli.*
ayocmo o aocmo, no; *uapauillo*, rígido, duro + *xocomecatli*, vid; *motquiticac*, intacto + *xocomecatli*, vid.
48. Vidueño de vides. *ytlatlamanca xocomecatli.*
ytlatlamanca, su extensión; *xocomecatli*, la vid.
49. Viga de lagar. *uino patzconi uepantli.*
uino, *patzconi*, exprimidor y *uepantli*, madero o viga.
50. Vinagre, vino corrompido. lo mismo vel *uinoxococ.*
uino + *xococ*, agraz.
51. Vinagrera. *xocouino comitl.*
xocouino, vinagre + *comitl*, jarro.
52. Vinatero, que trata vino. *uinomacac. ocnamacac.*
uino + *macac*, dador de vino; *octli*, pulque o vino + *namacac*. vendedor de vino.
53. Vino generalmente. *octli.*
octli, pulque, vino.
54. Vino puro sin agua. *motquitica uino. ayamo ayo uino.*
motquitica, puro, intacto *uino*; *ayamo*, no, *ayo*, acuoso *uino*.
55. Vino rebotado o desuanecido. *amochicauac octli.*
amo, no + *chicauac*, fuerte + *octli*. vino.
56. Vino cozido. *ocpauaxtli. tlatexcalhuilli.*
octli, vino + *pauaxtli*, cocido; *tlatexcalhuilli*, precipitado, cocido.
57. Vino agua pie. *tlaixpac octli. ocpatzquitl.*
tlaixpac, lavado y *octli*. vino; *octli*, vino y *patzquitl*, exprimido.
58. Vino espeso de mucha hez. *octetzauac.*
octli, vino + *tetzauac*, espeso, apretado.
59. Vino de trigo o maíz. *tlaoloctli. teuhoctli.*
Tlaolli, maíz desgranado o trigo + *octli*, vino; *teuh*, polvo + *octli*, vino.

60. Vino de mançanas. *castilla texoco octli. mançana octli.*
castilla texocotl, tejocote de castilla + *octli*. vino; mançana *octli*. vino de manzanas.
61. Vino de miel. *aoctli.*
atl. agua + *octli*.
62. Vino de ciruelas o de limones. *xoco octli. xoco vino.*
xococ, agraz + *octli*. vino; *xococ*. agraz vino.
63. Vino de piñas. *matza octli.*
matzatli, piña + *octli*, vino.
64. Vino de tunas. *nochoctli.*
nochtli, tuna + *octli*, pulque.
65. Vino de cerezas. *capuloctli.*
capulin, capulin cerezo + *octli*, vino.
66. Vino aguado. *tlayotilli vino. ayo vino.*
tlayotilli, empapado vino; *ayo*, acuoso vino.
67. Vino con miel. *tlachiualoctli.*
tlachiaua. hacer, fabricar + *octli*. vino.
68. Vino blanco. *yztac octli.*
yztac, blanco + *octli*, vino.
69. Vino haloque.²⁵ *cuztic vino.*
cuztic, amarillo vino.
70. Vino tinto. *tlapalvino. chichiltic vino.*
tlapalli, rojo + vino; *chichiltic*, rojo vino.
71. Viña, lugar de vides. *xocomecamilli. vino milli.*
xocomeca, vid + *milli*, tierra labrada; vino + *milli*. vino de tierra labrada.
72. Viñadero que la guarda. *xocomecamilpixqui. vinomilpixqui.*
xocomecatl, vid + *milli*, tierra + *tlapixqui*, el que guarda algo.
73. Viñedo, lugar de viñas. *xocomecamilla. vino milla.*
xocomecatl, vid + *milla*, tierra para labrar; *vino milla*, tierra de vino.
74. Vuas. *xocomecatl,*
xococ, agraz + *mecatl*, mecate.

²⁵ Aloque, según Covarrubias, es el “vino clarete entre blanco y tinto y suele hazerse artificial, mezclando el uno con el otro”.

Parte mexicana-castellana.

*Lemas que comienzan con la forma base xocomecatl,
nuevos respecto de la parte castellano-mexicana:*

1. *Xocomeca aquia*. ni. plantar majuelo.
2. *Xocomecacelic*. pampano de parra o de vid o prouela o mugro de vid o vástago.
3. *Xocomecacotona*, ni. vendimiar.
4. *Xocomecayatzuntli*, tijeretas de sarmiento o de pampano.²⁶
xocomecatl. vid + *yacatl* + nariz + *zuntli*, pelo.
5. *Xocomecayectiloni*. podadera.
xocomecatl, vid + *yayectiloni*, instrumento para desenredar algo.
6. *Xocomecayollotl*. granillo de vua.
Xocomeca, vid + *yotl*, semilla.
7. *Xocomecamaaquiloni*. sarmiento para plantar.
Xoco + *mecatl* + *mailtl* + *aquiloni*.
8. *Xocomecamaitl*. sarmiento o pámpano.
9. *Xocomecamatlaaquillo*. sarmiento con racimos.
10. *Xocomecamilla*. viña.
11. *Xocomecamilli*. ídem.
12. *Xocomecamilpixqui*. viñadero.
13. *Xocomecapatzcaloyan*. lagar de viga.
14. *Xocomecapatzcoyan*. ídem.
15. *Xocomecapixca*, ni. vendimiar.
16. *Xocomecapixcac*. vendimiador.
17. *Xocomecapixcani*. ídem.
18. *Xocomecapixquipan*. tiempo de vendimias.
19. *Xocomecapiquizpan*. ídem.
20. *Xocomecaquauitl*. escobajo de vua o orujo.
xocomecatl, vid + *quauitl*, escobajo.
21. *Xocomecaquauitl*. parra, cepa o vid.
22. *Xocomecaquequecaloyan*. lagar do pisan vuas.
23. *Xocomecateconi*. podadera.

²⁶ Tijeretas: en páginas atrás se dio la definición de Sebastián de Covarrubias (p. 32).

24. *Xocomecatetepuntli*. cepa o vid.
25. *Xocomecatl*. parra, vid o cepa.
26. *Xocomecatetzolli*. passa, vua seca.
xocomecatl, vid + *tetzolli*, que no crece.
27. *Xocomeca tlacuicuililoni*. podadera.
xocomecatl, vid + *tlacuicuililoni*, instrumento que limpia.
28. *Xocomeca tlaquanilli*. sarmiento baruado para plantar.
29. *Xocomecatlauiuitlalli*. ídem.
30. *Xocomecatoca, ni*. plantar majuelo.
31. *Xocomecauatzalli*. passa, vua seca.
xocomecatl, vid + *uatzalli*, secar, enflaquecer.
32. *Xocomicqui*. beodo.
33. *Xocomictia, nite*. embeodar a otro.
34. *Xocomictia, nitla*. dar mal ejemplo a todo el pueblo.
35. *Xocomiqui*. embeodarse.
36. *Xocomiquiliztli*. beodez.
37. *Xocomiquini*. el que tiene costumbre de embeodarse.
38. *Xoco octli*. vino de ciruelas, granadas o limones.
39. *Xocouino comitl*. vinagrera.

CONSIDERACIONES FINALES

En esta breve presentación de la vida y la obra de Molina se han tocado unos cuantos paradigmas, muy pocos, de los muchos que Molina aportó al conocimiento lingüístico al codificar la lengua náhuatl en sus *Vocabularios* y en su *Arte*.

Es evidente que su primer y primordial interés por la lengua era el deseo de conocerla para elaborar obras de evangelización. Pero también es verdad que para convertir a una nueva fe no es necesario obras de tanta envergadura como las de Molina, como puede verse en otros procesos de conversión religiosa de los muchos que ha habido en la historia. El hecho de que Molina y otros misioneros se volcaran en una codificación gramatical intensa de las lenguas americanas nos lleva a pensar en algo más. ¿Qué es ese algo? Es el propio Molina quien nos da la respuesta en el prólogo a sus *Vocabularios*: “Hay que aprender lenguas para restablecer *el lenguaje uno* perdido por la soberbia que reinó en los corazones de los hombres cuando quisieron lograr perpetua memoria

y hacer la torre de Babel”. Y añade: “La pérdida de la comunicación es contra natura ya que impide la contractación, don humano por excelencia”. Así pues, restablecer la comunicación es la razón última, trascendental, el motor de la evangelización que explica la actitud de unos misioneros que se hicieron lingüistas sin haber tomado cursos de lingüística, sino sólo papel, pluma y tinta y desarrollaron mucha capacidad de escuchar y, sobre todo, mucha mística y entrega. Fue así como Molina entró en la lengua náhuatl y dotó a la orden de instrumentos preciosos para la tarea de comunicarse con los nahuas. Tocó a él llevar el peso del día y el calor, el *pondus diei et aestas*, como dice Joaquín García Icazbalceta en su famosa bibliografía del siglo XIX (1954: 476).

En suma, el breve recuerdo de estos tres paradigmas nos muestra que fray Alonso supo construir un binomio lengua-cultura sobre el cual descansó la política lingüística de la orden. El desapego de los franciscanos de los bienes terrenales e incluso del propio yo facilitó la aceptación de las situaciones vitales y de la cultura de los evangelizados y un proceso de igualación con ellos. En este proceso la lengua era un elemento esencial y trascendental: había que saberla, conservarla, prestigiarla y traducir a ella todo un referente cultural extraño, el del mundo europeo. De esta manera la lengua náhuatl se equiparaba con el castellano; ambas formaban parte del nuevo orden de la naciente Nueva España.

BIBLIOGRAFÍA

- COVARRUBIAS Y OROZCO, Sebastián de, *Tésoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez, Madrid, 1611; nueva edición, Turner, Madrid, 1979.
- DÍSCOLO, Apolonio, *Sintaxis*, introducción, traducción y notas de Dionisio Bécares Botas, Gredos, Madrid, 1987.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, nueva edición de Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México, 1954 [1886].
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Estudios de lingüística y filología nahuas*, edición de Ascensión Hernández de León-Portilla, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977.

- HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascensión, “Hernando de Ribas, intérprete de dos mundos”, *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, Sociedad Iberoamericana de Pensamiento y Lenguaje, México, 1996, pp. 477-493.
- _____, “Fray Alonso de Molina, lexicógrafo e indigenista”, *Hommage à Georges Baudot. Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Université de Toulouse Le Mirail, 2001, v. 76/77, pp. 235-241.
- _____, “Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica”, en *Los colegios apostólicos de propaganda FIDE. Su historia y su legado. Memoria del Congreso Guadalupe-Zacatecas, 27-29 de enero de 2004*, Universidad de Zacatecas - El Colegio de Michoacán, Zacatecas, 2008, pp. 67-77.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Estudio preliminar” al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar de la de 1571, Porrúa, México, pp. xx-xxiv.
- LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, del siglo XVI al XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- MÁYNEZ, Pilar, “Los hispanismos en la *Doctrina cristiana* de Molina: su incidencia”, en Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión Hernández de León-Portilla (eds.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Universidad Nacional Autónoma de México - Siglo XXI Editores, México, 2004, pp. 97-103.
- MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, la publica por primera vez Joaquín García Icazbalceta, en México, en casa del editor, 1870.
- _____, “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, publicados por Carlos Sempat Assadourian en *Historia Mexicana*, vol. xxxvii, núm. 3, El Colegio de México, enero-marzo de 1988, México, pp. 357-422.
- MOLINA, fray Alonso de, *Aquí comienza un vocabulario en la lengua mexicana y castellana*, en México, en casa de Iuan Pablos, 1555, 8 ff. de preliminares sin numerar + 257 ff. r. y v.
- _____, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, en México, en casa de Antonio de Spínosa, 1571, 3 ff. de preliminares sin numerar + 121 ff. r. y v. La segunda parte tiene su propia portada: *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, en México, en casa de Antonio de Spínosa, 1571, 1 ff. de preliminares + 162 ff. r. y v.
- _____, *Arte de la lengua castellana y mexicana*, en México, en casa de Pedro Ocharre, 3 ff. de preliminares sin numerar + 82 ff. r. y v. de la primera parte + 35 ff. r. y v. de la segunda.
- MONTES DE OCA, Mercedes, “*Yn yqaltica yectica ygratia*: los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar”, en Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y

- Ascensión Hernández de León-Portilla (eds.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI Editores, México, 2004, pp. 107-123.
- MORENO DE ALBA, José G., *Estudios sobre los tiempos verbales*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, pp. 90-91.
- NUEVA gramática de la lengua española*, Asociación de Academias de la Lengua Española, Madrid, 2 vols., 2009.
- PARODI, Claudia, “La semántica cultural: un modelo de contacto lingüístico y Las Casas”, en Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca y Claudia Parodi (eds.), *Visiones del encuentro de dos mundos en América. Lengua, cultura, traducción y transculturación*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 19-45.
- PEÑA, Rafael Ángel de la, *Gramática teórica y práctica de la lengua castellana*, introducción de José G. Moreno de Alba, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger, traducción de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1945.
- SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos, “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta”, *Historia Mexicana*, vol. XXXVII, núm. 3, El Colegio de México, México, enero-marzo de 1988, pp. 357-422.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traducción de Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI Editores, México, 1977 [1885].

BREVE ALFABETO DEL CENTAURO*

Vicente Quirarte

*A Pedro Cervantes,
que de caballos todo sabe,
sin cuyas lecciones no existirían estas palabras.*

De manera inevitable nos rendimos a las poderosas formas del caballo. Sintaxis perfecta, suma de músculos, brillos y escorzos. Pareciera haber estado siempre allí. Memorable el día de quien al montar sobre el lomo de un caballo sintió fundirse con el ser que, como ningún otro, encarna potencia, hermosura y enigma.

Hoy el caballo en América es una criatura con la que convivimos familiarmente, desde la competencia aristócrata hasta el animal de tiro, carga o transporte en la más humilde rancharía. El perro es sinónimo de lealtad incondicional y tiene, como encontró Lord Byron, todas las virtudes de un hombre y ninguno de sus defectos. Pero el caballo ha merecido en nuestro vocabulario el calificativo *noble* para afinar y afirmar su condición animal, su necesaria, inevitable cercanía. *Ciertas personas de cuatro patas*, los llama el colombiano Eduardo Baena, título de uno de los libros más entrañables sobre la convivencia con la criatura. Las siguientes líneas pretenden ser una geografía literaria del caballo, integrada por testimonios que la pluma ha trazado sobre el hermoso animal que con su jinete ha integrado un protagonista decisivo en la historia y la leyenda.

Las llanuras de Tesalia eran célebres en la Grecia antigua porque en ellas se llevaba a cabo la crianza de caballos, sobre todo en la actual ciudad de Balastra, en el Egeo. La prosa de Leopoldo Lugones, no menos brillante y nítida que su poesía, ha dejado testimonio de aquellos tiempos lejanos:

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 8 de octubre de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

Los habitantes todos tenían a gala la educación de tan noble animal, y esta pasión cultivada a porfía durante largos años, hasta formar parte de las tradiciones fundamentales, había producido efectos maravillosos. Los caballos de Abdera gozaban de fama excepcional, y todas las poblaciones tracias, desde los cicones hasta los bisaltos, eran tributarios en esto de los bistonos, pobladores de la mencionada ciudad. Debe añadirse que semejante industria, uniendo el provecho a la satisfacción, ocupaba desde el rey hasta el último ciudadano.¹

Lo subsiguiente de la narración está dedicado a la conducta heterodoxa de los caballos, que se niegan a la servidumbre humana y arman una rebelión en su contra. Quien mira a una manada de caballos en libertad no puede dejar de sentir admiración y asombro, como lo expresa el colombiano José Eustasio Rivera en los versos de este soneto en el que suenan cascos, vuelan crines, adquieren relieve otras formas plásticas de combas, vientres y tersuras:

LOS POTROS

Atropellados por la Pampa suelta
 los raudos potros en febril disputa
 hacen silbar sobre la sorda ruta
 los huracanes en su crin revuelta.
 Atrás dejando la llanura envuelta
 en polvo, alargan la cerviz enjuta
 y a su carrera retumbante y bruta
 cimbran los pinos y la palma esbelta.

Ya cuando cruzan el austral peñasco
 vibra un relincho por las altas rocas;
 entonces paran el triunfante casco,
 resoplan roncós, ante el sol violento
 y alzando en grupo las cabezas locas
 oyen llegar el retrasado viento.

¹ Leopoldo Lugones, "Los caballos de Abdera", en *Las mejores historias de caballos*, Siruela, Madrid, 2000, p. 121.

No bastó al ser humano conservar la belleza equina en el reino de los ojos. Era preciso poseerla o al menos ser parte de ella, concebir una nueva criatura para la cual era preciso hallar un nombre. De la observación lejana de hombres montados pudo haber nacido la imagen del centauro, criatura con cabeza, torso y brazos humanos y el resto ocupado por las cuatro poderosas patas, vientre, grupa y cola de caballo. Cuando lo vieron por primera vez como instrumento de guerra, los naturales de México tuvieron la impresión de que hombre y animal eran una sola criatura.

Como las grandes y verdaderas realidades, en el caballo palpitan misterios que conducen a la perdición o a la gloria. “Si te ha de llevar la muerte, que te lleve en buen caballo”, dicta la sabiduría popular para insistir en la condición privilegiada de quien se asoma a la eternidad por un instante y ocupa un estadio superior en altura, velocidad y analogía con el viento. En su *Diccionario de los símbolos*, Chevalier y Gheerbrant asientan:

El caballo no es un animal como los otros. Es la montura, el vehículo, el navío, y su destino es pues inseparable del humano. Entre ambos interviene una dialéctica particular, fuente de paz o conflicto, que es la de lo psíquico y lo mental... Cuando hay conflicto entre ambos, la carrera emprendida puede conducir a la locura y la muerte; cuando hay acuerdo, aquélla se hace triunfal. Las tradiciones, los ritos, mitos, cuentos y poemas que evocan al caballo expresan las mil y una posibilidades de este juego sutil.²

Uno de los frisos del Partenón en Atenas representa el combate entre un centauro y un lapita, apasionante episodio de la mitología clásica. Incluido en el *Diccionario ilustrado de los monstruos*, Massimo Izzi describe al centauro como una criatura híbrida en la que se combinan los apetitos bestiales y la capacidad humana para equilibrarlos. Sin embargo, concluye que se trata de una de las creaciones más hermosas y una de las combinaciones más afortunadas de la imaginación y de la plástica. La existencia y necesidad del centauro demuestra

²Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1988, p. 209. Una cita del Corán exalta con términos más poéticos la grandeza unánime del caballo: “Cuando Dios creó al caballo dijo a la magnífica creatura: ‘Te he hecho como ninguno otro. Todos los tesoros de la tierra están entre tus ojos. Llevarás a mis amigos en tu lomo. Tu silla será el asiento de oraciones hacia mí. Volarás sin alas y conquistarás sin espada, oh, caballo’”. Citado por J. C. Soares, *The Big Book of Horses*, Scripium, Londres, 2006, p. 102.

la voluntad de modelar en un solo ser características humanas con las de uno de los animales más unánimemente admirados de la creación. *Centauro del Norte* es el nombre más comúnmente utilizado para designar a Francisco Villa, una de las figuras de la historia que no podemos disociar del equino, y que transcurrió la mayor parte de su vida seguramente encima de un caballo.

Alfonso Reyes definió el ensayo como el centauro de los géneros, porque en él participan los poderes deductivos y el vuelo lírico, la imaginación desbocada y la rienda reflexiva. El lienzo *Entrada de Jesús E. Luján a la "Revista Moderna"*, pintado por Julio Ruelas a fines del siglo XIX, representa a los integrantes de la revista transfigurados en diversos animales, correspondientes a la característica de cada uno. El mecenas Luján llega a integrarse al grupo montado en un soberbio caballo blanco. Quien le da la bienvenida al grupo es Jesús E. Valenzuela, pintado como centauro. En la representación no sólo se da preeminencia al otro gran favorecedor de los poetas decadentistas, sino a quien supo combinar, como el centauro, dos pasiones: el genio de su vida y el talento de su obra.

El caballo ha acompañado durante siglos los afanes de la humanidad. Trabajo, guerra, descubrimiento de horizontes, han sido testigos de sus ansias, de su compañía y existencia. Lo sorprendente es que una criatura tan próxima, que nunca deja de provocar admiración, asombro y reverencia, en nuestro continente no haya sido desde un principio utilizada para ser montada o para ayudar en los trabajos de tiro.

La palabra *caballero* deriva del ser que justifica los valores más admirables de nuestra especie: lealtad, integridad de alma, entrega de la vida al servicio de una causa. Quien lo merece logra una simbiosis inseparable, un binomio perfecto. Brazo armado de la justicia y emblema del honor, el caballero sobre su cabalgadura nos redime. No es casual que el símbolo por excelencia de la espiritualidad y la sublime locura, Alonso Quijano, elija la andante caballería como instrumento para desfacer entuertos en un mundo de conformistas. No hay superioridad en ninguno de los dos: tan importante es quien guía como quien es guiado, quien sabe manejar la rienda como quien acepta ser conducido. Augusto Monterroso ha hecho una fábula de esa paradoja en "Caballo imaginando a Dios":

A pesar de lo que digan, la idea de un cielo habitado por caballos y presidido por un Dios con figura equina repugna al buen gusto y a la lógica más elemental, razonaba los otros días el Caballo.

Todo el mundo sabe —continuaba en su razonamiento— que si los caballos fuéramos capaces de imaginar a Dios lo imaginaríamos en forma de jinete.

Jinete es una palabra procedente del árabe *senêti*, “individuo de Zeneta, tribu bereber famosa por su caballería ligera, que acudió en defensa del reino de Granada en el siglo XIII”.³ En uno de los poemas de su libro *Janto*, nombre del caballo de Ulises, el poeta Christian Peña hace un homenaje a esos caballos árabes, particularmente en su género femenino:

CAMPAÑA

La yegua del caballo árabe
es valiosa en la guerra.

Su prudencia es un arma milenaria:
su paso es silencioso
y ella no relincha,
evitando alarmar al enemigo.

La yegua también puede
emboscar por la noche
a un caballo dormido,
y destrozarle el cráneo
a golpe de herradura.

(A un caballo dormido
que soñaba con ella.)

Janto es algo más que una serie de poemas en torno al caballo de Ulises. Es la propuesta de analizar el universo equino a partir de ese ilustre protagonista y ver la figura del caballo desde todas las perspectivas posibles, desde los ángulos en que conjeturalmente podían haberlo mirado otros autores, otras escrituras.

³J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, vol. III, 1980, p. 517.

Retrato caleidoscópico de una realidad, *Janto* es uno de los mejores propuestas para hacer desde la poesía la anatomía del caballo.

Se han encontrado restos óseos del caballo primitivo de América, utilizado con fines alimenticios. Por eso resulta significativo que los naturales de América hayan resultado tan buenos jinetes. El barón Aymard se sorprendía de que el general Tomás Mejía, indio otomí, fuera el mejor general de caballería del ejército imperialista que combatía al gobierno republicano de Benito Juárez. Recuerda Alejandro González Acosta que

en 1570 los pioneros de la colonización del norte descubrieron que los guerreros chichimecas ya tenían caballos y montaban a pelo y con gran pericia, con métodos propios de doma y monta [...] en la Nueva España los españoles aplicaron prohibiciones semejantes a las que hicieron durante la Reconquista con los moros, pues no permitieron que moros utilizaran caballos, capas ni espadas, apoyados en el Derecho Romano y el Fuero Juzgo y no sólo por razones militares o sociales sino por controlar el dispendio y el despilfarro, de carácter suntuario.⁴

La Ciudad de México barroca tuvo su mayor expresión poética en *Grandeza mexicana*, extenso poema escrito por Bernardo de Balbuena, que si bien nació en España, en nuestra tierra desarrolló su formación y escribió la mayor parte de su obra. Aparecido en 1604, su estrofa inicial sintetiza el argumento del poema:

De la famosa México el asiento,
origen y grandeza de edificios,
caballos, calles, trato, cumplimiento,
letras, virtudes, variedad de oficios,
regalos, ocasiones de contento,
primavera inmortal y sus indicios,
gobierno ilustre, religión, Estado,
todo en este discurso está cifrado.

El poema no deja lugar a la duda en cuanto a la grandeza de la ciudad. Había otra historia, marginal y secreta. Mientras la capital ofrecía a los ojos inmedia-

⁴ Alejandro González Acosta, correo electrónico del 15 de abril de 2015.

tos sus fulgores a los privilegiados, al mismo tiempo propiciaba el surgimiento de una rica corte de los milagros, barrios de indios que habían sido expulsados de la traza original de la ciudad. Como contraparte al poema de Balbuena, ese mismo 1604 un poeta anónimo, recogido por Dorantes de Carranza en su *Sumaria relación...*, daba en exactas pinceladas otro retrato de la Nueva España a través de su colorida fauna:

Minas sin plata, sin verdad mineros,
 mercaderes por ellas codiciosos,
 caballeros de serlo deseosos,
 con mucha presunción bodegoneros.
 Mujeres que se venden por dineros,
 dejando a los mejores muy quejosos;
calles, casas, caballos muy hermosos;
 muchos amigos, pocos verdaderos.

Nótese cómo en ambos poemas se exalta la presencia del caballo, en el verso que en ambas estrofas se denota con cursivas. Desde el Río Bravo hasta la Patagonia, el caballo como medio de locomoción y de trabajo se extendió de manera extraordinaria. En el capítulo xxiv de su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo hace una relación pormenorizada de los caballos que formaban parte del ejército conquistador. Con lujo de detalles nombra el color y la tipología de cada equino, e incluso proporciona sus nombres. Aunque se ignora el número preciso de ellos con el que llegó Hernán Cortés, su entrada en la ciudad de Tenochtitlan la hizo con 15. De 1536 data el primer asentamiento en Santa María del Buen Aire por Pedro de Mendoza. El bávaro Ulrico Schmidt escribió que la fuerza expedicionaria llegó con 72 caballos y yeguas. El paso del tiempo provocó una multiplicación inusitada de la criatura. De tal manera, los territorios planetarios del Nuevo Mundo se transformaron en dominio del jinete y su cabalgadura para dar nacimiento a los tipos populares del país: el chinaco, el llanero y el gaucho enfrentaron cada uno su dramática geografía y la transformaron a través de una poesía tan elemental como auténtica, tan solitaria como trágica. Las tribus de lo que más tarde se llamaría Estados Unidos reconocieron en el caballo un aliado y un espíritu gemelo. Hermano del viento y del carácter indómito del indio, su compañía se transformó en comunión.

La pampa, el desierto y el llano son escenarios donde se han librado prolongadas cabalgatas. Su resultado es la creación de obras donde el jinete es protagonista central, y su pensamiento es moldeado por el paisaje. El escritor, a su vez, doma con sus metáforas el paisaje que experimenta. “Tener alma de resero es tener alma de horizonte”, dice don Segundo Sombra. En la dedicatoria del libro con ese título, aparecido en 1926, Ricardo Güiraldes, su autor, escribe: “Al gaucho que llevo en mí, sacramento, como la custodia lleva la hostia”. Muerto en París, los restos de Güiraldes fueron finalmente trasladados al pago de San Antonio de Areco. Los antecedentes de la representación literaria de la figura del gaucho es preciso rastrearlos hasta 1845, año en que Domingo Faustino Sarmiento da a la luz la biografía del caudillo Juan Domingo Quiroga, en un libro que la posteridad conoce con el poderoso y elemental nombre de *Facundo*. Actualmente los sepulcros de ambos antagonistas se hallan en el cementerio de la Recoleta. En su momento, Sarmiento hace la anatomía de la pampa y el caudillo conservador para insistir en la necesidad de que el gaucho desaparezca porque es emblema del instinto y el atraso. La dicotomía civilización y barbarie adquiere en su pluma carácter doctrinario.

A la pluma de Luis G. Inclán se debe el más notable monumento literario al hombre de caballo en nuestro mexicano domicilio, su habla y sus costumbres. Sin embargo, además de editar en su propio taller tipográfico la novela de título kilométrico, *Astucia, el jefe de los hermanos de la hoja o los charros contrabandistas de la rama* (1865-1866), publicó *El capadero de la hacienda de Ayala* y una obra con fines eminentemente didácticos, *Reglas con que un colegial para colear y lazar. Recuerdos del Chamberín*; fundamental éste para el tema que nos ocupa, se refiere a las hazañas de su caballo predilecto. En la producción narrativa de Inclán adquiere tipo definido el charro mexicano, que en el ensayo contemporáneo ha encontrado cuerpo en el texto esencial de Ricardo Pérez Monfort: “El charro⁵ como estereotipo mexicano”.

En una de sus *Siete noches*, Jorge Luis Borges reflexiona sobre la palabra *nightmare*, y se sorprende de que la traducción española de la palabra sea un diminutivo y se utilice el término *pesadilla* para denominar algo tan poderoso y tan grave como lo es la yegua que en la noche nos lleva al despeñadero. La *pesadilla* es el sueño de la razón amplificado, como la representó Johann Heinrich Füssli

⁵ En *Charrería. Origen e historia de una tradición popular*, Federación Mexicana de Charrería, México, 2010, pp. 86-173.

en su lienzo donde una yegua de ojos alucinados asiste al sueño torturado de una mujer dominada por un íncubo.⁶

Existe la palabra *yegua* para denominar a la hembra del caballo. Igualmente el sonoro término *potranca* para feminizar al potro. Sin embargo, las palabras encuentran en el hablante su sentido original. La Caballa es una de las leyendas más aterradoras del Virreinato: una mujer de hermosa cabellera seducía tan poderosamente a los hombres, que no tenían otro remedio que seguirla. En cuanto volteaba, su rostro era el de un caballo. A tal paralelo físico contribuye una palabra tan enérgica como *grupa*, la lisura, tirantez y el brillo de la piel, perlada del sudor que igualmente puebla el cuerpo femenino en el transcurso de la batalla amorosa; la cola o las crines equinas evocan la prenda natural que mejor viste o desviste. *Cola de caballo* es el nombre del elemental arreglo que aniña y libera a las hembras humanas. De Pedro Cervantes, jinete mayor y custodio de la tradición oral, proviene la fijación de la siguiente anatomía caballar:

El caballo ha de tener
oreja de ratón,
ojos de venado,
ollares de toro bravo
y cuello de gallo.
Pechos de recién casada,
ancas de recién parida,
panza de doncella
y andar de mujer perdida.
Federico García Lorca escribe en la “Casida de la mujer
tendida”:
Verte desnuda es recordar la tierra,
La tierra lisa, limpia de caballos.

⁶ Agrega Borges: “Pero según los etimólogos la raíz es distinta. La raíz sería *nihl mare* o *nihl maere*, el demonio de la noche. El doctor Johnson, en su famoso diccionario, dice que esto corresponde a la mitología nórdica —a la mitología sajona, diríamos nosotros—, que ve a la pesadilla como producida por un demonio: lo cual haría juego, o sería una traducción quizá, del *efialtes* griego o del *incubus* latino”. Jorge Luis Borges, “La pesadilla”, en *Siete noches. Obras completas*, Emecé Mexicana, México, vol. III, 1989, p. 225.

Si la tierra estuviera despojada de equinos, bastaría la forma femenina para recordarnos su necesaria, inevitable presencia. Ya desde *Romancero gitano* los caballos pueblan las páginas de uno de los más imitados e inimitables libros de nuestra joven tradición. La guardia civil cabalga a lomos de caballos tan negros, que lo son hasta los trajes de sus jinetes y las herraduras. En una parte del “Romance de la pena negra”, el poeta logra una de sus comparaciones más afortunadas cuando, al referirse a la sensualidad animal de Soledad Montoya, exclama:

Yunques ahumados sus pechos,
huele a caballo y a sombra.

Y la definitiva descripción del amante que guarda para su intimidad y discreción las palabras ardientes de su amada, pero no evita evocar la fuerza del encuentro:

Aquella noche corrí el mejor de los caminos,
montado en potra de nácar
sin bridas y sin estribos.

Pablo Neruda acude a una vigorosa metáfora equina en su estremecedor poema “Tango del viudo”:

Darí­a este viento del mar gigante por tu brusca respiración,
oída en largas noches sin mezcla de olvido,
uniéndose a la atmósfera como el látigo a la piel del caballo.

*

“A caballo van los hombres, / en mula los alcahuetes, / en burro los más ojetes / y los pendejos a pata.” La estrofa anterior, también rescatada por Cervantes, pretende demostrar la superioridad del hombre encima de una cabalgadura. Como disculpa de esa bravata que intenta y no logra descalificar al de a pie, el auténtico jinete sabe que tener un caballo es tener un amo al cual servir. De tal manera, no se posee un caballo, sino es el jinete quien pertenece al caballo. “La mujer a la que pertenezco”, concluye el jinete.

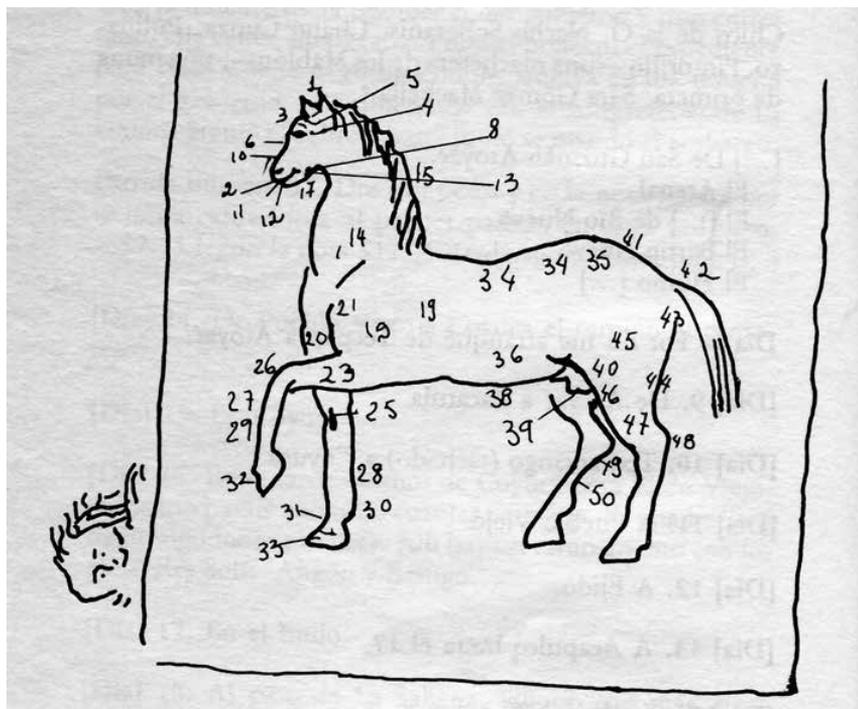
En una monumental plaza del barrio de Palermo, en Buenos Aires, se levanta la estatua ecuestre del general Juan Manuel de Rosas, quien durante largos años dominó los destinos de la naciente Argentina. Cabalga para siempre, aparentemente estático en el bronce, pero vivo en la imaginación del que contempla mientras a su alrededor pasan las esculturas vivientes, cíclicamente renovadas, de muchachas que rinden involuntario homenaje a la frescura de Camila O’Gorman, fusilada por orden de Rosas a causa de haber huido y mantener relaciones amorosas con su confesor. La estatuaria decimonónica continuó la costumbre clásica de reproducir a los grandes caudillos y estadistas a caballo. Un Simón Bolívar desnudo montado a caballo, en la plaza principal de la ciudad colombiana de Pereira, resume las legendarias cabalgatas de quien logró el gran proyecto romántico, como observa Germán Arciniegas, de liberar a todo un continente. Digna de recordarse es la escultura ecuestre de José Martí en el Central Park de Nueva York, que registra el momento en que es herido de muerte en la primera batalla librada contra los españoles en la población cubana de Entre Ríos.

Como si el movimiento de Independencia fuera, entre otras cosas, la total autonomía de los insurgentes con respecto a sus medios de locomoción, desde el principio la caballería tuvo un papel preponderante. El regimiento de dragones de la reina, comandado por el capitán Ignacio Allende, formaba uno de los principales núcleos del heterogéneo ejército de Hidalgo. La ocupación que José María Morelos y Pavón tuvo como arriero y que le hizo descifrar y reconocer senderos y accidentes del territorio en que iba a combatir contribuyó decisivamente a convertirlo en el gran militar de la insurgencia.

Otro hombre del sur, Ignacio Manuel Altamirano, hizo uno de los mejores homenajes al caudillo a caballo en su retrato “Morelos en Zacatula”. En el prólogo al *Viaje a Oriente*, de Luis Malanco, Altamirano se refiere a la capacidad motora demostrada por los pueblos originarios de tierras americanas. Sus pobladores originales no utilizaban animales de tiro, pero se valían de sus poderosas piernas para emprender largas caminatas. Lo demuestra la existencia de los *tamemes* encargados de traer pescado fresco desde la costa hasta la capital del Imperio mexicana.

El propio Altamirano llegaría a pie desde su natal Tixtla a la ciudad de Toluca, en cuyo Instituto Científico y Literario habría de formarse. Con el paso del tiempo se convertiría en uno de los más eficaces coroneles del caballería del ejército republicano y sería el primer oficial en entrar triunfante a la

Ciudad de México. El joven escritor y diputado vende sus pocos pero buenos libros para comprar caballos. En su diario de guerra aparece este dibujo, acompañado de nombres de “cincuenta puntos anatómicos” del animal.⁷



1. Orejas. 2. Frente. 3. Melena. 4. Sienes. 5. Cuencas. 6. Ojos. 7. Quijada. 8. Labios.
9. Ollares. 10. Ternilla de la nariz. 12. Belfo inferior. 13. Barboquez. 14. Tabla. 15. Cerviz. 16. Crines. 17. Garganta. 18. Cruz. 19. Espaldas. 20. Oechos. 21. Encuentro.
22. Codillo. 23. Antebrazo. 24. Tercio. 25. Espejuelo. 26. Rodilla. 27. Caña. 28. Rendón maestro. 29. Menudillo. 30. Cerneja y cipodón. 31. Cuartillo. 32. Corona del casco. 33. Casco. 34. Lomo. 35. Riñones. 36. Costillas. 37. Cinchera. 38. Vientre.
39. Testículos (dos pares). 40. Cuarto trasero. 41. Grupa. 42. Muslos de cola. 43. Quijotes. 44. Nalgas. 45. Ancas o caderas. 46. Tablilla. 47. Tumbos. 48. Corvejón. 49. Junta del corvejón. 50. Esprepieto.

⁷ Ignacio Manuel Altamirano, *Diarios*, prólogo y notas de catalina Sierra, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992, pp. 30-31 (*Obras completas*, xx).

Altamirano y Vicente Riva Palacio son claros ejemplos de escritores convertidos en militares, de quienes ejercen sus capacidades de jinetes para ser brazos armados al servicio de la república. Otros no abandonaron su condición civil, como Guillermo Prieto, quien desde niño se inicia en el lomo equino al recorrer la distancia entre su casa en Tacubaya y su escuela en el centro de la capital mexicana. Sus habilidades lo conducirán más tarde a integrar, ante la invasión estadounidense, como recuerda en *Memorias de mis tiempos*, un muy peculiar y admirable batallón: “La guerrilla de pluma que hemos visto preparada en son de marcha, tomó soleta en cinco caballos, de tan descuadernado empaque, de tan cínicas figuras y de andar tan descompasado y caprichoso, que más parecían hijos de sus jinetes, que animales empleados a su servicio”.⁸

*

Claro, desnudo y contundente, el tequila —porque se antoja de naturaleza viril, aunque femenino suene el nombre de su topónimo— para ser bebido no exige de temperaturas especiales ni de complicados ritos, aunque siempre será mejor hacerlo parte de nosotros de acuerdo con cánones tan mínimos como imprescindibles. Negro ha de ser el paraguas, hermosa la mujer y un *caballito* de vidrio el continente del tequila.

Ningún historiador del tequila ha sido capaz de proporcionar una explicación satisfactoria de los motivos que llevaron a nombrar *caballito* al pequeño vaso continente del agua que corta. Transparencia guardiana de la transparencia, en el *caballito* se resumen las tres condiciones que Edgar Allan Poe —que de alcoholes también y tan bien supo— exigía al gran texto: brevedad, intensidad y efecto. Vertido por mano sabia, el tequila de buena cepa obsequia a sus devotos con un collar de perlas que alcanza a formar un círculo perfecto. De la duración de esas perlas y la uniformidad que logren en la boca del vaso depende la calidad y pureza del tequila. La joya desaparece tras el primer sorbo y entonces podemos proceder a permitir que el líquido acaricie los muros de la copa, se aferre a la pared de vidrio como si ese beso quemante dijera: “Para que no me olvides”. A Efraín Huerta, de garganta tan poderosa como su poesía, debemos una de las

⁸ Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos. 1840 a 1853*, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, México, 1906, pp. 212-213.

mejores alabanzas al continente ideal para el tequila, el *caballito*, que en la familia de los vasos es el David, por pequeño, eficiente y poderoso.

PARA QUE APRENDA (HILDEBRANDO PÉREZ)
A TOMAR UN “CABALLITO” DE TEQUILA

La mano izquierda tensa ¿ya? Ahora verás: en el dorso, entre el pulgar y el pinchíndice, un hueco, un huequito como un hoyo santo creado precisamente por Diosito lindo. El tequila blanco ya está servido en la copita larga (nunca supe por qué lo, la llaman *caballito*: será tal vez porque a las cinco copas empieza uno a galopar por mar y cielo sobre la yegua Siete Leguas), porque sabrás que el caballo Siete Leguas (“Siete Leguas el caballo que Villa más estimaba, cuando oía silbar los trenes se paraba y relinchaba”) no era caballo sino una yegua bien caliente, como digamos la Valentina afamada o la mentada Adelita o alguna poetisa peruana o mexicana en su salsa. Bueno, pues en el hoyito (si lo tienes), el de la mano izquierda tensa, en el dorso, pon un montoncito de sal. ¿Ya pues, manito? Acerca la mano hacia la ansiosa boca, como a la distancia de más o menos veinte centímetros: abre la boca y con la mano derecha golpea los dedos —tensos— de la mano izquierda: la sal-salta hacia la boca y el ritual empieza. Chupas un limón. Bebe. Un caballito te da de cinco a seis sorbitos.

Pero si careces de hoyito —en el dorso de la mano izquierda— entonces tómalo a la antigüita: exprime limón en la copa y ponle sal —y ya. Lástima que en tu Limaperú no tengan sangrita de la Viuda (jugo de tomate, muy especial), de una viuda muy tapatía, muy jalisciense, para suavizar el duro trago tequilero.

De todos modos, de una manera u otra, llegará un momento
en que logres la licenciatura, jamás el doctorado,
de auténtico, legítimo charro mecsicano,
que es casi como alcanzar una cierta categoría
de hipócrita bebedor.

Y en esta mínima geografía del *caballito*, que desde el diminutivo demuestra el respeto que hay que tener a su contenido, no podía faltar este soneto en versos alejandrinos de Eduardo Langagne:

Alegre caballito de entrañable tequila:
transparente y sincero me cubriste del frío,
de espíritu y de forma ya galopas vacío
y en mi memoria todo tu calor se destila.

En tu luz el recuerdo conmigo se acompaña
y me ofrece amistoso un abrazo efusivo;
me concede el placer de estar chispeante y vivo,
eres sincero amigo que en las tardes se extraña.

Sediento caballito, recupera tu aliento,
llena otra vez tu cuerpo y en mi alegre garganta
derrámate orgulloso con la luz del momento.

Vuela más alto ahora, con alas de pegaso,
y en el cielo más alto brinda por ella y canta.
Contigo voy a pelo, pero no pierdo el paso.

*

La primera representación escultórica de un personaje civil construida de este lado del mundo correspondió a Carlos IV y su factura fue encargada, por fortuna, a Manuel Tolsá. El artista valenciano logró una de las grandes piezas ecuestres de todos los tiempos, la cual ha galopado por la Ciudad de Méxi-

co a lo largo de más de dos siglos: establecida en la Plaza Mayor de la capital en 1789, en la actualidad se encuentra frente a otra obra maestra de Tolsá: el Palacio de Minería. Precisamente el arco del edificio, desde su interior, es marco supremo para observar la escultura y apreciar su monumentalidad, su factura, su eterna grandeza. Podemos olvidar quién es el personaje que monta al caballo. Nunca, afortunadamente, dejaremos de apreciar la perfección de la pieza. La imaginación popular la hizo suya y la bautizó desde el primer instante como *El Caballito*, prueba de que es más importante la cabalgadura que el jinete.

Es posible apreciar cómo lucía originalmente en la plaza gracias a un grabado de 1796 hecho en la Academia de San Carlos por Rafael Jimeno, y el cual sintetiza las disciplinas que allí se enseñaban: un grabador representó el dibujo de lo que un arquitecto y escultor había llevado a cabo. En él puede apreciarse la escultura ecuestre en el centro, rodeada por la monumental balaustrada que cerraba la plaza. Por fortuna la primera aún existe, fragmentada, en el cuerpo de la ciudad moderna, particularmente en la Alameda y el Paseo de la Reforma. El vasto círculo fue recortado y transformado en bancas, milagrosamente casi intocadas por los grafiti. Quien estas líneas escribe hace votos de que podamos volver a contemplar la escultura en todo su esplendor. A Gonzalo Celorio se debe la afortunada metáfora con la cual titula su noema “El noble bruto y el bruto noble”:

No conozco, o no recuerdo conocer, otro caso que registre mayor abismo entre el esplendor de la obra y la miseria moral de aquel a quien representa. Pocas esculturas tan hermosas y magnificentes como “el Caballito” y pocos reyes tan detestables como Carlos IV [...] en la portentosa capacidad de transformar en héroe a un cobardón sin vulnerar su identidad está la grandeza y el genio de Tolsá.⁹

En el libro *México en 1554 y en 2012*, Ángeles González Gamio, Eduardo Matos Moctezuma y el que esto escribe pretendimos reconstruir la ruta urbana establecida por Francisco Cervantes de Salazar en 1554 y partimos, justamente, de la Plaza Tolsá. La primera, cronista mayor de nuestra urbe, señala:

⁹ Gonzalo Celorio, “El noble bruto y el bruto noble”, en *El viaje sedentario. Vária invención*, Tusquets, México, 1994, pp. 149-150.

En la inauguración en 1797, se colocó una estatua provisional de madera, ya que no se logró fundir el bronce final hasta 1803, en hornos contruidos especialmente para ello. Tiene el gran mérito de haberse hecho de una sola pieza y en una sola jornada. Se dice que fue tan intenso el calor que Tolsá perdió los dientes. Otra hazaña fue el traslado a la Plaza Mayor que duró cinco días, con una maquinaria diseñada por el escultor. En este sitio permaneció desde 1803 hasta 1824. En 1821, a la entrada del ejército trigarante, la estatua fue cubierta por la tela de un globo aerostático, para ocultar lo que en esos tiempos de patria o muerte significaba, más que una obra de arte, un símbolo monárquico. Luego fue trasladada al patio de la antigua Universidad, donde estuvo 28 años. Podemos verla en una litografía de Pietro Gualdi. En 1852 nuevamente cambió de sitio para ser colocado en la confluencia de las actuales Paseo de la Reforma, Bucareli y Avenida Juárez, para convertirse en notable hito urbano, pues allí terminaba —o comenzaba— la Ciudad de México. De ahí fue movida a este sitio, que esperamos sea el definitivo.¹⁰

En la solemne y formal inauguración de 1803 se pronunciaron sonoros y neoclásicos versos celebratorios, recogidos por el canónigo don José María Beristáin y Souza. Más tarde la musa callejera, tan proclive a no dejar pasar una oportunidad para el despliegue de su ingenio, con motivo del traslado de la escultura en 1852, compuso versos satíricos sobre el caballo y su jinete, quienes, no obstante haber estado tanto tiempo en la Universidad, donde también se hallaba el Museo Nacional, nada aprendieron. Dice una de esas “Décimas y despedida del Caballito de Troya”, puesta en voz de su jinete:

Se llegó el fatal momento
 que mis estudios cesaran
 y de que aquí me expulsaran
 aunque sin pronunciamiento.
 A mí y a mi pobre jumento
 nos destierran según veo.
 Se les cumplió su deseo

¹⁰ Eduardo Matos Moctezuma, Ángeles González Gamio y Vicente Quirarte, *México en 1554 y en 2012*, acuarelas de Rafael Guízar, Joaquín Mortiz, México, 2012, p. 24.

a todos mis enemigos:
Adiós, todos mis amigos,
adiós, querido Museo.

Como puede apreciarse a lo largo de esta cabalgata, la literatura ha visto en el caballo un poderoso, inevitable imán. Metáfora de la soledad y la meditación, de la compañía silenciosa y de la fidelidad, de la alegría desbocada o de la tristeza pendenciera, su lugar en el cancionero mexicano es de una gran variedad y riqueza.¹¹ Con excepción del Siete Leguas, que exalta el brío de la yegua predilecta de Francisco Villa antes de entrar en combate, la mayor parte de las canciones mexicanas dedicadas a caballos tiene el aire melancólico del solitario, del errante perpetuo. La Revolución, como pocos instantes de la historia, exalta las hazañas de héroes y cabalgaduras. *Mi caballo, mi perro y mi rifle* es una de las novelas donde José Rubén Romero subraya los elementos fundamentales que sirvieron al hombre de campo para hacer la primera revolución social del siglo xx. El personaje narrador de *Tropa vieja* de Francisco L. Urquiza pertenece al cuerpo de caballería y dedica gran parte de su tiempo en el cuartel al aliño y limpieza de su compañero. La cima de las narraciones es la de Rafael F. Muñoz, “Oro, caballo y hombre”, que cuenta la muerte trágica de Rodolfo Fierro, uno de los más fieles y sanguinarios oficiales de Villa.

El caballo es hermano de confesión, confidente y devorador de distancias. Uno de los más grandes homenajes que se le han hecho es “El corrido del caballo blanco”, compuesto por el poeta mayor llamado José Alfredo Jiménez. Crónica de la geografía mexicana, desde Guadalajara hasta Ensenada, su origen es un viaje que el compositor hizo a bordo de un automóvil Chrysler color blanco modelo 1957. No importa. La información queda para la historia. Quien escucha o canta la canción sabe, como subraya el poeta colombiano Jaime Jaramillo Escobar, que se trata de “un caballo de un solo caballo, pero más majestuoso que el Rolls Royce de la Reina”.¹² Si los árabes lo llaman “bebe-

¹¹ Vicente T. Mendoza registra los siguientes corridos sobre caballos: “El caballo mojino”, “El cuaco lobo gatiado”, “El caballo cantador”, “El caballo canciller” y “Del toro gorrión”. Vicente T. Mendoza, *El corrido mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954 (Letras Mexicanas, 15).

¹² En su erudito y hermoso tratado caballar antes citado, Rafael Baena nos ilustra sobre el origen del término: “el caballo de fuerza o caballo de vapor, parámetro acuñado por el ingeniero James Watt, inventor de la máquina de vapor, para medir el peso que era capaz de levantar un caballo en las minas de Inglaterra. Según sus cuentas, eran 33 000 libras de carbón las que con

dor de viento” por la forma en que abre sus ollares en la carrera, su presencia en las canciones es casi siempre de tragedia y de duelo: el caballo cantador, que exalta la velocidad y nobleza del equino, es de una melancolía aterradora, sobre todo si la canta el Negro Ojeda; igualmente triste es la canción “Caballo prieto azabache”, con todo y que hable de la forma en que el caballo salva la vida de su dueño. Román Castillo vaga de pueblo en pueblo con el caballo herido y el espadín roto. El compositor Guillermo Zapata dedica una canción a *Destinado*, el caballo en que Francisco I. Madero emprendió la conocida como marcha de la lealtad, cuando se dirige montado en un tordillo desde Chapultepec hasta Palacio Nacional, escoltado por cadetes del heroico Colegio Militar. Está immortalizado, junto con su admirado jinete, en la escultura de Carlos Marín, inaugurada el año 2010 en la Alameda Central. Reproduce el momento en que el creyente en la democracia hizo un gesto final para defenderla. Lo que pocos sabemos, como informa Zapata en su corrido, es que el caballo tuvo el más noble de los fines:

Cuando a Francisco mataron,
vendieron al gran caballo
para hacer su funeral.
Como estaba destinado,
hasta en eso fue leal.

Por todas las razones anteriores, no hay mejor forma de terminar este breve recorrido por la geografía literaria del centauro que con las palabras con que el citado Jaramillo Escobar exalta como pocos la relación entre un niño y su caballo, en este fragmento del luminoso poema “Sarta del río Cauca”:

Bajábamos —mi caballo y yo— dos veces al año hacia el río Cauca.
De las altas montañas bajábamos, y al amanecer divisábamos el río entre
piedras negras y palmeras, y era una gran alegría ver este río.
Viajábamos de noche con la luna de agosto y con las lluvias de enero en
enero,

ayuda de una polea podía izar un corcel a través de los socavones, pero con el tiempo ha venido a saberse que un caballo promedio posee en realidad una potencia de siete caballos, Y si se trata de un ejemplar entrenado para competir en trote, galope o salto, puede alcanzar a tener hasta diez caballos”. Rafael Baena, *Ciertas personas de cuatro patas*, Luna Libros, Bogotá, 2014, p. 15.

Pero mi caballo se sabía el camino de memoria o lo inventaba,
 Él que veía —porque yo no veía nada—.

Yo tenía trece años, mi caballo tenía cinco; éramos muy jóvenes para andar solos por ahí.

Qué amigazo era mi caballo, más inteligente y más instruido que yo,
 Y sin embargo era yo el que llevaba las riendas del freno,
 Sólo por ser el hijo del dueño del caballo, como siempre sucede.

Pero yo le ofrecía pedazos de panela en mi mano, mirándolo de frente,
 y nunca cometí la torpeza de vaciarle una botella de cerveza en la testa coronada por sus dos nerviosas orejas.

Yo lo llamaba por su nombre y apellido y él venía a mí con un suave trote amoroso,
 subiendo desde el fondo de la cañada donde la bruma no se levantaba aún,
 dormida sobre los pastizales de yaraguá, grises y constelados de rocío a las seis de la mañana.

Durante el viaje, yo le recitaba a mi caballo todos los poemas de Porfirio Barba-Jacob,
 los cuales se esparcían por las desiertas montañas.

No recuerdo ningún comentario de mi caballo acerca de los poemas,
 pero si yo dejaba de recitar, él se detenía.

Por supuesto que antes de salir yo había bañado mi caballo,
 Lo había tenido conmigo en el patio de atrás de la casa, dándole de comer dulce caña picada,
 aguamiel con salvado, bananos partidos,
 Y lo había peinado, acariciado, dándole palmadas en las ancas,
 Con cepillos de raíz le había alisado el pelo y con un peine de cacho le había peinado cuidadosamente la crin y la cola,
 y había revisado los aperos: la alfombra roja para el lomo, el freno limpio,
 la cincha suave pero firme, la montura adornada con grabados y bollones,
 los estribos de cobre labrado, los zamarros de piel, mi sombrero de fieltro.

Mientras no me calara aquel sombrero, el caballo no entendía que pudiésemos partir.

Mi padre miraba todo muy despacio y muy serio,
 Y si no había ninguna falla aprobaba con la cabeza.

Yo sé que ese caballo dejó de existir hace mucho tiempo, y que yo le sobreviví injustamente.

Era un caballo de larga crin, llamado don Palomo Jaramillo.

LOS MELLIZOS DE PLAUTO
EN *LOS TÍOS BURLADOS*
(ÓPERA MEXICANA)*

Germán Viveros

La antigua cultura clásica extendió sus raíces hasta este país, y perviven en él desde la segunda mitad del siglo XVI. En efecto, la primera y pública institución universitaria que fue establecida en México, la Real y Pontificia Universidad, dio cabida en sus diferentes facultades y cátedras (artes, cánones, leyes, medicina, teología, astronomía, retórica) a numerosos autores y obras paradigmáticos de la Antigüedad grecorromana; así se constata el estudio directo, por ejemplo, de la *Física* y de la *Ética* aristotélicas, de diversos diálogos platónicos, de algunos de los libros de las *Historias* de Herodoto, de varios de los tratados hipocráticos y de los de su heredero Galeno, de Euclides y sus *Elementos*, más conocidos como *Geometría*, de algunas partes del *Corpus iuris civilis* de Justiniano y escritos del jurista Julio Paulo contenidos en el *Digesto*; a todos éstos se sumaban textos de poetas latinos: Virgilio, Horacio, Ovidio, Lucio Anneo Séneca, Terencio y Plauto, por sólo mencionar a aquellos que son detectables durante un somero vistazo a la documentación novohispana que habla de enseñanza universitaria; un estudio y un análisis minuciosos del tema seguramente informarán de muchos autores y obras, además de los aquí mencionados. Desde luego, este acervo cultural no era considerado en su totalidad, sino que era parte de un programa de estudios, acorde con cada una de las facultades y cátedras universitarias. Los profesores leían y comentaban —inicialmente en lengua latina— los textos clásicos elegidos, de todo lo cual los estudiantes tomaban nota y, en algunos casos, memorizaban fragmentos

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 8 de octubre de 2015 en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

de las obras originales. De este modo se introducían fundamentos de cultura clásica. Este recurso educativo, que en un principio fue exclusivo de la Real y Pontificia Universidad de México, desde fines del siglo xvi hasta mediados del xviii, se vio en parte desarrollado en colegios jesuíticos novohispanos, aunque sólo desde su perspectiva y en sus aspectos filosófico, literario y gramatical, como era de esperarse en instituciones de los de Loyola.

El modo directo con que eran instruidos estudiantes y colegiales del nivel universitario derivó, dentro y fuera de instituciones educativas, en una manera indirecta o interpretativa de aprovechar y servirse de la cultura clásica, particularmente en el orden de la literatura. El hecho se dio, hasta donde hoy es posible constatar, desde fines del siglo xvii, y continúa en el presente, como puede advertirse en un ejemplar muestra de la literatura dramática mexicana contemporánea, donde el mito de Orestes ha sido magníficamente recreado en *Los gallos salvajes* de Hugo Argüelles. Esto equivale a decir que temas, personajes y circunstancias clásicos han sido asimilados por nuestra cultura literaria, parafraseándolos, adaptándolos o, como ya se dijo, verdaderamente recreándolos, al punto de que hoy se vuelve necesario llevar a cabo un análisis cuidadoso de los textos herederos, para descubrir el trasfondo antiguo y percatarse del grado de originalidad que hay en ellos. Como también ya se dijo, el hecho comenzó a darse probablemente hacia la segunda mitad del Seiscientos, pero se hizo más evidente desde el inicio del siglo xviii, en particular en la literatura dramática surgida en comunidades eclesiásticas; tal fue el caso de la del carmen descalzo, donde fueron aprovechados mitos de la Antigüedad clásica (aquí merece la pena mencionar el de Hércules y su interpretación como Jesucristo), para cristianizarlos escénicamente con fines de celebración; así ocurrió con los *Coloquios* de fray Juan de la Anunciación, o con los *Diálogos místicos* de fray Mariano de la Concepción. Puede decirse, entonces, que para conocer a cabalidad y valorar en su justa medida diversos aspectos de la cultura mexicana —no sólo el de la literatura— es necesario, de antemano, conocer bien nuestros antecedentes clásicos.

De esta enorme parcela que ofrece la tradición clásica en México, elegí una muestra, para discurrir sobre la presencia de una comedia plautina, *Los mellizos*, en una ópera cómica en dos actos, estrenada en la Ciudad México el 4 o el 12 de noviembre de 1816, al parecer con éxito, pues fue repuesta en enero de 1817, más tarde en mayo de 1823 y la última ocasión en abril de 1824; además, el libreto fue publicado en diciembre del año de su estreno. No obstante,

la crítica de su tiempo fue ambigua, pues algunos calificaron la ópera de “hermosa”, refiriéndose a la música, pero otros dijeron que su montaje fue “muy pobre”. Estoy refiriéndome a la obra de un músico español, Manuel Antonio del Corral, y de un libretista, capitán y poeta, también español, Ramón Roca, quien solía firmar sus escritos con el pseudónimo de Marón Dáurico. La dramaturgia de Tito Maccio Plauto era conocida en instituciones educativas novohispanas, en el Coliseo de la Ciudad de México (según muestra la parte conservada de su archivo) y seguramente por particulares aficionados a lecturas dramáticas y de atril, como lo hacen ver los numerosísimos textos y libretos teatrales que eran vendidos no sólo en la capital novohispana, sino incluso en poblaciones de corta dimensión. Se sabe y es comprobable que las bibliotecas de la Real y Pontificia Universidad de México y del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo tenían en su acervo ediciones plautinas; otro tanto ocurría con la biblioteca jesuítica del Colegio de San Gregorio, como lo demuestran avalúos hechos en 1787 y 1798; en éstos, además, fueron registradas piezas teatrales cuyo título hace pensar en el mismo ascendiente plautino; en efecto, se menciona una comedia llamada *El mercader burlado*, y dos veces es citada *Los tres mellizos*, escenificada en diciembre de 1792; ésta probablemente haya sido la que compuso en la península ibérica Antonio Rezano Imperial, un madrileño que vivió probablemente durante la segunda mitad del Setecientos y los inicios del siglo XIX. Rezano habría dado un toque de originalidad a su obra, añadiendo en la trama a un mellizo más. Todo esto indica, por otra parte, que, al menos en Nueva España, la obra de Plauto no era ignorada.

Dos personajes en la Ciudad de México evidentemente conocían la obra del sarsinate, aunque sólo haya sido la pieza de *Los mellizos*. Uno de aquéllos se llamó Manuel Antonio del Corral, un ambicioso castellano que arribó al todavía virreinato en calidad de exiliado —por los tintes políticos de las letras de sus creaciones musicales—, pero que pronto supo incorporarse en el ambiente de la ciudad, donde compuso, ejecutó y publicó varias de sus composiciones, antes de regresar a España en la década de 1820. En realidad, Manuel Antonio del Corral escribió en México numerosas obras —especialmente para piano—, pero del conjunto apenas se conoce una parte. El total identificado es el que se publicó en una entrega del *Diario de México* de marzo de 1810. Esta producción, sin embargo, permanece ignorada en algún archivo; a ella se suma la creación coral de este músico, que fue abundante y en buena medida de tema patriótico-político, en elogio y defensa de Fernando VII y su gobierno. Entre

la producción de Manuel Antonio del Corral se cuentan tres óperas: *El saqueo*, o *Los franceses en España*; *La madre y la hija*, y *Los gemelos*, o *Los tíos burlados*. Esta última es la que aquí interesa. Se trata de una ópera hasta hoy conocida por referencias periodísticas de la época y por un *jarabe* que fue parte suyo y que ha sido reimpresso un par de veces, en 1937 y en 1989. Además, el libreto incluía un himno, aprovechado en un dúo de la misma ópera. Este texto también fue publicado en México.

El otro de los personajes aquí aludidos fue Ramón Roca, el coautor de *Los tíos burlados*, un español de Granada, de larga trayectoria militar, desarrollada incluso en México durante los inicios de la guerra de Independencia, y quien además se desempeñó como funcionario público, tanto en la capital del país como en el noroeste de su territorio. No obstante su formación y antecedentes militares, la idiosincrasia de Ramón Roca tuvo aspectos nada despreciables, si ha de darse crédito a los coautores de la *Antología del centenario*, quienes le conceden la autoría de varias creaciones literarias, entre las que se cuentan unas *Rimas de arte mayor*, escritas en homenaje al virrey Venegas; él también publicó una *Oda a las invencibles tropas de Nueva España*, las que por cierto encabezaron a la que encabezaba Ramón Roca, y varias *Cartas* de tema político. A todo esto hay que añadir el libreto de *Los dos gemelos*, después más conocido por *Los tíos burlados*, cuyo original fue impreso y publicado en México por la imprenta de José María Benavente, en 1816. Un ejemplar completo perteneció a don Luis González Obregón, entre cuyos papeles heredados habría que buscarlo; por ahora hay que conformarse con referencias y juicios contemporáneos y posteriores, además de la partitura de un *jarabe* contenido en el conjunto de la ópera.

La autoría del libreto mencionado sin duda se debió exclusivamente a Ramón Roca, pues Manuel Antonio del Corral era francamente inepto como letrista, según dijo uno de sus más entusiastas apologistas, de quien se ignora el nombre, pues sus críticas y artículos periodísticos fueron publicados de manera anónima. Por esta carencia suya, Corral buscaba a letristas con quienes él pudiera armonizar y, sobre todo, que desarrollaran tópicos populares novohispanos, a los que se mostraba proclive Ramón Roca; este hecho, por otra parte, tal vez explique la inclusión en la ópera de un *jarabe* para guitarra.

A partir de los retazos de información de que se dispone en torno a la ópera de Corral y de Roca, es dable pensar que fueron aprovechados varios aspectos del antiguo original plautino. En primer lugar el de los chuscos equívocos

y confusiones creados por la identidad física y de nombre de los mellizos de una y otra obras; en segundo término están los matices ridículos introducidos por la misma confusión y por las acciones y palabras de Penículo, en la comedia plautina, y por la comicidad de los actores Luciano Cortés y Guadalupe Ramírez en la pieza de Corral y de Roca, aunque tal comicidad, a juicio de sus críticos, haya resultado algo burda en el caso del texto del siglo XIX. Pero aquí cabe reflexionar sobre los elementos ridículos introducidos por el parásito plautino Penículo, que no siempre son de elevado ingenio y finura, aunque sí evidencian un hábil manejo del lenguaje, que en ocasiones deriva en sutiles juegos de palabras que seguramente movían a risa al espectador. Seguidamente hay que considerar el ligero tono amonestador y sugerente dado en ambas piezas. En el caso plautino, tal tono es de índole familiar y se da en torno a las figuras de una joven esposa, su marido —uno de los mellizos— y el anciano padre de la primera. Entre ellos se establece, en diferentes pasajes, un discurso sobre ficticios retozos amorosos de uno de los mellizos, que dan pie para sancionar verbalmente deslices del joven marido y para exaltar la prudencia del anciano padre, pero todo ello dicho con la brevedad y ligereza que acostumbraba Plauto cuando abordaba facetas amorosas en sus comedias. El temperamento dramático del de Sarsina nunca fue esencialmente moralizador.

Por su parte, la ópera de Corral y de Roca (dicho sea en seguimiento de sus comentaristas y críticos) parece que de algún modo reflejó las ideas e inquietudes políticas de Manuel Antonio del Corral en particular, quien, a pesar de que esto le había significado su salida de la península, en México no dejó de hacerlo, al referirse y exaltar las figuras del monarca español y de su virrey en Nueva España. Esta circunstancia indicaría la intención amonestadora y sugerente de los autores de la ópera, quienes, en su quehacer político y en el artístico, siempre evidenciaron su filiación monárquica.

Por último, hay que considerar de manera especial un aspecto que, a mi juicio, denota el mayor grado de originalidad o, mejor dicho, de *recreación* que presenta la ópera mexicana aquí comentada. Me refiero a un elemento musical representativo del deleite popular e incluso insurgente de la primera década del Ochocientos, es decir, el *jarabe* compuesto por Del Corral, que armonizaba con el gusto literario de Roca por referirse a costumbres y aficiones mexicanas. Ese *jarabe* —me atrevo a decirlo— sería la paráfrasis de los acompañamientos de flauta y de los *cantica* a los que tan afecta fue la comedia plautina, que conocía bien el gusto popular romano por la música, el canto y la danza,

tal como siglos después ocurriría en Nueva España con el público asiduo a espectáculos dramáticos que deleitaban con las *follas*, hechas precisamente con canto, música y baile, en los cuales solían intervenir los espectadores. Todo lo anterior, sin embargo, podrá ser objeto de nuevas reflexiones cuando se disponga de la partitura y del libreto completos de esta ópera, que ahora me ha dado ocasión para discurrir brevemente sobre una faceta de los estudios en torno a la tradición clásica en México, tan escasamente desarrollados aquí, a pesar de la importancia que tienen para el pleno entendimiento de la cultura mexicana, vista en su más amplia perspectiva, sea literaria, filosófica, jurídica, científica o artística.

DESDE HACE MUNDOS: ALFONSO REYES
Y MIGUEL LEÓN-PORTILLA
(UNA SEMBLANZA Y DOS RESCATES)*

Adolfo Castañón

[La excavación] es una nueva inesperada forma de agricultura. Se cava para recoger cosechas sembradas hace miles de años. Con el frenético entusiasmo que ha sido siempre la virtud suma y el mayor vicio de los europeos se dedican a escarbar por todas partes. Si se nos deja, haremos del mundo un agujero.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
*Las Atlántidas y el Imperio romano*¹

I

El arqueólogo tiene en común con el campesino el hecho de que cultiva la tierra, el campo. Ambos hacen trabajo de campo. En el caso del segundo, los frutos de su acción saltan a la vista y son palpables y hasta comestibles: el trigo, el maíz, la papa. O bien, útiles para el vestido como el algodón, el lino o la seda. El arqueólogo, en cambio, cosecha restauraciones, reconstrucciones, resurrecciones, recoge y cultiva los frutos del pasado. En América se ha dado el caso afortunado del arqueólogo y el filólogo que, al reconstruir y dar vida al pasado, da vida al presente y el porvenir. En América, a partir del encuentro de dos mundos o descubrimiento, las lenguas indígenas fueron marginadas, acalladas y soterradas como muertas en vida. El estudio de las lenguas indígenas en México, a partir de la Revolución que buscó precisamente restituir la

* Lectura estatutaria presentada en la sesión ordinaria del 10 de diciembre de 2015, en la sede de la Academia Mexicana de la Lengua, Esparza Oteo 144, sexto piso, colonia Guadalupe Inn, Ciudad de México.

¹ En *Obras de José Ortega y Gasset*, núm. 27, Revista de Occidente / Alianza Editorial, p. 39.

dignidad del campesino, de la cultura rural y del indígena, esa variedad de la agricultura que es la arqueología cobraría una importancia que rebasa lo meramente histórico. La idea de que la arqueología puede transformarse en una variante mágica de la agricultura, planteada por José Ortega y Gasset en *Las Atlántidas y el Imperio romano*, tiene, a la luz de la arqueología mexicana contemporánea representada por Alfonso Caso, Ángel María Garibay, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos, un resultado inquietante. Si de la misma manera en que las excavaciones del Centro Histórico que han llevado a exponer a la luz el Templo Mayor produjeron en el espacio de la ciudad un trastrocamiento del espacio arquitectónico, de esa misma manera la restauración, reconstrucción, reanimación, traducción y enseñanza de las lenguas indígenas en México introducen en la ciudad del conocimiento y de la educación la necesidad de adaptarse a esas lenguas y culturas que parecían muertas y solamente estaban soterradas, disimulándose en los muros de la historia como esas manchas de humedad que trazan en las paredes dibujos misteriosos pero imponiendo de cualquier modo la apremiante necesidad de ser “comprendidos”... Este apremio resulta tanto mayor cuanto que se vive en un mundo cautivo de un irrefrenable proceso de transformaciones. Es como si los jóvenes adultos de hoy cobraran repentinamente conciencia de que han heredado una casa de cuatro pisos —el orden prehispánico, el colonial, el liberal del XIX y el moderno tecnológico del XX y el XXI— y solamente conocen —conocemos, dijo el otro— una parte... Desde ese ángulo, la arqueología histórica practicada por León-Portilla tiene un carácter medicinal e indudablemente ético y político.

Llama la atención que el estudio en torno a la identidad nacional y a la llamada ontología del mexicano promovida por el grupo Hiperión, encabezado por Leopoldo Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, entre otros, coincida en el tiempo con el inicio formal y articulado de los estudios de las lenguas indígenas por figuras como Manuel Gamio, Cecilio A. Robelo, Alfonso Caso, Miguel León-Portilla. Renuevan y ensanchan el estudio de las lenguas indígenas y, más aún, le confieren un carácter no sólo literario sino político. Su humanismo se resuelve en una perspectiva demográfica y etnográfica. El arqueólogo se transforma en un sembrador del presente y el futuro. La importancia de los estudios de Miguel León-Portilla alrededor y desde las lenguas indígenas estriba en darle voz no sólo a un pasado soterrado sino a un presente crítico. Profundiza tanto en el allá como en el aquí. El reciente otorgamiento del Premio Alfonso

Reyes entregado por El Colegio de México el pasado 8 de octubre en la sede del Ajusco por la doctora Silvia Elena Giorguli, que preside esta institución, es el motivo de estas reflexiones y lo fue de un hermoso discurso. En sus palabras, dichas con familiaridad y simpatía, hizo León-Portilla, de un lado, un ensayo de autobiografía intelectual. Manuel Gamio, Ángel María Garibay, Alfonso Reyes y José Gaos fueron las sombras evocadas y convocadas por las frases del historiador. Al mismo tiempo, como oportunamente lo resaltó en su *laudatio* la doctora Rebeca Barriga, León-Portilla supo armar el diálogo entre la *Visión de Anáhuac* de Alfonso Reyes y la *Visión de los vencidos* que él mismo produjo en 1959, a partir de los diversos testimonios, documentos, premoniciones de la conquista —europea más que española— en México. Este diálogo entre las dos “visiones” casi se podría decir que ayudaría a comprender la envergadura y complejidad de la tarea de Miguel León-Portilla, no sólo como historiador y arqueólogo, sino como un guía identificado con la historia trágica de los pueblos, las lenguas y las comunidades en México e Hispanoamérica. La posibilidad del conocimiento, vendría a decirnos al oído el decano de los historiadores mexicanos, es una posibilidad trágica, en la medida en que está determinada por dos paradigmas a la par irreductibles y condenados a la extinción: la civilización greco-latina y mediterránea y las civilizaciones indígenas americanas.

En uno de los momentos más emotivos de su discurso, don Miguel refirió la anécdota de la muerte del doctor José Gaos al término del examen profesional del historiador José María Muria. Gaos expiró en los brazos de Miguel León-Portilla. El hecho vertiginoso de este *artículo mortis* no deja de ser memorable después de casi medio siglo de ocurrido. Es un hecho que cabría interrogar simbólicamente en muchos sentidos: uno de ellos sería que el espíritu de la filosofía de la historia pasó en ese momento del aliento español al aliento mexicano. La ceremonia del premio se realizaba, no lo olvidemos, en el Salón Alfonso Reyes de El Colegio de México, fundado sobre La Casa de España en México, la casa de los refugiados españoles. Esos refugiados que llegaron a partir de 1939 y que no sólo dieron su trabajo durante las décadas siguientes, sino que continuarían, por así decir, sembrando su herencia intelectual y política hasta nuestros días, al dar voz y aliento, fermento, a la segunda y tercera generación de esos trasterrados, ya arraigados, enraizados en México, y a sus discípulos. Nadie es profeta en su tierra, ¿cuál podría ser la profecía del trasterrado que es, por definición, el intelectual que ha renunciado a su solar nativo para arraigar en la esfera de las ideas?

II

Es verdad que los estudios de las culturas indígenas emprendidos por Miguel León-Portilla tienen auge y discípulos dentro y fuera del país. Pero también es cierto que el orden rural, descalzo y expuesto a la intemperie, se encuentra amenazado por un mundo envuelto en los espejismos y transvaloraciones de un orden mundial inestable y tironeado por fuerzas encontradas. Todo eso lo sabe bien León-Portilla. Lo sabía, diríase, desde hace mucho. A él le interesa e interesaba el presente porvenir y el futuro que ya antes tocaba a las puertas. León-Portilla no sólo estudió en Estados Unidos la filosofía de Henri Bergson, no sólo vislumbró allí el pasado y el por venir de la cultura náhuatl y la urgencia de estudiarlos. También se interesó vivamente en otras cuestiones. Los textos que se publican a continuación, publicados cuando Miguel León-Portilla tenía 28 años, reflejan no sólo su pluma alerta, sino la inteligencia del que sabe captar y comunicar lo que entonces se sabía sobre temas como la energía atómica y su aplicación en “El submarino atómico” o temas de astronomía como “El origen del sistema solar”. Prueba de que al que es profundamente humano nada humano le es ajeno son las páginas que publicó en *El Nacional* en 1954 —hace 61 años— y que a continuación salvamos para dejar constancia de los amplios horizontes que alimentan el pensamiento de Miguel León-Portilla.

EL SUBMARINO ATÓMICO

Por Miguel León-Portilla²

Por fin han comenzado las grandes aplicaciones técnicas de la energía atómica. Dos son las que se han ganado la atención del público en lo que va del año. Nos referimos al nuevo método de obtener electricidad directamente de algunos metales radiactivos y, sobre todo, a la primera aplicación de la energía nuclear a la propulsión de un submarino. Por ahora, vamos a ocuparnos solamente del submarino atómico. Nuestro fin es mostrar, sin muchas complicaciones técnicas, la parte esencial de su funcionamiento. Pero, ¿no es éste un secreto de la Comisión Federal de Energía de los Estados

² Suplemento dominical de *El Nacional*. *Revista Mexicana de Cultura*, núm. 362, segunda época, 7 de marzo de 1954, pp. 4 y 12.

Unidos? Lo es en sus detalles y adaptaciones concretas, pero no en sus principios fundamentales que son ya del dominio científico universal.

Comencemos por describir exteriormente el “Nautilus”, primer submarino atómico. Como puede verse por las fotografías que de él se tomaron al ser botado, se trata de una gran embarcación de proa achatada y de unos 100 metros de largo. Al sumergirse, desplaza el “Nautilus” 3 000 toneladas y puede desarrollar una velocidad que se calcula entre los 20 y 35 nudos por hora, es decir, entre los 40 y 70 kilómetros aproximadamente. Y conviene notar que dicha velocidad se acerca al doble de la que podrían lograr hasta ahora los mejores submarinos. Pero lo más interesante del “Nautilus” es lo ilimitado de su radio de acción. Con su mecanismo de propulsión atómica podrá permanecer indefinidamente debajo del agua. Podrá dar holgadamente varias veces la vuelta al mundo sin tener que salir a renovar su carga de “combustible”. La explicación de esto se halla en su reactor nuclear. Esto es precisamente lo más importante del “Nautilus”. Pasemos a describirlo.

El reactor atómico o nuclear, que aún no ha sido totalmente instalado, pronto lo estará en un lugar correspondiente al que ocupan las calderas en un submarino ordinario. En reactor está herméticamente cubierto por gruesas planchas de plomo que impiden la propagación al exterior de las radiaciones atómicas. El reactor mismo puede describirse como una especie de cobre de zirconio, que es un metal difícilmente atacable por las radiaciones atómicas. En su interior, y perfectamente ajustada, hay una estructura de grafito con horadaciones a todo lo largo. En estas horadaciones hay unos a modo de recipientes de aluminio en los que se colocan diferentes porciones del metal radiactivo Uranio-235. Éste viene a ser el que podríamos llamar “combustible” del reactor.

Por medio de un mecanismo adyacente, que bien puede consistir en una mezcla de berilio con emanaciones de radio, se obtienen los “proyectiles” necesarios para comenzar la desintegración del Uranio-235, y echar a andar así el reactor atómico. Los “proyectiles” empleados no son otra cosa que *neutrones*, o sea, pequeñísimas partículas sin carga eléctrica, provenientes del interior de núcleos atómicos. Y no se crea que hacen falta proyectiles o neutrones velocísimos. Dada la inestabilidad natural del Uranio-235, cualquier neutrón medianamente acelerado será capaz de comenzar la desintegración.

Ahora bien, cualquier átomo de Uranio-235, al ser bombardeado por un neutrón, estallará en pedazos. Se transformará por ejemplo en Kriptón y Bario, dos elementos químicos totalmente distintos, y emitirá también poderosas radiaciones “beta” y “gamma”, junto con lo que es más importante: dos o tres nuevos neutrones. Estos neutrones recién emitidos bombardearán al momento otros átomos de Uranio-235, con su consiguiente “fisión” o ruptura y con una nueva emisión de energía radiante y de más neutrones. Y así, mientras haya neutrones, habrá bombardeo de Uranio, y mientras haya Uranio, habrá producción constante de neutrones. La reacción de fisión nuclear con gran desprendimiento de calor se sostendrá en esta forma. Se habrá logrado una “reacción en cadena”.

Sin embargo, para impedir que dicha reacción se precipite en cuestión de segundos y cause una explosión como la de la bomba atómica, es necesario un “moderador” capaz de controlar la reacción en serie. Con este fin existen en el reactor atómico algunas varillas de cadmio o de otro metal capaz de absorber muchos de los nuevos neutrones o proyectiles que continuamente se están produciendo. Y por su parte el grafito, que como hemos dicho forma las horadaciones donde se coloca el Uranio-235, disminuye también la velocidad de los nuevos neutrones producidos. En esta forma logra controlarse a voluntad la desintegración en cadena del Uranio-235.

Pero es ya tiempo de notar aquí algo sumamente importante. Hemos hecho ver cómo con los primeros neutrones lanzados comienza la fisión del Uranio. Pero es necesario añadir ahora que con el desprendimiento continuo de energía principia a elevarse la temperatura en el interior del reactor. Aumenta el número de átomos de Uranio-235 que se desintegran y aumentan las radiaciones. El aumento de energía térmica (calorífica) continúa a su vez. Es entonces cuando empieza a circular por el interior del reactor gran cantidad de agua destinada a refrigerarlo, ya que, de otro modo, estallaría hecho pedazos debido a la gran cantidad de calor producido en su interior. Así, queda establecida en el reactor una corriente continua de líquido refrigerante. El agua sale después por la parte superior del reactor a una temperatura muy elevada, causada por la producción ininterrumpida de energía.

Muy pronto sale el agua del reactor vaporizada y con una presión poderosísima. Este vapor de agua es dirigido entonces por una tubería especial, a prueba de radiaciones atómicas, hasta llegar a una turbina. Allí la presión

potente del vapor hará girar las aspas de la rueda interior de la turbina a gran velocidad, que no obstante será siempre controlada. Se tendrá entonces la fuerza capaz de engendrar, por medio de una dinamo, toda la corriente eléctrica que se desee y, sobre todo, se tendrá una fuerza capaz de poner rápidamente en movimiento las hélices del submarino.

En esta forma, partiendo del primer neutrón o proyectil atómico que bombardea al Uranio-235 y comienza la reacción en serie, se logra obtener fuerza más que suficiente para mover a 35 nudos por hora a un submarino de 3 000 toneladas en el que viaja una tripulación de 95 hombres.

Y respecto de la cantidad de Uranio-235 necesario para mover al “Nautilus”, bastará con decir que la desintegración de un kilogramo de Uranio-235 en el reactor atómico producirá tanta energía calorífica como la combustión de 3 000 toneladas de carbón. Por aquí se verá que no hay exageración alguna al afirmar que con una carga relativamente pequeña de Uranio-235 podrá el submarino atómico surcar varias veces todos los mares del globo. Al ver esto, vale la pena ir pensando en el costo mucho más bajo de las comunicaciones marítimas y quizás también aéreas y terrestres en un futuro cercano.

Y ojalá que, como dijo el almirante Carney, jefe de la escuadra americana, “la instalación motriz del ‘Nautilus’ simbolice el deseo de aprovechar la ciencia para el bien en esta era de cambios fantásticos”.

EL ORIGEN DEL SISTEMA SOLAR

Por Miguel León-Portilla³

¿Tenía razón Laplace? ¿Hay otros sistemas planetarios?

Hasta hace pocos años se aceptaba la hipótesis de una colisión o un acercamiento de estrellas como la más probable explicación científica del origen de los planetas. En nuestro artículo anterior expusimos la teoría de Sir James Jeans, quien afirma que, por el acercamiento de una estrella advenediza a nuestro primitivo Sol, se produjo en éste una especie de marea inmensa. La atracción de la estrella formó en la superficie del Sol oleadas

³ Suplemento dominical de *El Nacional. Revista Mexicana de Cultura*, núm. 367, segunda época, 11 de abril de 1954, p. 2.

gigantescas que al fin se desprendieron y se condensaron formando así los diversos planetas.

Pero, como insinuábamos ya anteriormente, esta teoría inventada para escapar a las objeciones contra la hipótesis de Laplace, encontraba también sus propias dificultades. Así, por ejemplo, la teoría de Jeans no logra explicar a qué se debe que las órbitas de los planetas, siendo elípticas, no lo sean exageradamente, como debiera suceder en el caso del acercamiento estelar. Igualmente, en dicha teoría continuaba siendo un misterio insoluble la antigua ley de Bode que mostraba que en el sistema planetario las distancias medias de los planetas con relación al Sol guardan una proporción constante. O sea que, por ejemplo, Venus se encuentra aproximadamente dos veces más lejos del Sol que Mercurio, la Tierra dos veces más que Venus y así sucesivamente. Esta ley perfectamente comprobada tampoco podía explicarse en la teoría de Jeans. Estas y otras dificultades movieron a los científicos a idear nuevas teorías.

En 1943 el físico alemán Karl von Weizsäcker presentó una interesante hipótesis que en cierto modo resucitaba la vieja teoría de Laplace. Weizsäcker negaba la necesidad de admitir “la estrella advenediza y fecundadora”. Según él, el Sol por sí mismo había dado a luz espontáneamente a numerosa progenie.

Pero, veamos cuál es el punto de partida de Weizsäcker. El Sol en su estado primitivo era una gran masa en la que predominaban los elementos sumamente ligeros: el helio y el hidrógeno. Y no se trata de una mera suposición, ya que consta por las observaciones de Stromgren que aún al presente estos dos elementos siguen constituyendo la mayor parte de la masa solar. Pero, junto con el hidrógeno y el helio, había también un reducido porcentaje de otros elementos más pesados. Ahora bien, al irse condensando nuestro Sol, fue quedando en el espacio circundante una especie de anillo gaseoso que no alcanzó a condensarse. Este anillo gaseoso, alrededor de la masa central y en continuo movimiento giratorio, estaba formado por gases de difícil condensación, es decir por hidrógeno y helio y por diminutas partículas de otros elementos.

Los gases ligeros indudablemente se fueron difundiendo cada vez más. Así llegaron a su actual difusión, en la que, según comprobaciones repetidas, existen realmente en el llamado “espacio vacío” en la proporción de un miligramo por cada millón de millas cúbicas de espacio.

Pero las diminutas partículas de los otros elementos y aún de compuestos químicos como varias clases de óxidos, silicatos, etc., chocando sin cesar entre sí por su continuo movimiento, fueron formando poco a poco grandes agregados de materia. Y estas acumulaciones fueron posibles ya que las partículas más pequeñas espontáneamente tendían a juntarse con las mayores.

Así se formaron en un periodo de unos cien millones de años varias acumulaciones materiales alrededor del Sol. Muestra en seguida Weizsäcker por un largo proceso matemático que estas acumulaciones debieron formarse precisamente a determinadas distancias con relación a la masa central del Sol. Y lo notable es que, describiendo luego las órbitas de las acumulaciones de materia, vienen a coincidir con las distancias medias de los planetas con relación al Sol, según la antes misteriosa ley de Bode.

Esto fue sin duda un gran acierto de la teoría de Weizsäcker. Además, en función de ella, se pudo explicar luego por qué precisamente no eran más elípticas las órbitas de dichas acumulaciones de materia, o sea, de los planetas. Esto se debía a que, no habiendo ocurrido ninguna perturbación exterior provocada por algún cuerpo intruso, las acumulaciones materiales, o planetas, tenderían a conservar su antiguo movimiento giratorio circular alrededor del Sol. Únicamente debido al reajuste general de los planetas entre sí (considerando sus diversas masas como otros nuevos centros gravitacionales), tomó el movimiento de los planetas una forma ligeramente elíptica. Y así se explica el origen de las órbitas actuales que no son en modo alguno desmesuradamente elípticas.

Y hay aún otra consecuencia deducible de la teoría de Weizsäcker. Si es que éste fue realmente el proceso natural de formación del sistema planetario, entonces es obvio que la aparición de “sistemas solares” en el universo no debe ser cosa tan rara. Porque, constándonos que hay multitud de estrellas de una composición física semejante a la de nuestro Sol, es sumamente verosímil que en muchas haya tenido lugar un proceso semejante. Quizás en algunas de esas estrellas de nuestra Vía Láctea o de otras constelaciones remotas se estén formando en este preciso momento otros sistemas planetarios como el nuestro. Y tal vez existan ya al presente un sinnúmero de “soles” girando por el espacio con su cortejo de planetas.

Con nuestros telescopios actuales, incluso con el más potente del Monte Palomar en California, no podemos verificar esto, pero por qué

habremos de negar que quizás algún día sea posible la comprobación clara de la existencia de miles o millones de sistemas planetarios. Si la teoría de Weizsäcker es cierta, es entonces indudable que hay multitud de sistemas solares en nuestro universo. Y, en este caso, es también muy probable que en algunos o en muchos de esos “sistemas solares” existen planetas con las condiciones necesarias para hacer posible la vida.

De hecho, sabemos al presente que no es poco lo que se requiere para que aparezca la vida, al menos como nosotros la hemos visto y medio entendido. De otros tipos de vida distintos de la nuestra, por el momento no podemos decir nada científicamente. Sin embargo, esto no significa que sea imposible o absurda su existencia. Lo que sí queremos indicar es que, de ser cierta y comprobada la teoría de Weizsäcker acerca del origen del sistema solar, entonces estas cuestiones verdaderamente apasionantes deberán pasar al primer plano de la Ciencia actual.

Todo esto, junto con la determinación exacta de estos sistemas de planetas como el nuestro y aun el conocimiento más perfecto de nuestro propio sistema solar, abre nuevos horizontes a la Astronomía. Y lo notable es que, al igual que en otras ciencias, el progreso de la Astronomía coincide con el avance maravilloso de la Física Nuclear. De las aplicaciones de ésta al campo verdaderamente ilimitado de los astros, ha nacido la llamada **Astrofísica**, que es una de las ciencias que más sorpresas nos guardan. Con su desarrollo llegará el día en que podamos obtener una respuesta cada vez más precisa de todos estos problemas relacionados con la existencia de otros sistemas planetarios y de la posible aparición de la vida en algunos de esos remotos planetas. La respuesta que entonces obtendremos no será ya sólo partiendo como ahora de una hipótesis, la de Weizsäcker, sino partiendo de la observación empírica y científicamente comprobada.

Por el momento, en esta materia sólo podemos investigar —y eso a tientas— el caso de otro de los planetas de nuestro sistema solar. Nos referimos al caso de Marte. Acerca de él mucho se ha especulado y escrito, pero sin embargo aún quedan muchos problemas por resolver. ¿Se han constatado en Marte todas las condiciones que hacen posible la vida? ¿Se han descubierto algunos vestigios innegables de vida? ¿La existencia de los llamados “canales de Marte” no puede explicarse como un mero fenómeno óptico? Todas estas cuestiones deben ser examinadas antes de

adelantar cualquier respuesta. Por lo que a nosotros toca, muestran solamente el campo maravilloso que se abre a la Astronomía en la época actual, cuando gracias a su consorcio con la Física Nuclear ha dado a luz esa nueva ciencia, la **Astrofísica**, en la que se logra una síntesis maravillosa de los conocimientos atómicos y nucleares con el saber de los astros y del universo entero.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aguilar, fray Jerónimo de: 99
Aguilar y Marocho, Ignacio: 59
Ahuizotl: 28, 30
Alatorre, Antonio: 49
Alcalá, Manuel: 164
Allende, Ignacio: 241
Altamirano, Ignacio Manuel: 241-243
Alvarado, fray Francisco de: 210
Álvarez, Melchor: 97
Anunciación, fray Juan de la: 252
Aragón, Agustín: 19
Arciniegas, Germán: 241
Areco, san Antonio de: 238
Argudín, Yolanda: 66
Argüelles, Hugo: 252
Aristóteles: 123, 125
Aron, Raymond: 193
Axayácatl: 24, 30
Aymard, barón Édouard: 236
Azam, Gilbert: 146, 158
- Baena, Eduardo: 231
Baena, Rafael: 248-249
Balbuena, Bernardo de: 236-237
Barker, Roger: 152, 158
Barrera Rodríguez, Raúl: 30
Barriga, Rebeca: 259
Bartra, Roger: 5, 7, 10, 15, 65, 121, 154, 158
- Bassoco, José María de: 59
Bello, Andrés: 211
Bergson, Henri: 260
Beristáin y Souza, José María: 247
Bermúdez, José Luis: 156, 158
Bernal, Ignacio: 34
Berthoz, Alain: 151, 158
Beuchot, Mauricio: 5, 7, 10, 15, 79, 142, 158
Beyer, Hermann: 21
Blanco Aguinaga, Carlos: 113
Boétie, Etienne de la: 191-192
Boff, Leonardo: 144, 158
Bolaño, Roberto: 70
Bolívar, Simón: 241
Bonifaz Nuño, Rubén: 21
Bopp, Franz: 211
Borges, Jorge Luis: 62, 67-68, 238-239
Bowersock, Glen Warren: 68
Broca, Paul Pierre: 39
Bruno, Giordano: 80
Brunswik, Egon: 152
Buxó, José Pascual: 5, 7, 9, 10, 15, 57-58, 60, 71, 111, 118, 158, 164, 173, 175
- Cabrera, Ramón: 138
Cabrera y Pérez Salazar, Francisco José: 16
Calderón de la Barca, Pedro: 98, 104-105
Calero Guisado, Andrés: 64-65
Calleja, Juan Luis: 141, 159

- Calvillo, Manuel: 167
 Calvo, José: 102, 108
 Cantinflas [Mario Moreno]: 139, 157
 Carballera Cotillas, Yolanda: 159
 Cardoza, Joaquín: 164
 Cardoza y Aragón, Luis: 166
 Carlino, Paula: 62
 Carlos IV: 245-246
 Carlos V: 102
 Carmides: 124
 Carney, Robert Bostwick: 263
 Carreño, Alberto María: 164
 Caso, Alfonso: 21, 258
 Cassirer, Ernst: 84
 Castañeda, Carolina: 153-154, 159
 Castañón, Adolfo: 5, 7, 10-11, 15, 57, 158, 163, 257
 Castillo, Román: 249
 Castoriadis, Cornelius: 193
 Cátedra, Pedro: 70
 Celorio, Gonzalo: 7, 31, 34, 57, 158, 246
 Cervantes, Pedro: 231, 239
 Cervantes Saavedra, Miguel de: 94-95, 102-104, 108, 181-185, 187-189, 231, 239-240, 246
 Chamorro, María Inés: 95, 102, 108
 Chavero, Alfredo: 21, 23
 Chávez, Hugo: 201
 Chensinsky, Jacobo: 139
 Chevalier, Jean: 233
 Christen, Yves: 151, 158
 Christiansen, Morten H.: 45
 Cisneros, Diego de: 169
 Ciudad Real, Antonio de: 210
 Clark, Andy: 138, 159
 Cleynaerts, Nicolaes: 206
 Coatlicue: 25, 29
 Comensal, Jorge: 158
 Company Company, Concepción: 7, 19, 34, 59
 Concepción, fray Mariano de la: 252
 Conway, Christopher: 61
 Copérnico: 51
 Córdova, fray Juan de: 210
 Corominas, Joan: 235
 Corral, Manuel Antonio del: 253-255
 Cortázar, Julio: 64
 Cortés, Hernán: 99, 237
 Cortés, Luciano: 255
 Cotarelo y Mori, Emilio: 95, 109
 Coulanges, Fustel de: 41
 Couto, Juan Blas: 156, 159
 Couttolenc, Gustavo: 16
 Covarrubias, Sebastián de: 107-108, 218, 221, 225-226, 228
 Coward, Noel: 64-65, 68
 Coyolxauhqui: 24-27
 Crespo, Luis: 140, 159
 Criado Boado, F.: 144, 159
 Crick, Francis: 39
 Cristo: 90-91
 Cruz, Celia: 138
 Cruz, sor Juana Inés de la: 173
 Cruz Pérez, Víctor de la: 16
 Cuéllar, José Tomás de: 60
 Cuervo, Rufino José: 140, 156, 159

 D'Aquili, Eugene G.: 154, 160
 Dabove, Juan Pablo: 61
 Damasio, Antonio Rosa: 156, 159
 Darío, Rubén: 168
 Darwin, Charles: 39, 46, 53-56

- Dávalos, Balbino: 19
Daw, Nigel: 159
Debray, Régis: 41
Defourneaux, Marcellin: 95, 108
Deleito y Piñuela, José: 99, 108
Desarthe, Agnès: 70
Descartes, René: 90, 141
Dewey, John: 143, 159
Díaz del Castillo, Bernal: 237
Díaz Gómez, José Luis: 5, 7, 10, 15, 65,
137-138, 159
Díaz Larios, Luis F.: 104, 108
Dioscórides: 126
Díscolo, Apolonio: 212, 228
Dobzhansky, Theodosius: 46
Donato, Elio: 206
Dorantes de Carranza, Andrés: 237
Durán, fray Diego: 21, 31
- Éfeso, Sorano de: 126
Einstein, Albert: 155
Empédocles: 80, 83-84, 90
Eslava Galán, Juan: 95, 108
Euclides: 251
Eyck, Johann van: 141
- Faustino Sarmiento, Domingo: 238
Felipe II: 56
Fernández, Sergio: 50
Fernández de Lizardi, José Joaquín: 60,
139
Fernández Ledezma, Enrique: 164
Fernando VII: 253
Fichte, Johann Gottlieb: 83
Fierro, Julieta: 7, 34
Fierro, Rodolfo: 248
- Flores, Jorge: 47
Foucault, Michel: 82
Fradcourt, Ariane: 21
Frenk, Margit: 5, 7, 10, 15, 34, 58, 181
Frenk, Mariana: 113
Freud, Sigmund: 41
Fuente, Beatriz de la: 36
Fuentes, Carlos: 49
Füssli, Johann Heinrich: 238
- Galeno: 123, 125, 251
Galilei, Galileo: 51
Gamio, Manuel: 35-36, 258, 259
Gaos, José: 259
García Icazbalceta, Joaquín: 164, 173, 228
Garcyadiago, Javier: 7
Garibay, Ángel María: 258-259
Garrido, Felipe: 57, 66, 70, 158
Garza, Tomás: 47
Gellner, Ernest: 42-43
Gheerbrant, Alain: 233
Gibson, James Jerome: 159
Giorguli, Silvia Elena: 259
Girón Alconchel, José Luis: 70
Glantz, Margo: 7, 15
Gómez de la Serna, Ramón: 65
Gómez de Silva, Guido: 59, 61
González, Juliana: 5, 9, 15, 37, 49-52, 56
González, Luis: 42
González Acosta, Alejandro: 236
González Casanova, Pablo: 50, 218, 228
González de Mendoza, José María: 166
González Gamio, Ángeles: 246-247
González Peña, Carlos: 60
González Pérez, Aurelio: 5, 7, 10, 15,
93, 108

- González Valenzuela, Juliana: 47
 Gorostiza, José: 173
 Gorostiza, Manuel Eduardo de: 164
 Goytia, Francisco: 36
 Gramsci, Antonio: 193
 Granado, Diego: 93, 106
 Graulich, Michel: 21
 Gualdi, Pietro: 247
 Guillén, Jorge: 137, 140, 145-146, 159, 161
 Güiraldes, Ricardo: 238
 Guisa y Azevedo, Jesús: 60
 Gunaratana, Bhante Henepola: 151, 159
 Gutenberg, Johannes: 172
 Gutiérrez, Jorge E.: 139, 159
 Gutiérrez Nájera, Manuel: 60
 Gutiérrez Otero, Luis: 59
 Gutiérrez Vega, Hugo: 7, 16, 34
 Guzmán, Martín Luis: 164
- Hägerstrand, Torsten: 153, 160
 Hallstead, Susan: 61
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 83, 88-89
 Heidegger, Martin: 91, 143-145, 160
 Hellpach, Willy: 151, 160
 Henestroza, Andrés: 164
 Herder, Johann Gottfried: 41
 Hernández, Francisco: 56
 Hernández [de León-Portilla] Triviño, Ascensión: 5, 7, 11, 15, 168, 203, 207, 215, 219, 228-229
 Hernández-Pacheco, Javier: 80, 82
 Herodoto: 251
 Herr, Robert: 61
 Herralde, Jorge: 70
 Herrán, Saturnino: 36
- Herrera Zapién, Tarsicio: 7
 Herrero García, Miguel: 99, 109
 Heyden, Doris: 21
 Hidalgo, Miguel: 241
 Higashi Díaz, Alejandro: 5, 9, 15, 57, 71-73, 76
 Hilbert, Betsy: 63, 68
 Hipócrates: 125
 Hiriart, Hugo: 7, 158
 Hodges, J. R.: 155, 160
 Hölderlin, Friedrich: 79, 82-85, 87-90
 Horacio: 251
 Horrent, Jules: 70
 Huacuja, Daniel: 19
 Huerta, Efraín: 65, 243
 Huitzilopochtli: 21, 25-27
 Humboldt, Alejandro de: 21, 31
 Humboldt, Alexander von: 56
 Hurtado, Guillermo: 145, 160
 Hutchins, Edwin: 160
 Huxley, Thomas Henry: 55
- Ibáñez, Agustín: 156, 159
 Inclán, Luis G.: 238
 Ingold, Tim: 153-154, 159-160
 Izzì, Massimo: 233
- Jacobi, Friedrich Heinrich: 84-85
 Jaidar, Alejandra: 47
 James, William: 148, 150, 153
 Jaramillo Escobar, Jaime: 248-249
 Jaurès, Jean: 44
 Jeans, sir James: 263-264
 Jiménez, José Alfredo: 248
 Jimeno, Rafael: 246
 Johansson Keraudren, Patrick: 7, 58

- Johnson, Mark: 138, 160
Juárez, Benito: 165, 236
Justiniano: 251
- Kant, Immanuel: 51, 155
Kantorowicz, Ernst H.: 195
Kierkegaard, Sören: 82, 89
Kirby, Simon: 45
Klein, Cecilia: 21
Kleist, Heinrich von: 83, 89
Kusch, Rodolfo G.: 144, 160
- Labastida, Jaime: 5, 7, 9, 10, 15, 37, 49,
57, 158, 171
Laclau, Ernesto: 198-199, 200
Ladero Quesada, Miguel Ángel: 93, 109
Lafragua, José María: 164
Lakoff, George: 138, 160
Landázuri, Maritza: 158
Langacker, Ronald: 140
Langagne, Eduardo: 245
Laplace, Pierre-Simon: 263-264
Lastra, Yolanda: 7
Laughlin, Charles: 154, 160
Lefort, Claude: 191-198, 200-201
León Felipe: 151
León y Gama, Antonio de: 21, 31
León-Portilla, Miguel: 5, 7, 9, 11, 15, 19,
25, 33, 60, 168, 205-206, 229, 257-260
Lessing, Gotthold: 84
Lewin, Kurt: 151-152, 160
Lieb, Irwin: 147, 160
Lipsio, Justo: 90
Lizalde, Eduardo: 7
Locke, John: 46
Lockhart, James: 215, 229
- Lope de Vega: 95, 97, 106, 109, 168
López Luján, Alfredo: 28, 30, 31
López Luján, Leonardo: 28, 31, 34, 36
López Mena, Sergio: 116
López Velarde, Ramón: 166
Lord Byron: 231
Loyola, Ignacio de: 252
Lugones, Leopoldo: 231-232
Luis XIV: 198
Luján, Jesús E.: 234
Luna, María: 66
Lyell, Charles: 54, 55
- Madero, Francisco I.: 249
Malanco, Luis: 241
Malthus, Thomas Robert: 54
Maquiavelo, Nicolás: 193-195
Marcial, Marco Valerio: 65
Marín, Carlos: 249
Marón Dáurico: 253
Martí, José: 241
Martínez, José Luis: 164
Martínez Montaña, Francisco: 93, 106
Marx, Karl: 87
Maslow, Abraham: 146
Matos Fragoso, Juan de: 101
Matos Moctezuma, Eduardo: 5, 9, 15,
19, 31-36, 246-247, 258
Maus, Marcel: 41
Maynard Smith, John: 46
Máñez, Pilar: 216, 229
McManus, John: 154, 160
Mejía, Tomás: 236
Mendel, Gregor: 54
Mendieta, fray Gerónimo de: 203, 205,
229-230

- Mendoza, Pedro de: 237
 Mendoza, Vicente T.: 248
 Menéndez Pidal, Ramón: 69
 Merleau-Ponty, Maurice: 192
 Meyer Barth, Jean: 47
 Meyer, Jean: 5, 9, 15, 37, 41, 49, 52-56
 Michael, Ian: 69
 Mijailovich Dostoievski, Fiodor: 51
 Miranda, Faustino: 47
 Mociño, José Mariano: 56
 Moctezuma II: 30
 Molina, fray Alonso de: 203-204,
 206-216, 218-219, 227-229
 Mommsen, Theodor: 41
 Monsiváis, Carlos: 167
 Montaigne, Michel de: 191-192
 Montaner Frutos, Alberto: 69
 Monterroso, Augusto: 234
 Montes de Oca, Mercedes: 216, 229-230
 Montoya, Soledad: 240
 Montúfar, fray Alonso de: 21
 Mora Ochoa, Alejandro de la: 159
 Morales Sánchez, María Isabel: 64
 Morelos y Pavón, José María: 241
 Moreno de Alba, José G.: 7, 19, 33,
 164-166, 173, 211-212, 230
 Moreto, Agustín: 96, 97, 98
 Morros, Bienvenido: 70
 Moser, Edvard I.: 155
 Moser, May-Britt: 155
 Moshinsky, Marcos: 47
 Mouffe, Chantal: 198
 Muñoz, Rafael F.: 248
 Muria, José María: 259
 Mussolini, Benito: 201
 Nadel, Lynn: 152, 160
 Nagel, Thomas: 142, 160
 Nateras Domínguez, José Octavio: 57
 Navarrete, Carlos: 21
 Nebrija, Antonio de: 206, 208
 Neruda, Pablo: 240
 Nerval, Gérard de: 89
 Nicol, Eduardo: 38-39, 47, 50, 51,
 144-145, 160
 Nietzsche, Friedrich: 83-84, 89-90
 Nola, Ruperto de: 93
 Novalis: 80
 O'Gorman, Camila: 241
 O'Keefe, John: 152, 155, 160
 Ojeda, Salvador "El Negro": 249
 Oliván, Alejandro: 59
 Ordóñez, Ezequiel: 21
 Orozco y Berra, Manuel: 173
 Ortega y Gasset, José: 143-144, 160,
 257-258
 Ostachuk, Agustín: 151, 161
 Ovidio: 251
 Pacheco, José Emilio: 49
 Padilla, Ignacio: 5, 10, 15, 129
 Palacios, Enrique Juan: 21
 Parmentier, Antoine: 97
 Parodi, Claudia: 216-217, 230
 Parra, Max: 61
 Pascal, Blaise: 51
 Pascual, José Antonio: 235
 Paulo, Julio: 251
 Paz, Octavio: 49, 81, 141, 146, 161
 Pellicer, Carlos: 166
 Peña, Christian: 235

- Peña, Rafael Ángel de la: 211, 230
Pérez, Hildebrando: 244
Pérez Escribano, Virginia: 70
Pérez Monfort, Ricardo: 238
Pérez Tamayo, Ruy: 7, 34
Petersen, Amanda: 61
Pitágoras: 51
Platón: 40, 51, 124, 126
Plauto, Tito Maccio: 251, 253, 255
Plotino: 84, 89
Poe, Edgar Allan: 243
Pol, Enric: 151, 152, 161
Portilla, Anselmo de la: 59
Prieto, Carlos: 7, 15, 33
Prieto, Guillermo: 243
- Quevedo, Francisco de: 171-172
Quijano, Alonso: 234
Quiñones de Benavente, Luis: 104-106
Quiñones, María de: 103
Quirarte, Vicente: 5, 7, 11, 15, 37, 57,
60, 158, 164, 168, 173, 231, 247
Quiroga, Juan Domingo: 238
Qustā ibn Lūqā al Ba'labakkī: 121, 123-127
- Rabasa, Emilio: 59
Ramírez, Guadalupe: 255
Ramírez, José Fernando: 164
Rey Hazas, Antonio: 95, 108
Reyes, Alfonso: 62, 67, 173, 234, 257, 259
Rezano Imperial, Antonio: 253
Ribas, Hernando de: 206-207, 229
Rico, Francisco: 63
Riva Palacio, Vicente: 243
Rivaud, Juanjo: 47
Rivera, Agustín: 164
Rivera, Jorge Eduardo: 144, 160
Robelo, Cecilio A.: 258
Roca, Ramón: 253, 254
Rodríguez Cuadros, Evangelina: 98, 109
Rojas Zorrilla, Francisco de: 103
Romero, José Rubén: 248
Rosado, Juan Antonio: 61
Rosas, Juan Manuel de: 241
Rosch, Eleanor: 138, 161
Rousseau, Jean-Jacques: 41, 201
Ruelas, Julio: 234
Ruiz, José Salvador: 61
Rulfo, Juan: 111, 113-119, 167
- Sampedro, Javier: 155
Sanaphre Villanueva, Mónica: 140, 161
Sánchez Jiménez, Juan Antonio: 61
Sarukhán, José: 5, 9, 15, 37, 45, 49, 53-56
Sastre Ruano, María Ángeles: 159
Saussol, José María: 139, 161
Saussure, Ferdinand de: 217, 230
Sauter, Silvia: 161
Schelling, Friedrich: 80, 83-84, 88
Schenk, H. G.: 80
Schiller, Friedrich: 83-84
Schmidt, Ulrico: 237
Schmitt, Carl: 199
Schopenhauer, Arthur: 80
Sedeño, Lucas: 156, 159
Sempat Assadourian, Carlos: 230
Séneca, Lucio Anneo: 251
Serrano, Fernando: 34
Serrano Migallón, Fernando: 7, 19
Sessé, Martín de: 56
Sevilla Arroyo, Florencio: 95, 108
Shakespeare, William: 195

- Shapiro, Lawrence: 138, 161
 Sieck Flandes, Roberto: 21
 Silva-Herzog Márquez, Jesús: 5, 7, 11, 15, 191
 Siméon, Rémi: 230
 Sócrates: 124
 Sol, Manuel: 57, 61
 Solís, Antonio de: 97
 Solís, Felipe: 21, 32
 Sosa, Francisco: 164, 173
 Spinoza, Baruch: 80, 84-85, 90
 Stalin, José: 193, 198
 Steiner, George: 165
 Stromgren, Svante Elis: 264
 Szathmáry, Eörs: 46
- Tablada, José Juan: 60
 Taine, Hippolyte: 200
 Terencio: 251
 Teresa, santa: 97
 Thompson, Evan: 138, 161
 Thoreau, Henry David: 150
 Tillich, Paul: 147-148, 161
 Tízoc: 30
 Tlaltecuhlti: 28-31
 Tocqueville, Alexis de: 197, 200-201
 Tolman, Edward C.: 152, 161
 Tolsá, Manuel: 245-247
 Tonatiuh: 21, 23
 Tordera, Antonio: 98, 109
 Torre Villar, Ernesto de la: 164, 173
 Trábulse, Elías: 7
 Trotski, León: 198
- Uexküll, Jakob Johann von: 151, 161
 Ulises: 235
- Uranga, Emilio: 258
 Urbina, Luis G.: 164
 Uriarte, Teresa: 36
 Urquiza, Francisco L.: 248
- Valadés, Diego: 7, 34
 Valdés, Margarita: 145, 160-161
 Valenzuela, Jesús E.: 234
 Valéry, Paul: 42
 Valiñas Coalla, Leopoldo: 7
 Valle, Rafael Heliodoro: 166
 Varela, Francisco Javier: 138, 161
 Vasconcelos, José: 164
 Venegas, Francisco Xavier: 254
 Vidales, Hilarión: 167
 Vigil, José María: 19, 164-165, 173
 Villa, Francisco: 234, 248
 Villagómez, Liborio: 163, 165-168
 Villoro, Luis: 49, 50, 258
 Virgilio: 251
 Viveros, Germán: 5, 7, 11, 15, 164, 173, 251
- Wallace, Alfred Russel: 55
 Watson, James: 39
 Weil, Andrew: 153, 161
 Weizsäcker, Karl von: 264-266
 Whitehead, Alfred North: 148, 150, 161
 Wittgenstein, Ludwig: 163
 Wright, Herb: 152
 Wundt, Wilhelm: 151
- Xirau, Ramón: 7, 145, 160, 161
- Zaid, Gabriel: 68
 Zalmoxis: 124

Zapata, Guillermo: 249
Zea, Leopoldo: 258
Zepeda, Eraclio: 16

Zubiri, Xavier: 146, 161
Zweig, Stefan: 41, 82

GABINETE EDITORIAL
DE LA
ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA

Alejandro Higashi
Responsable académico

Vicente Quirarte
Asesor editorial

Agustín Herrera Reyes
Coordinador editorial

Pablo Labastida
Diseñador responsable

Miliett Alcántar
Distribución

Memorias de la Academia Mexicana de la Lengua

tomo xli [2015]

se terminó de imprimir y encuadernar
en diciembre de 2018, en los talleres
de Mujica Impresor, S.A. de C.V.,
Camelia 4, Col. El Manto,
C.P. 09830, Ciudad de México.

En su composición se utilizaron los tipos
Bembo MT Pro en 9:11, 11:15 y 12:15 pts.

La edición, en papel Kromos ahuesado
de 75 g, consta de 200 ejemplares,
y estuvo al cuidado editorial
de *Teresa Ramírez*.

ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA

TOMO XLI:

- EDUARDO MATOS MOCTEZUMA *El decir de las piedras*
- MIGUEL LEÓN-PORTILLA *Respuesta al discurso de ingreso
de don Eduardo Matos Moctezuma*
- JULIANA GONZÁLEZ *El cuerpo humano, sede del lenguaje*
- JEAN MEYER *Nacionalismo, universalismo*
- JOSÉ SARUKHÁN *Palabras para el ingreso a la Academia
Mexicana de la Lengua*
- JAIME LABASTIDA *Respuesta a los discursos de ingreso
de doña Juliana González, don Jean Meyer
y don José Sarukhán*
- ALEJANDRO HIGASHI *Leer para aprender*
- JOSÉ PASCUAL BUXÓ *Respuesta al discurso de ingreso
de don Alejandro Higashi*
- MAURICIO BEUCHOT *Hölderlin y la búsqueda del infinito*
- AURELIO GONZÁLEZ PÉREZ *Comer y beber en el Siglo de Oro según el teatro*
- JOSÉ PASCUAL BUXÓ *Pedro Páramo: construcción y sentido
de la “realidad imaginada”*
- ROGER BARTRA *Qustā ibn Lūqā al Ba’labakkī y el poder
de la palabra*
- IGNACIO PADILLA *Santa Elena en ayunas*
- JOSÉ LUIS DÍAZ GÓMEZ *Razón de estar: cognición situada
y cerebro partícipe*
- ADOLFO CASTAÑÓN *La Academia Mexicana de la Lengua,
la Biblioteca Nacional y Liborio Villagómez*
- JAIME LABASTIDA *La Academia Mexicana de la Lengua
en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas*
- JOSÉ PASCUAL BUXÓ *El aliento y la palabra*
- MARGIT FRENK *Cosas que calla Cervantes (Quijote, I, 46-52)*
- JESÚS SILVA-HERZOG MÁRQUEZ *Lefort y la añoranza del cuerpo*
- ASCENCIÓN HERNÁNDEZ TRIVIÑO *Fray Alonso de Molina a quinientos años
de su nacimiento*
- VICENTE QUIRARTE *Breve alfabeto del centauro*
- GERMÁN VIVEROS *Los mellizos de Plauto en Los tíos burlados
(Ópera mexicana)*
- ADOLFO CASTAÑÓN *Desde hace mundos: Alfonso Reyes
y Miguel León-Portilla (una semblanza y dos
rescates)*