



EL OTRO OCCIDENTE

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y CRÍTICA CULTURAL

CANETTI

DOSSIER

Elias Canetti visto desde Iberoamérica

70 aniversario de Masa y poder | **Luis Ochoa Bilbao**

Elías Canetti, un pensador libre

| **José Martínez Hernández**

Canetti y las mitologías | **José Manuel Prada Samper**

La densidad del poder y su lectura... Elias Canetti

| **Gerardo Piña**

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

La importancia de la educación cívica y el tema de la democracia en los libros de texto gratuitos en México, 1959-2018 | **Silvia Inclán Osegura**

/ **Marco Antonio León Rojo**

Una historia casi olvidada de la Revista Mexicana de Sociología | **Mario Ramírez Rancaño**

ENSAYO

George Steiner y el ocaso de las Humanidades

| **Enrique Sánchez-Costa**

INVITACIÓN A LA LECTURA

Cuidar de los cuidadores | **Sergio Ramos Pozón**

Mutaciones. Autobiografía intelectual

| **Luis de la Peña Martínez**

El infinito en un junco | **Marcela Coria**

Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy

| **Ángela Boitano Gruettner**

1

NÚMERO 1
ENERO-JUNIO
2023

BUAP

BUAP
re
vis
tas



EL OTRO OCCIDENTE

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y CRÍTICA CULTURAL

EL OTRO OCCIDENTE REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y CRÍTICA CULTURAL

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)

DIRECTORIO

María Lilia Cedillo Ramírez

Rectora

José Manuel Alonso Orozco

Secretario General

Ygnacio Martínez Laguna

Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado

Luis Antonio Lucio Venegas

Director General de Publicaciones

Luis Ochoa Bilbao

Director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPS)

Fabián Alejandro Gerónimo Castillo

Secretario Académico (FCPS)

Mirza Aguilar Pérez

Secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado (FCPS)

Omar Eduardo Mayorga Gallardo

Director

Rogelio Díaz Vázquez

Soporte técnico

Cintillo legal

EL OTRO OCCIDENTE REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y CRÍTICA CULTURAL, año 1, número 1, enero-junio de 2023, es una publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), a través de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, con domicilio en Avenida San Claudio esquina boulevard 22 sur, sin número, Col. Jardines de San Manuel, C.P. 72570, Puebla, Puebla, México. Tel. + 52 222 229 55 00, Página electrónica de la revista: <https://cipolys.buap.mx/content/revista-el-otro-occidente> Correo electrónico: elotrooccidente@gmail.com Editor responsable: Mtro. Omar Eduardo Mayorga Gallardo. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2025-061117253500-102, ISSN: (en trámite), ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Mtro. Omar Eduardo Mayorga Gallardo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Avenida San Claudio esquina boulevard 22 sur, sin número, Col. Jardines de San Manuel, C.P. 72570, Puebla, Puebla, México. Fecha de la última modificación: 13 diciembre de 2022. Tamaño del archivo: 2.6 Mb.



Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Contenido

DOSSIER

70 Aniversario de *masa y poder* de Elias Canetti 5

Luis Ochoa Bilbao

Elias Canetti, un pensador libre 9

José Martínez Hernández

Canetti y las mitologías 22

José Manuel De Prada Samper

La densidad del poder y su lectura.

Unas palabras sobre *Masa y poder* de Elias Canetti 28

Gerardo Piña

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

La Importancia de la Educación Cívica y el tema de la Democracia en los libros de texto gratuitos en México, 1959-2018 35

Silvia Inclán Oseguera, Marco Antonio León Rojo

Una historia casi olvidada de la *Revista Mexicana de Sociología* 59

Mario Ramírez Rancaño

ENYASO

George Steiner y el ocaso de las Humanidades 73

Enrique Sánchez-Costa

INVITACION A LA LECTURA

Cuidar de los cuidadores / **Sergio Ramos Pozón** 89

Las mutaciones de un antropólogo: la trayectoria intelectual de Roger Bartra / **Luis de la Peña Martínez**

95

El infinito en un junco / **Marcela Coria** 102

Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy / **Ángela Boitano Gruettner**

107

DOSSIER

Elias Canetti visto desde Iberoamérica



70 Aniversario de *masa y poder* de Elias Canetti

Luis Ochoa Bilbao

En el año 2020 se cumplieron 70 años de la aparición de *Masa y Poder* (*Masse und Macht*) de Elias Canetti, libro publicado en Hamburgo por el sello editorial Claassen Verlag. Acudir a esa obra resulta indispensable para escudriñar el mundo contemporáneo que, con clarividencia, describiera el autor de origen sefardí nacido en el norte de Bulgaria en 1905 y quien fuera merecedor del premio Nobel de literatura en 1981. Su ensayo traspasa los márgenes de la ortodoxia académica. Sin embargo, se trata de un ensayo eminentemente político, sociológico y, en muchos pasajes, antropológico. Sobre el autor de esta obra ecléctica, Susan Sontag señaló que era un “escritor en el exilio”, un políglota y cosmopolita que nunca se sintió bien reducido a una sola identidad.

Masa y Poder es un ensayo provocador que describe y desmenuza los comportamientos de lo que su autor describió como el fenómeno “manada-parvada-cardumen” en que los seres humanos también estamos inscritos, de forma inconsciente. De igual manera, detalla con extraordinarias metáforas y alegorías la esfera del ejercicio del poder. La lectura de varios de sus pasajes provoca en el lector pensar una gran variedad de ejemplos de los comportamientos gregarios y de las formas del poder contemporáneos. Es un texto fundamental al que se debe regresar una y otra vez.

No se trata de un estudio convencional sobre la psicología de las masas que cite obras clásicas sobre el tema; en las referencias bibliográficas, Canetti no incluye a Gustav Le Bon, ni a Sigmund Freud o Wilhem Reich. Sus fuentes son textos históricos y estudios sobre mitología y religión. Canetti

cita, entre otros, a Heródoto, Ibn Ishaq, Cabeza de Vaca y Humboldt, pero también a gigantes de la antropología como Frazer (*La rama dorada*), Dumézil (*Mitos y dioses germánicos*) y Huitzinga (*Homo Ludens*). Canetti combina, en los pasajes de su obra, narraciones sobre rituales y creencias religiosas, así como interpretaciones sobre el sacrificio, la risa, el peligro o la inmortalidad en algunos párrafos sobre Stendhal.

El libro abre con una frase contundente: “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido”. El mundo creado a imagen y semejanza del “hombre” no es otra cosa que una estrategia de marcar distancia hacia los demás que Canetti califica de “aversión al contacto”. Y la única oportunidad de “redimirse de ese temor al contacto” ocurre cuando el hombre se zambulle en la masa.

La primera parte del libro es un meticuloso análisis del comportamiento humano dentro de la masa. Canetti distingue entre las masas abiertas, que son espontáneas, ilimitadas y efímeras, a las masas cerradas, con límites definidos y mayor tendencia a la estabilidad. Tal distinción es el preámbulo para describir después las características, los acontecimientos, los impulsos, las magnitudes y las motivaciones que permiten diferenciar a las masas abiertas de las cerradas.

Pero el ensayo no es un mero ejercicio de taxonomía de las masas, es una reflexión del impulso natural del ser humano a dejarse arrastrar por el entusiasmo de perder la individualidad dentro de una masa en la que de manera natural, o domesticada, como en el caso de las religiones, los seres humanos disfrutaban al perder su singularidad para formar parte del todo. Las masas pueden ser dóciles o estallar en pánico, pueden ser violentas o disciplinadas, eufóricas o lúgubres. Es el actuar humano dentro de la masa lo que inspiró a Canetti para buscar pistas sobre la experiencia de vida de las personas.

El comportamiento humano que describe Canetti, desglosando nuestras conductas como animal gregario, es ilustrativo de los tiempos que vivimos en los que saturamos salas de conciertos, atiborramos estadios y arenas deportivas, nos aglutinamos en el transporte público, tropezamos con cientos de personas en aeropuertos repletos de viajeros, y convocamos a individuos en manifestaciones políticas o pacifistas. Quizás la depresión individual y colectiva ante el confinamiento en los días de la pandemia global, encuentre explicaciones en la imposibilidad de fundirse en la masa por razones sanitarias. Por cierto, las epidemias también son una experiencia masiva y tienen “un efecto *acumulativo*” que Canetti abordó en el libro a partir de la historia de la peste que narró Tucídides. Resulta interesante la distinción que hace Canetti entre la necesidad del aislamiento social para sobrevivir mientras “los infestados se transforman poco a poco en masa muerta.”

Sobre el poder, Canetti escribe con la misma inspiración de asir la naturaleza humana para denunciar, sin pretensiones moralistas, los rituales de la violencia. En la masa el individuo se deja llevar por el entusiasmo de la fusión o de la explosión. En la vida diaria, el individuo recrea, disfruta, sufre o reafirma el poder propio o de los demás. Sus reflexiones van a la raíz del poder, analiza sus expresiones íntimas y cotidianas y por eso no acude a Sun-Tzu, Maquiavelo, Hobbes o Carl Schmitt.

Es cierto que el análisis del poder en Canetti recurre al terreno habitual de hablar acerca del soberano, de la norma, la voluntad colectiva o la guerra; pero también va más allá y se adentran en la profundidad de las prácticas comunitarias como la “psicología del comer” y el papel del poder que desempeña la madre en la familia. Comer es un acto de poder. Derrochar comida es otro acto de poder. Compartir la mesa es un acto de paz precedido y presidido por el poder.

Respecto al poder que practica la madre en la familia, la metáfora incita a la mordacidad: “Madre es la que da de comer su propio cuerpo”, escribe Canetti. A lo largo de la vida dependiente y vulnerable de la criatura que necesita que la alimenten, la madre se constituye como el arquetipo del poderoso: “La madre tiene poder absoluto sobre el niño, en sus primeras fases, no solo porque su vida depende de ella, sino porque además ella misma siente el más vehemente deseo de ejercer ese poder.”

De igual forma, la metáfora del gato y el ratón ilustra la experiencia del poder en las sociedades contemporáneas. Cuando el gato mata y engulle al ratón, deja de ejercer su poder sobre él. Cuando el gato juguetea con el ratón, permitiéndole escapar y atrapándolo de nuevo, dice Canetti, es cuando el gato manifiesta su poder sobre el ratón. En efecto, las sociedades vigilantes y carcelarias en las que la amenaza policiaca se cierne sobre todos mediante el escrutinio meticuloso de la vida privada, recrea el juego del gato con el ratón. Canetti analiza también el poder sutil: ahí donde hay un orden, donde se guarda un secreto, donde se erige el director de orquesta, cuando se alaba al mártir, el poder se expresa en la afiladura de los dientes, en la supremacía de la fuerza, el encanto de la posición o la firmeza de la mano en la empuñadura.

El comunicado de prensa mediante el cual se dio a conocer que Canetti obtuvo el premio Nobel de literatura en 1981 destacaba la heterogeneidad de su trabajo que consistía en “una novela, tres obras de teatro, varios volúmenes de notas y aforismos, un profundo examen del origen, la estructura y los efectos del movimiento de masas, un libro de viajes, perfiles de autores, estudios de personajes y sus memorias.” En estricto sentido, dicho comunicado de prensa no le hace honor a *Masa y Poder* al ubicarlo como un estudio sobre el movimiento de masas, un poco en la perspectiva de los estudios sobre los

movimientos sociales, del liderazgo carismático o de la psicología de masas. El libro es más bien un ensayo sobre la naturaleza humana evidentemente impactada por la experiencia de la masificación en la modernidad.

Y es un ensayo con un carácter literario y un espíritu poético que descansa en el uso de la metáfora, como lo propuso David Scot en su libro *Metaphor As Thought In Elias Canetti's Masse Und Macht* (1999) salvando así la dicotomía entre el estudio científico y la prosa artística. Los pasajes históricos, las descripciones, los ejemplos y las metáforas con las que Canetti ilustra su entendimiento de la triada individuo-masa-poder, abren puertas a la comprensión de los fenómenos sociales imperecederos que a lo largo de la historia solo han cambiado de atuendo.

La prosa de Canetti en *Masa y Poder* logra aportar una mirada estética al mundo banal de la política contemporánea, descrita por la razón instrumental, el delirio informativo de los *mass media* y el cotilleo en las redes sociales. Ilustra su obra con leyendas y rituales, recordando pasajes y dibujando estampas seleccionadas de la experiencia humana registrada. El libro de Canetti resulta amable para librarnos de la razón instrumental de la ciencia política contemporánea, divertido para dilucidar la política actual, y nos invita a hacer un ejercicio de introspección sobre nuestras miserias colectivas al tiempo de observar el mundo cotidiano con los lentes de un autor que tardó, dicen, 25 años en expoliar la moral de los acontecimientos del siglo XX.

Elias Canetti, un pensador libre

José Martínez Hernández

Resumen: Elias Canetti es conocido sobre todo como Premio Nobel de Literatura 1981. Pero existe otro Canetti, el autor de *Masa y poder* y de los *Cuadernos de notas*, uno de los pensadores más originales, profundos y notables del siglo XX. En esas obras Canetti se muestra como un librepensador, un maestro del pensamiento libre, situado al margen de todo sistema, escuela o academia. Sus notas y reflexiones abarcan los grandes problemas que desde siempre obsesionan a nuestra razón: la muerte, el poder, la libertad, la esperanza, la religión o la filosofía. Su mirada, única y diferente, acerca de esas grandes preguntas de la condición humana es para nosotros tan necesaria como reveladora.

Palabras clave: Pensamiento, Libertad, Libre-pensador, Filosofía, Poder, Sistema.

Elias Canetti (1905, Rustschuck, Bulgaria - 1994, Zúrich, Suiza), perteneciente a una familia de antiguos judíos sefardíes procedentes de Cañete (Cuenca), es uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Tal vez esta afirmación no constituya para los conocedores de toda su obra una sorpresa o una novedad que necesite justificación, pero es muy posible que para una gran mayoría de sus lectores sea otro Canetti el que prevalece y está vigente.

Elias Canetti es mayoritariamente conocido por haber sido premio Nobel de Literatura en 1981 y por ser el autor de una célebre novela, *Auto de fe*; de una autobiografía intelectual en forma de trilogía, *La lengua absuelta*, *La antorcha al oído* y *El juego de ojos*; de relatos o impresiones de viaje, *Las voces de Marrakesch*; y de un ensayo genial y original como pocos, *Masa y poder*, en el que depositó media vida y todas sus esperanzas como pensador y escritor, y con el que creyó haber comprendido el siglo XX, haberlo «agarrado por el pescuezo», según sus propias palabras. Pero Canetti es también el autor de

una serie de cuadernos de notas que contienen toda clase de apuntes, aforismos y reflexiones varias, de los cuales poseemos hasta ahora en español una selección aparecida en seis libros: *La provincia del hombre*, *El corazón secreto del reloj*, *El suplicio de las moscas*, *Hampsted*, *Apuntes 1973-1984* y *Apuntes 1992-1993*.¹ Estos textos están ordenados cronológicamente (abarcando desde 1942 hasta poco antes de su muerte) y dan testimonio, junto con *Masa y poder*, de una de las miradas más penetrantes que se han dirigido sobre el pasado siglo. Un siglo en el que el poder ha logrado sus formas más sutiles, bárbaras y totalitarias, y en el que, gracias al progreso, se ha matado mucho y bien. El poder y la muerte, o la muerte y el poder, tanto da, y la relación íntima entre ambos constituyen precisamente los dos grandes temas de la reflexión de Canetti, las dos grandes obsesiones de su mirada.

El contenido de los mencionados cuadernos los convierte en un género de escritura difícil de clasificar, que sólo tiene un claro precedente en los *Aforismos* de Lichtenberg. De él dijo Canetti: «Su curiosidad está libre de toda atadura; surge de cualquier parte y se dirige a cualquier parte (...) Que no quiera redondear nada, que no quiera terminar nada es su felicidad y la nuestra: por esto ha escrito el libro más rico de la literatura universal» (PH, 281). En efecto, el título de aforismos, adjudicado de manera póstuma y apócrifa a los «cuadernos borradores» de Lichtenberg, es pobre y desorientador, porque en ellos se encuentra una riqueza literaria casi ilimitada por la amplitud de registros y de cuestiones tratadas. Los llamados *Aforismos* de Lichtenberg contienen, en realidad, una «summa» de estilos, una multitud de proposiciones diferentes en las que no falta de nada (preguntas, dudas, experimentos mentales, monólogos interiores, proyectos literarios, rasgos autobiográficos, polémicas, chistes, sueños, citas, etc.) y en las que se habla de todo (problemas filosóficos, físicos, matemáticos, psicológicos, literarios, mundanos, etc.). Lichtenberg, dirá Canetti, es una pulga con el espíritu de un hombre, porque posee una fuerza incomparable para saltar fuera de sí mismo. Arroja luz sobre todo lo que toca, quiere dar en el blanco, pero no matar, porque no es un espíritu asesino.

Esa misma actitud caracteriza a nuestro escritor. Sus cuadernos de notas son una especie de cajón de sastre donde cabe de todo: ocurrencias, sutiles observaciones, apuntes del natural, ideas que se cogen al vuelo como mariposas raras y valiosas fruto de una curiosidad libre y caprichosa, deseando comprender y subrayar la vida en sus saltos y no en su coherencia.

¹ Estas seis obras las citaremos en adelante con las siguientes abreviaturas: PH: *La provincia del hombre*, Taurus, Madrid 1986; CSR: *El corazón secreto del reloj*, Muchnik Editores, Barcelona 1987; SM: *El suplicio de las moscas*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1994; H: *Hampstead*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1996; A: *Apuntes 1973-1984*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2000; y AP: *Apuntes 1992-1993*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1997.

Representan la forma más abierta y acogedora de escritura, aquella a la que cada uno puede ir a buscar lo que le interesa o concierne, y constituyen un texto universal, para todos, un pensamiento múltiple y en constante devenir.

Sin embargo, estas notas sueltas no sirven a ningún fin externo, existen sólo para sí mismas y responden a una profunda necesidad interior de libertad y espontaneidad. Comenzaron a nacer en el momento en que Elias Canetti estaba concentrado y obsesionado con *Masa y poder*, la que debía de ser «la obra de su vida», su palabra definitiva, y se hallaba sometido a una insoportable tensión que habría de durar decenios: «Era necesario una válvula de escape y a principios de 1942 la encontré en estas notas» (PH, 10).

Son también, por tanto, escritura terapéutica que libera de la escritura como proyecto y ambición, el placer del texto frente al dolor del texto, la intuición instantánea que se piensa de una vez frente a la frase lapidaria que se rumia una y otra vez angustiosamente para la eternidad. Pero este origen casual, esa actitud aparentemente «irresponsable» no debe equivocarnos sobre el verdadero valor de tales cuadernos. Muy al contrario, creo que en ellos hay otro Canetti, menos ambicioso y más auténtico, menos tenso y más relajado, que escribe sólo para sí mismo y no para esa entelequia llamada posteridad. Hay un escritor tan verdadero, profundo y valioso como el de *Masa y poder*, si no más.

Lo que nació en él como divertimento o desahogo esporádico acabó transformándose en otro modo de pensar y de vivir su relación con la escritura: «Poco a poco aquellas notas se iban convirtiendo en un ejercicio diario e indispensable. Me daba cuenta de que una parte importante de mi vida pasaba a ellas» (PH, 10).

Con toda probabilidad, la más importante, pues en esos apuntes sueltos su autor nos aparece como un «hombre filtrado». El eterno estudiante que fue siempre Elias Canetti, alguien sin especialidad o, más bien, cuya especialidad es todo, encontró en los apuntes sueltos la forma literaria perfecta, como acertadamente ha señalado Susan Sontag. Esta forma de escribir no es ajena a un modo de pensar, sino su consecuencia necesaria. Canetti aparece en sus cuadernos más que nunca como un pensador libre, en estado puro, ajeno a escuelas, tradiciones, tecnicismos y jergas académicas, con un lenguaje limpio y directo. En ellos anota pensamientos sueltos que procuran soltar el pensamiento, liberarlo del paranoico deseo de absoluta cohesión y rígida fortaleza. Aparece allí la reflexión en su brotar espontáneo, sin la pretensión falsaria de saberlo todo o desde el Todo. Surge la inteligencia fresca, errática y nómada, inocente, sin necesidad de justificarse o traicionarse, como un destello de lucidez instantánea que quiere escapar a la falta de honradez que supone todo afán de cerrado sistema y al deseo de poder

que alimenta ese afán: «Desea dejar anotaciones dispersas como corrección al sistema cerrado de sus pretensiones» (SM, 34).

Por eso cabe definirlo como librepensador en un nuevo sentido, diferente al que se usa para nombrar a algunos escritores franceses e ingleses de los siglos XVII y XVIII, librepensador en el sentido de lo que Schopenhauer llamaba *Selbstdenker* poniendo a Lichtenberg como modelo; es decir, el verdadero filósofo, el hombre que piensa por y para sí mismo. Para Canetti, librepensador es también el hombre que respira, que toma aliento y piensa sin premeditación, sin dejarse someter ni siquiera al empeño reflexivo, el que carece de metas y de intenciones para no verse atrapado por la necesidad de honores y dignidades: «Los puestos honoríficos son para los débiles mentales; es mejor vivir en el oprobio que en el honor; sobre todo, ninguna dignidad; libertad, a cualquier precio, para *pensar*» (PH, 21).

Tal libertad de estilo y de actitud hacen de Elias Canetti un pensador atípico y original, caso del que Cioran podría ser otro buen ejemplo, aunque cada uno tenga su propio tono y sus razones personales para ello. Casos como estos, y otros muchos que podrían añadirse (Montaigne, Pascal, Leopardi, Nietzsche, Pessoa...) hasta hacer una lista interminable (en la España actual, sin ir más lejos, una de nuestras más profundas y singulares inteligencias: Rafael Sánchez Ferlosio), ponen en entredicho la identificación automática de la historia del pensamiento con la historia de la filosofía o la delimitación estricta de la frontera entre la creación literaria y la filosófica, e invitan a considerar problemáticas tales relaciones. Cioran dio una buena receta para acabar de una vez por todas con esa concepción profesoral, gremial y estrecha de la filosofía: «Hemos llegado a un punto de la historia en que es necesario, creo, ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es filósofo? El primero que llegue roído por interrogaciones esenciales y contento de estar atormentado por una lacra tan notable»²

Canetti encuentra en la actitud tópica y tradicional del filósofo más taras que virtudes, le repele, por ejemplo, el proceso de vaciamiento de la realidad que éste realiza cuando piensa, como si su lenguaje rellenasen unas pocas palabras a costa de las cuales otras se vacían. Culpa a la filosofía de haber perdido la inocencia al cargar con el lastre de su propia historia y de enmarañarse en su autocontemplación estéril, al tiempo que vive permanentemente tentada por la exigencia legitimadora que el poder le plantea a cada instante. Ve, a menudo, en el filósofo la muerte del poeta, un individuo obstinado y pesado que se empeña en repetir el reducido número de sus ideas fundamentales, una especie de ilusionista que hace desaparecer muchas cosas para que, de

²En Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 12.

pronto, haya algo en su mano. Pero, por encima de todo lo anterior, el principal reproche que dirige a los filósofos es su afán paranoico de coherencia, su voluntad de sistema: «Cuando todo encaja perfectamente, como en los filósofos, deja de tener significado. Por separado, hiere y cuenta» (CSR, 177).

El afán desmedido de que todo esté bien y cuadren las cuentas, el deseo de tener siempre una explicación a punto, la voluntad de que el sentido esté presente en todas partes y pueda ser revelado al instante, son las razones principales que hacen a Canetti desconfiar del saber filosófico como modelo del saber convertido en sistema. Pocos escritores han desvelado con tanta profundidad la relación entre pensamiento sistemático y poder. Canetti diferencia entre los sistemas claros y transparentes, aquellos que son como instrumentos o juguetes de nuestra búsqueda del conocimiento y los sistemas exhaustivos, que le dan miedo. Estos últimos son pensamientos en formación de combate, ideas que sólo buscan morderse bien la cola y excluir de manera despiadada lo que no encaja en su seno. Por eso teme que sus propios pensamientos casen demasiado pronto y les deja tiempo para que desenmascaren toda su falsedad o, al menos, para que cambien de piel. Es consciente de que todo orden es una tortura y que el orden de uno mismo es la máxima tortura.

Animado por una saludable desconfianza, Canetti recela de toda reflexión que se cierra sobre sí y se explica. Odia a quienes construyen sistemas rápidamente, a esa gente que registra cuanto corrobora sus ideas en lugar de hacerlo con lo que las refuta y debilita. Concibe el pensamiento como un anhelo de metamorfosis y a su sombra, la estupidez, la paranoia del pensamiento, como un férreo deseo de identidad. Por eso sitúa la esperanza en aquello que queda excluido de todo sistema y busca una felicidad en la que sea posible perder en paz la propia unidad. Canetti sabe también que se piensa como se es y que hay dos tipos de espíritus, los que se instalan en casas, cargos o cátedras y los que se instalan en heridas y a la intemperie:

Dos tipos de personas: a unos les interesa lo estable de la vida, la posición que es posible alcanzar, como esposa, director de escuela, miembro de consejo de administración, alcalde; tienen siempre la vista fija en este punto que un día se metieron en la cabeza (...) El otro tipo de personas quieren libertad, sobre todo libertad frente a lo establecido. Les interesa el cambio; el salto en el que lo que está en juego no son escalones, sino aberturas. No pueden resistir ninguna ventana y su dirección es siempre hacia fuera. Saldrían corriendo de un trono del cual, en caso de que estuvieran sentados en él, ninguno de los del primer grupo sería capaz de levantarse ni un milímetro (PH, 79).

Los cuadernos de notas de Elias Canetti son la más espléndida muestra de un pensamiento en movimiento, en marcha, nómada, en el exilio, en permanente mutación; son la más radical denuncia de un pensar estancado, fosilizado, fortificado e institucionalizado, un pensar que adopta posiciones defensivas, paranoicas, que envejece por miedo a la libertad de la inteligencia y pretende paralizarla o aniquilarla. Esos cuadernos son también el modo de respirar de un espíritu libre que no quiere creer en sí mismo ni ser esclavo de sus objetivos, al que le repugna sentirse «realizando una obra», convirtiéndose en una «autoridad», y que quiere reducir la aparición del poder en la escritura a su mínima expresión: «Sus propios conocimientos le parecen sospechosos siempre que, de un modo convincente, consigue defenderlos frente a otro» (PH, 251). Canetti se siente a la vez cómplice de los pensadores que pueden decir lo terrible (Hobbes, De Maistre), de los que no se avergüenzan de sí mismos (Unamuno), de los escritores capaces de mirar el horror de la existencia con los ojos bien abiertos (Kafka), de los que no tienen nunca prisa (Montaigne) y de quienes le han mostrado el carácter singular e insustituible de todo hombre (Stendhal). Prefiere los espíritus iluminadores y que necesitan pocas palabras (Heráclito y Lao-Tse) a aquellos que todo lo ordenan y compartimentan, cuya lectura le repugna (Aristóteles) y, sobre todo, admira a los que le permiten respirar:

Filósofos con los que uno se dispersa: Aristóteles. Filósofos que no dejan levantar cabeza: Hegel. Filósofos para inflarse: Nietzsche. Para respirar: Xuang-tse» (CSR, 21).

Pensar para respirar o pensar para asfixiar, ese es el dilema que Canetti nos propone. La reflexión como actividad abierta al palpito inconmensurable de la vida o como arma siempre dispuesta para ahogar y vencer al adversario. La escritura que persigue la metamorfosis de quien la practica o, por el contrario, la construcción e imposición de su identidad. El pensamiento que toma la forma de obra siempre inacabada en la que lo más importante es lo no dicho o que se convierte en maquinaria y fábrica de respuestas capaz de devorar todas las preguntas: «Todo conocimiento suelto será valioso mientras se mantenga aislado. Pues al caer en el intestino del sistema se diluye en nada» (H, 46).

La respiración es para Canetti el origen de la libertad. El pensamiento sólo puede respirar y ser libre si se construye en la tensión permanente entre saber y no saber, si mantiene su capacidad de formular más preguntas que respuestas: «El no saber no puede empobrecerse con el saber (...) El que tiene muchas respuestas debe tener todavía más preguntas. A lo largo de toda una

vida, el sabio no pasa de ser un niño y las respuestas lo único que hacen es secar el suelo y la respiración» (PH, 12).

Elias Canetti pertenece al gremio de los pensadores «aficionados», cuyo santo patrón es Sócrates, al grupo de los que no dominan ni practican la profesión, ni maldita la falta que les hace; es uno más de esos «advenedizos» carentes de autoridad, sin curriculum ni cátedra, que han dado siempre a nuestra cultura frescura y vigor. El verdadero filósofo es para él quien considera a los hombres tan importantes como los pensamientos, el que va por la vida sin una sola respuesta pero lleno de preguntas, renunciando a buscar adeptos, quien advierte que la ambición es la muerte del pensamiento y «no sabe nada. Pero eso lo sabe cada vez mejor» (CSR, 131). Saber que no se sabe nada es para Canetti el resultado de una docta ignorancia, porque el sabio es quien profundiza, mediante la acumulación de conocimientos, en la cima de su no saber, quien «se esfuerza por saber cada vez menos, y para eso tiene que aprender un montón» (SM, 36).

Fiel a su talante socrático, Canetti concibe sus aforismos y notas sueltas como una propuesta de diálogo, un impulso para las ideas de los demás, y no como imposición de las suyas propias. Es una propuesta llena de incertidumbre, semejante a la *skepsis* de los escépticos, que aconsejaba el análisis minucioso y atento de todas las cuestiones, pero ajena a cualquier relativismo o nihilismo, porque se trata de comprender, no de saberlo todo, y reunir lo que está hecho añicos: «Toda mi vida no es otra cosa que un desesperado intento de superar y suprimir la división del trabajo y de pensarlo todo por mi mismo con el fin de que en una cabeza se reúna todo y vuelva a ser una sola cosa» (PH, 47). Un intento titánico que tiene en *Masa y poder* su expresión más esforzada y que encontró en los cuadernos de notas su forma más ligera y despreocupada. La primera es el resultado de una práctica sacrificial de la escritura, la obra a la que se entrega casi toda una vida, en la que el hombre, el autor, contiene la respiración, se inmola y desaparece para mayor gloria de lo pensado y escrito. Los cuadernos, en cambio, recogen una escritura catártica y liberadora, en la que el autor comparece en primer plano y respira como un ser múltiple y plural: «Un hombre -y esta es su mayor suerte- es un ser plural, múltiple, y sólo puede vivir por cierto tiempo como si no lo fuese. En el momento en que se ve a sí mismo como esclavo de sus objetivos, no hay sino una cosa capaz de ayudarlo: ceder a la pluralidad de sus inclinaciones y anotar, sin elección previa, lo que le pase por la cabeza» (CP, 74).

Masa y poder, por un lado, y los diversos cuadernos de notas aparecidos hasta ahora, por otro, representan un doble ejercicio del pensamiento, muestran el doble rostro de Canetti como pensador libre. Los cuadernos dan cuenta de un pensamiento *extenso*, distendido, múltiple y errático, instantáneo, cercano al momento en el que se gestó, cuyo secreto está en deambular

de acá para allá sin dirección preestablecida y en decir mucho con pocas palabras. *Masa y poder*, por el contrario, contiene un pensamiento *intenso*, obsesivo e inactual. Es una obra elaborada con paciencia infinita, sin prisa pero sin pausa, fiel al que, según Wittgenstein, debiera ser el saludo de los filósofos entre sí:

¡Date tiempo! En los cuadernos pensar es deambular, en *Masa y poder* pensar es andar en círculo. En el primer caso escribir es huir de todo sistema, en el segundo es sentir la tentación del sistema. Son, en suma, dos movimientos complementarios, uno excéntrico y otro concéntrico, en los que se pone en práctica un mismo deseo, el de pensar y escribir en libertad.

En *Masa y poder* Canetti realiza ese deseo de forma bien diferente a la de los cuadernos. Decidió ocupar toda su vida de adulto (desde 1925 hasta 1959) en este libro y durante más de veinte años no trabajó en otra cosa. Al cabo de cierto tiempo sus mejores amigos veían en aquel proyecto una locura estéril que no le llevaría a ningún sitio, salvo, tal vez, al manicomio. Pero él siguió adelante con su obstinación empujado por una fuerza cuyo origen nunca acertó aparentemente a explicarse: «¿Mereció la pena este esfuerzo? ¿No se me habrán escapado así muchas otras obras? ¿Cómo lo diré? *Tenía* que hacer lo que he hecho. Estuve bajo un imperativo que jamás comprenderé» (PH, 217). La ascesis casi inhumana que alumbró esta obra singular e inclasificable fue también un ejercicio de paradójica libertad, la libertad de Canetti para darse un destino y elegirse como el pensador que quería hacer comprensible su época. El imperativo de tal destino estaba claro, aunque Canetti no parezca comprenderlo o no quiera reconocerlo abiertamente por pudor: todo tenía que ser pensado de nuevo para poder pensar el siglo XX. Y ese todo giraba en torno a dos fenómenos principales, el de la masa y el del poder. Al día siguiente de enviar el manuscrito de *Masa y poder* a su editor en Hamburgo, anotó en sus cuadernos: «Ahora me digo que habré conseguido agarrar este siglo por el pescuezo» (PH, 217). *Masa y poder* es, en parte, el testimonio de Canetti sobre el tiempo que le tocó vivir, el dictamen de un testigo lúcido, severo y profundo, pero es también, visto en su conjunto, un relato crudo y terrible sobre la condición humana.

La singularidad y la rareza de Elias Canetti como pensador alcanzaron en esta obra su punto extremo. Sólo por comodidad solemos definir *Masa y poder* como un ensayo, simplificando la compleja trama de este texto extraordinario y esquivando el reto que su género literario nos plantea con insolencia. Por su estructura general *Masa y poder* parece un tratado, una obra erudita dividida en dos partes casi iguales en las que se pretende elaborar definiciones precisas y análisis detallados sobre sus dos conceptos fundamentales: la masa y el poder. Pero se trata tan sólo de una primera apariencia. Si atendemos a su estilo es una narración en la que su autor despliega una

desbordante imaginación, una originalísima razón narrativa, simbólica y conceptual a un tiempo, que va adquiriendo la forma de relato o cuento interminable compuesto de otros más breves. En ese relato desfilan ante nosotros las más sorprendentes y terribles escenas: guerras, epidemias, suicidios, masacres y flagelaciones colectivas, cacerías, rituales primitivos, etc. Están presentes el sufrimiento, el odio, el miedo, la violencia y la locura como mecanismos fundamentales de la lucha por la supervivencia y, en primer plano, figura ésta, la supervivencia, como protagonista principal del gran teatro de la crueldad que resulta ser la existencia del ser humano. En virtud de todo ello, *Masa y poder* es un extenso poema trágico, un relato patético que traza, para asombro y espanto de nuestros ojos, el retrato más duro y sombrío de la condición humana. Tratado, relato interminable, poema trágico lleno de parábolas y alegorías, *Masa y poder* es, en última instancia, un *testimonio* en el que se mezclan la realidad y el mito, una narración en la que se entrecruzan los textos más diversos.

Pero *Masa y poder* no es una obra libre y singular solamente por su resistencia a ser encasillada en un género literario convencional. También lo es porque en ella Canetti rompe con la concepción del saber y de la ciencia como algo compartimentado y especializado. En su intento, antes mencionado, de superar y suprimir la división del trabajo y de pensarlo todo por sí mismo, acude a la etnología, la sociología, la psicopatología, la mitología, la fisiología, la zoología, la historia o al estudio de las religiones. Usa, a su manera, el método fenomenológico intentando «encontrar la antigua fuerza que coge su objeto y lo contempla por primera vez» (PH, 185) y compone una especie de ciencia nueva y sin nombre que es su síntesis personal de todos esos saberes. El texto de *Masa y poder* enhebra en su interior otros textos (mitos, relatos de viajeros, historias célebres o anecdóticas) y se sirve de los datos más diversos y exóticos para desarrollarse y apoyarse. Es un testimonio basado en otros testimonios, un mosaico al que nada humano le es ajeno: la caza entre los lele de Kasai, el botín de guerra entre los jívaros, las danzas de la lluvia de los indios pueblo, los siíes y su fiesta del muharram, los peregrinos del valle de Arafat, la salvación de Flavio Josefo, el trono creciente del emperador de Bizancio, Hitler, el caso del presidente Schreber, la paranoica crueldad del sultán de Delhi, la autodestrucción de los xosas, los reyes africanos, el director de orquesta, las emasculaciones religiosas de los skoptsy, las ideas de grandeza de los paralíticos, etc. Todo entró en ese libro.

Para darle forma a esta obra monumental, Canetti empezó, a la manera cartesiana, rodeándose de vacío, llenándose de dudas, negando la evidencia de cualquier verdad, dejándose llevar por la pasión insaciable del estudio como una especie de Adán que plantara el árbol de la ciencia para la humanidad futura. Hizo de los grandes pensadores anteriores sus enemigos y se

apartó de cualquier camino ya trazado (ni siquiera citó, por ejemplo, a Marx o Freud). Sin embargo, fue más allá que Descartes en el ejercicio de la libertad. No colocó bajo sus pies la red de un método ni se impuso la observancia tranquilizadora de regla alguna. Al contrario, se guió por una máxima que, sin duda, escandalizaría y haría temblar a cualquier filósofo sensato: «El que quiera realmente encontrar algo nuevo debe evitar cualquier método de investigación (...) El proceso originario se distingue por una libertad y una indeterminación absolutas» (PH, 227-228). Libertad e indeterminación son para Canetti condiciones esenciales del pensamiento, porque a quien persigue la verdad, afirma, hasta la más honesta de las constricciones le resulta una tortura. Por ello, no buscó la verdad con pasos contados y premeditados, con la ansiedad paranoica de quien teme ante todo equivocarse y perderse, no quería espacio a su alrededor para andar más firme y seguro aferrado a un método, sino para saltar, para hacer del aprendizaje una aventura. El proceso de gestación de *Masa y poder* es también un ejemplo esclarecedor de cómo entiende su autor la relación entre pensamiento y libertad. Es una obra nacida de la tensión intelectual de un hombre que quiere saltar sus propias barreras. Para conseguirlo se adentra en un océano de lecturas diversas y dispersas, acumula datos extraídos de todas partes, lleva la pasión por el estudio a límites inconcebibles, vive el aprendizaje como sucesión de encuentros casuales que van configurando a saltos una verdad. Y la verdad que resulta de esos encuentros no es un objeto estático y muerto, como un trofeo de caza, sino algo dinámico, sutil e inagotable como el aire. La verdad, dice Canetti, es un mar de hierba que se mueve al viento; quiere que la sintamos como movimiento y que la respiremos como aire. El saber que se adquiere de este modo no es predecible y rectilíneo, sino que, a medida que crece, cambia de forma, es un saber tortuoso, laberíntico e imprevisible.

Para Canetti el pensamiento no es un proceso de acumulación de certezas, sino de sorpresas, porque comprender es, antes que juzgar, atestiguar. El pensador no es el colono que se apresura a poner vallas en la tierra desconocida, sino el aventurero que se adentra en ella, como en lo incierto, para contar después a los demás lo que ha visto: «Lo incierto debería ser el auténtico reino del pensar. En lo incierto es donde el espíritu debería plantear sus cuestiones; escudriñar en lo incierto, desesperar en lo incierto» (PH, 71). Quienes desean ante todo la certeza no buscan ser más sabios, sino más poderosos. Por eso es saludable desconfiar de aquellos que están diciendo siempre la verdad y hacen del saber un arma. Ese tipo de verdad, como afirma Rafael Sánchez Ferlosio, será siempre una sucia invención de mandarines. Para Canetti hay dos tipos de grandes espíritus, los abiertos y los cerrados, los que separan el saber del poder y los que establecen una alianza secreta entre ambos. Lichtenberg o los pensadores chinos, como Xuang-tse, son ejemplos

del primer caso, mientras que Aristóteles o Hegel representan el segundo. Los primeros hacen del conocimiento la negación del dominio mientras que para los segundos el conocimiento no es sino otra forma, refutada y disfrazada, de dominación. La relación entre pensamiento y poder no es, por tanto, externa, sino interna, se da desde el primer momento en que las ideas se ponen en marcha y se configura al mismo tiempo que éstas se desarrollan.

Para excluir la presencia del poder en su pensamiento, Canetti recurre al ejercicio de su libertad y al respeto de la de los demás. Libertad, también, ante la tiranía de la actualidad. Frente a la figura del intelectual comprometido, del pensador público, en parte político, en parte periodista, que se pronuncia continuamente sobre el presente inmediato encaramado a todas las tribunas a su alcance, Canetti encarna otro modelo, el del pensador privado, y asume otra forma de compromiso y de responsabilidad. Es una responsabilidad *lenta y grave*, ajena a la urgencia y a la presión del día a día. El prefiere dejar madurar los acontecimientos en su interior hasta tener la sensación de haberlos comprendido, decide reflexionar largamente antes de hablar, y aconseja pensar en silencio: «Piensa mucho. Lee mucho. Escribe mucho. Expresa tu parecer sobre todo, pero *callando*» (CSR, 92). Lentitud y gravedad frente a rapidez y frivolidad. La rapidez y frivolidad de esa clase de intelectual, hoy tan de moda, que, agobiado por el deseo de comprender el primero, de ser el más listo de la clase, y acuciado por la necesidad de pronunciarse sobre la más rabiosa actualidad, fabrica continuamente píldoras conceptuales, recetas de urgencia o manuales de supervivencia para despistados. La actitud de Canetti supone respeto para sí mismo pero también, y sobre todo, respeto para los demás. No pretende infundir ideas en la gente, sino que cada cual prescriba, sin sentirse constreñido, el tono de su pensamiento y de sus esperanzas. Quiere evitar que la búsqueda de la verdad se convierta en algo parecido a elaborar opiniones con fecha de caducidad o a sermonear desde un púlpito o un periódico. Su anhelo es ver y pensar de un modo libre y diferente, pero no por arrogancia, sino debido a «una indestructible pasión por el ser humano y una creciente fe en su inagotabilidad» (H, 27). Esa pasión le lleva a afirmar que cada hombre es el centro del mundo y que el mundo es valioso porque está lleno de todos y cada uno de estos centros. El valor del mundo depende para Canetti, en definitiva, de la integridad y de la lucidez del hombre, de su capacidad para decirse en cada momento lo que piensa y para enfrentarse a la cruda verdad cara a cara, de su coraje para descender a los infiernos y no abandonar, a pesar de ello, toda esperanza: «Decir lo más terrible de manera que ya no sea terrible, que haya esperanza porque ha sido dicho» (H, 72).

Canetti ha reflexionado acerca de las más diversas cuestiones, sobre todo en ese ejercicio máximo de libertad que representan sus cuadernos de notas,

dando muestras de un saber enciclo pédico adquirido a través de la dedicación casi febril a la lectura y de una curiosidad sin límites. Influido por el fuerte carácter de su madre, fue desde niño, como el Kien de su novela *Auto de fe*, un hombre-libro (*Büchermensch*). Pero esa curiosidad no se convierte en su caso en mera erudición vacía ajena a la vida, no es un conocimiento que surja del placer, sino del dolor de saber. Para Canetti el conocimiento no es en su origen una experiencia estética o contemplativa, sino patética, porque no hay saber sin padecer: «No debe convertirse en conocimiento nada que no lo haya atormentado a uno sin piedad» (H, 163). El valor del pensamiento consiste en hacer universal una experiencia singular, en fijar latidos, angustias y vértigos antes que verdades impersonales, porque el saber carece de valor si no conserva nada del instante y de la pasión de la que ha surgido. Es esta una posición rotundamente contraria a la de la tradición racionalista y especulativa occidental, que postula la aparente objetividad de una razón sin emoción, de un conocer exento de pasión. Canetti se acerca, así, a la afirmación de Unamuno según la cual el sentimiento no es un obstáculo para el conocimiento de la realidad, sino el punto de partida que lo hace posible. Ambos coinciden en reivindicar la raíz pasional de la conciencia en contra de su carácter supuestamente imparcial y objetivo. Pero ésta no es la única coincidencia entre ellos. Canetti conoció y admiró la obra y la personalidad del gran escritor vasco y sentía hacia él el afecto que emana de la complicidad: «Unamuno me gusta: tiene los mismos malos atributos que conozco por mí mismo, pero jamás se le ocurriría avergonzarse de ellos» (CSR, 23).

Algunos de esos «malos atributos» podemos deducirlos con cierta facilidad si comparamos sus personalidades: tozudez, desmesura, cultivo de la singularidad, ejercicio máximo de la libertad, preferir la verdad antes que la paz y, sobre todo, haber convertido a la muerte en la gran obsesión de su vida; Unamuno buscando su propia inmortalidad y Canetti, según sus propias palabras, deseando conseguirla para todos los hombres. Los dos han llevado su enemistad con la muerte hasta límites difíciles de superar, dando voz con insolencia y sinceridad extremas al deseo de inmortalidad, el más profundo y desgarrado de nuestros íntimos anhelos.

Al contrario que Unamuno, Canetti encontró la libertad para pensar en la soledad y el aislamiento, alejado de los círculos intelectuales y literarios, como un exiliado voluntario que cultiva y alimenta su marginalidad. Su obra es una sospecha permanente contra la suntuosidad y la grandilocuencia del pensamiento que se aleja de la inmediatez de la vida, una denuncia incansable del afán de juzgar y clasificar porque, dice, entre vivir algo y juzgarlo hay la misma diferencia que entre respirar y morder. Por eso admira la serena respiración de los pensadores chinos, que tanto espacio crean a su alrededor,

y no soporta la avidez de un pensador omnívoro como Aristóteles, que todo lo quiere devorar y compartimentar.

Canetti establece frecuentes analogías entre nuestras acciones físicas e intelectuales, porque no concibe una distinción esencial entre cuerpo y razón. Al contrario, sugiere una estrecha relación entre ambos, como si la actividad de la razón fuese la continuación de la del cuerpo por otros medios. Así, pensar es, en determinados casos, agarrar, trocear, enjaular, asfixiar o morder (no olvi- demos que en español «concepto» y «cautivo» tienen la misma raíz latina y que «comprender» es sinónimo de «encerrar»), mientras que, en otros, pensar es soltar, unir, liberar o respirar. Este último es el modo de higiene mental que él pretende practicar, el modelo de pensamiento más acorde con aquello que intentó ser durante toda su vida: «Alguien sin metas, sin criterios utilitaristas, sin intenciones, sin mutilaciones, libre en la medida en que un hombre pueda realmente serlo» (CSR, 61). Esa búsqueda de la libertad consiste en la negación del poder, que aparece siempre en forma de fines y objetivos, como mutilación de la vida. Canetti concibe la libertad como cesión de poder y renuncia a la supervivencia sobre los demás hombres, porque todo poderoso es, a fin de cuentas, un superviviente, alguien que afirma su identidad negando la de los otros y usando la muerte como afirmación de sí mismo. Ser libre no es querer ser uno, único, sino muchos. Se trata de hacer sitio en nuestro interior, cada vez más sitio, para no ceder a la tentación de construir una identidad fundada en la muerte: «En las mejores épocas de mi vida pienso siempre que estoy haciendo sitio, haciendo más sitio en mí (...) y mientras pueda hacer esto merezco vivir» (PH, 13). La libertad para él es, ante todo, tensión, movimiento, ruptura de todo límite. Es afirmación de esa pluralidad sin nombre, nómada y siempre cambiante que constituye la naturaleza metamórfica del ser humano: «Uno quiere siempre *marcharse*, y cuando el lugar al que uno quiere ir no tiene nombre, cuando es indeterminado y no se ven en él las fronteras, lo llamamos libertad» (PH, 11).

La libertad y la crudeza del pensamiento de Elías Canetti es, para cuantos admiramos su obra, una extrema forma de piedad en un mundo impío, el modo honrado de vivir de un hombre que dijo su verdad sin tapujos hasta donde sabía, pero no para condenarnos sin paliativos o salvarnos a la fuerza, sino para denunciar y protestar contra lo que nos humilla y, al mismo tiempo, destacar y resaltar lo que nos dignifica y ensalza: «De entre los movimientos que agitan el espíritu del hombre no hay ninguno más hermoso ni más desesperado que el deseo de que le amen a uno por sí mismo» (PH, 64). Ese deseo fue, sin duda, el que impulsó e inspiró su escritura y ese mismo deseo es, tal vez, el que nos empuja en estas páginas a honrar su memoria, la memoria de uno de nuestros pensadores más libres e implacables y, por eso mismo, más necesarios y verdaderos.

Canetti y las mitologías

José Manuel De Prada Samper

Resumen: Uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Canetti es la fascinación que siempre sintió por los mitos, fuera cual fuese su procedencia, lo que él llamaba su «sed de mitos». Los mitos están también íntimamente ligados al concepto canettiano de metamorfosis y a su convicción de que el escritor era, ante todo, «el guardián de las metamorfosis». Esto obedece en gran medida a que Canetti veía en los mitos una de las supremas manifestaciones de la creatividad humana.

Palabras clave: mitos, metamorfosis, escritura.

«No hay ningún testimonio más profundo de respeto por la humanidad —escribe Canetti en un apunte de 1958—, que la sed de sus mitos, y cuando uno ha leído más de lo que el corazón puede soportar tiene derecho a esperar en la secreta fuerza de ese alimento».¹ Sólo este apunte bastaría para establecer la importancia capital que los mitos tuvieron en la vida y la obra de Canetti. Pero es posible añadir otros. Por ejemplo, en una extensa anotación de 1943, en la que habla de la revolución interior que en él provocó sumergirse por segunda vez en la obra de Goethe, Canetti explica:

No me atrevía a confesarle a nadie que en estos momentos, en medio de esta guerra, las yemas de las plantas pueden fascinarme y estimularme tanto como un ser humano. Prefería leer mitos de cualquiera

¹ Elias Canetti, *La provincia del hombre: Carnet de notas 1942-1972*, traducción de Eustaquio Barjau, Madrid, Taurus, 1982, pág. 212.

de los complicados productos de la Psicología moderna; y para justificar ante mí esta sed de mitos, convertía a éstos en una cuestión científica, fijaba toda mi atención en los pueblos de los que habían surgido y los ponía en conexión con la vida misma de estos pueblos. Pero lo único que me importaban eran los mitos mismos. Desde que leo a Goethe, todas mis empresas me parecen legítimas y naturales [...].²

Nótese cómo aquí Canetti utiliza la misma expresión, «sed de mitos». En otro apunte, de 1945, confirma que, en efecto, su relación con los mitos iba más allá del interés erudito, y se había convertido en una pasión adictiva, una verdadera sed que debía saciar:

Una meta seria de mi vida es conocer realmente a fondo todos los mitos de todos los pueblos. Pero quiero conocerlos como si hubiera creído en ellos.³

La intensidad que en Canetti tenía esta adicción queda patente en el siguiente apunte de finales de los años cincuenta:

Creo que es la proximidad de los *mitos* lo que ha despertado en mí este desasosiego. Me ahogo en ellos, solo; todo su poder se vuelve contra mí. ¡Qué osadía pretender conocerlos todos, yo, un hombre pequeño y solitario de cincuenta años, yo, un don nadie!⁴

Llegados a este punto, podemos preguntarnos, ¿qué entendía Canetti por mito? Todos ustedes, sin duda, estarán al corriente de la notoria dificultad para definir ese concepto. Como investigador y recopilador de tradiciones orales, suelo definir mito (y no es una definición, por supuesto, que yo haya acuñado) como un relato tradicional que cuenta un acontecimiento ejemplar que sucedió en un tiempo lejano y prestigioso. No me parece aventurado pensar que eso es, en esencia, lo que Canetti entendía por mito. Muy posiblemente, también estaría de acuerdo con la siguiente descripción del «carácter complejo del mito» realizada por Henri y H. A. Frankfort en un libro que muy probablemente él conocía:

² Elías Canetti, *La provincia del hombre*, pág. 49.

³ Elías Canetti, *La provincia del hombre*, pág. 88.

⁴ Elías Canetti, *Hampstead: Apuntes rescatados 1954-1971*, traducción de Juan José del Solar, Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1996, pág. 21.

El mito es una forma de poesía que trasciende la poesía porque proclama to porque aspira a materializar la verdad que proclama; es una forma de acción, de conducta ritual, que no encuentra su plenitud en el acto mismo pero debe proclamar y elaborar una forma poética de verdad.⁵

Al hilo de todo esto, no está de más sacar a colación el siguiente apunte procedente de *El suplicio de las moscas*:

En el mito es donde primero me reconozco. Llamo mito a todo lo que entra en mí de un modo natural, como el aliento. En las épocas en que se cierra, lo llamo de otro modo. Entonces lo dejo a un lado, a la espera de que retorne su simplicidad. El mito jamás es confusión, ni siquiera el más pavoroso; en cuanto mito ha de tener rumbo y fuerza, y, finalmente, sentido, siempre que no salte a la vista.⁶

Cualquiera que haya recorrido con detenimiento la bibliografía de *Masa y poder* se habrá percatado de que contiene decenas de recopilaciones de mitos y cuentos de prácticamente todos los rincones del mundo, además de muchos libros de antropología, viajes e historia en cuyas páginas es posible encontrar un número sustancial de narraciones mitológicas. Dentro de lo que es el *corpus* de la obra publicada en vida por Canetti, es precisamente en las páginas de ese libro, *Masa y poder*, donde podemos apreciar la importancia que los mitos llegaron a tener para su pensamiento, dado que varias de las reflexiones que el autor realiza sobre aspectos concretos de la masa parten de relatos mitológicos, que son analizados con sumo detalle. Por ejemplo, en el apartado sobre la metamorfosis, al hablar del totemismo y la masa, Canetti parte de un relato de los aranda de la Australia central recogido y publicado por T. G. H. Strehlow. El libro contiene también referencias a, entre otros, mitos egipcios, griegos, uitoto, taulipang, baila y fidjianos. Este empleo de mitos donde normalmente cabría esperar que se utilizaran de forma casi exclusiva documentos históricos, de por sí, un rasgo altamente original del libro de Canetti. Las conclusiones que el autor saca del análisis de estos mitos dentro de la obra pueden, en ocasiones, ser discutibles, pero no cabe negar

⁵ Henri y H. A. Frankfort, «Myth and Reality», en el libro de Henri Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson y otros, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1977, pág. 8. Aunque no menciona esta obra en la bibliografía de *Masa y poder*, Canetti, que era un apasionado de la asiriología y la egiptología, probablemente la conoció ya en su primera edición, publicada en 1946 por Penguin Books con el título *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*.

⁶ Elias Canetti, *El suplicio de las moscas*, traducción de Cristina García Ohlrich, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1994, pág. 150.

la impresionante magnitud de sus lecturas en esta materia y la singularidad de su enfoque.

No obstante, aunque sea en *Masa y poder* donde mejor podamos apreciar la presencia de los mitos en su trabajo como escritor, es importante señalar que para Canetti estos relatos tradicionales eran mucho más que un camino para analizar determinados aspectos de la relación entre las masas y el poder. En un apunte de 1971 escribe:

Que nunca podamos escapar a la historia es, para mí, la más desconsoladora de las ideas. ¿Será ésta la verdadera razón de mi afán por investigar todos los mitos? ¿Confío acaso en descubrir algún mito olvidado que pueda salvarnos de la historia?⁷

En otra anotación de ese mismo año, la importancia fundamental de los mitos queda expresada en términos todavía más explícitos:

Estoy alimentado de mitos. De vez en cuando intento escapar a ellos. Lo que no quiero es violarlos.⁸

La «sed de mitos» de Canetti obedecía, pues, además de a un indudable afán de conocimientos, a un poderoso impulso interior más relacionado con cuestiones éticas, estéticas y personales que con los vericuetos de sus investigaciones. En una anotación de 1965 escribe:

No quiero sucumbir nunca a los adjetivos, ni siquiera a los triples. Son lo oriental en Proust, el gusto por las piedras preciosas. Pero éstas me tienen totalmente sin cuidado, porque yo amo todas las piedras. Las preciosas, entre ellas, representan la nobleza de sus personajes. Mi «nobleza» son esos desconocidos de los «orígenes»: bosquimanos, aranda, fueguinos, ainu. Mi «nobleza» son todos aquellos que aún viven según mitos y estarían perdidos sin ellos. (Ahora ya lo están, en la mayoría de los casos.) [...] ⁹

Este apunte, y otros similares, indica con toda claridad que la «sed de mitos» de Canetti estaba íntimamente ligada a la que él entendía era su principal función como escritor: la de guardián de las metamorfosis.

Canetti se refiere de forma detallada a este aspecto fundamental de su pensamiento en «La profesión de escritor», el discurso que pronunció en

⁷ Elias Canetti, Hampstead, pág. 183.

⁸ Elias Canetti, *La provincia del hombre*, pág. 313.

⁹ Elias Canetti, Hampstead, pág. 90.

Múnich en 1976 con motivo del doctorado *honoris causa* que le otorgó la Universidad Ludwig Maximilian. Más que en otro lugar, es en este discurso (que en su día, como sabemos, provocó las iras de Thomas Bernhard), donde Canetti expone con mayor claridad los principios fundamentales de su poética. «[El escritor] habrá de familiarizarse con la herencia literaria de la humanidad, que abunda en metamorfosis», aconseja Canetti, y un poco más adelante cita la importancia enorme sobre «las culturas europeas modernas, ya antes del Renacimiento» de la *Odisea* y de las *Metamorfosis* de Ovidio.¹⁰ Después de hablar del *Poema de Gilgamesh*, y recalcar que esta obra era desconocida hasta su redescubrimiento a finales del siglo XIX, Canetti hace la siguiente reflexión:

Me resulta imposible considerar el *corpus* de la tradición que nos sirve de alimento como algo concluido; y aunque pudiera demostrarse que ya no surgirán obras escritas de la misma trascendencia, siempre quedaría la gigantesca reserva de los pueblos primitivos y su tradición oral. Pues en ella son infinitas las metamorfosis, que es lo que aquí nos interesa. Podría emplearse una vida entera en interpretarlas y comprenderlas, y no sería una vida mal empleada. Tribus que a veces constan de unos cuantos centenares de hombres nos han dejado un tesoro que, a decir verdad, no merecemos, pues por nuestra culpa se han ido extinguiendo o se extinguen aún ante nuestros ojos, apenas capaces de ver algo. Es gente que ha conservado hasta el final sus experiencias míticas, y lo asombroso es que apenas hay algo que nos venga más a propósito y nos dé tantas esperanzas como esta poesía temprana e incomparable de hombres que, cazados, explotados y desposeídos por nosotros, han perecido en medio de la miseria y la amargura. Ellos, despreciados por nosotros debido a su modesta cultura material, aniquilados a ciegas y sin misericordia, nos han legado una herencia espiritual inagotable. Nunca podremos agradecer suficientemente a la ciencia por haberla salvado; su auténtica conservación, su resurrección en nuestras vidas, es tarea de los escritores.¹¹

En un momento en que tan en boga está el absurdo y empobrecedor concepto de «canon», resulta refrescante la convicción de Canetti de que el «*corpus* que nos sirve de alimento», en contra de lo que muchos creen, ni está cerrado ni es fácil de delimitar. Las literaturas orales de las que él habla constituyen una verdadera galaxia de creatividad, compuesta por miríadas de

¹⁰ Elias Canetti, «La profesión de escritor», en *La conciencia de las palabras*, traducción de Juan José del Solar, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982, pág. 355.

¹¹ Elias Canetti, «La profesión de escritor», págs. 356-357.

constelaciones y mundos, cada uno de los cuales ofrece una fuente inagotable de placer estético y conocimiento. Canetti es posiblemente único entre los grandes escritores del siglo XX por haberse zambullido sin miedo y con una entrega total en esta galaxia. Esto no puede extrañarnos en una persona que se consideraba custodio de este ingente legado y se tomaba muy en serio esta responsabilidad: «Una meta sería de mi vida es conocer realmente a fondo todos los mitos de todos los pueblos —escribió en el apunte de 1945 antes citado—. Pero quiero conocerlos como si hubiera creído en ellos».¹²

Hacia el final de su vida, abrumado sin duda por el cada vez más peligroso camino que comenzó a tomar la Historia de la humanidad en las postrimerías de su siglo más sangriento, Canetti hacía la siguiente reflexión, con la que termino mis palabras:

Nada, nada, nada, y, sin embargo, lo lamento por todo, en especial por esos magníficos mitos e historias. Que ellos, lo mejor que tenemos, deban desaparecer por nuestra causa me indigna hasta volverme loco de rabia.

¿A quién podríamos confiárselos? ¿Quién podría conservarlos durante el invierno? ¿Quién podría repetirlos a cada tanto para que no se diluyan en el olvido?¹³

¹² Elias Canetti, *La provincia del hombre*, pág. 88.

¹³ Elias Canetti, *El suplicio de las moscas*, pág. 107.

La densidad del poder y su lectura.

Unas palabras sobre *Masa y poder* de Elias Canetti

Gerardo Piña

Ahora que el ensayo literario es tanto y tan variado, vale la pena sopesar algunas de las enseñanzas del arte de ensayar con una visión de largo aliento, de totalidad, en esa línea que une los trabajos de John Locke, Richard Burton, Marx y Russell por mencionar a algunos.

La primera sería el método para investigar: dado que es imposible agotar cualquier tema por nimio que parezca, la labor del ensayista será leer los discursos que a su juicio sean los más relevantes sobre el tema. La segunda es el rigor: no basta con leer e informarse. Después de la criba viene la lectura atenta que invita a la glosa, a las notas urgentes y mentales, a la tensión de una red de referencias que cada vez se hace más estrecha y sólida a fuerza de haberse depurado. La tercera y más importante (aunque menos frecuente): la autocrítica implícita. Si hablar de objetividad en el discurso filosófico, literario o antropológico es poco menos que una contradicción, al menos se puede pedir que quien elabore un discurso de este tipo lo haga con un intento serio y honesto de no dar por sentado que su cultura, religión, clase social, etcétera, son incuestionables. En estas tres enseñanzas, Elias Canetti (1905 – 1994) era un maestro. *Masa y poder* (1960) es un libro que nunca podrá ser sopesado lo suficiente. Y no me refiero a la contundencia de sus poco más de seiscientos sesenta páginas, sino a la profundidad del análisis de dos fenómenos tan cotidianos y antiguos de la humanidad: la estructura y comportamiento de las masas y las manifestaciones y causas del poder.

Ningún libro puede escapar al contexto en que fue escrito y publicado, a lo que la escuela alemana llama su recepción y “horizonte de expectativas”. Es decir, a lo que el público lector puede inferir que será el contenido de un

libro de acuerdo con las lecturas previas y al contexto en que el mismo surge. Y que un texto conserve la impronta de su autor y de su tiempo no sólo es inevitable, es parte del texto y por tanto de sus consecuencias. Sin embargo, cuando el desarrollo del tema del texto trasciende por mucho un contexto específico o una elección sincrónica del devenir histórico, el texto excede nuestro horizonte de expectativas y nos revela algo de todas nuestras lecturas previas, algo de nosotros mismos y del porvenir.

Tras leer *Masa y poder* ocurre una amarga conclusión que pocas veces se experimenta en la lectura: que varias de las cosas que quisiéramos cambiar de nuestra sociedad sencillamente no pueden alterarse porque forman parte de nuestras costumbres, sí, pero también de nuestros genes. Canetti no utiliza el término, pero *Masa y poder* es un análisis epigenético de la violencia.

Alguien podría preguntarse cuál es el punto de leer un libro cuyas conclusiones son que las masas no dejarán de existir, que el poder buscará siempre dominarlas, que la violencia es una cadena interminable de agujones enterrados de los que todos hemos sido víctimas y victimarios al tratar de despojarnos de los que tenemos hundidos hasta los huesos. ¿Para qué leer un libro en el que sólo se reconoce que para cometer crímenes obedeciendo una orden es necesario volverse otra persona, que los poderosos son dementes, que cargamos a nuestros muertos y su peso es a un mismo tiempo fuerza y lastre y que aun así tenemos el deber de mantener la integridad, prevenir el crimen e impedir que la historia se repita?

Sea cual sea el ángulo desde el que se la contemple, la orden, en la forma compacta y acabada que, después de una larga historia, tiene hoy en día, es el elemento aislado más peligroso para la convivencia humana. Hay que tener el valor de enfrentarse a ella y hacer temblar su poderío: hay que encontrar los medios y las vías para que el hombre mantenga su integridad frente a ella. No debemos permitir que nos rasguñe más que la piel. Sus agujones deberán convertirse en espinas de las que nos podamos desprender con un leve ademán.¹

Aventuro una respuesta: porque leer este libro nos permite reafirmar muchas ideas de lo que a veces hemos llamado en un alarde de facilismo “condición humana”, pero con argumentos, y eso cambia nuestra óptica de la Historia, nuestra percepción del presente. Leer *Masa y poder* es realizar un viaje a las entrañas de lo que no queremos reconocer como seres sociales por más que la Historia nos muestre ejemplos.

Quien quiera dominar seres humanos intentará rebajarlos, privarlos artísticamente de su resistencia y sus derechos hasta tenerlos impotentes a sus pies, como animales. Y como animales los utilizará; aunque no lo diga, *en su interior*

¹ Elias Canetti, *Masa y poder* [1960], Juan José del Solar (trad.), Debolsillo, Barcelona, 2005, 483-4.

siempre tendrá muy claro lo poco que significan para él; en la intimidad, se referirá a ellos como ovejas o reses. Su objetivo último será siempre succionarlos y digerirlos. Le es indiferente lo que de ellos quede. Cuanto peor los trate, más los despreciará. Y cuando ya no sirvan para nada, los desechará furtivamente como excrementos y se encargará de que no apesten el aire de su vivienda (326).

Después de leer la obra magna de Canetti uno no puede sino escuchar los ecos simultáneos de textos como *El malestar en la cultura* de Freud, *La ideología alemana* de Marx o *El origen de la tragedia* de Nietzsche; obras en las que el subtexto (nuestros deseos más inconfesables, nuestro lado apolíneo, la influencia que los procesos de producción tienen en nuestro imaginario) aparece ante nosotros más como el desarrollo de un tema musical en una sinfonía que como una sorpresa. Porque al principio de este voluminoso ensayo, Canetti no parece decir nada nuevo para un lector actual: “En la frecuentación regular de la iglesia [...] se le garantiza a la masa algo así como una experiencia domesticada de sí misma”, afirma Canetti al analizar el caso particular de la masa que conforman los fieles; una masa controlada que facilita el desfogue de las personas sin comprometerse con una ideología propia. “El cumplimiento de estas funciones en períodos de tiempo ya fijados sirve para compensar necesidades de índole madura y violenta (77)”. Poco más adelante nos recuerda el autor por qué se fue perdiendo la masa del cristianismo: “La desintegración de la masa lenta del cristianismo se inició en el momento en que la fe en ese más allá empezó a desvanecerse (105)”. Por supuesto, Canetti no imaginaba que dicha masa recobraría mucha de su densidad con bastante fuerza en los primeros años del siglo xxi.

Pero a medida en que uno se adentra más en el universo de *Masa y poder* las constataciones, la comprensión de cosas que estaban frente a nosotros, pero en las que no habíamos reparado surge cada vez con más fuerza:

[En gaélico escocés] la palabra *gairm* significa “grito, llamada” y *slua-gh-gairm* era el grito de guerra de los muertos. Más tarde se convirtió en la palabra *slogan*: el nombre que recibe el grito de guerra de nuestras masas modernas deriva de los ejércitos de muertos de las Tierras Altas (107).

Los muertos, nos recuerda Canetti, están con nosotros, pero su fuerza simbólica también trasciende nuestra mundana temporalidad. Una cultura como la mexicana, en la que supuestamente la muerte es un hecho aceptado y el día de los muertos es una de sus festividades más característica, no podría haber ignorado que “para la mayoría de nosotros, los ejércitos de los muertos se han convertido en una superstición vacua. Pero se considera noble y en

absoluto ocioso pensar en la masa de los no nacidos, desearles el bien y preparar una vida mejor y más justa para ellos (111).” No sólo casi nadie piensa hoy en los ejércitos de los muertos ni en su Historia, que es la nuestra; cuando se piensa en los que vendrán se suele abstraer y condensar esa presencia en un grupo de niños que poblarán el mundo como si fueran a conformar una eterna masa infantil, como si ellos no fueran a crecer y a hacer las mismas cosas que hacemos todos, que hemos hecho todos durante milenios.

Pero Canetti no se limita a señalar los puntos clave de la formación de nuestras estructuras de poder; extiende la mano como si fuera Tántalo y nos muestra que la idea de mejorar sustancialmente nuestro entorno es posible. Un primer paso es aguzar la mirada a lo que parece ya sabido, dejar de adelantarnos con premura a lo que tantas veces hemos dado por hecho, como al pensar en dos ejércitos enemigos en una guerra. “Si consideramos los dos bandos beligerantes, la guerra presenta la imagen de *dos masas doblemente entrelazadas* [...] el entrelazamiento se debe al hecho de que cada combatiente pertenece a la vez a *dos masas*”, dice Canetti, “a la de los guerreros vivos, para su propia gente; y a la de los muertos potenciales y deseables, para el enemigo (143)”. Los muertos potenciales para el enemigo no son sólo trofeos o bajas necesarias para el triunfo de una guerra visto desde el ejército vencedor. La exposición de Canetti ahonda sobre algo que ya R.G. Collingwood llamaba “el pensamien to mágico” de los pueblos: los objetos son capaces de hacernos recordar momentos y evocar ciertas emociones; pero los recuerdos de los muertos son capaces de actualizar esas emociones. De este modo el pasado y el presente coinciden por la fuerza otorgada a quien sale dispuesto para la guerra.

Y es que no todo en *Masa y poder* gira en torno a los fenómenos sociales más amplios (e.g., cómo una muta deviene en comunidad y ésta en ejército). Abundan ejemplos en los que lo más sencillo no escapa al asombro con el que Canetti reviste nuestra cotidianidad. ¿Cuál pudo haber sido el primer recipiente de la humanidad y qué relación podría haber tenido con el lenguaje?

La mano que recoge agua es el primer recipiente [...] Los objetos tal como los concebimos, esos objetos a los que asignamos un valor porque los hemos hecho nosotros mismos, existieron primero como *signos de las manos* [...] *Palabras objetos* serían, pues, emanación y resultado de una sola experiencia unitaria, precisamente la de su *representación a través de las manos* (336).

Del lenguaje y su representación gestual, Canetti pasa hasta otro extremo de la línea que conduce su análisis sobre la conducta del poder y lo hace con la

misma sencillez y sorpresa con las que habló de las características de las masas. Canetti regresa a cuestionar lo que ya dábamos por sentado. Al hablar del poder como una enfermedad, el escritor búlgaro nos recuerda el síntoma arquetípico al respecto: la paranoia. La imagen de dictadores y emperadores paranoicos se presentan sin mucho esfuerzo. La idea del análisis de su mente o de los asesinos seriales, por ejemplo, como una posibilidad de estudiar conductas afines entre ellos y otras personas para prevenir el crimen, se ha propagado como una verdad. Sin embargo, tras presentarnos su interpretación sobre las *Memorias de un neurópata* de Daniel Paul Schreber, ex presidente del senado de Dresde, Canetti nos recuerda que

la paranoia es, en el sentido literal de la palabra, una enfermedad del poder [...] Un enfermo mental que, marginado, indefenso y despreciado, pasó parte de su vida recluido en una clínica, puede, por la información que nos proporciona, tener mucha más importancia que Hitler y Napoleón, e iluminar a la humanidad acerca de su maldición y de sus amos (632).

Esto es un riesgo por parte del autor. Difícilmente se podría convencer a algún psicólogo o psiquiatra que tuviera la oportunidad de escoger entre tener como paciente a Hitler o a un enfermo marginado y despreciado como paciente, que escogiera a este último. Pero las razones que ofrece Canetti para afirmar que este caso es el más iluminador han sido trabajadas con paciencia y precisión en la segunda parte del libro, la que está enfocada al poder y sus múltiples manifestaciones. Una manera de explicarlo aquí —y que no es sino una manera de empobrecer una serie de tesis por demás iluminadoras— es que la paranoia y sus principios no son mayores en un paranoico poderoso, puesto que todos estamos expuestos a esa paranoia y a los usos y abusos del poder. Hitler, Napoleón, *et al.*, han trascendido porque fueron los que se encontraron en el centro de una serie de factores que los encumbraron (idea también ya ampliamente discutida por Tolstoi en *Guerra y paz*. La Historia no la hacen los generales ni los que se roban la atención, la hacen las personas comunes en su quehacer cotidiano, dice Tolstoi).

Canetti tiene un modo muy particular de esgrimir sus conclusiones y argumentarlas; se ha alejado ya de la tesis académica que trata de convencer a sus pares. Canetti se esfuerza con extremo rigor y sin dejar de lado la imaginación y el gusto por el lenguaje mismo con el que expresa sus ideas para discutir lo que piensa. No quiere imponer a nadie sus conclusiones. En su búsqueda por comprender la conducta de las masas y el poder, Canetti ha abarcado prácticamente cualquier escenario posible en nuestra sociedad desde el cual se asoman las masas, desde donde el poder se ejerce aun en

situaciones tan pequeñas como la crítica literaria, por poner un ejemplo. Y vemos detrás de esas masas y de esos ejercicios de poder las palabras y las imágenes certeras con las que Canetti nos ha ayudado a comprenderlas, a entender nuestro papel como parte de ese binomio del que nadie escapa. Decir que *Masa y poder* es un buen libro es no haber entendido uno de sus fundamentos: el juicio de valor, sobre todo el juicio de valor negativo de una obra literaria es poco menos que imposible, porque el mero acto de ese juicio nos obliga a situarla lejos y debajo de nosotros; nos condena a la subjetividad más evidente. Si no, ¿cómo podríamos valorarla?

El placer que produce el juicio negativo es siempre inconfundible [...] Es un placer duro y cruel que no se deja turbar por nada [...] No conoce clemencia ni cautela alguna. Se emite con rapidez; y la falta de reflexión es lo más adecuado a su esencia [...] Apartamos algo de nosotros, relegándolo a un grupo inferior, lo cual presupone que nosotros mismos pertenecemos a uno superior. Al rebajar nos encumbramos (439).

Ignoro cuántas generaciones seguirán leyendo esta obra, pero auguro que muchas y aspiro a que en una no muy lejana alguien pueda verdaderamente poner este libro como una suma obsoleta de la conducta humana, apenas recordable por sus valores estéticos. Aspiro a que esa generación ya no vea en su entorno los hechos atroces del pasado —de ese pasado que aún es nuestro presente— y que la sola idea de una estructura social basada en la violencia y su ejercicio como dominación de las masas sólo sea una mala idea, tema de un libro y poco más.

ARTÍCULOS DE
INVESTIGACIÓN



La Importancia de la Educación Cívica y el tema de la Democracia en los libros de texto gratuitos en México, 1959-2018

Silvia Inclán Oseguera
Marco Antonio León Rojo

Resumen: Este trabajo explora la política educativa en México desde 1959 con la finalidad de observar la importancia relativa puesta sobre la asignatura de civismo y analizar el contenido sobre democracia en los libros de texto gratuitos bajo las categorías temáticas: democracia, conflicto, autoridad limitada y responsabilidad ciudadana. El análisis encuentra poca importancia relativa y escasos contenidos hasta 2009-2012, un énfasis en el desarrollo de habilidades y en la inclusión de principios éticos con poca articulación y visión, falta de ejercicios y prácticas a partir de 2012.

Palabras clave: México; civismo; democracia; libros de texto gratuitos.

El propósito del presente trabajo es hacer una exploración del contenido sobre democracia en los Libros de Texto Gratuitos (ltg) en las materias de Civismo e Historia, desde su aparición en 1959 y en los programas educativos de secundaria —o primaria alta, como se le conoce en otros países—. El objetivo es hacer un primer análisis de los contenidos sobre

el tema para identificar la presencia del tópico de la democracia y enseguida identificar la forma en la que se le describe o aborda. Se busca generar un primer insumo que sirva de base para futuras investigaciones multidisciplinarias sobre los contenidos de los libros de texto, sus orígenes y significaciones y su influencia sobre los aprendizajes. El trabajo busca ser parte del necesario debate nacional sobre la educación cívica y la formación escolar de los futuros ciudadanos. En el primer apartado se plantean brevemente la importancia de la educación cívica y del aprendizaje de la democracia, los avances de la investigación en México sobre el tema y las implicaciones de las reformas educativas sobre la materia de civismo. El segundo explica los cuatro conceptos de democracia utilizados: *democracia y leyes*, *conflicto (político)*, *autoridad limitada* y *responsabilidad del ciudadano democrático*. El tercer apartado presenta los resultados del análisis del impacto de la política educativa sobre la asignatura de civismo y de los contenidos del tema de la democracia en los Itg y en los programas educativos de civismo (pec) por periodos o reformas mediante un ejercicio de identificación del término “democracia”, así como de las categorías temáticas siguientes: democracia y leyes, conflicto político, autoridad limitada y responsabilidad ciudadana, además de los significados y/o referencias históricas a los que se les asoció.

La educación cívica en la investigación y las reformas

La importancia de la educación cívica democrática en México se hace evidente cuando vemos que, tras más de dos décadas de elecciones democráticas, el aprecio ciudadano por la democracia es relativamente bajo y decreciente, y que esto se refleja también en los resultados obtenidos de los ciudadanos en formación. El porcentaje que apoya la democracia decreció 25 % entre 2002 y 2018, ubicándonos en el quinto menor en la región. También es preocupante el aumento del porcentaje que personas que piensan que democracia o autoritarismo “da lo mismo”, que pasó del 14 % en 2002 a 38 % en 2018 (Latinobarómetro 1995-2013 y 2018).

El aprecio por la democracia no depende sólo de la educación escolar sino también de otros factores como la práctica y la experiencia, sin embargo, la educación cívica tiene efectos importantes en la comprensión, valoración y en la participación política. Desde diversas áreas del conocimiento, Finkel y Ernst (2005), Kahne y Sporte (2008) y Galston (2004) muestran que tal educación cívica tiene impacto en la comprensión y valoración ciudadana de la política, la democracia y sus instituciones, e incluso en la participación política. Estudios como los de Frenic (2016) muestran, por ejemplo, los efectos de la educación cívica en los patrones de voto de los jóvenes en Polonia y

Hungría y su impacto sobre la democracia, Younho (2014) la fuerte relación entre comprensión y valoración de la democracia y Kahne y Sporte (2008) la irrelevancia de la educación cívica cuanto ésta se limita a incluir conceptos abstractos o hechos.

La valoración de la democracia importa, porque, como señala la literatura de economía política (Acemoglu, 2013) y la de consolidación democrática (Diamond, 1994), la creación y mantenimiento de las instituciones democráticas dependen de una sociedad con una cultura que las valore y esté dispuesta a defenderlas. Para Acemoglu (2013), “no hay nada inevitable con respecto a la continuación de la revolución de los derechos y solo serán las acciones de millones de individuos en todo el mundo que defiendan y avancen esa revolución y las instituciones incluyentes que se construyan a su alrededor” (2013: 25). Para Diamond (1994), la sociedad civil juega un papel fundamental en la etapa de la transición, pero cumple funciones cruciales para el desarrollo y la consolidación democrática, incluso para “salvarla” en tiempos de crisis.

Mientras que en otros países la evaluación de la educación cívica y las comparaciones internacionales son labores frecuentes desde los años 70 (*Civic Education Study* iea) y hay una constante producción de estudios desde diversas disciplinas enfocados el estudio de los currículos, los materiales, la capacitación, la didáctica, etc., en México la importancia que se le ha dado sigue siendo limitada. Esto se debe, por un lado, a que no ha habido una política enfocada al desarrollo de investigación educativa (Guevara, 2006) y, por otro, a que hay una serie de problemas asociados a lograr el uso del conocimiento producido en la toma de decisiones de política pública (Flores, 2013). Aun así, en la primera década del siglo xxi aparecieron algunos estudios sobre educación en México y el número de estudios sobre educación cívica creció significativamente (Huerta, 2009).

Cabe destacar el estudio de Tirado y Guevara (2006) por sus interesantes resultados y por ser el único en evaluar la educación cívica en México en perspectiva comparada. Estos autores encontraron que aun cuando los estudiantes mexicanos no obtienen calificaciones relativamente tan bajas y en comprensión de conceptos alcanzan un promedio aceptable, no distinguen niveles de gobierno, jerarquía de leyes, principios de la legitimidad democrática, división de poderes ni equilibrios entre poderes; no entienden cómo se constituye el poder político y tienen baja competencia para discernir entre hechos y opiniones. De acuerdo con Guevara, 64.5 % se percató de que las elecciones eran un rasgo distintivo de la democracia. En la esfera de actitudes, 53 % estuvo de acuerdo con este enunciado: “Si la ley está contra tus intereses es legítimo no apegarse a ella”. Por su parte, 33 % opinó que la calle es pública y que, por ello, “cualquier persona tiene derecho a poner su

negocio en ella”; 82 % relaciona la pobreza con la corrupción y 70 % atribuye la pobreza a “la explotación extranjera”. Finalmente, 83 % se manifestó en favor de la igualdad de derechos, pero, contradictoriamente, 58 % opinó que las mujeres deberían mantenerse al margen de la política” (Guevara, 2006: 643-644).

En las primeras décadas de este siglo, México participó también en estudios comparativos basados en los currículos o programas de educación cívica (Schulz, Anley, Friedman y Lietz, 2010; Cox, Bascopé y Bonhomme, 2014), y por primera vez la iea (2009 y 2016) incluyó a nuestro país en sus evaluaciones internacionales del estado de la educación cívica.

No obstante, sobre los materiales utilizados en la impartición de la educación cívica la investigación apenas inicia.

En materia de educación cívica, México ha reformado los programas y materiales didácticos en varias ocasiones desde 1959.

Tabla 1
Reformas con impacto sobre planes, programas y LTG

Año	Reforma
1959	Creación de Conaliteg
1960	Introducción de LTG / Revisión de planes de secundaria
1973	Reforma a contenidos de LTG
1980	Cambios menores a LTG
1993	Renovación de planes de estudio
1997	Incorporación del libro <i>Conoce tu Constitución</i> (Primaria)
1999	Introducción de Ética en la materia de Civismo
2006	Reforma Integral para la Educación Secundaria
2009-2012	Introducción de nuevos ltg de Formación Cívica y Ética
2017	Creación del Modelo Educativo para la Educación Obligatoria

Fuente: elaboración propia.

En general, la política educativa mexicana y sus reformas reflejan las tendencias inter- nacionales. En los ochenta y noventa, como otros países latinoamericanos, promovió la descentralización de la gobernanza educativa (en términos administrativos), la autonomía municipal y escolar, las currículas diseñadas a nivel nacional y las evaluaciones basadas en exámenes nacionales como sistemas de rendición de cuentas (Straubhaar, 2016).¹ Actualmente, con base tanto en las coincidencias de México con lo que señala Straubhaar (2016) para la región como en el reclamo de miles de maestros mexicanos ante las evaluaciones y el uso que se les pretende dar (BBC Mundo, 2015), la política educativa se ha enfocado a tal punto en las evaluaciones que éstas se han convertido en su forma de gobernanza y en su razón de ser, y se está dejando el tema de la calidad y los contenidos esperar, en el mejor de los casos.

Cuatro ejes para analizar los contenidos democráticos

Para observar los contenidos sobre democracia en los Itg y los PEC podrían tomarse como referencia los componentes con los que la literatura sobre democratización define la democracia liberal² o la sociedad cívica democrática³ y revisar su inclusión en ellos, así como su transmisión con explicaciones, ejemplos y ejercicios acordes con la edad y capacidad de comprensión de los alumnos en cada etapa para el desarrollo de habilidades. Sin embargo, examinar términos es insuficiente, y aislar conceptos es difícil debido a que están interrelacionados o supone la preexistencia de los otros para que el “juego democrático” esté completo; por lo tanto, las categorías aparecen interrelacionadas en los materiales también. Por ello, proponemos una forma de agruparlos en cuatro ejes: 1) *democracia y leyes*,

¹ En los ochenta y noventa aumentaron la matrícula, el número de años de educación obligatoria y la participación privada. En los noventa y dos mil, se introdujeron las evaluaciones con criterios de eficiencia con tests estandarizados bajo el argumento de que éstas eran las soluciones más basadas en evidencia (Straubhaar, 2016).

² Libertad, igualdad, estado de derecho, rendición de cuentas vertical y horizontal, control civil del sector de seguridad, competencia por los cargos de elección, pluralismo cívico, participación de la sociedad civil, responsividad del gobierno, cultura cívica y la efectividad del estado (Sartori, 1987).

³ Ser pacífica, tolerante, respetuosa de la ley y la constitución, tener disposición al compromiso, intolerante frente a acciones y actores antisistémicos, leal al sistema constitucional, creer en la legitimidad de la democracia, conocer sus derechos y obligaciones, respetar las elecciones y sus resultados, cuestionar pero respetar la autoridad y condenar actos de intolerancia y violaciones a las normas constitucionales (Diamond, 1994).

2) *conflicto (político)*, 3) *autoridad limitada* y 4) *responsabilidad del ciudadano democrático*, con los cuales es posible hacer una revisión de los contenidos de los materiales didácticos.⁴

Democracia y leyes

La democracia debería identificarse al menos como conjunto de reglas para resolver el problema de quién debe gobernar, en el que todos los ciudadanos deben poder participar en igualdad de condiciones. Esto constituiría una idea básica derivada de la definición puramente electoral, pero el juego democrático no es posible más que en el marco de una constitución —democracia liberal— y un ambiente que proteja las libertades individuales y grupales, es decir, los derechos humanos y las libertades de expresión, de asociación y religiosa. Por ello, bajo este primer eje se revisa qué ha contenido la educación cívica bajo los conceptos de democracia, constitución, leyes y derechos y su vinculación.

Conflicto (político)

La comprensión del término es relevante, ya que la democracia es un instrumento creado para resolver conflictos entre intereses, *i.e.* a quién debe dársele el poder cuando más de uno lo quiere y sólo uno puede tenerlo. Por lo anterior, el conflicto debería entenderse como natural e inevitable, a diferencia de una lucha entre héroes y villanos. Así, el conflicto político de quién debe gobernar (como otros conflictos entre intereses/derechos encontrados) puede ser comprendido como algo que debe resolverse y que puede ser resuelto de forma anárquica (por el enfrentamiento de las fuerzas de los interesados), por la vía autoritaria (por uno solo o un grupo relativamente pequeño sin considerar los intereses de los demás y so- metiendo al resto) o por la vía democrática (considerando los intereses de todos por igual). La comprensión del conflicto y la democracia como instrumento para resolverlo conlleva a la comprensión de otros importantes componentes como la justicia (que no siempre se logra con una decisión democrática para todos) y la equidad

⁴ Los estudios iea (2009 y 2016) evalúan a partir de tres ejes centrales: Democracia/ciudadanía, Identidad Nacional/ Internacional y Cohesión social/Diversidad, bajo los cuales se retoman una serie de temas relacionados con instituciones democráticas, incluyendo elecciones y participación política —uso de redes sociales y medios digitales—, respeto por la etnicidad y el medio ambiente e interacciones sociales escolares —resolución pacífica de los conflictos.

(entre los que participan). Lleva a la distinción entre ciudadano y súbdito y a la comprensión de que una decisión democrática puede producir consensos (decisiones en las que todos están de acuerdo) o mayorías (decisiones en las que algunos —los menos— no están de acuerdo), pero conduce a decisiones legítimas, *i.e.* más aceptables que las producidas por vías alternativas. Por ello, en este eje se revisan los contenidos bajo el concepto de conflicto (en general y político) y su asociación con la democracia como método para resolverlo.

Autoridad limitada

La comprensión de autoridad limitada implica, desde luego, el entendimiento de otros términos como poder, autoridad, abuso de poder o de autoridad, impunidad y rendición de cuentas, así como la comprensión de la concentración y la división de poder. Por lo anterior, en este eje se explora —no sólo por el término sino bajo otros términos o en general— el abordaje de la idea de gobierno o autoridad limitada.

Responsabilidad del ciudadano democrático

Todo programa de educación cívica tiene entre sus objetivos transmitir de alguna forma la idea de la existencia de derechos y obligaciones de los ciudadanos con respecto a su país, la nación, la patria, etc. En clave democrática los ciudadanos son corresponsables de crear y mantener las reglas mediante su participación y vigilancia del gobernante, pero ello es insuficiente. La ciudadanía implica que las reglas nos las autoimponemos los ciudadanos vía representantes y leyes, y su cumplimiento debe incluirnos a todos, inclusive a la autoridad, por un bien común. Este eje busca derechos y obligaciones ciudadanas y la noción de ciudadanía en general.

Los LTG y los PEC

Los sesenta: el amor a la patria y la democracia sin definición ni referentes.

En este periodo la importancia que se les dio fue tan limitada que el libro de texto y la asignatura de civismo fueron compartidos con historia. El objetivo central de esta materia compartida fue el de “ayudar a conocer a tu patria, pues conociéndola sabrás mejor por- qué la amas y cómo debes estar

dispuesto a servirla” (SEP, 1960). El contenido democrático de los libros era explicado a través de la historia y con el objetivo de inculcar el amor y el servicio a la patria.

Consecuentemente, el libro de 4to grado, que cubre desde la época prehispánica hasta la primera mitad del siglo xx en México, menciona la palabra *democracia* muy pocas veces; está asociada a la constitución, a la existencia de votos elecciones o partidos y a dos personajes principalmente —Benito Juárez y Madero— que representan la democracia, las libertades y los derechos. Mientras, el autoritarismo está asociado a Porfirio Díaz. Se utilizan palabras como *elecciones*, *partidos políticos*, *cámara de diputados* y *cámara de senadores*, pero el término *democracia* queda ambiguo, sin definición o explicación. Lo mismo sucede en el libro de 5to grado, dedicado a la historia de América Latina. Aunque se mencionan *sufragio*, *división de poderes*, *soberanía* e *igualdad*, el término *democracia* se reserva para la constitución y para la democracia estadounidense como una de las principales en el mundo (sep, 1968: 166) sin explicación, salvo por una única mención que indica que en democracia los ciudadanos tienen el derecho de escoger libremente por medio del voto a sus gobernantes (sep, 1968), aunque se habla de soberanía del pueblo y sufragio universal. El libro de 6to, dedicado a historia universal, asocia *democracia* con Grecia (sep, 1966: 89), pero no con la Revolución francesa, la independencia estadounidense ni *los Sentimientos de la Nación* de Morelos. El término se relaciona con las constituciones de 1824, 1857 y 1917 que se califican como liberales, y también a la Revolución y al régimen mexicano, pero sin explicaciones. Podría decirse que se asume el conocimiento de su significado. Lo mismo sucede con los derechos: se destacan el artículo 3, 27 y 123, pero no se asocian los derechos o las libertades con la democracia y su funcionamiento.

El término *conflicto* se asocia en el ltg de 4to grado prácticamente sólo a conflictos externos, *i.e.* entre México y otras naciones. El término *lucha* se usa para los conflictos internos de independencia, entre liberales y conservadores y para la “lucha de los trabajadores por defender sus derechos mediante huelgas” durante el porfiriato (sep, 1963: 152). Cabe notar que después de la Revolución no hay más conflictos ni luchas en la historia de México y que, al destacar las virtudes del régimen revolucionario, se destaca la importancia del consenso. En los libros de 5to y 6to grados se usa con las mismas referencias para México y prácticamente sólo para conflictos entre civilizaciones, naciones y países.

El término *autoridad limitada* no existe a lo largo de los tres ltg, y la idea detrás de él sólo aparece relacionada con el autoritarismo y la represión durante la época de Porfirio Díaz y algunas menciones a la soberanía del pueblo que encauzan los poderes públicos. De ninguna forma podría decirse que queda clara la idea de un gobierno con límites, ni siquiera como aspiración.

Asimismo, son escasas las menciones a *ciudadanía*. No tiene una definición, y cuando aparecen en la historia de México están relacionadas con el amor a la patria y el deber de servirla. En los textos de 5to y 6to grados se hace referencia a la calidad de ciudadano que se adquiere a los 18 años y que conlleva derechos y obligaciones, y se destaca entre las obligaciones la de pagar impuestos. De pronto se vincula el término con derechos individuales y políticos, pero sin mayor explicación. Acorde con la naturaleza autoritaria del régimen y los objetivos de la materia, con los ltg de historia y civismo se buscaba crear nacionalismo y patriotismo⁵ y la democracia y sus componentes en realidad no reciben atención durante esa década.

Los setenta y la apertura democrática: elecciones, partidos y el deber de educarse

En 1973, como parte de las reformas de la “apertura democrática” que propuso el presidente Luis Echeverría, se reformó el sistema educativo que concebía la educación como medio para el desarrollo individual y social y con las metas de fortalecer la nacionalidad, el sentido de convivencia internacional, el equilibrio ecológico, el conocimiento y respeto a las instituciones, la investigación y análisis objetivo de la realidad, la democracia, la solidaridad, y la exaltación de los derechos individuales y sociales (Ife, Capítulo I). El objetivo en términos de la democracia era “infundir el conocimiento de la democracia como la forma de gobierno y convivencia que permite participar en la toma de decisiones orientadas al mejoramiento de la sociedad” (Ife, Art.5: xiv).

Los contenidos cívicos quedaron integrados bajo la materia “Ciencias Sociales” junto con Historia y Geografía. Los ltg de Ciencias Sociales aparecieron en 1973 (5to) y 1974 (4to y 6to grados) y permanecieron prácticamente sin cambios hasta los noventa. Un grupo de especialistas intervino en la formulación de los nuevos libros con el objetivo central de enseñar a los alumnos a hacer investigaciones, cuadros, y esquemas y entrevistas y consultas de libros, mapas, periódicos y revistas (sep, 1974b: 6).

El libro de 4to grado, dedicado a la República mexicana, sus ciudades y sus características socioeconómicas, contiene, a diferencia de anteriores, información más amplia sobre el territorio, población y gobierno. Al referirse a este último explica de manera general la República, la existencia de los

⁵ Los ejercicios prácticos incluidos en los ltg para inculcar dichos valores son la celebración de ceremonias cívicas para homenajear a los símbolos patrios (la bandera y el himno nacional) y a los héroes que se definen como aquellos que lucharon para defender a la patria de enemigos extranjeros.

tres poderes de gobierno y hace referencia a la constitución que define a México como democrático, representativo y federal. El término *democracia* es utilizado con mayor frecuencia con relación al voto, a los partidos políticos, a las elecciones, a la ciudadanía que se adquiere a los 18 años y con relación inversa a la dictadura de Porfirio Díaz. Si bien el libro hace frecuentes menciones a las preocupaciones actuales del país en aquel momento y a la necesidad de trabajar para lograr un futuro mejor, la falta de democracia no aparece como uno de ellos.

El libro de 5to, dedicado a Historia universal desde los comienzos de la civilización hasta la Revolución industrial, brinda una explicación de la idea democrática en Grecia y del origen del Derecho romano como grandes herencias. La explicación es mínima y la definición en la sección de vocabulario dice que es “una forma de gobierno en la que interviene todo el pueblo” (sep, 1968). Cabe destacar que, cuando se refiere a la inexistencia de democracias perfectas hoy en día, se señalan problemas relacionados con la existencia de grupos que no participan del derecho al voto únicamente y se explica que esto es debido a que la miseria y la ignorancia hacen que no exijan sus derechos y sean explotados (sep, 1968: 145).

El libro de 6to grado, que abarca las revoluciones del siglo xviii hasta el nuevo orden internacional, menciona pocas veces la democracia: con relación a la independencia estadounidense y la Revolución francesa, pero no se vincula claramente con los relatos de la Revolución rusa, del fascismo, el nazismo ni del “engrandecimiento absurdo” del estado en Italia, Alemania, Japón, España, Argentina, Brasil y la URSS (sep, 1968: 139). En el relato de la historia de México se asocia indirectamente con la actual situación en la que se permite la existencia de los partidos políticos Partido Acción Nacional (pan), Partido Popular Socialista (PPS) y Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) y del Partido Comunista Mexicano que “ya no es perseguido”. Ninguno de los tres libros incluye actividades o ejercicios prácticos que ayuden a comprender las reglas del “juego democrático” ni a valorar su importancia.

El *conflicto* nuevamente se refiere a luchas entre naciones, países o potencias mundiales, a lo largo de los tres grados. Los conflictos internos son entre liberales y conservadores o la huelga de Río Blanco, que llevó a una lamentable matanza cuando el ejército actuó en apoyo de los dueños de la fábrica; es presentado como un problema que condujo a la Revolución, y a través de ésta se lograron los derechos de los trabajadores y los sindicatos, aunque cabe notar que no se considera un asunto totalmente resuelto porque aún hay trabajadores que no tienen sindicatos para defenderse si los patrones no cumplen con la ley. No hay aún una mención abierta a conflictos internos, ni discusión de alternativas para resolverlos. El conflicto parece seguir

implicando la toma de las armas, con todo lo que ello implica para el desconocimiento de vías democráticas para su solución.

El concepto de *autoridad limitada* no existe como tal y la idea detrás de él nuevamente no se relaciona con un gobierno sujeto a las leyes, con la existencia de tres poderes ni con frenos y contrapesos entre ellos (idea totalmente ausente). La única idea vagamente relacionada con una autoridad limitada es la de soberanía, que se asocia más con la auto-determinación de los pueblos en el escenario internacional que con el mandato del pueblo. La *ciudadanía* es abordada con mayor frecuencia y con mayor explicación que en los libros de la década anterior. Desaparecen el “amor a la patria” y el “deber de servirla” y se sustituyen por el deber de educarse para contribuir a lograr un mejor futuro para México. Se habla de derecho y obligación de voto como los más importantes; se mencionan el derecho a ser elegido, el pago de impuestos y el deber de conocer los planes y programas de los partidos políticos para poder elegir la mejor opción y de vigilar que los gobernantes cumplan con sus responsabilidades. No hay mayor explicación de derechos y libertades políticas y civiles ni a formas de ejercer la ciudadanía, el derecho a la participación política, etc. No obstante, es de destacar que, aunque escasas, hay menciones a la corrupción en relación con gobernantes contemporáneos. Cabe notar que el objetivo de enseñar a los alumnos a hacer investigación y la participación de expertos en la elaboración de los ltrg de los setenta implicaron una transformación positiva en términos de la inclusión de menos temas con un abordaje un tanto más reflexivo y la inclusión de algunas actividades hipotéticas para ser usadas por los profesores e incentivar la búsqueda de información y el trabajo en grupo. No obstante, no contiene ejercicios que enseñen las partes del método científico ni conduce a que los alumnos trabajen a partir de un problema, formulen una pregunta, piensen en la mejor forma para investigarla, consulten fuentes, analicen ni presenten sus resultados. En términos de democracia, el único ejercicio que se sugiere es el de representar una elección en el salón de clases y conformar un poder ejecutivo, legislativo y judicial.

Los ochenta: los libros no cambian, pero la democracia no existe con un único candidato viable En los ochenta, se actualizaron los LTG con datos, ilustraciones, información y referencias al censo de población y vivienda, y se integran apartados para explicar el quehacer de las ciencias sociales. Si bien se explica que los científicos sociales estudian la forma como vive una comunidad, su cultura, su economía y sus instituciones, cuando se invita a los alumnos a trabajar como los científicos, igual que en los setenta, solamente se hace referencia consultar fuentes. En términos de *democracia*, resulta interesante que se incluye una referencia a las elecciones durante el porfiriato que no pasaban de ser un formulismo sin sentido democrático porque los pocos que

votaban lo hacían siempre por el único candidato que se presentaba, y a que una auténtica democracia se realiza sólo si además de los derechos políticos se cumplen los derechos sociales del pueblo.

Los noventa: el civismo se perdió por más de una década

En 1993, el gobierno lanzó el Acuerdo Nacional para la Modernización Educativa con nuevos programas, planes de estudio y LTG, se crearon apoyos para la labor del maestro, se amplió el apoyo compensatorio a las regiones y escuelas y se “federalizan” las escuelas primarias, al trasladarse su dirección y operación a los gobiernos estatales. La educación secundaria se volvió obligatoria dentro del nivel básico y en 1999 se introdujo la formación ética dentro del civismo. No obstante, no sería hasta 2006 que se dieran cambios sustanciales en los planes y programas de estudio. Con las reformas de los noventa, se regresó a los libros por materia, pero la educación cívica se perdió; aunque aparece como materia en los planes de estudio de 1993, el LTG de Educación Cívica no se hizo.⁶ Consecuentemente la educación cívica prácticamente se perdió. El libro de texto que más la incluye es el de Historia de tercer grado que dedica cuatro páginas en un capítulo final sobre civismo. El libro de 6to grado no tiene mención alguna al civismo.

Aparecen algunos ejercicios que invitan a los estudiantes a consultar la constitución; por ejemplo, en 1997 se introduce el libro *Conoce nuestra Constitución* como material de apoyo. Resurgen los símbolos patrios, la bandera, el escudo y el himno y, como en todos los libros anteriores, no hay reflexiones sobre el México de los sesenta, setenta y ochenta.

A pesar de que la reforma enunciaba como objetivo de la materia de civismo desarrollar en los alumnos actitudes y valores para ser un ciudadano responsable, libre, cooperativo, tolerante, conocedor de sus derechos y obligaciones y fortalecido en su identidad nacional, “un ciudadano capacitado para participar en la democracia” (sep, 1993: 119), al no haber libros de Civismo ni contenidos de educación cívica claros en los nuevos libros de Historia, no hubo realmente un avance en los contenidos en términos de la transmisión de la comprensión, la práctica y la valoración de la democracia y, por sorprendente que esto parezca, los siguientes ltg no aparecieron hasta más de una década y media más tarde, entre 2009 y 2012.⁷

⁶ Las razones no aparecen en ningún documento oficial.

⁷ Los siguientes LTG de 1ro y 6to grados aparecen en 2009-2010, los de 2do y 5to grados en 2010-2011, y los de 3ro y 4to grados en 2011-2012.

En 2006 aparecen la democracia y sus elementos principales

En el año 2006, con la Reforma para la Educación Secundaria, se modificaron los planes y programas de estudio de educación cívica de secundaria con la idea de articularlos posteriormente con primaria y preescolar. Con la materia Formación Cívica y Ética, apareció la democracia por primera vez como objetivo educativo en México con un programa con tres ejes: *a)* formación personal, *b)* formación ética (valores y normas de un orden social incluyente) y *c)* formación ciudadana (democrática) para desarrollar un listado de competencias relacionadas con el conocimiento y cuidado de sí mismo, autorregulación y ejercicio responsable de la libertad, respeto y aprecio a la diversidad, sentido de pertenencia a la comunidad, a la nación y a la humanidad, manejo y resolución de conflictos, participación social y política, apego a la legalidad y sentido de justicia, comprensión y aprecio de la democracia (SEP, 2006). Si bien los programas hablan de introducir los principios y valores de la democracia, los derechos humanos y las normas y procedimientos de la democracia como forma de gobierno, no hay gran claridad en cuáles son éstos o en qué forma y cuáles deben ser introducidos en la currícula y en los libros de texto. La definición de las competencias parte del logro de habilidades como principal objetivo y la valoración ética en segundo lugar, pero no es claro cuáles son los conocimientos que idealmente se busca transmitir.

A la luz de los ejes de análisis, los programas y guías de secundaria explican que la *democracia* debe llevar a fortalecer una ciudadanía activa en ambos grados: en el de 2do, con base en el respeto a la diversidad y a la solidaridad, a la responsabilidad, la justicia, la equidad y la libertad, y en el de 3er grado a partir de conocer las características del estado de derecho mexicano, los derechos humanos la división de poderes, el sistema representativo, el régimen federal, la justicia constitucional (incluyendo el juicio de amparo) y la separación iglesia-estado. Sin embargo, se deja a juicio del editor y del profesor identificarlos, ordenarlos y darles sentido. El *conflicto político* está ausente en las guías para la elaboración de libros, al igual que el tratamiento *ex profeso* de la *autoridad limitada*. Para el libro de 3ro se pide incluir formas de control ciudadano de las decisiones públicas, legitimidad de la autoridad democrática por medio de la rendición de cuentas, la transparencia y el acceso a la información pública del desempeño del gobierno y las instituciones del Estado, comportamiento ético del gobierno, los partidos políticos, instituciones y organizaciones sociales, derecho a la información y responsabilidad ante su manejo, leyes que regulan el papel de los medios; sin embargo, los conceptos y los mecanismos para operarlos no se explican. Dado el énfasis puesto en participación ciudadana en la definición de democracia, se esperaría que ambos libros abordaran como parte de la ciudadanía cosas como compromisos con

acciones que contribuyan al bienestar social, cultural, económico y político del país y en el mundo, así como mecanismos de participación ciudadana en una democracia directa (iniciativa popular, plebiscito, referéndum) y en una democracia indirecta o representativa para la construcción de un gobierno democrático, pero los fundamentos y conocimientos necesarios para comprenderlos son poco claros. Las obligaciones gubernamentales para con los ciudadanos y para el desarrollo social y económico en los niveles federal, estatal y municipal se mencionan, pero tampoco están articuladas con una comprensión política ni institucional. Finalmente, la patria tampoco recibe una atención *ex profeso* para la elaboración de los textos didácticos.

En 2008 regresa el civismo y aparece la democracia en la Primaria

En el año 2008 la Alianza por la Calidad de la Educación articuló los programas de primaria y secundaria, y la materia de educación cívica apareció como Formación Cívica y Ética para ser impartida a lo largo de los seis años de primaria como materia independiente. Los objetivos, como los de secundaria, son el desarrollo de ciudadanos éticos capaces de enfrentar los retos de la vida personal y social, basados en una sólida formación apegada a los derechos humanos, los valores de la democracia y las leyes; en la promoción de un desarrollo sano de niños y niñas, libre de violencia y adicciones, con aprecio por la diversidad en un entorno sustentable y, por último, fortaleciendo una cultura política democrática, participativa, inclusiva, equitativa e intercultural (sep, 2009: 8). Esto debía lograrse a partir de ocho competencias: 1) conocimiento y cuidado de sí mismo; 2) autorregulación y ejercicio responsable de la libertad; 3) respeto y aprecio de la diversidad; 4) sentido de pertenencia a la comunidad, a la nación y a la humanidad; 5) manejo y resolución de conflictos; 6) participación social y política; 7) apego a la legalidad y sentido de justicia, y 8) comprensión y aprecio de la democracia. La idea del programa es que estas competencias permiten desplazar los conceptos abstractos y facilitar situaciones didácticas accesibles a los alumnos (sep, 2008a: 11), promoviendo el uso de procedimientos formativos como el diálogo, la toma de decisiones, la comprensión y reflexión crítica el juicio ético y la participación.

En general, el avance de esta generación de LTG en términos de democracia es muy significativo respecto de los anteriores no sólo en los contenidos y las explicaciones, sino en los ejercicios también. Los libros contienen textos explicativos escritos por distintas secretarías de estado o por especialistas reconocidos, según el tema, y se incluyen textos de mexicanos ilustres a lo largo de la historia y contemporáneos, lo cual enriquece su calidad. En

términos de los ejes propuestos, la democracia aparece como uno de los temas de la unidad 1 en el libro de 4to grado y como una de las cinco unidades en los libros de 5to y 6to. La democracia aparece vinculada a los derechos, a la constitución, a la libertad, a la tolerancia, a la igualdad y a la diversidad, a la ciudadanía y a la división de poderes. Las unidades no dedicadas a democracia directamente sí incluyen temas importantes para el desarrollo de habilidades y la valoración ética de conceptos relacionados con la democracia. No obstante, los textos específicamente sobre democracia son vagos todavía. El texto del lgt de 4to es confuso. Introduce la democracia a partir de la libertad y la define como un estado de vida en libertad. Explica que elegir a los gobernantes es una libertad fundamental y que, como existen distintas opiniones, tiene derecho a gobernar por un tiempo el que obtiene más votos, pero debe hacerlo considerando también a las minorías. Luego se vincula el término con tolerancia y se dice que México ha sido un país de libertades pero que sólo ha sido demócrata (no democrático) en 1867-1876 con Juárez, en 1911-1913, y de 1997 en adelante. La falta de democracia en los otros periodos se explica por falta de tolerancia: porque en vez de tolerarse y debatir se mataban por defender sus ideas (sep, 2009: 26). Si bien nada de lo que se expone en el texto es incorrecto, sí es sumamente confuso. El relato no transmite la idea clara de que la democracia es un sistema para elegir gobernantes que sólo puede existir en un ambiente en el que están garantizados una serie de derechos que permiten la participación de todos en condiciones de igualdad y que produce una autoridad emanada y legitimada por votación y un mandato limitado por la constitución y las leyes y para el bien común. Por otra parte, la explicación del autoritarismo como falta de tolerancia (sin mención a supresión de libertades y derechos políticos y a concentración y abuso de poder) es al menos extraña. La autoevaluación que el alumno debe hacer al final de la unidad no menciona el término *democracia*, sino que es una lista de reflexiones sobre el comportamiento del alumno en cuanto a dialogar, respetar, evitar conductas violentas y reconocer situaciones de violación de derechos. No es difícil imaginar que si al alumno se le preguntara por democracia no podría dar una respuesta.

El libro de 5to grado tiene una definición un poco más clara. Aquí se expresa que la democracia es un sistema de gobierno en el que participan todos los miembros de la comunidad por igual en las decisiones públicas a través de sus representantes, que es el gobierno del pueblo, que ser democrático es expresarse y participar por medio del voto y que la característica fundamental de la democracia es la garantía de derechos y libertades del ciudadano. Se le dedican sólo tres páginas al tema y no tiene ningún texto escrito por alguna secretaría, organismo u organización o especialista. La explicación del libro de 6to grado es más completa: dice que el Estado mexicano está organizado

como república democrática y su característica principal es la presencia de la Constitución, que la democracia es un sistema en el que los ciudadanos eligen a los gobernantes mediante voto libre, universal y secreto. Explica que los ciudadanos participan en la elección y los gobernantes escuchan y atienden a los ciudadanos a través de sus representantes. En la unidad se vincula democracia con leyes, con elecciones, con soberanía, con representación; explica la federación y los tres poderes; habla de toma de decisiones a varios niveles, del sistema de partidos y de la existencia de un sistema electoral. También habla de ciudadanía y de cómo se adquiere, así como de participación, pero no de obligaciones. En términos generales es una buena explicación, pero aún no deja clara la idea de que la democracia es un conjunto de reglas y que no puede existir más que en el marco de una serie de derechos que no están garantizados en sistemas autoritarios. Al final de la unidad se pide al alumno identificar momentos en que México no fue democrático, pero en realidad en el texto no hay elementos suficientes para que se pueda identificar claramente las razones por las cuales distintos periodos de la historia no pueden considerarse democráticos. Por otro lado, la idea contenida en el libro de 4to grado sobre que no es algo que se dé naturalmente o que sobreviva, solamente desaparece en los libros de 5to y 6to grados.

El *conflicto* aparece por primera vez en esta generación de LTG. El de 4to grado lo vincula al poder judicial y nuevamente a los conflictos laborales, y en el de 6to grado no aparece, pero en el de 5to grado se le dedica una unidad completa y sí se explica como algo natural e inevitable que debe resolverse mediante el diálogo, el debate, la discusión, la mediación y las votaciones. Deja de ser un sinónimo de lucha armada y es vinculado a los derechos humanos. No obstante, la idea de la necesidad de un árbitro o juez o canales institucionales para su resolución es vaga.

La *autoridad limitada* aparece en esta generación de LTG, aunque sólo con menciones aisladas. El libro de 4to dice que el gobierno debe ser transparente, rendir cuentas y obedecer la ley. El de 5to pregunta en un ejercicio qué es la rendición de cuentas, y el de 6to habla de división de poderes y explica las funciones de control constitucional de la SCJN. La idea de un gobierno limitado y sancionable cuando abusa de autoridad queda poco clara. Esta limitación se hace visible también cuando se aborda el tema de *ciudadanía*, que está vinculado a los valores de tolerancia, a la apreciación de la diversidad y a la valoración de la libertad y los derechos, pero sólo vagamente a la idea de un ciudadano vigilante. El ciudadano, de acuerdo con los textos, debe ser tolerante, pacífico y respetuoso, incluso participativo, pero no vigilante ni menos demandante de que las autoridades cumplan con su trabajo. Aunque se menciona que la autoridad tiene obligación de darle información, no se sugiere para qué podría servir ese acceso a información.

En esta generación de LTG se enfatiza la diversidad del país y por primera vez se destacan héroes y heroínas de la historia de México que lucharon por un país de libertad y soberanía (Juana de Asbaje, Josefa Ortiz, Hidalgo, Morelos, Allende, Galeana, Bravo, Guerrero y Bustamante) (sep, 2009: 63) y se mantiene el LTG *Conoce tu Constitución* para consulta los tres últimos años de primaria. Si bien cuentan con más ejercicios que los anteriores y no se limitan a simular una elección, sino que proponen, por ejemplo, escribir una carta de motivos para resolver un problema de seguridad en la escuela o elaborar un periódico o un programa de radio sobre diversidad cultural (5to grado), la adquisición de habilidades mediante prácticas es una de las áreas más débiles. En términos generales, al igual que los programas para secundaria, los ltg se centran en la definición de habilidades personales, éticas y ciudadanas o cívicas y a su valoración sin mayor atención a los conocimientos deseables o que se requerían para apoyar esas habilidades y valoración.

Aun con los celebrables avances en términos de la introducción de la democracia a la educación cívica hace poco más de diez años, los contenidos todavía no garantizan su comprensión como la mejor forma para la formación de gobierno, como sistema apoyado en una serie de derechos e instituciones vitales para su aparición y sobrevivencia ni como conjunto de principios de alto valor para todos los seres humanos. La noción de un gobierno con legitimidad democrática y límites de autoridad y las funciones de las instituciones necesarias para la democracia son temas aún no abordados. El conflicto político en la historia de México, aunque comienza a sugerirse que existió, aún parece ser un tema tabú. Actualmente, está aún lejos de ser considerado una fuente cotidiana de ejemplos para el análisis de posibles soluciones democráticas imaginables. La ciudadanía democrática está plagada de conceptos relativos a sus derechos y a la importancia de la participación; no obstante, la idea de ciudadanía como parte conformadora básica de la democracia es todavía confusa.

El Modelo Educativo para la Educación Obligatoria (2017)

Como parte de la Reforma Educativa promovida en 2012, en 2017 se aprobó el Modelo Educativo para la Educación Obligatoria (MEEO) para promover una educación de calidad con equidad a partir de cinco ejes: 1) planteamiento curricular con un enfoque humanista, considerando conocimientos claves para el desarrollo personal, social y socioemocional de los estudiantes; 2) la escuela como centro del sistema educativo, basada en una organización horizontal, con autonomía inclusive de gestión y que considera la participación de los padres de familia; 3) formación y desarrollo profesional docente,

basado en el mérito y con procesos de evaluación; 4) inclusión y equidad, principios básicos para eliminar las barreras de acceso a estudiantes, y 5) gobernanza del sistema educativo, en el cual se definen mecanismos institucionales a través de los cuales participan los distintos actores de la sociedad y de la educación.

El perfil de egreso plantea que el estudiante debe de argumentar de manera crítica y reflexiva, valorar su identidad, cuidar su salud física y mental y el medio ambiente, tomar decisiones razonadas, favorecer el diálogo ante situaciones de conflicto, orientar y actuar a través de valores, valorar la diversidad, apreciar la cultura y el arte y participar de manera responsable en la vida pública.

Uno de los ámbitos considerados y que cobra relevancia para este estudio es el de convivencia ciudadana, en el cual se plantean las prioridades por niveles educativos: en preescolar, conocer reglas básicas de convivencia en la casa y en la escuela y habla acerca de su familia, costumbres, tradiciones. En primaria, desarrollar su identidad como persona, conocer, respetar y ejercer sus derechos y obligaciones, favorecer el diálogo, contribuir a la convivencia pacífica y rechazar discriminación y violencia. En secundaria, identificarse como mexicano y sentir amor por México, reconocer la diversidad —individual, social, cultural, étnica y lingüística—, es consciente del papel de México en el mundo y actuar con responsabilidad social, apearse a los derechos humanos y respetar a la ley. En media superior, hay que reconocer que la diversidad tiene lugar en un espacio democrático, con inclusión e igualdad de derechos, valorar y practicar la interculturalidad y también reconocer las instituciones y la importancia del Estado de Derecho. Con ello, se busca contribuir a la formación de ciudadanos libres, responsables e informados. Se considera dentro de la autonomía curricular el ámbito de Proyectos de impacto social, en el cual se contemplan como ejemplos: limpieza de la basura en la comunidad, potabilización del agua escolar y comunitaria, democracia escolar y eliminación de barreras de aprendizaje.

La nueva administración (2018-2024) propuso una nueva iniciativa de reforma que plantea el impulso a una “educación cultural” a partir de la obligatoriedad de incluir en sus planes de estudio la promoción de valores, el civismo, la historia, la cultura, el deporte escolar y el respeto al medio ambiente, entre otros, como base de una educación integral (Nación 321, 2019). Llama la atención que el presidente López Obrador advirtiera en marzo de 2019 sobre el “regreso del civismo” a la educación pública, debido a que “en el periodo neoliberal lo suspendieron junto con la ética”. Como lo mencionamos anteriormente, si bien desapareció en la década de los noventa en el nivel primaria —se mantuvo en secundaria—, en 2008 volvió a ser incluido como asignatura en primaria (Forbes, 2019). En todo caso, en los primeros

tres años del nuevo gobierno no ha habido cambios ni para las asignaturas de civismo ni en los contenidos de los LTG.

Observaciones finales e implicaciones

Como se puede observar, la importancia que se ha dado a la asignatura de Civismo o Educación Cívica no ha sido ni primordial ni consistente a lo largo de los distintos programas que ha habido desde los años sesenta en México. Hay una clara mejora en la importancia de la asignatura a partir de la reforma del 2006 y 2008 cuando reaparece después de más de una década. Acorde con los propósitos centrales dados a la asignatura en cada periodo, observamos una transformación de los contenidos de democracia en los Libros de Texto Gratuito (ltg) de estar prácticamente ausente en los primeros libros a ser presentada como una forma de gobierno que inició en Grecia, pero asociada con referencias a una forma de gobierno moderna que permite la participación de los ciudadanos y a otros conceptos como partidos y derechos. En los libros de los setenta, que perduraron hasta los noventa, se destacaban, al igual que en los sesenta, los deberes por encima de los derechos, aunque se hacía énfasis en el deber de educarse para contribuir al desarrollo de México. En los ochenta, los libros no sufrieron modificaciones y hasta los noventa se hicieron esfuerzos por un relato de la historia un poco más balanceado y comenzaron a aparecer con mayor importancia los derechos; incluso el derecho al voto de las mujeres y se adiciona el libro “Conoce nuestra constitución”. No obstante, es hasta los libros de la reforma de 2006 y 2008 que el tema de democracia aparece explícitamente en los contenidos de los LTG y en los planes de secundaria no sólo con definiciones, sino mediante asociaciones a libertad, derechos, elecciones, y valores. Incluso en el caso del conflicto político, éste ya no se explica únicamente como natural entre héroes y villanos, sino como resultado de falta de tolerancia y democracia. Aparece la idea de autoridad limitada, aunque no directamente, con la figura de división de poderes y a través de menciones a la transparencia y la rendición de cuentas.

En cuanto al término *ciudadanía*, aparece con referencias a participación, derecho a la información e incluso rendición de cuentas. A partir de esa generación de libros encontramos referencias directas y cruzadas de todos los términos que incluimos en el análisis; no obstante, es notoria la falta de ejercicios o prácticas sugeridas en los ltg. Los planes para la asignatura en secundaria hoy contienen definiciones para democracia asociadas a una forma de gobierno y a un proceso de construcción histórica, y se definen y se asocian entre sí sus principales elementos conceptuales. Vinculan la democracia

con libertad, con derechos humanos, con normas y procedimientos, con la existencia de una constitución y con la participación informada y comprometida de la ciudadanía; el tema está presente y es tratado con importancia. No obstante, está, todavía al nivel de las definiciones únicamente, al igual que en los LTG.

La revisión que ofrece este trabajo sobre los cambios en los significados de la democracia en los LTG, en los planes de educación cívica en México y su estado actual muestra que hay retos aparentemente muy claros como buscar la transversalidad de temática democrática en toda la currícula, cuidar la coherencia del enfoque curricular, mejorar el perfil de egreso y mejorar los contenidos para formar a los futuros ciudadanos. Sin embargo, hace falta más investigación y profundización en el análisis de los contenidos sobre democracia en la currícula y en los materiales educativos. El presente trabajo deja muchas interrogantes abiertas tanto para subsecuentes estudios educativos como desde la ciencia política o la administración pública que hacen falta para sustentar mejores debates sobre la educación de las siguientes generaciones de mexicanos.

Referencias bibliográficas

- Acemoglu, Daron (2013) “The World Our Grandchildren Will Inherit” en Palacios-Huerta, Ignacio (ed.) *In 100 Years. Leading Economists Predict the Future*. Massachusetts: mit Press, pp. 1-30.
- Araújo-Olivera, Stella; Yurén, María; Estrada, Marcos y Miriam De la Cruz (2005) “Respeto, democracia y política. Negación del consenso: El caso de Formación cívica y ética en escuelas secundarias de Morelos” *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 10(24): 15-42.
- bbc Mundo Staff (2015) “¿Por qué en México los maestros no quieren ser evaluados?” *bbc News Mundo* [en línea]. 18 de junio. Disponible en: <<http://eldiariomexico.com/2015/06/18/por-que-en-mexico-los-maestros-no-quieren-ser-evaluados/>> [Consultado el 13 de marzo de 2019].
- Celis, Zaida (2011) “Los libros de texto gratuitos en México, Vigencia y perspectivas” [en línea] en *XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*. Ciudad de México: comie. Disponible en: <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v11/docs/area_13/2420.pdf>
- Cox, Cristián; Bascopé, Martín y Macarena Bonhomme (2014) *Educación ciudadana en América Latina; Prioridades de los currículos escolares*. Working Papers on Curriculum Issues 14. Ginebra: ibe unesco.

- De la Peza, María del Carmen y Sara Corona (2000a) "Educación cívica en libros de texto mexicanos (1923- a la fecha)" en *Foro de Educación Cívica y Cultura Política Democrática*. Ciudad de México, IFE/ij, unam.
- De la Peza, María del Carmen y Sara Corona (2000b) "La educación ciudadana a través de los libros de texto" *Sinética. Revista Electrónica de Educación*, 16(1).
- Diamond, Larry (1994) "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation" *Journal of Democracy*, 5(3): 4-17.
- Escudero Alexandro y Diana Farías (2015) "La noción de ciudadanía en los libros de texto de educación básica. Análisis de la teoría del actor-red" *Sinética. Revista Electrónica de Educación*, 45(1): 1-23.
- Fernández, Anna M. (2005) *Infancia, adolescencia y política en México*. México: Porrúa/Instituto Electoral del Distrito Federal.
- Finkel, Steven E. y Howard R. Ernst (2005) "Civic Education in Post-Apartheid South Africa: Alternative Paths to the Development of Political Knowledge and Democratic Values" *Political Psychology*, 26(3): 333-364.
- Flores, Pedro (2013) "El enfoque de la política basado en la evidencia: Análisis de su utilidad para la educación en México" *Revista Mexicana de la Investigación Educativa*, 18(56): 265-290.
- Fresnic, Florin N. (2016) "Can Civic Education Make a Difference for Democracy? Hungary and Poland Compared" *Political Studies*, 64(4): 966-978.
- Forbes (2019) "Regresará el civismo como material en la educación pública" *Forbes* [en línea]. 29 de marzo. Disponible en: <<http://www.forbes.com.mx/regresara-el-civismo-co-mo-una-materia-en-la-educacion-civica-amlo/>> [Consultado 30 de marzo de 2019].
- Galston, William Arthur (2004) "Civic Education and Political Participation" *Political Science and Politics*, 37(2): 263-266.
- Guevara, Gilberto (2006) "Democracia y Educación: Dos notas críticas" *Revista Mexicana de la Investigación Educativa*, 11(29): 639-653.
- Huerta, Juan Enrique (2009) "Formación ciudadana y actitudes hacia la participación política en las escuelas primarias" *Revista Mexicana de la Investigación Educativa*, 14(40):121-145.
- Ibarra, Armando M. (2003) *Televisión y Socialización política de escolares en la zona metropolitana de Guadalajara*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, tesis de doctorado.
- IEA (2016) *Cívica 2016. Resultados México* [pdf]. Disponible en: <<https://www.inec.edu.mx/wp-content/uploads/2019/01/P2A331.pdf>> [Consultado el 15 de abril de 2019].

- Kahne, Joseph E. y Susan E. Spote (2008) "Developing Citizens: The impact of Civic Learning Opportunities on Students Commitment to Civic Participation" *American Educational Research Journal*, 3(45): 738-766.
- Latinobarómetro Informe (2013) [en línea]. Disponible en: <http://www.latinobarometro.org/documentos/LATBD_INFORME_LB_2013.pdf> [Consultado el 5 de abril de 2019].
- Latinobarómetro Informe (2018) [en línea]. Disponible en: <<http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>> [Consultado el 5 de abril de 2019].
- Ley Federal de Educación (lfe) (2019) Estados Unidos Mexicanos, H. Congreso de la Unión, 29 de noviembre. Disponible en: <https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/3f9a47cc-efd9-4724-83e4-0bb4884af388/ley_29111973.pdf> [Consultado el 7 marzo de 2019].
- López, Gabriela (2003) *Televisión y socialización de los niños en Monterrey y Juchitán*. Monterrey: Tecnológico de Monterrey, tesis de maestría.
- Luna, María Eugenia (2006) "Formación cívica y ética en la educación básica: retos y perspectivas para las escuelas del siglo xxi" en Castro, Inés (coord.) *Educación y Ciudadanía*. Ciudad de México: unam / Plaza y Valdés, pp. 113-135.
- Nación 321 (2019) "9 puntos para entender la nueva reforma educativa de AMLO" *Nación 321* [en línea]. 19 de febrero. Disponible en: <<https://www.nacion321.com/gobierno/9-puntos-para-entender-la-nueva-reforma-educativa-de-amlo>> [Consultado el 24 de febrero de 2019].
- Nateras Domínguez, José O. (2007) "Información política en estudiantes de primaria y secundaria. Aspectos socioeconómicos y exposición a medios de comunicación: los inicios de la socialización política" *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 12(35): 1357-1403.
- Ochoa de la Concepción, Azucena y Felicia Vázquez (2018) "Análisis de concepto de participación en los libros de Formación Cívica y Ética de 4to 5to y 6to grado" *Sinéctica. Revista Electrónica de Educación*, 50(1): 1-21.
- Ochoa Cervantes, Azucena (2010) "Los conocimientos y opiniones de los docentes de educación primaria acerca de la asignatura de Formación Cívica y Ética. El caso de Querétaro, México" *Perfiles Educativos*, 33(134).
- Pacheco, Lourdes; Navarro, María del Refugio y Laura Cayeros (2011) "Los pueblos indios en los libros de texto gratuitos" *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 49(16): 1-21.
- Rodríguez Mc Keon, Lucía (2015) "La formación cívica y ética en la escuela: entre la instrucción y la formación" *Revista Folios*, 41: 37-50.
- Rodríguez Mc Keon, Lucía y Aurora Elizondo (2010) *La innovación en la formación cívica y ética. Dilemas, tensiones y paradojas del cambio curricular en la escuela*. Ciudad de México: upn.
- Sartori, Giovanni (1987) *The Theory of Democracy Revisited*. Nueva York: Columbia University.
- Schulz, Wolfram; Ainley, John; Friedman, Tim y Petra Lietz (2010) *iccs 2009 International Report: Civic knowledge, attitudes, and engagement among lower-secondary school students in 38 countries*. Amsterdam: International Association for the Evaluation of Educational Achievement (IEA).
- SEP (1960) *Historia y Civismo. Cuarto grado*. 1a ed. Ciudad de México: SEP
- (1963) *Historia y Civismo. Cuarto grado*. 5ta ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1964) *Obra educativa en el sexenio 1958-1964*. Ciudad de México: sep.
- SEP (1966) *Historia y Civismo. Sexto grado*. 1ra ed. Ciudad de México: sep.

- SEP (1968) *Historia y Civismo. Quinto grado*. 6ta ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1970) *La educación pública en México 1964-1970*. Ciudad de México: sep.
- SEP (1971) *Memorias educativas: 1958-1964 y 1964-1970*. Ciudad de México: sep.
- sep. (1974a) *Ciencias Sociales. Quinto grado*. 2da ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1974b) *Ciencias Sociales. Sexto grado*. 1ra ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1974c) *Ciencias Sociales. Cuarto grado* 1ra ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1988a) *Ciencias Sociales. Quinto grado*. 16ta ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1988b) *Ciencias Sociales. Sexto grado*. 15ta ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1990) *Ciencias Sociales. Cuarto grado*. 16ta ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (1993) *Plan y programas de estudio, educación primaria*. Ciudad de México: sep.
- SEP (1994) *Historia, Geografía y Civismo (Libro para el maestro) tercer grado*. 1ra ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (2008a) *Programa integral de Formación Cívica y Ética, educación primaria*. Ciudad de México: sep.
- SEP (2008b) *Formación Cívica y Ética. Quinto grado*. 1ra ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (2008c) *Formación Cívica y Ética. Sexto grado*. 1ra ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (2009) *Formación Cívica y Ética. Cuarto grado*. 2da ed. Ciudad de México: sep.
- SEP (2011a) *Formación Cívica y Ética. Cuarto grado*. 2da reimpresión. Ciudad de México: sep.
- SEP (2011b) *Formación Cívica y Ética. Sexto grado*. 1ra reimpresión. Ciudad de México: sep.
- SEP (2014) *Formación Cívica y Ética. Quinto grado*. 1ra ed. Ciudad de México: sep.
- Straubhaar, Rolf (2016) "Educational excellence versus educational justice: How Latin American policymakers respond to these competing demands with the evaluative state" en *The Global Educational Policy Environment in the Fourth Industrial Revolution: Gated, Regulated and Governed Public Policy and Governance*. Emerald Group Publishing Limited, pp. 265-281.
- Tapia, Erika (2003) *Socialización política y educación cívica en los niños*. Querétaro: Instituto Mora.
- Tirado Felipe y Gilberto Guevara (2006) "Conocimientos cívicos en México: un estudio comparativo internacional" *Revista Mexicana de la Investigación Educativa*, 11(30): 995-1018.
- Urrutia, Francisco (2015) "Formación moral, cívica y ética con estudiantes del nivel secundaria en México. Estudio y valoración de desempeños

- docentes y propuesta pedagógica para su mejora” *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 4(45): 41-88.
- Villa, Lorenza (2009) *50 años de la Comisión Nacional de Libros de Textos Gratuitos: cambios y permanencias en la educación mexicana*. Ciudad de México: sep/Conaliteg.
- Younho, Cho (2014) “To know democracy is to love it: A Cross National Analysis of Democratic Understanding and Political Support for democracy” *Political Research Quarterly*, 3(67): 478-488.

Una historia casi olvidada de la *Revista Mexicana de Sociología*

Mario Ramírez Rancaño

En 1930 fue creado el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), y en 1951, la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales. En ambas instituciones tuvo mucho que ver el doctor Lucio Mendieta y Núñez. Fue uno de los promotores de ambas instituciones, actualmente olvidado. En la actual Facultad de Ciencias Políticas y Sociales se formaron los primeros científicos sociales, y al nivel latinoamericano, las cosas no fueron muy distintas. En 1957 fue creada la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), con sede en Santiago de Chile, institución en la cual se formó una élite intelectual que influyó poderosamente en el desarrollo de la sociología en América Latina. Los primeros egresados de Ciencias Políticas datan de los años 1955 o 1956, y los de la Flacso, de 1959 y 1960. A ellos se sumaron nuevas camadas de sociólogos formados en universidades estadounidenses y europeas. Fueron contados, pero los hubo. Inicialmente, la planta docente en Ciencias Políticas estuvo conformada por abogados y antropólogos. Fueron ellos quienes formaron a las primeras generaciones de sociólogos. En la Flacso la cosa fue distinta, ya que figuraron académicos estadounidenses y europeos.

Lo que interesa destacar es que gran parte de las investigaciones calificadas como sociológicas aparecieron en la *Revista Mexicana de Sociología* (RMS), creada en 1939. Se trata justo del periodo que va hasta 1966, que estuvo a cargo de Mendieta y Núñez. En sus primeros 27 años de vida bajo la égida del citado personaje, sorprende que la *Revista* publicara textos de los clásicos del momento, lo mejor de la sociología mexicana, europea y estadounidense. Pero eso no fue todo. Pocos años después, Mendieta y Núñez promovió la

celebración de 15 Congresos Nacionales para reunir a los más destacados académicos del mundo de la sociología. El periodo corre de 1950 hasta 1966. A los citados congresos asistieron varios de los sociólogos más importantes del mundo occidental. Queda fuera del análisis lo ocurrido a partir de 1966, cuando el IIS y, por ende, la RMS, quedaron bajo la tutela de Pablo González Casanova, y de los subsecuentes directores de la institución. Ya no hubo más Congresos Nacionales y la sociología tomó rumbos más académicos y profesionalizados.¹ Por supuesto que la sociología transitó por rumbos más firmes, más expertos, bajo la égida de sociólogos formados al mejor nivel.

Pero ¿quién publicó en las páginas de la RMS y en los volúmenes de los Congresos Nacionales? A lo largo de su historia, la *Revista* tuvo una periodicidad variable. Hubo épocas en que fue bimestral, trimestral y aun cuatrimestral. De ahí que se calcula que a lo largo de 27 años se publicaron unos 80 números.

Tabla 1
Algunos textos publicados en la RMS

Académicos	Tema	Número de artículos
1. Alpert, Harry	Émile Durkheim	2
2. Aron, Raymond	Concepto de clase	1
3. Cerda Silva, Roberto de	Indígenas	8
4. Chevalier, François	México colonial	1
5. Cornejo, Ezequiel	Ejidatarios veracruzanos	5
6. Cuvillier, Armand	Comte, Durkheim	3
7. Durkheim, Émile	Democracia, sociedad política	2
8. Fraga Iribarne, Manuel	Le Play y la sociología española	1
9. Friedman, Georges	El ocio	1
10. Gamio, Manuel	Indigenismo	2
11. Germani, Gino	Fascismo, desarrollo económico	4
12. Gerth, Hans	El Partido Nazi	1
13. Gini, Corrado	Laborismo, migraciones	4

¹ Sobre el tema aquí analizado existe el trabajo de Aurora Loyo, Gustavo Guadarrama y Katia Weissberg (1990). “El Instituto de Investigaciones Sociales y la sociología mexicana (1930-1990)”. En *La sociología mexicana desde la Universidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Académicos	Tema Número de	Número de artículos
14. Ginsberg, Morris	Psicoanálisis y sociología	2
15. González Bonilla, Luis Arturo	Indígenas	4
16. González Casanova, Pablo	Sociología religiosa	2
17. Gouldner, Alvin W.	Sociología aplicada	1
18. Gurvitch, Georges	Estructura social	3
19. Halbwachs, Maurice	Clases medias	3
20. Horowitz, Irving	Consenso, conflicto	3
21. Lefebvre, Henry	Teoría de la renta	1
22. Lenoir, Raymond	Mentalidades: Islam, asiáticas	12
23. León-Portilla, Miguel	Manuel Gamio	1
24. Lins, Mario	Liderazgo, determinismo, etc.	9
25. Lundberg, Georges	Leyes sociológicas	2
26. Mac Lean y Stenós, Roberto	Durkheim, Weber, indígenas	11
27. Malinowski, Bronislaw	Análisis funcional	2
28. Mauss, Marcel	Prestaciones totales	1
29. Medina Echavarría, José	Ciencias sociales	7
30. Mendieta y Núñez, Lucio	Comte, Gamio, clases sociales	42
31. Parsons, Talcott	Weber, influencia	3
32. Poviña, Alfredo	Weber, Tarde, Durkheim	8
33. Recaséns Siches, Luis	Teoría sociológica	13
34. Redfield, Robert	Indigenismo	5
35. Rojas González, Francisco	Indigenismo	10
36. Roura-Parella, Juan	Hartmann, Dilthey	4
37. Sicard, Émile	Durkheim, Comte	7
38. Solís Quiroga, Héctor	Criminología	7
39. Sorokin, Pitirim	Estratificación social	17
40. Uribe Villegas, Óscar	Estadística, lingüística	42
41. Vasconcelos, José	Geografía estética	1
42. Young, Pauline	Técnicas de investigación	16

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 2
Algunos académicos que publicaron en la RMS asistieron
a los Congresos Nacionales: 1940-1964

Revista Mexicana de Sociología	Congresos Nacionales
1. Alpert, Harry	1. Aguirre Beltrán, Gonzalo
2. Aron, Raymond	2. Aron, Raymond
3. Bagu, Sergio	3. Carre.o, Alberto Mar.a
4. Chevalier, Fran.ois	4. Ch.vez Hayhoe, Salvador
5. Cuvillier, Armand	5. Cuvillier, Armand
6. Durkheim, Émile	6. Davis, Kingsley
7. Fraga Iribarne, Manuel	7. Gamio, Manuel
8. Friedman, Georges	8. Germani, Gino
9. Gamio, Manuel	9. Gini, Corrado
10. Germani, Gino	10. Ginsberg, Morris
11. Gerth, Hans	11. González Casanova, Pablo
12. Gini, Corrado	12. Horowitz, Irving Louis.
13. Ginsberg, Morris	13. Lefebvre, Henri
14. Gouldner, Alvin W.	14. León Portilla, Miguel
15. Gonz.lez Bonilla, Luis Arturo	
16. Gonz.lez Casanova, Pablo	
17. Gurvitch, George	
18. Halbwachs, Maurice	
19. Horowitz, Irving Louis	
20. Lefebvre, Henry	
21. Lenoir, Raymond	
22. Le.n-Portilla, Miguel	

23. Malinowski, Bronislaw

24. Mauss, Marcel

25. Medina Echavarría, José

26. Parsons, Talcott

27. Redfield, Robert

28. Rojas González, Francisco

29. Roura-Parella, Juan

30. Soares, Glaucio Ary Dillon

31. Solari, Aldo

32. Vasconcelos, José.

Fuente: Elaboración propia. Nota: Se consultaron 11 volúmenes de los Congresos Nacionales de Sociología. Los cinco faltantes no fueron ubicados en la Biblioteca del IIS.

En un rastreo de la totalidad de los números de la RMS, se detecta la presencia de unos 40 académicos de alto nivel en el mundo latinoamericano e internacional. En sus páginas se publicaron textos nada menos que de Raymond Aron, Manuel Fraga Iribarne, Corrado Gini, Émile Durkheim, George Friedman, George Gurvich, Maurice Halbwachs, Henry Lefebvre, Robert Redfield, François Chevalier, Bronislaw Malinowski, Talcott Parsons, Aldo Solari, José Medina Echavarría, Gino Gernani, entre otros, ampliamente conocidos en el mundo de las ciencias sociales. En 16 volúmenes de los Congresos Nacionales, varios de ellos se hicieron nuevamente presentes. Consideraron que, además de la *Revista*, los Congresos eran un excelente conducto para difundir su obra, y así lo hicieron. De esta manera, contribuyeron a sembrar la semilla de la sociología en México.

Hubo dos sociólogos que jugaron un papel fundamental en México y América Latina y que, sin embargo, están un tanto olvidados. Nos referimos a José Medina Echavarría y Gino Germani. A ellos se suma un tercero, sin correr con mejor suerte. Nos referimos al estadounidense Talcott Parsons. El primero publicó en 1941, en el Fondo de Cultura Económica, un libro clásico, *Sociología: teoría y técnica*. Por el año de su publicación, y bajo la supervisión de Daniel Cosío Villegas, es probable que haya sido uno de los primeros títulos de la editorial. Pero su logro más deslumbrante fue que se echó a cuestras

la tarea de coordinar un equipo de especialistas para traducir la principal obra de Max Weber, *Economía y sociedad*. Juan Roura-Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Imaz y José Ferrater Mora publicaron en 1944 los dos tomos de la citada obra, la primera traducción realizada en otro idioma. Por cierto, uno de los traductores de Max Weber, Roura-Parella, también publicó en la RMS. En inglés, *Economía y sociedad* se publicó en forma parcial hasta 1964, traducida por Talcott Parsons y A. M. Henderson. Fue hasta 1968 que apareció la obra completa en tres volúmenes. Casi desde su aparición, Medina Echavarría publicó siete artículos en la *Revista*, y lo hizo hasta 1951.

Después de su paso por México (1939-1944), estuvo en Puerto Rico (1946-1952), y luego emigró a Chile, país en el cual jugaría un papel más relevante. En 1952 se incorporó a la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), y entre 1957 y 1958, fue el primer director de la Flacso. En 1959 retornó a la CEPAL y en 1963 se incorporó al Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPEs). Su impacto entre las generaciones formadas en los años sesenta en la Flacso es indudable.

Otro gran personaje fue el argentino Gino Germani, quien publicó en 1956 *La sociología científica. Apuntes para su fundamentación* en el IIS. En forma paralela, el libro fue publicado en Argentina, donde tuvo más difusión, pero en México pasó inadvertido. En 1956 Germani publicó en el Instituto su libro *Estudios de psicología social*, del cual poco se sabe. Años más tarde, publicó en la editorial Paidós *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. El impacto de este libro fue tal, que fue traducido al inglés. Por desgracia, tampoco fue del todo apreciado en México. En la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Germani fue conocido. Joseph A. Kahl, profesor en los años sesenta de dicha Escuela, promovió la publicación del libro *La industrialización en América Latina*, en el cual incluyó su texto clásico, que lleva por título “Estrategia para estimular la movilidad social”. El libro data de 1965. La movilidad social experimentada en varios países de América Latina fue captada en toda su extensión por el citado sociólogo. Germani se hizo presente en la RMS mediante cuatro artículos entre 1950 y 1963.

La influencia del tercer personaje, Talcott Parsons, en la sociología estadounidense, argentina, chilena y brasileña, fue notable, aunque en México pasó inadvertido. Uno de sus libros clave, *El sistema social*, fue publicado en español por la *Revista de Occidente*, en España. Como es sabido, Parsons fue uno de los traductores de Weber al inglés, y es quizás uno de los sociólogos más influyentes en la sociología contemporánea. El resto de la obra de Parsons ha sido traducida en España y Argentina. Jamás en México. No obstante ello, entre 1964 y 1965, Parsons, profesor de la Universidad de Harvard, se

hizo presente con tres artículos en la *Revista*. El último fue una semblanza intelectual de Weber.²

Sin duda, uno de los difusores de la sociología en México, vía la cátedra y el respectivo manual, fue el transterrado español Luis Recasens Siches.

Su labor fue destacada en la Escuela de Derecho de la UNAM, y fue incansable su labor en el terreno de las publicaciones. Además de su manual *Sociología*, editado en Porrúa, publicó nada menos que 13 artículos en la RMS. Uno de ellos, precisamente en el número 1 de la revista. Entre sus temas predilectos destacan los alusivos a Comte, Durkheim, Weber y Wiese, así como un artículo llamado “La contribución alemana a la sociología”, entre otros.

En los años cincuenta y sesenta, Robert Redfield provocó gran impacto en el mundo de las ciencias sociales en México y quizás en América Latina. En su libro *Tépoztlán: A Mexican Village*, publicado en 1930, acuñó la teoría del *continuum* rural urbano, que tuvo una gran cantidad de seguidores, particularmente entre los antropólogos. Redfield regresó a Tepoztlán años más tarde para verificar el fenómeno del cambio social. Entre 1941 y 1947, este autor publicó unos cinco artículos en la *Revista*. Entre paréntesis, en 1959, Fausto Rodríguez, alumno mexicano de la Primera Generación de la Flasco, hizo el rescate de los textos de Redfield y de Oscar Lewis sobre Tepoztlán. Su texto fue publicado en la RMS en 1961, y lleva por título “Reflexiones sobre las obras de Redfield y Lewis acerca de Tepoztlán”. Asimismo, Rodríguez hizo el rescate de la obra clásica de Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1964, vía su texto “Notas metodológicas sobre Merton”. La obra de Merton tuvo impacto entre las primeras generaciones de estudiosos de la sociología no sólo en México sino en América Latina. Jorge Martínez Ríos, uno de los primeros egresados de la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, fue otro de los seguidores de Merton, como lo prueba su texto “Análisis funcional de la guelaguetza agrícola (una prueba empírica del paradigma de Robert K. Merton)”, publicado en la RMS. Merton tuvo más impacto que Parsons, pero ambos terminaron siendo ignorados.

Otro de los consagrados en el mundo de la antropología fue Bronislaw Malinowski, quien publicó dos textos en 1939 y 1941. François Chevalier, autor de un libro básico para entender el México colonial tapizado de haciendas, también publicó en la RMS. Su libro *La formación de los latifundios en*

² Sus textos son los siguientes: “Algunas reflexiones sobre la importancia de la fuerza de la sociedad” (1964), RMS 26 (1): 23-58; “Sobre el concepto de influencia” (1964), RMS 26 (2): 363-391; “Semblanza intelectual de Max Weber” (1965), RMS 27 (3): 783-790. En el Décimo Tercer Congreso Nacional, celebrado en 1962 en la Universidad de Sonora, Parsons intervino con el texto “Influencia, poder y fuerza en el proceso de desarrollo económico” (457-466).

México fue editado originalmente en Problemas Agrícolas e Industriales de México en 1956.³ Fue reeditado 20 años más tarde por el Fondo de Cultura Económica. Un texto suyo publicado en 1951 en la RMS se titula “Los grupos de fieles, familiares y parientes en los albores del México colonial”. Años más tarde publicó otro más, pero queda fuera del periodo analizado. No puede pasarse por alto el hecho de que, en el primer número de la *Revista*, Raymond Aron publicó un texto llamado “El concepto de clase”, por cierto, de una decena de páginas. Eran los meses de marzo y abril de 1939. Un tanto extraña fue la publicación de dos textos de Émile Durkheim, sin duda uno de los sociólogos clásicos. Un texto sobre la sociedad política, y el otro, sobre la democracia.

A Armand Cuvillier le interesó hurgar en el pensamiento de Comte y de Durkheim, al igual que Harry Alpert. Como se observa, la sociología francesa estuvo presente. Al margen de su ponencia en un Congreso, en la RMS Cuvillier publicó otros tres artículos alusivos a Auguste Comte, Émile Durkheim y la sociología. El Fondo de Cultura Económica publicó varios de sus libros, pero ha sido olvidado. George Gurvitch, profesor de algunos académicos mexicanos que viajaron a Francia, llegó a publicar tres artículos en la RMS: en 1946, en 1955 y en 1964. En 1957, en la editorial Nueva Visión, de Argentina, publicó *El concepto de clases sociales de Marx hasta nuestros días*. Maurice Halbwachs, conocido por su breviario *Las clases sociales*, publicó tres artículos en 1939, y Manuel Fraga Iribarne, el jurista español, respetado por tirios y troyanos, publicó “La influencia de Le Play en la sociología española del siglo XIX”. Entre 1952 y 1962, Raymond Lenoir, un académico no muy conocido en México, publicó una docena de artículos que versan sobre las mentalidades primitivas, el Islam, y en 1954 un texto sobre la sociología en México.

Corrado Gini es conocido por haber desarrollado el Índice que lleva su nombre, el cual permite medir la concentración del ingreso y de la población, entre otras variables. Su influencia se hizo notar entre los economistas y antropólogos de todo el mundo, y con seguridad entre los egresados de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, y del Colegio de México, interesados en la demografía. En la RMS publicó cuatro artículos. En 1941, en pleno auge del nazismo en Alemania, Hans Gerth publicó un texto llamado “El Partido Nazi. Su dirección y composición”.

Un académico de altos vuelos, Henry Lefebvre, en 1965 publicó un artículo en la RMS titulado “La teoría de la renta de la tierra y la sociología rural”. Asimismo, asistió al Décimo Congreso con la ponencia “La teoría

³ François Chevalier (1953). *La formation des grands domaines au Mexique: terre et société aux XVI-XVII siècles*. París: Institut d’Ethnologie.

leninista de la renta de la Tierra”. Por ende, se hizo presente con dos artículos. No podría pasarse por alto a José Vasconcelos, quien publicó en la *Revista* un texto llamado “Geografía estética de México”. Entre 1942 y 1965, el ruso-americano Pitirim Sorokin publicó 17 artículos sobre uno de los ejes centrales de la sociología: la estratificación y la movilidad social. En 1961, el IIS publicó su libro *Estratificación y movilidad social*, el primero que circuló en México sobre el referido tema. Se adelantó al Fondo de Cultura Económica, que hasta 1964 publicó el libro de Bernard Barber, *Estratificación social*. Resulta sorprendente un artículo de Glaucio Ary Dillon Soares, quien entre 1966 y 1968 fue director de la Flacso. Quien también llegó a publicar en la *Revista* fue Pablo González Casanova. En su haber hay dos artículos: uno sobre la sociología religiosa, y el otro, sobre lo que llama sociología de un error.

A la par de ello, hubo tres personajes de la planta original del IIS que publicaron una gran cantidad de textos sobre los grupos indígenas de México. Fue la época de oro del indigenismo. Nos referimos a Francisco Rojas González, Luis Arturo González Bonilla y Roberto de la Cerda Silva. Su trabajo de campo, iniciado a partir de la fundación del Instituto, culminó en los años cincuenta y sesenta, cuando fueron hechos de lado. Sin duda, en esta triada sobresale el etnógrafo Francisco Rojas González. No sólo hizo trabajo de campo cristalizado en sus artículos, sino que incursionó en el terreno de la novela. Rojas González publicó una decena de artículos en la RMS que giran en torno a los otomíes del Valle del Mezquital, los mazahuas, los tzotziles, el uso del peyote, el compadrazgo, entre otros temas. En el terreno literario destacan tres obras: *La negra Angustias* (1944), *Lola Casanova* (1947) y *El diosero* (1952). Las tres obras fueron filmadas. *El diosero* fue dirigida en 1954 por Benito Alazraki, y lleva por título *Raíces*. Fue filmada en blanco y negro. *La negra Angustias* y *Lola Casanova* fueron dirigidas por Matilde Landeta. En *La negra Angustias* se rescata el papel de la mujer de color en el movimiento zapatista. El Fondo de Cultura Económica ha publicado la obra literaria completa de Rojas González.

Fruto de su labor, en 1944 recibió el Premio Nacional de Literatura.⁴ En este terreno, fue el antecesor de uno de los novelistas contemporáneos más famosos, Juan Rulfo. Quizás el único académico del Instituto cuya labor ha sido llevada al mundo del celuloide. Desde su tumba, espera que tanto en Ciencias Políticas como en el IIS reconozcan sus méritos, los cuales tiene de sobra.

En ocho artículos, Roberto de la Cerda Silva abordó la temática de los coras, los cuicatecos, los huaves, los mame, los mixes, los tarahumaras, los

⁴ Luis Mario Schneider ha publicado en el Fondo de Cultura Económica la *Obra literaria completa* de Francisco Rojas González, México, 1999, 815 páginas.

tepehuanes y los zoques. Todo ello apareció en la RMS en la década de los años cuarenta. A su vez, Luis Arturo González Bonilla publicó cuatro textos alusivos a los huastecos, los seris, los totonacos y los yaquis. Además de lo expuesto, como resultante de la labor de los tres académicos mencionados, y de otros más, hoy en día hay un inmenso archivo fotográfico en el IIS.

Lucio Mendieta y Núñez, quien, como se ha adelantado, tuvo injerencia directa en la creación de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales y del IIS, abordó un gran abanico de temas que van desde los clásicos de la sociología como Auguste Comte, Émile Durkheim y Giambattista Vico, hasta las clases sociales, los partidos políticos, los agrupamientos sociales, la mecanización social, la burocracia, 11 artículos sobre la sociología del arte, y otros. En los 26 años que estuvo al frente de la *Revista*, publicó la friolera de 42 artículos. En promedio, uno o dos por año. Óscar Uribe Villegas, egresado de la primera generación en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, ingresó al IIS y casi de inmediato empezó a publicar. Se tiene evidencia de que entre 1956 y 1964 publicó 42 artículos. La producción es elevada, ya que se trata de un periodo de ocho años. En promedio, más de cinco artículos por año. ¿Cuál fue el terreno sobre el que transitó Uribe Villegas? Su temática cubre básicamente la sociopatología, la lingüística y la estadística. A lo anterior habría que agregar que hizo una gran cantidad de crónicas sobre los Congresos Nacionales de Sociología, que van de 1950 hasta 1964. En total: 22. Si se busca un calificativo para definirlo, se podría decir que fungió como el cronista de los citados Congresos. Así, por ejemplo, en 1955 hizo una crónica sobre los primeros cinco, y lo siguió haciendo para los siguientes, hasta que desaparecieron. Lo mismo hizo con los congresos internacionales de sociología a los cuales asistió, entre ellos los congresos latinoamericanos de sociología. Su producción global es asombrosa. Imposible pasar lista a todos los académicos que, en el periodo aquí contemplado, publicaron uno o varios artículos.

Los Congresos Nacionales

Con la intención de impulsar una nueva disciplina en México, la sociología, Mendieta y Núñez invitó a los Congresos Nacionales de Sociología a varios de los académicos nacionales y extranjeros más representativos. Los resultados de sus intervenciones aparecieron en los diversos volúmenes de los *Congresos Nacionales*. En 1951, Medina Echavarría asistió al Segundo Congreso, realizado en 1951 en la Universidad de Guadalajara, presentando un texto llamado “Acerca de los tipos de inteligencia”. Otro gran personaje fue Gino Germani, quien asistió al Quinto Congreso, celebrado en 1954 en la

Universidad de Guanajuato, con un texto llamado “Sociología del consumo”. Al mismo congreso asistió Aldo E. Solari, con una ponencia sobre la ganadería uruguaya. Junto con Seymour Martin Lipset, este último publicó en los años sesenta el libro *Elites y desarrollo en América Latina*. Lipset es el autor de un libro clásico, *El hombre político*. Al igual que Medina Echavarría, en los años sesenta y setenta Solari estuvo vinculado con la CEPAL.

En el Sexto Congreso Nacional de Sociología, celebrado en 1955, se contó con la presencia del demógrafo y estadístico matemático italiano Corrado Gini. En el Octavo Congreso intervino Armand Cuvillier con el texto “Sociología y teoría del derecho”. El Décimo Tercer Congreso Nacional, celebrado en 1962 en la Universidad de Sonora, fue todo un acontecimiento. Intervinieron nada menos que cinco figurones. El primero, Pablo González Casanova, entonces director de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, quien expuso un texto luego muy famoso llamado “Sociedad plural y desarrollo: el caso de México”. A la postre, pasó a formar parte de *La democracia en México*. Además, intervinieron Irving Louis Horowitz, Morris Ginsberg y Talcott Parsons, este último con un texto titulado “Influencia, poder y fuerza en el proceso de desarrollo económico”. Como se observa, Parsons tuvo su mira en México, y le interesó ser conocido aquí. En la RMS publicó tres artículos y uno en el citado Congreso. Es probable que los textos hayan pasado inadvertidos. El quinto académico fue Kingsley Davis, de la Universidad de California, Berkeley, con el texto “Las causas y efectos del fenómeno de primacía urbana con referencia especial a América Latina”.

En el Décimo Cuarto Congreso Nacional de Sociología, celebrado en 1963, apareció otro de los demógrafos más importantes a nivel mundial: Alfred Sauvy, uno de cuyos libros lleva por título *El problema de la población en el mundo. De Malthus a Mao Tse Tung*. En el citado Congreso participó con el texto “Las relaciones entre la seguridad social y la demografía”.

El Décimo Primer Congreso, celebrado en 1960, cuya sede fue la Universidad de Tamaulipas, contó con la presencia de Raymond Aron, cuya ponencia fue “Situación de la democracia: las instituciones políticas de occidente en el siglo XX”. Para entonces, su libro *Las etapas del pensamiento sociológico* había sido traducido al español y tenía gran difusión. En el Décimo Quinto Congreso Nacional, celebrado en 1964 en el Instituto de Ciencias y Letras de Nayarit, se hizo presente Henri Lefebvre, con la ponencia llamada “La teoría leninista de la renta de la tierra”. Por entonces, el marxismo no había arraigado en las universidades públicas, y seguramente no tuvo el eco que merecía. Años más tarde, y por otros conductos, sí fue ampliamente conocido. Al igual que Raymond Aron, en su haber suma dos artículos.

Hay un tema que por generaciones ha fascinado a los sociólogos. Nos referimos a las clases sociales. El militante católico Alberto María Carreño

habló justo en el Primer Congreso de Sociología, celebrado en 1950, de “Las clases sociales en México”. Fue uno de los pioneros. Además de su militancia en el movimiento cristero, fue un intelectual renombrado y miembro de la Academia Mexicana de Historia, y de la Lengua. Existe un pequeño libro también pionero en el tema llamado precisamente *Las clases sociales en México*, sin fecha, de una editorial casi desconocida llamada Sociedad Mexicana de Difusión Cultural, en la cual intervinieron Miguel Othón de Mendizábal, Andrés Molina Enríquez, Nathan L. Whetten, Ángel Palerm Vich y Julio de la Fuente. En 1947, Mendieta y Núñez publicó en el IIS un libro también titulado *Las clases sociales*.

En relación con el indigenismo, uno de los temas centrales del IIS, no podía faltar Francisco Rojas González, con un texto sobre la familia rural mexicana. Como ya se señaló, el grueso de su obra indigenista aparece en la RMS y su obra literaria en el Fondo de Cultura Económica. Gonzalo Aguirre Beltrán dio a conocer en el Cuarto Congreso el texto “Teoría y práctica de la educación indígena”. Este autor brilla muy alto en el firmamento académico, al haber publicado 18 volúmenes de índole antropológica. El volumen II versa sobre *La población negra en México*, y el tomo VII es *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Es uno de los pioneros en el tema.

Manuel Gamio no se queda atrás. La obra de este académico es monumental. En la RMS publicó tres artículos, y en el Primer Congreso dio a conocer “Las ciencias sociales y los gobiernos”. Entre 1926 y 1927 publicó varios volúmenes bajo el título de *La población del Valle de Teotihuacán*. En 1930, Gamio publicó *Mexican Immigrations to the United States*, bajo el sello de la Universidad de Chicago. Para la investigación sobre Teotihuacán, Gamio contó con la colaboración del gran pintor Francisco Goitia, quien pintó una imagen impactante de Cristo.

Cambiando de óptica, llama la atención Salvador Chávez Hayhoe, uno de los máximos dirigentes del movimiento cristero y, por ende, de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa. Chávez Hayhoe intervino en el Primer Congreso con la ponencia “Temas de sociología en México”. En los años cuarenta publicó en su propia editorial la *Historia sociológica de México*, en varios tomos, y en los años sesenta fue profesor en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

¿Por qué el interés en nombrar a los intelectuales cristeros? Porque además de publicar algunos de sus textos en la RMS y de participar en los congresos, tienen otro mérito. En 1955, el profesor Hernán Estrella González hizo el Catálogo del Archivo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, que yacía en custodia en el IIS. Sus dirigentes cedieron el archivo de la Liga al Instituto por dos razones: porque conocían a Mendieta y Núñez, y porque consideraron que el mejor lugar para depositarlo. Años más tarde

el archivo fue transferido al Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE).

Consideraciones finales

Es importante destacar que, al asumir la dirección del Instituto, Mendieta y Núñez fundó la RMS, y sus contactos le permitieron invitar a lo más granado del mundo de la sociología a publicar sus textos en ella, y a asistir a varios de los Congresos Nacionales. Por desgracia, es probable que muchos de los textos de los autores aquí señalados sean desconocidos. El otro gran mérito de Mendieta y Núñez fue que intervino en la creación de una escuela en la cual se han formado los expertos en las ciencias sociales. Nos referimos a la actual Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Por si ello no hubiera sido suficiente, Mendieta y Núñez fue pionero en varios de los temas de la sociología en México. Para mediados de la década de los años cincuenta, González Casanova, quien intervino en la creación de la Flacso ganaba fuerza, y en la década siguiente ocupó el lugar de Mendieta y Núñez. Condujo al Instituto por nuevos senderos. Para entonces, los egresados de Ciencias Políticas y Sociales, de la Flacso y de universidades europeas entraban al mundo académico, pero esa es otra historia.

ENSAYO



George Steiner y el ocaso de las Humanidades

Enrique Sánchez-Costa

El poeta indio Tagore denunciaba en 1917: «El hombre moral, el hombre íntegro, está cediendo cada vez más espacio [...] al hombre comercial, el hombre limitado a un solo fin. Este proceso [...] causa el desequilibrio moral del hombre y oscurece su costado más humano bajo la sombra de una organización sin alma» (Nussbaum, 2010, p. 7). Cien años después, las palabras de Tagore son más actuales y acuciantes que nunca. El técnico, el científico y el empresario son hoy los señores del mercado (lo que, para muchos, es tanto como decir: los señores del mundo). La educación ha sido obligada a discurrir por el cauce estrecho de las «competencias», que la reducen a lo utilitario, lo lucrativo, lo pragmático. La cantidad se impone a la calidad; el hacer, al ser.

El achatamiento del horizonte de lo humano, aunque agravado en las últimas décadas, ha sido un proceso centenario, cuyo origen cabe situar en el inicio de la filosofía moderna. Fue en el siglo XVII cuando filósofos como Francis Bacon y Descartes ensalzaron el poder de una razón científica, técnica e instrumental, capaz de cuantificar, calcular y dominar el mundo. Es sintomático, por ejemplo, que Bacon afirme en su *Novum Organum* (1620), respecto al «arte de la imprenta, la pólvora y la brújula», que «ningún imperio, ni secta, ni estrella alguna parece haber ejercido mayor influjo y eficacia que estas tres invenciones» (Reale y Antiseri, 2010, p. 283). Llama la atención, no tanto la celebración de esos tres inventos, cuanto el hecho de situar su influjo por encima de la democracia ateniense, el derecho romano o el cristianismo.

Tanto la Ilustración como la Revolución Industrial contribuirán a la hipertrofia de determinadas potencialidades humanas (el cálculo, la lógica,

etc.) al precio de atrofiar aquellas potencialidades relacionadas con la vida artística, sentimental y espiritual. Es impresionante, en este sentido, el «Ensayo sobre Bacon» que publicará Macaulay en 1837, en el cual encarece los frutos de la ciencia: prolongar la vida, mitigar el dolor, extinguir enfermedades, aumentar la productividad de la tierra, iluminar la noche, dominar el rayo, acelerar los desplazamientos, sumergirse en las profundidades del mar, cruzar océanos, etc. Macaulay afirma que la filosofía de la ciencia propugnada por Bacon «es una filosofía que nunca descansa, que nunca se ha logrado, que nunca es perfecta. Su ley es el progreso» (Steiner, 1971, p. 8). De este modo, frente al *otium* grecolatino, frente a la *vita contemplativa* medieval, la modernidad ensalza la productividad del *negotium* y el dinamismo de la *vita activa*.

El Romanticismo reivindicará aquellas dimensiones de la persona desatendidas por la Ilustración y mancilladas por la Revolución Industrial: los sentimientos, las emociones, los deseos, la intuición, el símbolo, la poesía, la fe, etc. Frente al hombre de negocios burgués, el utilitarista que lo contabiliza todo, Théophile Gautier declarará en 1835 que «no es verdaderamente bello sino aquello que no puede servir para nada; todo lo que es útil es feo» (Sartwell, 1995, p. 68). Y, en Alemania, Novalis definirá el Romanticismo como el proyecto de «dar alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido, apariencia infinita a lo finito» (Safranski, 2009, p. 182). Frente a la monotonía de *cronos*, del tiempo cuantitativo, los románticos aspiran al *kairos*: el tiempo pleno, preñado de sentido, que desde su finitud se abre a lo infinito y lo sublime.

El idealismo alemán, que asume principios tanto del racionalismo ilustrado como del Romanticismo, será una de las fuentes de inspiración del modelo académico prusiano, cuyo primer gran proyecto será la inauguración de la Universidad de Berlín en 1810. Tal como explica Llovet (2011, p. 49), dicho sistema se «pensó expresamente contra el sistema tecnocrático napoleónico, muy pragmático y con un énfasis extraordinario en la especialización». Wilhelm von Humboldt, fundador de la Universidad de Berlín, defenderá una educación inspirada en la *Paideia* griega, en «un nuevo espíritu humanístico y liberal» (Martí, 2012, p. 26) que proporcione al alumno una formación integral. El sistema prusiano destacará la importancia de la investigación, así como la conjunción —en la *Universitas litteraria*— de todas las ciencias puras, naturales y humanas.

Aunque la mayor parte de los sistemas universitarios públicos de Europa y Estados Unidos se fundaron en el siglo XIX siguiendo el modelo prusiano de Humboldt (y, por tanto, asumiendo la riqueza de los *Studium Generale*), a lo largo del siglo XX se irá perdiendo ese espíritu de integración de las disciplinas científicas. Por un lado, aumentará exponencialmente la especialización: Max Weber criticará, en 1905, a los «especialistas sin espíritu, hedonistas sin

corazón» (Weber, 1998, p. 259). Por otro lado, las humanidades se orillarán poco a poco en los planes de estudio, hasta llegar, en muchos casos, a su total eliminación, teniendo como base criterios económicos y pragmáticos. De ahí que el pedagogo estadounidense John Dewey advirtiese en 1915 que en esa educación regida por criterios utilitaristas «el efecto principal de la educación –la construcción de una vida plena de significación– queda al margen» (Nussbaum, 2010, p. 7).

Martha Nussbaum (2012, pp. 19 y 20) denunció «una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial»: «la crisis mundial en materia de educación». Un año después, el catedrático barcelonés Jordi Llovet publicaba *Adiós a la universidad. El eclipse de las Humanidades*. Utilizaba una imagen parecida a la de «crepúsculo» u «ocaso», que había empleado George Steiner en su trabajo de 1999: «Humanities–At Twilight?» (Steiner, 2012, p. 25). En este artículo abordaremos la crisis actual de las humanidades a partir del pensamiento de Steiner. Pocos intelectuales han aportado tanta luz, como Steiner, sobre el arco completo de las disciplinas humanísticas (desde la literatura y la lingüística hasta la sociología, la filosofía o la historia intelectual). Y, al mismo tiempo, pocos han diagnosticado con tanta profundidad las causas –extrínsecas e intrínsecas– que han conducido a las humanidades hacia su crepúsculo.

Las humanidades ante el Holocausto

El 17 de octubre de 1930, un mes después de que el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) cosechara más de seis millones de votos en las elecciones al Reichstag, Thomas Mann pronunció un discurso en la Sala Beethoven de Berlín. El reciente Premio Nobel de Literatura aprovechaba su prestigio para hacer «un llamamiento a la Razón» frente a la epidemia del nacionalismo hitleriano. En su discurso, Thomas Mann subrayaba que, en el movimiento nazi, «su amor fanático por Alemania toma la forma del odio, no contra los extranjeros, sino contra todos los alemanes que no creen en los medios que emplea el nacionalismo» (Mann, 1994, p. 155). Sabía bien el escritor alemán que no se estaba librando en Alemania una batalla entre la cultura y la incultura, puesto que el nazismo también se servía de la cultura: de «una ideología concreta, un credo nórdico, un Romanticismo germánico, que proviene de los ámbitos filológicos, académicos, de los propios catedráticos» (Mann, 1994, p. 153).

La Alemania que abría la puerta al nazismo no era un pueblo inculto, sino uno de los más sofisticados del mundo. De hecho, los ciudadanos alemanes se enorgullecían, durante las primeras décadas del siglo XX, de su condición

de *Kulturvolk*, esto es, de «pueblo cultural». Y, si se miraba al siglo XIX, Alemania tenía motivos para considerarse el epicentro de la cultura europea. Alemanes habían sido filósofos de la talla de Kant, Schelling, Hegel, Marx, Schopenhauer o Nietzsche. Alemanes habían sido escritores del prestigio de Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis o Fontane. Alemanes habían sido genios musicales como Beethoven, Mendelssohn, Brahms, Strauss o Wagner. Y, más allá de las glorias recientes, la cultura alemana seguía pujante a principios del siglo XX. Berlín, una de las capitales mundiales de la cultura, contaba con los mayores teatros y salas de proyección de cine del mundo.

El 10 de mayo de 1933 esa misma Berlín, esa metrópolis cosmopolita, asistirá impasible a la quema de libros de autores proscritos por el nazismo. El escritor austríaco Joseph Roth (2004, p. 26), de origen judío, denunciará en su artículo «Auto de fe del espíritu»: «La Europa espiritual se rinde. Se rinde por debilidad, por desidia, por indiferencia, por irreflexión. El futuro deberá investigar con exactitud los motivos de esta capitulación vergonzosa». La *Kultureuropa*, la Europa cultural, se desentendía de esas hogueras de libros que iban a anteceder, ominosamente, a los crematorios de Auschwitz. De hecho, en 1936 las principales potencias occidentales participaron en los Juegos Olímpicos de Berlín, que la propaganda de Goebbels y la cámara de Leni Riefenstahl convirtieron en alta-voz de la ideología nazi.

En 1938, Roth, que se estaba suicidando lentamente por medio del alcohol (moriría un año después), insistía desde París en que, «frente a la indiferencia del mundo, las atrocidades del no-mundo son una minucia» (Roth, 2004, p. 144). Y, en otro escrito de ese año, ligaba la pasividad del mundo libre ante el nazismo al enorme prestigio de la cultura alemana: «Gran parte de la indiferencia que muestra el mundo frente a los alarmantes síntomas alemanes se puede atribuir al esnobismo wagneriano de Europa. El asesinato es visto bajo una luz de ben-gala. [...] Los alemanes siempre tuvieron el don de matar con acompañamiento musical» (Roth, 2004, p. 105). Recordemos este sarcasmo de Roth (que incide en la teatralidad de Hitler y de la liturgia nazi), recordemos esta tétrica conexión entre cultura y asesinato, cuando leamos, muy pronto, las palabras de Steiner.

Antes de ello, puede ser interesante ceder todavía la palabra a uno de los grandes amigos de Roth: el escritor vienés Stefan Zweig, también de origen judío, quien se suicidaría en Brasil en febrero de 1942. En su autobiografía, escrita al final de sus días, lamenta Zweig cómo ha «sido testigo de la más terrible derrota de la razón y del más enfervorizado triunfo de la brutalidad de cuantos caben en la crónica del tiempo; nunca, jamás (y no lo digo con orgullo sino con vergüenza) sufrió una generación tal hecatombe moral, y desde tamaña altura espiritual, como la que ha vivido la nuestra» (Zweig, 2007, p. 10). Zweig, que dedicó todas sus energías intelectuales a la promoción de la

cultura como forja de libertad de conciencia, de tolerancia y de racionalidad, se sentía al final de sus días derrotado. Derrotado por «las grandes ideologías de masas» (el fascismo, el nacionalsocialismo, el comunismo bolchevique); y derrotado, sobre todo, por «la peor de todas las pestes: el nacionalismo, que envenena la flor de nuestra cultura europea» (Zweig, 2007, p. 13).

George Steiner, como Thomas Mann, como Roth, como Zweig, tuvo también que huir del nazismo. Nacido en París en 1929 e hijo de padres vieneses de origen judío, Steiner vivió el antisemitismo desde niño. A los seis años, desde el balcón de su casa en París, presenció a unos manifestantes que gritaban: «¡Muer- te a los judíos!» (Steiner, 2016, p. 13). En 1940, con once años, escapó con su familia hacia Estados Unidos, en el último barco americano que zarpó antes de la invasión alemana de Francia. De sus compañeros de clase en París, integrada en su mayoría por alumnos judíos, solo dos sobrevivieron al Holocausto. «Es algo en lo que siempre pienso» (Steiner, 2016, p. 16), confesó en una entrevista de 2014. Y, de hecho, puede afirmarse que el Holocausto es el centro de gravedad de la obra de Steiner, el núcleo densísimo alrededor del cual orbitan (sin alejarse nunca) una variedad inmensa de cuestiones, de investigaciones, relacionadas con todas las disciplinas humanísticas.

La pregunta central que se plantea Steiner en su obra, una y otra vez, es: «¿Por qué las tradiciones humanísticas y los modelos de conducta demostraron ser una barrera tan frágil contra la bestialidad política? De hecho, ¿fueron una barrera, o es más realista percibir en la cultura humanística expresos llamamientos a los regímenes autoritarios y la crueldad?» (Steiner, 1971, p. 30). Frente a intelectuales como Voltaire y Matthew Arnold, que «consideraban como algo probado el lema crucial de que las humanidades humanizan» (Steiner, 1971, p. 35), Steiner aduce el inmenso contraejemplo del Holocausto, ideado por los líderes de la cultísima alemana y ejercido en Europa ante la pasividad —e incluso la complicidad— de millones de ciudadanos de países como Italia, Austria y Francia, que eran también faros de la cultura occidental. La conclusión de Steiner (1971, p. 77) es inquietante:

Ahora somos conscientes de que extremos de histeria colectiva y de salvajismo pueden coexistir con la conservación, e incluso el desarrollo, de instituciones, burocracias y códigos profesionales de la alta cultura. En otras palabras: las librerías, los museos, los teatros, las universidades, los centros de investigación, en los cuales y a través de los cuales tiene lugar la transmisión de las humanidades y las ciencias, pueden prosperar junto a los campos de concentración.

Tal como ha documentado Alan Riding en un libro reciente, durante los cuatro años de ocupación alemana (entre 1940 y 1944) la cultura floreció en Francia. La *Nouvelle Revue Française*, bajo la dirección de Drieu La Rochelle, siguió publicando sus números exquisitos. Las principales editoriales francesas (Gras- set, Gallimard, Flammarion, Plon, etc.) continuaron su quehacer a un ritmo altísimo (el embajador alemán, Otto Abetz, comentó que en 1943 se publicaron más libros en Francia que en Inglaterra o Estados Unidos). Durante la ocupación se representaron más de cien obras dramáticas y la Ópera, los teatros, los cabarets y *music halls* llenaban sus funciones. Era generalizada la postura del acomodamiento y el *attentisme* (esperar a ver qué ocurre). Como apunta Riding (2011, p. 90), ya en la primera de 1941 «los parisinos se habían adaptado de manera sorprendente a la ocupación».

La *France résistante*, la que opuso resistencia armada o cultural, fue muy minoritaria. Mientras la Gestapo torturaba a destajo en la Francia ocupada, mientras 76.000 judíos eran enviados a campos de exterminio nazis entre 1942 y 1944, Jean Cocteau escribía que «a ningún precio debe uno permitirse ser distraído de cosas serias por la dramática frivolidad de la guerra» (Riding, 2011, p. 66). Eran muchos los intelectuales y artistas de toda Europa que acudían a las fiestas de la embajada alemana en París. Picasso, que recibía a oficiales nazis en su taller parisino, rechazó intervenir en favor de un antiguo amigo, el poeta de origen judío Max Jacob, cuando este fue detenido por la Gestapo el 24 febrero de 1944. Cuenta el compositor Henri Sauguet que, cuando varios amigos le pidieron a Picasso su intercesión, él respondió: «Max Jacob es un ángel; podrá escapar volando de allí» (Braham, 1983, p. 100). Max Jacob, convertido al catolicismo en 1915 con Picasso como padrino de bautizo, moría pocos días después, el 5 de marzo de 1944, en el campo de concentración de Drancy.

Otros intelectuales, no contentos con la pasividad, optaron por el colaboracionismo directo. Son notorios los casos de los franceses Drieu La Rochelle (suicidado en 1945), Robert Brasillach (ejecutado tras la liberación) y Luis-Ferdinand Céline (encarcelado y amnistiado en 1951). Céline, autor de una de las mejores novelas del siglo XX, *Viaje al fin de la noche* (1932), publicó tres panfletos antisemitas entre 1937 y 1941. En *La escuela de cadáveres*, reimpresso en París en 1942 (en plena «solución final»), afirma Céline: «Los judíos, racialmente, son monstruos, híbridos, lobos desgarrados que deben desaparecer» (Ostrovsky, 1971, p. 156). Cuenta el escritor alemán Ernst Jünger que, cuando coincidió con Céline en diciembre de 1941, en el París ocupado, este le manifestó «su extrañeza, su asombro, por el hecho de que nosotros, los soldados alemanes, no estemos disparando, ahorcando, exterminando a los judíos; su extrañeza de que personas con bayonetas no estén haciendo un uso constante de ellas» (Hayes, 2015, p. 579).

Más allá de Francia, fueron muchos los escritores europeos que toleraron o incluso promovieron el régimen nazi. El espectro abarca desde la calculada ambigüedad del mismo Jünger (autor de la extraordinaria novela militarista *Tempestades de acero*), o el fervor inicial del poeta expresionista Gottfried Benn (disidente del nazismo desde 1938), hasta el compromiso total del novelista noruego Knut Hamsun o del poeta estadounidense Ezra Pound. Hamsun regaló la insignia de su Premio Nobel de Literatura a Goebbels, se entrevistó con Hitler en 1943 y lo calificó después de la guerra como «un predicador del evangelio de la justicia» (Zagar, 2009, p. 205). Por su parte, Pound difundió propaganda fascista durante la guerra, a través de Radio Roma, afirmando en su retransmisión del 26 de enero de 1945: «El judío está allí para generar guerra y más guerra entre los *goyim* [no judíos]», hasta que estos toman conciencia y «determinan eliminar la causa original de la guerra, a saber, los judíos [*yiddery*]» (Feldman, 2013, p. 3). Tanto Hamsun como Pound fueron tildados después de la guerra de locos y se les internó durante un tiempo en psiquiátricos.

Acabada la Segunda Guerra Mundial, Max Weinreich abordó en su libro *Hitler's Professors* (1946) cómo «la Academia alemana había proporcionado las ideas y técnicas que condujeron a los asesinatos en masa y que los justificaron» (Weinreich, 1999, p. 6). Durante más de una década, «la antropología física y la biología, cada rama de las ciencias sociales y las humanidades» trabajaron al servicio de la política nazi, «hasta que los ingenieros fueron requeridos para construir las cámaras de gas y los hornos crematorios» (Weinreich, 1999, p. 7). En el libro desfilan un número elevado de catedráticos de universidad, de intelectuales de prestigio internacional, cuyos trabajos académicos fueron el combustible intelectual del nazismo. Catedráticos como el filósofo Heidegger, el jurista Carl Schmitt o el antropólogo racista Eugen Fisher (maestro de Josef Mengele y rector entre 1933 y 1942 de la universidad que había fundado Humboldt en Berlín).

Las situaciones humanas extremas, como las provocadas por los totalitarismos fascista o comunista, liberan lo mejor y lo peor del ser humano. En sus reflexiones, Steiner se acuerda de Heidegger (quien, hasta el final de la guerra, pagó sus cuotas al partido nazi), pero también de «los acercamientos de Platón a los tiranos de Siracusa o las sórdidas apologías de Sartre al estalinismo y los Guardias rojos maoístas» (Steiner, 2012, p. 36). Ahora bien, por cada caso de miseria moral de un intelectual, podríamos encontrar otro de heroísmo. Podríamos mencionar la condena temprana del nazismo por Thomas Mann; el coraje de Charles Chaplin, quien filmó *El gran dictador* cuando Hitler se encontraba en la cima de su gloria; la búsqueda de la verdad de George Orwell, quien primero denunció el fascismo y, más tarde, el comunismo; los desvelos para salvar judíos de la narradora noruega Sigrid Undset,

Premio Nobel de Literatura; y podríamos mencionar, por volver de nuevo a Francia, la participación activa en la Resistencia de Jean Paulham (director de la *Nouvelle Revue Française* entre 1935 y 1940) o del historiador Marc Bloch (fundador de la escuela de Annales), quien sería torturado y asesinado por la Gestapo en 1944, sin delatar a ningún compañero de la resistencia.

El pesimismo de Steiner respecto al poder de las humanidades contra la barbarie no solo se aplica a situaciones políticas extremas, sino también a las democracias occidentales de hoy. ¿Hasta qué punto, se pregunta Steiner, la focalización intelectual y emocional de un profesor o estudiante en Dante, en Shakespeare, en Joyce, le impide luego ser receptivo a las tragedias presentes que acontecen a pocos pasos de su biblioteca? ¿Hasta qué punto la cultura ejerce en el humanista –consciente o inconscientemente– la función de una ciudadela, de una torre de marfil que, como la biblioteca de Montaigne, le aísla del caos, los problemas y las miserias presentes de la humanidad? Acabemos este apartado dando la voz a Steiner (2012, p. 37):

La Poética, las artes, la música, el argumento filosófico, la fábrica axiomática de las ciencias exactas, ofrecen esos contornos de orden legible, esas armonías de resolución que el alma cultivada ansía. (La doctrina platónica de las Formas, con su incalculable legado en el idealismo occidental, incluye este reconocimiento). Poseídos por el deleite en la ficción y la mimesis, por la más o menos sofisticada «furia por el orden» (según la expresión evocadora de Wallace Steven), los hombres y mujeres se vuelven desatentos, pasivos ante las políticas de la injusticia, la esclavitud y la masacre. Sin embargo, estas son tan solo conjeturas. No conozco una respuesta comprehensiva y convincente.

La implosión de las humanidades a través del dadaísmo y la deconstrucción

Si la experiencia histórica del Holocausto redujo el crédito moral del intelectual humanista, el dadaísmo y la deconstrucción, desde el arte y la filosofía, impugnarían el legado de las humanidades hasta generar una suerte de implosión. Tal como asevera Steiner (2002, p. 333): «La herencia del dadaísmo ha sido inmensa. [...] La deconstrucción y el posmodernismo son dadaísmo traducido a la jerga académica y teórica, una jerga a menudo tan impenetrable como la propia glosolalia del dadaísmo». Analicemos ahora más de cerca qué núcleo intelectual milenario quebrantaron el dadaísmo y

la deconstrucción, cómo lo llevaron a cabo, y por qué sus resultados han sido, según Steiner, tan traumáticos para las humanidades.

Platón se refiere en el *Timeo* a la creación del mundo como obra de un *demiurgo*, un «artesano» que, a partir de la materia informe del caos, estampa en ella la forma ideal preexistente. Para Platón, el *kósmos* (término que significa «orden»), está compuesto de formas inteligibles, bellas, armónicas y matemáticas. El mundo es la cristalización de un *Logos* (término que significa «palabra», pero también «razón» o «sentido»); el mundo es figura de ideas preexistentes, que el entendimiento humano puede captar a través del esfuerzo dialéctico, de la reflexión racional y de la discusión verbal. En definitiva, la cultura clásica griega es *logocéntrica*: asume la correspondencia entre *logos* y *kósmos* y, en consecuencia, la posibilidad –siempre ardua– de adecuar el pensamiento, el lenguaje y el mundo.

Las primeras palabras del Evangelio de San Juan, «En el principio existía el *Logos*, | y el *Logos* estaba junto a Dios, | y el *Logos* era Dios» (Jn 1:1), influidas por el helenismo, implican que en el origen del universo se encuentra una racionalidad que se expresa. Así, para la tradición judeo-cristiana, el mundo no es fruto del azar ni es una realidad caótica, sino que es la creación de una voluntad racional, sabia y amorosa, que ha constituido el mundo a través del *Logos*. Este fundamento *lógico* (o *logocéntrico*) hace precisamente que el universo no sea *kháos*, sino *kósmos*, esto es, un orden y una realidad inteligible. El mundo puede comprenderse y es posible hacer ciencia sobre él porque contiene una racionalidad intrínseca, una *legalidad*, que proviene del *Logos* eterno, que ha creado el ser humano a su imagen y semejanza. Steiner asegura que en el eje de la civilización hebraico-ática se encuentra

el núcleo de confianza en la ‘lógica’ –donde lógica es una elaboración y un derivado de *Logos*. No habría historia tal como la conocemos, ni religión, ni metafísica, política o estética tal como la hemos vivido, sin un acto inicial de confianza, de crédito, mucho más fundamental, mucho más axiomático, que cualquier ‘contrato social’ o alianza con lo divino. Esta instauración de confianza, esta entrada del hombre en la ciudad del hombre, es la instauración de la confianza entre la palabra y el mundo. Sólo a la luz de tal crédito puede haber una historia del significado que sea, por exacta réplica, un significado de la historia (Steiner, 1991, pp. 113-114).

De acuerdo con Steiner, este «contrato», esta confianza implícita entre la palabra y el mundo, entre el signifiante y el significado, se quebró entre las décadas de 1870 y 1930. Para el crítico cultural y literario, la ruptura tuvo un punto de inicio inequívoco en el poeta Stéphane Mallarmé, según el cual,

lo que caracteriza a la palabra «rosa» en cuanto ensambladura de vocales y consonantes, en cuanto signo vacío, es «*l'absence de toute rose*» («la ausencia de cualquier rosa»). Steiner asevera contundente que «nos encontramos aquí con la fuente precisa de la modernidad estética y filosófica, con el punto de ruptura con el orden del logos» (Steiner, 1991, p. 121). Para Mallarmé, el lenguaje queda desvinculado de la referencia a la realidad, es un sistema autónomo y cerrado en sí mismo. Así, desde su punto de vista, el lenguaje podría recuperar su libertad primera, su magia adánica; se volvería autónomo y se asemejaría al convencionalismo formal de la música.

Un segundo paso en esta fractura de la correspondencia entre logos verbal y realidad se encuentra, para Steiner, en la deconstrucción del «yo» que realiza otro poeta francés: Arthur Rimbaud. En su afirmación «*Je est un autre*» («Yo es otro»), se deconstruye la primera persona del pronombre personal y, por tanto, del sujeto. De la persona humana y también, y sobre todo, de la persona divina. Pues no olvidemos que el término persona fue tomado por la filosofía cristiana del término teatral griego *prósōpon*, para definir justamente al *Logos* —la persona divina—, con sus características de sustancialidad, individualidad y racionalidad. Solo más tarde, por afinidad o analogía, fue aplicado el concepto a los hombres. La afirmación de Rimbaud, por tanto, contradice la definición de persona que había dado Boecio: «Sustancia individual de naturaleza racional». Para Steiner (1991, p. 125):

‘Je est un autre’ es una negación absoluta de la tautología suprema, de ese acto gramatical de autodefinición que es el ‘Yo soy el que soy’ de Dios. La descomposición de Rimbaud introduce en la vasija rota del ego no sólo el ‘otro’, la contrapersona del dualismo gnóstico y maniqueo, sino una pluralidad sin límites. Allí donde Mallarmé convierte la epistemología de la ‘presencia real’ (teológicamente fundada) en una de la ‘ausencia real’, Rimbaud coloca, en el ahora vacante corazón de la conciencia, las fragmentadas imágenes de otros ‘yos’ momentáneos.

Ejemplo supremo de esa crisis del lenguaje que estallará a principios del siglo XX es la *Carta de Lord Chandos*, publicada en 1902 por el poeta vienés Hugo von Hofmannsthal. En la epístola, Lord Chandos confiesa a su interlocutor que ha «perdido por completo la posibilidad de pensar o hablar coherentemente sobre cualquier cosa». Es interesante la referencia de Chandos a «las palabras» como «remolinos que dan vértigo al mirar, giran irresistiblemente, van a parar al vacío» (Steiner, 2002, p. 273). El personaje de Von Hofmannsthal ha descubierto que el lenguaje es incapaz de expresar el mundo que lo envuelve, desde lo más sublime a lo más trivial. Se ha percatado de la

indecibilidad del mundo, de la sustancia de la realidad, y ha renegado de las palabras, que siempre le parecen demasiado pobres. Por eso, concluye Chandos, nunca más volverá a escribir.

«Muerto» Dios, muerto el *Logos*, que confería consistencia ontológica y teología al mundo, ¿podemos decir algo con sentido sobre él? El lenguaje, como afirma Steiner, no contiene entonces una «presencia real», sino una «ausencia real». Una vez suprimido el fundamento inteligible de la realidad, la literatura se convierte fácilmente —por utilizar versos de *Macbeth*— en «un cuento contado por un idiota, | lleno de ruido y de furia, | y que no significa nada» (Shakespeare, 2001, p. 142). Sartre detectó con perspicacia las implicaciones estéticas de la «muerte de Dios», al afirmar en un prefacio de 1952 a las obras de Mallarmé que «Dios garantiza la Poesía». Y que, tras «haber suprimido la fuente de toda trascendencia» (Sartre, 1952, p. 6), en Mallarmé «su impotencia es teológica: la muerte de Dios ocasionó en el poeta el deber de reemplazarlo; fracasa» (Sartre, 1952, p. 8). La conclusión de Sartre es extraordinaria: «Puesto que el hombre no puede crear, pero aún tiene la posibilidad de destrozar, puesto que se afirma por el mismo acto que lo destruye, el poema será pues una obra de destrucción» (Sartre, 1952, p. 10).

También el dadaísmo, que nace en 1916, mientras Europa se desangra en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, partirá del principio de la destrucción física y ontológica del mundo. Hugo Ball, autor del poema fonético «Karawane» (una agrupación de fonemas sin sentido), anota en 1914 que «los ideales sólo son etiquetas postizas. Todo se ha desmoronado, hasta los últimos fundamentos» (Ball, 2005, p. 39). Dos años después, desde el Cabaret Voltaire de Zúrich, confiesa que «lo que celebramos es una bufonada y una misa de difuntos a un tiempo» (Ball, 2005, p. 113). Otro dadaísta, Marcel Janco, explicará más tarde: «Habíamos perdido la confianza en nuestra cultura. Todo tenía que ser demolido. Queríamos empezar de nuevo, tras hacer *tabula rasa*» (Janco, 1971, p. 36).

El dadaísmo tratará de sabotear lo racional, lo significativo, lo clásico, lo canónico y lo eterno. Apostará por un arte banal, efímero y sin contornos concretos. Un arte lúdico (del *homo sapiens* y el *homo quaerens* se ha pasado al *homo ludens*), risible y paródico, como el bigote que añade Duchamp a la Mona Lisa de Da Vinci; como su famoso urinario. El dadaísmo busca derrumbar los cimientos de la razón en general y de la teoría estética en particular. La termita de la risa, de la burla y la parodia, horadan cualquier verdad metafísica, hasta acabar con ella. El arte ya no se medirá al misterio de la muerte y la eternidad, sino al instante huidizo y juguetón. Como apunta Steiner: el movimiento dadaísta señala «el final del concepto de *poiesis* tal como había sobrevivido desde la Antigüedad. [...] Nos enseña que la

poética y las artes no pueden esperar ninguna seguridad en la analogía con la creación divina. [...] *C'est fini la peinture*» (Steiner, 2002, pp. 338-339).

Tanto el dadaísmo como la deconstrucción tratarán de suprimir toda trascendencia, toda apelación a los orígenes, toda finalidad última (teleología), toda primacía del sentido (*Logos*), toda presencia, toda estabilidad, toda jerarquía. Derrida, acuñador del término y máximo teorizador de la deconstrucción, era muy consciente (igual que Sartre o Steiner) de la vinculación que hay entre la creencia en Dios y la significación del lenguaje (y, por ende, de la cultura). Para Derrida, «el inteligible rostro del signo permanece vuelto hacia la palabra y el rostro de Dios». La divinidad y el signo semántico «tienen el mismo lugar y momento de nacimiento». Y es que —concluye— «la era del signo es esencialmente teológica» (Steiner, 1991, p. 149). De ahí que, desde su antiteísmo, él propugne la diseminación y multiplicación del significado: el libre juego de significados, que flotan libremente, sin llegar nunca a una presencia o sentido único.

En la estela de la filosofía de la sospecha y la deconstrucción, durante las últimas décadas las humanidades se han saturado de teorías críticas que plantean la impugnación, el despedazamiento incluso, de las creaciones capitales de la cultura occidental, así como la eliminación de todo canon o jerarquía de excelencia. Tal como constata Lisa Ruddick (2015, p. 72), «décadas de imposición antihumanista han generado en la profesión una fascinación por sacudirse de encima todo valor que parezca humano, vivo y entero». La conciencia individual, la interioridad, el encuentro con lo trascendente, están bajo sospecha. De la mano de esa fiebre teórica, la Academia se ha inundado de «metatextos»: de textos sobre textos, de comentarios sobre comentarios, de crítica sobre crítica. Se lee mucho más a Foucault, Derrida o Barthes, que a Homero, Cervantes o Shakespeare.

Desde sus primeras obras, Steiner ha dedicado expresiones muy duras a los críticos ensoberbecidos: «Al mirar atrás, el crítico ve la sombra de un eunuco. ¿Quién sería crítico si pudiera ser escritor? [...] El crítico vive de segunda mano» (Steiner, 2006, p. 19). Para nuestro autor, «el dominio bizantino del discurso secundario y parasitario sobre la inmediatez, de lo crítico sobre lo creativo, constituye, en sí mismo, un síntoma» (Steiner, 1991, pp. 54-55). Un síntoma de la deshumanización de las humanidades, porque algunos —a través de la hipertrofia de la teoría— aspiran al prurito teórico de las ciencias puras; y porque, en nuestro mundo secularizado, muchos académicos temen el encuentro con la trascendencia a la que apuntan las grandes creaciones artísticas. En palabras de Steiner: «Deseamos ser dispensados de un encuentro directo con la ‘presencia real’ o la ‘ausencia real de esa presencia’ [...] que una experiencia fiable de lo estético debe reforzar en nosotros. Buscamos las inmunidades de lo indirecto» (Steiner, 1991, p. 55).

Conclusión

Escribe Pascal que «hay suficiente luz para aquellos que desean ver y suficiente oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria» (Pascal, 2000, pp. 596-597). Este pensamiento, que el filósofo francés refiere a la cuestión de Dios, podría aplicarse a la pregunta sobre la capacidad de la cultura en general, y de las humanidades en particular, para alumbrar la conciencia de la persona y para orientar su voluntad hacia la excelencia humana. Al cabo, siempre podremos encontrar ejemplos de artistas o intelectuales de talento cuyo genio profesional estuvo acompañado de miseria moral. Ser intelectual, por sí solo, no inmuniza contra la barbarie. Como afirma Todorov, «ser civilizado no significa haber cursado estudios superiores o haber leído muchos libros, o poseer una gran sabiduría: todos sabemos que ciertos individuos de esas características fueron capaces de cometer actos de absoluta barbarie» (Sánchez-Marcos, 2002, p. 175).

En su *Crítica de la inteligencia alemana* (un alegato de 1919 contra el sistema político, cultural y militarista prusiano), Hugo Ball apuntaba: «¿Qué es la barbarie sino la incapacidad para sufrir y tener conmiseración de los demás?» (Ball, 2011, p. 77). Se trata de una definición clarividente, que delinea, por oposición, las marcas de la civilización: la empatía, la conmiseración, la piedad, la sensibilidad humana, la compasión. En un sentido parecido, concluye Todorov que «ser civilizado significa ser capaz de reconocer plenamente la humanidad de los otros, aunque tengan rostros y hábitos distintos a los nuestros» (Sánchez-Marcos, 2002, p. 175). Frente a la cosificación, la animalización o la simple negación del otro, la civilización es una invitación a la hospitalidad física y metafísica, al ensanchamiento del campo de lo humano y al encuentro transformador con el otro.

El verdadero humanista, por tanto, no es el erudito, el que agavilla información y articula conocimientos complejos con fines pragmáticos. Tampoco es el que se complace solo en el esteticismo lúdico o en el intelectualismo autorreferencial; o el que concentra sus energías en la abolición del pasado, la deconstrucción de la tradición y la negación del sentido trascendente del arte. El verdadero humanista es aquel que cultiva su capacidad de admiración, de conmoción ante la belleza, de receptividad y de gratitud ante el misterio. Es aquel que, como proponía Adam Zagajewski (2005), es capaz de compaginar lo prosaico y lo sublime, la evidencia y el enigma, la ironía y el fervor. El verdadero humanista ha sabido siempre que su obra, por decirlo con Steiner, «versaba sobre el bien y el mal, sobre el incremento o la disminución de la suma de humanidad en el hombre y la sociedad» (Steiner, 1991, p. 179).

¿Qué futuro aguarda a las humanidades en nuestra era utilitarista, científica y tecnocrática? Acaso un destino de resistencia contracultural, de desafío ante el imperio de los medios audiovisuales y la cultura del espectáculo, que exalta lo efímero y celebra lo banal. Acaso una función más minoritaria, pero también más necesaria que nunca. La de despertar, en palabras de Steiner, «el hambre de significado que tiene el alma, el intelecto» (Steiner, 2007, p. 42); la de

«despertar en otros seres humanos poderes, sueños que están más allá de los nuestros; inducir en otros el amor por lo que nosotros amamos; hacer de nuestro presente interior el futuro de ellos» (Steiner, 2007, p. 173). La de colmar el hambre de sentido que habita en toda persona, a través de la superación de la satisfacción inmediata; a través de la aspiración –en el arte, en la cultura, en la vida toda– a la trascendencia. Acaso la misión del humanista sea que los demás puedan decir siempre de nosotros, como Dante dijo de su maestro Brunetto: «En el mundo, hora tras hora | me enseñabais cómo el hombre se hace eterno» (Steiner, 2007, p. 59).

Referencias bibliográficas

- Ball, H. (2005). *La huida del tiempo (un diario)*. Barcelona: Acantilado.
- Ball, H. (2011). *Crítica de la inteligencia alemana*. Madrid: Capitán Swing.
- Braham, R. L. (ed.). (1983). *Perspectives on the Holocaust*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Feldman, M. (2013). *Ezra Pound's Fascist Propaganda, 1935-45*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Hayes, P. (ed.). (2015). *How Was It Possible?: A Holocaust Reader*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Janco, M. (1971). Dada at Two Speeds. En L. R. Lippard (ed.), *Dadas on Art: Tzara, Arp, Duchamp and Others* (pp. 36-38). Mineola: Dover Publications.
- Llovet, J. (2011). *Adéu a la Universitat. L'eclipsi de les humanitats*. Barcelona: Galàxia Gutenberg.
- Mann, T. (1994). An Appeal to Reason. En A. Kaes, M. Jay y E. Dimbendberg (eds.), *The Weimar Republic Sourcebook* (pp. 150-159). Berkeley: California University Press.
- Martí, M. R. (2012). *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno*. Madrid: Verbum.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz Editores.
- Ostrovsky, E. (1971). *Voyeur voyant: a portrait of Louis-Ferdinand Céline*. Nueva York: Random House.
- Pascal, B. (2000). *Œuvres complètes*. París: Gallimard.
- Reale, G. y Antiseri, D. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico, II: Del Humanismo a Kant*. Barcelona: Herder.
- Riding, A. (2011). *And the Show Went On: Cultural Life in Nazi-Occupied Paris*. Nueva York: Vintage.
- Roth, J. (2004). *La filial del infierno en la tierra. Escritos desde la emigración*. Barcelona: Acantilado.

- Ruddick, L. (2015). When Nothing is Cool. En A. Bammer y R.-E. Boetcher (eds.), *The Future of Scholarly Writing: Critical Interventions* (pp.71-85). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.
- Sánchez-Marcos, F. (2002). *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Sartre, J.-P. (1952). Prefacio. En S. Mallarmé, *Poésies* (pp. 5-15). París: Gallimard.
- Sartwell, C. (1995). *The Art of Living. Aesthetics of the Ordinary in World Spiritual Traditions*. Nueva York: State University of New York.
- Shakespeare, W. (2001). *La tragedia de Macbeth*. Bogotá: Norma.
- Steiner, G. (1971). *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. New Haven, Yale University Press, 1971.
- Steiner, G. (1991). *Presencias reales*. Barcelona: Debate.
- Steiner, G. (2002). *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.
- Steiner, G. (2006). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona, Gedisa.
- Steiner, G. (2007). *Lecciones de maestros*. México D. F.: Tezontle.
- Steiner, G. (2012). Humanities-At Twilight? En R. Gil Soeiro y S. Tavares (eds.), *Rethinking the Humanities: Paths and Challenges* (pp. 25-41). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Steiner, G. (2006). *Un largo sábado: conversaciones con Laure Adler*. Madrid: Siruela.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.
- Weinreich, M. (1999). *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*. New Haven: Yale University Press.
- Zagajewski, A. (2005). *En defensa del fervor*. Barcelona: Acantilado.
- Zagar, M. (2009). *Knut Hamsun: The Dark Side of Literary Brilliance*. Seattle: University of Washington Press.
- Zweig, S. (2007). *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona: Acantilado.

INVITACIÓN A
LA LECTURA



Cuidar de los cuidadores¹

Sergio Ramos Pozón

Victoria Camps es una filósofa de referencia en nuestro país. Su envergadura intelectual le ha permitido dedicarse con devoción al terreno político, docente e investigador. En cuanto al ámbito político, ha sido senadora independiente por el Partido Socialista, consejera del *Consell de l'Audiovisual de Catalunya* y consejera permanente de Estado. De su extensa trayectoria universitaria cabe destacar que es catedrática emérita por la Universitat Autònoma de Barcelona, donde ha realizado toda su trayectoria docente. Además, en 2018 recibió el reconocimiento de *doctora honoris causa* por la Universidad de Huelva y la Universidad de Salamanca. Su larga carrera investigadora le ha permitido publicar una gran obra, de la que cabe señalar *Virtudes públicas* (1990), *Ética, retórica, política* (1998), *Una vida de calidad* (2001), *La Voluntad de vivir* (2005) o *Creer en la educación* (2008), entre otros.

Ha recibido varios premios: Espasa de Ensayo por el libro *Virtudes Públicas* (1990), Josep M.^a Lladó a la libertad de expresión (1999), Premio al Mérito en la Educación de la Junta de Andalucía (1999) o el Premio Internacional Menéndez Pelayo (2008). Actualmente, es presidenta de la Fundación Víctor Grífols i Lucas y miembro del Comité de Bioètica de Catalunya. Con ello, observamos el interés y compromiso que tiene la Dra. Camps por el ámbito de la ética, la filosofía y la política.

Camps entiende la ética desde un punto de vista deliberativo (pero no especulativo, sino desde la propia realidad efectiva, concreta y real) en el que hay un compromiso por las personas y su felicidad (1998). Ha mantenido

¹ Camps, Victoria. *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo*, Barcelona, Arpa Editores, 2021.

una firme responsabilidad por fomentar las virtudes éticas que permitan deliberar, orientar y justificar la toma de decisiones (1990). De aquí se sigue que se ha pre-ocupado minuciosamente por el respeto y fomento de los derechos de las personas, de su proyecto de vida, de su dignidad y valores (2001, 2005 y 2008).

Pues bien, la última obra de Victoria Camps (2021) continúa con dicha pretensión ética. El contexto en el que inserta su discurso es el de la pandemia de la covid-19 y su propósito es desarrollar, orientar y justificar la necesidad de cuidado que tenemos todas las personas. En la propia *Introducción* del texto deja claro que el libro trata sobre las dimensiones de la ética del cuidado, el cual se tiene que extender más allá de las esferas de la salud. Por lo tanto, lo entiende como un derecho a ser cuidado y un deber de cuidar. Esta obra está dividida en 11 capítulos, que son los que intentaremos esbozar.

El primero de ellos se titula *Un trabajo invisible*. Se pone de manifiesto cómo el cuidado tiene un valor intrínseco. Tradicionalmente, lo llevaba a cabo la mujer y estaba motivado por un sentimiento de amor hacia los suyos; sin embargo, siempre había estado relegado a un segundo plano pues el verdadero trabajo era el productivo y no el cuidado de las personas. Y partiendo de que el sujeto al cual se ciñe el cuidado no es un agente racional kantiano, sino que más bien se define con los atributivos de vulnerable, material y corpóreo. De este modo, Victoria Camps considera que la ética del cuidado es la que ha puesto de manifiesto la necesidad de protección, atención y ayuda a las personas vulnerables. Para la Dra. Camps «la ética tiene que ser una forma de responder a las necesidades de los demás que nos interpelan desde su fragilidad» (p. 29). Y, ciertamente, esta tesis ya aparecía en sus primeras obras (1998, 2001 y 2005).

Y dado que la ética ha de tener esta finalidad, la tarea propia del cuidado es la de adquirir una pretensión de universalidad; empero, se requiere profundizar en las dimensiones y exigencias que este comporta.

Por eso, el siguiente capítulo se enfoca en los *cuidados indispensables*. El cuidar es atender y preocuparse por el otro, el cual es vulnerable. Esa vulnerabilidad nos obliga a vernos como seres relacionales y necesitados del otro. Por este motivo, nuestra autora realiza una vivaz connotación sobre el cuidado (p. 41). Por un lado, se deriva una obligación de cuidar originaria de la compasión (“sentir con” el que sufre) y del cual emana la moralidad. Por otro, una obligación de justicia en tanto que es contrario a la equidad que las responsabilidades de cuidado recaigan solo en una parte de la humanidad. Por eso, y siguiendo con Joan Tronto (2013), Camps sostiene que el cuidar es cosa de todos, no solo de mujeres. Esta obligación moral comporta un deber que trasciende del reducto de la vida personal llegando incluso a la esfera política democrática. Tener cuidado implica, pues, «detectar necesidades y

repartir responsabilidades» (p. 44). Hay, por ende, una dimensión pública del cuidado.

Habiendo ya introducido el concepto y la temática del cuidado, el siguiente capítulo (pp. 52-69) ahonda en los espacios que este ocupa. Reflexiona sobre el cuidado en la familia, la cual ha de seguir siendo proveedora de cuidados, mas se precisa que se le acompañe y ayude en esa empresa. Y una auténtica democracia ha de darse cuenta de dicha necesidad. También el cuidado se proporciona desde el ámbito escolar, pues realiza la función de educar y socializar cuidando a los alumnos. Es preciso que estos aprendan valores como el respeto o la fraternidad, entre otros. Dicha tesis ya estaba implícita en una obra anterior (2008) y aquí profundiza en su necesidad. Por último, también es necesario cuidar a los dependientes: personas con discapacidad o personas mayores, las cuales fueron tratadas con “poco cuidado” durante el confinamiento y los triajes clínicos.

En esa tarea de cuidado no hemos de olvidar al cuidador, pues también está en una situación de vulnerabilidad. Una sociedad cuidadora ha de ser consciente de que quien ha de proporcionar los cuidados no pueden ser solo los profesionales. Ha de ser una obligación de todos. «El Estado ha de ser el promotor de un debate público sobre la asignación de responsabilidades de la cuales algunas deberían ser asumidas por sus instituciones» (p. 68).

Y esta exigencia al Estado es lo que reivindica en el siguiente capítulo ceñido a la justicia (pp. 70-85). Nuevamente, recalca la tesis de que la ética del cuidado no hunde sus raíces en principios generales ni derechos universales, sino en el sentimiento que une a las personas y del cual nace el deber mutuo de cuidarnos unos a otros. Por eso, se pregunta cuál es el lugar de la justicia y el del cuidado en la construcción de una sociedad moralmente más aceptable que la que tenemos en la actualidad. Victoria Camps considera que justicia y cuidado han de ser complementarios, nunca excluyentes. Con el objetivo de explicar esa complementariedad, afirma que el cuidado es básico y no podemos vivir sin él. En esa relación cuidador-persona cuidada emerge una preocupación cuidadosa. «Es desde ese sentirnos concernidos por lo que ocurre en nuestro entorno desde donde exigimos más justicia, más equidad, más derechos. El cuidado pone el a priori emotivo a la acción de justicia» (p. 77). Ahora bien, al ahondar en el cuidado y en qué consiste precisamente el cuidar, nuestra autora sostiene que este no es propiamente una virtud, sino más bien una actitud que ha de acompañar a las conductas humanas. Por lo tanto, el comportamiento moral brota de un sentimiento que no descarta la razón. Dicha tesis fue desarrollada pormenorizadamente en *El gobierno de las emociones* (2011).

La siguiente temática que trata nuestra autora es a quién ha de corresponder el cuidado, pues es obvio que no puede ser solo de la mujer. El capítulo sobre la *profesionalización del cuidado* estudia el papel de los colegios, los servicios sociales, las residencias, etc., los cuales han de ser llevados por profesionales remunerados y, por tanto, con una formación de base. Camps se detiene en analizar las profesiones que están vinculadas a la enfermedad y la asistencia médica. En particular, reflexiona sobre cuáles son los fines que ha de perseguir la Medicina, en general. Probablemente, el campo de la salud que más ha trabajado el cuidado es el de Enfermería. Las enfermeras, más que curar, lo que hacen en esencia es cuidar. No obstante, el cuidado es más que una profesión. «Cuidar de los demás es algo que se materializa en actividades muy concretas. Pero ejercerlas con cuidado es hacerlo de una determinada manera, con la sensibilidad que muestra el que de verdad está acompañando, ayudando y asistiendo a quien lo necesita» (p. 99). Y esa forma de entender el cuidado como disposición a actuar es la que precisamente da al concepto el valor que se merece. En este sentido, lo que hay que cambiar es la mirada a las actuaciones que hacemos, siendo preciso priorizar a la persona concreta y su contexto.

El sexto capítulo, *El único argumento*, trata el envejecimiento, tanto desde un punto de vista objetivo como de la propia percepción del envejecer. Lo notorio de su aportación es su propuesta de construcción social de la vejez. Aboga por que el envejecimiento no lleve implícito una exclusión social. Hay que evolucionar hacia una sociedad para todas las edades. En dicha construcción social ha de incorporarse la visión del sector sanitario, del político-social y del desarrollo personal. Esta última cuestión ha de centrarse en el análisis e incorporación del cómo cada persona se enfrenta a la vejez y se adapta a ella.

Y siguiendo con la reflexión y el análisis de la vejez, profundiza en la autonomía de estas personas. Sostiene que a las personas mayores no se les brinda la oportunidad de decidir. Esto lo pudimos constatar durante el confinamiento y la desescalada. Asumiendo el posible riesgo que corría este colectivo, la restricción de la libertad que sufrieron fue exagerada. Esta limitación de la libertad se ve condicionada incluso desde el trato de cuidado que actualmente reciben. Por eso, considera que el auténtico cuidado ha de consistir en acompañar, además de escuchar y respetar.

El posterior capítulo (pp. 139-156) incide en la necesidad de tener una administración cuidadora y cuidadosa que oriente la sociedad. Victoria Camps defiende que el cuidado ha de tener un valor público, de manera que el derecho a ser cuidado ha de estar garantizado por el Estado. Habrá que cuidar a quien lo necesite y se tendrá que hacer con respeto, solicitud e implicación. Por lo tanto, anhela una ciudad cuidadora que disponga de

virtudes públicas, tal y como ya ha-bía defendido en otros textos (1990). Las virtudes de confianza, empatía, flexibilidad y diligencia son imprescindibles en esa ciudad cuidadora.

Una ciudad de esta envergadura ha de abordar en serio el proceso de morir de las personas. Este, en efecto, es el objetivo del capítulo noveno. Y es que es preciso acompañar en el tramo final de vida y proporcionar el confort. Es necesaria una pedagogía del morir bien. Urge pues introducir a la persona en la toma de decisiones teniendo en cuenta sus propios intereses personales. Huelga decir que esta cuestión nos evoca a reflexionar sobre el debate en relación con la eutanasia y el suicidio asistido.

El penúltimo capítulo, titulado *Cuidar la casa común*, introduce una nueva perspectiva en la que abraza una ética de la responsabilidad. Esa responsabilidad ha de estar orientada hacia la casa común, que es la Naturaleza. Para ello, opta por el ecofeminismo. Nuestra autora considera que es preciso hacer un cambio de paradigma y articular nuevas formas de relacionarnos entre las personas y el mundo animal y la naturaleza en general. Proteger y respetar los animales y la Naturaleza también son formas de cuidado. Así, cree oportuno difuminar una “ciudad ecológica” que se apoye en la idea de una libertad como no dominación y en virtudes cívicas. Y la forma que adquiere esta propuesta es la del republicanismo, el cual «mantiene el ideal de un bien común que debiera comprometer a la ciudadanía instalándola a preocuparse por un mundo que es de todos» (p. 186).

Esta obra finaliza con un capítulo centrado en el autocuidado. Apoyándose en autores como Sócrates, Epicuro o Foucault desarrolla la categoría griega *épiméla*, *cura si*, esto es, el cuidado de sí. Victoria Camps opina que este es el principio de cualquier vida activa que esté orientada por la racionalidad moral. Dicho autocuidado posibilita que se forje un *ethos*, un carácter. Para ello, es preciso tres momentos: 1) control de los deseos, 2) adhesión de unas normas de conducta básicas y 3) un comportamiento virtuoso. Desde esta óptica, la autora está en disposición de considerar la tesis de que el actuar con cuidado es otra forma de formular el imperativo kantiano de respetar la dignidad de la otra persona. Todos somos iguales en dignidad y derechos, y más si tenemos en cuenta nuestra vulnerabilidad intrínseca, la cual incita a la necesidad constante de cuidados.

En definitiva, en esta obra apreciamos la madurez y la coherencia del pensamiento de Victoria Camps. Se trata de un libro sencillo de leer, pero con un rico contenido conceptual, con una coherencia teórica y un hilo conductual que consigue justificar la necesidad de introducir, reformular y reorientar el cuidado en profundidad. Estamos, por tanto, ante una de las obras de referencia en el ámbito ético.

Bibliografía

- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Barcelona: Espasa Calpe.
- Camps, V. (1998). *Ética, retórica, política*. Madrid: Alianza.
- Camps, V. (2001). *Una vida de calidad*. Barcelona: Crítica.
- Camps, V. (2005). *La voluntad de vivir*. Barcelona: Ariel.
- Camps, V. (2008). *Creer en la educación: la asignatura pendiente*. Barcelona: Editorial Península.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo*. Barcelona: Arpa.
- Tronto, J. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York University Press.

Las mutaciones de un antropólogo: la trayectoria intelectual de Roger Bartra¹

Luis de la Peña Martínez

El que un antropólogo escriba sobre su propia obra no es común, menos aún si lo hace desde una perspectiva autobiográfica. Es el caso de *Mutaciones*, la “autobiografía intelectual” de Roger Bartra.

En este libro, de reciente aparición, Bartra hace un recorrido memorioso por su trayectoria académica y política para exponer un conjunto de recuerdos asociados con el proceso de creación e investigación que dieron como resultado un *corpus* de textos que podríamos llamar, ya, “clásico” del pensamiento antropológico en México. Igualmente, el año pasado se publicó otro libro de Bartra, *El mito del salvaje*, al cual haré referencia más adelante.

Desde sus primeras publicaciones, cuando era un alumno de arqueología en la ENAH, podemos rastrear la huella de su actividad intelectual como un joven estudioso interesado en los temas y problemáticas más acuciantes de la realidad social y cultural de nuestro país, tanto del pasado como del presente. Así, por ejemplo, su texto inicial *La tipología y la periodificación en el método arqueológico*, que fue publicado en la serie Suplementos de la revista *Tlatoani*, editado por la Sociedad de Alumnos de la ENAH en 1964. Y su artículo “La teoría de la sociedad hidráulica”, que apareció en el número 18 también de *Tlatoani*, en 1967. De igual manera, los trabajos publicados en el periódico *El Día* en 1964 y 1965, respectivamente: “Ascenso y caída de Teotihuacán: una

¹ Bartra, Roger. *Mutaciones: autobiografía intelectual*, México, Penguin Random House, 2022.

hipótesis” y “Los tarascos: algunas perspectivas de investigación”, constituyen una muestra de ese interés por el pasado y el presente de México.

Esto daría pie a sus investigaciones sobre *El modo de producción asiático*, que es como titula al libro publicado en editorial era en 1969, en donde además de escribir los prólogos (uno en el 69 y otro en el 74 para la segunda edición) recopila una antología de textos de Marx y Engels y de investigadores como Jean Chesneaux y Maurice Godelier, e incorpora un ensayo suyo titulado “Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca”.

Todos estos trabajos de la autoría de Bartra fueron recopilados en un libro titulado *Marxismo y sociedades antiguas: el modo de producción asiático y el México prehispánico*, publicado por Grijalbo en 1975, y reeditado después con dos artículos más (una presentación a la *Sociedad antigua* de Lewis Henry Morgan, publicado en 1993 por conaculta, y un texto sobre Edward Seler) en el libro publicado por el Departamento de Publicaciones de la ENAH en 2017, bajo el título de *Arqueología y sociedades antiguas*.

También de 1969, es la aparición de un libro titulado igualmente *El modo de producción asiático*, una recopilación de trabajos de Jean Chesneaux y otros autores, publicada en Francia y traducida por Bartra junto con una presentación suya, titulada “El modo de producción asiático en el marco de las sociedades precapitalistas” (*El modo de producción asiático*, Grijalbo, Colección 70, 1969).

En cuanto a estos inicios de su trayectoria intelectual, habría que decir que estaban ligados a sus preocupaciones políticas y a su militancia en el Partido Comunista Mexicano, al que se afilió durante su estancia en la ENAH. Precisamente, en 1973 publicará en la Colección 70 de Editorial Grijalbo un *Breve diccionario de sociología marxista* o “antidiccionario”, como él lo llama. Y ahí, en el prólogo, expresa acerca del carácter de su texto:

Ha nacido de la necesidad de intentar contrarrestar la influencia de manuales marxistas de divulgación que han producido un cierto anquilosamiento en el pensamiento marxista contemporáneo, especialmente en América Latina. Su autor se sentirá más contento si este tomo es usado por un puñado de obreros, campesinos y revolucionarios, que enterarse que es manoseado por multitud de intelectuales quisquillosos [1973: 7].

De igual modo, su vínculo desde los sesenta con la lucha campesina encabezada por el zapatista Rubén Jaramillo y su trabajo de campo realizado para su tesis de Etnología en la ENAH con las comunidades campesinas desplazadas por la construcción de la presa en el Río Balsas, le hizo interesarse por estudiar a fondo la compleja problemática de la cuestión agraria en México,

durante los años setenta y ochenta, en la que fue un pionero en este tipo de estudios realizados desde una perspectiva marxista. Algunos de los títulos de ese entonces fueron: *Estructura agraria y clases sociales en México* (era, 1974), *El poder despótico burgués: las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación* (era, 1978) y *Campesinado y poder político en México* (era, 1982). Con los textos de estos libros se publicó en 1993 en inglés el libro *Agrarian Structure and Political Power in México* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore), recopilación que en 2020 fuera publicada en español por la ENAH con un prólogo especial para esta edición: *Estructura agraria y poder político en México*.

Así, el desarrollo académico de Bartra en esa etapa se caracterizó por relacionar su labor como investigador de campo con sus actividades y concepciones políticas, como lo demuestra su trabajo realizado en distintas comunidades indígenas y campesinas, no sólo de México, sino también de Venezuela, país en el que residió durante varios años e impartió clases. Estos trabajos, también, dieron como consecuencia el guion para el documental *Etnocidio: notas sobre el Mezquital*, dirigido por Paul Leduc en 1976, donde se da cuenta de la situación de pobreza y explotación económica de los campesinos en el Valle del Mezquital, en Hidalgo.

En su autobiografía, Bartra va reconstruyendo y comentado el proceso de creación de su obra apoyado en cartas familiares, notas personales o entrevistas realizadas a lo largo de los años. Por ello, los lectores vamos siendo testigos, poco a poco, de los cambios y transiciones de una etapa a otra de su vida profesional, política y personal.

Por otra parte, el tema del poder político se constituyó cada vez más en motivo principal de sus investigaciones, como es el caso de *Las redes imaginarias del poder político* (primera edición en era, 1981, y una segunda corregida en editorial Pre-textos, 2010), un libro donde empieza a practicar un tipo de escritura más lúdico e inventivo, valiéndose de las imágenes de las cartas del Tarot para ilustrar cada capítulo.

Asimismo, Bartra vivirá una serie de cambios que lo harán viajar y residir en otros países, como es el caso de sus estancias como estudiante, profesor e investigador en Francia, los Estados Unidos o Inglaterra. Tal vez, este “cambio de aires” le permitió tomar distancia de México, no sólo geográficamente hablando, y retomar su condición de extranjería como hijo de inmigrantes, quienes salieron de España a consecuencia de la Guerra civil. Sus padres, los escritores Agustí Bartra y Ana Muriá, siempre estarían en contacto con él durante ese tiempo a través de la correspondencia epistolar, aunque se mantuvieran alejados físicamente.

Y es a partir de sus investigaciones sobre el campesinado y el poder político que Bartra llegará de alguna manera a la temática de la “identidad del mexicano” en su libro *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del*

mexicano (Grijalbo, 1987). El título del libro, más que una parodia a *El laberinto de la soledad* de Paz, es retomado de la expresión de Weber “la jaula de hierro”, utilizada en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y de la referencia en Tocqueville a la “extraña melancolía” en los habitantes de las naciones democráticas, en su libro *La democracia en América*. A partir de la figura del ajolote, Bartra crea un texto diverso y divertido donde explora el ser “híbrido” del mexicano, tomando como referencia la obra de escritores como Alfonso Reyes o Julio Cortázar y de filósofos mexicanos. Esta misma figura es aprovechada para crear posteriormente un libro muy atractivo desde el punto de vista editorial: *Axolotiada. Vida y mito de un anfibio mexicano* (FCE, INAH, 2011), realizado con una rica variedad de imágenes, en colaboración con el diseñador Gerardo Villadelángel Viñas.

Quizá, aquí comienza una “mutación” radical en su proceso heurístico e ideológico, que llevará a Bartra, de indagar sobre la relación entre la melancolía y el “ser del mexicano”, un tema abordado por la filosofía y la literatura en México anteriormente y que revisa en su libro *Anatomía del mexicano* (Penguin Random House, 2019), al tema de la melancolía como un fenómeno social y cultural propio de la dinámica ejercida por las transformaciones convulsas de las sociedades modernas (y postmodernas). El tema de la melancolía lo abordó nuevamente en varias obras como *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (Pre-textos, 2004, FCE, Colombia, 2005 y FCE México, 2018), *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (Anagrama, 2006), que fue reeditado y corregido, e invertido el título, como *Melancolía y cultura* (Anagrama, 2021), y, además, en *La melancolía moderna* (FCE, 2017).

De este modo, Bartra comenzaría a ocuparse de otras problemáticas diferentes a las ya abordadas, como ocurrió con sus investigaciones en torno al mito del salvaje europeo. Su “distanciamiento” de México le permitió indagar en otras culturas y países para descubrir la persistencia de una forma de representación a lo largo de siglos de historia europea y hasta el presente occidental, donde la figura del salvaje es recreada y adaptada en el arte, la filosofía y la ciencia, como lo muestran sus libros *El salvaje en el espejo* (era, 1992) y *El salvaje artificial* (era, 1997), reunidos posteriormente en un solo tomo titulado *El mito del salvaje* (FCE, 2011, edición corregida).

Recientemente, este último libro ha visto una segunda edición ampliada (Siglo xxi, INAH y UNAM, 2022). Vale la pena hacer mención de esta nueva edición de *El mito del salvaje*, pues resulta un libro excepcional por su diseño de imágenes (realizado por Pablo Labastida, quien además aumentó la iconografía de la edición anterior), composición tipográfica e impresión (en formato grande, papel cuché e imágenes a color), que consta de más de 600

páginas. Sin duda un buen trabajo editorial que resalta aún más la riqueza del contenido del texto.

Este mismo asunto del mito del salvaje lo analizó en *Historias de salvajes* (Siglo xxi, 2017) y, en relación con el cine, en su libro *Los salvajes en el cine: notas sobre un mito en movimiento* (FCE-INAH, 2018); mientras que en este año acaba de aparecer su libro *El mito del hombre lobo* (Anagrama, 2023).

Pero será con la aparición de sus trabajos dedicados al estudio del “exo-cerebro”, que Bartra habrá de completar una serie de mutaciones que lo llevarán a otros ámbitos del conocimiento, como los de las llamadas “ciencias duras”. Estas exploraciones desembocaron en libros como *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos* (Pre-textos, 2006 y FCE, 2007), *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo* (FCE, 2013), libro que fue incluido en la versión ampliada de *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío* (FCE, 2014). Una variante de estos trabajos la encontramos en *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*, un libro publicado en 2019 por Anagrama.

Este recorrido es narrado por Bartra en su autobiografía intelectual acompañado por una serie de anécdotas y reflexiones personales que le dan un peculiar sabor al relato y muestran su “buena pluma” y sus dotes literarias plasmadas en muchas de sus obras.

Sin embargo, para el público en general, el Bartra más conocido quizá sea “el analista político”, por sus libros donde manifiesta sus opiniones y comentarios acerca del sistema político de nuestro país. Esto le ha acarreado la fama de ser un “pensador incómodo” para algunos de los gobiernos en turno. Sus libros al respecto son el testimonio de las aventuras y vaivenes ideológicos que en México ha enfrentado el proceso democrático (la llamada “transición democrática”) de las últimas décadas. Prueba de ello son libros como *La democracia ausente* (en varias ediciones: Grijalbo, 1986; Océano, 2000 y Penguin Random House, 2017), *Oficio mexicano* (Grijalbo, 1993), *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana* (en dos diferentes ediciones: Océano, 1999, y Penguin Random House, 2013), *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana* (Planeta, 2007), *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición mexicana* (Random, 2009), *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana* (FCE, 2012), *La democracia fragmentada* (Penguin Random House, 2018) y, más recientemente, *Regreso a la jaula. El fracaso de López Obrador* (Penguin Random House, 2021).

Su activismo político ha sido también parte de sus mutaciones intelectuales y lo ha hecho transitar de posiciones que él mismo ha calificado de dogmáticas, como producto de su visión unilateral de inspiración marxista en los años sesenta y setenta, pasando por el acompañamiento a movimientos estudiantiles como el del ceu en los ochenta, a su defensa irrestricta de las luchas

por las libertades democráticas y su crítica al populismo y a una izquierda supuestamente progresista. Este viraje le ha traído como consecuencia el rechazo y la denostación a su persona en algunos ámbitos sociopolíticos, pero él ha persistido en mostrarse crítico y coherente con su ideario y acciones, definidas ideológicamente por su parte como “socialde-mócratas”.

Con todo, y más allá de cualquier polémica política, la importancia del conjunto de su obra no puede ser negada, así, sin más. Roger Bartra representa el caso de un autor que ha rebasado el panorama nacional y ha proyectado su trabajo académico y de investigación a otros países, ejemplo de ello son las diversas traducciones (al inglés, italiano, catalán y hasta coreano) y las ediciones de sus libros en universidades extranjeras. Asimismo, ha sido importante su actividad como animador de proyectos editoriales como la revista *Historia y sociedad*, donde publicara varios de sus trabajos en los años sesenta y setenta, o *El Machete*, revista del Partido Comunista Mexicano, que dirigió en los años ochenta, o *La Jornada semanal*, el suplemento del periódico *La Jornada* que, también, dirigió en los años 90; proyectos que fueron espacios que sirvieron para difundir a autores poco conocidos, sobre todo extranjeros, y a sus propuestas, escasamente divulgadas en nuestro contexto cultural.

A sus 80 años, Bartra es miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, investigador emérito de la UNAM y del Sistema Nacional de Investigadores, así como Doctor *Honoris Causa* por la misma UNAM. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua. Ha recibido el Premio Universidad Nacional (UNAM) y el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía. Estudió arqueología en la ENAH, pero se tituló como maestro en etnología (ENAH-UNAM), y como doctor en sociología por la Sorbona de París.

Sean estos dos libros, *Mutaciones: autobiografía intelectual* y *El mito del salvaje*, un buen pretexto para revisar su amplia bibliografía y su larga trayectoria intelectual y académica.

Referencias

Bartra, Roger

- 1964 *La tipología y la periodificación en el método arqueológico*. ESAENA. México.
- 1969 *El modo de producción asiático*. era. México.
- 1969 *El modo de producción asiático*. Colección 70, Grijalbo. México.
- 1973 *Breve diccionario de sociología marxista*. Colección 70, Grijalbo. México.
- 1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*. era. México.
- 1975 *Marxismo y sociedades antiguas: el modo de producción asiático y el México prehispánico*. Grijalbo. México.
- 1978 *El poder despótico burgués: las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*. era. México.
- 1981 *Las redes imaginarias del poder político*. era. México. (segunda edición corregida en Pre-textos, 2010).

- 1982 *Campesinado y poder político en México*. era. México.
- 1986 *La democracia ausente*. Grijalbo. México. (en varias ediciones: Océano, 2000 y Penguin Random House, 2017).
- 1987 *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo. México.
- 1992 *El salvaje en el espejo*. era. México.
- 1993 *Oficio mexicano*. Grijalbo. México.
- 1993 *Agrarian Structure and Political Power in México*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- 1997 *El salvaje artificial*. era. México.
- 1999 *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*. Océano. México. (Penguin Random House, 2013).
- 2004 *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Pre-textos. Valencia. (Fondo de Cultura Económica, Colombia, 2005 y Fondo de Cultura Económica, México, 2018).
- 2006 *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Pre-textos. Valencia. (Fondo de Cultura Económica, 2007).
- 2006 *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Anagrama. Barcelona.
- 2007 *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*. Planeta. México.
- 2009 *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición mexicana*. Random Penguin House. México.
- 2011 *El mito del salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2011 *Axolotiada. Vida y mito de un anfibio mexicano*. Fondo de Cultura Económica, INAH. México.
- 2012 *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2013 *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2014 *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2017 *La melancolía moderna*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2017 *Arqueología y sociedades antiguas*. ENAH. México.
- 2017 *Historias de salvajes*. Siglo xxi. México.
- 2018 *Los salvajes en el cine: notas sobre un mito en movimiento*. Fondo de Cultura Económica, inah. México.
- 2018 *La democracia fragmentada*. Penguin Random House. México.
- 2019 *Anatomía del mexicano*. Penguin Random House. México.
- 2019 *Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial*. Anagrama. Barcelona.
- 2020 *Estructura agraria y poder político en México*. enah. México.
- 2021 *Regreso a la jaula. El fracaso de López Obrador*. Penguin Random House. México.
- 2021 *Melancolía y cultura*. Anagrama. Barcelona.
- 2023 *El mito del hombre lobo*. Anagrama. Barcelona.

El infinito en un junco¹

Marcela Coria

Irene Vallejo (Zaragoza, 1979), Doctora en Filología Clásica por las Universidades de Zaragoza y Florencia, ganadora de varios premios (entre ellos, del Premio Nacional de Ensayo de España 2020) por esta deliciosa obra, nos propone aquí un viaje fascinante, desde aquellos lejanos tiempos de las tablillas mesopotámicas hasta los actuales *e-books*. Es un viaje de descubrimiento, iniciático, en el que de su mano sensible nos sumergimos en la milenaria historia del libro para descubrir la persistencia de las palabras y las ideas de la Humanidad a través de la invención de la escritura y los libros, forma privilegiada de conjurar “la soberanía absoluta de la destrucción” (p. 401). No se trata, sin embargo, de una historia tradicional del libro, en la que esperaríamos encontrar un relato cronológico de los diferentes soportes del libro y las formas variadas de su almacenamiento y su circulación, sino de una invitación a un verdadero viaje en el que nos adentramos en la lucha por la preservación de los libros a través de todo tipo de procedimientos e incluso artilugios, en las oscuras fuerzas (humanas o naturales, como el paso del tiempo) que han provocado y provocan su aniquilación, en los sucesos históricos y en las disputas políticas y religiosas que han contribuido a ella (guerras, incendios, desidia), en las prodigiosas habilidades de los narradores orales, en los sentimientos íntimos de los escritores, en los deseos eróticos prohibidos reflejados en fragmentarias voces femeninas, en escenas autobiográficas en las que el amor por los libros ocupa un lugar central, en los ecos antiguos presentes en las obras modernas, en la tenacidad de los libreros y en el esfuerzo colectivo de copistas, amanuenses, escribas, iluminadores, traductores, impresores y muchos más héroes anónimos para desafiar de manera sostenida (más de treinta siglos) la inevitable caducidad de un objeto tan

¹ Vallejo, Irene. *El infinito en un junco. La invención de los libros en el mundo antiguo*, Grupal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Siruela, Madrid, 2020, 452 pp.

poderoso —y, por eso, tan temido por el poder de turno en diferentes épocas— pero a la vez tan frágil.

No resulta una tarea sencilla reseñar, en el sentido que damos tradicionalmente a este término en los ámbitos académicos, un libro como este. Y no porque esta obra no sea erudita: de hecho, proliferan en ella citas de autores antiguos y modernos, con las respectivas referencias para el lector interesado en recurrir a las fuentes y perpetuar así este diálogo con los antiguos. Sin embargo, la notable erudición de la joven autora está ritmada por la respiración del ensayo, y eso es lo que lo hace un libro sumamente encantador para todo tipo de público. Podríamos decir, casi fríamente, que el libro está dividido en dos partes, precedidas de un prólogo y seguidas de un epílogo: “Grecia imagina el futuro”, con 87 capítulos divididos en 25 secciones, y “Los caminos de Roma”, con 48 capítulos divididos en 19 secciones; y que contiene un apartado con agradecimientos, otro con notas eruditas que remiten a las fuentes citadas (en el prólogo, en cada capítulo y en el epílogo), otro con bibliografía, y otro, finalmente, con un utilísimo índice onomástico. Pero estos datos meramente empíricos son del todo insuficientes para dar una imagen adecuada de la enorme riqueza de *El infinito en un junco*, que es, ante todo, una obra literaria, poética, y por lo tanto elude someterse a un análisis lineal. Creo que, de hecho, cualquier reseña es insuficiente para dar cuenta de su belleza. Sirva esta frase de humilde disculpa de quien suscribe por estas líneas necesariamente pálidas ante un ensayo exquisito.

“Misteriosos grupos de hombres a caballo recorren los caminos de Grecia” (p. 15). Con esta frase, la primera del prólogo, nos introducimos en una especie de *road movie* cuyos protagonistas son aquellos intrépidos viajeros de la Antigüedad y los acompañamos por los escarpados terrenos de la geografía griega, ante la desconfianza de los aldeanos y los innumerables peligros y penurias del viaje. No sabemos hasta la página siguiente qué buscan estos jinetes misteriosos: libros, buscan libros para la Gran Biblioteca de Alejandría, por encargo del rey Ptolomeo I de Egipto, el más exitoso de los sucesores de Alejandro y quien pretendió hacer realidad el sueño cosmopolita y mestizo del macedonio en esa Biblioteca cuya finalidad era nada menos que acumular todo el saber y todos los libros del mundo conocido, como la biblioteca infinita imaginada por Borges, para que no cayeran en el olvido: “Lo habitual es el olvido, la desaparición del legado de palabras, el chovinismo y las murallas lingüísticas. Gracias a Alejandría nos hemos vuelto extremadamente raros: traductores, cosmopolitas, memoriosos. La Gran Biblioteca me fascina [...] porque inventó una patria de papel para los apátridas de todos los tiempos” (p. 250).

Alejandría, desde su fundación por Alejandro hasta la derrota de las tropas de Cleopatra ante las de Roma, hecho que marca el final de la época

helenística, es, en efecto, el escenario donde transcurre la primera parte del viaje. Más precisamente, el Museo y la Biblioteca, integrados al espacio fortificado del palacio: sus características físicas, su enorme colección de rollos escritos en diferentes lenguas, sus bibliotecarios y los ingeniosos métodos de catalogación que inauguraron, los eruditos que descollaban en variadas disciplinas y que no solamente desarrollaron allí sus teorías sino que también “se embarcaron [...] en una tarea casi detectivesca, comparando todas las versiones que, de cada obra, tenían al alcance, para reconstruir la forma original de sus textos” (p. 88), las rencillas internas que los dividían, sus invaluable traductores. Pero el viaje tiene otras escalas: la Biblioteca Bodleiana de Oxford, la Biblioteca Riccardiana de Florencia, la incendiada Biblioteca Nacional de Sarajevo, la biblioteca familiar de libros infantiles. En un vaivén constante que nos transporta desde la Antigüedad hasta nuestros días y viceversa, nunca perdemos de vista, sin embargo, el horizonte de Alejandría, “la ciudad de los placeres y los libros” (p. 25).

En la segunda parte nos desplazamos hacia otro escenario, el que ocupó, durante siglos, el centro del mundo occidental: Roma. Allí nos encontramos con el mito fundacional de la ciudad de las siete colinas (Rómulo y Remo, el rapto de las Sabinas) y con la admiración de los romanos por la literatura y la cultura griega en general: “Por primera vez, una gran superpotencia antigua asumía el legado de un pueblo extranjero – y derrotado– como un ingrediente esencial de su propia identidad. Sin rasgarse las vestiduras, los romanos reconocieron la superioridad griega y se atrevieron a explorar sus hallazgos, interiorizarlos, protegerlos y prolongar su onda expansiva” (p. 260). Nos acompañan en esta parte del viaje escritores irreverentes y muchas veces exiliados, escritores aduladores del poder de turno, misoneístas y conservadores extremos, escritores innovadores, escritores celosos de su fama, escritores pobres y lectores ricos, escritores llegados a Roma desde los más diversos enclaves del imperio, esclavos, pedagogos y libertos griegos, grafitis pompeyanos y la Villa de los Papiros conservados por la lava del Vesubio, volúmenes que circulaban libremente, libreros, bibliotecas públicas, escuelas y diferentes métodos pedagógicos (algunos muy crueles, por cierto).

Vallejo pasa revista también por los diferentes soportes materiales del libro: la tablilla de arcilla, la de madera cubierta con una capa de cera, el políptico, el papiro, el pergamino, el códice, el papel con el que se imprimieron los libros del período de los incunables, hasta el plástico y la luz que hacen posibles los libros electrónicos. Cada uno de estos soportes, naturalmente, no sustituyó al otro de un día para el otro, sino que convivieron durante siglos, como hasta hoy el libro impreso y el *e-book*. En este viaje con tantos y tan heterogéneos compañeros que es *El infinito en un junco*, están también la poesía oral y la prosa escrita, la lectura en voz alta y la lectura silenciosa, la genial

y revolucionaria invención del alfabeto por parte de los griegos, las gentes educadas y los analfabetos, los encomios y las diatribas, los libros cargados de erotismo, los libros venenosos como el imaginado por Umberto Eco, la fragilidad de los libros, los añicos de los libros reducidos a cenizas (“mariposas negras”) como los que arden en el clásico de Bradbury, los libros que uno cree únicos (“de niña, creía que los libros habían sido escritos para mí, que el único ejemplar del mundo estaba en mi casa”, p. 110), las traducciones (“la civilización europea se ha construido por medio de traducciones”, p. 247), los libros que milagrosamente se salvaron de la aniquilación, los libros encontrados en sarcófagos, los libros paganos y los libros religiosos, los libros censurados, prohibidos, escondidos y protegidos con la propia vida... Todos los libros están allí: porque en ese junco inaugural está cifrado el infinito.

El ritmo de la narración es una armónica alternancia de pasajes como el que abre la obra, en los que predomina el movimiento enérgico y casi frenético de aventureros a la caza de libros por tierra y por mar y el de las incansables manos de bibliotecarios, copistas y traductores, y otros en los que disfrutamos del reposo y el sosiego de voces que susurran: la voz materna que cuenta historias en la infancia, las de libreros que relatan su estoica resistencia para proteger los libros, las de aquellas pocas mujeres que tejieron historias y cuyas palabras se salvaron del naufragio al que sucumbió una parte dolorosamente incalculable de la literatura antigua.

El infinito en un junco es, en todo sentido, un libro apasionante. La historia y la cultura humanas —ese infinito— están en él, porque se escribieron y se transmitieron en libros, que comenzaron a producirse en gran cantidad a partir de un simple pero extraordinario junco. “Debemos a los libros la supervivencia de las mejores ideas fabricadas por la especie humana” (p. 394), sostiene la autora, porque, a pesar de innumerables vicisitudes, y a pesar también de las proclamas apocalípticas que vaticinan la desaparición del libro, el libro ha triunfado sobre las fuerzas de la destrucción y el olvido. La cartografía que dibuja este libro, como la de una ciudad desconocida, nos permite la posibilidad de encontrarnos sorpresivamente, en cada esquina, con una reflexión que no puede pasarse por alto, con un guiño inteligente y lúcido hacia el presente, con un recuerdo infantil, con un patio escolar, con una voz murmurada, con libros y autores que han superado con éxito, y a veces de manera casi increíble, un desafío cuya magnitud y cuyos efectos tal vez no alcanzamos a dimensionar del todo: “la prueba del tiempo” (p. 20).

Cada página de este ensayo es un verdadero disfrute y se saborea con todos los sentidos, porque Vallejo logra un equilibrio magistral entre la más estricta rigurosidad filológica y la tarea de divulgación para un público amplio, con un lenguaje ameno y deleitable y una adjetivación cautivante y precisa. Nos transmite así su íntima pasión por los libros, los antiguos y los modernos,

una pasión que sin embargo no impide un agudo, certero y a veces descarnado análisis de las zonas oscuras del ser humano en relación con ellos.

El infinito en un junco, recomendado por intelectuales de la talla de Mario Vargas Llosa, Alberto Manguel y Carlos García Gual, no es ni remotamente solo un éxito de ventas o una obra que ha ganado varios premios: es un dilatado encuentro amoroso con lo que los libros han hecho con nosotros, con la cotidianidad de nuestra efímera existencia poblada de libros, con nuestra cultura, con lo que ella tiene de civilización y de barbarie, con nuestros anhelos y nuestros miedos, con nuestro afán de preservación y nuestra violencia destructiva, con nuestras grandezas y nuestras mezquindades, con nuestros prejuicios y nuestras ideas; en definitiva: con todo aquello que nos define como seres humanos. En una palabra, es un libro que hay que leer, que los bibliófilos y específicamente los amantes de libros que hablan de libros tenemos que leer. Verdaderamente imprescindible.

Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy¹

Ángela Boitano Gruettner

Suele ser decepcionante asistir a la conferencia de algún/a filósofo/a u otro/a pensador/a, artista si es que uno ya lo ha leído, estudiado o seguido su obra por algún tiempo. Leer *Sin miedo* no ha sido la excepción. De ahí el valor de una reseña de libro, a saber: definir la audiencia para la cual el texto comentado podría ser un aporte. En este sentido, *Sin miedo* es perfecto para un público poco familiarizado con la obra de Butler o que todavía no la ha estudiado en profundidad, aunque sí le interesa conocerla. Probablemente este libro abre el apetito por ahondar en la propuesta de Butler, que se desarrolla prolíficamente en su vasta escritura.

Sin miedo es una publicación que agrupa cinco conferencias que la filósofa dictó entre los años 2018 y 2019, en ciudades como Berlín, Guadalajara, Ciudad de México, La Habana, Buenos Aires y Santiago de Chile. En cada una de ellas, Judith Butler hace un guiño al lugar en el que habla. Es respetuosa de la audiencia y eso marca sus dichos, que concilian el pensamiento elaborado y complejo con una escucha menos enmarcada en el canon académico. Es fácil detectar en estas conferencias ciertos temas que las recorren transversalmente y de los que la autora ha dado cuenta en sus últimas publicaciones: la violencia política que se ejerce hacia determinados grupos de nuestra sociedad, la común vulnerabilidad como un factor que pone en evidencia tanto la interdependencia como la posibilidad de la acción política, y el énfasis que expone respecto de la desigual distribución de la vulnerabilidad, así como de la necesidad de luchar por una democracia que Butler define como radical.

¹ Butler, Judith. *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, Madrid, Taurus, 2020. 144 pp.

En “Discurso valiente y resistencia”, la primera conferencia compilada en *Sin miedo*, se propone indagar en el potencial democrático de las asambleas políticas y en la virtud de la valentía. En la asamblea, el cuerpo se concierta con otros; este sería el escenario de la contienda política y, al mismo tiempo, un símbolo material de la precariedad. Es una reflexión que adquiere actualidad hoy, cuando la violencia política y nuestra experiencia actual de pandemia nos han develado cuán vulnerables somos, pese a lo cual buscamos persistir (Butler 2017b, 23). Tal vez, las experiencias de crisis, en particular cuando sus alcances son planetarios, pueden hacernos pensar, erróneamente, que son experiencias comunes o compartidas, pero esto no es así. La precariedad, sostiene Butler, está diferencialmente distribuida en nuestras sociedades. Y es la ocasión, en efecto, de preguntar ¿qué tipo de poder vuelve precarias a las poblaciones? La respuesta de la filósofa es: los estados autoritarios, aunque también los estados debilitados que no son capaces de poner límites al capitalismo salvaje. Pero este no es el único lugar de vulneración.

En esta primera conferencia, Butler además advierte que no toda asamblea promueve valores democráticos. Para distinguir unas de otras se debería atender a sus objetivos y a su estructura igualitaria. La valentía, en tanto, es la actitud necesaria para enfrentar el poder político, dado el riesgo que se asume cuando, al formular un discurso crítico y emancipatorio, se desafía a este. El valor de la asamblea potencialmente democrática es que en ella se ‘prefigura’ una manera de vivir en función de los ideales de ‘interdependencia e igualdad’; en ella se anticipa el modo de organización política que permite la asamblea, la horizontalidad y el respeto a la diversidad.

La segunda conferencia, “Una crítica de la violencia de nuestro tiempo”, aborda la injusticia que se encuentra implícita en la desigual distribución de la *llorabilidad*. Con este término Butler se refiere al hecho de que se hace un duelo público solo por algunas vidas violentamente terminadas. Estas se lamentan (*lloran*) públicamente, otorgándoles así una dignidad. Otras, en cambio, aquellas que afectan generalmente a mujeres (femicidios) o a personas de comunidades trans o travestis, suelen ser invisibles. Frente a esto, Butler propone alianzas de solidaridad, pues sostiene que únicamente “el colectivo protege al individuo de un destino violento” (51) y permite una lucha franca contra la injusticia. Desde ese sustrato es posible diseñar acciones que derriben la situación estructural que permite la violencia. El camino para enfrentar esta injusticia estructural es el que traza la no-violencia activa y apasionada, la solidaridad y la asunción de nuestra ineludible interdependencia. Pues ¿qué significa ser vulnerables? Depender de otro, y esta cuestión puede vincularse al sometimiento original que describe Butler en *Mecanismos*

psíquicos del poder (2001), aunque también la vulnerabilidad implica una abertura al mundo.

La conferencia titulada “Sin aliento: la risa y el llanto al límite del cuerpo” indaga en el potencial político y crítico del sonido, atendiendo al ruido que hacen quienes usualmente no son escuchados. Quienes no suelen ser escuchados en sus demandas democráticas tampoco son reconocibles como sujetos y se tematizan como “cuerpos que viven en los límites de sus sonidos” (79). Nos recuerda esta afirmación la noción de ‘desrealización’ como el gesto que permite, a nivel discursivo, considerar como menos humanas a ciertas vidas “que no encajan en el marco dominante de lo humano” (Butler 2006, 60). Por lo tanto, el ruido que las personas producen al manifestar sus demandas sería el ruido de la democracia. Para Butler, el ruido puede llegar a ser subversivo e incluso destructor en el seno de una estructura política que pretende regular el sonido, el tonalismo; en definitiva, lo decible.

La autora destaca enfáticamente que la noción de democracia usada aquí es más amplia, por cierto, que la restringida acepción de democracia parlamentaria. Butler alude a una democracia basada en una concepción *social* de la libertad, según la cual “somos iguales unos a otros precisamente porque cada vida está ligada a otra y tenemos una participación equivalente en tal interdependencia” (75). La autora vuelve en esta conferencia a referirse al cuerpo como escenario en el que tiene lugar el sufrimiento político y, al mismo tiempo, como lugar privilegiado de la *acción encarnada* en que se concierta con otros cuerpos para dar a conocer su existencia.

“Crítica, discrepancia y el futuro de las humanidades” —cuarta conferencia— propone una reflexión en torno a las humanidades como uno de los soportes de la crítica y la imaginación de mundos posibles en los que la diversidad y el respeto a la diferencia sean su rasgo constitutivo. Butler reconoce que el nicho privilegiado en el que se desarrollan las humanidades es la universidad, lo que puede implicar muchas veces una cierta ceguera respecto de la vida exterior a ella. Pero esta institución, afortunadamente, tiene “paredes porosas” (104) y las humanidades, por otra parte, son inimaginables sin su vínculo con el arte, la escritura, el pensamiento. Esto último constituye otra manera de porosidad. Asimismo, la universidad también tiene sentido por quienes la componen, esto es, seres o cuerpos situados temporalmente y proyectados hacia el futuro. En efecto, visto de esta manera, las humanidades no son un lujo, sino una necesidad en un mundo que requiere la crítica, la imaginación, la reformulación de viejas categorías. Por lo mismo, revisten siempre un potencial riesgo cuando promueven “imaginar de otro modo” (126) el futuro.

Finalmente, en “Justicia y memoria”, Butler reflexiona sobre tres aspectos que deben ser tenidos en cuenta para promover una sociedad justa en un

contexto en el que emerge peligrosamente una forma peculiar de revisionismo: el negacionismo. Primero, advierte que los esfuerzos por preservar la memoria son piedra angular de hacer justicia y que ciertos “autoritarios de nuevo cuño” (131) representan la versión neoliberal del antiguo fascismo. En segundo lugar, señala que a la violencia fundacional del Estado debe oponerse un ejercicio de memoria que forme parte de una cultura democrática; de lo contrario, al crimen fundacional se agrega un segundo crimen: la negación de este. Se trata de un tema ampliamente examinado por Butler en numerosas obras anteriores. En *¿Quién le canta al Estado-nación?* (Butler y Spivak 2009, 65), la filósofa menciona que el Estado produce discursivamente a aquellos a los que priva de derechos y termina confinándolos a la condición de sin-Estado. Y, tercero, Judith Butler reafirma que la negación del exterminio es la continuación de este bajo formas nuevas. Agrega que, si bien ya no nos enfrentamos con las mismas figuras que produjeron esos crímenes, debemos traducir esa experiencia al momento presente, pues mucha violencia ejercida en dictadura perdura hasta nuestros días.

Como señalábamos al comienzo de esta reseña, leer este libro puede ser una invitación al/a la lector/a no iniciado/a en la obra de Butler a profundizar en la complejidad de esta. Los temas tratados en este grupo de conferencias se remontan a ideas fundacionales de su filosofía y a preocupaciones más recientes. En cuanto a las primeras, se advierte la indagación acerca del estatus de ‘sujeto’. Esta es una pregunta central, pues del estatus de sujeto se deriva la posibilidad de una acción política. Aun cuando este se encuentre traspasado por la dependencia que lo vincula a otros y a partir de la cual se explica tanto la vulnerabilidad como la resistencia colectiva (2006, 77). Por otra parte, su preocupación por la posibilidad de radicalizar la democracia se vincula con una particular definición de reconocimiento que formula en *Vida precaria* (2006). Ahí lo entiende como un acto que involucra una transformación de los individuos involucrados, pues en el acto de reconocimiento “nos volvemos algo nuevo, desde el momento en que nos constituimos a causa del llamado —una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir—” (Butler 2006, 72). En efecto, cuando se reclama por reconocimiento, el sujeto se expone, se arriesga a devenir algo distinto de lo que originalmente es y, al mismo tiempo, se enfrenta a una experiencia de vulnerabilidad humana común.

La reflexión de Butler acerca de la violencia es necesaria, urgente, nunca suficiente. La contracara del miedo es la violencia. Nos hace presente la violencia sistemática que se ha ejercido sobre o contra grupos minorizados produciendo identidades a las que se atribuye el carácter de ‘violentas’, ‘disruptivas’, ‘subversivas’ y ‘terroristas’. La violencia del Estado produce grupos ‘vulnerados’ que no están en un encierro social. Por el contrario, suelen

congregarse pese a los intentos de ‘reducir’ (experiencia que conocen de sobre los mapuche) o exiliar en todas las versiones en que se constituye un gesto simbólico de aislamiento. Los estados autoritarios han reproducido estos gestos hasta el cansancio. No obstante, se torna un gesto inútil y estéril que reproduce y recrea una vulnerabilidad humana que circula y, tarde o temprano, afecta a todos por igual. Siempre somos afectados por los actos que ejecutamos sobre otros en el mundo, pues somos seres interdependientes y vulnerables.

Butler reconoce que nuestra sociedad se moviliza y se conmueve frente a la violencia, pero lo hace de una manera diferencial: de un modo que pone en evidencia el valor diferente que se le asigna a la vida de las personas dependiendo del lugar social que ocupen. En este punto es pertinente recurrir a Hannah Arendt. Esta señala que cuando se expulsa a una minoría, este grupo naturalmente tiende a producir cierta “emigración interior” (Arendt 2008, 29) o abandono del mundo que ha insistido en declararlo indeseable. Se retiran del espacio público hacia la libertad de pensamiento, lo que es una manera de sobrevivir cuando se les ha privado de participar de la vida política en igualdad de condiciones. El aislamiento produce empobrecimiento material y la colonización cultural, en otras palabras, la imposibilidad de producir discursos acerca del mundo común. Pero vemos que esto nunca se logra plenamente. Los grupos minorizados fraternizan con más facilidad ‘en tiempos de oscuridad’, como diría Arendt, y ese gesto es el que, lejos de hacerlos desaparecer, los hace ‘ser’. En efecto, de la producción social de las minorías vulneradas y sometidas surge la identidad como un hecho político. Al respecto, Arendt (2008) dirá que su respuesta a la pregunta por su identidad en los primeros años del nazismo es ‘soy judía’.

Para hacer justicia al pensamiento situado de Butler, es imposible soslayar la situación de pandemia que vive el mundo. El año 2020 será recordado por esto. Y es necesario referirla, pues esta experiencia nos ha develado de manera aún más dramática cuán vulnerables somos. Lo mencionábamos antes: la precariedad frente a esta crisis está —como siempre— diferencialmente distribuida en nuestras sociedades. Por otra parte, el reverso de la pregunta acerca de lo que vuelve precaria una vida es la pregunta por lo que la vuelve digna. Se plantea esta pregunta pues entronca con las tesis que Butler desarrolla en este libro. Lo que vuelve digna una vida es su posibilidad de concertarse con otros en una acción colectiva traspasada por la ‘conciencia encarnada’ de la crisis.

Nos parece que Butler tiene especial interés en enfatizar la vulnerabilidad que asoma a propósito de la conciencia del cuerpo. El peligro, lo mencionábamos antes, se percibe en los terremotos, en las guerras, en las epidemias, tal vez los fenómenos más propicios para pensar en los riesgos de la especie

(Boitano 2020, 25). Pero Butler aclara que vulnerabilidad no es “dañabilidad” (2017b, 21), sino receptividad en el sentido de que no habría historia inscrita en el cuerpo sin vulnerabilidad corporal. La epidemia probablemente no será una oportunidad de comunión, pero permitirá mirar, aunque sea por un momento, la política del cuerpo. Esta vulnerabilidad nos afecta como el animal humano que somos, pues es ‘nuestro cuerpo’ el que enferma o el que teme. Y aquí se propone entender ‘nuestro cuerpo’ no como el volumen que termina en el límite que señala la piel, sino como una dimensión en la que puedo padecer con otro (Boitano 2020, 27). En efecto, los cuerpos no son unidades cerradas, estamos más o menos siempre abiertos hacia otros, por eso nos duele el dolor de otros. Tal vez por eso la mirada del cuerpo destruido o sufriente se saca de la vista de las personas sanas. La vulnerabilidad humana común supone cierta atadura precontractual (Butler 2017a). La pandemia, en ese sentido, nos resta omnipotencia y nos revela los lazos precontractuales que nos unen a otros.

Por último, es importante destacar que el valor de esta compilación reside en que muestra a una filósofa situada, atenta a una audiencia heterogénea y capaz de sintonizar con un mundo cultural ávido de marcos explicativos para las complejidades del presente.

Bibliografía

- Arendt, H. 2008. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Boitano, Á. 2020. Noción de crisis: acepciones, límites y actualidad del concepto. *Revista Internacional de Filosofía Mutatis Mutandis*. Vol. 1: *Dossier: Crisis* 14, 11-29.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. 2011. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. y Spivak, G. 2009. ¿Quién le canta al Estado-nación? Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. 2001. *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. 2005. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. 2017a. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia la performatividad de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. 2017b. Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle. *Nómadas* 46, 13-30.