

A thick, yellow, wavy line that starts at the top right and curves down towards the bottom right, resembling a stylized path or a ribbon. It has several small blue dots scattered along its length.

Inflexiones

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Número 10. Julio - diciembre 2022

Número 10.

Julio - diciembre 2022



Directora

María Ana Beatriz Masera Cerutti

Editores

Emiliano José Mendoza Solís

Tania Celina Ruiz Ojeda

Inflexiones

Revista semestral de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales,
Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

Número 10, julio - diciembre 2022

Consejo editorial

Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca), Alberto Dallal (Universidad Nacional Autónoma de México), Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Fernando Doménech Rico (Real Escuela Superior de Arte Dramático), Enrique Flores (Universidad Nacional Autónoma de México), Margit Frenk (Universidad Nacional Autónoma de México), Jacques-Antoine Gauthier (Université de Lausanne), Silvia Giorguli Saucedo (El Colegio de México), Nora Jiménez (El Colegio de Michoacán), Rosa Lucas (El Colegio de Michoacán), Alfonso Mendiola (Universidad Iberoamericana), José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán), Domenico Scafoglio (Universidad de Salerno), Hebe Vessuri (Universidad Nacional Autónoma de México), Alberto Vital Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México)

Comité de redacción

Daniar Chávez, Luciano Concheiro San Vicente, Fabián Herrera León, Sandra Lorenzano, Mario Martínez Salgado, Caterina Camastra, Andrés Ordóñez, Ignacio Silva, Antonio Ziri3n Quijano

Diseño

Amaury Veira Huerta

Asistente editorial

Natalia de la Luz Romero Castellanos

Inflexiones, Año 5, número 10, julio-diciembre 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, a través de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales de la Coordinación de Humanidades, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, teléfono: 55 56 23 73 19, URL: <http://inflexiones.unam.mx>, e-mail: inflexiones@humanidades.unam.mx. Editores responsables: Emiliano José Mendoza Solís y Tania Celina Ruiz Ojeda. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo del Título No. 04-2022-042816583300-102, ISSN: 2954-341X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsables de la última actualización de este número: Emiliano José Mendoza Solís y Tania Celina Ruiz Ojeda, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Antigua Carretera a Pátzcuaro 8701, Ex-Hacienda de San José de la Huerta, 58190, Morelia, Michoacán, teléfono: 55 56 23 73 19. Fecha de la última modificación: 20 de junio de 2022.

El contenido de los textos es responsabilidad de los autores y no refleja forzosamente el punto de vista de los dictaminadores o de los miembros del comité editorial de la revista o de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se autoriza la reproducción de la revista a reserva de citar la fuente exacta y de respetar los derechos de autor.

Índice

Fugas

09. **Ainhoa Suárez Gómez**, *La filosofía corporal de John Bulwer. Hacia una comprensión no fonocéntrica del lenguaje*
36. **Luciano Concheiro San Vicente**, *Descampesinistas contra campesinistas: una polémica marxista en torno al campesinado mexicano*

Horizonte

Perspectivas de/sobre la voluntad de poder (II)

Coordinación de **Emiliano Mendoza Solís** y
Marleen Velázquez Sánchez

87. **Claudia Marleen Velázquez Sánchez**, *La presencia de *Pólemos* en la voluntad de poder*
107. **Sergio Espinosa Proa**, *¿Por qué Nietzsche es excesivo?*

Simultáneas

134. **Sue Meneses Eternod**, **Eva María Garrido Izaguirre**. *Donde el diablo mete la cola. Antropología del arte y estética indígena*
141. **Adriana Sandoval Moreno**, **Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano**. *Por una democracia progresista. Debatir el presente para un mejor futuro*

Anamorfosis

152. **Francisco Villa**, *Donde Como Cuando*



Fugas

01. Suárez

02. Concheiro



01.

La filosofía corporal de John Bulwer.

Hacia una comprensión no fonocéntrica del lenguaje

John Bulwer's Corporeal Philosophy. Towards a
Non-phonocentric Understanding of Language

recepción: 11 de mayo 2022
aceptación: 29 de agosto 2022

Ainhoa Suárez Gómez
Universidad del Claustro de
Sor Juana / Instituto Mora



Resumen

Este artículo ofrece un estudio sobre la filosofía corporal del pensador y médico inglés John Bulwer (1606-1656), pionero en el estudio de la sordera y la diseminación de los sistemas de señas. El texto ofrece un análisis de las principales tesis del autor expuestas en tres de sus obras: *Quirología o el lenguaje natural de la mano* (1644a), *Quiromonía, o el arte de la retórica manual* (1644b), y *Filocopus, o el amigo del sordomudo* (1648). Se argumenta que Bulwer propone una crítica a la concepción fonocentrista del lenguaje que asocia la voz con la forma idónea de producción de sentido, el fundamento de la racionalidad y el núcleo de la identidad humana. En la obra bulweriana se pueden rastrear las bases de una nueva concepción del lenguaje (y de la condición humana) que reivindica la capacidad expresiva de los movimientos y gestos corporales. A la luz de los estudios contemporáneos sobre discapacidades, es posible acercarse a la propuesta de Bulwer como una profundamente consciente de ciertas prácticas sociales que marginan a la comunidad sorda por no comunicarse a través de la voz.

Palabras clave:

seña, voz, lenguaje, fonocentrismo, John Bulwer

Abstract

This article offers a study of the corporeal philosophy of the English thinker and physician John Bulwer (1606-1656), a pioneer in the study of deafness and the dissemination of sign languages. The text provides an analysis of the author's main theses as set out in three of his works: *Chirolology, or the Natural Language of the Hand* (1644a), *Chironomy, or the Art of Manual Rhetoric* (1644b), and *Philocopus, or the Friend of the Deaf and Dumb* (1648). The paper argues that Bulwer proposes a critique against the phonocentrist conception of language that links the voice with the ideal form of meaning production, the foundation of rationality and the core of human identity. In Bulwer's work we can trace the foundations of a new conception of language (and of the human condition), one that vindicates the expressive dimension of movements and bodily gestures. From the view of contemporary disability studies, we can approach Bulwer's proposal as one profoundly conscious of certain social practices that marginalise the deaf community for not communicating through the voice.

Keywords:

sign, voice, language, phonocentrism, John Bulwer

Porque con nuestras manos demandamos, rogamos, suplicamos, llamamos, seducimos, despedimos, concedemos, negamos, reprobamos, somos suplicantes, tememos, amenazamos, aborrecemos, nos arrepentimos, rezamos, instruimos, atestiguamos, acusamos, declaramos nuestro silencio, condenamos, absolvemos, mostramos nuestro asombro, proferimos, rechazamos, respetamos, damos honor, adoramos, despreciamos, prohibimos, desafiamos, negociamos, juramos, advertimos, ordenamos, nos reconciliamos, sometemos, desafiamos, afrentamos, injuriamos, complementamos, argumentamos, disputamos, explotamos, confutamos, exhortamos, amonestamos, afirmamos, distinguimos, instamos, dudamos, reprochamos, burlamos, aprobamos, disgustamos, animamos, recomendamos, adulamos, aplaudimos, exaltamos, humillamos, insultamos, conjuramos, cedemos, confesamos...

John Bulwer

En 1967 el filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004) publica una serie de tres libros que sientan las bases de la llamada filosofía de la deconstrucción: *De la gramatología*, *La escritura y la diferencia* y *La voz y el fenómeno*. En ellos enarbolan una serie de diversas críticas al pensamiento occidental, entre la que destaca la crítica al fonocentrismo. El fonocentrismo, del griego *phonē*, voz, y *kentrikós*, explica Derrida, es una estrategia conceptual y metafísica que a lo largo de la historia ha vinculado la *phonē* con tres instancias estrechamente relacionadas y, en más de una ocasión, confundidas entre sí:

a) la posibilidad para crear un significado acerca del mundo; b) el fundamento de nuestra capacidad de pensar; y c) la esencia de lo que, se dice, constituye al ser humano (1971: 18). El fonocentrismo, pues, asociaría la voz con el poder que tenemos de dotar de forma a nuestra realidad y de distinguirnos, a través de esa actividad pensante, de otros seres no racionales.

Aunque la formulación aparenta ser abstracta, un par de ejemplos cotidianos dan cuenta de su generalizada admisión. El primero apunta hacia la fórmula: “Esta persona no tiene voz”. La frase, comúnmente



usada para dar cuenta de la situación de un sujeto que carece del poder para manifestar una idea y tomar decisiones, fija en la aparente ausencia de la “voz” —una voz de naturaleza más metafórica que fáctica— una falta de reconocimiento. Entendida alegóricamente como una privación de agencia, la supuesta ausencia de la voz constituye a esta persona como marginada, sin representación y, en última instancia, sin presencia.

Otro caso, aparentemente menos polémico, pero igualmente relevante, es el de la idea de la voz de quien escribe. A menudo se dice que una escritora alcanza la madurez en su oficio cuando logra encontrar su propia voz. De nuevo, como en el caso anterior, se trata de una voz simbólica que se confunde con la idea de un estilo y se asume como la encarnación de su individualidad más íntima.

Detrás de la metáfora tripartita de la voz que la presenta simultáneamente como significado, racionalidad y fundamento de la identidad humana, opera un mecanismo altamente discriminatorio hacia aquellas personas que no utilizan el sonido producido por la vibración de las cuerdas vocales como medio de comunicación predilecto. Desde la perspectiva de la comunidad sorda, estas atribuciones fonocéntricas revelan un concepto de lenguaje restrictivo y restringido a solo una de sus

actualizaciones particulares, así como altamente excluyente.

No obstante, a lo largo de la historia ha habido una lucha por reconocer que la capacidad humana para aprehender el mundo puede darse a través de diversos canales. Los seres humanos no tenemos una facultad innata para el habla, como se asumiría desde el paradigma fonocentrista, pero sí una facultad innata para el lenguaje, mismo que puede adoptar diversas formas como las lenguas de señas usadas por las diversas comunidades sordas. Desde esta perspectiva, este artículo se vuelca en el pensamiento del físico y filósofo inglés John Bulwer, un pionero tanto de la comprensión antifonocentrista del lenguaje como de los estudios sobre la sordera y las formas de comunicación de las comunidades sordas.¹ El trabajo analiza su

¹ Los trabajos de H-Dirksen L. Bauman son pioneros en el cruce disciplinario entre la filosofía de la deconstrucción de Jacques Derrida y los llamados estudios sobre sordera. Destacan sus artículos “Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression” (2004) y “Listening to Phonocentrism with Deaf Eyes: Derrida’s Mute Philosophy of (Sign) Language” (2008b). Asimismo, es relevante el trabajo de Jonathan Rée, *I See a Voice* (1999), un estudio que ofrece una historia filosófica sobre los vínculos de las diversas concepciones en torno al lenguaje, los sentidos y la sordera en Occidente, que hace mención a los trabajos de John Bulwer.

innovadora “Filosofía Corporal”, que presenta los sistemas de signos producidos por el cuerpo en movimiento como un medio para la expresión humana a la par —y en ocasiones incluso mejor— que aquel basado en la voz (1649: A3).²

Asimismo, a través del estudio de obras como *Quirología o el lenguaje natural de la mano* (1644a), *Quiromonía, o el arte de la retórica manual* (1644b), y *Filocopus, o el amigo del sordomudo* (1648), se reivindica su filosofía como una teoría compleja y pionera de lo que varios siglos después se conocería como la Seña, es decir, la categoría lingüística que da cuenta de las diversas lenguas viso-gestuales, de naturaleza completa, autónoma y natural, generadas espontánea e históricamente por comunidades sordas, y que cuentan con una rigurosa base gramatical. Finalmente, se argumenta que el estudio de este pensador fuera del circuito anglosajón, donde su filosofía ha sido tradicionalmente trabajada, puede enriquecer de manera generalizada a la comprensión de diversos aspectos relacionados con las personas sordas, sus lenguas de señas y su educación.

John Bulwer (1606-1656)

Los datos biográficos de John Bulwer son escasos. Se sabe que nació en 1606 en

Londres donde, cincuenta años después, en octubre de 1656, murió. Hijo de un boticario, Bulwer heredó el negocio familiar donde trabajó durante algún tiempo. Aunque no hay información clara sobre su educación, algunos autores sostienen que en la década de 1620 fue un estudiante no matriculado en Oxford y que más tarde, en 1650, obtuvo el título de *Medicinae Doctor* (M. D.) en alguna universidad europea (Wollock, 1996: 32-36). Se desconocen datos de su vida personal, solo que tuvo una esposa y una hija adoptada, Chirothea Johnson que, se afirma, era sorda.³

² Lennard J. Davis señala que los siglos XVII y XVIII fueron testigos de las primeras publicaciones importantes de libros relacionados con la sordera. Al respecto, Davis comenta que en Europa, previos a los tratados de Bulwer, destacan el trabajo médico del alemán Salomón Alberti, *Discurso sobre la sordera y la falta de habla* [1591], y la obra del español Juan Pablo Bonet, *Un método para enseñar a hablar a mudos* [1620]. Asimismo, en el campo de la filosofía, Davis menciona que la Ilustración fue un periodo especialmente fértil con respecto a este tema, abordado por Rousseau, Herder, Condillac, Locke y otros, en sus trabajos sobre el lenguaje (1995: 12).

³ Se ha especulado que el nombre de Chirothea se relaciona con la palabra griega *khéir*, mano, y que quizás se haya usado para describir a una persona que hace señas con las manos (Dekesel, 1992: 12; Wollock, 1996: 32-35; Nelson, 2002: 213).

Al contrario de lo que ocurre con su biografía, la obra intelectual bulweriana es prolija. Se extiende a lo largo de cinco tratados: *Quirología o el lenguaje natural de la mano* (1644a), *Quiromonía, o el arte de la retórica manual* (1644b), *Filocopus, o el amigo del sordomudo* (1648), *Patomiotomía, o una disección de los músculos significativos de las afecciones de la mente* (1649), y *Antropometamorfosis, el hombre transformado o el cambio artificial* (1653).⁴ Estas obras abordan el problema de la expresividad del cuerpo humano desde un sinfín de perspectivas que dan cuenta de la riqueza y profundidad de la propuesta bulweriana, que remite a temas tan variados como el análisis del movimiento de los músculos faciales, las dinámicas comunicativas cuyo medio son las manos y dedos, e incluso las transformaciones voluntarias del cuerpo como los tatuajes y perforaciones.

De las ideas expuestas por el autodenominado en inglés “Chirospher”, que se podría traducir por “Quiróscopo”, y que Bulwer usa para referir a una persona que estudia el movimiento corporal expresivo, destaca su vanguardista comprensión de la sordera. Para entender su propuesta es necesario recordar que, según la cosmovisión de su época, la comunicación verbal oral se concebía como un signo natural de inteligencia y, por tanto, quienes no eran

capaces de comunicarse por este medio eran considerados seres inferiores, inculptos, anormales o enfermos.

Esta idea tiene su origen en una concepción metafísica antigua ya presente en textos clásicos de la cultura occidental como la *Política* de Aristóteles, donde se esgrime la famosa fórmula *zoon logon echon* para definir al ser humano. Según la traducción actual, la frase remite a un “animal racional”, pero como Adriana Cavarero apunta, al pie de la letra lo que se nombra es a un animal hablante. La *phonē*, y más concretamente la *phonē semantike*, como bien lo especifica Aristóteles, remite a una voz que puede ser escuchada y simultáneamente comprendida. Es gracias a esa función intelectual que el ser humano se hace con un distintivo no disponible para el resto de los seres vivos, capaces de

⁴ La obra de Bulwer nunca ha sido traducida al español, por lo que los títulos de sus obras son una adaptación al idioma. Se ha optado por castellanizar las palabras de raíz griega *khéir* (mano), que en inglés se escriben con “ch”, empleando la letra “q”. Asimismo, se ha optado por traducir las palabras de raíz griega *phonē* (sonido), que en inglés preservan la “ph”, empleando la letra “f”. Por último, las citas textuales que aparecen en este artículo han sido traducidas por mí en una versión actualizada del inglés del siglo XVII que usa el autor.

emitir simplemente una “fonación a-lógica y a-semántica” (Cavarero, 2005: 34).⁵ El caso de Aristóteles es relevante, pues al remitir a la *phonē semantike* da cuenta de un intento por separar la atribución fónica (o auditiva) de la semántica (o significativa) de la voz. Dos ideas distintas que, como la crítica de Derrida esbozada al inicio de este trabajo apunta, se han confundido a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

La separación entre la *phonē semantike* y la *phonē* le permite a Aristóteles afirmar en *Sobre la interpretación* que, diferente del caso de las personas que son capaces de una fonación lógica y semántica, los animales, las personas sordas, las niñas y niños son capaces tan solo de emitir sonidos pero no un habla articulada (1995: 536). No en vano el término “infante”, que deriva precisamente de esta determinación fonocentrista de la racionalidad, remite a un ser que no es considerado como adulto puesto que no puede (*in*) hablar (*fant*), y por ello se dirige al mundo con signos protosignificativos producidos por los movimientos del cuerpo.

De este esquema en el que la voz tiene un peso determinante en la definición de lo que significa ser humano, deriva la concepción de la sordera como una condición sensorial negativa, que priva a una

persona de la experiencia del sonido y que, además, sugiere una deficiencia intelectual. Bulwer, desde un posicionamiento innovador y avanzado para el siglo XVII defiende, por el contrario, que las personas sordas son intelectualmente tan capaces como las oyentes. Para él, la sordera no es una privación, sino una “variación humana natural con ventajas definidas” para todas y todos, independientemente de su condición como hablantes o señantes (Bearden, 2017: 34).⁶

La base de este pionero enfoque es una robusta teoría del lenguaje, cuyo núcleo remite a una comprensión filosófica de la expresividad del cuerpo humano y, más concretamente, de la potencia comunicativa del movimiento corporal. Para Bulwer, el gesto, entendido como cualquier dinámica motora con alcance expresivo, ejecutado ya sea a través de las manos, los dedos, la cara e incluso la laringe —puesto que describe las palabras como sonido que sale de la boca gracias a los movimientos musculares de esta parte del cuerpo—, constituye el “lenguaje general de la naturaleza

⁵ La traducción de la obra de Adriana Cavarero es mía.

⁶ La traducción de los textos de Elizabeth Bearden es mía. Este artículo es reproducido por la autora en su libro *Monstrous Kinds. Body, Space, and Narrative in Renaissance Representations of Disability* (2019).

humana” (Bulwer, 1644a: s/n; 1648: A3, A4). Esta primacía otorgada al movimiento, según la cual el fenómeno es un medio de expresión y no solo simple locomoción o desplazamiento físico, lleva al quirósopo a insistir en que es necesario estudiar su actualización en los gestos para desarrollar una lengua universal capaz de ser interpretada por todas y todos, independientemente de si se trata de personas oyentes o señantes.

En las siguientes páginas analizo las principales tesis de la filosofía cinético-corporal bulweriana expuesta en los primeros tres tratados de su corpus. Estas obras arrojan luz sobre su posición como un avezado crítico de la concepción fonocéntrica del lenguaje, y como un innovador teórico sobre las particularidades y diferencias de los sistemas de expresión humanos, especialmente aquellos usados por la comunidad sorda inglesa del siglo XVII.

Quirología o el lenguaje natural de la mano

En su primer libro *Quirología o el lenguaje natural de la mano*, publicado en 1644, Bulwer presenta las bases de su filosofía cinético-corporal centrándose en la capacidad expresiva de los gestos y, más concretamente, de los gestos producidos de

manera voluntaria a través del movimiento de las manos. La tesis principal del tratado establece que los gestos son “el único discurso y lenguaje general de la Naturaleza Humana”, la “lengua natural del cuerpo”, dotada de una importante función comunicativa capaz de emitir señales de alegría, dolor, admiración, desprecio e ira, así como un significativo papel “cívico” que debe ser detalladamente estudiado (1644a: s/n).

Quirología comienza con una analogía entre la voz y la mano, que describe a esta última como el medio capaz de “presenta[r] las *facultades significantes* del alma, y el discurso interior de la Razón”, una especie de “*lengua otra*, que podemos llamar *Portavoz del Cuerpo*” (1644a: 3). A diferencia de la voz, la mano tiene una constitución natural que Bulwer sitúa por encima de las diferencias de las lenguas orales: ella “habla todas las lenguas y, en tanto *carácter universal de la razón*, es generalmente entendida y conocida por todas las naciones” (3). Para comprobar esta tesis, el autor cita varios ejemplos que incluyen referencias bíblicas, filosóficas, históricas y poéticas, así como diversas costumbres ceremoniales, ritos civiles y prácticas sociales de varias naciones. Un ejemplo que da cuenta de la atmósfera de la época en la que el tratado fue escrito, remite al caso de las personas que

han viajado a tierras extranjeras y que, en palabras de Bulwer, han sido capaces de comunicarse a través de sus gestos a pesar de hablar lenguas diferentes a la local. Otro ejemplo apunta a la situación de las personas sordas. El autor sostiene que ellas son capaces de expresarse por medio de sus gestos corporales y, en contra de una concepción típica de su tiempo, afirma que no carecen de inteligencia. Los individuos que nacen sordos

[...] pueden argumentar y disputar retóricamente por medio de señas, y con una especie de elocuencia muda y logística, superar a sus asombrados oponentes. Algunos son tan listos y excelentes, que parecen no querer nada para que sus significados sean perfectamente entendidos (5).

Para Bulwer no hay ninguna “ley nativa” ni “necesidad absoluta” que determine que los pensamientos deben comunicarse a través de las palabras; al contrario, también es posible “disputar y contar historias por medio de los signos del cuerpo” (4). Emulando la estrategia del ejemplo de los viajeros, el autor afirma que la observación minuciosa de las formas de socialización de las personas sordas le ha permitido comprender que entre ellas existe un sentido de “justicia, compañerismo, buena voluntad y afecto [...] capaz de expresar su deseo de honor, generosidad,

sagacidad industriosa, coraje, magnanimidad, su amor y temor” (6). Sus gestos, concluye, son capaces de “comunicar sus pensamientos” (7). Con este argumento Bulwer les atribuye, de una manera particularmente vanguardista, un poder retórico y una dimensión racional a los sistemas de señas de la comunidad sorda con la que tiene contacto, así como un reconocimiento de la naturaleza humana de sus usuarias y usuarios.

Tras considerar este ejemplo, Bulwer regresa a su teoría general para presentar un análisis puntual y detallado, de carácter tanto descriptivo como iconográfico, de los gestos del discurso manual que, él insiste, es imperioso registrar para contribuir a su conservación, enseñanza y difusión (figura 1).



Figura 1. John Bulwer, sin título, *Quirología o el lenguaje natural de la mano* (1644a).

Destaca el carácter didáctico de sus ilustraciones, así como la insistencia en un principio catalogador que lo lleva a dividir los que él describe como los gestos naturales de la mano, como el aplauso, la súplica o la bendición, de aquellos otros ejecutados por los dedos, como cuando se levanta el pulgar en señal de aprobación o se usa el dedo índice para señalar algo (153-155, 191). A 48 de estos gestos —26 de ejecución manual (figura 2) y 26 de ejecución dactilar (figura 3)—, Bulwer les asigna una letra del alfabeto. Así, la letra “N” remite al gesto “pudet” (figura 2), que en español podríamos vincular con el vocablo de vergüenza, creado a partir del uso de la mano extendida para cubrir la cara; mientras que el gesto de “silencio”, asociado con la letra “H”, está formado por el uso del índice colocado encima de los labios (figura 3). Esto constituye lo que Bulwer llama el “abecedario de gestos naturales de la mano” (154).



Figura 2. John Bulwer, “Índice del abecedario de los gestos naturales de la mano”, *Quirología o el lenguaje natural de la mano* (1644a).



Figura 3. John Bulwer, “Índice del abecedario de los gestos naturales de los dedos”, *Quirología o el lenguaje natural de la mano* (1644a).

El trabajo bulweriano iconográfico ha sido considerado en diversos estudios como la primera protodescripción de la Lengua de Señas Británica (LSB), misma que no comenzaría a documentarse de manera sistemática sino hasta dos siglos después (Kyle y Woll, 1988: 48; Dekesel, 1993: 41).

El calificativo de natural para los gestos ejecutados, tanto con la mano como con los dedos, es polémico entre quienes han estudiado la obra bulweriana. Jeffrey Wollock sugiere que la clave de la apreciación de Bulwer radica en el tipo de la relación que se plantea entre gesto y pensamiento. Afirma que para Bulwer los gestos naturales, independientemente de si se ejecutan en el discurso de una persona sorda o una oyente, son “emblemas” cuya característica principal es que tienen una “similitud natural con las cosas y nociones que representan” (Wollock, 2002: 231).⁷ En función de esta idea se ve con recelo al habla, porque tiende a significar la realidad a través de palabras y sonidos que suplantán las cosas a las que se está haciendo referencia y, por ello, crea una “versión artificial y distorsionada de la realidad”, mientras que el lenguaje de los gestos evita este desvío al “simbolizar las cosas directamente” (239). En la dedicatoria de *Quirología*, esta teoría del lenguaje se vincula con las ideas de Francis Bacon, especialmente con las expuestas en

Of the Proficiency and Advancement of Learning: Divine and Human (1640), en español, *El avance del saber*, donde se estipula que los modos de comunicación vocal y gestual son dos formas diferentes de conocimiento racional; pero mientras que las primeras son signos aceptados por las concepciones establecidas entre las personas, los gestos tienen una “afinidad” con el concepto al que se refieren porque son una especie de “impresión o emblema” del mismo (Bacon, 1640: 117).⁸ Bulwer, siguiendo a Bacon, establece que el lenguaje gestual es superior al oral porque no requiere de la gramática para funcionar, es decir, no requiere de una serie de reglas establecidas que determinan cómo se tiene que establecer la relación entre el signo y su significado, sino que se puede comunicar de manera natural —de ahí el título de la obra— con perfecta transparencia gracias a la relación directa entre el gesto y el sentido de lo que se busca expresar.

⁷ Agradezco al profesor Wollock su generosa ayuda e intercambio para el desarrollo de esta sección. La traducción de sus obras es mía.

⁸ Noga Arikha sostiene que la teoría de Bacon está, a su vez, influenciada por Aristóteles, cuando en *Sobre la interpretación* sostiene que “las palabras son las imágenes de las cogitaciones, y las letras son las imágenes de las palabras” (Arikha, 2005: 243). Véase también Wollock, 2002 y Wollock, 2013.

Elizabeth Bearden, por su parte, sostiene que las ideas de Bulwer no son tan ingenuas como podrían parecer y que él mismo advierte una lectura excesivamente romántica cuando dice que incluso “las acciones de la mano no son perfectas por naturaleza” y requieren disciplina (Bulwer, 1644b: 153). En los siguientes tratados, Bulwer profundiza en su posición sobre el carácter universal de los gestos, coincidiendo en que todo lenguaje, ya sea oral o manual, tiene un fundamento cultural o, como él lo llama, un fundamento dado desde la costumbre (1648: 134).

En una línea similar a la de Wollock y Bearden, Lois Bragg menciona que los intereses y conocimientos bulwerianos son los de un hombre renacentista, “amplios pero premodernos”, incapaces de reconocer que cualquier gesto está determinado por la cosmovisión de una cultura y, por lo tanto, determinados a partir de un vínculo convencional con el entorno, mas no natural (1997: 22). Para decirlo de otra manera, hoy sabemos que el lenguaje es un patrimonio compartido por los seres humanos del que se derivan diferentes modalidades, a través de las cuales se manifiesta esta capacidad significativa e intelectual. Cada lengua, incluso cada lengua de señas, determina arbitrariamente el significado de sus signos. La

distinción en el vocabulario de herencia latina entre lenguaje y lengua es pertinente aquí, puesto que recuerda que la última, es decir, la lengua, tiene un carácter sujeto a variaciones temporales y espaciales. Más allá de lo que hoy, a la distancia podríamos llamar imprecisiones teórico-lingüísticas, es imperioso notar el esfuerzo antifonocentrista de Bulwer de insistir que el lenguaje va más allá del imperio de la voz.

La polémica surgida en torno a la supuesta condición natural del gesto es una de las discusiones que ha acompañado el desarrollo tanto de los sistemas manuales no lingüísticos, como de las lenguas de señas. Por ejemplo, en los años sesenta del siglo pasado, cuando las investigaciones del lingüista William C. Stokoe llevaron al paulatino reconocimiento de la Lengua de Señas Americana (American Sign Language o ASL), se esbozaron argumentos totalmente opuestos a los de Bulwer, que rechazaban enérgicamente la idea de que los signos viso-gestuales usados por esta lengua tuvieran un valor natural o preconcebido. El debate estuvo enmarcado por la apropiación que Stokoe y otros colegas, como Dorothy Casterline y Carl Cronenberg, por mencionar algunos nombres, hicieron en este campo de la teoría lingüística de Ferdinand de

Saussure.⁹ Según lo expuesto en su *Curso de lingüística general* [1913], todo signo lingüístico debe tener una naturaleza arbitraria, es decir, sin conexión intrínseca entre una letra y su sonido, o entre una forma de mano y un concepto, ya que su contenido no es dado previamente, sino que es el resultado de su posición relativa dentro de un sistema más amplio de signos, sean estos auditivos o manuales (Saussure, 1945: 93-95). Al insistir que el signo no tiene valor en sí mismo, la lingüística contemporánea ha tenido un cierto sesgo contra cualquier forma de significación que se establezca por medio de la imitación o la semejanza, en definitiva, un sesgo en contra de la iconicidad. Lo icónico sería lo contrario de lo arbitrario y, por tanto, un elemento que condicionaría el estatus lingüístico de un sistema de expresión. Por esta razón, en los años sesenta se pensaba que el estatus de las lenguas de señas, como sistemas lingüísticos, podía estar en peligro si se asociaba a la iconicidad. Los primeros lingüistas de la ASL evitaron reconocer su iconicidad porque se asumía que admitir este elemento era “admitir que las lenguas de señas no eran lenguas ‘reales’” (Calton, 2014: 118, la traducción es mía). Sin embargo, en las últimas décadas se ha demostrado que la iconicidad está presente tanto en las lenguas habladas como en las de señas, y

que este elemento no compromete su estatus lingüístico. Como afirma Tommaso Russo, el papel que desempeña la iconicidad en ambos tipos de lenguas, habladas y de señas, puede contribuir a ampliar el conocimiento disponible sobre las similitudes y diferencias entre ellas, fomentando así una lectura dialógica, más que de confrontación u oposición, que evite caer en una mitificación de cualquiera de las dos (2004: 165-167).

Quironomía, o el arte de la retórica manual

Mientras que en el primer tratado de Bulwer, Bacon desempeña un papel central, no hay ninguna referencia a él en *Quironomía, o el arte de la retórica manual*, publicado el mismo año. El cambio se debe a que, en esta segunda obra, Bulwer centra su atención en los gestos de carácter más intelectualizado, los gestos de factura retórica. Lo que sí persiste en ambos textos es, como lo apunta

⁹ Destaca el trabajo de Stokoe titulado *Sign Language Structure: An outline of the visual communication system of the American deaf* (1960), así como el diccionario colectivo realizado junto con Casterline y Cronenberg, *Dictionary of American Sign Language on Linguistic Principles* (1965).

Wollock, la idea del gesto como lenguaje universal que permite ahondar en la ya esbozada “nueva ciencia del habla, del gesto y de la semiótica corporal en general” (2013: 332). Esta caracterización muestra, por un lado, a un pensador alineado con las exigencias de su época en torno a la idea del lenguaje racional como algo inequívoco constituido por ideas claras y distintas, y, por el otro, a un médico informado en la tradición hipocrática y galénica según la cual el cuerpo humano es un sistema de signos, ya sea de salud o de enfermedades, estos últimos materializados en forma de síntomas. La referencia a la cosmovisión de la época permite comprender la postura de Bulwer sobre el “lenguaje universal entendido como un sistema de acciones mentales-físicas que expresan el estado interior de una persona mientras percibe o piensa en las cosas del mundo”, sistema en el que los gestos no están mediados por la gramática, sino por la semiótica corporal (Wollock, 2002: 242-243).

Bulwer emplea diversos recursos para explicar esto; uno de ellos establece que la mente “imprime en el cuerpo los indicios activos de sus más generosas concepciones” (1644b: 24). Al igual que en *Quirología*, dice que el gesto, y en este caso el gesto creado con el movimiento de la mano de manera retórica,

[...] sirve para intimar y expresar nuestra mente: habla todas las lenguas y como carácter universal de la razón, es generalmente entendido y conocido por todas las naciones entre las diferencias formales de su lengua. Y siendo el único medio de expresión que le es natural al hombre, bien puede llamarse el lenguaje general de la naturaleza humana que, sin enseñanza, los hombres de todas las regiones del mundo habitable entienden al primer signo más fácilmente (16).

En *Quirología* se insiste en comparar los alcances comunicativos del gesto con el habla, para sostener que el primero está fácilmente por encima del habla porque esta no puede ejecutarse sin el movimiento corporal: “la lengua, sin la mano, no puede pronunciar más que lo que saldrá cojo e impotente, mientras que la mano, sin el discurso de la lengua, es de una eficacia admirable y enérgica, y ha conseguido muchas cosas notables” (156-57).

Emulando el esquema del primer tratado, aquí también hay un trabajo iconográfico en el que se registran diversas “posturas retóricas de los dedos” (figuras 4 y 5).



Figura 4. John Bulwer, “Índice del abecedario de los gestos retóricos”, *Quiromanía, o el arte de la retórica manual* (1644b).



Figura 5. John Bulwer, “Índice del abecedario de los gestos retóricos”, *Quiromanía, o el arte de la retórica manual* (1644b).

Estas ilustraciones están seguidas por detalladas descripciones. Se apunta, por citar un ejemplo, que cuando los dedos meñique, anular, central y pulgar se contraen hacia la palma de la mano, mientras que el índice se extiende, se crea un gesto de “indigitación” que sirve para señalar o demostrar algo (figura 5), gesto que Bulwer asocia en su alfabeto manual con la letra “M”.

Aunque las fuentes lingüísticas con las que contamos hoy en día no nos permiten afirmar que en el siglo XVII en Inglaterra existiera una o varias lenguas de señas, entendiendo por ello lenguas naturales, autónomas y completas con sus propias reglas gramaticales, lo cierto es que sí hubo varios sistemas manuales; incluso podríamos describirlos de manera más precisa como sistemas viso-gestuales, a través de los cuales se establecieron formas de comunicación entre personas sordas. En ese sentido debe reconocerse que los estudios de Bulwer, y en particular su trabajo de registro iconográfico, implicó una importante diferencia para la comunidad sorda y las personas vinculadas a la misma que tuvieron acceso a sus obras. No en vano el quiróscopo llegó a presentar en su segunda obra, titulada *Filocopus, o el amigo del sordomudo*, las bases para la primera escuela para personas sordas en el Reino Unido, descrita por él como “la academia de las personas mudas” (Bulwer, 1648: s/n). Esta institución

desafortunadamente no se materializó sino casi un siglo después, primero en Francia con la propuesta del clérigo Charles Michèle de l’Epee, conocido como el padre de la educación pública para personas sordas, y luego en el Reino Unido bajo la dirección del escocés Thomas Braidwood (Wollock, 2013: 343).

Filocopus, o el amigo del sordomudo

Se dice que en los años posteriores a la publicación de *Quirología y Quironomía*, Bulwer conoce a dos hermanos sordos, Edward y William Gostwicke, que le permiten confirmar y ampliar sus investigaciones. En *Filocopus, o el amigo del sordomudo*, describe que la lengua que los Gostwicke usan con “tanta pureza” tiene una “riqueza natural” que debe ser analizada para dar razón de los diversos “dialectos corporales y nacionales”, mismos que deben ser seguidos hasta su “origen” para así “encontrar sus derivaciones radicales y etimologías musculares” (Bulwer, 1648: A3-A4).

Como en los tratados previos, esta idea surge de la primacía que se le otorga al movimiento en esta filosofía cinética-corporal, puesto que para Bulwer todo discurso está invariablemente unido a la

motricidad. Hablar, afirma, no es otra cosa que la combinación de “ciertos movimientos de la Lengua y los Labios” y que, incluso, en algunos casos no es necesario tener una voz, pero sí movimiento, para lograr transmitir un mensaje; la elocución, insiste, también puede materializarse de manera “muda” e “inaudible” (49). En función de esta idea, se reitera una vez más que las personas sordas pueden comunicarse de manera efectiva a través de los gestos corporales y que, por lo tanto, es necesario desarrollar una filosofía que registre y dé cuenta de sus estrategias comunicativas que bien puede ser usadas más allá de su comunidad. En función de ello, en *Filocopus* se empeña en demostrar que, así como se puede enseñar a las personas sordas a entender el habla interpretando los gestos y movimientos producidos por las oyentes, es decir, que es “oír lo que un hombre dice moviendo los labios”, así también es menester que las personas oyentes reconozcan y refinen las formas de comunicación gestual que suelen pasar desapercibidas debido a la primacía otorgada a la voz (1648, s/n).

Esto lleva a Bulwer a acuñar el concepto de “Audición Ocular” para describir un “nuevo arte”, cuyo objetivo es determinar “cómo transmitir sonidos inteligibles y articulados de otra manera al cerebro que no sea por el oído”, y que une el fenó-

meno de la percepción sonora con el de la cinética (1648: A5). Bulwer lo explica de la siguiente manera:

La *audición* no es otra cosa que la debida *percepción del movimiento*, y el *movimiento* y el *sonido* no son entidades diferentes, sino que en sí mismos son una y la misma cosa, aunque se expresen con nombres diferentes y se compenetren en nuestro entendimiento bajo una noción diferente, lo cual se demuestra por la observación de los sonidos que siguen las leyes del movimiento, ya que todo efecto de los mismos debe demostrarse por los *principios* y *proporciones del movimiento*. De modo que sólo el *movimiento* es capaz de producir y dar cuenta de todas las cosas que se atribuyen al sonido, y el sonido y el *movimiento* van de la mano, y todo lo que pueda decirse del uno es igualmente cierto del otro (71).

Esta postura sobre la lectura de los movimientos expresivos del cuerpo, en particular de los labios, es innovadora pero limitada. A pesar de que la dimensión dinámica del habla oral puede, efectivamente, ser percibida visualmente, la vista puede proporcionar únicamente algunos indicios del mensaje comunicado si la persona que lo percibe tiene un conocimiento previo sobre el contenido semiótico de los movimientos.

Más allá de esta restricción, lo que es importante destacar es que, detrás del concepto de “Audición Ocular”, descansa una compleja teoría de los sentidos que los presenta como interdependientes y compensatorios, puesto que, como el quiróscopo afirma, pueden ayudarse mutuamente. La naturaleza, dice Bulwer, es capaz de “reparar una falta”, puesto que “lo que quita en algunos de los sentidos, lo permite, y lo recompensa en el resto: de modo que las personas sordas y mudas, al tener un *doble defecto*, a saber, de *habla* y de *oído*, suelen tener doble recompensa” (171). En función de esta postura, el autor insiste en una idea ya presentada en su obra anterior, en la que afirma que el hecho de que las personas sordas no puedan expresar sus “mentes en esos verbosos artificios de la invención humana”, no significa que “no quieren *hablar*”, puesto que para hacerlo tienen “*cuerpo entero como lengua*” y con ello son portadores de “un lenguaje más natural y significativo, que es común con nosotros, el *gesto*; el *lenguaje general* y *universal de la naturaleza humana*” (1648: A4).

Bearden argumenta que en el contexto actual es posible leer esta interpretación no solo como una que acepta la sordera como una variación natural del cuerpo humano, sino que en parte puede considerarse como una propuesta que se adelanta

por siglos a lo que ahora llamamos biodiversidad o diversidad lingüística (2019: 88).¹⁰ Como explica la autora,

[...] la enseñanza del habla en el plan educativo de Bulwer es un medio práctico para mejorar la posición de los sordos en un mundo con prejuicios sobre el habla. Su contribución a la educación de los sordos en *Philocophus*, por muy teórica que sea, naturaliza la sordera y lo que Bulwer considera sus ventajas, sitúa la comunicación visual y la oral en un continuo, y valora la lengua de signos al tiempo que reconoce el sesgo del habla de la sociedad y las ramificaciones perjudiciales que tiene para la vida de los sordos (89).

Para Bulwer, la seña y la voz son comparables en sus capacidades expresivas, aunque tienen una aceptación tanto cultural como legal distinta. A este respecto, distinto de lo que sucede en los

¹⁰ Bearden utiliza este concepto para oponerlo a lo que ella describe, haciendo referencia a los trabajos de Jennifer Nelson y Bradley Berens, como un “colonialismo lingüístico” que considera como idóneo un sistema de comunicación, por lo general el oral, mientras que devalúa los demás (Bearden 2017, 2019; Nelson y Berens, 1997: 68). El vocablo de alguna manera remite también a la crítica al paradigma fonocentrista que propone la filosofía de Derrida.

otros tratados, *Filocopus* presenta varias salidas prácticas. Una de ellas es la pedagógica, que esboza un pionero plan de educación de las personas sordas que busca insertarse en una comunidad primordialmente oral, así como crear conciencia de ciertos prejuicios lingüísticos que deben ser erradicados. En este esquema, la Audición Ocular se presenta como la herramienta más desarrollada y capaz de mejorar la posición de las personas sordas en un mundo eminentemente fonocentrista.

Otra de las propuestas prácticas sugeridas en *Filocopus* es la legal, cuyo objetivo es llevar a las personas sordas a “una mayor incorporación social y comunión” entre señantes y hablantes (Bulwer, 1649: s/n). Bulwer afirma que la supuesta ausencia de lenguaje que se le atribuye a esta comunidad ha impulsado una serie de medidas legales en los tribunales civiles, donde se suelen nulificar sus “capacidades civiles”, llegando incluso a cometer “embargos de bienes” y “restricción de privilegios” a individuos que ante un tribunal deben tener una “condición libre” (103). Similar a lo que sucede en sus otros tratados, en *Filocopus* se describen numerosos ejemplos que ilustran estas formas de discriminación, infantilización y violencia de derechos. Destaca la siguiente lista:

Un hombre *sordo y mudo* no puede ser testigo de las cosas que se perciben por el sentido del oído.

Un hombre *sordo y mudo* es incapaz de todas las convenciones que requieren palabras.

Un hombre *sordo y mudo* no puede Donar; y en algunos casos, por extensión, no participar de contratos.

Un hombre *sordo y mudo* es comparado con un Niño.

Un hombre *sordo y mudo* cuando es declarado Delincuente, no es castigado con más suavidad que un oyente.

Un hombre *sordo y mudo* puede imponer su mando, si tiene entendimiento, pero no puede interponer su autoridad.

Un hombre *sordo y mudo* está alienado de los vivos, pues es como un muerto.

Un hombre *sordo y mudo* por naturaleza, no puede hacer su Última Voluntad y Testamento.

Un hombre *sordo y mudo* no puede nombrar albaceas de su Última Voluntad y Testamento (103-104).

Hacia el final de la obra, después de revisar exhaustivamente varios casos que dan cuenta de las transgresiones sufridas por las personas sordas, Bulwer regresa a un argumento esbozado desde sus primeras obras. Insiste que los sistemas de señas deben ser estudiados no solo para velar por la comunidad sorda, sino porque promueve un tipo

de comunicación que puede ser entendida, practicada y beneficiosa tanto por sordos como por hablantes.

La crítica al fonocentrismo desde la mirada de los actuales estudios sobre (dis)capacidades

Tras su muerte en 1656, los tratados de Bulwer siguieron circulando especialmente en Inglaterra, pero sin mucha resonancia. En las grandes narrativas sobre el paulatino desarrollo y reconocimiento, tanto de los sistemas de signos viso-gestuales como las propias lenguas de señas, su figura ha quedado eclipsada, cuando no olvidada, por nombres como los de John Wallis (1616-1703) en el contexto inglés, o Pierre Desloges (1747-1792) y Roch-Ambroise Auguste Bébien (1789-1839) en el ámbito francés.

A pesar de esta tendencia, es menester demandar un lugar para Bulwer tanto en las historias sobre la sordera como en los estudios sobre los manuales de comunicación de las comunidades sordas. Su trabajo, tanto teórico como iconográfico, puede contribuir a la comprensión pormenorizada del desarrollo histórico y de las distintas propuestas metodológicas en la enseñanza de los sistemas de signos viso-gestuales.

En términos filosóficos, el estudio de la obra bulweriana es relevante en su búsqueda por ofrecer principios teóricos capaces de sugerir un concepto complejo y plural sobre el lenguaje. En este caso, es necesario reconocer el intento del quiróscopo por invertir la tendencia fonocéntrica que ve en la voz el medio de comunicación ideal y que demerita otros sistemas de expresión.

Asimismo, se debe hacer notar que más allá de sus consideraciones específicas sobre la sordera, el corpus bulweriano abre la puerta a la revaloración del movimiento no como un simple fenómeno físico de desplazamiento, sino un complejo evento del pensamiento de dimensiones perceptivas, estéticas y afectivas. Es precisamente a través de su llamada “Filosofía Corporal” que podemos apreciar una innovadora reivindicación de lo motriz como sustento y garante de nuestros actos de significación, sean estos creados a partir de la voz o de los gestos.

Finalmente resta decir que, en el contexto actual y a la luz de los trabajos sobre (dis)capacidades, la filosofía de Bulwer es pionera de una visión inclusiva sobre la comunicación humana. En pleno siglo XVII este autor esboza una idea sobre el lenguaje del cuerpo como un medio de expresión con ventajas para todas y todos, independientemente de nuestra condición en tanto que personas sordas o hablantes.



Bibliografía

Arikha, Noga, 2005. “Deafness, Ideas and the Language of Thought in the late 1600s”. *British Journal for the History of Philosophy* 13 (2): 233-262.

Aristóteles, 1995. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by Johnathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Bacon, Francis, 1640. *Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Humane*. Oxford: Leon Lichfield.

Bauman, H-Dirksen L., 2004. “Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression”. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 9 (2): 239-246.

_____, 2008a. “Introduction: Listening to Deaf Studies”. En H-Dirksen L. Bauman (ed.), *Open Your Eyes. Deaf Studies Talking*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1-32.

_____, 2008b. “Listening to Phonocentrism with Deaf Eyes: Derrida’s Mute Philosophy of (Sign) Language”. *Essays in Philosophy* 9 (1): 41-54.

_____ y Joseph J. Murray, 2014. “Deaf Gain: An Introduction”. En H-Dirksen L. Bauman y Joseph J. Murray, *Deaf Gain. Raising the Stakes for Human Diversity*: XV-XLIII.

_____ y Joseph J. Murray, 2014. *Deaf Gain. Raising the Stakes for Human Diversity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bearden, Elizabeth B., 2017. “Before Normal, There Was Natural: John Bulwer, Disability, and Natural Signing in Early Modern England and Beyond”. *PMLA / Publications of the Modern Language Association of America* 132 (1): 33-50.

_____, 2019. *Monstrous Kinds. Body, Space, and Narrative in Renaissance Representations of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bragg, Lois, 1997. “Visual-Kinetic Communication in Europe Before 1600: A Survey of Sign Lexicons and Finger Alphabets Prior to the

Rise of Deaf Education”. *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 2 (1): 1-25.

Bulwer, John, 1644a. *Chirologia, or the Naturall Language of the Hand. Composed of the speaking motions, and discoursing gestures thereof*. Londres: T. Harper.

_____, 1644b. *Chironomia, or the Art of Manuall Rhetoricke. Consisting of the naturall expressions, digested by art in the hand, as the chieftest instrument of eloquence, by historicall manifesto’s, exemplified out of the authentique registers of common life, and civill conversation*. Londres: T. Harper.

_____, 1648. *Philocophus, or, the Deafe and Dumbe Man’s Friend. Exhibiting the philosophicall verity of that subtile art, which may inable one with an observant eie, to heare what any man speaks by the moving of his lips. Upon the same ground, with the advantage of an historicall exemplification, apparently proving, that a man borne deafe and dumbe, may be taught to hear the sound of words with his eie, & hence learne to speake with his tonge*. Londres: Humphrey Moseley.

_____, 1649. *Pathomyotomia; or a Dissection of the significative Muscles of the Affections of the Minde. Being and essay to a new method of observing the most important movings of the muscles of the head, as they are the neerest and immediate organs of the voluntarie or impetuous motions of the mind, with the proposall of a new nomenclature of the muscles*. Londres: Humphrey Moseley.

_____, 1653. *Anthropometamorphosis: Man Transform’d, or the Artificial Changeling. Historically presented, in the mad and cruel gallantry, foolish bravery, ridiculous beauty, filthy fineness, and loathesome loveliness of most nations, fashioning & altering their bodies from the mould intended by nature. With a vindication of the regular beauty and honesty of nature, and an appendix of the pedigree of the English gallant*. Londres: William Hunt.

Calton, Cindee, 2014. “What We Learned from Sign Languages When We Stopped Having to Defend Them”. En H-Dirksen L. Bauman y Joseph J. Murray, *Deaf Gain. Raising the Stakes for Human Diversity*: 112-129.

- Casterline, Dorothy C., Carl G. Cronenberg y William C. Stokoe, 1965. *Dictionary of American Sign Language on Linguistic Principles*. Washington: Gallaudet College Press.
- Cavarero, Adriana, 2005. *For More Than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Traducción de Paul A. Kottman. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Davis, Lennard J., 1995. "Universalizing Marginality: How Europe Became Deaf in the Eighteenth Century". En Lee Quinby (ed.), *Genealogy and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 9-27.
- Dekesel, Kristiaan, 1992. "John Bulwer: The Founding Father of BSL Research, Part I". *Signpost. The Newsletter of the International Sign Linguistics Association* (invierno 1992): 11-14.
- _____, 1993. "John Bulwer: The Founding Father of BSL Research, Part II". *Signpost. The Newsletter of the International Sign Linguistics Association* (primavera 1992): 36-46.
- Derrida, Jacques, 1971. *De la gramatología*. Traducción Óscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI.
- _____, 1989. *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- _____, 1993. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del siglo en la fenomenología de Husserl*. Traducción de Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos.
- Kyle, Jim G. y Bencie Woll, 1988. *Sign Language: The Study of Deaf People and Their Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Jennifer L., 2002. "Bulwer's Speaking Hands: Deafness and Rhetoric". En Sharon L. Snyder, Brenda Jo Brueggemann y Rosemarie Garland-Thomson (ed.), *Disability Studies: Enabling the Humanities*. Nueva York: Modern Language Association of America. 211-221.
- _____ y Bradley S. Berens, 1997. "Spoken Daggers, Deaf Ears, and Silent Mouths: Fantasies of Deafness in Early Modern England". En Lennard Davis, *Disability Studies Reader*. Londres: Routledge. 52-74.
- Rée, Jonathan, 1999. *I See a Voice. Deafness, Language and the Senses. A Philosophical History*. Nueva York: Metropolitan Books.

Russo, Tommaso, 2004. "Iconicity and Productivity in Sign Language Discourse: An Analysis of Three LIS Discourse Registers". *Sign Language Studies* 4 (2) (invierno 2004): 164-197.

Saussure, Ferdinand de, 1945. *Curso de lingüística general*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.

Stokoe, William C., 1960. *Sign Language Structure: An Outline of the Visual Communication Systems of the American Deaf*. Buffalo: University of Buffalo.

Wollock, Jeffrey, 1996. "John Bulwer's Place in the History of the Deaf". *Historiographia linguistics* 23 (1.2): 1-46.

_____, 2002. "John Bulwer (1606-1656) and the significance of gesture". *Gesture* 2 (2): 227-258.

_____, 2013. "John Bulwer (1606-1656) and Some British and French Contemporaries". *Historiographia Linguistica* 40 (3): 331-376.

02.

Descampesinistas contra campesinistas: una polémica marxista en torno al campesinado mexicano

*Descampesinistas against campesinistas:
a Marxist polemic on the Mexican peasantry*

recepción: 16 de agosto 2022
aceptación: 23 de septiembre 2022

Luciano Concheiro San Vicente
Universidad Nacional Autónoma
de México

Resumen

Durante los 70, tuvo lugar en México una intensa discusión sobre la caracterización y el futuro de los campesinos. Este artículo tiene como objetivo brindar un panorama de este debate intelectual, el cual llegó a ser conocido como la polémica entre los descampesinistas y los campesinistas, es decir, entre aquellos que creían que los campesinos desaparecerían porque el capitalismo los transformaría en proletarios, y entre aquellos que pensaban que los campesinos sobrevivirían en tanto el capital necesitaba de ellos. Concentrándose en la obra de uno de los protagonistas más importantes de la polémica, el antropólogo mexicano Roger Bartra, se estudian en términos generales los distintos planteamientos que se hicieron sobre los campesinos y el mundo agrario mexicano, muchos de los cuales fueron realizados desde el marxismo. Asimismo, se analiza la forma en la cual las diversas posiciones teóricas se vinculaban con los movimientos campesinos que sucedían en México durante esa década.

Palabras clave: Descampesinistas, campesinistas, marxismo, Roger Bartra, historia intelectual

Abstract

During the 1970s, there was an intense discussion in Mexico about the characterization and future of peasants. This article aims to provide an overview of this intellectual debate, which came to be known as the controversy between *descampesinistas* and *campesinistas*, that is, between those who believed that peasants would disappear because capitalism would transform them into proletarians and those who thought that peasants would survive as long as capitalism needed them. Focusing on the work of one of the most important protagonists of the polemic, the Mexican anthropologist Roger Bartra, this paper studies the different approaches adopted regarding peasants and the Mexican agrarian world, many of which were based on Marxism. In addition, it analyzes the way in which the different theoretical positions were linked to the peasant movements that were taking place in Mexico during that decade.

Keywords: Descampesinistas, campesinistas, marxism, Roger Bartra, Intellectual History

Introducción

Durante la década de 1970, el espectro de Zapata, el movimiento campesino, volvió a manifestarse en México. No lo había hecho con tal fuerza desde finales de los treinta, durante el cardenismo. Las movilizaciones fueron diversas y sucedieron en prácticamente todo el país. Se exigían tierras, se pedía mejorar el precio de los productos agrícolas, se combatía a los caciques locales, se protestaba contra la política agraria gubernamental, se fundaban nuevas organizaciones campesinas. Hubo marchas, huelgas de hambre, bloqueos de carreteras y, para la alarma de muchos, tomas e invasiones de tierras.

Los distintos actores políticos —el gobierno, los partidos de oposición, las guerrillas y demás organizaciones— respondieron de una forma u otra a esta insurgencia campesina. También los intelectuales. Durante los setenta, en México tuvo lugar una intensa discusión sobre la caracterización y el futuro de los campesinos. La realidad hizo que

emergiera una serie de preguntas: ¿Cómo funcionaba el mundo agrario? ¿Qué eran los campesinos? ¿Proletarios, semiproletarios, pequeñoburgueses o algo más? ¿Eran una clase social por sí mismos? ¿Acabarían desaparecidos debido al avance del capitalismo y de la agricultura industrial? ¿O, por el contrario, siempre existirían porque el capitalismo los explotaba y, por ende, los necesitaba? Fue una discusión académica y altamente teórica, nutrida sobre todo por el marxismo. Sin embargo, también tenía un marcado trasfondo político. Los diversos postulados teóricos implicaban un posicionamiento en el campo político del momento. Argumentar que los campesinos desaparecerían o que seguirían existiendo conllevaba tomar una postura sobre el rol que podían (y debían) tener en la política como sujeto social. Por decirlo en términos de la época, lo que estaba sobre la mesa era si los campesinos eran una fuerza reaccionaria o, por el contrario, revolucionaria.

En 1977, Ernest Feder dio nombre a la discusión: la polémica entre campesinistas y

descampesinistas.¹ El economista de origen alemán afirmaba que entre los científicos sociales mexicanos existía un debate sobre la permanencia o la eventual desaparición de los campesinos. Argumentaba que básicamente había dos bandos. Por un lado, estaban los campesinistas, para quienes la agricultura capitalista necesitaba explotar a un gran sector de campesinos minifundistas para sobrevivir, ya fuera apropiándose del excedente generado en las parcelas o aprovechando la mano de obra barata. Desde esta perspectiva, el capitalismo tendía a regenerar y preservar el sector campesino. Por el otro lado, estaban los descampesinistas o proletaristas, quienes argumentaban que los campesinos terminarían desapareciendo porque el capitalismo tendía a convertirlos en asalariados sin tierra, en proletarios rurales. Feder, que era especialista en economía agrícola, se inscribía a sí mismo dentro de este segundo bando. Concluía su texto aseverando que era un mito romántico creer que los campesinos se regenerarían o resurgirían bajo el capitalismo: debido a la expansión capitalista propiciada por empresas transnacionales y a la adopción de nuevas tecnologías, afirmaba, las agriculturas de los países subdesarrollados como México tarde o temprano terminarían convirtiéndose en agriculturas sin gente (Feder, 1977: 1439-1446; 1978: 42-51).

El problema de la condición y caracterización del campesino mexicano no era un

problema nuevo. Existía una larga tradición intelectual dentro de la antropología, en su mayoría realizada por académicos angloparlantes, que se habían dedicado a estudiarlo (Krantz, 1977: 87-98; Hewitt, 1984). El antropólogo estadounidense Robert Redfield esbozó, desde la década de 1930, una teoría del cambio social y cultural que ponía, en un extremo, a las sociedades rurales o “folk” y, en el otro, a las sociedades modernas urbanas (Redfield, 1930; 1941: 293-308; 1956). La sociedad folk, dentro de la cual incluía a los campesinos, solía estar aislada, sus miembros mantenían poca relación con otros grupos y estaba conformada por familias y no por individuos. Generalmente no había comercio con ánimo de lucro. La mente folk tendía, según Redfield, hacia lo personal y lo emocional más que al pensamiento causal (causa-efecto). Por eso, era común la proliferación de ideas religiosas y simbólicas entre sus miembros

¹ La revista *Comercio Exterior* era publicada por el Banco Nacional de Comercio Exterior (Bancomext). Francisco Suárez Dávila, subsecretario de Hacienda y, por lo tanto, suplente del presidente del Consejo de Bancomext durante el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988), cuenta una anécdota que muestra el alcance de la revista: “Bromeábamos que en ese momento era más conocido [Bancomext] en América Latina por su prestigiada revista *Comercio Exterior* que por su papel de banco” (Suárez, 2017).

(Redfield, 1947).² A partir de esta caracterización ideal realizada por Redfield, diversos autores analizaron al campesino desde un punto de vista cultural.

En la década de 1950, el antropólogo estadounidense Eric Wolf desarrolló una concepción del campesino que más bien ponía énfasis en el aspecto económico. Desde esta perspectiva, el campesino estaba definido no por una cultura compartida, sino por ser un productor agrícola dueño de la tierra en la que trabaja y que, al contrario del *farmer*, produce esencialmente para su subsistencia y no para obtener una ganancia (Wolf, 1955; 1966).

En términos teóricos, los estudios agrarios dieron un giro en la década de 1970 cuando un grupo de científicos sociales mexicanos comenzó a utilizar el concepto de modo de producción y otras categorías provenientes del marxismo, como renta de la tierra y clases sociales, para analizar la economía campesina. El marxismo ortodoxo, promovido desde la Unión Soviética, había tendido a relegar al campesino, como categoría analítica y como sujeto social, a un lugar secundario: se solía concebir como un actor político conservador, a la sombra del proletariado, el único sujeto genuinamente revolucionario. Sin embargo, a mediados de la década de 1960 y principios de 1970, circularon algunos textos de Karl Marx, que hasta entonces fueron poco leídos o no se conocían, que

le permitieron a los marxistas mexicanos y latinoamericanos analizar problemas relevantes para su contexto local, tales como la cuestión agraria desde una nueva perspectiva. Por ejemplo, el hasta entonces poco popular tomo III de *El Capital* puso sobre la mesa la discusión sobre la renta de la tierra, problema fundamental para explicar el funcionamiento de la economía campesina. Por otra parte, el texto *Formaciones económicas precapitalistas* de Karl Marx, que hasta 1965 no se conocía en el ámbito hispanohablante, introdujo el concepto “modo de producción asiático”, el cual había permanecido olvidado durante décadas.³ Este permitió desestabilizar la concepción unilineal y etapista de la historia defendida por el marxismo ortodoxo, que afirmaba que todas las sociedades debían pasar por cinco modos de producción (comunismo primitivo → esclavismo → feudalismo → capitalismo → socialismo), y abrió la posibilidad de pensar múltiples desarrollos históricos más allá de la realidad europea. Además, desencadenó un enorme interés sobre los modos de producción y, particularmente, sobre qué

² Hubo varias críticas a la teoría del continuum folk-urbano desarrollada por Redfield. Una de las más conocidas es la hecha por el antropólogo estadounidense Oscar Lewis, quien, al igual que Redfield, estudió el caso de Tepoztlán (Lewis, 1951).

³ Sobre el tema, véase: Dunn, 2012.

sucedía cuando distintos modos de producción interactuaban. Como apuntó Arturo Warman, sin estas problemáticas “no se hubiera llegado a plantear el comportamiento económico del campesinado como algo específico, racional y productivo” (1983). La idea de que distintos modos de producción —fueran no capitalistas o capitalistas— podían coexistir abrió la posibilidad de explicar la supervivencia del campesinado en México, y de generar explicaciones propias desde el marxismo sobre los campesinos y el mundo agrario. Esto se vio fomentado gracias al marxismo estructuralista, promovido por el filósofo francés Louis Althusser y otros, que estaba en boga durante esos años, el cual insistía en que el materialismo histórico era una teoría general de los modos de producción enfocada en el análisis de las estructuras económicas.⁴

Dicho lo anterior, este artículo tiene como objetivo brindar un panorama general de la polémica entre campesinistas y descampesinistas que tuvo lugar en México a lo largo de la década de 1970. Concentrándose en la obra de uno de sus protagonistas más importantes, el antropólogo mexicano Roger Bartra, se estudian en términos generales los distintos planteamientos que se hicieron sobre el mundo agrario en esa época, muchos de los cuales fueron realizados desde el marxismo y se enfocaron en la cuestión campesina. Asimismo, se analiza la forma en que las di-

versas posiciones teóricas se vinculaban con los movimientos campesinos que sucedían en ese momento.

Es bien sabido que el marxismo-leninismo, y en concreto personajes como Lenin y Stalin, desconfiaban de los campesinos. Los veían como una fuerza conservadora, demasiado apegada a la tierra, que impedía la modernización. Esta visión negativa fue cuestionada por varios autores, entre ellos Mao Zedong. Esa desviación tuvo consecuencias políticas que son palpables hasta el día de hoy. En términos teóricos también fue central porque significó la universalización del marxismo. Como explica Slavoj Žižek: “este es el movimiento de la “universalidad concreta”, esta “transubstanciación” radical por la cual la teoría original tiene que reinventarse en un nuevo contexto: sólo sobreviviendo a este transplante puede emerger como efectivamente universal” (2010: 10). En este artículo, precisamente, se explora una de las formas en las cuales el marxismo se reinventó en el contexto mexicano de los 70, a través de la discusión sobre la cuestión campesina. Visto desde este ángulo, de lo que se trata es de dar cuenta del capítulo mexicano del proceso de desviación-universalización del que habla Žižek.

⁴ Sobre la “moda” Althusser, véase: Illades (2017).

Roger Bartra y el modo de producción mercantil simple

La Comisión del Río Balsas fue creada por el gobierno mexicano en 1960. Tenía como objetivo fundamental fomentar la irrigación y el desarrollo agrícola de la región de la cuenca del río Balsas por medio de múltiples proyectos, entre los que estaban la construcción de presas, escuelas, unidades médicas y un puerto. Era encabezada por el expresidente Lázaro Cárdenas, quien fungía como vocal ejecutivo. Su hijo, el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, con 26 años en ese momento, estaba a cargo del Comité de Estudios de la Cuenca del Río Balsas, creado para apoyar las labores de la Comisión. En este Comité de Estudios trabajaban distintos antropólogos, entre los cuales estaba Leonel Duran Solís.

Roger Bartra y Leonel Durán Solís se conocían porque eran parte de la célula del Partido Comunista Mexicano de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en la cual también militaban personajes como Guillermo Bonfil Batalla. Leonel Durán Solís invitó a Roger Bartra (quien justo había decidido dejar de estudiar arqueología e inscribirse en la licenciatura de antropología social) a sumarse al Comité de Estudios de la Cuenca del Río Balsas. El joven estudiante comenzó a trabajar en 1965. Resultó idóneo para él porque así pudo realizar el trabajo de campo necesario para su tesis de titulación, la cual

presentaría un par de años después con el título: “Ensayo sobre el Desarrollo Social y Económico en la Zona de la Desembocadura del Río Balsas”. Durante el tiempo que pasó en la Comisión del Río Balsas fue que Roger Bartra se adentró a los temas agrarios. Hasta entonces, se había dedicado a estudiar las antiguas sociedades americanas desde una perspectiva marxista, empleando categorías como el modo de producción asiático.⁵

En esa misma época, Roger Bartra conoció al escritor venezolano Domingo Miliani, quien entonces vivía en México. A través de él entró en contacto con una comunidad de venezolanos, quienes le ofrecieron trabajo en su país. Según recuerda, le parecía que en esos momentos existía en México un ambiente intelectual y político asfixiante. Presentía que, siendo una persona con una abierta militancia comunista, le costaría encontrar trabajo (Concheiro y Rodríguez, 2015: 141). Por ello, decidió aceptar la oferta de mudarse a Venezuela. De 1967 a 1969 dio clases de Antropología en la Facultad de Humanidades de la Universidad de los Andes y dirigió un proyecto de investigación

⁵ Como ejemplo de esto, puede consultarse: R. Bartra (1964).

⁶ Para consultar sus investigaciones publicadas durante aquellos años, véase: R. Bartra, Alcalá y Gavidia (1970), y R. Bartra (1971).

sobre el campesinado en la región andina, ubicada en la frontera con Colombia.⁶ En el ámbito político, durante ese tiempo participó en ciertas actividades del Partido Comunista de Venezuela y se acercó al grupo que, en abierta oposición al modelo soviético y al cubano, fundaría el Movimiento al Socialismo (MAS) unos pocos años después (Concheiro y Rodríguez, 2015: 141).⁷

En 1970, Roger Bartra viajó de Venezuela a Inglaterra, con la idea de estudiar un doctorado en antropología en la London School of Economics o en la Universidad de Londres. Ninguno de los programas de estudio le interesó.⁸ El historiador Enrique Semo, con quien había trabajado en la revista *Historia y Sociedad*, le consiguió una beca para estudiar en la República Democrática Alemana (RDA). Decidió visitar la RDA, la cual no conocía, antes de aceptar la oferta. Según rememora, encontró un ambiente intelectual marcado por el dogmatismo y la cerrazón. Poco antes había tenido lugar la invasión de Checoslovaquia por los países miembros del Pacto de Varsovia, lo que generó una palpable tensión entre los intelectuales alemanes. Según rememora Roger Bartra, durante ese viaje se reunió con el historiador Friedrich Katz, quien estaba dando clases en la Universidad Humboldt de Berlín, y lo disuadió de mudarse a la RDA bajo el argumento de que el dogmatismo hacía realmente difícil el trabajo intelectual. Decidió,

entonces, irse a París (entrevista a Roger Bartra, abril 2022).

Roger Bartra se inscribió en el doctorado en sociología de La Sorbona en 1970. En un principio, el antropólogo Maurice Godelier, a quien conocía de forma epistolar porque lo había incluido en una antología que preparó sobre el modo de producción asiático, sería su director de tesis (Bartra, R., 1969). Sin embargo, no tenía las acreditaciones necesarias para hacerlo. Así que lo puso en contacto con Pierre Monbeig, un geógrafo conocido por sus trabajos sobre Brasil, quien acabó fungiendo formalmente como su director de tesis (Bataillon, 2005: 73). En realidad, Monbeig no trabajaba temas relacionados a México. Por ello, él mismo le sugirió también pedirle apoyo a Michel Gutelman, especialista en México que estaba por publicar su libro *Réforme et mystification agrarien en Amérique Latine. Le cas du Mexique* [1971] (Gutelman, 1974).

⁷ A la postre, este acercamiento acabaría siendo fundamental para Roger Bartra, porque fue su primer contacto con las ideas socialdemócratas que más adelante en su vida abanderaría y emplearía para realizar una crítica del comunismo. Sobre las mutaciones ideológicas de Roger Bartra, véase: Illades (2021).

⁸ Durante esa estancia en Londres, escribió un ensayo relacionado al MPA, titulado: “Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca”. Fue reproducido en R. Bartra (1975d).

Gutelman encabezaba un seminario sobre la cuestión agraria, al cual asistió Roger Bartra durante su estancia en París. Este seminario resultaría significativo, porque en él se adentró al problema de la renta de la tierra, el cual ocuparía un lugar central en sus interpretaciones sobre el campesinado mexicano y, posteriormente, en las polémicas sobre el tema (entrevista a Roger Bartra, abril 2022).

En realidad, Roger Bartra estuvo tan solo un corto periodo en Francia, de 1970 a 1971, durante el que fue su primer año de doctorado. Sin haber escrito su tesis, regresó a México y se incorporó como investigador al Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México, el cual había firmado un convenio con el organismo descentralizado Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM). Esta institución fue creada en 1951 por el gobierno mexicano federal para fomentar proyectos de desarrollo. Asimismo, se encargaba de coordinar las inversiones que se realizarían en la región en infraestructura y desarrollo rural por distintas secretarías de estado, de dependencias como el Instituto Nacional Indigenista y de instituciones internacionales como el Instituto Indigenista Interamericano. Uno de los objetivos fundamentales del PIVM era impulsar investigaciones en torno a los problemas que aquejaban a las comunidades indígenas hñähñus que habitaban en la región y buscar formas de mejorar su nivel de vida.

En última instancia, este organismo seguía una larga tradición de política indigenista del estado mexicano: lo que buscaba no era propiciar la autogestión, sino desarrollar el Valle del Mezquital e incorporarlo a la dinámica económica y política nacional (Moreno, Garret y Fierro, 2006: 44-45). Aunque formalmente operó como un organismo descentralizado, hasta su desaparición a principios de la década de los ochenta, funcionó como una instancia mediadora entre el gobierno federal y las comunidades indígenas y como un medio para combatir los cacicazgos locales.

Roger Bartra asumió el cargo de coordinador del proyecto de investigación “Las estructuras socioeconómicas y los sistemas de dominación en el Valle del Mezquital”. El proyecto, auspiciado por el propio PIVM y el IIS de la UNAM, duró dos años: 1972 y 1973. Participaron en él varios sociólogos y antropólogos como Sergio de la Peña, Julio Labastida, Luisa Paré, Eckart Boege, Pilar Calvo, Jorge Gutiérrez y Víctor Raúl Martínez Vázquez.⁹ El objetivo académico del proyecto era realizar trabajo de campo y estudiar las relaciones entre las distintas clases rurales, la estructura de poder en el campo, las formas de dominación y las estructuras de mediación, en particular el caciquismo. En aquellos

⁹ Algunos de los resultados fueron publicados en el libro colectivo R. Bartra *et al.* (1975b).

años, el PIVM estaba encabezado por Maurilio Muñoz Basilio (1922-1981), un profesor y antropólogo hñähñu quien, además de impulsar proyectos como la construcción de caminos, la excavación de pozos de agua y la construcción de centros de salud, combatió abiertamente a algunos de los más poderosos caciques del Valle del Mezquital (Nahmad y Sittón, 2009). Esto era un proceso más amplio: desde principios de la década de 1970, el gobierno federal, el Partido de la Revolución Institucional (PRI) y ciertas organizaciones cercanas al poder, como la Confederación Nacional Campesina (CNC), habían comenzado a alejarse políticamente de algunos viejos caciques rurales y a denunciarlos de forma abierta (Bartra, R., 1975a: 195-199).

La antropóloga Luisa Paré, quien participó en el proyecto de investigación en el Valle del Mezquital propiciado por el IIS de la UNAM y el PIVM, recuerda que llamaba al grupo de científicos sociales que lo conformaban el “Skylab” porque vivían en el cielo, de alguna manera aislados y sin ensuciarse las manos (entrevista a Luisa Paré, febrero 2022). Ella y algunos otros investigadores quisieron inclinar su trabajo hacia una actividad más política, la cual además fuera más allá de las ideas marxistas sobre la lucha de clases y prestara atención al conflicto étnico. Roger Bartra también recuerda que dentro de los investigadores hubo aquellos que querían usar los recursos para participar y apoyar actividades políticas. Él, como coordinador del proyecto, se negó e

insistió en que había ido al Valle del Mezquital a escribir un libro académico (entrevista a Roger Bartra, abril 2022).

A partir del trabajo de campo realizado en el Valle del Mezquital, sumado al que había hecho previamente en Venezuela y en la cuenca del río Balsas, Roger Bartra desarrolló una serie de planteamientos teóricos sobre el modo de producción mercantil simple y el campesinado mexicano. Algunas ideas las presentó de forma fragmentaria en ámbitos académicos y en algunas publicaciones breves.¹⁰ Sin em-

¹⁰ En 1971, Roger Bartra publicó un artículo sobre el agro en Venezuela en el cual comenzó a esbozar algunos planteamientos teóricos sobre las clases sociales en el campo. En el X Congreso Latinoamericano de Sociología, realizado en Santiago de Chile en 1972, presentó una ponencia titulada “Campesinado y poder político en México”, en la cual adelantaba algunas de las ideas del libro. Luego, en 1973, en respuesta a una ponencia de Fernando H. Cardoso, bosquejó ciertos puntos que retomaría. También en 1973 publicó un libro titulado *Breve diccionario de sociología marxista* (1973), en el cual hablaba de los campesinos y el “modo de producción mercantil simple”. En su intervención en el XLI Congreso Internacional de Americanistas presentó algunas de las ideas claves del libro *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974a). Ese texto apareció, a manera de adelanto del libro, como “Modos de producción y estructura agraria subcapitalista en México”, en la revista *Historia y Sociedad*, a principios de 1974 (R. Bartra, 1971: 661-677; 1973; 1974b: 23-30; 1977: 282).

bargo, no se conocerían realmente sino hasta 1974 cuando apareció, bajo el sello de la editorial ERA, su libro *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974a). Enrique Semo diría, en una temprana reseña sobre esta obra: “no es exagerado decir que hasta ahora, ésta es la aportación más importante al desarrollo del estudio marxista del problema agrario en México. Sin duda despertará numerosas polémicas e influirá decisivamente en muchos estudios agrarios futuros” (Semo, 1974: 106). No se equivocó. El libro de Roger Bartra fue ampliamente comentado y desencadenó una prolongada discusión. Dada su densidad teórica y su profuso contenido de fórmulas matemáticas, los números de ejemplares vendidos resultan sorprendentes: en diez años se vendieron unos 52,000 ejemplares. La primera edición, que fue de 10,000 ejemplares, se agotó en apenas un año (archivo editorial ERA).

En *Estructura agraria y clases sociales en México*, Roger Bartra realiza un análisis de la estructura agraria mexicana a partir de dos conceptos marxistas: clase social y modos de producción. Desde su punto de vista, no había que estudiar los modos de producción de forma aislada, sino entender los vínculos que se generan entre ellos y las contradicciones que resultan de esta interacción. Lo fundamental era la articulación de los modos de producción y las formas socioeconómicas que se generaban a partir de sus nexos. Es importante subrayar que en este aspecto seguía la línea de

autores marxistas estructuralistas como Louis Althusser, Étienne Balibar o Nicos Poulantzas, quienes planteaban que a partir de articulaciones específicas de los modos de producción es que surgían formaciones socioeconómicas concretas (Althusser y Balibar, 1965, 1969; Poulantzas, 1968, 1969). Pero también retomaba las ideas del boliviano René Zavaleta, quien planteaba que en América Latina existía un particular “modo de recepción” del capitalismo constituido por “un abigarramiento de diferentes modos de formas de producción” (*apud* Bartra, R., 1974b: 12).

Para Roger Bartra, en México coexistían dos modos de producción: el capitalista y el mercantil simple. La articulación de ambos daba lugar a una estructura agraria subcapitalista, es decir, una forma capitalista marcada por el subdesarrollo y la dependencia. El modo de producción mercantil simple era el de los campesinos. Roger Bartra bosquejaba sus características fundamentales. Su unidad básica son los integrantes de la célula familiar, quienes aportan su trabajo sin obtener salario. La mayoría de lo que se produce no se destina al autoconsumo, sino al mercado. El productor tiene los medios de producción, está involucrado en el proceso productivo y vende parte de su producción. Los precios son fijados por el mercado capitalista. La burguesía se beneficia del modo de producción mercantil simple extrayendo el plustrabajo de los campesinos. Quienes

aprovechaban en mayor medida esa explotación del campesino eran los sectores industriales, que usaban las materias primas y productos alimenticios. La economía campesina, vista así, constituía un modo de producción por sí mismo, con características singulares, el cual, aunque era explotado por el capitalismo, funcionaba bajo principios no capitalistas.

Al caracterizar de esta forma a la economía campesina, como un modo de producción singular, Roger Bartra seguía al pensador ruso Alexander Chayanov, quien a principios de siglo XX había planteado que los conceptos de la economía política clásica utilizados para analizar el capitalismo (tales como renta, plusvalía y ganancia) no funcionaban para explicar a los campesinos y que, por tanto, se debía generar una teoría de la economía campesina que realmente pudiera dar cuenta de su funcionamiento (Chayanov, 1966).¹¹ La obra de Chayanov, quien fue encarcelado y fusilado por el régimen estalinista en la década de 1930, prácticamente no fue conocida sino hasta mediados de los sesenta cuando Daniel Thorner, especialista en India, Basile Kerblay, estudioso de la economía y sociedad soviética, y R. E. F. Smith, historiador de la sociedad agraria rusa medieval, publicaron en 1966 una edición en inglés con parte importante de la obra de Chayanov (Stanziani, 2004). Gracias a este proyecto editorial la obra de Chayanov fue “redescubierta” y

comenzó a ser leída en distintas partes del mundo. Roger Bartra había comprado el volumen de Chayanov preparado por Kerblay, Thorner y Smith durante su estancia en Londres (archivo personal Roger Bartra). Lo leyó en 1971 y se convenció de que las ideas del populista ruso eran provechosas para explicar ciertos rasgos del campesinado mexicano (archivo personal Roger Bartra; entrevista a Roger Bartra, abril 2022).

Otro de los argumentos centrales del libro *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974a) es que en el país se vivía una situación de acumulación primitiva permanente. Retomando los argumentos que en aquel entonces realizaban teóricos como Samir Amin, Roger Bartra afirmaba que la acumulación primitiva no era algo que había sucedido en un pasado remoto, en el origen, sino una operación contemporánea mediante la cual el capitalismo somete a los modos de producción precapitalistas (Amin, 1971). La acumulación primitiva permanente era, de hecho, la forma concreta en la cual el modo de producción capitalista y los modos de producción no capitalistas como el mercantil simple se articulaban.

¹¹ Roger Bartra compró en Londres el volumen de la obra de Chayanov preparado por Kerblay, Thorner y Smith. Lo leyó en 1971 y, posteriormente, escribió “La teoría del valor y la economía campesina: invitación a la lectura de Chayanov” (1975c: 524).

Bajo esta argumentación, los campesinos no estaban aislados, ni al margen, de la economía capitalista. Estaban completamente insertos en ella. Nada más que, a diferencia de los obreros que ofrecen su fuerza de trabajo al mercado, los campesinos ofrecen al mercado el resultado de su trabajo con la tierra. Ninguno de los dos, sin embargo, asigna los precios. Tanto el precio de los productos de la tierra como el del trabajo asalariado son asignados por el mercado. Por lo anterior, Roger Bartra hablaba del “carácter proletario” de la explotación de los campesinos, los cuales además vivían una condición pequeñoburguesa establecida por el modo de producción mercantil simple. En suma: el campesino no lograba ni ser burgués ni ser proletario. La forma en que participa en el sistema capitalista impedía a la masa campesina convertirse en burguesía y, al mismo tiempo, su carácter pequeñoburgués erradicaba su potencial revolucionario como proletariado. Bajo estas ideas, los campesinos no son proletarios con un pequeño pedazo de tierra, sino más bien “explotados como proletarios debido a su condición *pequeñoburguesa*” (Bartra, R., 1974a: 152).

Para Roger Bartra, al campesinado lo conformaban productores independientes que vivían esencialmente del trabajo en su parcela. Establecía dos divisiones: los medios y los acomodados. Los primeros, pueden mantener a su familia, pero no ahorrar. Los segundos, logran ahorrar y a veces su condición

puede parecer burguesa. Asimismo, había una gran masa de personas dedicadas a la pequeña producción agrícola que no se podía denominarlos campesinos. Eran, más bien, semiproletario o campesinos pauperizados. Roger Bartra establecía una distinción clara entre la burguesía agraria y el campesinado. En ese sentido, argumentaba que existía una clase campesina, la cual estaba definida por el modo de producción mercantil simple.¹² De esta forma, se diferenciaba de propuestas más ortodoxas como las de Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, para quienes solo existían la burguesía y el proletariado y, por tanto, los campesinos eran pequeña y mediana burguesía (Pozas y Horcasitas, 1971). Pero también se diferenciaba de aquellos autores como Rodolfo Stavenhagen, los cuales entendían las clases sociales en relación con la propiedad de la tierra y la extensión de la misma (Stavenhagen, 1969).

En *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974a) se bosquejaba una narrativa histórica construida en torno a la renta de la tierra, problema que Marx tocaba en el tomo III de *El Capital*, y que durante los

¹² Aquí es importante señalar que, en aquellos años, había otros autores que estaban buscando pensar al campesinado a partir del concepto de modo de producción. Uno de ellos era el antropólogo Ángel Palerm, quien hablaba del “modo de producción campesino” (1980).

setenta se discutió ampliamente en el mundo francófono por autores como Pierre-Philippe Rey (1973, 1976) y Samir Amin (1975). Según la historia narrada por Roger Bartra, a finales del siglo XIX, tras una larga lucha por erradicar la propiedad comunal de la tierra, la economía terrateniente mexicana estaba transformándose en una economía empresarial capitalista por medio de las haciendas (la “vía junker”, en los términos propuestos por Lenin). Pero la Revolución mexicana de 1910-1917 y, en especial la reforma agraria, suspendieron el proceso de establecimiento de un capitalismo agrario basado en la gran propiedad. Se disolvieron los latifundios y se erradicó la mano de obra semiesclava del peonaje. Nacieron los ejidos y la pequeña propiedad privada o minifundios. No obstante, ciertas características del sistema ejidal impidieron que se desarrollara en México una agricultura capitalista de pequeños productores (la vía “farmer”). La tierra de los ejidos, por ley, no podía ser rentada. El Estado era el propietario de ellas y solamente la cedía a los ejidatarios en usufructo. Eso significó un “muro de contención” al desarrollo del capitalismo en México.

Esta particular estructura agraria, que Bartra denominaba la “vía mexicana”, resultó útil en términos políticos en tanto funcionó como un “colchón amortiguador” para el descontento social y, en buena medida,

permitió la estabilidad política del sistema mexicano. Sin embargo, constituyó un freno para el capitalismo. Se había conformado un importante número de pequeñas unidades de producción campesina, pero al no poder vender y rentar las tierras ejidales debido a la legislación existente, no se cumplió con una de las condiciones necesarias para la formación de una agricultura industrial: la concentración de la tierra. Los empresarios agrícolas lograban, a partir de distintas estrategias, realizar arrendamientos. Sin embargo, eso los obligaba a ceder parte de sus ganancias. Por esta razón, Roger Bartra vaticinaba que debido a que establecía un obstáculo vinculado a la tenencia de la tierra, el ejido tarde o temprano sería eliminado por el capitalismo. De hecho, argumentaba que la Ley Federal de Reforma Agraria de 1971 había sido un intento por modificar la situación jurídica para que no entorpeciera el desarrollo capitalista del campo mexicano.

Como ha señalado Cynthia Hewitt, en el pensamiento marxista de Roger Bartra desarrollado en *Estructura agraria y clases sociales en México*, el campesinado aparecía como una reminiscencia, como un remanente: como el residuo de un modo de producción precapitalista dominado y dependiente del capitalismo, pero que operaba bajo una lógica propia (1984: 135). Bajo estas ideas, el destino de los campesinos era

terminar desapareciendo. Como escribió el propio Roger Bartra:

[...] la relación *estructural* de la pequeña economía campesina con la gran empresa capitalista conlleva inevitablemente la desintegración, pauperización y proletarización de la primera. La situación de la agricultura mexicana presenta las huellas claras y frescas del proceso del desarrollo capitalista: su dinamismo destruye inevitablemente toda economía anterior (1974a: 45).

Empleando distintos datos de censos, Roger Bartra afirmaba que la proletarización del campesino ya estaba sucediendo. Apuntaba que el porcentaje de la población campesina en México sufría un rápido descenso y que eso solo continuaría hasta su erradicación. En términos políticos, veía con buenos ojos la desaparición de los campesinos. Comparando una posición política del marxismo de corte obrerista, pensaba que la revolución sería encabezada por el proletariado. Haciendo referencia a los dos lugares imaginarios de *Don Quijote de la Mancha* en los cuales Sancho Panza fue nombrado gobernador, Roger Bartra afirmaba:

Hoy en día los jornaleros rurales viven una época de transición, en cuanto a su lucha. Poco a poco, detrás de cada invasión de tierra, de cada marcha, de cada

manifestación y de cada protesta, irá apareciendo la lucha auténticamente proletaria: la que dirige sus golpes directamente contra la burguesía y sus representantes políticos; la que no solicita una Arcadia campesina ni una ínsula Barataria sino que quiere un nuevo mundo socialista; la que no pide reformas al sistema, sino que busca la toma del poder; la que no pide la tierra en pedazos, sino la tierra toda (1974a: 172).

En este sentido, solo cuando los campesinos se convirtieran en proletarios podrían convertirse en auténticos sujetos revolucionarios. Coincidió en esta cuestión con los planteamientos hechos por Lenin en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, obra en la cual se planteaba que el campesinado estaba en descomposición y que la vanguardia revolucionaria era la clase obrera (Lenin, 1974). Según argumentaba Roger Bartra en otro texto aparecido en esos mismos años, esto no significaba que apoyara o celebrara el desarrollo del capitalismo. Lo que hacían los marxistas como él, decía, era realizar una constatación y análisis de aquello que sucedía en la realidad (1975e: 79).

Entre la teoría y la práctica: los movimientos campesinos de los setenta

Durante la década de 1970, las discusiones sobre el campesinado en México sucedían en un momento concreto en el cual, por un lado, la agricultura mexicana estaba en crisis y, por el otro, ocurría una erupción de movimientos campesinos. La tasa de crecimiento de la producción agrícola comenzó a decrecer desde 1965. En 1970, 1972 y 1973 incluso tuvo tasas negativas de crecimiento. En términos generales, había un proceso de inflación y estancamiento del crecimiento económico. Se dio una mayor concentración del ingreso y el desempleo aumentó. La deuda externa creció. Las exportaciones de productos agropecuarios disminuyeron y las importaciones se elevaron en un momento en que el mercado mundial se estaba encareciendo. Esto agravó el proceso de inflación y propició que el déficit de la balanza de pagos se incrementara. Varios autores del momento apuntaban que el “desarrollo estabilizador”, el también llamado “milagro mexicano”, estaba terminando (Montes de Oca, 1977).

Si bien hubo resistencias campesinas y casos importantes de guerrilla urbana en las décadas previas, durante los setenta se dio una gran y diversa cantidad de movilizaciones campesinas. Leticia Reina Aoyama afirma que “las condiciones del país permitieron

una amplia movilización como no se había dado quizás desde la época cardenista” (2010: 49). Estaban las luchas, como la huelga de cañeros en Veracruz de 1972 o la de cacahuateros en Morelos, que buscaban mejorar los precios de sus productos. Estaban las que combatían el caciquismo que solían ejercer un control de los precios, muchas de las cuales terminaron con la ejecución de los caciques locales. Marchas como la famosa “marcha agraria” de entonces la Central Campesina Independiente (CCI), que partió el 10 de abril de 1972, en conmemoración del día que Emiliano Zapata fue asesinado, desde Puebla y Tlaxcala hacia la Ciudad de México para protestar en contra de la política agraria del gobierno. Y también estuvieron las tomas de tierras. Grupos de campesinos se organizaron e invadieron terrenos en prácticamente todos los estados del país. En el momento se hablaba que tan solo entre 1972 y 1973 se habían realizado 600 tomas de tierra (Montes de Oca, 1977).

Sobresalen algunos casos como los del Campamento Tierra y Libertad, que comenzó en 1973 en la Huasteca Potosina una lucha por el reparto de tierras, la abolición de los latifundios y por la construcción de un sistema de riego. Esta organización fue apoyada por algunos sindicatos y por estudiantes de la Universidad Potosina y de la Escuela Nacional de Agricultura —la cual en 1974, en el marco de estas luchas, se convertiría en la

Universidad Autónoma de Chapingo. Asimismo, sobresale la Coalición de Ejidos del Valle Yaqui y Mayo. En 1975, se organizaron una serie de tomas de tierras en la región del Valle del Yaqui en Sonora, que fueron reprimidas con extrema violencia. Tras el enfrentamiento, el gobierno se vio forzado a realizar una expropiación de varias decenas de miles de hectáreas de riego y agostadero.

Durante aquellos años surgieron una serie de agrupaciones independientes que se enfrentaron a las organizaciones campesinas oficiales, las cuales estaban ligadas al gobierno y habían ejercido un control en el campo mexicano desde hacía décadas. Una de las más conocidas fue la ya mencionada Central Campesina Independiente que, si bien había sido fundada unos años antes, en 1975 se transformó en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), con el objetivo de defender los derechos de los campesinos, exigir que continuara el reparto agrario y conformar un sindicato de jornaleros agrícolas. En 1979, varias de las organizaciones independientes fueron aglutinadas en torno a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA).

La discusión teórica sobre el campesinado estaba atravesada por estos acontecimientos. Los planteamientos conceptuales y metodológicos sobre los campesinos implicaban un posicionamiento en la esfera política

mexicana de ese entonces, en particular en el ámbito de las izquierdas. Asimismo, la discusión teórica académica influyó en los movimientos campesinos. Un ejemplo significativo es que en 1975 la Central Campesina Independiente (CCI) cambiara su nombre a Central Independiente de Obreros Agrarios y Campesinos (CIOAC). En este caso, Roger Bartra participó activamente e influyó en las reuniones, en las cuales se debatió la pertinencia de que la Central adoptara el término “obreros agrícolas”, el cual era relevante porque materializaba la idea de los descampesinistas acerca de que los campesinos se estaban convirtiendo en proletarios. Este hecho demuestra que las discusiones sobre la proletarización del campo mexicano también influyeron, al menos nominalmente, a los movimientos campesinos. Existía, como afirma Armando Bartra, una dialéctica entre los movimientos sociales y las ideas teóricas que se estaban desarrollando en ese momento (entrevista a Armando Bartra, marzo 2022).

El tema del campesinado se discutió en diversos ámbitos políticos. Por ejemplo, en 1974 se debatió en el pleno del Comité Central del PCM cuál sería la postura del partido frente a las movilizaciones y organizaciones campesinas y, en concreto, cuál debía ser la relación con la CIOAC, organización liderada por Ramón Danzos Palomino que pugnaba, entre otras cosas, por la sindicalización de

los jornaleros agrícolas. Roger Bartra participó activamente en estas discusiones. En su intervención, que constituía una propuesta de programa agrario, hizo una presentación sobre el desarrollo del capitalismo en la agricultura mexicana. Insistió que se vivía una situación marcada por la sustitución de las formas mercantiles atrasadas por formas empresariales modernas y por la liquidación del campesinado. Planteaba que el fin de la explotación en el campo solo podría llegar con una revolución democrática y socialista. Sin embargo, creía que esta transformación no podía hacerse a partir de una posición campesina, sino que la debía encabezar el proletariado rural:

La clase obrera rural tiene ante sí un objetivo inmediato para desarrollar el potencial necesario y llevar a cabo la revolución: organizarse independientemente como proletarios para luchar contra su enemigo de clase, la burguesía rural; ello sólo lo puede lograr en estrecha alianza con el proletariado industrial urbano (Bartra, R., 1982: 122).

El programa agrario propuesto por Roger Bartra fue rechazado por el Comité Central del PCM. En las resoluciones políticas aprobadas tras el XVII Congreso Nacional del PCM, realizado en diciembre de 1975, se asumía una posición ambivalente frente al movimiento campesino que no puede

ser llamada propiamente descampesinista ni campesinista. Se reconocía la importancia del movimiento campesino, pero se llamaba a impulsar la unidad, para que las movilizaciones locales pudieran tener un alcance nacional. Con ello, se buscaba impulsar reformas en la legislación agraria, establecer organizaciones de campesinos y obreros agrícolas independientes del Estado y, finalmente, suprimir la gran propiedad privada de la tierra (Concheiro y Payán, 2014: 325).

Si bien el PCM aún no estaba legalizado y por tanto no podía participar formalmente en las elecciones presidenciales de 1976, decidieron que Valentín Campa, líder comunista y ferrocarrilero, volviera a hacer campaña como candidato. Dentro de la plataforma electoral propuesta se planteaba una serie de reivindicaciones vinculadas con los trabajadores del campo. Entre esta se incluía el repartir la tierra a quienes la trabajaran, impulsar la organización de cooperativas campesinas y, muy especialmente, mejorar la situación de los obreros agrícolas mediante la contratación colectiva, el respeto a la jornada de ocho horas, pago del salario mínimo, seguro social y otras prestaciones (Concheiro y Payán, 2014: 333-334). En esa época, varios miembros del PCM aún compartían la idea de que para liberar a los campesinos era necesaria una revolución democrática y socialista. El propio Valentín Campa compartía esta visión e insistía en la

necesidad de que los obreros y los campesinos se aliaran en una lucha común (Campa, 1978: 330).

Otros grupos de izquierda enarbolaban una posición descampesinista con mayor firmeza. Un caso significativo es el de la Liga Comunista 23 de Septiembre, una de las guerrillas urbanas más activas del momento.¹³ En el texto *Apreciaciones iniciales sobre el movimiento revolucionario en el campo*, aparecido en 1978 y firmado por Oseas — uno de los nombres de guerra de Ignacio Salas Obregón, de los principales líderes e ideólogos del grupo—, se hablaba del doble carácter de las luchas en el campo mexicano.¹⁴ Por un lado, veían la resistencia de los pequeños productores campesinos en contra de la proletarización incitada por el desarrollo capitalista. Por el otro, la lucha del proletariado agrícola contra la oligarquía financiera. Mientras que la primera les parecía una lucha propia del pasado, reaccionaria y destinada a fracasar, creían que la segunda era una lucha del futuro, revolucionaria y que terminaría por resultar victoriosa.

Ignacio Salas Obregón llamaba a los miembros de la Liga Comunista 23 de Septiembre a aprovechar la fuerza que el movimiento campesino estaba teniendo en ese momento. Sin embargo, insistía en que este ya no debía seguir una dirección pequeñoburguesa o campesina. Los campesinos se estaban

proletarizando, cada vez había más obreros agrícolas. El proletariado agrícola debía ser la vanguardia y su punto de vista tenía que ser aquel que imperara. “El proletariado es la única clase con posibilidades de ofrecer una salida real a la situación de opresión y miseria”, afirmaba Salas (1978: 12).

En términos concretos, asumía una posición crítica frente a las invasiones de tierras. En ellas se podía observar el doble carácter mencionado previamente. Eran reaccionarias porque formaban parte de una lucha que buscaba proteger o restablecer la pequeña producción. Pero, al mismo tiempo, tenían un carácter revolucionario proletario porque se convertían en una manera de hostigar al Estado burgués y en una “escuela de guerra” para los pobres del campo. En ese sentido, apoyaban las invasiones guiadas por el proletariado agrícola y aquellas que se enfocaban en las mejores tierras.

En el campo, creían, había que hacer lo mismo que en todas partes porque el movimiento revolucionario era uno solo. Tenía que fomentarse que los campesinos pobres y se-

¹³ Agradezco a Ariel Rodríguez Kuri el haberme señalado este aspecto. Sobre el tema, véase: Rodríguez Kuri (2021).

¹⁴ El texto, al parecer, fue escrito en septiembre de 1974 y reimpresso en octubre de 1978 (Salas, 1978).

miproletarios se sumaran a la lucha revolucionaria del proletariado y, así, generar una unidad. El objetivo último era derrocar a la burguesía y que el proletariado conquistara el poder político. Eso solo se lograría mediante una guerra civil revolucionaria prolongada. Por eso, en el campo, más que a realizar invasiones, se llamaba a crear comités revolucionarios y a consolidar organismos de masas que eventualmente se convirtieran en la base de un ejército popular.

Por otro lado, en términos más concretos, los planteamientos de campesinistas solían denotar un apoyo a los distintos movimientos campesinos que existían en México en ese momento, incluyendo los más polémicos como las tomas de tierra. Algunos teóricos campesinistas, como Armando Bartra, participaron de forma activa en los encuentros nacionales campesinos que dieron lugar en 1979 a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) (entrevista a Armando Bartra, marzo 2022). Lo que buscaban era impulsar la creación de una organización nacional que pudiese, como su propio nombre lo indicaba, coordinar movimientos y organizaciones regionales. Entre las organizaciones que participaron en la fundación de la CNPA estuvieron la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (Michoacán), la Organización Campesina Emiliano Zapata (Chiapas), la Unión de Pueblos de Morelos, la Unión de Ejidos Independientes de Sinaloa,

por solo mencionar unas cuantas. Algunas de las demandas que se enarbolaban colectivamente eran el reparto de tierras y la autonomía de los ejidos y comunidades (León y Marván, 1989: 40).

En una mesa redonda organizada en 1977 por la revista *Cuadernos Agrarios*, que será analizada más adelante, Armando Bartra afirmó que se podía establecer una clara distinción entre los autores que pensaban que el movimiento campesino estaba equivocado y los que, como él, pensaban que el problema eran los investigadores y sus teorías (1979a: 98). Desde su perspectiva, el movimiento campesino había crecido en paralelo a la investigación marxista sobre la cuestión agraria. Sin embargo, afirmaba que eran dos procesos divergentes, no complementarios. Señalaba que ciertos autores “supuestamente marxistas”, en realidad, nos alejaban de la comprensión de la problemática agraria. Denunciaba que estudiar el tema de las clases sociales en el campo había llevado a negarlas y darles la espalda:

Paradójicamente, cuando más insistían ciertos marxistas en definir a la mayoría de los trabajadores del campo como proletarios y semiproletarios, más se extendía y consolidaba la lucha rural por reivindicaciones campesinas. Cuanto mayor era la presencia política del campesinado, más se hablaba de su extinción (1979a: 98).

Por eso, convocaba a emprender investigaciones concretas que partieran del movimiento campesino y lo tuvieran como su objeto de estudio.¹⁵

En términos generales, los postulados campesinistas solían estar más cercanos políticamente al maoísmo que al leninismo. Si bien en sus planteamientos no siempre estaba presente una influencia teórica de la obra de Mao Zedong, la Revolución china y las guerrillas rurales constituían un referente político en tanto demostraban la importancia del campesinado como sujeto político. En este sentido, en un momento en el cual el conflicto sino-soviético aún se encontraba latente, los campesinistas más radicales estaban más cerca de China que del Partido Comunista de la Unión Soviética.

También formaban parte de los campesinistas intelectuales que durante esos años trabajaban en el gobierno mexicano, como Gustavo Esteva, Rodolfo Stavenhagen o Arturo Warman, por mencionar algunos. Estos autores, de cierta manera, representaban una corriente que existía dentro del gobierno mexicano de la época, la cual insistía en la importancia económica, política y cultural de apoyar al campo y a los campesinos. Por ejemplo, en el sexenio de Luis Echeverría (1970-1976), Gustavo Esteva tuvo un puesto ejecutivo en la Comisión Nacional de Suministros Populares (CONASUPO), empresa paraestatal que

se había concebido originalmente durante el cardenismo, como medio para regular la especulación mediante la compra por adelantado de productos y la instalación de almacenes. Durante el gobierno de Echeverría, el presupuesto de la CONASUPO aumentó notablemente y se impulsaron programas como la creación de una cadena de suministro para distribuir productos básicos subsidiados, la cual estaba compuesta por 18,000 tiendas minoristas administradas por los propios campesinos.¹⁶ En ese tiempo, simultáneamente, Esteva desarrolló una obra teórica, en la cual propugnaba lo que llamaba una “opción campesina” para el desarrollo del país y erra-

¹⁵ Siguiendo su propia sugerencia, Armando Bartra publicaría unos años después: *Los herederos de Zapata: Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980* (1985).

¹⁶ Gustavo Esteva afirmó que en esa época casi se convirtió en parte del gabinete. José López Portillo era buen amigo suyo y le pidió que lo acompañara durante su campaña presidencial de 1976. Según recordaba, formaba parte del círculo más íntimo del entonces candidato y, en ese sentido, tenía posibilidades de que lo invitaran a ser secretario de Estado. Sin embargo, renunció a su carrera como funcionario público por dos razones. En primer lugar, los programas gubernamentales, aunque fueran buenos, causaban daño a las personas que buscaban beneficiar. En segundo lugar, siempre habría una discrepancia insondable entre los intereses del gobierno y los del pueblo (Paget-Clarke, 2006).

dicar la dependencia alimentaria: frente a la agricultura comercial o capitalista, fomentar la agricultura de los campesinos, la cual está basada en la comunidad rural (Esteva, 1978).

Por su parte, Rodolfo Stavenhagen fue el director y fundador de la Dirección General de Culturas Populares, entonces dependiente de la Secretaría de Educación Pública, que fue creada en 1978 con la idea de promover políticas culturales que promocionaran y desarrollaran las culturas populares de México, generadas por grupos históricamente marginalizados como los indígenas y los campesinos (Stavenhagen, 1979, 1986: 445-457). Por último, de 1977 a 1979, Arturo Warman fue director del Centro de Investigaciones del Desarrollo Rural (Cider), el cual dependía directamente de la Secretaría de Programación y Presupuesto. Su tarea principal fue impulsar investigaciones colectivas y evaluar los distintos programas públicos dedicados al desarrollo rural y los campesinos (Gallart y Rojas, 2004: 30). En esos años se realizaron varios de estos programas. Uno de los más ambiciosos fue creado en 1980: ese año el gobierno de José López Portillo, aprovechando los recursos obtenidos gracias al petróleo, impulsó el Sistema Alimentario Mexicano (SAM), una amplia estrategia que mediante diversas acciones buscaba tanto aumentar la producción agrícola para asegurar la autosuficiencia alimentaria, como apoyar el consumo y la distribución de alimentos

para combatir la desnutrición y el hambre (Pedroza, 2018: 21-48).

La dialéctica entre teoría y práctica política, existente en el debate entre descampesinistas y campesinistas que se ha buscado mostrar, puede percibirse con claridad en una breve discusión que se dio entre varios académicos, a principios de los ochenta, sobre cómo clasificar las distintas vertientes de la discusión sobre el campesinado. Mientras que unos querían dividirla por cuestiones netamente teóricas, precisamente otros llamaron a considerar los elementos políticos y estratégicos involucrados en las distintas posiciones.

Como se dijo en un inicio, quien por primera vez dio nombre a la discusión, aunque esta ya llevaba sucediendo desde hacía algunos años, fue el economista Ernest Feder, en un texto publicado en dos entregas a finales de 1977 y principios de 1978 en la revista *Comercio Exterior* (Feder, 1977: 1439-1446, 1978: 42-51). Desde su perspectiva, el debate giraba en torno al problema de las condiciones y el futuro de los campesinos. En ese sentido, distinguió dos grupos o trincheras: el campesinista y el descampesinista o proletarista. El primero planteaba que el capitalismo necesitaba explotar al campesino, tanto a través de apropiarse del excedente de trabajo y de los productos que venden, como a través de explotar la mano de obra barata sobrante. Así, la agricultu-

ra capitalista necesitaba de los campesinos para poder sobrevivir y por eso busca —y buscaría— regenerarlos. Esta posición, que buscaba proteger y fomentar el desarrollo de los campesinos, era defendida, en palabras de Feder, por una “alianza extraña”: por personas e instituciones provenientes de “un amplio espectro de tendencias políticas”, que iban desde el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, hasta cooperativistas pasando por fundaciones como la Ford, la Rockefeller y el CIMMYT. El segundo grupo, en cambio, argumentaba que los campesinos desaparecerían porque el capitalismo los estaba transformando en asalariados sin tierras, en proletarios rurales. Algunos criticaron los términos campesinistas y descampesinistas, puesto que les parecían reduccionistas y que no lograban expresar la diversidad existente (Paré, 1991: 13-14). No obstante, esta categorización se popularizó y los términos fueron extensamente utilizados para clasificar a los autores que discutían sobre el campesinado y la cuestión agraria durante esos momentos.¹⁷ Como decía irónicamente el título de texto del momento: “¿Campesinistas, descampesinistas o trabalenguas?” (Sandoval, 1979).

Tiempo después, en 1981, el economista Alejandro Schejtman, quien trabajaba en ese entonces en la CEPAL, propuso otra clasificación para los autores que discutían sobre la cuestión agraria, poniendo énfasis en los ele-

mentos teóricos e interpretativos y dejando en un segundo plano las cuestiones políticas o estratégicas. Partiendo de esto, veía la existencia de dos corrientes (Schejtman, 1981): la estructuralista, que partía de los conceptos de tamaño y tenencia de la tierra, y la histórico-estructural o del materialismo histórico, que se basaba en el concepto de relaciones sociales de producción.

En la corriente estructuralista incluía a investigadores cercanos al Centro de Investigaciones Agrarias (CDIA), como Sergio Reyes Osorio, Iván Restrepo, Emilio Alanís Patiño, Ramón Fernández y Fernández y Edmundo Flores, por mencionar algunos. Esta corriente estaba marcada, en términos teóricos, por seguir las ideas promovidas desde la CEPAL en los 60 sobre el rol de la agricultura en el desarrollo. Existían dos vertientes dentro de la corriente estructuralista: la productivista, que se enfocaba en aspectos técnico-productivos, y la agrarista, que se dedicaba a los problemas agrarios y de organización campesina.

¹⁷ Algunos autores que al hablar del debate sobre la cuestión agraria en los 70 utilizan los términos campesinistas y descampesinistas son: Hewitt de Alcántara (1984: 156-158), Zepeda (1988: 16-18), Canales (1988a: 63-81).

La corriente histórica-estructural o del materialismo histórico estaba compuesta por autores, aunque con diferencias, que compartían un mismo enfoque y marco conceptual. Según Schejtman, utilizaban conceptos provenientes del marxismo; creían que el mundo era un solo sistema, conformado por países arcaicos y feudales y por los modernos y capitalistas; aceptaban la teoría de la dependencia en el sentido de que veían que la creación de estructuras agrarias era parte de un proceso global mayor de subordinación de las economías periféricas; asimismo, estudiaban la cuestión agraria partiendo de las relaciones sociales de producción. El precursor teórico de esta corriente era Rodolfo Stavenhagen.

Dentro de la corriente histórica-estructural o del materialismo histórico entreveía tres vertientes. La primera era la marxista, que había iniciado con el trabajo de Michel Gutelman y, más importante aún, el libro *Estructura agraria y clases sociales en México*, de Roger Bartra, y que estaba caracterizada porque sus representantes partían de Marx y de otros autores marxistas como Lenin y Kautsky. Dentro de esta vertiente ubicaba dos tendencias, que diferían sobre el tema de la desaparición o descomposición de los campesinos. Una era la tendencia proletaria o descampesinista, que incluía a Roger Bartra, Luisa Paré y Héctor Díaz-Polanco. Otra la tendencia campesinista o

marxo-campesinista, a la cual pertenecían Armando Bartra, Luis Gómez Olivier y Gustavo Gordillo. La segunda vertiente de la corriente histórica-estructural era la de los campesinistas. Esta incorporaba ciertos elementos marxistas, particularmente el concepto de modo de producción, las ideas de Chayanov, y el trabajo de lo que en antropología Marvin Harris llamó el “materialismo cultural-economista”, como Julian Steward, Eric Wolf y Sidney Mintz. Los miembros de esta vertiente, entre los que destacaba Arturo Warman, insistían en la persistencia de los campesinos y en su potencial revolucionario. Por último, estaba la que se llamaba la vertiente ecléctica o tercenista, porque era una mezcla de distintas propuestas teóricas. Incluía en ella a Gustavo Esteva, Óscar González Rodríguez y Julio Boltvinik.

Poco tiempo más tarde, aparecería un ensayo de Ann Lucas que criticaba el intento de Alejandro Schejtman por clasificar en escuelas de pensamiento el debate en torno a los campesinos (Lucas, 1982: 371-383). Lucas argumentaba que no se podía separar la teoría de la política, que en este caso las dos estaban íntimamente vinculadas. Por eso, pensar la discusión solo en términos teóricos llevaba a confusiones e imprecisiones. Decía que se tenía que clasificar a los que participaron en ella, dependiendo de la posición que habían tomado con relación a los campesinos. No era un debate metodo-

lógico ni netamente académico; de lo que se trataba era del papel de los campesinos en el devenir político del país.

Retomando los términos propuestos por Feder, argumentaba que existían dos grupos: los campesinistas y los descampesinistas. En cada uno había discusiones y discrepancias, pero en última instancia compartían una misma posición estratégica. Los descampesinistas pensaban que los campesinos estaban condenados y que su rol en la transformación social era secundario. Siguiendo el modelo leninista de revolución, planteaban que si se quería construir una sociedad socialista lo mejor que podían hacer los campesinos era aliarse con el proletario urbano e industrial. Por el contrario, los campesinistas creían que los campesinos existen y continuarán existiendo y que su rol político es relevante. Incluso algunos hablaban de una “vía campesina” para llegar a una nueva sociedad. Entre los descampesinistas o proletaristas incluía a Roger Bartra, Fernando Rello, Francisco Gómez Jara, Luisa Paré, Ricardo Pozas, Sergio de la Peña y Ernest Feder. Entre los campesinistas ubicaba a Arturo Warman, Armando Bartra, Gustavo Esteva, Ángel Palerm y Rodolfo Stavenhagen.

Estos intrincados intentos de clasificación muestran la amplitud de la discusión y la enorme cantidad de autores que participaron en ella de una forma u otra. Pero, lo más

importante, dejan ver que lo teórico y lo político estaban irremediablemente entremezclados. Por más que se intentara clasificar los distintos planteamientos a partir de criterios exclusivamente intelectuales, como lo hizo Schejtman, siempre se mantenía soterrado un posicionamiento vinculado al rol político asignado a los campesinos.

Descampesinistas contra campesinistas en una misma mesa (y familia)

El libro *Estructura agraria y clases sociales en México* de Roger Bartra tuvo una rápida recepción. Pronto algunos autores como la antropóloga Luisa Paré y el sociólogo Gerardo Otero retomaron ciertas ideas esbozadas en el libro para analizar el mundo rural mexicano (Paré, 1975: 31-61; Otero, 1978: 31-46).¹⁸ Otros autores respondieron de forma crítica a los planteamientos realizados por Roger Bartra sobre el campesinado en México. Algunos hicieron críticas conceptuales en torno al uso que hacía de

¹⁸ Luisa Paré cambiaría más tarde su posición en el libro *El proletariado agrícola en México. ¿Campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* (1977). Otro autor que adoptó tempranamente las ideas de Roger Bartra fue Manuel Coello (1975: 3-19).

ciertos términos. Por ejemplo, el antropólogo y sociólogo Héctor Díaz-Polanco decía que Roger Bartra confundía plusvalía con ganancia y costo de producción con precio de producción, y afirmaba que sus fórmulas para calcular la renta diferencial y la renta absoluta tenían problemas (Díaz-Polanco, 1976: 115-119). Otros autores realizaron cuestionamientos más profundos. Bajo la idea de que en México solo existía el modo de producción capitalista, el economista Fernando Rello negaba la existencia de un modo de producción mercantil simple: afirmaba que Roger Bartra confundía “modos” con “formas” de producción y reprobaba el uso que hacía del término pequeñoburgués para definir al campesinado (Rello, 1976).

Por otro lado, estuvieron quienes desde distintas posturas criticaron la visión del campesino expuesta en *Estructura agraria y clases sociales en México*, porque les parecía que demeritaba la condición de los campesinos como fuerza histórica independiente. Este fue el caso del antropólogo estadounidense Robert Wasserstrom, antiguo participante del Harvard Chiapas Project. Para él, Roger Bartra, a quien denominaba “*l’enfant terrible* de la sociología mexicana”, estaba peligrosamente cerca de la especulación teórica y “las *grandes théories*” —es decir, del marxismo. Proponía, más bien, retomar los trabajos prácticos, construidos con una base

empírica. Llamaba a volver al trabajo de otros antropólogos estadounidenses como Eric Wolf, Manning Nash y Frank Cancian. Así, afirmaba que:

[...] entender al campesino no es tratarlo de reaccionario ni desear su proletarianización a través de las fuerzas superiores del capitalismo. Es vivir con él, hablar su idioma, aportarle nuestras reflexiones teóricas para que él nos instruya y nos critique. Sólo de esta manera lograremos nuestra meta principal: radicalizar las ciencias sociales, descentralizar la investigación científica y —hay que decirlo— desmitificar el papel del investigador, *gurú* de un marxismo académico e insensible (Wasserstrom, 1976: 72).

Desde otra posición, el teórico Gustavo Esteva hizo una crítica velada a las ideas de Roger Bartra sobre el futuro de los campesinos y su lugar en la transformación del país (Esteva, 1976). Decía que había quienes llamaban a la desaparición del ejido y de la comunidad indígena para que así pudiera instaurarse el capitalismo en el campo mexicano. Esta postura la defendían quienes creían en la propiedad privada y el capitalismo para el desarrollo óptimo de la agricultura. Pero también los que buscaban propiciar el capitalismo para que los campesinos se transformaran en obreros y, así, las contradicciones del capitalismo

abrieran paso a un nuevo régimen.¹⁹ Aquí, sin decirlo, hacía una clara referencia a Roger Bartra.

Gustavo Esteva defendía el ejido como vía para construir un futuro no capitalista:

Su increíble supervivencia, que ha resistido tantos decenios de sistemáticos embates —de los que sale a menudo fortalecido—, puede atribuirse a la medida en que parece combinar con fortuna el pasado con el futuro. Sus raíces son antiguas: pueden localizarse en sistemas productivos anteriores a la conquista. Pero igualmente profundas son sus proyecciones al futuro, y no parece admisible el análisis que lo considera aún como una forma precapitalista (conforme al modelo mercantil simple, por ejemplo) (1976: 1320).

Desde su óptica, el ejido resultaba una negación del capitalismo y, al mismo tiempo, una nueva forma de organización colectiva. Y continuaba:

[...] es un ser vivo enraizado en nuestra historia, parte de nuestro ser, cuya muerte sería posible sólo con la simultaneidad de la nuestra. Es todavía más: en la agricultura es otra vía necesaria que un destino dolorosamente fabricado coloca ante nosotros (1976: 1321).

Roger Bartra contestó personalmente algunas de estas críticas. Además de refrendar los conceptos que empleaba y de acentuar algunas de sus ideas, insistía en que había que “liquidar cuentas con el pasado agrarista”, construir una visión proletaria del campesinado mexicano y establecer una clara distinción entre la burguesía y la pequeña-burguesía y el proletario (Bartra, R., 1976). Sin embargo, independientemente de la discusión que se generó de manera directa por la publicación del libro *Estructura agraria y clases sociales en México*, fue a partir de 1974 que se dio una polémica abierta entre, como Ernest Feder los llamó, los descampesinistas y los campesinistas.

La discusión tuvo lugar en distintos foros, a saber, en revistas de corte académico, como *Comercio Exterior*, del Banco Nacional de Comercio Exterior; *Cuadernos Agrarios*, del Departamento de sociología rural de la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo

¹⁹ Gustavo Esteva afirmaba: “Algunos apoyan esta tesis en la consideración de que el ejido es una supervivencia anómala de formas precapitalistas de producción que deben superarse. Se afirma, por ejemplo, que las comunidades rurales operan bajo el régimen de producción mercantil simple, forma típicamente precapitalista, aunque se hallen plenamente articuladas a la organización capitalista a través de diversos mecanismos” (1976: 1320).

y el Seminario sobre la cuestión agraria en México de la Escuela Nacional de Economía de la UNAM; *Historia y Sociedad* del Partido Comunista Mexicano; *Nueva Antropología*; *Investigación Económica* o *Narxí-Nandhá*, del Comité Promotor de Investigaciones para el Desarrollo Rural (COPIDER). Asimismo, en libros publicados por editoriales dedicadas a las ciencias sociales y el pensamiento de izquierda como ERA, Siglo XXI, Macehual, El Caballito, Nueva Imagen y Juan Pablos, y en publicaciones periódicas que buscaban llegar a un público más amplio como *Nexos*, *Cuadernos Políticos*, *Siempre* y *Proceso*. Es importante subrayar que, como se analizará más adelante, el debate excedió los ámbitos netamente académicos e intelectuales. En medios informativos de organizaciones campesinas y sindicales, como el periódico *Zapata* de la CIOAC y la revista *Solidaridad* del STERM, también se publicaron textos relacionados con la discusión sobre los campesinos, y en espacios como los plenos de partidos políticos como el PCM y los foros de algunas organizaciones campesinas se comentaron las distintas posturas teóricas que estaban en disputa.

El debate generalmente se materializó en torno a un problema o concepto concreto. Uno de los casos más relevantes fue la discusión sobre la renta de la tierra.²⁰ Este tema se había planteado en la teoría de la economía clásica por David Ricardo a principios del

siglo XIX. A partir de entonces varios autores, incluido Marx, lo retomaron. El tema de la renta de la tierra era importante para los estudios de la cuestión agraria, porque permitía estudiar el funcionamiento del capitalismo en el campo. Mientras que no hay límites para construir nuevas fábricas, la tierra es un bien natural y escaso que, además, tiene propiedades distintas. El concepto de renta buscaba precisamente explicar cómo es que el capitalismo opera dadas las particularidades de la tierra. En ese sentido, para Marx estaba, por un lado, la renta absoluta y, por el otro, la renta relativa. La primera tiene que ver con la plusvalía que los terratenientes obtienen gracias al monopolio sobre la tierra. La segunda está relacionada con las propiedades

²⁰ La revista *Cuadernos Agrarios* dedicó un número doble al problema de la renta de la tierra, en 1979, que en su momento fue extensamente comentado. En el número monográfico apareció la versión al español de un conocido texto del economista ruso, de origen polaco, Ladislaus von Bortkiewicz, sobre las teorías de la tierra de Johann Karl Rodbertus y de Karl Marx. Además, se publicaron ensayos escritos por autoras y autores mexicanos como Edith Klimovsky, Blanca Rubio, Julio Mogel, Juan Castaingts Teillery y Armando Bartra. Cerraba con una extensa lista de publicaciones periodísticas y académicas sobre el problema agrario aparecidas recientemente, la cual demuestra la gran popularidad del tema en el momento. Una reseña del momento sobre este número es la de Sandoval (1979).

de la tierra: es la ganancia que se genera gracias a la distinta productividad que puede tener una misma inversión en tierras que son desiguales, dadas sus condiciones naturales (fertilidad) o su ubicación (Marx, 1976).

Los planteamientos de Marx sobre la renta de la tierra aparecieron publicados en el tomo III de *El Capital*, el cual fue editado y completado por Friedrich Engels (1976). Marx no llegó a revisar sus apuntes como solía hacerlo antes de publicar sus textos. Tienen un carácter fragmentario y no sistemático, lo cual propició el desarrollo de múltiples interpretaciones —a veces discrepantes entre sí. Por ejemplo, como se mencionó anteriormente, Roger Bartra empleaba el concepto de la renta de la tierra para argumentar que el campesinado mexicano, tras la reforma agraria posrevolucionaria, ocupaba el rol de terrateniente en tanto que se habían vuelto propietarios. Visto así, las estructuras agrarias constituían un freno para el desarrollo del capitalismo y, por eso mismo, terminarían por ser liquidadas. Bajo estas ideas, la renta de la tierra era vista como el resabio de un modo de producción no capitalista, como una condición heredada.

Armando Bartra, primo hermano de Roger Bartra y uno de los autores campesinistas más reconocidos, desarrolló una propuesta radicalmente distinta sobre la renta de la tierra (Bartra, A., 1976).²¹ Según el planteamiento

de Armando Bartra, las ideas sobre el campesinado de Roger Bartra y otros autores, como Michel Gutelman, partían de una lectura equivocada de Marx. Lo que le parecía grave es que de esa interpretación deducían una conclusión política equivocada: que la lucha por el reparto de tierras era una “ficción populista”. Él afirmaba que, si se usaba correctamente la teoría marxiana, podrían surgir análisis políticos acertados que apoyaran el movimiento campesino.

A partir de una relectura del tomo III de *El Capital* y de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* de Marx, Armando Bartra proponía abandonar el enfoque estructuralista y, en su lugar, adoptar uno histórico. Si se hacía esto, se podría ver que en realidad había un solo sistema, el capitalista, que contenía dentro de sí la economía campesina. Parte del problema del capitalismo era que la tierra tenía distintas calidades: las más fértiles, irrigadas y cercanas a los flujos del mercado debían ser arrendadas a un precio mayor, que reducía la ganancia. Para compensar lo pagado como renta por las mejores tierras y lograr mantener el desarrollo del capitalismo en la agricultura, se

²¹ Su artículo “La renta capitalista de la tierra”, publicado inicialmente en *Cuadernos Agrarios*, núm. 2 (1976), después fue reproducido en el núm. 7-8 [1979].

realizaba una apropiación de valor de aquello producido en las tierras pobres. Esto se lograba pagando un precio bajo por ellas que no lograba cubrir realmente el trabajo invertido. Armando Bartra abrevaba de ciertas hipótesis planteadas por Kostas Vergopoulos, economista e historiador griego afincado en Francia, quien habló de un “capitalismo disforme” para referirse a que el capitalismo requiere de mecanismos para sobrepasar las dificultades planteadas por la renta diferencial de la tierra (Vergopoulos, 1975).

Bajo el planteamiento de Armando Bartra, el proceso de producción campesino es subsumido dentro del ciclo del capital en la esfera de la circulación (Bartra A., 1979b). En este sentido, constituían una reserva de trabajo barato de la cual dependía una parte significativa de las ganancias de los capitalistas. Esto implicaba que los campesinos no eran una herencia histórica, sino que continuamente el propio capitalismo los refuncionalizaba. Asimismo, quería decir que eran parte importante del capitalismo global y no un modo de producción singular destinado a ser erradicado.

La abstracta, y por momentos árida, discusión sobre la renta de la tierra era central por las implicaciones que tenía. En realidad, lo que estaba detrás de ella era el problema de qué pasaría en el futuro con los campesinos. Según los planteamientos de Roger

Bartra, el campesinado, en tanto remanente de un modo de producción no capitalista, terminaría por ser aniquilado. En cambio, según las ideas de Armando Bartra, los campesinos resultaban útiles para el capitalismo y, por eso mismo, no desaparecerían. Cada una de estas posturas tenían, como se analizará más adelante, una implicación política. Mientras que para la primera los campesinos eran un sujeto social en vías de extinción, para la segunda eran un actor social explotado por el capitalismo al igual que el proletariado y, en consecuencia, con un potencial revolucionario.

En agosto de 1977, el consejo editorial de la revista *Cuadernos Agrarios* —el cual estaba conformado por Luisa Paré, Armando Bartra, Hubert Carton Grammont, Julio Moguel, Rosario Robles, Gisela Espinosa, entre otras personas— convocó a un encuentro en la Facultad de Economía de la UNAM para discutir el problema de las clases sociales en el campo mexicano (Paré, 1979). Más allá de las conferencias presentadas, este evento resultó fundamental porque al final se organizó una mesa redonda en la cual quedaron patentes algunos de los puntos, alrededor de los cuales se articuló la discusión sobre el campesinado mexicano a lo largo de la década de 1970. El primer punto era si el campesinado desaparecería o si continuaría existiendo en la medida en que el capital lo reproduciría y refuncionalizaría. El segundo punto giraba

en torno a la definición de las clases sociales en el campo, en concreto, en torno al campesinado y al proletariado agrícola, y a los distintos enfoques metodológicos que se podían usar, ya fuera partiendo de categorías netamente económicas o de la lucha de clases y el movimiento campesino. El tercer punto era abiertamente político: cuáles eran los papeles del campesinado y del proletario agrícola en un posible cambio revolucionario.

En la mesa redonda participaron varios autores que tuvieron un rol importante en el debate sobre la cuestión agraria durante esa época, entre los que destacan Sergio de la Peña, Armando Bartra, Héctor Díaz-Polanco, Arturo Warman, Gustavo Esteva y Javier Guerrero. Sus puntos de convergencia y diferencia permiten entrever la diversidad del panorama intelectual y político del momento con relación a la cuestión agraria.

Cuando se discutió en torno al futuro de los campesinos, el economista Sergio de la Peña asumió lo que él mismo y los otros denominaban una postura ortodoxa: argumentó que el campesinado, que había sido absorbido dentro del capitalismo, sufría un proceso de erosión y disolución. Afirmaba que, por tanto, la tendencia era hacia la desaparición de los campesinos. Por su parte, Armando Bartra criticó la idea de que el campesinado constituía un modo de producción que poco a poco el capitalismo subsumió dentro

de sí. Adelantando algunas de las ideas que desarrollaría más tarde en su libro *La explotación del trabajo campesino por el capital* (1979b), argumentaba que no existían dos modos de producción articulados, sino que el modo de producción capitalista reproducía relaciones socioeconómicas atípicas como la campesina (Bartra A., 1979b). El campesinado, en ese sentido, era producto de la reproducción del capitalismo y operaba bajo la ley económica de la máxima valorización del capital. Armando Bartra insistía que el capitalismo era constituido por la lucha de clases, en la cual la guerra campesina como proceso social había tenido un papel vital. Visto de esta forma, los campesinos eran construidos por el capitalismo, pero también constituyentes del mismo.

Por su parte, el antropólogo Arturo Warman reconocía que dentro del capitalismo existía una tendencia que buscaba erradicar al campesinado. Sin embargo, afirmaba: “lo que dudo es que tenga la capacidad, la posibilidad de renunciar como sistema a las áreas marginales donde se crean las condiciones de su reproducción en las áreas centrales” (Warman, 1979: 144). Pensaba que no habría un proceso de proletarización, sino más bien una reconstitución de los campesinos. Lo que se quería era obtener beneficios económicos y políticos de ellos. En una palabra: explotarlos.

Héctor Díaz-Polanco argumentaba que se debía hacer un análisis histórico y dejar de lado los análisis estructuralistas como el que hacían Roger Bartra y otros que abanderaban la teoría de la articulación de los modos de producción. Apoyaba la idea de que el campesinado no era una reminiscencia del pasado, de etapas históricas anteriores. Insistía en que era una creación del capitalismo. De alguna manera, retomaba una postura conciliadora. Aceptaba que existía una tendencia hacia la desaparición de los campesinos, pero también aceptaba que el sistema capitalista reducía el capitalismo. Esto es, había un proceso de proletarización, pero también de campesinización y recampesinización.

Cuando se discutió sobre las clases sociales en el campo, Armando Bartra argumentó que el campesinado era una clase en sí e incluso fue más allá, al afirmar que era una clase en crecimiento. Desde su perspectiva era central acercarse al tema de las clases sociales en el campo mirando sus manifestaciones políticas. Los campesinos, de hecho, luchaban por no proletarizarse, por mantenerse como clase.

En contraposición, Héctor Díaz-Polanco señalaba la existencia de un proletariado agrícola, que vendía su fuerza de trabajo y recibía un salario. Pero señalaba que, más allá de ciertas esquematizaciones, en realidad no se tenía demasiada información sobre este grupo social. Hacían falta estudios para

comprenderlos cabalmente. Por eso generaba sorpresa, por ejemplo, que los proletarios agrícolas participaran en movimientos relacionados a la reivindicación de la tierra, los cuales teóricamente no deberían interesarle al proletariado.

Mientras tanto, para Sergio de la Peña, los campesinos se convertían en asalariados sin tierra, en proletarios. Aunque eso implicaba que la acción de los grupos sociales tuviera que coincidir con su posición objetiva. Esto es, podía haber tanto obreros aburguesados como jornaleros campesinados.

Uno de los momentos más interesantes fue cuando tuvo lugar la discusión sobre la política concreta vinculada al tema del campesinado. Héctor Díaz-Polanco empleaba el término “fantasma” para describir cómo es que se manifestaba el descontento de los campesinos. Basándose en Lenin, afirmaba que estos solían construir “visiones mistificadas de un enemigo aparente o de una expresión puramente burocrática o formal de este enemigo” (Díaz-Polanco, 1979: 169). Sus condiciones de producción les impedían organizarse para la lucha política y no les permitían desarrollar una visión clara sobre su enemigo real: el capital. A diferencia de esta “visión opaca” del campesinado, el proletariado lograba, gracias a sus condiciones de producción, desarrollar una visión clara del enemigo real y, más importante

aún, “unificarse y organizarse como grupo de lucha” (Díaz-Polanco, 1979: 169).

En oposición, y haciendo clara alusión a todos los que afirmaban que se estaba dando una proletarización de los campesinos mexicanos, Armando Bartra argumentaba que decir que los explotados del campo estructuralmente son proletarios y que solo podrán emprender una lucha revolucionaria, si se sumaban a las luchas proletarias, era una tesis errónea y políticamente reaccionaria. Lo eran, desde su perspectiva, porque a partir de ellas podía sustentarse una política que combatiera la lucha por la tierra y que limitara la lucha campesina a organizaciones y demandas laborales. Así, más allá de las intenciones de los autores que la defendían, sus ideas le servían a la derecha puesto que, desde un supuesto marxismo, justificaban el desprecio que se le tenía al movimiento campesino de ese tiempo. Atacaba a quienes, en lugar de apoyar los movimientos campesinos que luchaban por la tierra, promovían la creación de sindicatos como la vía genuinamente revolucionaria y proletaria. Según él, quienes negaban el carácter revolucionario de los campesinos, pertenecían a una tradición que tenía un doble origen. Por un lado, el pensamiento de Vicente Lombardo Toledano, quien durante los 60 criticó el reparto agrario mexicano. Por otro lado, la Segunda Internacional, la cual insistió que, para arribar al socialismo, en un primer momento, se debía sustituir la alianza

entre obreros y campesinos contra la burguesía, por una alianza entre los proletarios y los burgueses contra el campesinado y otros residuos precapitalistas.

En esa misma línea, el antropólogo Javier Guerrero denunciaba que ningún partido de izquierda mexicano había volteado a ver al campesinado como vanguardia de una eventual revolución. Ni el Partido Comunista Mexicano ni el Partido Socialista de los Trabajadores tenían un programa agrario que guiara la lucha campesina. Aunado a este problema, estaba la amenaza de la corporativización, que era realizada por organizaciones ligadas al gobierno como la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la Liga de Comunidades Agrarias. Argüía que la lucha por defender las parcelas era progresista, no reaccionaria, como algunos afirmaban. Representaba el interés de los campesinos entendidos como clase explotada. Llamaba a unir las luchas campesinas, con su “carácter anticapitalista espontáneo”, con las luchas del proletariado (Guerrero, 1979: 162). Para ello, era vital la construcción de un programa agrario que diera una dirección unificada.

Gustavo Esteva reafirmaba la potencialidad revolucionaria de los campesinos. Sus luchas, decía, eran anticapitalistas y combatían el régimen global de producción. Además, en lugar de relaciones de explotación, propiciaban relaciones de cooperación y solidaridad.

Estos principios de solidaridad, si bien no necesariamente socialistas, significaban el antecedente de una nueva sociedad. En palabras del propio Esteva:

Lo que estamos planteando entonces, es que en este caso los campesinos están formando ya el tipo de relaciones que pueden darse en una nueva sociedad, aunque esta nueva sociedad todavía no haya llegado, y que esta lucha de los campesinos que desarrollan este sistema de relaciones es una confrontación abierta con el régimen productivo que se resolverá dentro de correlación de fuerzas independientemente de los aspectos teóricos (1979: 164).

Esta mesa redonda, organizada por *Cuadernos Agrarios*, es un buen caso para observar con claridad que las discusiones sobre si existía tal cosa como un modo de producción mercantil simple, sobre si el campesino constituía una clase social o sobre la renta de la tierra tenían un marcado tinte político. Los distintos planteamientos teóricos implicaban una toma de postura en el contexto político mexicano de ese entonces.

Palabras finales o el ocaso de la polémica

A finales de 1983, Arturo Warman, uno de los más conocidos campesinistas, publicó un ensayo en la revista *Nexos* titulado “Invitación al

pleito”, en el cual argumentaba que durante los setenta se habían explicado las movilizaciones campesinas mediante el estudio de la economía agraria y, en concreto, del modelo capitalista desarrollado en México tras la presidencia de Miguel Alemán [1946-1952] (Warman, 1983).²² Para esto, se recurrió sobre todo al marxismo. Warman decía que había tenido especial importancia una “tradición crítica” del marxismo, la cual “se había enriquecido por la aparición de los materiales que había suprimido el estalinismo y sus secuelas”. Aquí hacía referencia a textos escritos por Marx como las *Formen*, los cuales permitieron teorizar sobre los modos de producción no capitalistas. Además del marxismo, se recurrió al trabajo de campo y la observación directa, los cuales permitieron incorporar la perspectiva de los campesinos a los estudios teóricos.

Warman hablaba del éxito que tuvieron los estudios sobre la cuestión agraria durante esa época y cómo sobrepasaron el mundo académico. Subrayaba que los estudios sobre el campesinado habían llegado a la prensa,

²² Este texto era parte de un dossier titulado “Nueva Polémica Agraria”. Estaba conformado por el texto de Warman, uno de Gustavo Esteva y una presentación de Héctor Aguilar Camín, quien entonces dirigía la revista (Aguilar, 1983; Esteva, 1983).

volviéndose un tema de interés público: se discutía el tema en distintos ámbitos, que incluían no solo los partidos políticos, incluido el PRI, sino también el gubernamental. En ese sentido, afirmaba: “Estábamos haciendo política. Nos sentíamos como los creadores de un pequeño Frankenstein, que al adquirir vida propia nos desconocía y a veces nos agredía”. Al mismo tiempo, celebraba la pluralidad de opiniones que habían existido. Sin embargo, se quejaba que el éxito de la discusión había hecho que se formaran corrientes. Se empezaron a crear bandos, los cuales establecieron una marcada distancia entre sí. Poco a poco la polémica se comenzó a llenar, más que de argumentos, de calificativos. Se desencadenó una “guerra de las citas” en las cuales las referencias se utilizaban como “garrotes”. En cierto punto, la discusión se congeló. Se convirtió, según Warman, “reiterativa y hasta ornamentalmente barroca”. Surgían nuevos textos, pero en realidad no aportaban nada nuevo. Repetían, dando algunos detalles extras, lo ya dicho anteriormente. “Los argumentos se volvieron densos y esotéricos, es decir para los iniciados”. Se volvió académica, dogmática, ideológica y lejana de los intereses del debate público. “Apareció el riesgo de que los adjetivos que nos endilgamos se volvieran epitafios” (Warman, 1983).

Lo que proponía Warman era volver al debate, pero utilizando nuevos términos y abando-

nando aquellos temas, conceptos y enfoques que le parecían ya superados. Sobre todo, lo que proponía era dejar de lado el concepto marxista del modo de producción. Reconocía que gracias a este se logró hablar del campesino como un sistema económico específico, racional y productivo. Sin embargo, desde su perspectiva, había dejado de servir. Se había convertido en una abstracción, en un tipo puro e ideal, ahistórico, haciendo que la discusión pasara a una lógica netamente especulativa. Según argumentaba Warman, se tenía desechar el concepto de modo de producción y el resto de categorías que estaban vinculadas al mismo como articulación, subsumición, precapitalismo o externalidad; pero también abandonar el problema de la renta de la tierra, porque propiciaba una discusión netamente teórica, cargada de modelos matemáticos y alejada de la realidad.

Frente a esto, llamaba a salir de la discusión sobre la desaparición o continuidad de los campesinos. Si bien era claro que algo estaba cambiando, no era una desaparición del campesinado. Lo que se tenía que hacer era, más que buscar o crear categorías, analizar y describir el fenómeno: emprender estudios concretos. Proponía ciertos temas sobre los cuales habría que poner especial énfasis: los movimientos campesinos, la organización social de la clase campesina, la naturaleza del ejido, el papel del Estado en el campo. Pero les dedicaba un lugar preponderante a

dos. Primero, la cuestión étnica y cultural de los campesinos, esto es, el vínculo entre el indigenismo y la cuestión campesina. Segundo, la dimensión ecológica de la producción rural. Apuntaba que la destrucción de la naturaleza estaba vinculada al problema del aumento de la productividad impulsado por la burguesía agraria:

La destrucción y el saqueo de los recursos territoriales son elementos centrales para la comprensión de la posición, del quehacer y de las demandas de los campesinos. La desaparición de los bosques, las modificaciones en el clima y en las lluvias, la extinción de la fauna y de especies vegetales silvestres, el agotamiento de los mantos acuíferos, la desertificación, son condiciones que favorecen y configuran la explotación del campesino y su resistencia. Ciertamente esos no son fenómenos accidentales del crecimiento y de la modernización sino resultados de los intereses de grupos precisos y de la reproducción de su capital (Warman, 1983).

Más allá de los temas concretos que llamaba a estudiar, lo que proponía era alejarse del dogmatismo, el academicismo y la especulación. Dejar atrás la teoría y acercarse a la realidad. Sobre todo, apartarse de lo que llamaba la “ideología”, pero que en realidad quería decir el marxismo.

El llamado de Warman por reactivar la discusión sobre la cuestión campesina recibió una pobre respuesta. Los que contestaron, en realidad, respondieron con argumentos y conceptos previamente utilizados (Coello, 1983; De la Peña, 1984). De cierta manera, la reacción al texto comprobó que tenía razón en uno de sus argumentos: la discusión sobre el campesinado estaba estancada.

Si bien no se dejaron de publicar textos sobre la cuestión agraria, en los años subsiguientes cambiaron los enfoques y las temáticas. La polémica sobre el futuro del campesinado y sobre los modos de producción no capitalistas pasaron a un segundo plano. Se dejó de discutir paulatinamente sobre la estructura agraria y sobre las distintas clases sociales del campo. De alguna manera, terminó pasando lo que pedía Warman: los conceptos marxistas paulatinamente comenzaron a ser sustituidos por otras categorías analíticas y otros andamiajes teóricos.

En la década de 1980, como ha señalado Luisa Paré, la discusión sobre la cuestión agraria efectivamente comenzó a girar en torno a problemas más concretos y coyunturales. Por ejemplo, se escribió sobre la política agropecuaria del país y, concretamente, sobre el Sistema Alimentario Mexicano (SAM); sobre la autosuficiencia alimentaria; sobre sectores particulares como la ganadería, el café o el maíz; sobre las organizaciones y los movi-

mientos campesinos; sobre la cuestión étnica; sobre el papel de la mujer en el campo; sobre el manejo de recursos naturales y el etnoconocimiento, por solo mencionar algunos (Paré, 1991: 15-22).

En octubre de 1987, tuvo lugar un gran coloquio académico en Zamora, Michoacán, sobre las sociedades rurales. Fue organizado por El Colegio de Michoacán y se presentaron cerca de cuarenta ponencias por personas provenientes de distintas tradiciones intelectuales y afiliaciones políticas. Al revisar los trabajos presentados, se percibe un cambio radical en los temas y las problemáticas. La discusión entre campesinistas y descampesinistas, sucedida durante la década de 1970, era mencionada como una vieja polémica, propia del pasado (Canales, 1988b). Las ponencias estaban dedicadas a temas variados, entre los cuales estaban el papel de la mujer en el campo, la migración, el movimiento campesino, la política agropecuaria, los procesos electorales. Jorge Zepeda Patterson escribió, a manera de introducción del libro que compiló, parte de las ponencias de este coloquio con un balance sobre los estudios del campo en México (Zepeda, 1988). También afirmaba que la polémica sobre la cuestión agraria había llegado a un atolladero, debido a que su fuerte componente teórico había imposibilitado llegar a consensos. Por eso, para salir del “entrampamiento de la teoría”, se comenzó a hacer estudios de si-

tuaciones concretas, con el ánimo de saber lo que estaba sucediendo.

Desde la perspectiva de Zepeda Patterson, los estudios de los ochenta podían agruparse en tres tendencias. En primer lugar, un grupo de estudios globales, la mayoría hechos por economistas que buscaban las razones de la crisis del campo mexicano y que solían poner un énfasis en análisis del proceso de transnacionalización de la agricultura y de la burocracia agropecuaria. En segundo lugar, casi siempre siguiendo una perspectiva antropológica, ubicaba a los estudios que buscaban explicar la composición de la sociedad rural y que prestaban atención a la diversidad existente, por lo cual proponían una serie de tipologías con especial atención a las especificidades regionales. Aquí incluía distintos trabajos enfocados en temas sobre la migración y el papel de las mujeres en el campo. Por último, señalaba los estudios que, siguiendo una orientación sociopolítica, se centraban en el estudio de los movimientos campesinos, las organizaciones de productores y la relación entre el Estado y los actores rurales.

Más allá de la clasificación de los estudios agrarios propuesta por Zepeda Patterson, lo claro es que en México, a lo largo de la década de 1980, los temas en los cuales se enfocó la polémica entre los llamados descampesinistas y los campesinistas fueron dejados de lado y, sobre todo, el marxismo fue abando-

nado paulatinamente como andamiaje teórico y conceptual desde el cual interpretar el mundo agrario.

Como se mostró, para Warman la polémica entre descampesinistas y campesinistas menguó porque se volvió demasiado oscura. En 2020, casi cincuenta años después de la publicación de sus primeros textos sobre el tema, Roger Bartra esbozó otra posible explicación (2020). Según él, la polémica no había desaparecido por su densidad teórica, cuestión que le parecía falsa ya que, durante los setenta, las abstracciones discutidas estaban vinculadas a posiciones y estrategias políticas concretas. Desde su perspectiva, se había dejado de discutir sobre los campesinos, y concretamente sobre su “carácter estrictamente revolucionario”, porque habían dejado de tener un peso en la política y la economía nacional. En sus propias palabras: “La parte propiamente campesina de la población rural tiene muy poco peso y sigue teniendo una función complementaria como proveedora de mano de obra temporal para el sector capitalista de la agricultura o de la construcción” (Bartra, R., 2020: 15). Efectivamente, se había dado un proceso de descampesinización en México, aunque se usaran otros términos como desagrarización para hablar del fenómeno.²³ En este sentido, Roger Bartra afirmaba que la polémica se debilitó porque él y el resto de los descampesinistas al final tuvieron la razón: con el pasar del tiempo,

los campesinos desaparecieron y, por tanto, dejaron de ser el centro de atención de los debates intelectuales.

Sin querer dilucidar si la apreciación de Roger Bartra sobre la desaparición de los campesinos es correcta o no, la realidad es que a partir de principios de los ochenta sucedieron en México una serie de cambios importantes con relación al campo y a los campesinos. Primero, la agricultura mexicana entró en un proceso de transformación profunda, fomentado por la industrialización y la transnacionalización. Segundo, las políticas gubernamentales relacionadas al campo tuvieron un viraje importante en tanto el agrarismo oficialista fue abandonado y, en su lugar, se adoptaron una serie de medidas de corte neoliberal: en 1982, el Sistema Alimentario Mexicano fue cancelado; en 1986, México se adhirió al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), lo cual implicó la liberalización del comercio y la reducción de medidas estatales que resultaran un obstáculo, tales como los subsidios y apoyos al sector agropecuario;

²³ Muy probablemente Roger Bartra hace referencia, sin mencionarlos directamente, a autores como Hubert Carton de Grammont, quienes mantuvieron una posición “campesinista” dentro la polémica durante los setenta y que, en tiempos más recientes, hablan de “desagrarización”. Véase: Hubert Carton de Grammont (2009).

en 1991, el Estado mexicano decretó el fin de la reforma agraria, y se realizaron modificaciones sustanciales al artículo 27 de la Constitución para que se pudieran vender y rentar las tierras ejidales, y para que los ejidos pudieran recibir inversiones de capitales nacionales y extranjeros. Tercero, si bien no estuvo ausente por completo de la escena política, el movimiento campesino perdió fuerza.

En paralelo a estos procesos, dentro del ámbito intelectual se comenzó a hablar de una “crisis del marxismo”. Si bien este tema estaba presente desde hace algunos años en el contexto europeo, fue a principios de los ochenta que la discusión —que tenía tanto— se manifestó en México y en otros países de América Latina. La problemática, que presentaba tanto un componente teórico como uno político, tuvo varias aristas: se comenzó a cuestionar si realmente eran socialistas los países que afirmaban serlo; se dudó de la estrategia política propuesta hasta entonces por el marxismo; se recaló la importancia de la democracia y que, sin ella, solamente se tendría un capitalismo de Estado dictatorial; se cuestionó qué tanto podría hablarse de un marxismo más allá del socialismo “realmente existente” (Cortés, 2014: 139-163). Esta crisis teórico-política del marxismo no hizo más que profundizarse a partir de finales de la década de 1980 y principios de los 90, cuando el Muro de Berlín se derrumbó y, en el caso concreto de México, el Partido Comunista Mexicano se unió con

otras fuerzas de izquierda y su carácter socialista se fue diluyendo (Modonesi, 2017).

Para decirlo pronto, en la década de 1980 sucedieron importantes transformaciones en el campo y en el movimiento campesino mexicano y, en paralelo, el marxismo como tradición intelectual y política entró en crisis. Probablemente sea en la entremezcla de estos factores que pueda encontrarse la respuesta más clara del porqué la polémica entre los descampesinistas y campesinistas se fue desvaneciendo poco a poco y, asimismo, del porqué el marxismo como andamiaje teórico y conceptual para analizar la cuestión agraria pasó a un segundo plano.

Como se ha querido mostrar a lo largo de estas páginas, la polémica entre los descampesinistas y campesinistas sucedida en México durante la década de 1970 es un episodio importante —aunque a menudo desatendido por la literatura especializada— del proceso de desviación-universalización del marxismo del que se habló en un inicio. Su historia, enmarcada por un auge y un ocaso, permite observar tanto la originalidad teórica que tuvo el marxismo mexicano durante los 70, como la crisis en la que entró esta tradición intelectual a partir de inicios de la década de 1980. Y, quizá aún más relevante, nos recuerda que suele existir una íntima y estimulante relación entre los momentos insurreccionales y la innovación en la producción teórica.

Archivos

Archivo de la editorial ERA

Archivo personal de Roger Bartra

Entrevistas

Entrevista a Luisa Paré, 18 febrero 2022.

Entrevista a Armando Bartra, 28 marzo 2022.

Entrevista a Roger Bartra, 3 abril 2022.

Bibliografía

Aguilar Camín, Héctor, 1983. “La nueva polémica agraria”, *Nexos* 71 (noviembre 1983).

Althusser, Louis y Étienne Balibar, 1965. *Lire le Capital*. París: Éditions François Maspero.

_____, 1969. *Para leer el capital*. México: Siglo XXI.

Amin, Samir, 1971. *L'accumulation à l'échelle mondiale*. París: Éditions Anthropos.

_____, 1975. “El capitalismo y la renta de la tierra. La dominación del capitalismo sobre la agricultura”. En Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*. México: Nuestro Tiempo.

Bartra, Armando, 1976. “La renta capitalista de la tierra”. *Cuadernos Agrarios* (2) (abril-junio 1976).

_____, 1979a. “El ascenso del movimiento campesino”. En Luisa Paré (coord. y presentación), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Macehual / Cuadernos Agrarios / Instituto de Investigaciones Sociales / Facultad Ciencias Políticas y Sociales UNAM.

_____, 1979b. *La explotación del trabajo campesino*

por el capital. México: Macehual / Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

_____, 1985. *Los herederos de Zapata: Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*. México: ERA.

Bartra, Roger, 1964. "Ascenso y caída de Teotihuacán. Una hipótesis". *El Gallo Ilustrado* (8) (noviembre 1964).

_____ (ed.), 1969. *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*. México: ERA.

_____, Elio Alcalá y Francisco Gavidia, 1970. *El agro andino venezolano*. 6 vols. Mérida: Universidad de los Andes. [Mimeografiado].

_____, 1971. "La estructura de clases en el agro andino venezolano". *Revista Mexicana de Sociología* 33 (4): 661-677.

_____, 1973. *Breve diccionario de sociología marxista*. México: Grijalbo.

_____, 1974a. *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: ERA.

_____, 1974b. "Modos de producción y estructura agraria subcapitalista en México". *Historia y Sociedad*. Segunda época (1) (primavera 1974): 23-30.

_____, 1975a. "Apéndice. Algunas denuncias de cacicazgos desde 1970". En Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: UNAM-IIS / Siglo XXI: 195-199.

_____ *et al.*, 1975b. *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: UNAM-IIS / Siglo XXI.

_____, 1975c. "La teoría del valor y la economía campesina: invitación a la lectura de Chayanov". *Comercio exterior* 25 (5) (mayo 1975).

_____, 1975d. *Marxismo y sociedades antiguas*. Colección 70, número 142. México: Grijalbo.

_____, 1975e. "Y si los campesinos se extinguen... (reflexiones sobre la coyuntura política de 1976 en México)". *Historia y Sociedad*. Segunda época (8).

_____, 1976. “Notas para fomentar una polémica”. *Historia y sociedad* (10).

_____, 1977. “Comentario: clases sociales y crisis política en México”. En Raúl Benítez Zenteno (coord.), *Clases sociales y políticas en América Latina* (seminario de Oaxaca). México: Siglo XXI.

_____, 1982. “Notas para un programa agrario”. En Roger Bartra, *Campesinado y poder político en México*. México: ERA.

_____, 2020. “Prólogo a la presente edición”. En Roger Bartra, *Estructura agraria y poder político en México*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Bataillon, Gilles, 2005. “Voyage au sein de la gauche mexicaine: Roger Bartra, un observateur engagé”. *Communisme*. “Les formes du communisme mexicain” (83-84) (septiembre-diciembre 2005).

Campa S., Valentín, 1978. *Mi testimonio. Experiencias de un comunista mexicano*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Canales, Alejandro, 1988a. “El agro mexicano: viejas y nuevas polémicas”. En Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán / Conacyt.

_____, 1988b. “Viejas y nuevas polémicas”. En Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*. México: El Colegio de Michoacán / Conacyt.

Carton de Grammont, Hubert, 2009. “La desagrarización del campo mexicano”. *Convergencia* 16 (50) (mayo-agosto 2009).

Chayanov, A. V., 1966. *The Theory of Peasant Economy*. Daniel Thorner, Basile Kerblay y R. E. F. Smith (eds.), Homewood, Illinois: The American Economic Association / Richard D. Irwin, Inc.

Coello, Manuel, 1975. “Caracterización de la pequeña producción mercantil campesina”. *Historia y Sociedad* (8): 3-19.

_____, 1983. “La pequeña diferencia”. *Nexos* (72) (diciembre 1983).

Concheiro Bórquez, Elvira y Carlos Payán Verver (comps), 2014. “XVII Congreso del Partido Comunista Mexicano (9-14 de diciembre

de 1975). Resolución política acerca del primer punto del orden del día”. En Elvira Concheiro Bórquez y Carlos Payán Verver (comps), *Congresos Comunistas. México 1919-1981*. México: Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal.

Concheiro, Luciano y Ana Sofía Rodríguez, 2015. *El intelectual mexicano: una especie en extinción*. México: Taurus.

Cortés, Martín, 2014. “Contactos y diferencias: la “crisis del marxismo” en América Latina y en Europa”. *Cuadernos Americanos* (148).

De la Peña, Sergio, 1984. “Los prejuicios campesinistas”. *Nexos* (74) (febrero 1984).

Díaz-Polanco, Héctor, 1976. “Reseña de “Estructura agraria y clases sociales de Roger Bartra”. *Nueva Antropología* I (3) (enero 1976): 115-119.

_____, 1979. “Mesa redonda”. En Luisa Paré (coord. y presentación), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*: 169.

Dunn, Stephen P., 2012. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. Londres: Routledge.

Engels, Frederick, 1976. “Prólogo”. En Karl Marx, *El Capital*. Tomo III. Vol. 6. Libro tercero. Pedro Scaron (ed.), León Mames (trad.). México: Siglo XXI.

Esteva, Gustavo, 1976. “La agricultura en México de 1950 a 1975: el fracaso de una falsa analogía”. *Comercio Exterior* 25 (12).

_____, 1978. “¿Y si los campesinos existen?”. *Comercio Exterior* 28 (6) (junio 1978): 699-713.

_____, 1979. “Mesa redonda”. En Luisa Paré (coord. y presentación), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*: 164.

_____, 1983. “Los campesinos existen”. *Nexos* (71) (noviembre 1983).

Feder, Ernest, 1977. “Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Primera parte”. *Comercio Exterior* 27 (12) (diciembre 1977): 1439-1446.

_____, 1978. “Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Segunda parte”. *Comercio Exterior* 28 (1) (enero 1978): 42-51.

Gallart, María Antonieta y Teresa Rojas Rabiela, 2004. *Arturo Warman. Biobibliografía*. México: UNAM.

Guerrero, Javier, 1979. “Mesa redonda”. En Luisa Paré (coord. y presentación), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*: 162, 164.

Gutelman, Michel, 1974. *Capitalismo y reforma agraria*. México: ERA.

Hewitt de Alcántara, Cynthia, 1984. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. Londres y Nueva York: Routledge.

Illades, Carlos, 2017. “La renovación del marxismo”. En Carlos Illades (comp.), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, 2021. “Las cuatro transformaciones de Bartra”. *Gatopardo* (27 abril 2021).

Krantz, Lasse, 1977. “El campesino como concepto analítico”. *Nueva Antropología* II (6) (julio 1977): 87-98.

Lenin, V. I., 1974. *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación del mercado interior para la gran industria*. Moscú: Progreso.

León, Samuel e Ignacio Marván, 1989. “El movimiento popular en México: 1970-1983. Síntesis y perspectivas”. En Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coord.), *Los movimientos populares en América Latina*. México: Siglo XXI / Universidad de las Naciones Unidas.

Lewis, Oscar, 1951. *Life in a Mexican village: Tepoztlán restudied*. Urbana: University of Illinois Press.

Lucas, Ann, 1982. “El debate sobre los campesinos y el capitalismo en México”. *Comercio Exterior* 32 (4) (abril 1982).

Marx, Karl, 1976. *El Capital*. Tomo III. Vol. 6. Libro tercero. Pedro Scaron (ed.), León Mames (trad.). México: Siglo XXI.

Modonesi, Massimo, 2017. “La crisis histórica de los comunistas

mexicanos”. En Carlos Illades (comp.), *Camaradas. Nueva historia del comunismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Montes de Oca Luján, Rosa Elena, 1977. “La cuestión agraria y el movimiento campesino: 1970-1976”. *Cuadernos Políticos* (14) (octubre-diciembre 1977).

Moreno Alcántara, Beatriz, María Gabriela Garret Ríos y Ulises Julio Fierro Alonso, 2006. *Otomíes del Valle del Mezquital*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Muñoz Basilio, Maurilio, 2009. *Fuentes para la historia del indigenismo en México: diarios de campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*. México: CDI.

Nahmad y Sittón, Salomón, 2009. “Estudio introductorio”. En Maurilio Muñoz Basilio, *Fuentes para la historia del indigenismo en México: diarios de campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*. México: CDI.

Otero, Gerardo, 1978. “Economía campesina y articulación-destrucción de modos de producción”. *Cathedra* (7) (enero-marzo 1978): 31-46.

Palerm, Ángel, 1980. *Antropología y marxismo*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia / Nueva Imagen.

Paré, Luisa, 1975. “Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla”. En *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: UNAM-IIS / Siglo XXI.

_____, 1977. *El proletariado agrícola en México. ¿Campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* México: Siglo XXI.

_____, (coord. y presentación), 1979. *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. México: Macehual / *Cuadernos Agrarios* / Instituto de Investigaciones Sociales / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM.

_____, 1991. “El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta”. *Nueva Antropología* XI (39).

Paget-Clarke, Nic, 2006. “Interview with Gustavo Esteva. The Society of the Different”. *In Motion Magazine* (8 abril 2006).

Pedroza Ortega, Luis Ozmar, 2018. “El Sistema Alimentario Mexicano: su acción en el campo y en la alimentación, 1980-1982”. *Revista de Historia y Geografía* (39): 21-48.

Poulantzas, Nicos, 1968. *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*. París: François Maspero.

_____, 1969. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI.

Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas, 1971. *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.

Redfield, Robert, 1930. *Tepoztlan: A Mexican Village*. Chicago: Chicago University Press.

_____, 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press: 293-308.

_____, 1947. “The Folk Society”. *American Journal of Sociology* 52 (enero 1947).

_____, 1956. *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Reina Aoyama, Leticia, 2010. *Los movimientos indígenas y campesinos*. México: Nostra.

Rello E., Fernando, 1976. “Modo de producción y clases sociales”. *Cuadernos políticos* (8) (abril-junio 1976).

Revista Cuadernos Agrarios 4 (7-8) (marzo 1979).

Rey, Pierre-Philippe, 1973. *Les alliances de classes: Sur l'articulation des modes de production, suivi de Matérialisme historique et luttes de classes*. París: François Maspero.

_____, 1976. *Las alianzas de clase*. México: Siglo XXI.

Rodríguez Kuri, Ariel, 2021. “Las fundaciones de la Liga Comunista 23 de Septiembre. Enunciación y estrategia de un grupo de la guerrilla urbana mexicana”. Manuscrito.

Salas Obregón, Ignacio (Oseas), 1978. *Apreciaciones iniciales sobre el movimiento revolucionario en el campo*. Armed Revolutionary Organizations in Mexico Documents. MSS 523. Special Collections & Archives, UC San Diego. México: Brigada Roja.

- Sandoval, Roberto, 1979. “¿Campesinistas, descampesinistas o trabalenguas?”. *Nexos* (agosto 1979).
- Schejtman, Alejandro, 1981. “El agro mexicano y sus intérpretes”. *Nexos* (marzo 1981).
- Semo, Enrique, 1974. “Marxismo y problema agrario”. *Historia y Sociedad*. Segunda época (4) (invierno 1974).
- Stanziani, Alessandro, 2004. “Čajanov, Kerblay et les shestidesiatniki: une histoire globale?”. *Cahiers du monde russe* 45 (3-4).
- Stavenhagen, Rodolfo, 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- _____, 1979. “México: minorías étnicas y política cultural”. *Nexos* (julio 1979).
- _____, 1986. “Cultura y sociedad en América Latina: una revaloración”. *Estudios Sociológicos* 4 (12) (septiembre-diciembre 1986): 445-457.
- Suárez Dávila, Francisco, 2017. “Bancomext: creación, auge, supervivencia y ¿renacimiento?”. *Comercio Exterior Bancomext*, Nueva época (11) (julio-septiembre 2017).
- Vergopoulos, Kostas, 1975. “Capitalismo disforme: el caso de la agricultura en el capitalismo”. En Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*. México: Nuestro Tiempo.
- Warman, Arturo, 1979. “Mesa redonda”. En Luisa Paré (coord. y presentación), *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*: 144.
- _____, 1983. “Invitación al pleito”. *Nexos* (71) (noviembre 1983).
- Wasserstrom G., Robert, 1976. “La investigación regional en las ciencias sociales: una perspectiva chiapaneca”. *Historia y Sociedad*. Segunda época (9).
- Wolf, Eric R., 1955. “Types of Latin-American Peasantry”. *American Anthropologist* 57.
- _____, 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Zavaleta, Rene, 1974. *El poder dual en América Latina*. México: Siglo XXI.

Zepeda Patterson, Jorge, 1988. “Los estudios sobre el campo en México”. En Jorge Zepeda Patterson (ed.), *Las sociedades rurales hoy*. México: El Colegio de Michoacán / Conacyt.

Žižek, Slavoj, 2010. “Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno”. En Mao Tse-tung, *Sobre la práctica y la contradicción*. Madrid: Akal.



Horizonte

Perspectivas de/sobre la voluntad de poder (II)

Coordinación de Emiliano Mendoza Solís
y Marleen Velázquez Sánchez



03.

La presencia de *Pólemos* en la voluntad de poder

The Presence of *Polemos* in the Will to Power

recepción: 3 de diciembre 2021
aceptación: 5 de julio 2022

Claudia Marleen
Velázquez Sánchez
Universidad de Guanajuato

Resumen

El presente artículo se centra en lo que Friedrich Nietzsche entiende por *confrontación*, momento inherente a la noción de devenir que atraviesa toda su obra. Para adentrarnos en esta problemática, consideramos imprescindible la figura de Heráclito y la relación que guarda con la concepción aquí aludida incluso cuando, en el texto, Nietzsche no menciona al efesio explícitamente. En primer lugar, marcaremos el antecedente fundamental (devenir y lucha de opuestos) desde los comentarios que el de Röcken expone sobre Heráclito en *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [1873]. Luego, nos remitimos al concepto de antítesis (*Gegensatz*) presente en *Morgenröthe* [1879-1881] y sus diferencias con la contradicción dialéctica. Finalmente, exponemos este mismo concepto, pero desde las secciones de *Jenseits von Gut und Böse* [1886] que arrojan luz sobre él (antítesis como prejuicio metafísico). Asimismo, indagamos sobre la *guerra* (*Krieg*) y su diferencia con lo que en *Ecce Homo* [1889] se dice sobre la lucha (*Ringen*), entendiendo esta como una especie de esfuerzo innecesario ante ciertas formas de sobrellevar la vida. A lo largo de todos estos planteamientos introducimos la noción de *juego* como la manera en que acontecen la antítesis o la confrontación.

Palabras clave:
voluntad de poder, Pólemos, Heráclito,
fuerza, antítesis

Abstract

This article focuses on what Friedrich Nietzsche understands by *confrontation*, a moment inherent in the notion of becoming that runs through his entire work. In order to delve into this problem, we consider the figure of Heraclitus and the relationship he has with the conception alluded to here essential, even though Nietzsche does not mention the Ephesian explicitly in the text. First, we will mark the fundamental antecedent (becoming and struggle of opposites) from the comments that the one from Röcken makes on Heraclitus in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [1873]. Then, we refer to the concept of antithesis (*Gegensatz*) present in *Morgenröthe* [1879-1881] and its differences with dialectical contradiction. Finally, we expound this same concept, but from the sections of *Jenseits von Gut und Böse* [1886] that shed light on it (antithesis as metaphysical prejudice). We also investigate war (*Krieg*) and its difference with what in *Ecce Homo* [1889] says about *fighting* (*Ringgen*), understanding it as a kind of unnecessary effort in the face of certain ways of living. Throughout all these approaches, we introduce the notion of *game* as the way in which the antithesis or confrontation occurs.

Keywords:
will to power, Polemos, Heraclitus,
force, antithesis

*¿Qué trama es ésta
del será, del es y del fue?
¿Qué río es éste
por el cual corre el Ganges?
¿Qué río es éste cuya fuente es inconcebible?
[...]*

*El río me arrebató y soy ese río.
De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo.
Acaso el manantial está en mí.
Acaso de mi sombra
surgen, fatales e ilusorios, los días.*

J. L. Borges, Heráclito

1. Nietzsche, discípulo de Heráclito

La predilección que Nietzsche tiene por el antiguo pueblo griego, y que se plasma desde los escritos filológicos hasta *El nacimiento de la tragedia* y los textos preparatorios, encontraría su cúspide en el desarrollo de un proyecto mucho más amplio. Los intereses del alemán se encaminaban también a demostrar que la tragedia no era la única expresión gloriosa del espíritu trágico de los griegos, sino que los primeros filósofos también poseían una especie de fortaleza y grandeza propia de dicho espíritu. En ellos se reconoce una

[...] completa aceptación del mundo del devenir, del ámbito de las apariencias, surgido

genuinamente de un mundo que se acepta a sí mismo tal y como es, con su dosis siempre constante de vida y de muerte; una aceptación instintiva, alejada del «intelectualismo» que primaría en Grecia tras la enseñanza de Sócrates y que debilitaría la cultura helena (Moreno, 1999: 19).¹

¹ Abreviaturas de la obra de Nietzsche:

PHG - *La filosofía en la época trágica de los griegos*

FPP - *Los filósofos preplatónicos*

EH - *Ecce Homo*

FW - *La gaya ciencia*

JGB - *Más allá del bien y del mal*

M - *Aurora*

Za - *Así habló Zaratustra*

WM - *Voluntad de poder*

El joven catedrático de la Universidad de Basilea prepara, en un manuscrito titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos*, la continuación de este proyecto. De manera desafortunada, el escrito es recibido con indiferencia por parte de Richard y Cosima Wagner y Nietzsche opta por abandonarlo y dar comienzo a sus *Consideraciones intempestivas*. Finalmente, el libro sobre la filosofía griega antigua es publicado póstumamente en 1903.

Si bien Nietzsche dice abiertamente que, sin duda, se puede hablar de los filósofos preplatónicos de manera homogénea, como un conjunto de hombres que responden a una tipología común (aquella que es inherente al *espíritu trágico*), es a Heráclito a quien le profesa mayor admiración. Llama nuestra atención que, salvo los cuatro apartados que le dedica en *La filosofía en la época...* y la exposición que hace de él en *Los filósofos preplatónicos*, el alemán no lo menciona realmente tantas veces en toda su obra. Sin embargo, cuando lo hace, lo hace de manera decisiva. ¿Qué aspectos de este pensador son fundamentales para la filosofía de Nietzsche? En aquellos momentos en los que nuestro filósofo ha dicho en pocas palabras lo que implica el ideal de su pensamiento, ha evocado a Heráclito, mostrándose este como la figura que deja ver el carácter lúdico y a la vez polémico de la relación de fuerzas

que eventualmente configura la propuesta de la voluntad de poder. Nos atrevemos a decir que, en la medida en que la filosofía nietzscheana sufre una ruptura con respecto a los grandes maestros, Schopenhauer y Wagner, encuentra (retoma) su camino hacia la enigmática sabiduría heraclítica.

Nietzsche cree acercarse a Heráclito al plantear que no hay tal cosa como *ser*, sino que todo *es* en tanto deviene: *ser frente* a devenir, o, mejor dicho, *ser y devenir*. Es decir, el *ser* de las cosas no se refiere a la esencia, a lo suprasensible e inmutable, sino a lo que tiende a *dejar de ser*, a *pasar*; desaparece la línea que los divide:

Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible. Y he ahí que ahora, una vez dado ese primer paso, no pudo ya abstenerse de una mayor intrepidez en la negación: negó el ser en general (PHG §5).

Se puede pensar que, al negar el ser, lo único que queda es afirmar el devenir. O acaso la fórmula deba plantearse al revés: si se afirma primero e incondicionalmente el devenir, ¿queda lugar para tal cosa como el ser? ¿Se excluye de manera inevitable? Esta complicada declaración tiene que ver con lo que Nietzsche llama *medida interior*. Tal medida permite que a veces se

conciba algo como estable y fijo cuando en el fondo esto solo acontece a un ritmo más lento. En otras palabras, existe un año astronómico con una duración específica, y tal año se experimenta desde diferentes velocidades de acuerdo con cierto tipo de pulsaciones que tiene cada ser vivo. Para explicar esto, Nietzsche recurre al ejemplo del conejo y el buey. El primero tiene pulsaciones cuatro veces más rápidas que las del segundo y, por tanto, experimenta la vida a una velocidad cuatro veces mayor. Para el tiempo promedio de la vida humana, los movimientos geológicos presentan tal lentitud que aparentan una permanencia casi total, cuando en realidad sus pulsaciones viajan a un ritmo mucho más disminuido. Si la vida entera del hombre se redujera a cuarenta minutos, las pulsaciones serían tan rápidas que el florecimiento de ciertas plantas nos resultaría inaprehensible, tal como ahora lo es el movimiento de los astros: “La permanencia, el $\mu\eta\grave{\nu}\ \acute{\omicron}\epsilon\iota\nu$ [el no fluir], se ofrece así como un completo fraude resultado de nuestra inteligencia humana” (FPP §10).

Es en este sentido que Heráclito rechaza la quietud absoluta que se le atribuye al Ser parmenídeo. Que algo se conciba inmutable e inmóvil no está relacionado con una suerte de esencia de la cosa, sino con una visión limitada: en el fondo, hay pluralidad en aquello que apa-

rentemente es unidad (Colli, 2010: 144). No existe la denominada *duración permanente*, de aquí que Nietzsche recurra al fragmento: “A los que se bañan en los mismos ríos, los refrescan aguas siempre diferentes” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 44]). Esta es una de las intuiciones más potentes del pensador de Éfeso que difícilmente se logra alcanzar por medio del puro pensamiento conceptual (PHG §5). En Heráclito se expresa una suerte de *pathos*, una “percepción interior de lo que está escondido” (Colli, 2010: 172); solo un tipo de hombre como él, que rara vez llega a existir, posee una constitución tan fuerte que puede, no solo soportar, sino transfigurar en *asombro feliz* (*das beglückte Erstaunen*) aquello que se le ha revelado como devenir, a saber, “una idea terrible y sobrecogedora cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra” (PHG §5).

El pensamiento heraclíteo nos acerca siempre al problema de lo uno y lo múltiple y las posibilidades de llevarlos hasta sus últimas consecuencias. Desde la perspectiva del efesio, el ser no puede acontecer fuera del devenir y, por otro lado, el devenir no es engaño de los sentidos ni mera apariencia. Afirmar el devenir es afirmar el ser y afirmar lo múltiple es afir-

mar lo uno; somos y no somos a la vez: “Tanto entramos como no entramos en los mismos ríos, tanto estamos como no estamos en ellos” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 46]). Ahora que, ¿cómo concibe Heráclito este *uno* que lo hace diferente al Ser de Parménides? Lo uno se afirma aquí en la generación y en la destrucción (Deleuze, 2019: 39); he ahí la importancia del elemento fuego sobre el cual volveremos más adelante. Podemos decir, entonces, que cuando Nietzsche le atribuye al griego la *negación del ser*, lo hace en un sentido muy específico: pone en entredicho la existencia de algo puro e inmóvil que no guarde relación con nada más que consigo mismo, pues todo lo existente no acontece como tal si no es a través de múltiples vínculos. En este punto es inevitable establecer un nexo con Hegel cuando este afirma que la *verdad* del ser no está en sí mismo, sino en su devenir (2019: 227).

Que el filósofo griego haya podido sobre llevar la revelación de una sabiduría de esta índole, tiene que ver también con la agudeza de su percepción. Observó, por ejemplo, que el nacimiento y la muerte son dos momentos *cualitativamente diversos, pero opuestos* (PHG §5) de fuerzas que tienden a separarse y, eventualmente, a reunificarse para luego volver a dividirse. La creencia en la inmovilidad de las cosas radica en que no se reconoce que

fenómenos opuestos se encuentran constantemente entremezclados a manera de contienda en la que a veces uno resulta victorioso, a veces otro:

La miel sería, según Heráclito, dulce y amarga a la vez, y el mundo mismo es una cratera llena de una mezcla que hay que agitar continuamente para que no se descomponga. De la lucha de los contrarios surge el devenir; una determinada cualidad que aparentemente se establece como duradera no es sino la manifestación momentánea de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre el otro; mas no por ello finaliza el combate: continúa sin cesar durante toda la eternidad (PHG §5).

Combate que necesariamente obedece a una ley intrínseca muy propia de la cultura *agónica* helena: *Justicia*, aquella legislación que gobierna incluso por encima de los dioses; juicio que rige las heterogéneas cualidades de la realidad de acuerdo con *proporciones inmanentes* (PHG §5). Así lo plantea Heráclito: “Desde luego, Helios no rebasará las medidas: si lo hiciera, lo descubrirían las Erinias, servidoras de Dike” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 81]). A raíz de esto Nietzsche se pregunta: que *la guerra sea justicia*, es decir, que haya un orden intrínseco a todas las cosas, ¿implica que Heráclito cae en una concepción dual de la realidad? En otras

palabras, ¿hay una separación entre los jueces que controlan el combate y aquellos que luchan? ¿Son los jueces realidades múltiples, pero, al fin y al cabo, unitarias e imperecederas en sí mismas y el devenir algo propio de la naturaleza humana que solo ve los destellos de una lucha metafísica? (PHG §6). Desde el ámbito divino, a esto parece remitir también el fragmento: “Frente al dios, todas las cosas son bellas; pero los hombres han calificado ciertas cosas como injustas y otras como justas” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 119]). Así, pues, ¿la realidad de las deidades y de Justicia son perfectas y eternas, mientras que la humana se hunde siempre en la corrupción? ¿O es más bien una cuestión de perspectiva? El ojo humano, común y corriente, tiene una visión mucho más limitada con respecto al acontecer del mundo y de la naturaleza, incluso de sí mismo. Para el dios, todos los contrastes se pueden observar como una armonía; para el hombre sin agudeza visual algunos fenómenos le parecen injustos porque reclama que las circunstancias *deben* suceder de otra manera para evitar el sufrimiento. Esto deja ver que el hombre no tiene ningún lugar privilegiado en la naturaleza y no es merecedor de ningún beneficio solo por ser humano.

Con ello, Heráclito, que no es común ni corriente, sino que “es semejante al dios

contemplativo” (PHG §7) y posee grandes intuiciones imposibles de demostrar por medio del cálculo lógico (PHG §6), entiende que los dolores padecidos por los hombres, sobre todo el sufrimiento ocasionado por la muerte y la destrucción, no son ningún tipo de castigo, sino parte de un aniquilamiento y de una creación vitales; son inherentes a la potencia creativa del devenir, el cual juega a ser *uno y múltiple* a la vez: “«El mundo es el juego de Zeus», o expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo” (PHG §6). Esto se puede decir de otra manera con el fragmento: “Pero el rayo impera sobre toda la realidad” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 82]). La introducción del fuego como el uno que a la vez es múltiple elimina todo rastro de dualidad y, además, da cuenta del universo que se genera y se desbarata periódicamente; de igual manera, los diversos elementos presentes en la naturaleza encuentran su movimiento gracias a este fenómeno ígneo, que es dinámico en sí mismo:

El mundo que tenemos enfrente –el mismo para todos los mundos– no lo hizo ningún dios y ningún hombre, sino que existió desde siempre y así existe y existirá, como fuego siempre vivo que arde y crepita mesuradamente y mesuradamente se extingue (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 30]).

Creación, destrucción y transformación se implican en un ciclo constante que no se justifica ni moral ni religiosamente, pero sí estéticamente (sigue presente aquí la tesis planteada en *El nacimiento de la tragedia*: solo como fenómeno estético están eternamente justificados la vida y el mundo). Que el movimiento del fuego sea concebido como un juego quiere decir que se desarrolla de manera inocente tal como el carácter lúdico propio del artista y del niño, los cuales no crean ciegamente sino de acuerdo con un *orden íntimo* (PHG §7). Volvemos a hacer énfasis en que el devenir, que incluye en sí la aniquilación y la muerte, no es una sanción que la existencia, culpable de *ser*, deba pagar —Anaximandro— (Deleuze, 2019: 39). La inocencia es pues “la verdad de lo múltiple” (37).

El germen de esta declaración se encuentra ya en *El nacimiento de la tragedia*, cuando Nietzsche compara la disolución del individuo inherente al fenómeno dionisiaco con el juego del niño que crea y destruye castillos junto al mar. El fragmento de Heráclito aludido aquí corresponde a: “La vida es un niño que se divierte moviendo las fichas por el tablero; es el reino del niño” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 18]). Si bien en este momento no se menciona el fuego como tal, sí aparece el tono lúdico que lo constituye. Si

la vida y el devenir pueden representarse a través de una figura concreta, ni el efesio ni el alemán dudan en utilizar la del infante, la cual es siempre una potencia creativa en constante autodescubrimiento. El juego del niño (de Zeus, del fuego) se concibe siempre como una tensión entre el derroche y la medida en relación con la jovialidad, el desapego y la inocencia, pero al mismo tiempo con cierta seriedad e incluso algo de crueldad.

No debe olvidarse que el *Oscuro de Éfeso* no solo es caracterizado como tal por su enigmática sabiduría aforística, sino porque ve también en la confrontación y el sufrimiento aspectos constitutivos de la vida; en Nietzsche esto es lo que posibilita la ardua prueba de decir *sí* a la existencia en cada una de sus particularidades por más graves que sean. Así es como se erige lo trágico como psicología, como pensamiento; el filósofo trágico ha transfigurado la sabiduría dionisiaca en un *pathos filosófico* consistente precisamente en un padecer, en una lucha de afectos que configuran el pensamiento (el cual no deja de ser tampoco un afecto): “*ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, —ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir...*” (EH, IV, §3). Con esto, Heráclito aparece como el compañero trágico de Nietzsche; trágicos en la medida en que ambos son pensadores

del devenir.² Así, entra en escena también la noción heraclítica de *Pólemos*: “Y si es necesario que estalle la guerra, y la justicia sea objeto de contienda, y todo suceda según los viejos vaticinios...” y “Pólemos es el padre de todas las cosas, el rey universal, que presenta a unos como dioses y a otros como hombres, a unos como esclavos y a otros como libres” (*apud* Colli, 2010, Frags. 14 [A 7] y 14 [A 19]). Aunado a estos fragmentos, se encuentra también: “Los elementos opuestos convergen, pero de sus divergencias brota la más bella armonía; de hecho, la realidad entera surge de la confrontación” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 5]).

En suma, el devenir, como realidad fundamental y no solo como un pasaje superficial de todas las cosas, se despliega a través de la lucha de opuestos. Estos son diversos en sus cualidades y sus enfrentamientos acontecen de manera múltiple, pero no caótica. Rigen en ellos un *lógos* y una justicia no como elementos externos, sino como constituyentes de su orden íntimo. Asimismo, es posible que el fuego, que jugando todo lo destruye, también pueda ser creador y que el combate también sea concebido como armonía. Todos estos aspectos que Nietzsche resalta en su obra de 1873 contribuyen a darle forma al Heráclito evocado dieciséis años después en *Ecce Homo*:

Me ha quedado una duda con respecto a *Heráclito*, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del *fluir* y del *aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de «ser» –en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado (EH, IV, §3).

En consonancia con esta referencia, nos centramos ahora en ese “decir sí a la antítesis y a la guerra”. Puede resultar claro que se refiere a la confrontación, pero ¿qué quiere decir esto? ¿A la afirmación de una contraparte que se define con relación a qué? ¿Qué otros momentos de la obra del alemán pueden abonar a esta discusión?

² En EH Nietzsche se separa radicalmente de la idea planteada en PHG en la que todos los filósofos preplatónicos sean parte de un bloque homogéneo de pensamiento: “falta la *sabiduría trágica*, – en vano he buscado indicios de ella incluso en los *grandes* griegos de la filosofía, los de los dos siglos *anteriores* a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a *Heráclito*...” (EH, 4, §3).

2. Confrontación y antítesis

En el apartado 2 de “De los prejuicios de los filósofos” de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche usó el término *antítesis* al reflexionar sobre la procedencia genealógica de los valores; plantea que los pensadores metafísicos han dividido el mundo en valores opuestos que son separados radicalmente. Por ello, algo bueno no podría surgir de lo malo, la luz de la oscuridad, lo espiritual de los instintos, por mencionar algunos ejemplos, pues de esa manera es posible establecer que los valores que son considerados supremos³ no tienen un origen fuera de sí mismos o encuentran su fundamento en el ser, en Dios o en la *cosa en sí*; así es como nace la *verdad*.

Desde la concepción metafísica, la verdad no podría provenir del error, ello resulta contradictorio y, de ser así, en lugar de otorgar claridad al pensamiento lo sumergiría en la confusión. La creencia en la antítesis de los valores no es más que un prejuicio del pensador metafísico, dice Nietzsche, y eso no es más que una visión limitada hecha desde abajo, desde la cercanía o perspectiva de rana, no desde un amplio panorama o perspectiva de pájaro.⁴ Consideramos que la antítesis aparece en este fragmento como un concepto aislado, como una manera de mostrar cierto paralelismo en el origen

(siempre metafísico) de los valores: las estimaciones radicales que no guardan vínculos con nada más que consigo mismas existen solo como una ilusión (en su significación peyorativa); solo en ese sentido la antítesis en realidad no tiene lugar. ¿Qué pasaría si, más bien, los valores que tienen un inicio privilegiado en realidad provienen de los bajos fondos, del engaño, del error, de lo irracional, de lo *malo*, de lo ilógico, de lo egoísta?

Sería incluso posible que *lo que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas. ¡Quizá! (JGB §2).

³ Véase una lista de ellos, caracterizados como ideas modernas, en la nota 10 de *El Anticristo*, traducido por Sánchez Pascual (2016a). Por mencionar algunos: razón, verdad, libertad, derechos iguales, compasión, humanitarismo, democracia, progreso.

⁴ Recordemos que Nietzsche, en su exposición sobre Heráclito, atribuye también a un *problema de visión o perspectiva* el que se llegue a percibir algo como inmóvil en lugar de apreciar los diferentes ritmos en que se mueven las cosas. Esto podría dar luz a su propuesta del *perspectivismo*.

Más adelante, en este mismo texto, pero en la sección segunda (“El espíritu libre”), nuestro filósofo da más señales sobre esta problemática. Ahí expresa que la antítesis no es más que producto de un lenguaje *torpe* que requiere hacer separaciones a través de opuestos porque está imposibilitado de ver y nombrar los diversos grados y matices de los valores y modos de valoración. Con esta crítica al planteamiento metafísico podemos ver que, cuando en *Ecce Homo* propone decir sí a la antítesis, Nietzsche no considera lo antitético como *excluyente*, sino como la tensión que permite una compleja interacción entre fuerzas. A partir de esto, llegamos ya a una distinción entre antítesis como el origen de valores opuestos que, al encontrarse en realidades separadas, nunca logran vincularse entre ellos (prejuicio metafísico), y antítesis como una composición de valores que se relacionan y se enfrentan constantemente desde sus aspectos más sutiles hasta las diferencias más violentas (*Pólemos*). El segundo tipo es el que Nietzsche intenta recuperar y será principalmente nuestra base. Para adentrarnos más en ello es importante preguntarse: ¿Cómo es posible una antítesis que implica una relación y no una exclusión? Hay que tener siempre a la vista que lo antitético no es una noción radical. La concepción de *lucha* aquí implícita tiene que ver con el encuentro de fuerzas que primero se afirman

a sí mismas y luego encuentran las diferencias con sus oponentes; en este proceso no se niega la existencia del enemigo sino, más bien, se nutre de ella y se mantiene la distancia suficiente para que permanezca como tal. Es en ese sentido en que una fuerza jamás se encuentra aislada.

Consideramos que en este momento es en donde Nietzsche vuelve a trazar su vínculo con Heráclito, pues también en *La gaya ciencia* había remitido al *Heraclitismo* al decir que:

¡Toda felicidad sobre la tierra,
Amigos, la da la lucha!
¡Sí, para volverse amigos
Hace falta el humo de la pólvora!
En tres cosas los amigos son uno:
¡Hermanos ante la penuria,
Iguales ante el enemigo,
Libres – ante la muerte!

(FW §41)

En Heráclito, e incluso en Empédocles y en todo el pensamiento preplatónico, la lucha de opuestos se da como principio de la naturaleza y ello fundamenta el movimiento de todas las cosas, pero Nietzsche no va detrás de un fundamento y, por ello, no tarda en trasladar esos aspectos al plano de la interpretación y de la valoración. Así pues, la oposición

y la confrontación aparecen en el pensamiento nietzscheano más cercanos a una transvaloración desde la Genealogía que a un sustento metafísico, ontológico o a una propuesta puramente lógica. En términos genealógicos, la emergencia de los valores, por ejemplo, se da a causa de constantes confrontaciones. Sobre ello Foucault nos dice:

La emergencia [*Entstehung*] se produce en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas [...] Ocurre también que la fuerza lucha contra sí misma: y no solamente en la ebriedad de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en el que se debilita (1991: 15-16).

De esta manera, la lucha se muestra como forma cualitativa de valorar la vida, aplicada incluso a la disputa entre pueblos o modos de vida (Roma contra Judea, casta sacerdotal contra casta guerrera, por ejemplo) y a la problematización de los valores metafísicamente privilegiados. No obstante, ¿hay en Nietzsche otra manera de concebir el combate? Es decir, ¿es siempre una potencia creativa relacionada con el despliegue de fuerzas que dan lugar a diversas valoraciones en determinados momentos? Deleuze señala que, en el ámbito de la

transvaloración y de la voluntad de poder, la confrontación solo posibilita el cambio de luchadores, pero no remueve el tablero en el que se desenvuelven. A lo largo de la historia y, sobre todo, en el periodo de Hobbes a Hegel, la lucha entre los distintos tipos de valoración solo se ha referido a la búsqueda de sustitutos: los valores establecidos se enfrentan unos a otros deseando solamente ser representados. Así, los que triunfan en el combate responden frecuentemente a la cualidad de esclavo, pues los *débiles* son siempre más numerosos que los *señores*; aquellos encuentran la manera de desactivar, por medio de complejas artimañas, la fuerza activa de estos volviéndolos sus voceros. El combate, en este sentido, solo perpetúa la mediocridad y el conformismo; las concepciones de jerarquía y de distancia no tienen aquí lugar, pues esta opera más bien desde la diferencia, no desde la disputa (Deleuze, 2019: 119):

[...] *hasta qué punto las nociones de lucha, guerra, rivalidad, o incluso de comparación son extrañas a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de poder. No es que niegue la existencia de la lucha; pero no la considera en absoluto creadora de valores* (119).

Para la exposición de estas ideas, Deleuze se apoya, entre otros, en el párrafo nueve de “¿Por qué soy yo tan inteligente?” de *Ecce Homo*. En él, Nietzsche, al

indagar sobre cómo se llega a ser el que se es, plantea que la apertura a una transvaloración de los valores se da cuando las facultades de un individuo (o pueblo o algún otro organismo) no se obstaculizan entre ellas, sino que, más bien se busca potenciarlas: “Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de separar sin enemistar; no mezclar nada; no «conciiliar» nada; una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos” (EH, II, §9). Con esto, el de Röcken parece decantarse más por la idea de un juego que acontece siempre de manera plural y en el que hay lugar para acomodar todas las piezas de uno mismo de acuerdo con ciertas prioridades. Esto es contrario a una confrontación de facultades o cualidades en las que obligatoriamente unas deben superar a otras, como si la condición fundamental de tal combate fuera la resolución. El pensador alemán nos dice que su vida ha sido maravillosa en la medida en que, en la búsqueda de sí mismo, se ha alejado de lo que él es; ha optado por los caminos inciertos, por las condiciones que no fomentan su *mismidad* (entendiendo esta como una identidad fija). Incluso el intento por alcanzar una meta no ha sido el motor al que debiera someterse su juicio:

En mi recuerdo falta el que yo me haya esforzado alguna vez, –no es posible detec-

tar en mi vida rasgo alguno de *lucha*. [...] «Querer» algo, «aspirar» a algo, proponerse una «finalidad», un «deseo» –nada de esto lo conozco yo por experiencia propia. Todavía en este instante miro hacia mi futuro –¡un vasto futuro!– como hacia un mar liso: ningún deseo se encrespa en él. No tengo el menor deseo de que algo se vuelva distinto de lo que es; yo mismo no quiero volverme distinto (EH, II, §9).

La primera parte de esta cita es la que utiliza Deleuze para afirmar que el combate no es para Nietzsche creador de valores, lo cual resultaría contradictorio con todo lo que hemos planteado hasta el momento. Para esto es de suma relevancia detenernos en los términos utilizados por el alemán y lo que consideramos que son las intenciones detrás de ellos. En el manuscrito original, el autor de *Ecce Homo* se expresa así: *Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, –es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar*. Aquí vemos que el sustantivo utilizado para lucha es *Ringen*, el cual coloquialmente también se traduce como “esfuerzo”: trabajar mucho para conseguir algo. Así, *Ringen* está en concordancia con *bemühen* (esforzarse) y además con los términos que le siguen: *Etwas „wollen“* [querer algo], *nach Etwas „streben“* [aspirar a algo], *einen „Zweck“, einen „Wunsch“ im Auge haben* [proponer-

se una finalidad, un deseo]. El combate, entendido así, parece una especie de esfuerzo o sobreesfuerzo casi innecesario, un forzarse para obtener algo a cambio, incluso un buscar, un acechar. Esto, en efecto, no implica creación de valores, sino una imposición teleológica a toda acción y, además, una persecución del *querer cambiar* a toda costa, aun cuando no existan las condiciones para ello. De ahí la declaración de Nietzsche: “no tengo ningún deseo de que algo cambie, yo mismo no quiero volverme distinto”. Con ello termina postulando, más bien, la afirmación de sí mismo y se atisba incluso la propuesta del eterno retorno de lo mismo. El uso que en este texto se le da a *Ring* es completamente distinto a cuando el de Röcken utiliza el término *Krieg* o *Kampf* (guerra), que con frecuencia tiene que ver con el carácter creativo de las fuerzas propias del devenir: *das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden* (el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir); *Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden* (de la guerra de los contrarios surge todo devenir); *Alles Glück auf Erden, Freunde, giebt der Kampf!* (¡Toda felicidad en la tierra, amigos, la da la guerra!). Las fuerzas aquí operantes, en sus enfrentamientos, sí responden a múltiples grados jerárquicos y su correspondiente ordenamiento; en este movimiento no necesariamente se atribuye una resolución

última, pues a través de las constantes tensiones el panorama se mantiene abierto. Por ello nos resulta fundamental que, al hablar de confrontación en el pensamiento nietzscheano, no se pierda nunca de vista a Heráclito. Consideramos que esta figura funge como la brújula para contextualizar los usos posibles de los términos aquí referidos.

Con ello no pretendemos desautorizar el análisis deleuziano acerca de esta problemática, sino esclarecer que el parisino tiene una predilección por la noción de *diferencia*. A partir de ella lee a Nietzsche para colocarlo en una posición completamente distinta a la de la contradicción dialéctica-hegeliana. La filosofía nietzscheana nos sitúa en un momento decisivo con respecto a la manera de pensar la *antítesis*, pues esta cambia drásticamente de coloración si la colocamos en un escenario dialéctico o en un escenario trágico. No solo en *El nacimiento de la tragedia* cuando se emprende la crítica contra la dialéctica socrática, ni en la revisión de esta misma obra que Nietzsche realiza varios años después en su *Ensayo de autocrítica*, sino también en diversos momentos de su pensamiento, se encuentra siempre de fondo una severa advertencia: la fuerza de la antítesis disminuye si la concebimos como pura contradicción dialéctica (conceptual-lógica).

En el prólogo de *Aurora* (1879-1881), por ejemplo, el de Röcken afirma que una de las creencias más arraigadas en el *espíritu alemán* es la de la dialéctica como la superioridad de la razón por encima de otras facultades. Aquí a quien mira directamente es a Hegel: “«La contradicción es el motor del mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas». Hasta en lógica son pesimistas los alemanes” (M, “Prólogo”, §3). Sin embargo, como hemos señalado ya, nuestro autor remite frecuentemente a tensiones y oposiciones que hacen de la vida en sí misma una lucha de fuerzas.

¿Qué diferencia existe entre esta noción de conflicto y la de contradicción en Hegel? Nietzsche, en la cita de *Aurora*, da al menos dos pistas: 1) parece que el de Stuttgart está hablando en términos puramente *lógicos no vitales*, y 2) la identificación de *contradicción* con *pesimismo* no contiene necesariamente la idea de *lucha*, sino la de *negación*, pues en su significación esencial, la dialéctica es “todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación” (Valls Plana, 1981: 7). Así, la advertencia se mantiene sobre la mesa: el constante vaivén propio de la antítesis no es un proceso dialéctico (no en el sentido hegeliano o, mejor dicho, no en el sentido en que Nietzsche entiende a Hegel). El de Röcken teme caer en la descripción de un mundo en el que, a partir de la lucha de opuestos

y la contradicción de sus partes que, además permiten el pasaje de todas las cosas, se funde una resolución conceptual; más bien, lo que está implícito en esta noción de devenir es una tensión que no sucede si no es a través del tiempo, del vértigo y del juego de un movimiento en cuanto movimiento desbordante y lejos de una teleología determinante; ello conforma, además, las fuerzas del flujo vital que comenzó a gestarse en *Humano, demasiado humano* y en *La gaya ciencia* como *sentimiento de poder* y, que en obras posteriores, consolidada ya como *voluntad de poder*.

Cuando se ve la contradicción desde una perspectiva solo lógica, se corre el riesgo de reducirla a una falla o confusión en un proceso argumentativo. Nietzsche se aleja de las formas en que la Lógica procede desde el momento en que la concibe como un proceso igualador y eso no es más que producto de la moral de rebaño, pues equipara la constitución de “casos iguales” con la idea de “almas iguales” (WM §504). La vida vista así se vuelve más sencilla, menos arriesgada. Con ello no queremos decir que nuestro filósofo sea un *ilógico* o un *irracional* y que esté en contra de una estructuración formal del pensamiento o que abogue por formas de vida caóticas. Más bien, pone sobre la mesa los conceptos exclusivamente *racionales y verdaderos* con los que la Lógica

trabaja y examina las fuerzas que se hallan detrás de todo ello:

La inclinación fundamental a igualar y a ver las cosas iguales es modificada, refrenada por la utilidad y el perjuicio, por el éxito; se crea una adaptación, una acomodación, dentro de los cuales puede satisfacerse dicha inclinación, sin negar la vida y enfrentarla con el peligro (WM §505).

Nietzsche remite a Descartes para decir que es él quien justifica la claridad de la Lógica como algo deseable para el intelecto; sin embargo, ¿es acaso posible que el intelecto aprecie más bien aquello que eleva su sentimiento de poder? ¿Es posible, entonces, que la *verdad* pueda partir más bien de los afectos y no solo de un ascetismo conceptual?: “El criterio de la verdad está en razón directa del aumento del sentimiento de fuerza” (WM §528). ¿Qué es este sentimiento de poder, de fuerza? Una vez más: aquello que da apertura a la lucha de opuestos, aquello que resulta desafiante y que también puede provocar dolor (este “es un medio mucho más sensible” [FW §13] que el placer, el cual suele querer perpetuarse sin cambio alguno). Como se ha mencionado ya, el sufrimiento es un elemento constitutivo de toda confrontación; no es un obstáculo sino, más bien, un estimulante. Es en este sentido

en que el sentimiento de poder se vuelve una voluntad afirmativa:

¡Sí, muchos amargos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo percedero. [...] Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino –es el que mi voluntad quiere (Za, “En las islas afortunadas”).

Si bien Nietzsche no establece un vínculo explícito como sí lo hace con otros fragmentos de Heráclito, consideramos que parte de estos planteamientos podrían tener una influencia del fragmento donde el pensador de Éfeso coloca al sentimiento como punto de convergencia de todo lo existente: “El sentimiento es la realidad en la que todas las cosas se relacionan entre sí” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 14]). Una vez más, se hace énfasis en el término *relación*, no exclusión, no negación.

Conclusión

Lo que empieza configurado como el mundo dionisiaco y el mundo de Heráclito, termina constituyéndose como *voluntad de poder y nada más*. Así, vemos que cada vez se le suman más elementos a la problemática inicial: el interés originario

se encontraba en la noción de confrontación, antítesis o contradicción como lo imprescindible en la noción de devenir. Pero vemos que, al desarrollar esta cuestión desde la relación con Heráclito, no podemos dejar al margen al juego (en su carácter inocente y afirmativo) como el escenario en el que acontecen los múltiples encuentros y luchas. Ahora bien, ¿luchas de qué o quién? De fuerzas en los diversos sentidos que ya hemos señalado. Luego, más que intentar definir las, quizá la pregunta sea: ¿Qué buscan o qué quieren las fuerzas? Y, además, en esa búsqueda y en ese querer, ¿qué relación guardan con la noción de voluntad?

Hasta aquí consideramos pertinente resaltar: la confrontación puede acontecer como juego, pero no siempre el juego acontece como combate. De esto último se desprende el hecho de que a veces no sea necesario generar oposiciones, solo acomodar las diferentes piezas del juego. Este posee una especie de ambivalencia en la que tienen lugar el derroche, la exuberancia, la pluralidad (“este enigmático mundo de la doble voluptuosidad”, VP, §1060) y, a la vez, la regularidad e incluso cierta sobriedad (“este mundo que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo”, VP, §1060). Consideramos que lo complejo de la propuesta de Nietzsche es que el devenir pensado como confron-

tación o lucha de fuerzas no se sale de las líneas de la jerarquización y lo lúdico; si lo hiciera, podría caer más bien en el tablero de una *dialéctica reconciliadora*. Es decir, las relaciones de fuerzas, al enfrentarse, también se despliegan abiertamente, sin desembocar necesariamente en una resolución. Ahora bien, ¿este carácter lúdico de la confrontación se opone siempre a la finalidad y a la reconciliación? Consideramos que el juego, que tiene siempre sus propias reglas, no busca congeniar las partes que lo constituyen. En todo caso, si esto llega a suceder, no es tal cosa lo que lo define. En otras palabras, la reconciliación puede darse de manera fortuita dentro de la múltiple gama de consecuencias que brotan de los encuentros de fuerzas, pero no es el principio al que todo movimiento deba ceñirse y, mucho menos, es algo que se busque de antemano.

Imprimir la noción de reconciliación como algo intrínseco a la lucha de opuestos puede resultar un tanto forzado y no necesariamente esto se ajusta a la manera en que se desenvuelve la vida. Con ello no queremos decir que nuestro filósofo haya sido capaz de describir los procesos vitales *tal cual* acontecen (como quizá sería la pretensión de una ciencia como la Biología), sino, más bien, lejos de la búsqueda de una verdad única y última, propone un horizonte en el que sea posible desenmas-

carar los diversos fenómenos (morales, religiosos, políticos, artísticos) de la existencia, descubriendo los tipos de fuerza que se apoderan de ellos. Esto con el riesgo de que, al remover una máscara, otra sea colocada y, con ello, se revele el carácter *enigmático* del devenir de las fuerzas. De esta manera, nos encontraríamos más bien con un tipo de sabiduría en la que se asume aquello que *no se dice ni se oculta, sino que se señala*. El de Röcken vislumbra esto desde su obra temprana en la que emprende la crítica al pensamiento socrático y al optimismo de su dialéctica y prevalece también en la crítica a Hegel. De aquí que insistamos en la relevancia que tiene la presencia del pensamiento aforístico del *Oscuro de Éfeso* en Nietzsche, y con ello intentemos esbozar los rumbos que podría recorrer la filosofía incluso en la actualidad. Abona a esta discusión lo que Valls Plana dice al respecto:

[...] se trata de reivindicar y proclamar la autenticidad creadora frente a todo género de avasallamiento esterilizador. Y ya, dentro de esta mentalidad, propugnar una vuelta no hegeliana a Heráclito, el retorno a una dualidad que redoble la inquietud del eterno retorno y no la resuelva en la reconciliación. Desde este ángulo, por tanto, la polémica actual contra la dialéctica se centra sobre el concepto de reconciliación y trata de rehacer la historia cultural de

Occidente desde «el profundo Heráclito» (1981: 148).

Desde la visión de este autor, lo *esterilizador* para Nietzsche no se halla en sí en toda concepción dialéctica de la vida y mucho menos si la pensamos en su sentido heraclíteo, a saber, el de la lucha y el juego sin fines últimos que, además, deja abierto el panorama hacia múltiples perspectivas de un posible porvenir. Es decir, el concepto de reconciliación es completamente dialéctico, pero no toda dialéctica lo contiene (recordemos, por ejemplo, el estudio de Giorgio Colli acerca del nacimiento de la filosofía, en donde se muestra que dialéctica y enigma se encuentran profundamente emparentados). En todo caso, lo problemático radica en la construcción de una dialéctica redentora, como bien podría ser la cristiana; aquella que llega a su cúspide en el pensamiento hegeliano.

Bibliografía

- Colli, Giorgio, 2010. *La sabiduría griega III. Heráclito*. Traducción de D. Mínguez. Madrid: Trotta.
- Deleuze, Gilles, 2019. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de C. Artal. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel, 1991. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta. 7-29
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2019. *Ciencia de la lógica*. Traducción de F. Duque. Madrid: Abada.
- Moreno Claros, Luis Fernando, 1999. “Prólogo”. En Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar. 9-27.
- Nietzsche, Friedrich, 1994. *Aurora*. Madrid: M. E. Editores.
- _____, 1999. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.
- _____, 2003. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.
- _____, 2013. *Más allá del bien y del mal*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2015. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2016a. *El Anticristo*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2016b. *La gaya ciencia*. Traducción de J. L. Vermal. Madrid: Tecnos.
- _____, 2017. *Ecce Homo*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2018. *Así habló Zaratustra*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2019. *La voluntad de poder*. Traducción de A. Froufe. Madrid: EDAF.
- Valls Plana, Ramón, 1981. *La dialéctica. Un debate histórico*. Barcelona: Montesinos.

04.

¿Por qué Nietzsche es excesivo?

Why is Nietzsche excessive?

recepción: 3 de diciembre 2021
aceptación: 13 de mayo 2022

Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma de
Zacatecas

Resumen

A Nietzsche no se le debe hacer mucho caso; recuérdese siempre que terminó loco. Además, es muy sencillo torcerle los brazos para que parezca decir lo que uno quiere que diga. Sus palabras mayores están como mandadas a hacer para leerlas al revés: voluntad de poder (es decir: sed de dominio y vasallaje), superhombre (es decir: exacerbación de la soberbia de los hombres), eterno retorno de lo mismo (es decir: elogio del sinsentido de la existencia), muerte de Dios (es decir: descreencia respecto de lo más sagrado, blasfemia contra el Ser Supremo)... Habría que sospechar de la posibilidad de usar adrede la ambigüedad de semejantes términos. Nietzsche no estaba loco; *se volvió* loco. Pero, sin duda, estaba solo. Este artículo pretende tomar verdaderamente en serio al caminante de Sils-Maria.

Palabras clave:

voluntad de poder, superhombre, eterno retorno

Abstract

Nietzsche should not be listened to much; always remember that he ended up crazy. Besides, it's very easy to twist his arms so he seems to be saying what you want him to say. His major words are as if ordered to read them backwards: will to power (i.e., thirst for dominion and vassalage), *Übermensch* (i.e., exacerbation of the pride of men), eternal return of the same (i.e., praise of the nonsense of existence), death of God (i.e., disbelief in the most sacred, blasphemy against the Supreme Being)... The ambiguity of such terms might be deliberately used. Nietzsche wasn't crazy; he *went* crazy. But, no doubt, he was alone. This article aims to take the walker of Sils-Maria seriously.

Keywords:

will to power, Übermensch, eternal return

I

¿En qué momento está listo un escrito? Bien a bien, nunca. Se abandona o se olvida; publicarlo sirve también para eso. De lo contrario, puede convertirse en un verdadero obstáculo. El principal o primer problema de lo escrito es que bloquea, impide o condiciona la escritura, que, a sabiendas o no, resulta interminable; es necesario removerlo, como la pintura envejecida o descascarada de un muro. Cosa análoga sucede con el pensamiento. Pensar es pensar contra aquello que ya fue pensado —e incluso contra todo lo que, según cierta lógica, *debería* pensarse—. Capas y capas de pintura sobre una pared que, como por ensalmo, desaparece una vez arrancada la última película. No es raro que uno descubra al cabo que no había una superficie desnuda en la cual aplicarse: la pared se forma con la pintura que a uno le da por imaginar esencialmente suplementaria o superflua. En otros registros, se dirá, quizá sin abuso, que el método crea el objeto o que el movimiento crea el espacio. Esto,

en general, y dicho sea al pasar, cansa. Las cosas del pensamiento no existen antes de ser pensadas; no reproducen lo ya dado ni representan lo previamente ofrecido al espíritu. De la naturaleza, escombros o vestigios. Espíritu y/o naturaleza: pero ninguno de ambos elementos, polares y a la vez solidarios, aloja una auténtica originalidad. Son productos, efectos, derivados, consecuencias. ¿De qué? Se advierte la dificultad: nada que pertenezca al uno o a la otra podría postularse sin suscitar malestar. No es que no se haya intentado. La historia de la filosofía, desde sus orígenes hasta el presente, abunda en elecciones de este tipo. Es posible y casi irresistible precipitarse en un dualismo asfixiante; la relación se convierte en prelación. Uno se somete a lo otro, que por buenas o malas razones lo mira con creciente recelo. El acuerdo armonioso entre lo material y lo ideal no es, digamos, muy común ni muy frecuente. Tal vez ni siquiera es realmente factible. El espíritu lucha contra las pretensiones de la naturaleza, y esta procura siempre sacudirse el yugo de aquel. Pero,

bien visto, este combate no tiene lugar en ausencia de condiciones específicas; si creemos que el espíritu consiste en someter las cosas a su proyecto, sumamente difícil, si no irrealizable, será evitar el conflicto. ¿Podría pensarse en un espíritu sin proyecto, en un espíritu *al servicio* de la naturaleza? No se ve sin embargo cómo podría eliminarse, de modo duradero, la animadversión. A menos que el espíritu sea una *expresión* de la naturaleza; la contraposición sería entonces erradicable. Ni una ni otro conservarían la totalidad de sus rasgos tradicionalmente definitorios. Por lo pronto, dejaría de suponerse, noción muy arraigada, que una designa el ámbito de la necesidad mientras que el otro apunta al reino de la libertad. Muy bien podría ser al revés. Sea como fuere, las cosas aparecerán de manera bastante diferente. Pero para ello será imprescindible postular un elemento o una fuerza que, sin ser eminentemente espiritual —como lo postula el Idealismo— ni totalmente material —como lo ha decidido la ciencia—, permita observarse, sin pérdida, desde ambos lados. ¿Qué podría ser? ¿Qué existe *antes* (si existe algo) de que se produzca la escisión —trágica— entre lo ideal y lo material, entre el espíritu y la naturaleza, entre lo sagrado y lo profano, entre la física y la metafísica, entre el sujeto y el objeto?

No es una pregunta tan capciosa, ni puramente retórica, pues se han propuesto, con entera seriedad y consistencia, diversos candidatos. ¿Dios —como asegura la tradición— es Espíritu? Pero, leyendo la *Ética* de Spinoza, también es cuerpo (y en modo alguno se agota en esas determinaciones). ¿Dios —en conformidad con lo propuesto por Hegel— es la supresión-y-conservación de lo sensible? Pero Nietzsche —sin llamarlo así— piensa que no es ni una cosa ni la otra, sino Voluntad de poder, algo que se encuentra completamente fuera del alcance de toda concepción moral. La escisión de marras no puede ser originaria, por lo cual no tiene ningún sentido pensar en términos de causalidad o de jerarquía. La idea de Sustancia, en Spinoza, es el antes-y-después de esa bipartición, tal y como la Voluntad de poder ocupa en Nietzsche prácticamente el mismo lugar previo a la dualidad de lo sensible y de lo inteligible. Tal vez sean nombres diferentes para referirse a lo mismo; será cosa de ver. Si atendemos a lo que Nietzsche afirma de esa fuerza anterior a la existencia de la relación sujeto/objeto, comprenderemos su visión de la decadencia como condición primaria del nihilismo. Algunos de sus síntomas —tal y como pueden hallarse indicados en diversos lugares de su obra, publicada o no—, son la estimulación artificial, el repudio de lo excepcional, la recaída

en la barbarie, la desvergüenza disfrazada de moral, la pérdida de los instintos fundamentales, el escepticismo, el libertinaje, la corrupción de las costumbres, las terapias psicológicas y morales y, en fin, el nihilismo. Signos —no causas— de una pérdida o una desviación del impulso, no de un alejamiento u olvido de los mandamientos divinos. Con todo, Dios se contempla como un soporte que, como el poste mayor de una carpa, mantiene levantados los cortinajes de la moral. La noticia de que ese poste central ya no posee fuerza alguna no va a ser inmediatamente creída. Los valores supremos se devalúan: a eso puede, en principio, reducirse el nihilismo. Pero este proceso de desgaste no es nuevo; siempre ha existido la erosión del espíritu, como la hay en la naturaleza. Nietzsche sugiere que la idea de un Dios moral está predestinada a ceder su sitio a otras ideas, pero vivimos en un interregno en el que Dios ha muerto y prácticamente todos los sentimientos morales flotan a la deriva:

El gran peligro no es el *pesimismo* (que es una forma de hedonismo); no es el conflicto entre el placer y el dolor, ni la idea de que tal vez la vida humana arrastra de por sí un excedente de dolor. ¡Es la *absurdidad* de todo lo que ocurre! La explicación moral se ha vuelto caduca al mismo tiempo que la explicación religiosa, pero estos espíritus superficiales no

lo saben. Cuanto más irreligiosos son, más se agarran instintivamente, con uñas y dientes, a los juicios morales (FP §403).¹

Schopenhauer es dejado muy atrás, porque no se trata solo de lamentarse de un exceso de sufrimiento de los hombres, sino de la falta absoluta de sentido de la existencia. Incluso si se sufre por algo, está bien; pero la muerte de Dios significa que ya no hay un *para qué* que haga soportable el dolor. El debilitamiento de la voluntad de poder determina la aparición del “último hombre”, caracterizado en el Prólogo de *Así habló Zaratustra* como la escoria de la escoria: no sabrá lanzar la flecha de su deseo más allá de la humanidad, porque matará la posibilidad de alojar un caos dentro de sí, porque todo es susceptible de la pregunta teórica por su ser, porque todo podrá ser empequeñecido, porque se conformará con la felicidad proporcionada por el calor de los rebaños, porque, en fin, elegirá la mediocridad como la forma por excelencia de ser un individuo realizado. “¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos desearán lo mismo, todos serán iguales;

¹ Abreviaturas de la obra de Nietzsche:

FP - *Fragmentos póstumos*

EH - *Ecce Homo*

AC - *El Anticristo*

quien piense de otro modo entrará por su propia voluntad en el asilo de locos”. Ni qué decir del valor premonitorio de este sombrío bosquejo del hombre, dibujado hace casi siglo y medio. Somos, nos pese o no, cada uno de nosotros. La voluntad de poder ha descendido a su nivel más bajo, logrando hacer de los hombres una masa indiferenciada y conformista. *Nosotros* somos los que nos oponemos, alegre y tontamente, al superhombre. No queremos saber nada de eso. Es probable que nunca lo sepamos.

II

El nihilismo es el resultado lógico de apostar todo por la existencia de un Dios moral, es decir, un poder que se coloca más allá del poder (y, en consecuencia, más allá de la impotencia). A esa abstracción es —religiosamente— imperioso agachar la testuz. Pero, para Nietzsche, es necesario aplicar ese resultado a su causa; de lo contrario, nos será infructuoso cualquier intento —caso de considerarlo imprescindible, lo que no podemos dar por descontado— de romper el círculo. Para que la cuña apriete... Al nihilismo no se le derrota con buenas o peores razones. No es un argumento (o no solo es eso). Necesitamos una *fuerza mayor* que oponerle. El Dios que desemboca en el nihilismo sostiene, como hemos dicho, todo

un cortinaje de valores: humanitarismo, compasión, piedad, arrepentimiento, mansedumbre, perdón... Todo esto ostenta un valor suavizante, pero su efecto más profundo y duradero es la producción masiva de mediocridad. ¡Mejor inclinar la cabeza que provocar una catástrofe! Así pensaría un espíritu mediocre. El efecto, no obstante, está a la vista, y no precisamente es el que se buscaba. Cuando todo el mundo se somete, siempre habrá un vivo que, mirando unos centímetros más adelante, aprovechará su situación y se presumirá líder. Lo cual no significa que deje de ser igual que el resto al cual se cree superior: un mediocre infatuado. Un nazi, desde luego, pero también un sacerdote, un pastor de almas. Ambos son manifestaciones aparentemente contradictorias de una misma voluntad de sometimiento. Si esta es una forma de la voluntad de poder, sería la más precaria: la fuerza solamente podría servir para humillar al más débil (y el débil solo abrigará en sí sentimientos de revancha futura). Nazis, dirigentes de izquierda, líderes de opinión, pastores, psiquiatras, consejeros políticos y matrimoniales, profesores bien intencionados y estudiantes modelo... Toda esa fauna brota de la misma cloaca. Porque se ha decidido que un humano, cuestión siempre necesariamente abierta, es un “ser social”: un animal de rebaño. ¡Cuando ser un individuo podría incrementarse con la colaboración de otro individuo, y no disminuir

o de plano apagarse para simplemente no incomodarlo bajo la esperanza de hacerle el bien! La voluntad de poder disminuye con la intelectualización de la fuerza, con su transformación escolástica, con su dulcificación, con su idealización. Platón es el paradigma, aunque en modo alguno el único ejemplar; le seguirá una legión. Presuponer que las cosas son reflejos de su Idea resulta —por lógica— en una consternante y acaso irreversible devaluación de lo real. Y decidir eso, sea o no deliberado, eleva el valor de relaciones irreales pero comprensibles... como las antinomias. El mundo se va haciendo —gracias y a pesar de Kant— más y más vulgar. Desde allí, no hay lugar ya para lo real (es decir: para la fuerza y sus jerarquías): solo resta aquello que sirve para juzgar y condenar. Pero aniquilar estos valores que solo atinan a hacer algo semejante abre la posibilidad de, en principio al menos, una nueva Edad trágica. Se entiende a dónde va Nietzsche: no a tirar todo arbitraria o caprichosamente por la borda, sino a restablecer la fuerza y, con ella, a combatir la decadencia. Es lo contrario de lo que pretende un sacerdote (bajo todas sus indumentarias y formas): restaurar —a conciencia o sin ella— los valores que conducen al nihilismo. Me parece importante hacer notar que el filósofo no afirme nunca que debemos contraponernos al nihilismo por razones éticas, y ni siquiera estéticas; un Dios moral no está condenado, sino

destinado a morir: a hundirse y sucumbir bajo su propio peso. Un Dios moral es una contradicción en los términos.

Será perceptible una *lógica del nihilismo* dentro de la cual la lógica, como disciplina o como supuesta estructura del mundo, encontrará su asiento natural. Uno, esté o no de acuerdo con sus opiniones, agradece la existencia de individuos como Friedrich Nietzsche, que contradicen con ella toda esta lógica. El primer estadio es la conciencia del absurdo del mundo; lo que creíamos sagrado, o aceptábamos como meta final, no lo es. La experiencia de la decepción es nihilista, pero designa solo el principio. Si no hay un fin, tampoco existe la unidad que conecte todas las cosas, y cada uno se experimenta a sí mismo como un átomo aislado e insignificante de un devenir que no va a ninguna parte. A esta vivencia de la nulidad resta sin embargo una salida, consistente en la huida metafísica: negar el mundo tal como es para presuponer otro más verdadero en donde se descubrirá el sentido que no se halló en este. Pero tal mundo sigue siendo ilusorio, precisamente porque pretende que el mundo que hemos percibido siempre lo es. ¿Qué queda después? Ni siquiera fuerzas para negar la realidad; pero no se cumple el ciclo si no tomamos la decisión de que la vida, efectivamente, carece de sentido

si continuamos aplicándole categorías completamente heterogéneas, salidas de nuestra propia necesidad: las exigencias de *finalidad*, de *unidad* y de *verdad*. Ellas no explican el devenir; si sabemos de dónde proceden, ¿podría dejar de creerse en ellas? ¿Podemos acuñar otras? Antes será necesario admitir el resultado alcanzado: que la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo, porque hemos calibrado el mundo real de acuerdo con un mundo que simplemente no existe. A este lo hemos inventado nosotros, que solemos comportarnos como centro y medida de todas las cosas. ¿Podríamos abrirnos paso entre las malezas y hierbas malas del antropocentrismo y saltar sobre nuestra propia sombra? Tal vez ni siquiera sea eso necesario. Pero habría que detenerse a pensar si las categorías de la razón no podrían no ser lo que han sido: inadecuadas para serle fieles a lo real. No parecemos disponer de muchas. Porque no basta con inventar otros modos de entender el mundo: es menester sentirlo —oírlo, gustarlo, verlo, olerlo, tocarlo— de otra manera. Y eso es más, enormemente más difícil. Cambiar de ideas se antoja menos arduo que cambiar de cuerpo. Pero, como afirma Spinoza, *nadie sabe lo que puede un cuerpo* (1987: 175). Tal vez no necesitamos cambiar de cuerpo, sino afinar de otra forma el que tenemos.

Nietzsche no ve la necesidad de alterar la conciencia mediante sustancias sintéticas o halladas en la naturaleza; no es preciso estudiar hasta quemarse las pestañas; no hay fórmulas mágicas o esotéricas que nos conduzcan a percibir de otro modo el mundo. Quizá basta detenerse. En *Ecce homo* revela uno de sus secretos: no refutar el ideal, sino *congelarlo*. ¿Qué significa esto? La metáfora es espléndida. El nihilismo, decíamos, no es solamente un argumento; contradecirlo lógicamente sigue siendo un gesto nihilista. Es forzoso hacer otra cosa: desactivar su poder de negación del mundo, enfriarlo sin matarlo o simplemente rechazarlo:

Voy depositando los errores uno tras otro sobre el hielo; no refuto el ideal, lo congelo... Aquí por ejemplo se enfría ‘el genio’; da la vuelta y encontraréis ‘el santo’; bajo un inmenso témpano de hielo se congela ‘el héroe’; luego ‘la fe’; finalmente ‘la convicción’; hasta la compasión se enfría considerablemente; casi en todas partes se ve congelarse ‘la cosa en sí’... (EH §1).

“Congelar” es aquí sinónimo de encontrar ingenuos esos grandes valores. Pues no se trata de devaluar la vida, sino de devolverle su carácter invaluable. De hecho, ella no puede ser valorada de acuerdo con algo menor; la vida es *lo que valora* todas y cada una de las cosas. En el

Zarathustra, “congelar” equivale a lograr que el espíritu recobre su inocencia: suprimir el orgullo, primero, combatir la Ley moral, después, y alcanzar la afirmación incondicional, al fin. Sin asegurar esas tres transformaciones, ¿puede desactivarse el nihilismo? ¿Qué pasa si nos quedamos a medio camino?

III

Desde los tiempos de *Humano, demasiado humano*, a Nietzsche le parece que las oposiciones son, casi siempre, exageraciones. Que una cosa contradiga a otra muy bien puede ocurrir, pero eso no autoriza a nadie a elevar la contradicción a categoría filosófica. La misma palabra sugiere que algo *quiere decir* lo contrario de otro algo; ambos están reducidos a lenguaje. Pero no existe nada así como lo sensible que contradiga a *lo* inteligible; lo que hay, en la realidad, son mezclas, grados, cocientes de impureza. Nunca lo sensible se halla exento de pensamiento, y tampoco este se encontrará libre de sensibilidad. Purificarlos o destilarlos es uno de los más íntimos y exitosos empeños de la Metafísica. ¡Pero no del pensamiento como tal! Trabajar con antinomias es más cómodo, punto. A nuestro filósofo le importa volver a mirar el mundo sin los espejuelos de la moral, y eso va a deparar-

nos algunas sorpresas. Los valores antaño despreciados participarán de un alza. Es que no hay *el* Bien contrapuesto al Mal; ambas son ficciones, y ficciones interesadas. Del mismo modo opera la contraposición entre el testimonio de los sentidos, que desde Parménides, en Grecia, sufre una gran marginación, y los encadenamientos silogísticos de la razón pura. Esta no requiere de aquel, tachado, sin miramientos, de estúpido. Parménides nos pide no tomar en serio a los sentidos, porque para ellos todo es devenir —y a él se atienen—. Que no se pueda extraer nada útil de esta atención a lo impermanente, a lo fluctuante, no equivale, como después pretenderá Platón, que proporcione una imagen falsa de lo real; *es* lo real, pero sigue siendo cierto que no sirve de gran cosa saberlo. La equiparación de lo útil con lo verdadero se ha puesto en marcha. Nietzsche no tiene nada que objetar a ella; solo advierte del riesgo de tomar el todo por la parte. Hay una notable ingenuidad en suponer más verdadero aquello que, además, ostenta utilidad. Como si no bastara esto último. Admiramos aquí a la genealogía en todo su esplendor: la noción de verdad tiene una historia bastante espeluznante. Desde el principio se encuentra manchada, comprometida con afanes no demasiado puros. Porque se presenta como cómplice de la vulgaridad; suponer que la realidad es susceptible de atraparse

en signos y fórmulas exige una idea moral de la verdad: lo real *no puede querer* engañarnos. El §211 de los *Fragmentos póstumos* se lamenta de ello:

Es el error más grave jamás cometido, la verdadera fatalidad del error sobre la tierra: se creyó tener en las categorías de la razón un criterio de la realidad, cuando habían de servir para dominar la realidad, para *equivocarse* inteligentemente sobre lo real.

Una nefasta confusión. Pero, ¿podría haber sido diferente? ¿Es racional identificar el Bien con la Verdad del ser? Al contrario: dudar de la naturalidad de la ecuación es lo racional. Las acusaciones de irracionalismo enderezadas a Nietzsche pierden fuerza o, peor, se vuelven contra el acusador. Es decir: ¿de dónde emana la confianza en la razón? ¿Por qué no la desconfianza? ¿Por qué habría que excluir del ser todos los juicios que no sean conformes a la moral? ¿Por qué —como en Kant— es necesaria la trascendencia para fundar la “libertad moral”? La dialéctica socrático-platónica se presenta como un camino virtuoso frente a la sofística, que desde aquella aparece como desviación y vicio. Juicio tras juicio, descalificación tras descalificación: ¿En qué sitio nos toparemos al fin con la razón? En otros términos: ¿Qué tiene de racional inventar un mundo ideal para

desde ahí juzgar al mundo real? Porque no parece servir para otra cosa.

Nietzsche arremete contra Kant porque su premisa fundamental es inconsistente: la razón no puede ponerse coto ni criticarse a sí misma. Equivale a una descomunal petición de principio. Los límites de la razón no los puede fijar la razón, exactamente del mismo modo en que la moral no puede determinar los suyos propios. Allí reside todo el problema: la filosofía, contra su propia vocación, contra su propia voluntad, contra su propia fuerza, termina de guardiana de una moral. Kant no va más lejos. Construye sobre suelo moral una terraza lógica. Pero ese remate arquitectónico no tiene otro propósito que el de consolidar un terreno moral que en cada momento da la impresión de sumergirse bajo las olas. No le preocupa lo que es, sino lo que sería agradable que fuese. ¿A qué clase de hombres les viene bien un mundo aparentemente hecho a su medida, sin dolor, sin sobresaltos, sin sorpresas? Es evidente: a los que ya están viejos y cansados. No parece cuestión de edad fisiológica; es totalmente mental. Hay niños que ya son ancianos... ¡y viceversa! Todo remite a una cierta cantidad de voluntad de poder: si es muy raquítica, si está dominada por el miedo, si se ha transformado en odio, se preferirá un mundo estable, predecible, confortable.

El ser se sobrepondrá —literal y figuradamente— al devenir. Y para lograrlo, no hay nada más útil, nada más servicial que la razón. Ella emite una orden de estabilidad y permanencia que los sentidos raramente perciben. Desde aquella, la sensibilidad miente, pero no es tan difícil darse cuenta de que es justamente al revés. La consecuencia de semejante diagnóstico no podría ser menos estremecedora: es la lógica lo que miente, pero miente porque tendría motivos incuestionables para hacerlo. La lógica es una mentira piadosa, pero lo mejor es que ella misma se crea en posesión de la verdad. En el fondo, la Metafísica existe porque se desconfía de la física, porque el Ser ofrece más garantías que el devenir, porque lo Inteligible es más seguro que lo sensible: en modo alguno porque todos estos componentes sean más verdaderos que sus opuestos. Lo irracional es pretenderlo, obsesionarse con demostrarlo. La razón, elevada a estas inmarcesibles alturas, solo podría ser fruto del resentimiento. Observamos en este punto otra diferencia de la estrategia metódica aquí empleada: lo más excelso tiene los pies hundidos en el fango. No extrañará que lo real (entendido como devenir) y lo racional (visto como necesidad de estabilizarlo mediante esquemas categoriales) no se encuentren nunca:

Decir que el pensamiento es la medida de lo real —lo que no puede ser pensado *no es*— es un macizo *non plus ultra* de beata confianza moralizadora (confianza en un principio de verdad universal, que está presente en el fondo de las cosas), afirmación en sí insensata, que nuestra experiencia contradice a cada instante. La verdad es que no podemos pensar nada de lo que es (FP §109).

No lógicamente. Pero ¿podría pensarse fuera o a un costado de ella? Mucho mejor que juzgarlo precipitadamente y calificarlo de irracionalista, hay que ver que Nietzsche está abriendo la compuerta para ensayar un pensamiento menos timorato y provinciano. Pensar, y no ajustar compulsivamente a la lógica; ¿sabemos lo que podría ser eso? Aunque, un poco teatralmente, se contraponga a Parménides, Nietzsche no pretende declarar absolutamente impensable a lo real; solo afirma que la lógica le queda muy corta, y eso ni siquiera es un mérito suyo; vaya si Zenón de Elea, alumno de Parménides, sabía de eso. Decidir igualarlos no es, a pesar de todo, una medida incomprensible; responde a una misma causa, que podemos considerar psicológica o, más exactamente, moral: si no es lógico, lo mejor sería olvidarse de lo real. Escotomizarlo. Si *lo que es* no puede ser utilizado para edificar o asegurar una construcción moral, peor para él. ¿Quiénes son ahora los irracionalistas?

IV

La lógica del nihilismo es una lógica inmanente; no cae de las alturas. Es célebre el fragmento del *Crepúsculo de los ídolos* dedicado a ella: del platonismo a Zaratus-tra, pasando por el cristianismo, el kantismo, el positivismo y el nihilismo. Es la historia de una anunciada autodegradación y autodisolución. En los *Fragmentos póstumos* abunda sobre esta lógica, fundada en presupuestos sumamente inconsistentes. De lo que se trata en el fondo es de devaluar este mundo; tal es el asunto. El proceso cobra color si se contrasta con la lógica del Espíritu; esta no pasa de ser un ensalmo casi ineficaz. La historia del pensamiento —la moral, la religión, la filosofía— muy bien podría ser exactamente lo contrario de lo que, por regla general, presume. Se han alejado del mundo hasta hacerlo insignificante. Así entiende Nietzsche la decadencia: un progreso, sin duda, pero una forma de ver el mundo cada vez más indispuesta hacia lo real. Uno se pregunta cómo ha podido sobrevivir nuestra especie después de tanto maquillaje. Lo real no coincide con lo verdadero; incluye lo fantasmal, lo espectral, lo oscuro y umbrío, lo indefinido, lo ficticio y maravilloso y aterrador. ¿Por qué sería real solo aquello que se ve nítidamente a la luz del día? La caverna no es mentira o engaño: la oscuridad, como diría un lec-

tor de Bataille, no miente. Léase, si no, a Blumenberg. Pero esto no ocurre porque sí: antepónganse a la vida unas gafas morales y todo, como con los lentes de refracción, aparecerá de cabeza. Quizá más diáfano, puede ser, pero invertido. ¿Será posible enderezar nuestro ángulo de mira? Y, de serlo, ¿con qué objeto? La operación de Nietzsche no es lo que se dice científica. La ciencia es parte de ese *mundo verdadero* edificado para burlarse y protegerse de este. No es la verdad, es una ficción de verdad cuyo propósito es salvarse de lo real, que *incluye* el misterio, que conserva sin segundas intenciones el carácter desconocido y enigmático del mundo. La filosofía inventa un mundo racional y decreta que cualquier cosa que escape a las determinaciones lógicas debe ser suprimido; la religión inventa un mundo divino y establece que nada puede escapar a la Creación y su economía; la moral inventa un mundo a la medida de una libertad que solo podría reconocerse en nuestra especie (o en los ejemplares más perfectos de la misma). Pero hay de inventos a inventos. El problema no es ajustarse a un mundo que no puede verificarse, ni falsarse, sino *declarar inexistente lo que a pesar de todo sigue siendo real*. Las consecuencias son nefastas: la vida, y con ella la lucidez, se marchitarán a un ritmo frenético. El mundo que se construye solo sirve para juzgar y condenar lo que es. Pero, ¿cómo saber, cómo recono-

cer, una vez puesta en marcha esta construcción, lo que es? No es tan difícil; el mundo no obedece a un criterio moral, ni religioso, ni filosófico, ni científico. Parece suficiente dejar de pensarlo así. ¡Aun si se nos asegura que ello es imposible o, peor, diabólico! Las causas de esta fortaleza metafísica, absolutamente imaginaria, son identificadas por Zaratustra: el dolor, la impotencia, la fatiga. La Humanidad ha envejecido. Ya no quiere nada. Ya ni siquiera quiere la nada.

Está muy claro que a Nietzsche no se le debe hacer mucho caso; recuérdese siempre que terminó loco. Además, es muy sencillo torcerle los brazos para que parezca decir lo que uno, dechado de fuerza moral y de altos ideales, quiere que diga. Sus palabras mayores están como mandadas a hacer para leerlas al revés: voluntad de poder (es decir: sed de dominio y vasallaje), superhombre (es decir: exacerbación de la soberbia de los hombres), eterno retorno de lo mismo (es decir: elogio del sinsentido de la existencia), muerte de Dios (es decir: descreencia respecto de lo más sagrado, blasfemia contra el Ser Supremo)... Habría que sospechar de la posibilidad de usar adrede la ambigüedad de semejantes términos. Nietzsche no estaba loco; *se volvió loco*. Pero, sin duda, estaba solo. En el siglo XXI continúa muy solo, aunque ya exista una biblioteca impresionante, inabarcable, en torno a sus ideas. A

muchos filósofos se les sigue atragantando; imaginemos a los demás. Porque no es cuestión de ser muy inteligentes para entenderlo, sino de *estar dispuestos*, sin apresuramientos ni cerrazones, a extraer de su comprensión todas las consecuencias implicadas, que no son pocas. El paisaje mental es ciertamente muy distinto. Quizá nos provoque vértigo el exceso de oxígeno. Quizá nos lastimemos el cuello por verlo todo de pronto al derecho. Quizá nos haga sentir que no hay nada que añadir. Quizá, como dijo Freud, nos parezca *demasiado*.

Nietzsche es un filósofo, aunque sus invectivas a la forma metafísica que la filosofía ha adoptado cobren por costumbre una violencia inusitada. Le objeta a Schopenhauer su timidez: no existe una “necesidad” metafísica que se manifieste en la creación de religiones, sino que estas retoñan en una filosofía que ya no se distingue de la teología. La metafísica no responde a ninguna necesidad vital; ella es la continuación del mismo error que condujo a la creación de una religión moral —pero por otros medios—. En *Humano, demasiado humano* (§110) afirma que la filosofía y la religión ni siquiera son enemigas, porque ocupan planetas totalmente diversos. ¡Qué lejos de aquí se halla la teoría —la teología— hegeliana de los relevos! Es filósofo porque se niega a ver en todo acto una finalidad y un sentido que

lo hacen menos irritante. El mundo real no persigue fin de ningún tipo:

Al contrario, se intentará comprender la existencia del mundo por la acción de un poder avasallador ciego. Se hará abstracción, por lo tanto, de ‘fines naturales’ o, sobre todo, de fines propuestos al ‘espíritu del pueblo’ e incluso al famoso ‘espíritu del mundo’. Si se tiene, por consiguiente, el coraje de considerar al hombre como el producto de un azar cualquiera, como una nada indefensa y abandonada a todas las desgracias, con esa concepción se podrá romper tanto a la voluntad humana como la de una sumisión divina. El sentido histórico no es sino una teología disfrazada (FP §138).

Y en *El Anticristo* otorga más rigor a su postura cuando declara que lo más terrible del Dios inventado por la religión moral no es que sea producto de un error, sino que de lo que se trató desde un principio fue de perpetrar un crimen contra la vida (§47). Propone una genealogía, no, aunque se haya formado en ella, una filología. El Dios clementísimo no solo no existe, sino que fue ideado para barrer con todo lo verdaderamente santo y noble que hay en la tierra. A ese Dios es natural oponerse, pero no con la verdad de las ciencias, sino con la valentía necesaria para defender lo que es preciso salvar de su ponzoña. El devenir no va a parte alguna, y *por*

eso cada instante es invaluable: porque el devenir *está realizado* en cada momento, que solo el miedo y el odio podrían sacrificar con vistas a una beatitud o a una parusía atisbadas en el futuro. No basta con decir que ese Dios no existe; es preciso mostrar que se creó para devaluar la existencia, para culparla, para mancharla, para afearla, para humillarla. La de Nietzsche no es solamente una crítica de la metafísica, sino un intento exasperado por restituir la inocencia de la existencia, por restañar el incalculable daño moral y material que a lo largo de los siglos ha causado.

Tal vez la apreciación de Freud venga a ser, al cabo, la más certera: Nietzsche es *demasiado*.

V

La fuerza del nihilismo puede llegar a ser asombrosa. Toda su energía está puesta en la edificación de un mundo estable, sin engaños, construido como epítome de la virtud. Que sea falso no significa que el esfuerzo requerido haya sido menor. Pero es completamente inútil insistir: si ese mundo es Absoluto, solo puede ofrecer un escorzo, un perfil, un aspecto a nuestros ojos. ¡Incluso a los ojos de la razón! En el *Zaratustra*, semejante búsqueda

sigue siendo una forma hipócrita de satisfacer un deseo predominantemente sexual. Un deseo envenenado por la vergüenza y la mala conciencia, pero deseo al fin. Lo que piden las entrañas es lo más fuerte de todo. Lo es, pero se ha convencido a nuestro espíritu que lo que quiere el cuerpo es, por descontado, sucio y pecaminoso. El resultado es que *seguimos deseando*, pero abotagados de culpas y retorcimientos; urgidos de una confesión. Un hombre cree que está tocado por lo alto, pero sabe que pertenece a la tierra. La mira con ternura y con nostalgia. Se siente embriagado —¡y culpable!— por ella. Claro que podríamos pensar que la contemplación es una variante de la lujuria; pero hay una consideración moral que nos lo impide. No esperar nada de las cosas nos otorga una innegable superioridad sobre ellas. Además, “contemplarlas” significa conducir su extrañeza radical a lo más familiar y anodino. El espectáculo se torna senil, desvitalizado. Y todo parece derivar de una ecuación religiosa: Dios es espíritu. ¿En qué insostenible, reprehensible, dudosa posición queda el cuerpo? Nietzsche se contrapone resueltamente a Kant, filósofo inocente pero emponzoñado por el cristianismo; el de Königsberg se ha visto orillado por él a inventar una razón que no es razón, la razón práctica. Sustituir lo real con la moral depara desgracias aun mayores que aquellas que pre-

sume erradicar. Ahora bien, no basta con denunciar este embuste. Hay que ir más allá. La verdad no tiene por qué asimilarse al bien. Lo real no es ni bueno ni malo, pero conocerlo puede implicar la destrucción del sujeto que pretende hacerlo. Presuponiendo que es preciso conocerlo, será infinitamente mejor decidir que la verdad es buena, ¡aunque sepamos que es mentira! Uno puede encontrar en la vida cientos de ejemplos. Y esta sospecha no hace más que remitir al gran embrujo de Descartes y su *Ego Cogito*: colocarlo de presupuesto absoluto no nos saca de la creencia ni de la opinión. ¡De saberlo no nos tomaríamos el trabajo de desbrozarlo! La creencia consiste en dar por hecho la existencia de una “sustancia pensante”, en vez de desconfiar de ella. Esa atribución es un prejuicio gramatical: si hay un predicado —pensamiento—, debe haber un sujeto en el que fincarlo. “Por el camino de Descartes no se llega nunca a una certeza absoluta, sino solamente a comprobar una creencia muy pronunciada” (FP §147). Esta creencia se basa en la ingenuidad de que es posible juzgar el mundo a partir de determinados ideales, que en realidad son “una especie de medios” para los cuales el verdadero fin —la vida y su aumento de fuerza— tuvo que ser rebajado a instrumento de otra cosa. La violencia de esta inversión apenas podría exagerarse, y eso que Nietzsche perdió la razón

mucho antes de que lo peor ocurriera. ¿Qué ha sido “lo peor”? Creo que no es la afirmación de la voluntad de poder —en las guerras mundiales y en el exterminio casi total de un pueblo considerado amenazador—, sino en su conversión, precisamente merced a la conciencia o a la civilización, en sed de dominio. El fragmento póstumo §227 es muy claro al respecto: “La conciencia sólo aparece habitualmente cuando el todo quiere subordinarse a un todo superior —es de antemano la conciencia de ese *todo superior*, de la realidad exterior al yo”. La voluntad de poder no responde jamás por ese “todo superior”: responde por la *unidad* de la vida, que en modo alguno es un ideal. Ella es la pluralidad de las fuerzas, que tienden *natural* y *espontáneamente* a su incremento. En ese punto deja de ser voluntad de poder para transformarse en su contrario: necesidad de dominio, sed de subordinación: odio. Llamémosle como queramos.

Aparece la conciencia y “lo animal” —la naturaleza— se devalúa hasta la caricatura (o la ignominia). Es decir: para el instinto —que Spinoza ha mostrado, desde el siglo XVII, que no solo es de autoconservación—, la conciencia representa un peligro. Ella se asume relativamente pronto —y sin ninguna justificación— como la conductora de ese “vehículo” al que ha sido rebajado el cuerpo. Con la conciencia,

que, según vemos, está hecha para servir a un Amo Imaginario, hace aparición el Sujeto, heredero moderno del Alma. El sujeto también presupone una unidad donde lo que existe es un haz fluctuante de impulsos. El dominio se opone a la voluntad de poder como el Uno Ilusorio se contrapone a la Multiplicidad Real. Se advierte el sentido de la operación: disponer de un Amo Imaginario que ante todo posea el histrionismo de *negarse a sí mismo* —que es la única “ética” de la que es capaz el nihilismo— y adopte las maneras cristianas, las brahmánicas o las budistas. Inclusive los modales de la ciencia. Nietzsche sostiene con toda consecuencia que es al revés: la conciencia existe únicamente porque se pone al servicio de la vida (que en absoluto es un valor, sino aquello que le otorga valor a las cosas). Para la conciencia, el mundo aparece como un encadenamiento de causas lógicas, pero es muy claro que tendría que ponerse en duda tal concepción. Lo real no es lógico pero no porque sea irracional, sino porque el *lógos* es un instrumento de la vida, nunca el modo de medirla o valorarla. Eso es todo. Comprenderlo y admitirlo sin aspavientos habría evitado desgarramiento de vestiduras y discusiones enteramente estériles. Pero no: la filosofía sigue siendo teología por otros medios. ¡Es justo retorcerle el cuello al cisne! La conciencia (siempre moral) *no* es la continuación de la voluntad de poder

por otros medios, sino la ocasión de desactivarla: de volverla contra sí misma. ¡Y vaya si ha tenido éxito! Nietzsche advierte este tufo decadente en esa actividad de la cual la modernidad se presume orgullosa: la ciencia. Los científicos pueden obrar de buena fe y el filósofo no tiene la menor intención de burlarse de ellos, pero la ciencia, como institución, es profundamente nihilista. El parágrafo §23 de la *Genealogía de la moral* lo expresa con firmeza:

Allí donde la ciencia no es la más reciente manifestación del ideal ascético [...] es hoy un *escondrijo* para toda especie de mal humor, incredulidad, remordimiento, *despectio sui*, de mala conciencia —es el *desasosiego* propio de la falta de ideal, el dolor por la ausencia de un gran amor, el descontento de una sociedad *forzosa*. ¡Oh, cuántas cosas no oculta hoy la ciencia! ¡Cuántas *debe* al menos ocultar!

No extrañará que los propios científicos prefieran sacarse los ojos para no verlo todo. Pero es lo propio del espíritu teórico, que en esto se deslinda y enemista con el pensamiento trágico. ¿Podría ser de otro modo? Difícilmente, pues la teoría arranca del supuesto de que todo cuanto existe es penetrable y cernible por la razón. Con todo, la misma razón podría conducir a una visión trágica del mundo. ¿Qué sucedería si tal posibilidad se hace efectiva?

¡La ciencia comprendería que todo es música! Y bien, ¿no es eso lo que percibió la etnología de Claude Lévi-Strauss? ¿No es, hasta cierto punto, lo que ha mostrado Douglas Hofstadter en su libro *Gödel, Escher, Bach* [1979]? Sin música, murmuraba Nietzsche, el mundo sería un error. Sin metáfora.

VI

Todo lo que supuestamente sabemos reposa, por regla general sin darnos cuenta, en un código moral. Lo sabemos con claridad cuando nos es posible, a menudo extracadémicamente, *saber de otro modo*. No parece muy retorcido o tirado por los pelos admitir esto: existe la ciencia y la razón dialéctica, por una parte, y existe el saber o, mejor dicho, el pensamiento trágico, por otra. Ambos brazos quieren cosas distintas; o bien saber a qué atenerse, apropiándose de las presuntas leyes que gobiernan las cosas, o bien... ¿O bien qué? La aproximación científica no da lugar a mayores dudas: de lo que se trata no es de comprender algo, sino de *entenderse* respecto a ello. El §207 de *Más allá del bien y del mal* desnuda con cierta insolencia la raquíptica personalidad del científico, siempre pasivo, desabrido y esclavizado a un método rutinario. Querer lo general tiene

sus ineludibles consecuencias psicológicas. El retrato que esboza Nietzsche provoca una sonrisa que, al final, se convierte en carcajada. Pero lo que dice es muy serio: ni la lógica ni las matemáticas existen para comprender lo real, sino para que *nosotros* tengamos un referente fijo. Son esquemas y filtros para simplificar la realidad, no para penetrar en su misterio. Eso es muy duro. La ciencia no suministra un conocimiento desinteresado de las cosas *tal como son*, sino un *modelo* adaptado a nuestras limitadas facultades intelectuales. En *La gaya ciencia* se indica en dirección de un saber menos mezquino:

Ante todo debemos rechazar a cualquier precio de despojarla (a la realidad) de su carácter proteico; ¡lo exige el buen gusto, señores, el respeto de todo lo que supera vuestro horizonte! Es de tontos e ingenuos, si no de locos e imbéciles, querer que sólo sea válida una interpretación del mundo que dé razón *a vosotros* (§373).

Para nuestra consternación, la estupidez de la ciencia no ha amainado, en lo más mínimo, en siglo y medio; se diría que se ha acentuado. Ella cree que es real solo aquello que puede contarse, medirse y pesarse. ¿Qué oponer a su chatura? Exactamente: la música. Un momento, ¿la música? ¿Qué quiere decir el filósofo con eso?

El pensamiento crítico es, en buena medida, un aliado, pero, al igual que todos los aliados, tiene y defiende sus propios intereses. En la superficie, no se distingue del positivismo; en el lecho, lodoso y opaco, tal vez se encuentra muy cerca del pensamiento trágico. Su espesor depende de la voluntad de cambiar el mundo. Para *bien*, lo cual resulta sospechoso para muchos. Eso es muy subjetivo; suscita divergencias insolubles acerca de lo que es bueno. Para la “moral del rebaño”, lo bueno es diametralmente opuesto a lo que sería bueno según una moral aristocrática: llamémosle *soberana* para atajar el consabido malentendido. El pensamiento crítico puede ser la forma que adopta el instinto gregario, así que no podría ser bueno por sí. Ese instinto dice: “¡Tú debes!”, sea bajo la forma que sea. La moral soberana no ordena amar al prójimo, porque en esa orden se aloja toda la malevolencia del rebaño; si hubiese un mandato, sería en esta moral la de amar al extraño, al lejano, al desconocido. Pero no reacciona así la mayoría; lo vulgar consiste precisamente en anteponer siempre un interés egoísta al instinto, que puede ser, por su parte, irracionalmente generoso. El instinto no siempre calcula, o no calcula para sacar siempre una ventaja personal. El pensamiento crítico no se halla, en modo alguno, a salvo de la mediocridad; cae de cabeza en ella cuando cree que todas las

calamidades, mediante la buena voluntad, podrían ser extirpadas de la existencia. Es la ideología del mejoramiento del género, como si ello no fuera en extremo problemático. ¿Mejoramiento en qué sentido? Que nadie sea más que nadie, que no sea mejor de acuerdo con su propia valoración, eso es “lo mejor”. Para Nietzsche, la mediocridad remite a esa incapacidad de pensar el reverso de las cosas. Es imaginar que el bien, como tal, jamás podría dar lugar a nada malo, a nada extraño, a nada enigmático u oscuro. Como dice Zaratustra, el hombre bueno solo quiere lo viejo y probado. El bien es insufriblemente aburrido.

Si el pensamiento crítico desea el Bien para la mayor parte de la humanidad, cae de inmediato y sin salvación en la categoría de lo vulgar y mediocre. Raramente es por mero altruismo; amar al prójimo es el rodeo que impone la sociedad para poder amarse a sí mismo. A quien obedece una moral soberana se le confundirá con el criminal: con el “malo”. Las religiones no parecen hechas para favorecer la diferencia, y el pensamiento crítico es un digno heredero de las monoteístas. Ellas combaten las pasiones, que tal vez en su inicio podrían ser estúpidas, con una estupidez mayor: confunden la espiritualización con la castración. El resultado apenas ha podido ser más pernicioso; la vida ha sido

vencida por la mediocridad. Ha triunfado el espíritu de chantaje, que ha hecho de las víctimas su coartada perfecta. El “mejoramiento” consiste en lograr imponer los valores de la decadencia. Son hombres y mujeres *atrofiados*, mutilados, rencorosos, mustios, los que esta moral del rebaño eleva y consagra como deseable. ¿De dónde procede este anhelo por igualar y tasar todo con la misma medida? De la necesidad de vengarse de la vida, porque alguien que se presenta como redentor se ha dado cuenta de que ella no es justa, de que él mismo es un espíritu sumamente mediocre, y eso es algo que no puede permitirse pasar por alto. Algo o alguien debe pagar. Es un razonamiento de tarántula: lo virtuoso será luchar día y noche por la igualdad para todos. Es, dirá Nietzsche, una moral de la impotencia. La resonancia con Spinoza es innegable: toda declinación de la voluntad de poder implica una moral de la decadencia para la cual el intento por escapar de ella involucra una maldad y un desprecio por los débiles:

La divinidad de la *decadencia* circunscrita a sus virtudes y sus instintos viriles se convierte necesariamente en el Dios de los fisiológicamente regresivos, el Dios de los débiles. Estos no se llaman a sí mismos los débiles, sino los ‘buenos’. Se comprenderá sin necesidad de ulterior sugestión, en qué momento de la historia

es posible la ficción dualística de un Dios bueno y otro malo. Llevados por el mismo instinto con que degradan a su Dios al ‘bien en sí’, los sometidos despojan de todas sus buenas cualidades al Dios de los vencedores; se vengan de sus amos dando al Dios de los mismos un carácter *diabólico*. Tanto el *buen* Dios como el diablo son engendros de la *decadencia* (AC §17).

Con estos apuntes, es manifiesto que Nietzsche no es un vulgar ateo. Hay Dioses de la plenitud, de la exuberancia de la vida, y Dioses (o un Dios) de la decadencia. El problema no es clamar a Dios, sino *qué* Dios es el que se invoca. Un Dios moral no existe ni se invoca para celebrar la vida y su carácter enigmático e inagotable, sino, adopte o no la figura de una Trascendencia Inaccesible, para *juzgarla* y ganar de ese modo una posición de falsa superioridad sobre ella. Es este el Dios del nihilismo, y guiar nuestros pasos por sus mandamientos refleja una abyección y una miseria existencial insoportable. Esos son los “buenos”. Debemos cuidarnos de ellos.

VII

Nietzsche nos echó a perder a todos. Leerlo es advertir que prácticamente todo cuanto hemos pensado por nosotros mis-

mos, o que hemos creído hacer, se queda lastimosamente corto. El de Röcken ya lo pensó —y lo hizo en serio—. Después de él, en materia de pensamiento casi todo ronda la más triste pedantería y, si bien nos va, el más dulce candor. Ocurre aquí como con el razonamiento del califa Omar que, según la leyenda, ordenó el incendio de la Biblioteca de Alejandría: si contradicen el Corán, deben destruirse tales libros; si lo secundan, también, e incluso con más razón, porque sobran. Guardadas las obvias proporciones, eso pasa con Nietzsche. Es tonto oponerse a él, pero parece un tanto ridículo o contraproducente seguirle demasiado cerca. Tal vez resulta excesivo —o hasta de mal gusto— declararse nietzscheano, pero antinietzscheano es señal de que algo anda muy mal en nuestra cabeza. Como si decirle *no* equivaliera a negarse a ver lo que uno realmente es; o a escamotear lo que las cosas, de verdad, son. En algunas opiniones, sería ofensivo que nunca se equivocase. Por descontado que lo hace, y en grande. De la historia de la filosofía no está muy versado; y de los filósofos que conoce, llega a decir sandeces. A algunos los leyó de segunda mano; otros le fastidiaron acaso demasiado pronto. Llega a ser injusto y chocante con muchos de ellos. Nada lo justifica, ni siquiera que sea un enorme pensador, pero demorarse allí es tan ruin como fijarse en sus defectos físicos

y burlarse de ellos. Y ya sabemos lo que provoca y se espera de escupir para arriba. Es él, y no nosotros, quien en verdad se los pierde. Pero no es tan importante; lo que *tiene que* pensar apenas le da tiempo para otra cosa. Y, ¿qué podría ser tal?

Podemos hallar con cierta rapidez varias respuestas, aparte de las que el propio Nietzsche, en su obra, aduce. Una vez admitida la muerte de Dios, se abre la puerta para —entre muchas otras cosas— una recuperación de lo sagrado, secuestrado entretanto por la exigencia moral. No es lo que habríamos esperado, y ni siquiera lo que querríamos haber pensado. Es extraño, fundamentalmente extraño. Bataille lo asocia, por ejemplo, con una disolución de los comportamientos dirigidos a obtener algo útil, sensato, razonable, bueno. En esa perspectiva, el pensamiento de Spinoza brilla intensamente: al Saber Absoluto hegeliano opone la beatitud, el tercer género de conocimiento, que en modo alguno contempla una totalidad siempre abstracta, sino la absoluta soberanía de cada instante y cada cosa arrojada al tiempo. Eso es lo que significa mirar el mundo *sub specie aeternitatis*. Ni mística ni abstracción. No se precisa de ser Dios, ni de ocupar su lugar, para verlas así; al contrario, Dios (el Dios de la Metafísica, el de la Teología) precisamente *no puede* verlas en su soberanía

absoluta. Para el Saber Absoluto, es decir, para Dios, todo es *medio* del Espíritu. En terminología religiosa, o tal vez sociológica, Dios *profana* al mundo, le sustrae su soberanía, que el pensamiento trágico intenta devolverle. *Eso* es lo sagrado, no el servicio a un Dios que creó la naturaleza para servirnos técnicamente de ella o, lo que podría ser lo mismo, pero como su reverso perverso, para servir de depósito y reservorio de todas las tentaciones. No es accidental que, para Hegel, la naturaleza no merezca un tratamiento filosófico como el que intentó, sin un éxito apreciable, Schelling. Ella es, desde cualquier punto de vista, detestable. El Espíritu consiste, exactamente, en escapar de su abrazo. Acto más imposible todavía, si cabe, que eternizar el instante en su fugacidad. Bataille le otorga precisamente ese nombre: lo imposible. Escribiendo a propósito de Joseph Conrad, observa:

Ello se debe a que incluso de la sencillez de estos libros —y precisamente de esta sencillez— se desprende un amor inmenso hacia los seres, una impresionante capacidad de fascinación que en absoluto escapa al rigor que limita la fascinación a ese sentimiento suspendido designado con el nombre de imposible. No es la simple desesperación, que no es sino el aspecto desgraciado de la esperanza: es la conciencia relacionada con la intensidad

del instante al saber el instante irremediable y, si es perfecto, que la voluntad de dudar lo anula (Bataille, 1993: 73).

¿Mística? Esta no es más que una palabra antepuesta a una visión incandescente de la fugacidad. Ningún instante, ninguna cosa está ahí *para*; no se agota, aunque haya sido fabricada con vistas a ello, en su servir de instrumento o mediación para satisfacer otros fines. Lo contrario del Saber Absoluto: su parte maldita.

La muerte de Dios ostenta también este significado. Es la liberación del instante. Y su consecuencia, tal y como se muestra en la filosofía o en la literatura, cuando ambas se hacen dignas de ese nombre, es una *solidaridad inquebrantable* con un devenir que no tiene que ir a ninguna parte porque no anda deseoso de una justificación. Nietzsche nos ha colocado para siempre en ese umbral: la soberanía de la vida no reconoce, ni precisa de, un *para qué*. La muerte de Dios no provoca solamente la alegría imbécil de quien supone que perderse en el alcohol o en la droga o en el baile es la liberación por antonomasia, sino el éxtasis lúcido que provoca una verdadera contemplación desinteresada de cada cosa y de cada momento. La tarea no es, por cierto, fabricar un *aleph* debajo de la escalera, el *punto de vista de Dios* entendido como simulacro de la

totalización, sino, quizá mucho más difícil, *descifrar el corazón del instante*, lo que puede deparar esa solidaridad inquebrantable de la que hablaba alguien tan solitario como pudo serlo Joseph Conrad. Esta tarea pone en juego toda una micrología que se podría extender hasta la astrofísica, a la cual un erudito tan serio como Hans Blumenberg no podría haber permanecido indiferente. En *La literatura como lujo*, Bataille cita una página imperdible de Charles Fourier para ejemplificar la posibilidad de pensar, no contra, sino al menos *por fuera* de Platón:

Los planetas, al igual que las plantas, copulan entre sí y también con otros planetas. Así la tierra, por copulación consigo misma, por fusión de sus dos aromas típicos, el masculino proveniente del polo norte, y el femenino proveniente del polo sur, engendra el Cerezo, fruto subgigatorio de los frutos rojos, y acompañado de cinco frutos de gamas, a saber: La tierra copulando con Mercurio, su principal y quinto satélite, engendra la Fresa; con Palas, su cuarto satélite, la *grosella* negra o casis; con Ceres, su tercer satélite, la *grosella espinosa*; con Juno, su segundo satélite, la *grosella en racimo*; con Febina, su primer satélite, Nada, *laguna* (Bataille, 1993: 77).

¿Por fuera de Platón? Sí, porque con el ateniense se consagra, sin derecho de ape-

lación, la separación entre la economía y la poesía. La razón excluye sin remedio a las pasiones, cuando no se ve en condición clara de someterlas o subordinarlas. ¿Podría establecerse otro vínculo? Tal vez no, pero la actual producción industrial nos reservaría un buen número de sorpresas. Simplemente veamos la pequeña nómina de mercancías inverosímiles en una canción como *Personal Shopper*, del británico Steven Wilson [2021]: todas destinadas a incrementar la autoestima, el autocontrol, la autodefensa, la autoexpresión, la autoindulgencia, el autoamor... El paisaje es, hoy, desolador. La economía —el capital— ha sometido las pasiones a su imperio, y, si hace falta, las inventa. De verdad, ¿ha muerto Dios?

Bibliografía

Bataille, Georges, 1993. *La literatura como lujo*. Madrid: Versal.

Nietzsche, Friedrich, 2007. *Obras completas*, Tomo II. Madrid: Tecnos.

Spinoza, Baruch, 1987. *Ética*. Madrid: Alianza.



Simultáneas

05. Meneses

06. Sandoval



05.

Eva María Garrido Izaguirre, *Donde el diablo mete la cola. Antropología del arte y estética indígena.*

México: LANMO / UNAM, 2020, 719 pp. (colección Estudios, núm. 2).

ISBN 978-607-30-3717-4

Esta obra de escritura ligera, inteligente y sensible, que de ninguna manera está peleada con la profundidad etnográfica y documental ni con el rigor académico —cualidades que, entre otras, la hicieron ganadora del premio Antonio García Cubas que otorga el INAH, en el 2020—, es el resultado de veinte años de trabajo con cuatro largas temporadas de campo en la comunidad p’urhepecha de Ocumicho, en Michoacán. El libro trata sobre lo que de manera genérica conocemos como los “diablos de Ocumicho”, figuras de barro

policromado cuya representación principal, aunque no única, es el diablo, y que tienen la particularidad de estar elaboradas no para consumo interno sino para un público externo, es decir, no p’urhepecha.

El libro abre con un prólogo escrito por Alfredo López Austin que resalta las cualidades de la autora como “contadora de historias”, y una introducción que da cuenta de manera muy sucinta de la ruta teórica seguida, así como de las vicisitudes de la investigación. El volumen consta

de cuatro grandes secciones que organizan los diez capítulos que lo conforman. Habría que decir también que uno puede acercarse al trabajo de varias maneras: se puede leer de corrido, o cada una de las cuatro secciones por separado, o incluso, debido a la gran cantidad de temas que se abordan —y gracias a que contamos con la versión en línea—,¹ el lector puede hacer búsquedas por palabras (*fiesta*, *Corpus*, *uantari* [‘orador’]) y ciertamente hallará alguna información de utilidad sobre ese aspecto de la vida o la cosmovisión p’urhepecha de interés, todo lo cual de ninguna manera significa que en conjunto el volumen carezca de coherencia.

Antes de pasar a la descripción del contenido de las secciones y capítulos, habría que agregar que, por su amplitud de mirada, el libro resultará de interés para muchos públicos: obviamente para antropólogos y antropólogos del arte, así como para p’urhepechólogos en general, artistas plásticos, ceramistas, historiadores del arte mexicano, para estudiosos del arte verbal y de la antropología lingüística. De manera particular, este libro presenta una propuesta metodológica sólida para aquellos que quieran abordar el estudio de las artes visuales indígenas, que se sustenta en parte en la propuesta de Alfred Gell (1998), pero que también complementa. La primera sección ofrece, por un lado,

una caracterización de la comunidad de Ocumicho y un recuento de sus artes u oficios manuales utilitarios de consumo local, pasados y presentes, y, por otro, un rastreo histórico de los registros de estas obras ornamentales creadas para el público externo, no p’urhepecha, que se conocen como “diablos de Ocumicho” o “monos”. En este apartado también se habla sobre el origen de estas figuras.

La segunda sección, “Agentes y agencias”, aborda el conjunto de actores y relaciones que han estado involucrados en la producción, comercialización y valoración de esta “tradición inventada”, como le llama Garrido. Entre estos agentes se analiza el mito de Marcelino Vicente como el primer autor de estas figuras, la influencia de las políticas institucionales en materia de artesanías en su creación, el papel del público receptor en su elaboración, etc. Este capítulo resulta particularmente desmitificador de ciertos prejuicios sobre las producciones artísticas de los pueblos indígenas en torno a su “originalidad” (en términos de su origen), su

¹ https://lanmo.unam.mx/repositorio/LANMO/www/publicaciones/pdf/libros/Donde_el_diablo_mete_la_cola_Antropologia_del_arte_y_estetica_indigena_9786973030571.pdf.

“tradicionalidad”, su “origen colectivo” (frente a la figura de un autor único) y su “naturaleza artesanal” (frente a aquella que clasifica las producciones como “arte”). Otro de los aspectos que cabe destacar de este capítulo es que permite ver el complejo entramado de relaciones, ideologías y negociaciones (mercantiles, discursivas y simbólicas) puestas en juego entre las propias alfareras de Ocumicho, y entre ellas y el estado y la sociedad no p’urhepecha que consume las piezas. Así, sin dejar de señalar las prácticas exotizantes y las desigualdades existentes, Garrido muestra la agencia de estas mujeres (y hombres, aunque en menor medida) en el mercado de los “diablos”. Además, destaca en esta sección la historia de vida de once creadoras en su propia voz cuyo “destino” (es decir, oficio) está marcado por la necesidad pero también por el “gusto”, por el “sentido” (es decir, por la capacidad de moldear lo imaginado), por la disciplina, por la organización, por la planeación, por la paciencia y por una serie de habilidades que las han hecho destacar en su trabajo, en el contexto de una comunidad con sus propios ritmos, tiempos, valores, exigencias y preocupaciones. Complementan esta sección un apartado sobre los saberes y técnicas que se deben dominar para tener oficio, y un último capítulo que habla sobre la naturaleza liminal arte/artesanía de la que participan es-

tas obras gracias a la agencia de museos, antropólogos, artistas, galeristas, expertos y coleccionistas que las han insertado en los circuitos del arte occidental y sus espacios (los museos, por ejemplo). Del otro lado, destaca la agencia de las figuras de Ocumicho en sí mismas en la obra de diversos artistas contemporáneos, así como la agencia de sus creadoras quienes reflexionan en torno a su quehacer artístico e incorporan elementos que responden al mercado al que están dirigidas sus piezas (por ejemplo, la firma).

La tercera sección, la más amplia de todas, “Obras y prototipos”, se basa en el comentario a un corpus compuesto de 1300 piezas, muchas de las cuales aparecen en el dossier fotográfico de la última parte, el cual incluye más de 250 imágenes. Como el lector podrá imaginar, se trata de un ejercicio monumental de clasificación y de lectura culturalmente situada de estas piezas. Contrario a lo que se podría suponer, estas obras, si bien responden a las exigencias del mercado exógeno, no dejan de ser reflejo de una concepción del mundo propia que, por su puesto, incluye la representación del otro (*e. g.* el *turhisì*, es decir, el no p’urhepecha, el antropólogo, el turista, etc.). Para la clasificación de las piezas, Garrido recurre a la idea de prototipo, es decir, a la idea de modelos culturales difusos que se materializan de diversas maneras en

las manos de las artistas. Estos prototipos de los que disponen las artistas —como si se tratara de un menú del que van escogiendo para elaborar las piezas— se organizan, en la propuesta de la autora, en una línea cronológica que ordena el tiempo en el ‘más antes’, el ‘antes’ o el ‘ahorita’ (Muñoz Morán, 2009a, 2009b), tiempos que, además, pueden llegar a ser concurrentes. Así, a lo largo de esta sección, la autora va reconstruyendo, organizando y presentando una enorme cantidad de información que articula el sentido de las piezas, información proveniente de muy diversas fuentes (de la tradición oral, de revistas, almanaques, etc.) que crea los prototipos tanto orales como visuales que están en la mente de las artesanas, y que constituyen la materia imaginativa de la que se nutren sus obras. Así, por ejemplo, entre los mitos-historia y los prototipos nocturnos del ‘más antes’, están los elementos asociados al Malpaís, donde vive la gente antigua, los incivilizados, los no p’urhepecha y donde habita el diablo. Además, pueblan estas páginas dedicadas al ‘más antes’ las representaciones sobre el mundo, los fenómenos naturales, los cuerpos celestes, las sirenas y otros seres acuáticos, los habitantes de cerros y cuevas: el diablo, los ermitaños, la *japinkua*;² así como los animales del diablo: lagartijas, serpientes, moscas, tuzas, puercos, toros, tecolotes, hormigas rojas, etc. Son estas representaciones las que jus-

tamente permiten mayor libertad creativa porque son entidades nocturnas y no se dejan ver claramente.

Entre las representaciones de “costumbre” desde el ‘antes’ —que Garrido relaciona con prototipos diurnos porque son visibles—, encontramos las figuras relativas a las pastorelas, el carnaval, las danzas de moros o la fiesta de Corpus, la representación de *La última cena*, el viacrucis, el robo de la novia, es decir, registros de la vida ritual comunitaria. Respecto a estas figuras, interesa a la autora destacar los aspectos que, de entre todo lo que constituye algún ritual, tiende a seleccionarse y representarse en las piezas, en una especie de “parafraseo” de la representación ritual. Particularmente ilustrativas del proceso de selección que hacen las artistas son las fotografías que aparecen en el dossier de imágenes, donde encontramos una foto de un momento o de un personaje de algún ritual al lado de su correspondiente pieza de cerámica.

Cierran esta sección las representaciones del ‘ahorita’, en las que se incorporan, por un lado, aspectos censurables y reprobables dentro de la comunidad: borrachos,

² Entidad sobrenatural asociada a la riqueza.

lujuriosos, brujas y, por otro, escenas vistas por las artistas en los balnearios, en las ciudades, en la televisión: los *turbixes*, la gente del gobierno, los licenciados, los “gringos”, los ricos (que se asocian al diablo), los otros cercanos en el tiempo y en el espacio. Son los rasgos que contrastan el “nosotros” de los “otros” los que se subrayan en este apartado. El capítulo cierra con una reflexión sobre las obras que establecen un diálogo con la modernidad: aviones, autobuses, comercios, bancos, la guerra de Irak o el ataque a las Torres Gemelas, entre otros motivos.

La cuarta sección, sin duda la más provocativa y propositiva para quienes buscan acercarse a la comprensión de las artes visuales indígenas, se titula “Estética” y busca responder a las preguntas sobre si es posible hablar de un sistema estético p’urhepecha, sobre cuáles serían las categorías rectoras de esta estética o gusto, y sobre si estas categorías se aplican a la elaboración de obras como los “diablos de Ocumicho” creadas para un público no p’urhepecha. Para hacerlo, la autora indaga sobre aquellos rasgos recurrentes en diversas manifestaciones que tienen una intención estética dentro de la cultura p’urhepecha, es decir, en los cantos, en las danzas, en la indumentaria, en los arreglos de los santos, en los discursos de los oradores, concebidos como un todo.

El otro aspecto que Garrido considera como criterio de comprensión es el de las categorías lingüísticas p’urhepechas que se emplean para establecer juicios sobre aquellas creaciones que tienen una intención estética. Así, la autora nos ofrece, primero, un análisis sobre el significado de los términos en lengua p’urhepecha empleados para hablar sobre lo bonito (*sesi jási*), lo bueno o de calidad (*ampa-kiti*), lo bien hecho (*sesi úkata*), la elegancia (*kasipekua*) en oposición a lo feo (*no sesi jási*), lo mal hecho (*no sesi úkata*), lo malo (*no ambakiti*, literalmente ‘no bueno’, que también se usa para nombrar al ‘diablo’), lo desagradable (*ikichakueni jási*) o lo chistoso, palabras en cuyo sentido lo ético está indisolublemente asociado a lo estético. Después, nos presenta un recuento de los valores que debe tener una obra para ser calificada de acuerdo con las categorías del gusto p’urhepecha, entre las que se encuentran: la valoración técnica, el adorno, la simetría, la abundancia y lo profuso, los colores luminosos, el brillo, etc. Una obra, por tanto, es bella si reúne todas estas características y si, además, trata sobre aspectos éticamente valorados; del otro lado, puede haber piezas “bonitas [técnica y compositivamente] pero feas [éticamente reprobables]” (Garrido, 2020: 491), como en el caso de muchas de las figuras de Ocumicho.

Puesto que el volumen fue publicado por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales de la UNAM, es relevante destacar por qué esta es una obra importante para los estudios de la oralidad (y no solamente para los del arte visual de pueblos originarios). En primer lugar, por la gran cantidad de historias, narraciones y cuentos que articulan muchos de los elementos que inspiran la creación de las obras; en segundo lugar, por el ejercicio de análisis a partir de las categorías lingüísticas nativas en torno al gusto; en tercer lugar, por la incorporación de los géneros de arte verbal en la caracterización de una concepción estética p'urhepecha global; en cuarto lugar, por destacar la habilidad de las artesanas de “saber platicar”, es decir, de construir un discurso alrededor de las figuras que otorga un valor agregado en el mercado de las piezas y que podría constituirse como un género de arte verbal; y, por último, por las múltiples voces y discursos que se pueden recuperar de entre sus páginas.

En fin, a propósito de la reciente conmemoración de los 500 años de resistencia indígena, sirva el presente trabajo para dar muestra de las complejas redes y relaciones que históricamente se han tejido entre los pueblos indígenas y las élites mestizas; de la agencia de los pueblos originarios y, en particular, de las mujeres, en estos

intercambios que les han permitido, con muchas cosas en contra, mantener vivas sus lenguas, su visión de mundo y su propia existencia.



Bibliografía

Gell, Alfred, 1998. *Art and Agency. An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press / Oxford University Press.

Muñoz Morán, Óscar, 2009a. “Historia y tiempo histórico en una comunidad purépecha: el Más Antes, el Antes y el Antes... Ahorita”. *Revista Española de Antropología Americana* 137, vol. 39-2: 115-137.

_____, 2009b. *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purhépecha de Sevina*. México: El Colegio de Michoacán.

Sánchez, Carlos Alberto, 2016. *Contingency and Commitment. Mexican Existentialism and the Place of Philosophy*. Nueva York: New York University Press.

Sue Meneses Eternod
ENES UNAM, Morelia

06.

Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, *Por una democracia progresista. Debatir el presente para un mejor futuro.*

Ciudad de México: Penguin Random House, 2021, 248 pp.

ISBN-10: 6073804490, ISBN-13: 978-6073804493

Por una democracia progresista

¿Qué se necesita para “un mejor futuro”? En septiembre del 2021, en una entrevista a Noam Chomsky, crítico y analista de las realidades en el mundo, señaló: “En una democracia plena, la ciudadanía debería tener la última palabra en los asuntos del Estado. No es nuestro caso. Y debería ser una ciudadanía informada. No es nuestro caso” (Rachel, 2021). Al contrario, una ciudadanía activa es una ciudadanía que

incide sobre los problemas comunes, y es necesaria para construir un futuro mejor. Así, para Cuauhtémoc Cárdenas, esto es una democracia progresista.

La Revolución mexicana, como un proyecto de nación, es el eje argumentativo tratado por Cuauhtémoc Cárdenas en su libro. Su relevancia se basa en que forjó los postulados centrales de la Constitución de 1917. De esta forma, alude: “la Revolución Mexicana se trazó como objetivo edificar una nación y un pueblo de-

mocráticos, esencialmente democráticos, dentro de un mundo también democrático” (2021: 16). Por esto es que debería retomarse como medio para el futuro deseado y, para Cárdenas, así es una *revolución viva*:

La obra revolucionaria podrá considerarse concluida en el momento en que México cuente con un sistema democrático en lo político, igualitario en lo social, con una economía que crezca constantemente, distribuya con equidad y se desenvuelva dentro de un efectivo estado de derecho, con ejercicio pleno y sin trabas de la soberanía nacional (23-24).

Por otra parte, aunque Cárdenas en el libro aborda temas de política, economía y movimientos sociales, me parece sobresaliente la reconstrucción histórica que presenta del tema agrario, el cual es necesario entender para explicar, en parte, las condiciones actuales de profunda desigualdad socioeconómica y marginación en el campesinado y en los pueblos originarios.

Al respecto, el referente porfiriano se distinguió por el despojo de tierras a comunidades indígenas y campesinas por parte de compañías extranjeras que quitaron a los campesinos sus bienes naturales. Esta situación originó numerosos conflictos sociales. Cárdenas recuerda que:

Tan solo de 1883 a 1893, 50 millones de hectáreas fueron señaladas por las compañías privadas como tierras ociosas, y se quedaron con al menos la tercera parte de esa superficie y amparadas por la Ley de Colonización de 1894. Cerca de 10 millones 600 hectáreas de la nación pasaron a manos privadas casi sin ninguna remuneración para el tesoro público (26).

Las guerras del Yaqui son ejemplo de este tipo de agravios, expolio e injusticias. Desde 1885 han sido objeto de despojo de tierras y aguas ocupadas ancestralmente. En la actualidad no se han cumplido sus demandas de derecho a la restitución de tierras y a las aguas del río Yaqui, pese a los acuerdos firmados en 1937 con el entonces presidente Lázaro Cárdenas. En 2010 las comunidades no fueron consultadas ante el proyecto de construcción del Acueducto Independencia; esto suscitó que se sumaran nuevas protestas al movimiento.

Por su parte, el ejido y las comunidades rurales han presenciado sendas transformaciones y tensiones frente a nuevos actores vinculados al mercado globalizado. Referente a esto, resulta interesante revisar los cambios a partir de la modificación al artículo 27 constitucional, que alude a la posesión de la tierra y el agua.

Dos años antes, la Ley Agraria, expedida el 6 de enero de 1915, fue una propuesta constitucionalista que buscó devolver las tierras a sus legítimos propietarios y darlas a quienes las necesitaran. Cárdenas arguye que la Constitución del 5 de febrero de 1917 en sí “es la carta fundamental en la que la Revolución Mexicana concretó su proyecto de nación” (73). De manera explícita, el artículo 27 anota:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites territoriales nacionales corresponden originalmente a la Nación.

Las expropiaciones sólo podrán hacerse por causa de utilidad pública y mediante indemnización.

La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como a regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y cuidar de su conservación.

Los pueblos, rancherías y comunidades que carezcan de tierras y aguas, o no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, tendrán derecho a que se les dote de ellas, tomándolas de las propiedades

inmediatas, respetando siempre la pequeña propiedad (*apud* Cárdenas, 2021: 85).

Entre los constitucionalistas, Lázaro Cárdenas favoreció el reparto agrario, dio relevancia al ejido, a la desestructuración del latifundio, a la unidad de los campesinos, a los recursos naturales y centró el papel del Estado, tanto como gobernador de Michoacán (1928-1932), como durante su periodo presidencial (1934-1940).

Todavía en el camino agrarista, la reforma de enero de 1934 obligó al Estado a dotar de tierras y aguas a todo poblado que lo requiriera, y negar la posibilidad de recurrir al amparo en los casos de afectación agraria. Este asunto fue discutido en el Plan Sexenal del Partido Nacional Revolucionario, con una fuerte carga agraria, de laicidad y nacionalismo, y continuaría presente a lo largo de la gestión del gobierno encabezado por Lázaro Cárdenas (121).

En 1943 se reforma nuevamente el artículo 27 para “considerar propiedad de la nación las aguas de los mares territoriales y de hecho todas las aguas que escurren en la República” (89). Sin embargo, en 1947 se dio un contrasentido a los avances de derechos agrarios. El presidente Miguel Alemán restituyó el derecho de amparo frente a las afectaciones agrarias y “abrió

la posibilidad legal para la reconstitución del latifundio” (89). Esta reforma estableció el límite de 10 hectáreas de tierras de riego como la superficie máxima de la parcela ejidal individual, además de “no continuar con la experiencia que se había tenido en afectaciones agrarias como las del Yaqui o del valle del Mexicali para entregar a ejidatarios parcelas susceptibles de riego de mayores extensiones” (90). También se estableció que la pequeña propiedad agrícola es:

[...] la que no exceda de cien hectáreas de riego o humedad de primera o sus equivalencias en otras clases de tierra, en explotación [...] se computará para equivalencias: una hectárea de riego por dos de temporal; por cuatro de agostadero de buena calidad o por ocho de monte o de agostadero en terrenos áridos. Se establecieron límites de pequeña propiedad agrícola de riego por tipo de cultivo y ganadera la que no exceda para mantener hasta quinientas cabezas de ganado mayor o su equivalente en ganado menor (91).

Posteriormente nuevas reformas le dieron exclusividad al Estado sobre la energía eléctrica, el aprovechamiento de los minerales, zonas marinas y la promoción del desarrollo rural integral, como la reforma de 1983.

Se debe enfatizar, no obstante, que dichos cambios constitucionales contrastan de manera alarmante con la realidad de hoy, la cual tomó impulso privatizador con las reformas de 1992, justificadas para impulsar la productividad, dar certeza jurídica, promover la inversión privada y el asociacionismo. Con estos enfoques, al ejido se le quita el carácter de inalienable, imprescriptible e inembargable, permitiendo la venta y renta de la tierra, que ya se venía dando con prestanombres.

Cuauhtémoc Cárdenas afirma que

[...] el texto del artículo 27 de 1917 resume los objetivos primordiales de la Revolución Mexicana, y, de hecho, sienta los principios para el ejercicio de los derechos en los que se basa la legitimidad del Estado para ejercer la soberanía en nombre del pueblo. Por estas razones, toda reforma a su texto, para avanzar o retroceder, ha cobrado en su tiempo y hacia su futuro particular relevancia (87).

No obstante, las reformas aplicadas en el periodo presidencial de Carlos Salinas de Gortari cimentaron las bases para los cambios en la propiedad de la tierra y el agua, con la pretensión de acabar con el sistema ejidal y la comunidad indígena, ampliando las desigualdades entre quienes pudieran o no cultivar. A esto se sumó la desaparición de la banca de fomento y la reducción del

crédito, hasta solo ser accesible para unos cuantos. También fue notable la supresión de los servicios de extensionismo agrícola y desaparición de instituciones de apoyo a la comercialización y mejoramiento de insumos agrícolas. De acuerdo con el autor, se identifica un “acelerado empobrecimiento de la población rural” (93).

El Proyecto de Nación de Lázaro Cárdenas

Lázaro Cárdenas fue un hombre de la Revolución, constitucionalista y un pacifista de corazón (155), alude Cuauhtémoc Cárdenas. En su gubernatura de Michoacán se declaró agrarista. En esta línea, la acción agraria no se debía reducir a la entrega de tierras, y así surgieron el Banco Ejidal y la reestructuración del Banco Agrícola para favorecer con créditos al campesinado; también se realizaron los principales proyectos de riego, y desde el gobierno se impulsó la constitución de ejidos como unidad socioeconómica, y se le protegió políticamente.

En 1935 creó el Departamento Forestal y de Caza y Pesca, a través del cual se decretaron 40 áreas forestales y de recursos renovables como parques nacionales. Pero desde la gubernatura de Michoacán, Lázaro Cárdenas impulsó el aprovechamien-

to comunal de los bosques, precisamente en la meseta purépecha.

En 1936, se constituyó el Distrito de Riego Ciénega de Chapala en Michoacán, frontera con Jalisco. En Torreón el reparto agrario de las haciendas de la Comarca Lagunera se llevó a cabo, y tomando en cuenta el peso de estas acciones, Cárdenas afirmó que

La institución ejidal tiene hoy la doble responsabilidad sobre sí: como régimen social, y por cuanto que libra al trabajador del campo de la explotación de que fue objeto lo mismo en régimen feudal que en el individual; y como sistema de producción agrícola, por cuanto que pesa sobre el ejido, en grado eminente, la responsabilidad de proveer la alimentación del país (129).

Cabe destacar también su ideología sobre el indigenismo, la cual se puede apreciar en el Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, el 14 de abril de 1939, donde reconoce las condiciones de desigualdad del indígena y denota su convicción de impulsar:

[...] el mejoramiento de las condiciones de vida agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo todos los implementos de la técnica, de la ciencia y del arte universales, pero siempre sobre la base del

respeto a la personalidad racial, a su conciencia y a su entidad (132).

Según la Coordinación Nacional de la Central Campesina Cardenista, “en la propiedad social hay aproximadamente 22 millones de mexicanos sin acceso a la titularidad de bienes ejidales y comunales salvo por herencia, pero que en todos los casos viven en condiciones de pobreza extrema en todas sus vertientes”.¹ Sin olvidar también que, a nivel nacional, 5244 núcleos agrarios cuentan con población hablante de lenguas indígenas.²

Cuauhtémoc Cárdenas comenta que: “al término de la administración en 1940, el ejido fue torpedeado desde fuera y desde dentro del gobierno” (128). Al respecto, Gabriela Torres-Mazuera asevera que: “el principal problema que experimentan la mayoría de los ejidos del país [...] sería la inoperancia de la asamblea general de ejidatarios como órgano de gobierno democrático y deliberativo” (2022: 3).

En contraste con las inercias neoliberales, las experiencias de autonomía en comunidades indígenas son muestra de la base popular de democracia participativa, por ejemplo, los caracoles de la región zapatista de Chiapas y el municipio de Cherán en la meseta purépecha, en Michoacán, es decir, los caracoles concebidos como un

proyecto de pueblos-gobierno en el que se construye poder mediante las redes de pueblos autónomos dentro del marco legal y nacional. En palabras de Cuauhtémoc Cárdenas, en ellos se combina la democracia participativa con la electoral y cada uno cuenta con su Junta de Buen Gobierno (2021: 180). En el caso de Cherán, el ejercicio de la autonomía y la defensa del pueblo y sus recursos se expresaron al organizarse las mujeres en “fogatas”; luego se unieron los hombres hasta conformar 213 “fogatas” en los cuatro barrios de la comunidad que se convirtieron en asamblea de barrio, y unidas constituyen la Asamblea General y la cabeza el Concejo Mayor, el cual desempeña las funciones agrarias, civiles, económicas, culturales, de equidad de género, juventud y administración (181). Con esta experiencia,

¹ Gabriela Torres-Mazuera, “Democratizar al ejido: una promesa pendiente para el mundo rural mexicano del siglo XXI”, *La Jornada del Campo* (16 abril 2022). <https://www.jornada.com.mx/2022/04/16/delcampo/delcampo175.pdf>. Consultado el 24 de mayo de 2022.

² Gabriela Rangel Faz, Abigail Delgado Estrada y Esteban Guijarro, “Más de un siglo no ha sido suficiente: mujeres, tierra y derechos agrarios”, *La Jornada del Campo* (16 abril 2022). <https://www.jornada.com.mx/2022/04/16/delcampo/delcampo175.pdf>. Consultado el 24 de mayo de 2022.

comunidades como Pichátaro, Nahuatzen, Sevina y Comachuén han sido reconocidas como comunidades autónomas por el Instituto Electoral de Michoacán.

La lucha por los derechos, todavía pendientes desde la Revolución mexicana, nos recuerda la Caravana de la Dignidad y la Conciencia Wixárika, la cual salió de Jalisco el pasado abril a la Ciudad de México, con más de 200 comuneros de San Sebastián Teponahuatlán y Tuxpan de Bolaños, para exigir al presidente Andrés Manuel López Obrador que les restituyeran más de 11 mil hectáreas de su territorio, y que han sido invadidas por talamontes y ganaderos.³ A la marcha se unió la comunidad indígena mazahua de San Antonio de la Laguna, en el Estado de México, que busca justicia para que les devuelvan “310 hectáreas que les dotaron a nuestros abuelos en 1936 y entregaron en 1951, y que fueron invadidas hace unos 60 años por personas ajenas al pueblo mazahua”.⁴

Después, con las problemáticas recientes causadas por la pandemia, esta mostró aún más los presentes deterioros de los sistemas educativos, de salud y de seguridad social. Así, Cárdenas afirma que:

El campo, la agricultura, la ganadería y el aprovechamiento de los recursos forestales han sufrido del abandono del Estado neo-

liberal, lo que ha representado el deterioro de las actividades y los recursos productivos y el empoderamiento de amplios sectores de la población rural (2021: 218-219).

Con todo ello, para Cuauhtémoc Cárdenas es evidente que “la obra constructiva de la Revolución Mexicana se encuentra detenida” (98). Por ello, se concluye que una de las grandes necesidades todavía presentes en la actualidad, en busca de “un mejor futuro”, es lograr:

[...] un sistema en el que los planes nacionales de desarrollo, de corto, mediano y largo plazo, sean formulados por el Ejecutivo federal, con base en una amplia consulta ciudadana, aprobados por el Congreso [...] habría que pensar en un largo plazo transeñal, de 20 a 30 años, uno mediano correspondiente al sexenio de la administración federal y otro corto, anual o bianual (225).

³ Israel Dávila, “Marcha wixárika, en Ocoyoacac”, *La Jornada* (25 mayo 2022). <https://www.jornada.com.mx/2022/05/25/estados/034n2est>. Consultado el 26 de mayo de 2022.

⁴ Fernando Camacho Servín, “Caravana Wixárika llega a la Ciudad de México”, *La Jornada* (27 mayo 2022). <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/05/27/politica/caravana-wixarika-llega-a-la-ciudad-de-mexico/>. Consultado el 27 de mayo de 2022.

Bibliografía

Rachel, John, 2021. “Entrevista a Noam Chomsky: Qué futuro tiene la paz en el mundo”. *Viento Sur*. <https://vientosur.info/entrevista-a-noam-chomsky-que-futuro-tiene-la-paz-en-el-mundo/>. Consultado el 24 de mayo de 2022.

Adriana Sandoval Moreno
Unidad Académica de Estudios Regionales, CoHu-UNAM



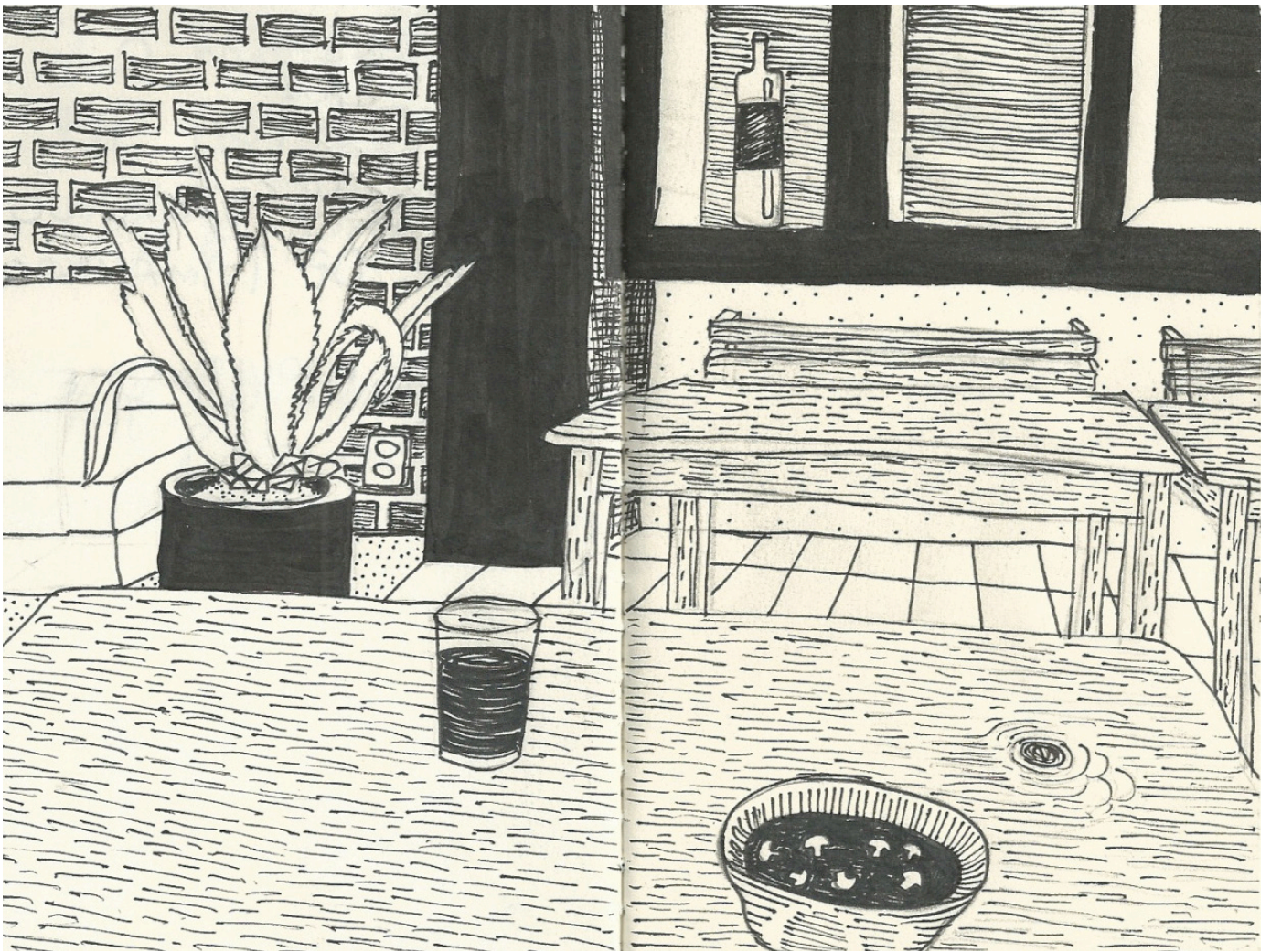
Anamorfosis

07. Villa



07.

Francisco Villa *Donde Como Cuando*



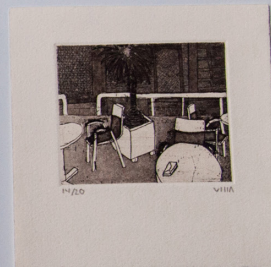
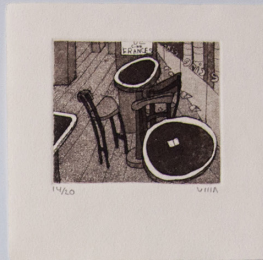
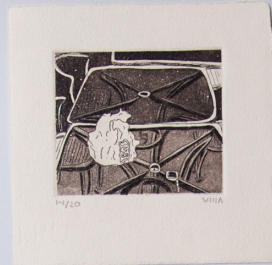
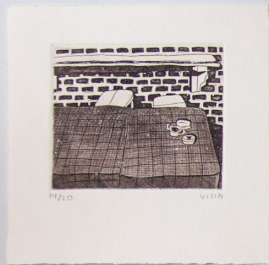
“Este pozole es lo más patriótico de este día”
El Exilio. México D.F. 20 de noviembre 2013
Pozole vegetariano y agua de tamarindo.

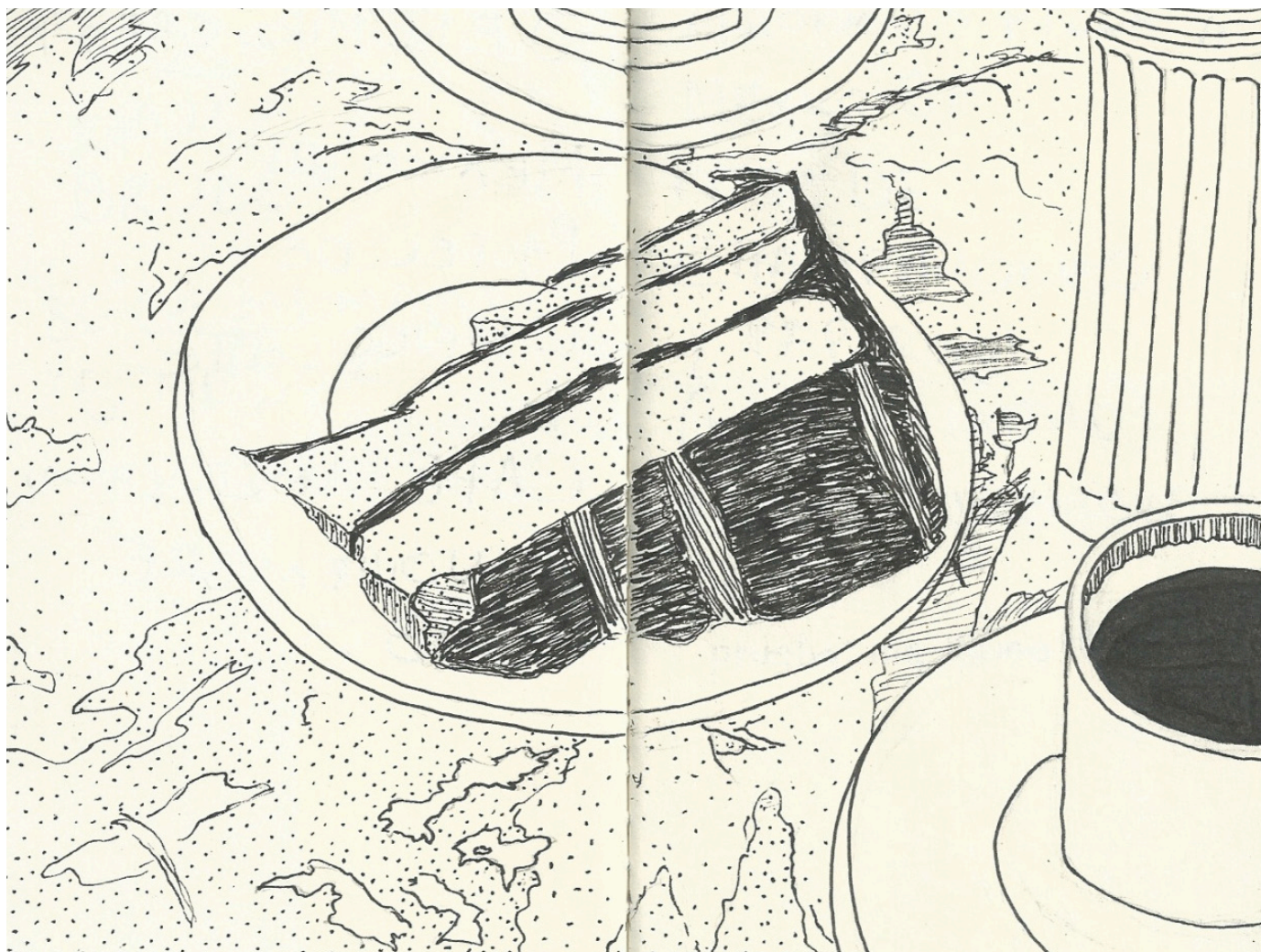
Donde Como Cuando (2011-2013): Comerse la soledad, bitácoras gráficas de comidas solitarias

Donde Como Cuando (2011-2013), del artista plástico Paco Villa, es una serie de ilustraciones a una sola tinta realizadas periódicamente sobre el soporte de varios diarios personales. La visualidad de estas piezas nos recuerda a aquella que encontramos en los dibujos de fanzines, con un trazo libre y lleno de textura. Son representaciones de espacios cotidianos: la mesa de un restaurante de comida rápida, de un café, de un bar. En sus imágenes, tiende a aplanar los volúmenes, distorsionar la perspectiva y favorecer un sentido de *impresión* de aquello que lo rodea al momento de realizar sus dibujos. La serie (que también podemos encontrar a modo de entradas en un blog de Tumblr), se articula en torno al motivo constante de la sobremesa solitaria. Tomando el punto de vista subjetivo de quien dibuja, se nos coloca enfrente de una mesa en la que vemos indicios de un hecho que ya ha tomado lugar, por ejemplo, tazas de café a punto de terminarse, platos vacíos y mesas recogidas. Villa nos

coloca en los zapatos del comensal solitario, que *errabundea* en diversos destinos, que nunca come en el mismo lugar.

La obra de Villa se coloca en una genealogía de artistas que se han interesado por la representación de los imaginarios que rodean al acto de comer. Entre 1942 y 1943, Edward Hooper y Norman Rockwell capturan escenas de comida que critican o enaltecen al sueño americano. En *Freedom from Want* [1943], de Rockwell, observamos la escena arquetípica de la familia estadounidense que comparte sus alimentos durante el Día de Acción de Gracias. El patriarca es representado en la cabeza de la mesa, haciendo el gesto de repartir la comida. En *Nighthawks* [1942], de Hooper, nos encontramos con la representación de personajes que han abandonado el entorno doméstico y que recurren a los *diners* para comer en silencio, solitarios y enajenados. En Villa existe una actualización, con la primacía del punto de vista





“Bruce, Bruce, Bruce”

Jekemir café. México D. F. 15 de noviembre 2013

Pastel de chocolate y café americano.

subjetivo: se nos coloca en los zapatos de quien come solo y atraviesa la incomodidad de la mesa vacía. “Nunca había ido a un bar solo” es el título de la entrada del 26 de octubre del 2012, la cual captura y evidencia el proceso personal del artista de hacer sentido de la experiencia suburbana de la alimentación solitaria.

En los títulos de cada entrada se ubica el gesto central de la serie. En oraciones evocativas de un momento concreto, el artista nos afirma un estado psicológico y, a veces, da cuenta de las ausencias que acechan cada imagen. En la entrada del 27 de septiembre del 2012, en el título reclama: “Te esperé y me mandaste mensaje de que me

fuera”. En otra, hace referencia a la sensación corporal: “Me arden los labios, al rato quien sabe”. Son así, sumamente evocativas las ilustraciones que se titulan en función a observaciones del entorno: “La mesera le dice mi amor a todos” o “Hay un pino muerto en el restaurante”. El juego que desarrolla con los títulos cumple la función de articular una suerte de bitácora personal y autobiográfica, la cual está acompañada con la fecha de realización de cada dibujo, el lugar de los eventos y la enunciación de los alimentos consumidos en aquella ocasión. Cada entrada es una ventana a la subjetividad del artista, al cuerpo que se alimenta y que observa sus entornos. En términos de Roland Barthes, sus dibujos son biografemas, esto es, partículas mínimas de la vida de quien dibuja y que, sin embargo, nos permiten acceder a un todo; a una experiencia de vida ahora solo accesible a través de un medio narrativo, en este caso, la imagen (Dosse, 2007: 307). Sus diarios, el soporte material de sus

ilustraciones, son un archivo, una bitácora gráfica de su experiencia corporal que ahora viene a nuestro encuentro. Nos permite, así, habitar su rutina cotidiana, su mirada como comensal que hace sentido de la experiencia a través del dibujo y el comentario que da título a cada uno de estos.

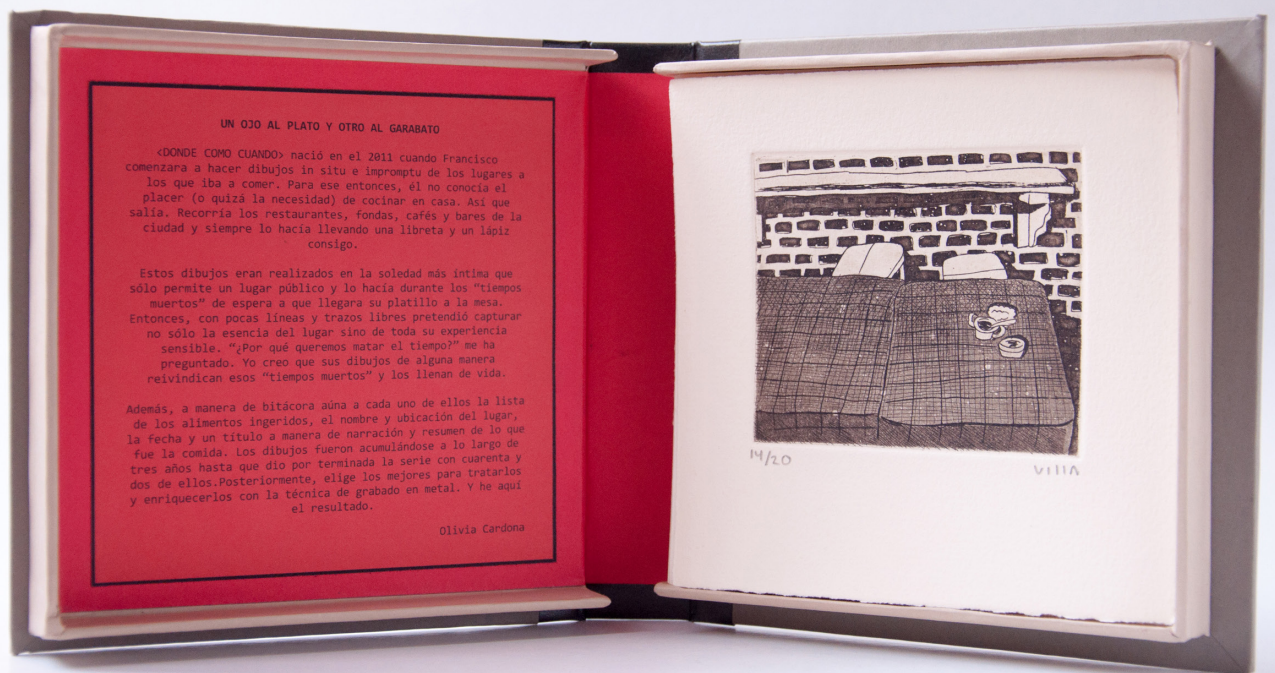
Donde Como Cuando es una muy evocadora serie que nos permite pensar al arte como registro de un estadio corporal. Un registro que revela al cuerpo que come y que pinta. También, vuelve central en su ejercicio la necesidad de empatizar con el artista, de estar con él en cada momento que es representado en sus diarios, de hacer sentido de su vagabundeo por restaurantes de diferentes ciudades.

José Imanol Basurto Lucio
ENES UNAM, Morelia

Bibliografía

Dosse, Francois, 2007. *El arte de la biografía*. México: Universidad Iberoamericana.

Villa, Paco, s/f. *Donde Como Cuando. Diario visual de tiempos muertos entre comidas*. <https://donde-como-cuando.tumblr.com/>. Consultado el 29 de septiembre de 2022.



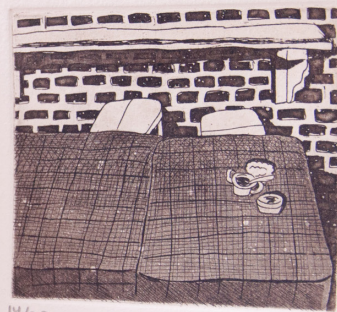
UN OJO AL PLATO Y OTRO AL GARABATO

«DONDE COMO CUANDO» nació en el 2011 cuando Francisco comenzó a hacer dibujos in situ e imromptu de los lugares a los que iba a comer. Para ese entonces, él no conocía el placer (o quizá la necesidad) de cocinar en casa. Así que salía. Recorría los restaurantes, fondas, cafés y bares de la ciudad y siempre lo hacía llevando una libreta y un lápiz consigo.

Estos dibujos eran realizados en la soledad más íntima que sólo permite un lugar público y lo hacía durante los "tiempos muertos" de espera a que llegara su platillo a la mesa. Entonces, con pocas líneas y trazos libres pretendió capturar no sólo la esencia del lugar sino de toda su experiencia sensible. "¿Por qué queremos matar el tiempo?" me ha preguntado. Yo creo que sus dibujos de alguna manera reivindican esos "tiempos muertos" y los llenan de vida.

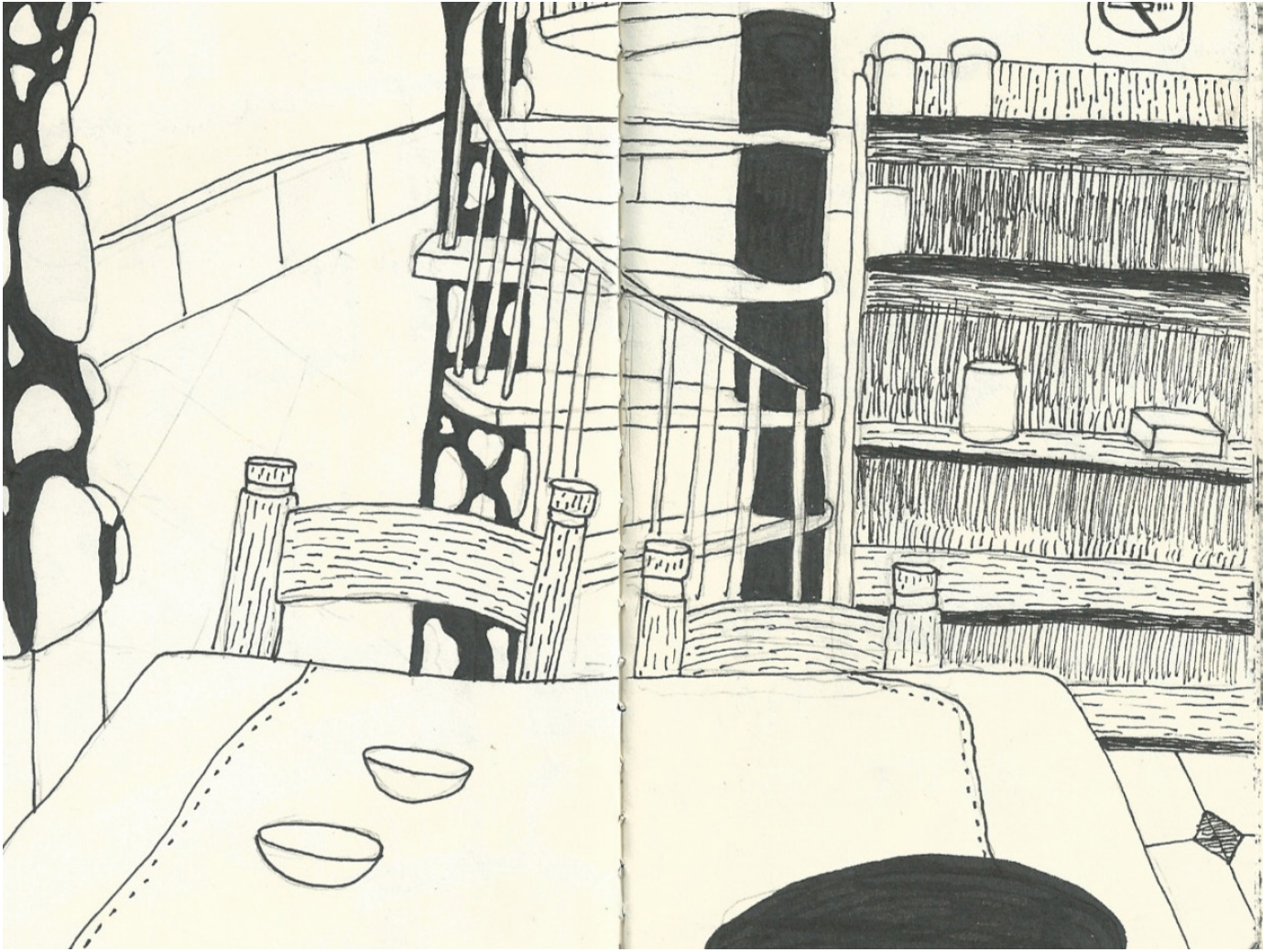
Además, a manera de bitácora aúna a cada uno de ellos la lista de los alimentos ingeridos, el nombre y ubicación del lugar, la fecha y un título a manera de narración y resumen de lo que fue la comida. Los dibujos fueron acumulándose a lo largo de tres años hasta que dio por terminada la serie con cuarenta y dos de ellos. Posteriormente, elige los mejores para tratarlos y enriquecerlos con la técnica de grabado en metal. Y he aquí el resultado.

Olivia Cardona



14/20

VILLA



“Las Cocineras Dicen Muchas Groserías”

La Alborada. Morelia, Mich. 8 de junio 2013

Alambre vegetariano y agua de avena.



Francisco Villa Vargas (Cosamaloapan, Veracruz, 1988). Es artista gráfico que se dedica principalmente a la producción de grabado en relieve. Estudió la Maestría en Artes Visuales con especialidad en gráfica en la Facultad de Arte y Diseño de la UNAM, y la Licenciatura en Artes Visuales en Dibujo y Estampa en la Facultad Popular de Bellas Artes de la UMSNH.

Ha expuesto en diferentes países como España, Estados Unidos, Rusia, Brasil, Argentina y México. Tiene una mención honorífica en la Bienal Nacional de Pintura y Grabado Alfredo Zalce en la categoría estampa, y ha participado en diferentes residencias de producción tanto en el interior como en el exterior del país.

Junto con el Laboratorio de Artes Tetl, ha trabajado como editor de libros-arte en lengua madre producidos en diferentes comunidades de pueblos originarios del estado de Guerrero. Actualmente, es profesor de asignatura del área de gráfica en la Licenciatura en Artes Visuales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.



Para conocer más de *Donde Como Cuando*, visita:
donde-como-cuando.tumblr.com



