

la Gaceta

DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Diciembre 2009

Número 468

ISSN: 0185-3716

Cristianismo

- Charles Guignebert ■ Jacob Burckhardt ■ Werner Jaeger
- Jacques Gernet ■ Selma Lagerlöf

Claude Lévi-Strauss

- Jacques Lafaye **Poema** ■ Leopoldo Lezama



MOLESKINE®

Agendas y libretas para notas, dibujos, direcciones, música, mapas...



No importa de dónde vengan tus ideas... llévalas contigo

 FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA
1934 - 2009

www.fondodeculturaeconomica.com

De venta en librerías del Fondo y en www.libreriasdelfondo.com

Programa de Transparencia y Rendición de Cuentas 2009

El Fondo de Cultura Económica lo invita a participar en la Encuesta de Opinión de Transparencia Focalizada evaluando nuestra página electrónica
¿Cómo publicar en el FCE?, en el sitio www.fondodeculturaeconomica.com

Gracias por su participación



Sumario

Hablo de la muerte	3
<i>Leopoldo Lezama</i>	
La iniciativa de Jesús	6
<i>Charles Guignebert</i>	
El paganismo y su mezcla de dioses	9
<i>Jacob Burckhardt</i>	
El primer encuentro	11
<i>Werner Jaeger</i>	
La creación	13
<i>Jacques Gernet</i>	
La visión del emperador	16
<i>Selma Lagerlöf</i>	
Claude Lévi-Strauss (1908-2009)	
Homenaje testimonial	19
<i>Jacques Lafaye</i>	
El totemismo desde dentro	27
<i>Claude Lévi-Strauss</i>	
La ciencia de lo concreto	29
<i>Claude Lévi-Strauss</i>	
Obertura	31
<i>Claude Lévi-Strauss</i>	

Ilustraciones de portada e interiores Giovanni Rodríguez.

Director del FCE

Joaquín Díez-Canedo

Director de la Gaceta

Luis Alberto Ayala Blanco

Jefa de redacción

Moramay Herrera Kuri

Consejo editorial

Sergio González Rodríguez, Alberto Ruy Sánchez, Nicolás Alvarado, Pablo Boullosa, Miguel Ángel Echegaray, Martí Soler, Ricardo Nudelman, Juan Carlos Rodríguez, Citlali Marroquín, Paola Morán, Geney Beltrán Félix, Víctor Kuri, Oscar Morales.

Impresión

Impresora y Encuadernadora Progreso, SA de CV

Formación

Miguel Venegas Geffroy

Versión para internet

Departamento de Integración Digital del FCE
www.fondodeculturaeconomica.com/LaGaceta.asp

La Gaceta del Fondo de Cultura Económica es una publicación mensual editada por el Fondo de Cultura Económica, con domicilio en Carretera Picacho-Ajusco 227, Colonia Bosques del Pedregal, Delegación Tlalpan, Distrito Federal, México. Editor responsable: Moramay Herrera. Certificado de Licitud de Título 8635 y de Licitud de Contenido 6080, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas el 15 de junio de 1995. *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* es un nombre registrado en el Instituto Nacional del Derecho de Autor, con el número 04-2001-112210102100, el 22 de noviembre de 2001. Registro Postal, Publicación Periódica: PPO9-0206. Distribuida por el propio Fondo de Cultura Económica.
ISSN: 0185-3716

Correo electrónico

moramay.herrera@fondodeculturaeconomica.com

Este mes *la Gaceta* continúa los festejos del FCE mostrando algunos de los libros y autores más importantes que esta casa editorial ha publicado sobre cristianismo a lo largo de los años. Entre ellos contamos con nombres legendarios como Jacob Burckhardt, Werner Jaeger, Jacques Gernet y Selma Lagerlöf. El cristianismo no sólo es una religión, sino el signo distintivo de Occidente desde hace ya casi dos milenios. Jesús es un personaje que continúa generando polémica, como lo podemos constatar en el texto de Charles Guignebert. Jaeger, en cambio, señala las fuentes griegas de las que abrevaron los primeros cristianos. Burckhardt nos habla de lo que él llama una “verdadera epidemia de sacrificio” en las comunidades cristinas en la época de Diocleciano. Pero probablemente el texto más fascinante es el de Gernet, al explicarnos la forma en que los misioneros cristianos trataban de convertir a los chinos con analogías entre sus respectivos principios divinos, y la forma en que aquéllos les rebatían sus argumentos.

Sin embargo, éste es un número con doble temática. Hace unas semanas, Claude Lévi-Strauss falleció a sus 100 años. Murió el padre de la “antropología estructural”, una de las teorías más importantes e influyentes del siglo xx. Lévi-Strauss es uno de los pocos pensadores de los últimos tiempos respetado por todo el mundo, incluidos sus detractores. Se puede estar de acuerdo o no con su método, pero de ninguna manera ignorarlo. Es uno de los intentos más logrados de lo que hoy en día llamamos ciencias sociales. Pero, sobre todo, Lévi-Strauss es uno de los grandes pensadores de la diversidad, alejado de la vorágine homogeneizadora que representa la modernidad. *El pensamiento salvaje*, libro único y excepcional, reivindica un tipo de razonamiento distinto al moderno/occidental, pero no inferior. Lo mismo sucede con respecto a sus *Mitológicas*. El mito no es una simple fábula ideada por un grupo de individuos infantilizados y pre-lógicos, como todavía hoy en día pueden considerar algunos despistados; por el contrario, a partir de una serie de oposiciones binarias, como lo crudo y lo cocido, etcétera, se desvela una estructura que rige el llamado pensamiento salvaje. El Fondo, precisamente, cuenta en su catálogo con varios libros de este excepcional personaje: *El pensamiento salvaje*, *Mitológicas I y II*, y *El totemismo en la actualidad*. Por todo lo anterior, *la Gaceta* le rinde un merecido homenaje. Y el maestro de ceremonias para tal evento no es otro que el historiador Jacques Lafaye. En efecto, el autor de *Quetzalcóatl y Guadalupe* escribió especialmente para *la Gaceta* un homenaje testimonial donde nos cuenta su amistad y su relación con Lévi-Strauss. Le agradecemos especialmente su entusiasmo y su espléndido escrito.

Esperamos que disfruten este número que va del mito al mito y de la historia a la antropología. 

Hablo de la muerte

LEOPOLDO LEZAMA

Para Lévi-Strauss

Hablo de las sensibilidades poderosas
De la belleza construida con los materiales fuertes
Hablo de caminos nunca antes transitados
Hablo del sendero vibrante, del colosal arpegio
Hablo del trazo que ordena al alma dispersa, de la onda mayor
Del sistema sagrado, visible únicamente con los ojos cerrados
Hablo de la eternidad, de su vestido limpio ensuciado por el fango
Hablo del mar, de su madera noble, hablo de la música de los papeles blancos
Del desánimo que es una cascada de noche y del espíritu, que es un verso intermitente
Hablo de los olores de la piel cansada, del amor y de sus cuartos fríos
Hablo de la ilusión de los poetas que se pudren como alimentos secos, hablo
Del sol que se queda dormido como elefante viejo, hablo del centro, del origen
De las manos rasposas, del polvo que ensucia los pulmones y los vuelve gruta
Del que distraído teje el polvo y lo convierte en manto, del aroma oculto en la memoria
De los grandes dibujantes que trabajan desvelados, del sueño que quiere construir sus
Propios dioses, hablo de ventanas sin cristales por donde entra el brillo de estrellas
Diminutas, hablo de las posibilidades infinitas que la muerte ofrece en tierra firme
Hablo del abismo como una planta curativa, hablo de los bosques donde llegan a morir
Luciérnagas heridas, hablo de los gatos ciegos que chocan contra muros y baldosas, hablo
Del cambio de color en los arbustos matutinos, hablo de la muerte que se filtra y envenena
La materia de las flores, hablo de mover una mano, de no moverla, de dar tres parpadeos
Para contener el infinito, aquel que nos lleva a la montaña donde ya no hay agua
Aquel que nos hace preguntar por qué yo y por qué aquí y por qué la tediosa
Sensación de estar despierto, hablo de que uno mira una puerta y se detiene, hablo de entrar
Y no saber lo que habrá adentro, hablo de vivir en un lugar al que no se hubiera llegado
Respirando, hablo de la historia universal y de su memoria moribunda, hablo de las juntas
Matutinas a donde van los muertos, hablo de los que se consumen tratando de entender y
Duermen angustiados, de lo que no se dice y se fatiga y termina dejando un hueco que
Después no se distingue, de lo que se espera y de lo que nunca se halla
De lo que no es dable a los sentidos y de las playas con escasos visitantes
Hablo del aire que sube como si quisiera irse del mundo, hablo del aire
Que llega a sus límites y brinca la cornisa, de lo que nace y en seguida muere
Del azar que no revela nunca su secuencia, de los escalones blancos
Que en el sueño se evaporan, hablo de las fiestas del sueño, de las profecías de santos
Negros, del que olvida su rostro y el tono de su voz y el brillo de sus ojos grises
Del ruido permanente que no deja de zumbear en la vigilia, del que interrumpe
Con la mano el flujo de la luz y se pregunta, si el muro ha cambiado de color
Por que hay otro universo, hablo de lo que existe a pesar de ser confuso, del que se habita
Confundido, de los edificios con los baños rotos y las paredes enlamadas
Hablo de los que se disocian a fuerza de rigor, de los que leen poesía
Y sueñan con desiertos, de los que gastan el tiempo en conjeturas, hablo de los pocos a
Quienes coquetea la maldición de lo posible, hablo del sentido evaporado
Que ha de detenerse en algún sitio, hablo del loco que vive en una
Melodía invertida, pero en una melodía, hablo del loco que escucha
Su pulso y piensa que su tacto es un volumen derramado, un péndulo
Entumido que avanza hacia ruidos milenarios, tra ta tán, que viene el muerto

Tra ta tán que viene de regreso la mente que se dejó llevar por el espejo
Tra ta tán que los locos del espejo ya supieron, que la expresión perfecta
Es un dolor del universo, tra ta tán que la sensibilidad espía al ser perfecto
Tra ta tán, hablo de la música, de la palabra que en sí misma
Es la blancura, hablo del desequilibrio, que es una filosofía inmensa
Embriagada en su columpio, hablo de los caballos de Dios, de los caballos marrones sin
Espíritu que cabalgan sobre campos humildes, hablo de quienes se enamoran del azar y
Hallan lo mismo, del que se asombra del árbol a lo lejos y prefiere no avanzar, de lo bello
Que destruye bajo su natural respiración, hablo del dolor, aunque los santos tiemblen, hablo
Del universo que es un veneno inteligente, una música incompleta, hablo del movimiento
Voluptuoso de los ataúdes, del desconocido cementerio donde se besan por las tardes los
Novios niños, hablo del arco y la centella, de la aurora fulminante y del conjuro que se
Neutraliza por dictarse en el ensueño, de las palabras de sustancia gris, de las palabras que
Salen a las gestas con pequeños escudos de madera escurridiza, de las percepciones largas
Que caminan sin rumbo, de noche, para ponerse a llorar en bodegones de obra negra, hablo
De los ojos que se nublan de tanto contener el agua, hablo de la luz dispersa, sin orden, que
Se derrama como baba eléctrica sobre la mesa de cocina, hablo del tiempo que avanza sin
Prisa, desganado, como un campesino que retorna a casa mientras oye el mar, hablo de los
Pacios limpios y de las estaciones de ferrocarril llenas de humo negro, hablo de
Los que piensan que la tristeza es una sensación deforme, de los que
Especulan sobre las sirenas cuando no pueden dormir, de los que arrastran las sandalias
Con cautela para no romper la madrugada, de los que se quejan en silencio pero aún no
Están dormidos, de las alucinaciones, que son un rechinante carrusel de oro escondido en el
Taller de cobre, hablo de los viejos que se levantan a mirar la noche cuando piensan en la
Muerte, hablo de la noche, que es la versión sensible de las formas, de los poetas que
Extraen de las cosas su válvula secreta, su cualidad definitiva, de la llanura y de su
Polvo inerte, de las larvas que mueren antes de cambiar de piel, de las
Mariposas y su hermoso concierto mudo, de los niños castigados que desperdician
Sus cuadernos para hacer aviones, de los que todas las tardes suben a las azoteas para
Planear excelsos aerodinámicos modelos, de quienes imaginan una hoguera donde
Se consumen las adolescentes brujas, de los insectos que vuelan en desiguales
Órbitas amigas, de los alumnos de camisetas limpias y rodillas sin tierra, que se angustian
Con el vuelo de las aves, hablo del desvelo quirúrgico que destaza para siempre
A la conciencia, de las palomas que buscan granos en la tierra, del rostro demencial
Que se refleja sin firmeza, de quienes saben que la lógica es una embriagada espiral
Con ridículas pretensiones de ser línea, hablo de quienes una noche se despiertan, y se
Encuentran con que todo está en un fabuloso cataclismo, hablo del miedo indescriptible
De los que ven más allá de los sentidos, hablo de lo que no se dice y determina, hablo del
Olvido, de su periferia descompuesta y de sus balcones altísimos, hablo de cuando los
Astros resuelven sus errores milenarios en las pesadillas de los niños, hablo de quienes
Agotan todas las formas del dolor y nunca escriben una línea, hablo de la fiebre, de la
Frente llena de sudor y de los dolores nuevos, los que no han sentido carne alguna por ser de
otro universo, hablo de los que asesinan todo lo bonito, de los que trabajan Incansablemente
para conocer el camino de regreso a la locura, de los que vieron el mármol Sudoroso de la
segunda mente, de quienes estuvieron ahí, en lo otro, en lo que difícilmente Se pronuncia
por ser de los demonios, hablo de los que besan el cuello de su amada antes De asfixiarlo,
mientras sus ojos la miran con un amor que jamás podrá exhibirse, hablo de
Los segundos posteriores a la muerte, del cuerpo quieto luego de haber querido
Jalar aire, hablo de la mano que frasea una caricia, de la habitación iluminada
Y de las sábanas tiradas en el suelo, hablo del librero, de las colillas de cigarro

De que todo grita en una tonada que no entiendo, de que al amanecer los veladores se Despiden sin prisa, hablo del silencio, de las ideas que en lo profundo fijan una imagen que No llega a emerger, hablo de los ojos bien abiertos y de los músculos tensos, hablo del Pulso, esa percutiente manera de ir muriendo, de esa tonalidad inconclusa que avanza a Tropiezos, hablo de las aves, de la tímida cortesía con que trepan a los árboles, de la Inusual serenidad de su respiración, y del ramaje denso de los sueños, de que en los sueños Las habitaciones son más altas, y sus muros más espesos, para que no entren los ruidos de la Noche, para que el nebuloso paraíso de la luz eléctrica se desgarre en su lírico alambrado Hablo de que alguien fuma en el sueño, y el humo se pasea en las azoteas vecinas, hablo de Que la realidad no se organiza, de que la madrugada avanza torpe, como un sinuoso desfile De raíces que nunca tuvo origen, hablo de que tras los párpados dormidos todo sucede con La precisión de una rotura, de que la realidad avanza bajo un fin incierto, de que la realidad Es una niña vistiéndose de luces para llegar temprano a su exterminio, y hablo del vacío, De que toda fuerza destructiva es el inicio de una noche, de que toda voluntad es poderosa Mientras vive, y de que esto que habitamos es la realidad desprendida de una vértebra, un Salón sin luces a punto de cerrarse, hablo de que la realidad avanza como un caballito de Mar montado por un niño cuyo corazón late de prisa, de que la muerte enseña la Monstruosa dificultad con que comienza un orden y de que el amor es un puente colgante Siempre a punto de caerse, hablo de llorar, llorar y retorcerse, de volverse humo cuando la Noche comienza a naufragar, hablo de que en el máximo dolor se respira al fin un Fragmento de pureza, hablo de la sensibilidades azulinas, hablo de los que mueren porque Su sensibilidad es una hidra, hablo de los que mueren a veces, de los que mueren Hablo de la muerte. 



La iniciativa de Jesús*

CHARLES GUIGNEBERT

Es concebible que un hombre profundamente piadoso, un simple, cuyo espíritu no se ha secado del todo por la disciplina de los escribas, pero que, impregnado desde la infancia de las preocupaciones de su medio, no vive intelectual, religiosa y moralmente más que por ellas, si se halla dotado de la facultad maravillosa de reunir en sí mismo y de recrear, por decirlo así, con su meditación, las ideas que flotan en el aire que respira (y esto es lo propio de todos los inspirados) llegue a traducir sus convicciones en actos. Un inspirado galileo de aquella época no podía menos que anunciar, en forma más o menos personal y original, la inminente realización de sus esperanzas. Y tal parece ser, efectivamente, la razón de la “aparición” de Jesús.¹

Nos hacen falta documentos para llegar a conocer los detalles materiales de su formación intelectual, y para comprender las causas precisas que determinaron su iniciativa; no es necesario suponer, en una ni en otra, mucha complicación. Todos nuestros Evangelios señalan una relación, mal precisada pero cierta, entre la iniciación de su vida pública y la predicación de otro inspirado, que predicaba la necesidad del arrepentimiento porque se aproximaba el tiempo prometido. Acaso Jesús haya conocido a Juan el Bautista, acaso haya ido hacia él y, a ejemplo suyo, la vocación, lenta y obscuramente preparada en el fondo de su conciencia, se haya impuesto irresistiblemente a su voluntad y haya comenzado a predicar al conocer la noticia del encarcelamiento de Juan por Herodes Antipas, para que el Reino tuviera heraldo. En definitiva reanudaba la tradición profética interrumpida en Israel desde el regreso del destierro y que ya varios *nevim* antes de él, el Bautista entre otros, habían tratado de recomenzar. Su iniciativa, por original que pueda parecer a primera vista, no tenía en su forma nada de excepcional ni de inesperado.

Puede dudarse de que haya sabido desde el principio qué es lo que quería exactamente o qué representaba. Con procedimientos distintos de los del Bautista, porque había renunciado completamente a la vida ascética y a la violencia de lenguaje de su predecesor, desarrollaba los mismos temas principales: “El Reino está cerca, la gran transformación que desterrará del mundo la injusticia y el mal; arrepentíos, si queréis un lugar

entre los elegidos”. ¿Por qué lo decía? Porque una fuerza secreta lo impulsaba a decirlo, porque sentía al Señor en él, como lo habían sentido todos los inspirados judíos. ¿Cómo lo entendía? ¿Cómo se representaba el Reino y su llegada? No lo sabemos; nuestros textos datan de un tiempo en que la demora del advenimiento del Reino ha modificado ya su representación en el espíritu de los cristianos. Se lo imaginaba, sin duda, en conformidad con lo que se decía a su alrededor: como el advenimiento material del gozo para Israel, la deslumbrante manifestación de la bendición de Yavé, bajo una forma que la imaginación popular nunca había fijado bien y que, quizá, él mismo no fijaba rigurosamente. Nada nos asegura que no haya hecho, al principio, alusiones a la violencia mesiánica, a la guerra que, según la opinión más difundida, debía llevar al mundo el Mesías; en nuestros Evangelios hay algunos rastros de esto, pero es natural que hayan desaparecido de escritos destinados a probar que era en él, tan dulce y pacífico, en quien debía verse a “Aquel que debe venir”.

¿Se creyó el Mesías? Se ha dudado; y se duda todavía, por razones importantes: jamás se calificó abiertamente de *Messiah* (en griego *Christos*). Un estudio atento de los pasajes de nuestros Evangelios en los que aparece la palabra, no permite relacionar uno solo con alguna de sus dos fuentes fundamentales: la recopilación de las sentencias o *Logia* del Señor y el primer Evangelio, atribuido a Marcos.² Y los más probatorios, en apariencia, son los que menos resisten a la crítica: por ejemplo, la famosa confesión mesiánica ante el gran sacerdote Caifás (*Mc.*, 14, 61) de la cual nada hay que garantice la letra, y que parece no responder a ninguna realidad histórica. Pero en los tiempos en que los textos evangélicos de que disponemos recibieron su forma última, era inevitable que la fe en el mesianismo de Jesús, convertida en fundamento del cristianismo, se afirmara en ellos de manera notable y pareciera autenticada por el Maestro en persona. No obstante, “palabra de Evangelio” y “palabra de Jesús” siguen siendo dos para el exégeta, y es una conclusión muy segura de la exégesis la de que Jesús no proclamó su mesianidad.

² Se lee, en verdad, en Marcos, 9 41: *Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo... ὅτι Χριστοῦ ἔσται*, pero la autenticidad de las palabras características ha sido abandonada hasta por los exégetas conservadores como el P. Lagrange o el pastor H. Monnier, porque el empleo de *Χριστός* sin artículo, pertenece al lenguaje del san Pablo y no al de la Sinopsis, y porque Mateo, 10, 42 paralelo a nuestro Marcos, dice: *y el que diese de beber a uno de estos pequeños sólo un vaso de agua fresca en razón de discípulo (εἰς ὄνομα μαθητοῦ)...*, lección que es probablemente la más antigua.

* Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, Traducción de Néli-da Orfila Reynal, FCE, México, 2005.

¹ La *Vie de Jésus* de Renan no es científicamente estimable. Puede leerse *Jésus et la tradition évangélique* de Loisy, París, 1910, y *Kyrios Christos* de Bousset, Gotinga, 1913, caps. I y II; y consultar *Die Hauptprobleme der Lebens Jesu* de Barth, Gütersloh, 1911, y *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, 1906, de O. Schmiedel.

Él no se llamó *Hijo de Dios*, expresión que, por otra parte, a juicio de un judío, sólo podía representar un escandaloso contrasentido y una grosera blasfemia; que, además, ni un solo texto evangélico permite atribuirle con seguridad, y que pertenece al lenguaje de los cristianos helenizados, a San Pablo y al autor del IV Evangelio, para quienes tenía un sentido profundo y suficientemente claro.³

No tomó el título *Hijo de David*, bien conocido en Israel como esencialmente mesiánico; tampoco empleó el que nuestros Evangelios parecen considerar característico de su persona y de su misión, el de *Hijo del hombre*, o, por lo menos, no lo empleó en sentido mesiánico. Los judíos lo ignoraban en ese sentido, porque el famoso pasaje del libro de Daniel, 7, 13, 14: “Miraba yo en la visión de la noche y he aquí en las nubes del cielo como un hijo de hombre que venía...” este pasaje, digo, no lo relacionaban todavía los rabinos con la aparición del Mesías; fue mucho más tarde cuando llegó a la sinagoga, por la influencia del uso que de él hacían los cristianos. Durante algún tiempo, los fieles, que conocían mal la lengua aramea, en

la que un *hijo de hombre* (*barnascha*) quiere decir sencillamente *un hombre*, imaginaron que esa expresión, que podían leer en las *Logia* o *Sentencias* del Señor, encerraba un sentido misterioso, y, comparándola con el empleo que de ella hace Daniel, y que no comprendían tampoco, la consideraron como un equivalente especialmente cristiano de *Mesías*. El examen de los textos no permite dudar de que esto es un error y, en casi todos los pasajes de nuestros Sinópticos en los que aparece la expresión, pertenece al redactor. En cuatro o cinco lugares solamente,⁴ es probable que se base en una sentencia auténtica de Jesús, inexactamente traducida, y allí es menester entenderla como si dijera: *un hombre*. Por ejemplo: *Las zorras tienen cuevas... el hombre no tiene donde reclina la cabeza*; o bien: *Y cualquiera que hablare contra el hombre, le será perdonado: mas cualquiera que hablare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero*.

Es, pues, un hecho cierto que la tradición primitiva no dijo abiertamente que Jesús se haya presentado como el Mesías, y nos deja la misma impresión el llamado “secreto mesiánico”, es



³ Un judío podía llamarse *Servidor de Yavé* pero no su *Hijo*, y creo con verosimilitud que Jesús se haya considerado y presentado, en efecto, según el Salmista, como Servidor de Dios. La palabra hebreaica *Ebed*, que significa *servidor*, se traducía frecuentemente al griego por la palabra *παῖς* que a la vez significa *servidor* y *niño*. El paso verbal de *παῖς* *niño* a *υἱός* *hijo* ha sido muy fácil, pero la noción de *Hijo de Dios* procede del mundo helenístico.

⁴ Sea en Mt., 8, 20, (Lc., 9, 50,); Mt., 11, 19, (Lc., 7, 34,); Mt., 12, 32, (Lc., 12, 10,); Mt., 9, 6, (Mc., 2, 10; Lc., 5, 24,); Mt., 12, 8, (Mc., 2, 28,6, 3).

decir, la insistente recomendación, casi amenazadora que, según Marcos, el Maestro consideró necesario hacer a sus discípulos en varias ocasiones: no revelar lo que adivinaran, entrevieran o supieran de su dignidad real. ¿Qué interés tenía en disimular su identidad y en callar su misión, justo en el momento en que su predicación sólo adquiriría sentido real si las proclamaba? Es un problema muy espinoso el que le plantea al historiador la necesidad de admitir que un campesino galileo transformara hasta ese punto el ideal del héroe en que se había cifrado la esperanza de su pueblo, y que haya cambiado en un mártir humilde y resignado al rey victorioso esperado como el Mesías. Ciertos exégetas han tratado de solucionar estas contradicciones mediante diversas consideraciones tendientes a probar que, si Jesús no se declaró abiertamente Mesías, creyó que lo era, lo dejó creer a sus discípulos y murió para dejárselo creer a Pilatos; y que, de no ser así, los Apóstoles no hubieran podido pensar que el Crucificado había resucitado de entre los muertos. Ninguna de estas razones es realmente convincente. Nos puede seguir sorprendiendo que Jesús no se haya explicado más claramente sobre este punto esencial; podemos interpretar las semi-confesiones o las insinuaciones que le atribuyen nuestros textos como artificios de redactores que la tradición auténtica

desdeñaba; podemos pensar que el procurador romano no necesitaba ninguna confesión mesiánica para desembarazarse de un agitador judío que predicaba la próxima llegada del Reino, es decir, el fin inminente de la dominación romana; podemos creer, en fin, que el amor de los Apóstoles por su Maestro y la confianza que pusieron en él, bastaron para provocar las visiones que arraigaron en ellos la certeza de su resurrección y que la convicción de que había sido “hecho Cristo”, por la voluntad de Dios, como se le hace decir a San Pedro en los *Hechos de los Apóstoles* (2, 36), vino a explicar el milagro de la resurrección.

Hay, pues, en definitiva, razones sobradamente sólidas para pensar que Jesús se consideró y comportó sencillamente como un profeta, que se sintió impulsado por el espíritu de Yavé a proclamar la próxima realización de la gran esperanza y la necesidad de prepararse. Pero, aun en tal caso, cabe preguntarse si no estaría persuadido de que se le había reservado un lugar escogido en el Reino *futuro*, lugar que era difícil no confundir con el del Mesías mismo.

Varios exégetas notables, como M. Loisy, responden por la afirmativa, y si es difícil discutir sus razones, también lo es, a mi juicio, aprobarlas sin reservas. En este punto, como en tantos otros, se nos escapa la certidumbre. 



El paganismo y su mezcla de dioses*

JACOB BURCKHARDT

La última época de Diocleciano y Maximiano se ha ganado mala fama a causa de las torturas y del derramamiento de sangre de la gran persecución contra los cristianos. Ha sido inútil tratar de fijar la amplitud y el número de víctimas de esa persecución, siquiera de modo aproximado, pues falta la base de todo posible cálculo, a saber, un dato seguro acerca del número de cristianos existentes por entonces en el Imperio romano. Según Staudlin representarían la mitad de la población, según Matter una quinta parte, según Gibbon una vigésima, nada más, según La Bastie una doceava parte, lo que acaso se halle más cerca de la verdad. Pero, con más exactitud, habría que suponer, para el Occidente, una quinceava, y, para el Oriente, una décima parte.¹

Pero prescindamos de momento de la cuestión del número y consideremos la situación interna de los dos grandes organismos en lucha, cristianismo y paganismo.

El cristianismo respondía en la tierra a una alta necesidad histórica, como término del mundo antiguo, como ruptura con él y, al mismo tiempo, salvación parcial y trasmisión a los nuevos pueblos quienes, en su condición de paganos, al enfrentarse con un Imperio puramente pagano, acaso lo hubieran barbarizado por completo y destruido. Pero había llegado el momento en que el hombre tenía que ponerse en una relación completamente nueva con las cosas naturales y sobrenaturales y en que el amor de Dios y del prójimo y el despego de lo terreno habrían de ocupar el lugar de la vieja concepción de lo divino y del mundo.

Tres siglos habían impreso una forma sólida a la vida y a la doctrina de los cristianos; la amenaza constante y las frecuentes persecuciones habían evitado la decadencia prematura de la comunidad y la habían capacitado para superar las más peligrosas escisiones. Había apartado de sí victoriosamente tanto a los fanáticos ascetas, montanistas y otros, como a los fantasiosos y especuladores que querían transmutar el cristianismo dentro de los marcos de los filosofemas platónicos y orientales (los gnósticos); apenas había empezado la lucha con el más reciente y poderoso intento de esta clase, el maniqueísmo; los heraldos del arrianismo —disputa sobre la segunda persona de la divinidad— parecían ya acallados; finalmente, las numerosas discrepancias que existían en esta época de la *ecclesia pressa* en torno

a diversos puntos de la disciplina eclesiástica no eran todavía tan peligrosas como lo fueron más tarde, en los siglos de la iglesia triunfante, que en estas cuestiones encontró ocasión para disensiones definitivas.

Había muchas cosas que encontraban todavía libre juego dentro del cristianismo y que más tarde ya no se podrían conciliar con él. En los siglos IV y V se asombraban ya de cómo fue posible tolerar en la iglesia la especulación y la interpretación simbólica del cristianismo de un Orígenes; pero también en otras figuras que en los tiempos de la iglesia militante eran consideradas como Padres se reconocerá más tarde a personalidades medio heréticas. Los catecúmenos acuden a la iglesia desde lados demasiado diferentes, con una educación muy diversa y por motivos también muy distintos para que fuera posible una igualdad completa de la doctrina y de la vida. Los tipos ideales, llenos de una profanidad espiritual y en entrega completa, representaban, de seguro, la pequeña minoría, como en todas las cosas humanas; la gran masa se había sentido atraída por el perdón de los pecados, que figuraba en primer plano, por la inmortalidad prometida, por el misterio que rodeaba a los sacramentos y que, para muchos, no era más que un paralelo de los misterios paganos. A los esclavos les atraía la libertad y el amor fraternal de los cristianos, a muchos indeseables las considerables limosnas que afluían a Roma desde las diversas comunidades, en una proporción verdaderamente universal.²

El gran número de heroicos martirios que de tiempo en tiempo restablecían la tensión en las degeneradas comunidades y volvían a plantar el desprecio a la muerte, demuestra menos la perfección interna de la iglesia que la victoria futura prometida a una causa que es defendida con tanto sacrificio. La creencia firme en una inmediata entrada en el reino de los cielos animaba, sin duda, a muchos hombres, interiormente confusos y hasta caídos, a la entrega de sus vidas, cuyo precio, por lo demás, era en aquella época de sufrimiento y de despotismo menor que en los siglos del mundo germano-románico. A veces, solía reinar una verdadera epidemia de sacrificio; los cristianos buscaban la muerte y tenían que ser amonestados por sus maestros para que ahorraran sus vidas. Pronto se convierten los mártires en los ideales luminosos de la vida; surge un verdadero cultivo en torno a sus sepulturas y su valimiento ante Dios representa una de las mayores esperanzas de los cristianos. Su superioridad con respecto a los demás santos es

* Jacob Burckhardt. *Del paganismo al cristianismo*, Versión en español de Eugenio Imaz, FCE, México, 1996.

¹ Chastel, *Hist. de la destruction du Paganisme dans l'emp. d'Orient*, p. 36.

² Euseb., *Hist. eccl.* IV, 23, VI, 43, VII, 55.

algo obvio; entre todas las religiones, ninguna ha enaltecido tanto a sus mártires como el cristianismo y de este modo ha remachado tanto en la memoria el recuerdo de su expansión. Allí donde habían padecido los mártires existía un lugar sacrosanto y las persecuciones de emperadores anteriores, hasta las de Decio, ya se habían encargado de sembrar por todas partes lugares de esta clase. Con esta larga persistencia del culto a los mártires la persecución de Diocleciano ofrecía, desde el primer momento, los más graves inconvenientes políticos.

La constitución de la iglesia muestra ya en esta época los comienzos de una jerarquía. Ciertamente que las comunidades podían elegir a sus sacerdotes o, por lo menos, confirmarlos, pero se fueron separando, cada vez más, en calidad de clero, de los laicos; surgieron diferencias de rango entre los obispos, según la categoría de sus ciudades y, sobre todo, la procedencia apostólica de algunas iglesias. Los sínodos, que se reunieron por las causas más diversas, solían agrupar a los obispos como una clase superior. Pero también entre ellos se manifestó en el siglo tercero una seria degeneración; encontramos a varios entregados a la pompa mundana, como funcionarios romanos, como comerciantes y hasta como usureros; con razón se piensa que el escandaloso ejemplo de Pablo de Samosata no fue un caso aislado.³ Claro que junto a la secularización tenemos también la oposición más ruda: el retiro del mundo, del estado y de la sociedad a la soledad, a la vida eremítica, cuyo origen nos ocupará todavía a la par de otros de los puntos mencionados.

Una bibliografía muy amplia, que abarca varias de las obras

históricas modernas más destacadas, expone todo lo anterior al detalle según el punto de vista adoptado por el autor y reclamado por el lector. No se nos tomará a mal que nuestro punto de vista no sea el de la edificación que, por ejemplo, no está nada desplazada tratándose de un Neander.

Tratemos de imaginarnos por un momento la fuerza verdadera de las iglesias cristianas a comienzos de la última persecución y veremos que no se debía ni al número de sus miembros ni tampoco a una elevada moralidad media de los mismos, ni tampoco a una disposición interior especialmente íntegra, sino a la firme creencia en la beata inmortalidad, de la que acaso estaba impregnado todo buen cristiano.⁴ Ya veremos cómo todo el afán del paganismo tardío anduvo tras el mismo fin, pero siempre por rodeos más oscuros y laberínticos y sin aquella convicción victoriosa; a la larga, no podría resistir la competencia del cristianismo, pues éste había simplificado enormemente todo el problema. En segundo lugar, a la necesidad política del mundo antiguo, que andaba tan despistado en todas las cuestiones de estado desde la dominación violenta de Roma, se le ofrecía un nuevo estado, una nueva democracia, hasta una nueva sociedad civil, caso de que hubiera podido conservarse pura. Mucha ambición antigua, que no encontraba ocupación en el estado, que se sentía amenazada y obligada al silencio, ha penetrado en las comunidades de los fieles, y hasta en las sedes episcopales, para hacerse valer de algún modo; por otra parte, las comunidades ofrecían a los mejores y más humildes un asilo sagrado que los protegía de la invasión del tráfigo romano, que daba muestras de podredumbre. 

³ Schlosser, *Universelle historische Uebersicht der alten Welt*, III, 2. p. 119.

⁴ Lactantius, *Divin. Inst.* III, 12, termina sus investigaciones sobre el bien sumo con las palabras: *Id vero nihil aliud potest esse quam immortalitas.*

El primer encuentro*

WERNER JAEGER

Si hacemos a un lado los *Logia*, colecciones de dichos de Jesús, y los Evangelios, los escritores cristianos de la edad apostólica usaron las formas literarias griegas de la “epístola”, según el modelo de los filósofos griegos, y de los “hechos” o *praxeis*, actos y doctrinas de hombres sabios o famosos contadas por sus discípulos. El desarrollo posterior de la literatura cristiana en la edad de los Padres apostólicos, que siguió estas líneas, añadió otros tipos como la “didaqué”, el “apocalipsis” y el sermón. Este último es una modificación de la *diatribe* y *dialexis* de la filosofía popular griega, que había intentado llevar las doctrinas de cínicos, estoicos y epicúreos al pueblo. Aun la forma del martirologio fue usada por los paganos en Egipto, donde se desarrolló durante la lucha religiosa entre los egipcios y los judíos, más o menos por la época de los apóstoles y antes de que apareciera la literatura martirológica cristiana. Tenemos que contar con la existencia de folletos religiosos que en la época helenista servían como medio de *propaganda fides* a muchas sectas, si bien estos escritos efímeros no sobrevivieron. Platón menciona ciertos folletos órficos que eran distribuidos por miembros de esa secta de casa en casa, y Plutarco, en sus *Reglas para los recién casados*, advierte a las casadas que no admitan extraños por la puerta de atrás, pues éstos tratarán de meter sus folletos sobre religiones ajenas y esto puede acarrearles disgustos con sus maridos. En la *Epístola de Santiago* encontramos la frase, que conocemos por la religión órfica, “rueda de la creación”. El autor debe de haberla tomado de algún folleto órfico de este tipo. Todos tenían cierta semejanza entre sí y, de vez en cuando, se copiaban frases. Uno de estos grupos era el de los llamados “pitagóricos”, que predicaban la forma de vida “pitagórica” y tenían como símbolo una Y, el signo del cruce de caminos en el que el hombre debía elegir qué camino tomar, el del bien o el del mal. En la época helenista encontramos esta doctrina de los dos caminos —que, desde luego, era muy antigua (aparece, por ejemplo, en Hesíodo)— en un tratado filosófico popular, el *Pinax de Cebes*, que describe una imagen de los dos caminos encontrada entre las ofrendas votivas de un templo. Sirve como punto de partida para un sermón filosófico y moral, lo mismo que la inscripción del altar del Dios desconocido que Pablo usa en *Hechos* (xvii) como tema de su diatriba. El catecismo cristiano más antiguo, descubierto en el siglo xix y que lleva el nombre de *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*, ofrece la misma enseñanza de los dos caminos como esencia de la doctrina cristiana y la combina

con los dos sacramentos del bautismo y la eucaristía. Es evidente que éstos se añadieron como elementos característicamente cristianos, ya que los dos caminos fueron tomados de algún folleto precristiano. Este tipo de literatura menor incluía libros de aforismos éticos, tal como el antiguo tratado griego de Demócrito —el padre de la filosofía atomista— *Sobre la paz del ánimo*. Su principio decía así: “Si deseas gozar de la paz del ánimo no emprendas demasiadas actividades.” El libro era muy famoso y se leía mucho. Quedé muy sorprendido cuando encontré este precepto transformado en mandamiento cristiano en *El Pastor de Hermas*: “Apártate del exceso de acciones y verás cómo jamás pecas en nada; porque los que en muchas cosas se ocupan, mucho también pecan, como quiera que sus negocios los llevan al retortero y no sirven siquiera a su Señor.” Así, como decía Filón —que lo sabía por experiencia propia— “la vieja moneda vuelve al uso al dársele un cuño nuevo”.

Así, fue la primitiva misión cristiana la que obligó a los misioneros o apóstoles a usar formas de literatura y habla griegas al dirigirse a los judíos helenizados, hacia los cuales se volvieron en un principio y que encontraban en todas las grandes ciudades del mundo mediterráneo. Esto se hizo tanto más necesario cuando Pablo se acercó a los gentiles y empezó a lograr conversos entre ellos. Esta actividad protréptica misma era un rasgo característico de la filosofía griega en la época del helenismo. Las diversas escuelas trataban de lograr nuevos seguidores por medio de discursos protrépticos en los que recomendaban su conocimiento filosófico o *dogma* como la única senda hacia la felicidad. Encontramos este tipo de elocuencia por primera vez en la enseñanza de los sofistas griegos y en la de Sócrates, tal como aparece en los diálogos de Platón. Aun la palabra “conversión” está tomada de Platón, para quien la aceptación de una filosofía significaba, en primer término, un cambio de vida. Aun cuando su aceptación tenía motivos diferentes, la *kerygma* cristiana hablaba de la ignorancia de los hombres, prometía darles un conocimiento mejor y, como todas las filosofías, hacía referencia a un maestro que poseía y revelaba la verdad. Esta situación paralela entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos llevó a estos últimos a aprovecharla a su favor. También el dios de los filósofos era diferente de los dioses del Olimpo pagano tradicional y los sistemas filosóficos de la edad del helenismo eran para sus seguidores una especie de refugio espiritual. Los misioneros cristianos siguieron sus huellas y, si confiamos en los relatos de los *Hechos de los apóstoles*, a veces tomaban prestados los argumentos de estos predecesores, sobre todo cuando se dirigían a un auditorio griego culto.

* Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Traducción de Elsa Cecilia Frost, FCE, México, 1998.

Ése fue el momento decisivo en el encuentro de griegos y cristianos. El futuro del cristianismo como religión mundial dependía de él. El autor de los *Hechos* lo vio claramente cuando relata la visita del apóstol Pablo a Atenas, centro intelectual y cultural del mundo griego clásico y símbolo de su tradición histórica, y su sermón en ese lugar venerable, el Areópago, ante un auditorio de filósofos estoicos y epicúreos a los que habla del Dios desconocido. Cita el verso de un poeta griego, “porque somos linaje suyo”; sus argumentos son, en gran parte, estoicos y están calculados para convencer a un entendimiento educado en la filosofía. Ya sea esta escena inolvidable un hecho histórico o se haya querido dramatizar por medio de ella la situación histórica al principio de la lucha intelectual entre el cristianismo y el mundo clásico, la forma de tratarla, “la puesta en escena”, revela claramente la forma en que la entendió el autor de los *Hechos*. Esta discusión requería una base común; en otra forma no habría sido posible. San Pablo

escogió como base la tradición filosófica griega, que era la parte más representativa de lo vivo aún en la cultura griega de esa época. Un escritor cristiano posterior, el autor de los *Hechos de Felipe*, interpretó la intención del libro de los *Hechos* en la misma forma: imitando los *Hechos de los apóstoles* canónico, hace que su protagonista llegue a Atenas, como San Pablo, y hable ante el mismo tipo de auditorio sobre el mismo asunto. Hace decir al apóstol Felipe: “He venido a Atenas a fin de revelaros la *paideia* de Cristo.” Esto era, en verdad, lo que quería hacer el autor de nuestros *Hechos*. Al llamar “*paideia* de Cristo” al cristianismo, el imitador destaca la intención del apóstol de hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua. A la vez, implica que la *paideia* clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. Así, la *paideia* antigua se convierte en su instrumento. 



La creación*

JACQUES GERNET

Los misioneros tomaron a su cargo el refutar dos errores chinos: la idea de que el universo era el producto de una energía primordial increada y omnipresente; la de que los seres del mundo eran, como el universo mismo, productos de mecanismos naturales y espontáneos. Como dice el padre Aleni en su obra, en chino, titulada *Del verdadero origen de los diez mil seres* (*Wanwu zhenyuan*): “El Cielo y la Tierra no pueden haber creado por ellos mismos a los hombres y los demás seres. La energía primordial no puede haber separado por ella misma, el Cielo de la Tierra.”¹

Esos conceptos absurdos no habrían podido resistir un instante las demostraciones lógicas de los misioneros quienes, por otra parte, pensaban disponer de un argumento perentorio en favor de la existencia de un Dios Creador: Y es que ninguna cosa puede crearse por sí misma, toda obra implica un obrero. “Las casas no se alzan solas, escribe Ricci; están construidas por carpinteros. Así pues el Cielo y la Tierra no pudieron hacerse espontáneamente.”² Todas las obras de los misioneros, en chino, reasumieron y desarrollaron este argumento. El orden y la perfección del mundo y de sus seres eran la prueba de la existencia de un Dios fabricante. Cosa curiosa, en lugar de convencer, el argumento pareció ridículo. “Cuando les decíamos, escribe el padre Longobardo, que el Xangti (el Soberano de Arriba) era el creador del universo en la forma en que lo concebimos, se reían y nos ponían en ridículo, estando sumamente seguros de que, según los principios de su secta, el Xangti es el propio Cielo o la virtud y potencia del Cielo y que, por consiguiente, no podía haber sido antes que el Cielo, sino solamente cuando el Cielo fue hecho o después de que hubo un cielo. Que si queríamos llevar más adelante la disputa y probar a nuestro modo que el Arquitecto es antes que la casa que hace, ellos nos interrumpían, y nos paraban de golpe diciéndonos: ‘Pues bien, puesto que su Dios es nuestro Xangti, no tienen por qué explicarnos qué es, ¡puesto que sabemos mejor que ustedes qué es el Xangti!’ ”³

Fabricar es una tarea de obrero a destajo, indigna de una potencia tan eminente como la que preside la actividad ince-

sante de creación y de transformación (*zaobua*) del universo. “Las casas, dice Ricci, no se levantan solas. Se necesita un carpintero. Pero un carpintero no trabaja si no se le ha dado orden de hacerlo. ¿Quién pues, le dio orden al Señor del Cielo para construir el Cielo y la Tierra? El carpintero no es el amo de la casa que ha construido. Pero según ustedes, el Señor del Cielo es, a la vez, el constructor y el amo.”⁴

“¿Cómo podemos llegar a calumniar al Cielo, escribe Xu Dashou, hasta el punto de identificarlo con un obrero y atribuirle, sin ningún fundamento, la creación de un hombre y de una mujer?” Resulta pueril oponer al terreno del cosmos y del orden universal un razonamiento sugerido por las actividades de fabricación humana:

Sus libros dicen también que el Cielo, la Tierra y los genios celestes, todo eso ha sido creado a partir del vacío por el Señor del Cielo, en seis días y seis noches. Su Señor del Cielo es pues muy inferior a la virtud original del Cielo (*quianyuan*), que actúa sin que tengamos tiempo de darnos cuenta de ello, puesto que se cansó al cabo de seis días y seis noches.⁵

Con el fin de probar la existencia de un Dios creador, Ricci había hecho un llamado en su *Verdadero sentido del Señor del Cielo* a las cuatro causas de Aristóteles y explicaba que Dios es la suprema causa eficiente y final.⁶ En un diálogo redactado por un enemigo de las tesis cristianas, se pone en escena a un converso quien, para impresionar a su adversario, le opone sin ninguna demostración, las cuatro causas de Aristóteles;

Toda cosa, dice el cristiano chino, tiene causas: eficiente, formal, material y final. Si no hubiere un Señor del Cielo para dirigir al Universo, ¿de dónde el Cielo, la Tierra y los diez mil seres se habrían formado al principio? El *yin* y el *yang* responde el autor, se encuentran en fusión (en el espacio cósmico) y los diez mil seres nacen por transformación.⁷ ¿Preguntáis quién preside todo eso? Ni aun los genios y los Santos pudieron darle un nombre. Fue por ello que se vieron constreñidos a llamarlo Taiji (Origen cósmico). Cuando Ricci dice que el Señor del Cielo ha creado el mundo en siete días, eso implica sentimiento y conocimiento, acción y objeto de acción. El mecanismo de la creación-transformación (*zao-*

* Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, Traducción de Carlota Vallée Lazo, FCE, México, 1989.

¹ Estos son dos títulos del índice del *Wanwu zhenyuan*. Cf. Xu Zongze, *Ming-Qing jian Yeso huishi yizhu tiyao*, p. 173. La separación de cielo y tierra es una fórmula tradicional para expresar la formación del universo.

² Matteo Ricci, *op. cit.*, p. 384.

³ Niccolò Longobardo, *op. cit.*, p. 20.

⁴ *Tianxue zaizheng*, pp. 926-927.

⁵ *Ibid.*, 6b.

⁶ Matteo Ricci, *op. cit.*, p. 390.

⁷ Cita aproximada del *Yijing, Xici, xia*, 4.

bua) no puede ser tal. El converso se pone entonces a reír ruidosamente: “El Taiji, dice, no es sino un principio vacío. Ricci ha cortado la cuestión diciendo que era del orden del accidente y no de la sustancia.⁸ ¿Cómo (un principio vacío) habría podido crear el Cielo y la Tierra y producir los diez mil seres?” Todas las citas que Ricci ha hecho del término Soberano de Arriba, responde su interlocutor, resultan de la amalgama y del vago parecido. No sabe, en realidad, lo que son el Cielo y el Soberano de Arriba. ¿Cómo podría saber qué es el Taiji? El Taiji es la fuente de todos los principios de orden. Pero no podemos solamente hablar de los principios de orden; es también el origen de la energía universal. Pero no podemos hablar solamente de la energía universal; si nos remontamos en el tiempo, no tiene comienzo y puede dar comienzo a los seres. Si descendemos en el tiempo, éste es infinito y puede dar un fin a los seres. Ricci tiene los ojos tapados y juzga todo a su medida diciendo: “Un principio que está en el vacío no puede dejar de caer” y “En el comienzo, ¿cómo puede dar nacimiento a los seres sin haber sido puesto en movimiento? Además, ¿quién, pues, lo excita a ponerse en movimiento?”⁹ Dice también: Supongamos el principio de una carreta. ¿Por qué no da nacimiento a una carreta?¹⁰ y otras bajas necedades que todo hombre sensato encontraría ridículas. Si rearguyéramos a Ricci en su mismo estilo de argumentos a propósito de su Señor del Cielo, ¿qué explicación nos daría?¹¹

La diferencia de los conceptos filosóficos heredados de la Grecia antigua y de los conceptos chinos se hace aquí evidente: el estado normal de toda cosa es el reposo, según Aristóteles; el dinamismo universal, al contrario, es un dato primero para los chinos. El Taiji o masa original de energía en fusión contiene en sí mismo los principios de organización que están en el origen del universo y de sus seres. Ricci no concibe que las nociones chinas puedan ser nociones dinámicas. El Origen cósmico (taiji), es para él un concepto abstracto: el principio de organización (li) un equivalente del *eidós* platónico.

Un tal Huang Wendao rechaza la idea de que el mundo puede haber sido creado por un Dios personal, porque le parece contradictoria con las nociones fundamentales en China, de organización espontánea y de dinamismo natural:

He leído los libros de esos extranjeros, escribe. Su idea esencial es la (existencia) de un Señor del Cielo. Su regla principal consiste en vencer los siete (pecados capitales). Ellos consideran que rezar consiste en arrepentirse y solicitar la felicidad y que los destinos finales son el paraíso y el infierno. “Hay una cosa, dice el *Daode jing* (de Laozi), que se formó de manera caótica y que dio primero nacimiento al Cielo y a la Tierra. Yo no sé cuál es su nombre y no pudiendo proceder de otro modo, lo llamo Dao.” Pero nuestro confucianismo estima que este concepto es aún



⁸ Literalmente: que estaba dependiendo (*yilai*) y no podía ser independiente (*zili*). Matteo Ricci, *op. cit.*, p. 413.

⁹ Matteo Ricci, *op. cit.*, p. 408.

¹⁰ *Ibid.*, p. 409.

¹¹ *Bianxue chuyan*, *Poxie ji*, V, 6a-7a.

demasiado misterioso y no responde, en verdad, a lo que llamamos Dao. *A fortiori* (el concepto de esas gentes al no poder responder), agrega arriba del Cielo un amo que está representado por estatuas, que está dotado de voluntad y que actúa, que a veces se esconde en las regiones más elevadas y más puras del Cielo y en otras desciende en el mundo de los hombres; en ocasiones está condenado como culpable y calumniado, en otras vuelve a la vida y sube al Cielo.¹²

Lo que se rechaza es la idea de una voluntad consciente que estuviera en el origen del mundo y lo dirigiera. La oposición con los conceptos cristianos resalta de las observaciones de los propios misioneros: “Si al fin ellos comprendieran que el Taiji, escribía Ricci, es el primer principio substancial, inteligente e infinito, estaríamos de acuerdo para decir que es Dios y ningún otro más.”¹³ Y Longobardo, a propósito del principio de orden celeste: “Por medio de su operación todas las cosas son gobernadas con peso y medida y conforme a su estado, aunque sin inteligencia ni reflexión, sino sólo por una propensión y por un orden natural.”¹⁴ Los textos chinos dicen, en efecto, que el Cielo actúa sin intención (*wuxin*) y con toda imparcialidad; está desprovisto de todo egoísmo. Esto es lo que constituye su dignidad y su grandeza. Su acción es enteramente espontánea e impersonal. Había, desde el punto de vista de los conceptos chinos, una forma de inteligencia superior, lo cual niegan por el contrario los misioneros que asocian estrechamente voluntad, reflexión e inteligencia.

Queriendo refutar la noción de Taiji, Ricci había escrito en su *Verdadero sentido del Señor del Cielo*: “He oído decir que las gentes de bien de la antigüedad respetaban al Señor del Cielo y no al Taiji. Si ese Taiji era el antepasado de los diez mil seres, ¿por qué los Santos antiguos no dijeron nada de él?”¹⁵ A lo que Xu Dashou responde: “¿Qué audacia la de esos bárbaros para atreverse a dirigir semejantes críticas a nuestros Santos e imprimir tales obras en contradicción con la enseñanza de nuestros antiguos maestros! En efecto, en el *Libro de las Mutaciones (el yijing)* se dice: El Taiji ha dado nacimiento a los dos principios (el *yin* y el *yang*), que produjeron los cuatro símbolos,¹⁶ que dieron nacimiento a los ocho trigramas,¹⁷ los cuales dieron nacimiento a los diez mil seres... Esos bárbaros, que hablan así, son ciegos de nacimiento.”¹⁸

Por serle demasiado extrañas y no poder concebir el mundo

como producto de un proceso evolutivo, Ricci rehúsa penetrar en las ideas de los chinos:

“He visto, dice, el diagrama (de Zhou Dunyi) sobre ‘el Origen cósmico sin origen’ (*Wuji er taiji*); no son sino símbolos extraños escogidos al azar.”¹⁹

Vuestro Taiji, dicen los bárbaros, no es más que los dos caracteres *li* (principio de organización) y *qi* (energía universal increada). No es inteligente. Así pues, no puede dirigir las diez mil transformaciones escribe el autor de una refutación. Yo contestaría que el *yi* (lo que asegura las combinaciones infinitas del *yin* y del *yang*,²⁰ es una potencia natural (*benxing*) perfectamente inteligente. Sin reflexión, sin intención, dentro de la calma absoluta, sin agitación, ella reacciona y sus efectos se comunican. Pero dicha inteligencia *no dirige*, verdaderamente, las diez mil transformaciones. Si hubiere un ser que las dirigiera, todas esas transformaciones serían buenas y felices, cuando ocurre que hay malas y amargas.²¹

A la idea de un Dios personal, irritable y misericordioso, que ha creado al mundo, que manda e interviene al detalle en las existencias individuales, que tiene una historia, puesto que se encarnó en tal país y en tal momento, los chinos oponen la idea de un Cielo impersonal que se confunde con el orden de la naturaleza y su poder indefinido de producción. Hay para ellos algo de divino en el funcionamiento mismo del universo, pero ese divino es immanente al mundo. No hay ser ni verdad que lo trascienda.

Xu Dashou opone a la creación cristiana, que él llama “una creación a partir del increado, personal y exterior”, el concepto chino de una creación-transformación continua que es “creación no creada, imparcial y espontánea”.²²

El desacuerdo entre letrados y misioneros no proviene solamente de que unos predicen la existencia de un Dios creador y los otros imaginan que el universo está regulado por un principio de orden inmanente, que se manifiesta al nivel más elemental; deriva también de los conceptos cosmológicos que son radicalmente diferentes. Los unos enseñan la existencia de un mundo estático, creado de una vez por todas, limitado en el espacio y en el tiempo, concepto que religan a su tesis de la existencia de un Dios creador. Los demás piensan, al contrario, que el mundo es el producto de una evolución incesante y que su extensión y duración son indefinidas. ☐

¹² *Pixie ji, Poxie ji*, 19a-20b.

¹³ Carta de Ricci ya citada, pp. 39-42.

¹⁴ Niccolò Longobardo, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵ Matteo Ricci, *op. cit.*, p. 404.

¹⁶ A saber, las combinaciones 00, 01, 10 y 11.

¹⁷ Las combinaciones 000, 001, 010, 011, 100, 101, 110 y 111.

¹⁸ Xu Dashou, *op. cit.*, 14a-b.

¹⁹ Matteo Ricci, *op. cit.*, p. 405.

²⁰ La palabra *yi* significa mutación.

²¹ *Tianxue zaizheng*, pp. 945-946. Sobre el tema de las fallas en el funcionamiento de la naturaleza, cf. p. 192. Ocurre que haya monstruos y calamidades naturales.

²² Xu Dashou, *op. cit.*, 14a.

La visión del emperador*

SELMA LAGERLÖF

Trátase de aquellos tiempos en que el emperador Augusto reinaba en Roma y Herodes en Jerusalén. Y sucedió que una noche muy memorable y santa extendióse sobre la faz de la Tierra. Era la noche más negra que jamás contemplaron los siglos; parecía como si la Tierra toda se hubiera sumergido en una caverna inmensa y tenebrosa. Era completamente imposible distinguir la tierra del agua, y por los caminos y senderos más conocidos no se podía hallar el rumbo. Tampoco podía suceder de otra manera, pues del cielo no bajaba el menor rayo de luz. Todas las estrellas habían permanecido en su moradas y la afable Luna había apartado su faz de la Tierra.

Y la misma profundidad de las tinieblas tenía también el estático silencio. Los ríos habían detenido su curso; no se percibía la menor ráfaga de viento y hasta el álamo temblón había cesado de agitar sus hojas. Si alguien se hubiera acercado a la

orilla del mar, habría advertido que las ondas no bañaban la playa, y de estar en el desierto la arena no habría crujido bajo las pisadas. Todo estaba como petrificado e inmobilizado para no alterar el augusto silencio de la noche santa. La hierba no osaba crecer, el rocío no lograba caer y las flores no se atrevían a exhalar sus perfumes.

Aquella noche los animales carniceros no corrían tras la presa, las serpientes no mordían, los perros no ladraban: ninguna cosa inanimada habría podido profanar la santidad de la noche, entregándose a cualquier inconveniencia; ninguna ganza hubiera podido abrir una cerradura ni ningún cuchillo hubiese sido capaz de derramar sangre.

Aquella noche, en Roma, un reducido número de hombres llegó al palacio imperial del Palatino, y pasando por el foro tomó la dirección del Capitolio. Los senadores de la ciudad le



* Selma Lagerlöf, *Algunas leyendas de Cristo*, FCE, México, 2000.

habían preguntado al emperador anteriormente si se opondría a que le elevaran un templo sobre las sagradas colinas de Roma; pero Augusto no manifestó en seguida su conformidad. No sabía si sería grato a los dioses que él poseyera un templo junto a sus altares, por lo que respondió que antes quería ofrecer un sacrificio nocturno a su genio tutelar, para sondear la voluntad de los dioses. Y era él quien, seguido de algunos fieles, se disponía a llevar a cabo el sacrificio.

Augusto se hizo conducir en su litera, pues ya era viejo y le habría sido penoso subir las elevadas escaleras del Capitolio. Él mismo llevaba la jaula con las palomas del sacrificio. Ni sacerdotes, ni soldados, ni senadores le seguían; sólo iban junto a él sus amigos más allegados. Los que llevaban las antorchas iban delante para abrir un camino en las tinieblas, y tras el emperador marchaban los esclavos llevando el altar de tres pies, carbón, cuchillos, el fuego sagrado y todo lo demás necesario para el holocausto.

Como por el camino el emperador hablase animadamente con sus fieles amigos, nadie se dio cuenta del infinito silencio de aquella noche. Sólo cuando hubieron llegado a la terraza más elevada del Capitolio, donde se había elegido el lugar para el nuevo templo, advirtieron que sucedía algo extraordinario.

Aquella noche no se asemejaba a ninguna de sus hermanas. Los recién llegados observaron en lo alto, sobre el ángulo de la roca, una aparición altamente extraña. Al principio creyeron reconocer el mutilado tronco de un olivo milenario; después supusieron que debía tratarse de una estatua antiquísima del templo de Júpiter, puesto sobre las rocas; y, por último, les pareció que aquella aparición no podía ser más que la vieja sibila.

Nunca habían visto nada tan antiguo, tan mohoso ni gigantesco. Aquella viejísima figura de mujer causaba horror. De no haber estado presente el emperador, habrían huido hacia sus casas, para esconderse en el lecho. —Es ella —se decían unos a otros—, la que tiene tantos años como granos de arena hay en las costas de su patria. ¿Por qué habrá salido de su guarida precisamente esta noche? ¿Qué anuncia al emperador y al Imperio, ella que escribe sus profecías en el follaje de los árboles y sabe que el viento llevará su oráculo hacia aquel a quien está destinado?

Hallábanse todos tan aterrorizados, que hubieran caído de rodillas y hundido su frente en el polvo si la sibila se hubiera movido lo más mínimo. Pero permanecía inmóvil, como sin vida. Estaba agachada al borde de la roca y tenía una mano ante los ojos, a guisa de visera, espionando las tinieblas. Parecía como si hubiera escalado las rocas para contemplar mejor algo que se hallaba escondido en la lejanía, y era tal su fijeza que simulaba distinguirlo a pesar de la densa negrura que reinaba.

En aquel momento el emperador y su comitiva se percataron de la oscuridad reinante. Nadie podía distinguir nada a un palmo de distancia. ¡Y qué silencio, qué silencio insondable! Ni siquiera se percibía el apagado murmullo del Tíber. El aire pesaba abrumador sobre los hombres; gotas de sudor frío cubrían sus frentes, y sus brazos pendían rígidos y exhaustos. Todos presentían que iba a suceder algo siniestro.

Sin embargo, nadie demostraba miedo; antes bien, todos aseguraban al emperador que aquello era un buen augurio, pues toda la naturaleza retenía su aliento para recibir a un nuevo Dios.

Todos incitaban a Augusto a apresurar su sacrificio y decían

que la vieja sibila había subido de su caverna para saludar a su genio protector. Pero, en realidad, la vieja sibila estaba tan embebida en la visión, que no había notado la llegada de Augusto al Capitolio. Su espíritu vagaba por un país lejano, desliziándose sobre la extensa llanura. En las tinieblas su pie tropezaba incesantemente con obstáculos que ella tomaba por pequeños montones de arena. Por último, inclinóse hacia el suelo. No, no eran montoncitos de arena, sino ovejas. Caminaba entre grandes rebaños de ovejas dormidas.

Por fin percibió las hogueras de los pastores. Ardían en medio del campo, y hacia ellas se encaminó. Los pastores hallábanse tendidos, durmiendo en torno de las hogueras y junto a ellos veíanse puntiagudas estacas, con las que defendían sus ganados de los animales feroces. Pero aquellos tiernos animales de ojos chispeantes y rabos velludos que se acercaban al fuego, ¿no eran chacales? Y, sin embargo, los pastores no blandían contra ellos sus estacas; los perros seguían durmiendo tranquilos; las ovejas no huían y los animales feroces acabaron por dormirse junto a los hombres.

Todo esto lo veía la sibila; pero no sabía nada de lo que estaba sucediendo detrás de ella en el pico de la montaña. No sabía que allí se estaba levantando un altar, que se encendía fuego, que se quemaba incienso y que el emperador sacaba de la jaula una paloma para sacrificarla. Pero sus manos estaban tan débiles que no podían sujetar al ave. La paloma se libertó de un aletazo y volando desapareció en las tinieblas.

Entonces los cortesanos miraron, llenos de desconfianza, hacia la vieja sibila. Creían que ella debía ser la causa de aquella desgracia.

¿Acaso podían saber ellos que la sibila creía hallarse aún junto a la hoguera de los pastores y que en aquel momento estaba escuchando un apagado sonido que vibraba en el silencio sepulcral de la noche? Lo había oído antes de darse cuenta de que no procedía de la tierra, sino de la bóveda celeste. Por fin levantó la cabeza y vio luces y figuras radiantes que atravesaban la oscuridad. Eran legiones de angelitos que, cantando amorosamente, volaban sobre la llanura, de acá para allá, como si buscasen algo.

Mientras la sibila escuchaba los cánticos de los ángeles, el emperador se preparaba para un nuevo sacrificio. Lavóse las manos, limpió el altar y pidió otra paloma. Pero a pesar de que ahora se esforzó cuanto pudo en retener al animal, el cuerpo flexible del ave se escapó de entre sus manos y la paloma desapareció en la impenetrable oscuridad de la noche tenebrosa.

El emperador sintió un estremecimiento de horror. Cayó de rodillas ante el vacío altar y humillóse ante su genio protector, implorándole fuerzas para sobreponerse a la desventura que parecía anunciar aquella noche pavorosa.

Tampoco la sibila se había dado cuenta de aquello. Con toda su alma escuchaba los cánticos de los ángeles, que cada vez iban adquiriendo mayor intensidad. Por último, resonaron tan fuertes que despertaron a los pastores. Apoyados sobre los codos, contemplaban las luminosas legiones de argentados angelitos que se cernían en la oscuridad, formando ondulantes coros, semejantes a aves de paso. Algunos llevaban laúdes y violines, otros cítaras y arpas y su canto resonaba tan dulce como una sonrisa infantil y tan despreocupado como el gorjeo de la alondra. Al oírlo los pastores, levantáronse inmediatamente y corrieron hacia la aldea de la montaña, donde moraban, para contar el milagro que acababan de presenciar.

Avanzaban a tientas por un estrecho y tortuoso sendero, y la vieja sibila les seguía con la mente. De súbito percibióse una claridad deslumbradora en lo alto de la montaña. Sobre ella brillaba una estrella magnífica, clara y resplandeciente, y la aldea de la montaña relucía como si fuera de plata, bañada por la luz de la estrella. Todos los grupos dispersos de ángeles volaron hacia allí lanzando voces de júbilo, y los pastores apresuraron tanto su paso que iban casi corriendo. Cuando hubieron llegado a la ciudad, observaron que los ángeles se reunían sobre un miserable establo de las afueras. Era un humilde pesebre con techo de bálago al que la peña desnuda servía de pared posterior. Justamente sobre ella habíase detenido la estrella, y allí iban haciéndose cada vez más nutridos los grupos de ángeles. Algunos se sentaban sobre el techo, otros se deslizaban por la abrupta pared de piedra, detrás de la casa, y otros revoloteaban, moviendo sus ágiles alas, de un lado para otro. Allá arriba el aire aparecía transfigurado e iluminado por sus resplandecientes alas.

En el mismo instante en que la estrella refulgió sobre la villa montañesa, toda la naturaleza despertó, y a los hombres que se hallaban en lo alto del Capitolio no les podía pasar inadvertido este súbito cambio. Notaron que la brisa fresca, pero deliciosa, les acariciaba. Agradables aromas impregnaron el aire, los árboles susurraban, el Tíber empezó a murmurar, las estrellas brillaron y la luna apareció de repente en el cielo, iluminando el mundo. Y de las nubes descendieron dos palomas y se posaron en los hombros del emperador.

Al ocurrir este milagro, Augusto alzóse lleno de orgullosa alegría; pero sus fieles y los esclavos cayeron de rodillas, exclamando: ¡Ave César! Tu genio protector te ha dado la respuesta. ¡Tú eres el Dios que debe ser adorado en la cúspide del Capitolio!

Y los homenajes de aquellos hombres, arrebatados por el entusiasmo, resonaban tan potentes que la vieja sibila los oyó. Despertóse de su letargo, se levantó de su elevado asiento y avanzó hacia los hombres. Era como si una nube siniestra se

hubiera levantado del abismo y amenazara desplomarse sobre la pétrea cumbre. Era horrible la vieja sibila. Su áspera cabellera pendía en enmarañadas trenzas en torno a su horripilante cabeza, sus largos miembros eran deformes, y envolvía su cuerpo una piel lívida, dura como la corteza de un árbol, llena de arrugas.

Con aire majestuoso e imponente avanzó hacia el emperador. Con una mano atenazó su muñeca y con la otra señalaba hacia el lejano Este.

—¡Mira! —ordenóle, y el emperador alzó los párpados y miró en la dirección que indicaba la mano de la sibila.

El ancho espacio abrióse ante sus ojos y sus miradas penetraron hacia el lejano Oriente. Vio un pobre establo bajo una empinada pared peñascosa, ante cuya puerta abierta hallábanse arrodillados algunos pastores. En el interior del establo contempló a una madre joven, arrodillada ante un recién nacido que se hallaba echado en el suelo, sobre un haz de heno.

Y los dedos enormes y huesudos de la sibila señalaron a la pobre criatura.

—¡Ave César! —dijo la sibila con aire burlón—. ¡He ahí el Dios que debe ser adorado en la cúspide del Capitolio!

Augusto retrocedió ante ella como ante una alienada.

Pero entonces un poderoso espíritu profético descendió sobre la sibila. Sus ojos salvajes empezaron a fulgurar, sus brazos se tendieron hacia el cielo, su voz se transformó como si ya no fuera la suya y adquirió un sonido y una fuerza que hubiera podido ser percibida en todo el orbe. Y expresó palabras que parecía leer allá en lo alto, en la luz sideral:

—*En lo alto del Capitolio será adorado el renovador del Mundo, el Cristo o el Anticristo, pero no un frágil mortal.*

Después de haber hablado así se deslizó ante los aterrorizados hombres, y bajando paulatinamente de la cumbre elevada, desapareció.

Al día siguiente Augusto expuso la prohibición terminante de elevarle un templo en lo alto del Capitolio. En su lugar levantó allí un santuario para el recién nacido, Hijo de Dios, y lo denominó Altar Celestial, *Ara Coeli*. 



Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

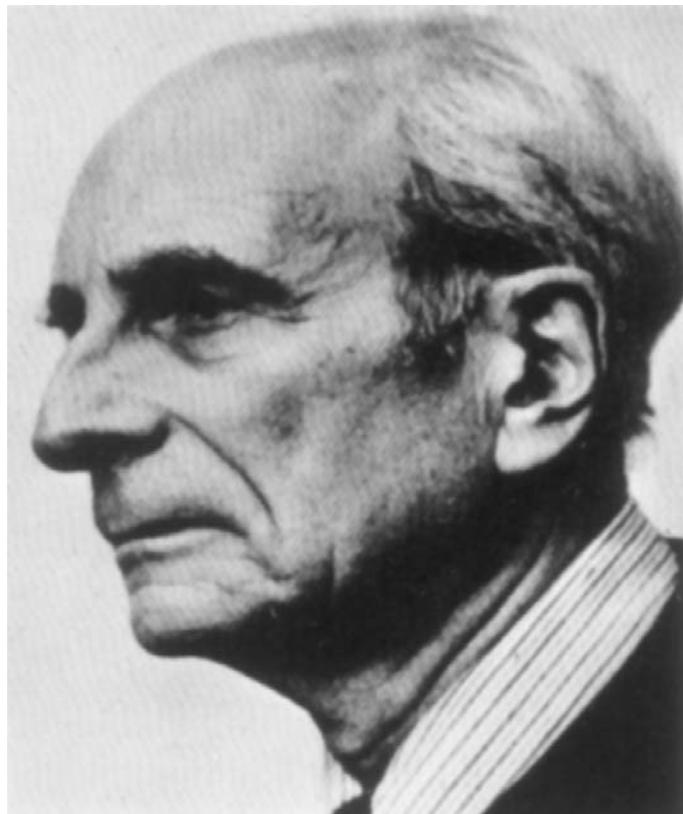
Homenaje testimonial

JACQUES LAFAYE

Sería presuntuoso de mi parte hacer la apología de la obra de Lévi-Strauss, que se sustenta por sí misma. En fecha reciente el Instituto de antropología de la UNAM ha reunido un coloquio de homenaje en sus cien años cumplidos. Recibió en vida los más prestigiosos galardones, como la medalla de oro del CNRS y el premio Erasmo. Ahora, por la larga relación que tuve con él, creo poder intentar un bosquejo de su aportación a las ciencias sociales y una semblanza matizada de quien no fue sólo una mente superior, sino una persona atenta al prójimo y un amigo servicial.

Dado que sus principales obras (las enumero en el orden cronológico de su edición original en francés) han sido tradu-

cidas al español: *El totemismo en la actualidad* (FCE, México, 1965), *Las estructuras elementales del parentesco* (Paidós, México, 1983), *Antropología estructural* (EUDEBA, Buenos-Aires, 1968), *El pensamiento salvaje* (FCE, México, 1964), *El hombre desnudo* (Siglo XXI, México, 1976), el lector curioso puede fácilmente leerlas o releerlas. Si las consideramos en conjunto, desde *La vie familiale et sociale des indiens nambikwara* [del Mato Grosso, Brasil] (Société des Américanistes, Paris, 1948), sin prescindir de *Le cru et le cuit* (Plon, Paris, 1964; FCE, México, 1968), *Du miel aux cendres* (Plon, Paris, 1967; FCE, México, 1972), *L'origine des manieres de table* (Plon, Paris, 1968), que con *L'homme nu* (Plon, Paris, 1971; Siglo XXI, México), forman una tetralogía



Retrato fotográfico de Claude Lévi-Strauss (en la década de los ochenta).
(Cliché Phototeque du Musée de l'Homme, Paris)

titulada por el autor: *Mythologiques*, nos encontramos frente a una evidencia. Las obras completas, incluyendo al espléndido *hors d'oeuvre* lírico, que es *Tristes tropiques* (Plon, París, 1955), se presentan como una composición musical: se inician con una *Obertura* y terminan con un extenso y denso *Finale*, en que se lee esta reflexión: “Yo mismo, según considere mi trabajo desde dentro, desde donde lo he vivido, o desde afuera, donde ahora está y se aleja para perderse en mi pasado, comprendo mejor que, habiendo yo también compuesto mi tetralogía, deba ésta concluir con un crepúsculo de los dioses como el otro; o, más precisamente, que, terminada un siglo más tarde y en tiempos más crueles, anticipe el crepúsculo de los hombres, luego del de los dioses que debiera permitir el advenimiento de una humanidad feliz y liberada. Llegado al atardecer de mi carrera, la última imagen que me dejan los mitos y, a través de ellos, ese mito supremo que cuenta la historia de la humanidad, historia también del universo en cuyo seno se despliega la primera, concluye, pues, con la intención que en mis principios y como conté en *Tristes tropiques* me hacía buscar en las fases de una puesta de sol [...] el modelo de los hechos que iba a estudiar [...] que se despliega bajo la mirada del analista, se dilata lentamente y vuelve a cerrarse para abismarse a lo lejos como si no hubiese jamás existido”, (*El hombre desnudo*, Siglo XXI, págs. 626-627). En última instancia *El hombre desnudo* es el autor al desnudo. Esto en dos modos: nos revela la vocación musical de Claude Lévi-Strauss, quien, en su juventud, se ensayó como compositor, émulo, también en este aspecto, de su inspirador Jean-Jacques Rousseau. Si tuvo en algún momento pasión intransigente fue sólo en el orden musical. Su compositor preferido era Richard Wagner; iba con regularidad al festival de Bayreuth hasta que un día decidió no ir más, con este lacónico comentario: “Desde que mi colega Boulez ha tomado la dirección, yo he renunciado a asistir al festival”. ¡El Wagner de Lévi-Strauss no era el “modernizado”! Por otro lado el monólogo en forma de *Finale*, de *El hombre desnudo*, expresa su capacidad de distanciamiento de la obra propia, una postura muy alejada de la arrogancia intelectual de que muchos lo han tachado, más por envidia que con buenas razones. No se debe confundir la certeza de los criterios y el rigor del razonamiento con la vana presunción de infalibilidad o la autocontemplación.

Durante los trece años en que, de 1964 a 1977, he sido Secretario de la Société des Américanistes de Paris, de la que Lévi-Strauss era entonces Vicepresidente (con sede en el Museo del Hombre, del que él mismo había sido Director adjunto), tuve el privilegio de un trato frecuente con él. Me llevaba más de veinte años, era Profesor del College de France y yo no era siquiera doctor, lo cual no fue óbice para que me tratara siempre con cortesía y comedimiento. Con toda simplicidad acudió a brindar con mis amigos para celebrar la defensa exitosa de mi tesis doctoral, en 1971; lo haría principalmente por honrar al que desempeñaba la labor de secretario de la Société, no sólo en atención a Marcel Bataillon y a la memoria de Paul Rivet. Posteriormente le mandé los avances del libro (versión condensada de la tesis) que publicó la editorial Gallimard: *Quetzalcóatl et Guadalupe* (1974), pidiéndole su parecer sobre lo que iba a ser esta edición *princeps* (la que ha publicado en versión española el Fondo de Cultura Económica en 1977). Anexa viene en facsímile la carta que me dirigió el maestro, de su puño y letra; la cual merece un comentario. El primero, que

salta a la vista, es la letra de tinta azul y su firma; la firma: “Claude Lévi-Strauss” es de mano de artista. Según su propia declaración: “hay en mí un pintor y un chapucero”; lo último en la recolección de datos etnográficos y la escritura de sus libros. Se tomó el tiempo de escribir dos páginas; una está dedicada a meras advertencias de estilo y puntuación, como de regente, matizadas por una disculpa sutil: él mismo deseara que le hicieran parecidas llamadas de atención, de lo cual se autorizó para suponer que yo estuviera en las mismas disposiciones de espíritu.

Ahora, una carta es tan significativa por lo que calla como por lo que expresa. Mi escrito, dice Lévi-Strauss, da ganas de leer la versión completa porque este simple avance revela “una visión original”. Ocurrió que algún tiempo antes tuvimos una larga plática en que yo le dije que no me podía adherir a la teoría estructuralista, porque no consideraba que la historia se pudiera reducir a la “diacronía”. Él insistió en afirmar que el estructuralismo supone la historia. Finalmente, con espíritu de conciliación, me dijo que los mitos son tan ricos que se puede abordar su estudio desde múltiples enfoques: antropológico, psicoanalítico y también histórico (como lo hacía yo), sin que haya incompatibilidad, que más bien existe una complementariedad entre estos variados *aproxches*. De aquí lo que calificó en su carta como mi “visión original” de dos mitos mayores de México, expresión un tanto ambigua, como se ve, si bien atenuada por la alusión a “indicaciones y sugerencias que dan ganas de conocer la obra en conjunto”. En realidad Lévi-Strauss veía al historiador y al antropólogo como caminando el primero en marcha atrás (*a reculons*) y el segundo hacia adelante; ha definido así, con absoluta claridad, el papel de cada uno: “Los historiadores trabajan con base en documentos que son obra de testigos, ellos mismos miembros del grupo estudiado. Mientras que el etnólogo es su único testigo, un testigo por hipótesis extranjero al grupo. Luego, al uno el cambio, al otro las estructuras.” (*Sens et usages du terme Structure dans les sciences humaines et sociales*, coloquio de 1959 editado por Roger Bastide, Mouton, Gravenhage, 1962) y, según me dijo, tendría que haber una única disciplina dedicada a estudiar al hombre (*L'homme*, así fue como se tituló su revista) y ésta se debería llamar: la Antropología.

Tal vez abusivamente en la presente circunstancia, voy a ejemplificar mi posición sobre este asunto con un intento de desciframiento del caso personal de “el padre del estructuralismo”, como se conoce a Claude Lévi-Strauss, un título que no reivindicó jamás. En efecto, elogió a Dumézil como precursor, reconoció su deuda hacia la antropología británica, notablemente Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard, y naturalmente también Marcel Mauss (sus colegas de la New School de Nueva York), el viejo Franz Boas y Robert Lowie. Si no me falla la memoria, no usaba la palabra “estructuralismo”, decía “antropología estructural” o “análisis estructural”, temeroso de crear un -ismo más; pero fue rebasado por el éxito del método. Según la acertada visión de Bastide: “Para él la estructura no es ‘el núcleo del objeto’, sino ‘el sistema relacional latente en el objeto’ (*op.cit.*)”. Es notable el que se dedicara el joven etnólogo primero al estudio de los primos cruzados dado que sus mismos padres fueron primos segundos. Ocurrió que, posteriormente en 1934, el primer Rector de la recién creada USP (Universidade de Sao Paulo) pidió a unos amigos suyos de la universidad de Paris, como G. Dumas, reclutar jóvenes, de

estos “que prometen”, como maestros de la USP, con tal de que se dedicaran paralelamente al estudio del Brasil. Lévi-Strauss fue uno de ellos; durante sus vacaciones salió en busca de indios, fuera de Sao Paulo, así llegó a cuajar su vocación de etnólogo. Piénsese en que la etnología era entonces una especialidad novedosa; el Institut d’Ethnologie de Paris había sido fundado en 1925 por el Dr. Paul Rivet, Lucien Lévy-Bruhl y Marcel Mauss; en 1934 contaba sólo con 171 estudiantes (en mis días, en la década de los 50, había mucho más porque la etnología se había convertido en moda intelectual). No es ocioso recordar quiénes fueron los compañeros del joven filósofo en Sao Paulo: Pierre Monbeig, autor de *Pionniers et planteurs de Sao Paulo* (Fondation nationale des Sciences politiques-A. Colin, Paris, 1952); Roger Bastide, autor de *Les religions africaines au Brasil* (PUF, Paris, 1960); Fernand Braudel, único que no logró cumplir con el compromiso pero se ha ilustrado con otras obras; Roger Gouze, más tarde Secretario general de la Alliance française. Es decir que, desde su primera experiencia de campo en América, el novato etnólogo Claude Lévi-Strauss estuvo rodeado de un grupo de lo más estimulante de su generación.

Ahora, su vocación no fue tanto la de campo, como la de teoría. ¿Por qué? Una pregunta azarosa, pero si se quiere con mirada “historicista” voy a arriesgar una hipótesis. A su regreso a Paris, en 1937, el todavía aprendiz de antropólogo se fue a estudiar con Marcel Mauss. Ahora bien: Mauss era yerno de Durkheim, entonces el papá de la sociología francesa; Durkheim tuvo un gran amigo, casi *alter ego*, Lucien Lévy-Bruhl. Se da el caso de que el padre de Claude Lévi-Strauss (pintor mal apreciado), de origen alsaciano, fue pariente pobre de los Lévy-Bruhl, familia opulenta de Bruselas, ciudad donde nació su hijo, Claude, sobrino de Lucien. De forma que cuando el autor de la *Antropología estructural* descalificó “el pensamiento prelógico de los primitivos”, para afirmar la originalidad y dignidad de “el pensamiento salvaje”, atacó frontalmente la posición de Durkheim y la de su propio tío. ¡Que fue como hacerle una higa a la relación de parentesco! Por si fuera poco, el joven Claude, igual que Marx, Durkheim (fue hijo) o Chomsky, fue nieto de rabino (su abuelo ha sido Gran Rabino de Versalles, ciudad tan católica como real). La meditación final de *El hombre desnudo* sobre el destino de la humanidad y de toda obra humana, que une la nostalgia de los orígenes al desencanto del abismo final, ¿no es la marca inconfundible del agnóstico nieto del Gran Rabino? ¿De ahí le vino también a Claude Lévi-Strauss, probablemente, la fruición con que se complació en el ritual académico?: “Y no obstante, señores, no es cierto que cualquier etnólogo tendría que estar seducido por una institución [...] que atestigüa, hasta en nuestra sociedad, la resistencia del lazo que tantas instituciones anudan con el orden mágico o sobrenatural” (*Discurso de ingreso a la Academia francesa*, 1974). En la antropología y en la Academia, como en la religión, el mito y el rito van de la mano. Yo diría que el método se aplica a las estructuras, pero la intuición elucida la vivencia. Lo que antecede no es sólo *la petite histoire*, es una hipótesis aclaratoria de una vocación individual; para decirlo en castellano de ley, Lévi-Strauss está “en su salsa”.

Yo no creo en la naturaleza hereditaria de los caracteres adquiridos por la educación, pero sí creo en la influencia del medio cultural y religioso, aunque sin absoluto determinismo. Es un hecho llamativo el que la aptitud a la abstracción aplica-

da al estudio de la sociedad, que se manifestó primero en el siglo XVIII entre aristócratas franceses disconformes, pioneros de las ciencias sociales: marqués de Montesquieu, marqués de Condorcet, duque de Saint Simon..., hasta llegar a cuajar en la “física social” o “sociología” de Auguste Comte, retoño de una familia católica, y monárquica, ha sido la faceta más luminosa de Las Luces. Ahora bien, dicha aptitud ha emigrado en el siglo XIX de la nobleza católica gala hacia la burguesía judía germánica (askenazi), igualmente inconforme con los valores imperantes, que ha fustigado Nietzsche y desmitificado posteriormente el Dr. Freud. Así fue también en el siglo XX, de Max Weber a Wittgenstein (algunos van a tachar esta visión mía de weberiana obsoleta; acepto la insinuación). Sin ser sociólogo se puede observar que sus respectivas sociedades les cobraron a estas dos minorías privilegiadas su sacrilega “preocupación” (concepto inquisitorial) con el exilio, la guillotina o los campos de exterminio. Por otra parte me atrevería a sugerir, ya como historiador, que las ciencias sociales y políticas son a nuestra sociedad algo equivalente a la teología con sus sectas y escuelas en el Antiguo Régimen, en que se torturaba y quemaba a los heréticos. Por ello considero que la historia de la cultura se sitúa en un más allá de la “diacronía” de las ciencias sociales, en estas zonas opacas donde confluyen el status social, el poder del Estado, el adoctrinamiento laico o religioso, las creencias y la idiosincrasia de cada individuo que depende de su stock genético. No me desmentiría Claude Lévi-Strauss, quien declaró: “Nosotros también tenemos nuestros mitos, a los que no reconocemos como tales. Vivimos de éstos con tanta intensidad como los salvajes de la Melanesia viven de los suyos.” (*Le Monde*, 1962)

Ahora, volviendo a lo cotidiano: en mi periodo de Secretario de los Americanistas, yo solía consultar a Lévi-Strauss, como dos o tres veces al mes, sobre las próximas reuniones de trabajo de la Societé, a las que asistía con absoluta puntualidad, así como sobre los números en preparación del *Journal des Américanistes*. Él me fijaba cita sin demora en su despacho directoral (raras veces en su apartamento), me escuchaba y contestaba todas mis preguntas. Pero en algún momento su mirada se perdía en el horizonte por encima de mi cabeza, y yo comprendía que la entrevista había terminado. Entonces me despedía, él parecía despertar y me acompañaba hasta la puerta de su Laboratorio, recorriendo un corredor de más de veinte metros, abriendo la puerta y dándome la mano con unas palabras amables. No dudo de que ésta su manera de “ausentarse” de la conversación haya sido interpretada por otros como una forma de desprecio de su interlocutor; yo lo veo como un efecto de su agilidad mental y su imperiosa capacidad de concentración.

Tal vez por esta razón (el no perder tiempo de reflexión), el maestro tuvo escasa afición a las congregaciones multitudinarias (creo que el último Congreso internacional de americanistas al que asistió fue el de Nueva York, en 1949). Cuando nos tocó a los franceses organizar en Paris el Congreso del Centenario (XLII Congreso International des américanistes), en 1976, fue elegido Presidente Pierre Monbeig (uno de sus compañeros de la Universidad de Sao Paulo), quien, por una fatal desgracia, sufrió un infarto unos días antes de la sesión inaugural. Marcel Bataillon, Presidente de honor de la Societé, ya me había dicho y escrito, invocando su alterada salud: “No cuenten conmigo...”. En este trance fui de inmediato en busca de Lévi-Strauss, que estaba de descanso en su casa de campo, para

instarle a que aceptara *in extremis* ser Presidente del Congreso. Después de una resistencia simbólica asumió el compromiso con el sentimiento de un deber inapelable; lo propuso ritualmente ante la Asamblea general el antropólogo peruano José Matos Mar, como vocero del Comité Permanente, y fue elegido Presidente por aclamación.

Una circunstancia en particular de nuestra relación personal merece recordarse. Su *alter ego* Alfred Métraux (con quien había compartido un modesto apartamento en Nueva York), igualmente estudioso de las creencias de los indios de Brasil, aceptó ser Secretario de los americanistas, con tal de que yo siguiera preparando la edición del *Journal des américanistes*, tarea ingrata que implicaba en casos reescribir artículos para volverlos inteligibles, como cuando un neerlandés escribe en español sobre astronomía incaica... Pero a los pocos meses ocurrió una tragedia: Métraux puso fin a sus días; fue en 1963. Acababa de cumplir sesenta años; había escrito poco antes un artículo titulado: “¿Acaba la vida a los sesenta?” Entre sus pro-

yectos sin cumplir Métraux dejó la reedición facsímil de la *Histoire de la mission des peres capucins en l'ile de Maragnan*, obra del misionero normando Claude d'Abbeville, publicada en París en 1614, pero fue destruida la edición, por contraria a la política de reconciliación con España. Lévi-Strauss, a sabiendas de que me dedicaba a estudiar misiones religiosas en el Nuevo Mundo, me propuso que fuera yo el que escribiera la Introducción, usando los apuntes reunidos por Métraux, que eran muy escasos. Yo cumplí: le entregué el texto en sus manos a Lévi-Strauss, diciéndole que todo era mi propio trabajo. Me contestó en el acto que yo podía firmar con mi nombre la Introducción olvidándome de Métraux; por la paternidad del proyecto y por deferencia hacia su finado amigo, dejé el nombre de Métraux como co-autor. Salió la edición de la Akademie Druck, de Graz, con una nota de la editorial atribuyendo la autoría a Alfred Métraux.

Lévi-Strauss ejercía también en conciencia su responsabilidad de Director del Laboratorio de Antropología social del



Mesa directiva del XLII Congreso Internacional de Americanistas [vista parcial] (Sorbonne, París, 1976). De izquierda a derecha: Claude Lévi-Strauss (Presidente), Jacques Lafaye (Secretario general), Alice Saulnier (Secretaria de Estado), Guillermo Bonfil Batalla (Director General del INAH) y Jacques Soustelle (Delegado nacional para la etnología).

College de France, incluso con severidad si el caso lo requería, como ocurrió con un investigador que había dictado con amenazas a una secretaria, y en papel membreteado, una carta de insultos; fue excluido *in petto*. Creo que no lo hizo tanto por mí (destinatario de la carta), sino para sancionar una transgresión incompatible con su respeto a las formas y a las personas: los ritos sociales. Lo cual al maestro no le quitó una distancia crítica respecto de la institución y de sí mismo. Cuando fue creado, a su medida, este Laboratorio, prometido a un gran porvenir, se trataba del primer laboratorio del College de France que no fuera de ciencias físicas ni biológicas. Yo le dije cuánto lo celebramos todos los americanistas. Me contestó: “Me dan un laboratorio que me hubiera sido útil diez años atrás. Y ahora voy a estorbar durante equis años el ascenso de mi sucesor, un investigador más joven que con seguridad necesitaría ahora mismo un laboratorio”.

Dejé el cargo de Secretario de la Société des Américanistes, pasado el Congreso del Centenario y la publicación de once volúmenes de Actas; fue en 1978, cesé también de ver a Lévi-Strauss. Años después, una circunstancia hizo que nos encontrásemos de nuevo: fue el viaje a París (creo que el último) de Octavio Paz, con ocasión de sus ochenta años, en 1994. Además de una multitudinaria celebración que hubo en el Palais Royal, sede del Ministerio de Cultura, la familia Gallimard hizo una recepción más íntima en su casa de la rue Sébastien Bottin, para reunir a sus amigos parisinos (se debería decir a los supervivientes) en torno al escritor. Lo que viene al caso es que, en medio de poetas y artistas, Claude Lévi-Strauss vino hacia mí con las manos tendidas, exclamando: “¡Hace tanto tiempo...!”. Charlamos un rato; me participó que: “Ahora que me he retirado puedo dedicarme a escuchar música clásica...”. Yo le dije, en son de chanza: “¿Por qué no publica una palinodia, diciendo que ya no es estructuralista, que fue un equívoco completo?... sólo para divertirse viendo la cara que pondrían sus pálidos imitadores”. Con unos diez segundos de hesitación me contestó: “Lafaye, yo ya soy muy viejo para hacer esta clase de *canular* [broma en la jerga de la Ecole Normale Supérieure]... Pero le confieso que los leo lo menos posible”. (Excusado es decir que ni él ni yo pensamos en la falange fuerte de su Laboratorio, sino en pléyades de oportunistas que, a través del mundo, aplicaron mecánicamente el molde de gofres estructuralista.)

No obstante estas muestras discretas de humor, en privado Lévi-Strauss tuvo fama pública de ser un temible polemista, si bien nunca (que yo sepa) acudió a la invectiva contra sus adversarios. Pero es cierto que, atacado supo defenderse con argumentos contundentes, por ejemplo contra la dictadura del sociólogo Georges Gurvitch, contra la arrogancia intelectual de Jean-Francois Revel, contra el fundamentalismo marxista de Maxime Rodinson... Muchos antropólogos de campo lo vieron como un filósofo, algunos filósofos como un utopista neorousseauiano, algunos progresistas como un segregacionista, etc.... Cuando lo acogió “bajo la cúpula” [del Institut de France], como nuevo miembro de la Academia francesa, su coetáneo Roger Caillois, éste reincidió en su crítica a las teorías de las ciencias sociales que se las dan de “ciencia”, como el marxismo y el psicoanálisis (que ambas influyeron en gran medida en el pensamiento de Lévi-Strauss): “¡Ciencia infalible, ciencia sospechosa!” ha sentenciado Caillois en *Approches de l'imaginaire* (Gallimard, Paris, 1974; FCE, 1989). ¿Cae la antropología es-

tructural bajo esta acusación? La verdad es más compleja, es en particular que Lévi-Strauss acudió a los modelos analíticos de la lingüística moderna, con la ayuda de Roman Jakobson, y de la matemática más avanzada con el socorro de André Weill. Fue una novedad entre antropólogos y, obviamente, le dio un respaldo científico a la antropología. Lo cual no quita (más bien diría yo que fue su complementaria veta Woody Allen) que tuviera Lévi-Strauss en toda ocasión el grano de sal ática para desacralizar la solemnidad del ritual y no creer demasiado en la “cientificidad”. Cultivó un sano escepticismo respecto de todos los -ismos. Y cuando se le hizo entrega, como a moderno caballero, de la espada que es parte del anacrónico *habit* de académico francés, se nos acercó a mi compañero de juventud Daniel de Coppet (conocido estudioso de las culturas de Oceanía) y a mí, que éramos los más jóvenes en la asistencia, y nos confesó que había sido siempre muy torpe en el manejo de las armas. Contó que en el Mato Grosso le habían entregado, casi a la fuerza, un fusil vetusto para su autodefensa y que, al ensayarlo, el proyectil había caído en un rincón por estar torcido el cañón... Anécdota pero también candidatura. Según comentara mi maestro Bataillon (él mismo académico): “Hay una edad para mofarse de la Academia, y otra edad para ingresar en la Academia”; en Lévi Strauss coexistieron las dos edades: fue elegido a la Academia, y declaró que “es un monumento histórico”, expresión en la que, en el francés usual de hoy día, caben por igual la reverencia y la ironía.

Dedicó una obra fundadora, *El pensamiento salvaje* (de 1962), no a un antropólogo sino a un filósofo, su colega del College de France, Maurice Merleau Ponty, quien fue algo como el falso gemelo de Sartre, si se me permite esta metáfora alusiva al parentesco mítico. No se olvide que Merleau fue un pensador fenomenológico, epígono de Husserl; fallecido prematuramente quedó como “una columna ausente”, según la expresión de Claude Lefort. Su influencia inicial le llegó a Lévi-Strauss mediante la revista fundada, ya en 1945, por Jean-Paul Sartre (acompañado por Simone de Beauvoir) y justamente Merleau Ponty, *Les temps modernes*; hasta el punto de que el Secretario de la revista *L'Homme* (fundada en 1961 con sus colegas Gourou y Benveniste) fuera el mismo Jean Pouillon, que lo había sido de la primera revista. Éste sería otro tema de reflexión...

Ha contado el maestro (en una entrevista pública) que un amigo de su padre lo había apodado en la juventud: “el Buho”, tanto por su nariz aquilina y su cabello despeinado como por su mirada penetrante. Con los años ha cambiado algo el cabello, pero la agudeza de la mirada se ha afilado aún más; si alguien ha merecido el galardón de “la mirada etnográfica” ha sido Lévi-Strauss. Bastaría mencionar una obra suya menos conocida que *Las mitológicas*, me refiero a la magistral lectura de los mitos de los indios de Columbia Británica (Kwakiutl, Haida...), en la iconografía de sus tótemes monóxilos, obra titulada *La voie des masques* (Skira, 1975) *La ruta de las máscaras*. Ya en su juventud había presenciado la colocación por el Dr. Rivet del monumental tótem que contempla al visitante desde la entrada al Musée de l'Homme de París, con su máscara misteriosa. Elucidar este esotérico lenguaje ha sido una de las mayores hazañas etnográficas de Claude Lévi-Strauss, fruto de su asistencia a fiestas rituales en las Montañas Rocosas de Canadá.

El análisis estructural aplicado a las sociedades segmentarias

y al estudio de los mitos es sin la menor duda su principal título a nuestra admiración, pero con *Tristes tropiques* demostró ser también un gran escritor. Con este libro declaró Lévi-Strauss su apego a la diversidad de las culturas como expresión de la unidad del género humano; de aquí su rechazo actual de “la mundialización”, proceso que se confunde con la destrucción de las culturas originarias, disonancia si no es cacofonía de nuestro tiempo. Ha sido constante en su vida la defensa de las etnias indias amenazadas, como atestiguan sus intervenciones contra la “ciudadanización” de los indios Oyampi y Oayana del Oyapoc (Guayana francesa) y a favor de los hermanos Vilas Boas, del Nordeste de Brasil, y su adhesión a la denuncia contra el “etnocidio” en todas partes y a la “antropología de urgencia”. Pero al mismo tiempo condenó las místicas naciona-

listas que, durante su vida, han costado tantas vidas y arruinado Europa, por dos veces. Así que, lejos de ser un filósofo en una torre de marfil, Lévi-Strauss ha sido un hombre comprometido con la sociedad de su tiempo; fue Secretario general de los estudiantes socialistas en sus años jóvenes y la voz más autorizada de Francia en el crepúsculo de su vida y del siglo xx. Por más que haya confesado, en 1999, que: “(su) yo real no es más que la cuarta parte o la mitad de un hombre, y (sólo su) yo virtual guarda una viva idea del yo completo”, los que tuvimos el privilegio de conocerlo en persona, esto es primordialmente escucharlo, lo recordaremos entero, con su verbo luminoso y su mirada escrutadora, apenas templada por una sonrisa sólo esbozada.

17 de noviembre de 2009 

COLLÈGE

DE

FRANCE

CHAIRE

D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

Paris, le 8 / XI / 72

Cher ami,

J'ai lu avec autant de plaisir que d'intérêt les textes que vous avez bien voulu me confier. Un témoignage d'une vision originale des problèmes et foisonnement d'indications et de suggestions qui laissent envie de mieux connaître l'ensemble de votre ouvrage. Ce sera pour bientôt, j'espère, et cette publication vous apportera une considération que ceux qui vous connaissent savent pleinement mériter.

Deux petites remarques de pure forme, si vous le permettez. A la p. 6 de l'ouverture, vers la fin, "comporté de faiblesses" semble peu correct et même antiphrastique si l'on donne à "comporté" son seul sens légitime.

Et à la p. 20 des Perspectives, la virgule avant "comme la loue..." crée une équi-

voque puis qu'elle donne à penser que la
lune sera un astre mort alors que vous
voulez dire qu'elle l'est déjà ; ce serait
plus clair sans virgule. Pardonnez ces
remarques de pion. J'apprécie trop qu'on
me relise et qu'on m'en fasse de sem-
blables pour ne pas mériter le même dixi-
aux autres !

Comme vous me l'avez suggéré, je
laisse votre texte entre les mains de ma
secrétaire Évelyne Guedj, pour vous le
remettre quand vous viendrez dans le
quartier.

Cordialement,
Yvonne Lelièvre

El totemismo desde dentro*

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Radcliffe Brown tiene un predecesor más remoto. Y apenas menos inesperado, en la persona de Jean-Jacques Rousseau. Ciertamente es que éste sentía por la etnografía un fervor mucho más militante que Bergson. Pero aparte de que los conocimientos etnográficos eran todavía más muy escasos en el siglo XVIII, lo que hace más sorprendente la clarividencia de Rousseau es que anticipe varios años a las primeras nociones acerca del totemismo. Se recordará que éstas fueron introducidas por Long, cuyo libro data de 1791, en tanto que el *Discours sur l'origine de l'inégalité* es de 1754. Sin embargo, al igual que Radcliffe-Brown y que Bergson, Rousseau ve en la aprehensión que el hombre hace de la estructura “específica” del mundo animal y vegetal la fuente de las primeras operaciones lógicas, y subsiguientemente la de auna diferenciación social que no puede ser vivida más que a condición de ser concebida.

El *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* es sin duda el primer tratado de antropología general con que cuenta la literatura francesa. En términos casi modernos Rousseau plantea el problema central de la antropología, que es el del tránsito de la naturaleza a la cultura. Más precavido que Bergson, se guarda de invocar el instinto, que por pertenecer al orden de la naturaleza no podría permitir rebasarla. Antes de que el hombre se convirtiese en ser social el instinto de procreación “inclinación ciega... no producía más que un acto puramente animal”.

El paso de la naturaleza a la cultura tuvo como condición el crecimiento demográfico; pero éste no obró directamente y como causa natural. En primer lugar obligó a los hombres a diversificar sus maneras de vivir para poder subsistir en medios diferentes, y a multiplicar sus relaciones con la naturaleza. Pero para que esta diversificación y esta multiplicación pudiesen acarrear transformaciones técnicas y sociales, era preciso que se convirtiesen para el hombre en objeto y medio de pensamiento:

Esta aplicación reiterada de los seres diversos a él mismo, y de los unos a los otros, tuvo que engendrar naturalmente en el espíritu del hombre la percepción de ciertas relaciones. Estas relaciones que expresamos mediante las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, miedoso, atrevido y otras ideas semejantes, comparadas a su antojo y casi sin pensarlo, produjeron al fin en él cierta suerte de reflexión, o más bien una prudencia maquina que

le indicaba las precauciones más necesarias para su seguridad (Rousseau [1], p. 63).

La última parte de la frase no se explica como un arrepentimiento: en el pensamiento de Rousseau previsión y curiosidad están ligadas como dos caras de la actividad intelectual. Cuando reina el estado de naturaleza el hombre carece por igual de ambas, puesto que “se entrega al solo sentimiento de su existencia actual”. Para Rousseau, por lo demás, la vida afectiva y la intelectual se oponen de la misma manera que la naturaleza y la cultura: estas últimas están alejadas por toda la distancia que separa “las puras sensaciones de los más simples conocimientos”. Esto es tan cierto que a veces encontramos escrito de su pluma, en oposición al estado de naturaleza, no el estado de sociedad, sino el “estado de razonamiento” (*loc. cit.*, pp. 41-42, 54).

El advenimiento de la cultura coincide por lo tanto con el nacimiento del intelecto. Por otra parte la oposición de lo continuo y lo discontinuo, al parecer irreductible en el plano biológico porque se expresa en la serialidad de los individuos en el seno de la especie y en la heterogeneidad de las especies entre sí, es superada en el seno de la cultura, que descansa en la capacidad que tiene el hombre de perfeccionarse:

... facultad que... está en nosotros, tanto en la especie como en el individuo; en tanto que un animal es al cabo de algunos meses lo que será toda su vida, y su especie al cabo de mil años lo mismo que era en el primer año de esos mil (Rousseau [1], p. 40).

Entonces ¿de qué manera hay que concebir, primero, el triple tránsito (que verdaderamente no es más que uno) de la animalidad a la humanidad, de la naturaleza a la cultura, y de la afectividad a la intelectualidad, y luego esa posibilidad de aplicación del universo animal y vegetal a la sociedad, ya concebida por Rousseau y en la que nosotros vemos la clave del totemismo? Porque puestos a separar radicalmente los términos se corre el riesgo (como lo sabrá más tarde Durkheim) de no comprender ya su génesis.

La respuesta de Rousseau consiste, conservando las distinciones, en definir la condición natural del hombre por medio del único estado psíquico cuyo contenido sea indisolublemente afectivo e intelectual, y que la toma de conciencia basta para trasladar de un plano a otro: la piedad, o como dice también Rousseau, identificación con otro, correspondiendo la dualidad de términos hasta cierto punto a la dualidad de aspectos. Como el hombre primitivamente se experimenta idéntico a

* Claude Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, Traducción de Francisco González Aramburo, FCE, México, 1980.

todos sus semejantes (entre los cuales hay que colocar a los animales, afirma expresamente Rousseau), adquirirá por consiguiente la capacidad de distinguirse como *él* los distingue, es decir, de tomar la diversidad de las especies como sostén conceptual de la diferenciación social.

Esta filosofía de la identificación original con todos los otros es la más alejada del existencialismo sartiano que se pueda concebir, que a este respecto vuelve a la tesis de Hobbes. Además conduce a Rousseau a singulares hipótesis, como esta nota 10 del *Discours* en la que sugiere que los orangutanes y otros simios antropoides de Asia y de África podrían ser hombres indebidamente agregados al reino animal por los prejuicios de los viajeros. Pero le permite también formarse una concepción extraordinariamente moderna del paso de la naturaleza a la cultura, fundado como vimos en la aparición de una lógica operante por medio de oposiciones binarias y que coincide con las primeras manifestaciones del simbolismo. La aprehensión global de los hombres y de los animales como seres sensibles, en lo cual consiste la identificación, precede y domina a la conciencia de las oposiciones: ante todo entre propiedades lógicas concebidas como partes integrantes del campo, y después entre “humanos” y “no humanos” en el seno mismo del campo. Pero para Rousseau tal es también la generación del lenguaje: el origen de éste no está en las necesidades sino en las pasiones, de lo cual resulta que el primer lenguaje tuvo que ser figurado:

Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron pasiones, sus primeras expresiones fueron tropos. El

lenguaje figurado fue el primero en nacer, y lo último que se encontró fue el sentido propio. No se llamó a las cosas por su verdadero nombre hasta que se las vio con su verdadera forma. Primero no se habló más que en poesía; no se pensó en razonar sino mucho tiempo después (Rousseau [2], p.565).

Términos envolventes que confunden en una suerte de superrealidad los objetos de la percepción y las emociones que suscitan precedieron, por lo tanto, a la reducción analítica al sentido propio. La metáfora, cuyo papel en el totemismo hemos subrayado en repetidas ocasiones, no es un tardío embellecimiento del lenguaje, sino uno de sus modos fundamentales. Colocada por Rousseau en el mismo plano que la oposición, constituye con igual derecho una forma primera del pensamiento discursivo.

Que un ensayo titulado *El totemismo en la actualidad* termine con unas reflexiones retrospectivas constituye una suerte de paradoja. Pero la paradoja no es sino un aspecto de esa ilusión totémica que un análisis riguroso de los hechos que le sirvieron de primeros soportes permite disipar, mientras que la parte de verdad en ella disfrazada destaca mejor en el pasado que en el presente. Pues la ilusión totémica consiste ante todo en que un filósofo que no sabía de etnología, como Bergson, y otro, que vivió en una época en la que la noción de totemismo todavía no había cobrado forma, hayan podido antes que los especialistas contemporáneos —y en el caso de Rousseau antes inclusive del “descubrimiento” del totemismo— adentrarse en la naturaleza de creencias y costumbres con las que no estaban mayormente familiarizados, o cuya realidad nadie había tratado aún de establecer. 



La ciencia de lo concreto*

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Por lo demás, subsiste entre nosotros una forma de actividad que, en el plano técnico, nos permite muy bien concebir lo que pudo ser, en el plano de la especulación, una ciencia a la que preferimos llamar “primera” más que primitiva: es la que comúnmente se designa con el término *bricolage*.¹ En su sentido antiguo, el verbo *bricoler* se aplica al juego de pelota y de billar, a la caza y a la equitación, pero siempre para evocar un movimiento incidente: el de la pelota que rebota, el del perro que divaga, el del caballo que se aparta de la línea recta para evitar un obstáculo. Y, en nuestros días, el *bricoleur* es el que trabaja con sus manos, utilizando medios desviados por comparación con los del hombre de arte. Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene ningún otro del que echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos.

Como el *bricolage* en el plano técnico, la reflexión mítica puede alcanzar, en el plano intelectual, resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, a menudo se ha observado el carácter mitopoético del *bricolage*: ya sea en el plano del arte, llamado “bruto” o “ingenuo”; en la arquitectura fantástica de la quinta del cartero Cheval, en las decoraciones de Georges Méliès; o aun en la inmortalizada por las *Grandes ilusiones* de Dickens, pero inspiradas sin duda primero por la observación del “castillo” suburbano del señor Wemmick, con su puente levadizo en miniatura, su cañón que saludaba a las nueve, y su huertecillo de verduras y pepinos gracias al cual los ocupantes podrían sostener un sitio, de ser necesario...

Vale la pena ahondar en la comparación, porque nos permite acceder mejor a las relaciones reales entre los dos tipos de conocimiento científico que hemos distinguido. El *bricoleur* es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas;

pero, a diferencia del ingeniero, no subordina ninguna de ellas a la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con “lo que uno tenga”, es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores. El conjunto de los medios del *bricoleur* no se puede definir, por lo tanto, por un proyecto (lo que supondría, por lo demás, como en el caso del ingeniero, la existencia de tantos conjuntos instrumentales como géneros de proyectos, por lo menos en teoría); se define solamente por su instrumentalidad, o dicho de otra manera y para emplear el lenguaje del *bricoleur*, porque los elementos se recogen o conservan en razón del principio de que “de algo habrán de servir”. Tales elementos, por tanto, están particularizados a medias: lo suficiente como para que el *bricoleur* no tenga necesidad del equipo y del saber de todos los cuerpos administrativos; pero no tanto como para que cada elemento sea constreñido a un empleo preciso y determinado. Cada elemento representa un conjunto de relaciones, a la vez, concretas y virtuales; son operadores, pero utilizables con vistas a operaciones cualesquiera en el seno de un tipo.

De la misma manera, los elementos de la reflexión mítica se sitúan siempre a mitad de camino entre preceptos y conceptos. Sería imposible extraer a los primeros de la situación concreta en que aparecieron, en tanto que el recurso a los segundos exigiría que el pensamiento pudiese, provisionalmente, poner sus proyectos entre paréntesis. Ahora bien, existe un intermedio entre la imagen y el concepto: es el signo, puesto que siempre se le puede definir, de la manera iniciada por Saussure a propósito de esa categoría particular que forman los signos lingüísticos, como un lazo entre una imagen y un concepto, que, en la unión así realizada, desempeña respectivamente los papeles de significante y significado.

Como la imagen, el signo es un ser concreto, pero se parece al concepto por su poder referencial: el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos. Sin embargo, el concepto posee a este respecto una capacidad ilimitada, en tanto que la del signo es limitada. La diferencia y la semejanza se pueden observar bien en el ejemplo de *bricoleur*. Contemplémoslo en

* Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Traducción de Francisco González Arámburo, FCE, México, 2001.

¹ Los términos *bericoler*, *bricolage* y *bricoleur*, en la acepción que les da el autor, no tiene traducción al castellano. El *bricoleur* es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con *materias primas*, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos, como el autor explica. La lectura del texto aclarará suficientemente el sentido de estos términos [T.]

acción: excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y de materiales; hacer, o rehacer, el inventario; por último y sobre todo, establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él le plantea. Todos estos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro,² son interrogados por él para comprender lo que cada uno de ellos podría “significar”, contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes. Este cubo de encino puede ser cuña para remediar la insuficiencia de un tablón de abeto o bien pedestal, lo que permitiría sacar a relucir el grano y el pulimiento de la vieja madera. En un caso

será extensión, en el otro materia. Pero estas posibilidades están siempre limitadas por la historia particular de cada pieza, o por lo que subsiste en ella de predeterminado, debido al uso original para el que fue concebida o por las adaptaciones que ha sufrido con vistas a otros empleos. Como las unidades constitutivas del mito, cuyas combinaciones posibles son limitadas por el hecho de que se han tomado en préstamo al lenguaje, en el que poseen ya un sentido que restringe la libertad de manobra, los elementos que colecciona y utiliza el *bricoleur* están “preconstruidos” (Lévi-Strauss, 5, p. 35). Por otra parte, la decisión depende de la posibilidad de permutar otro elemento en la función vacante, hasta tal punto que cada elección acarreará una reorganización completa de la estructura, que nunca será aquella que fue vagamente soñada, ni aquella otra que se pudiera haber preferido en vez de ella. 



² “Tesoro de ideas”, dicen admirablemente de la magia Hubert y Mauss (2, p. 136).

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

La verdadera respuesta se halla, según creemos, en el carácter común del mito y la obra musical de ser cada uno a su manera lenguajes que trascienden el plano del lenguaje articulado, sin dejar como él de requerir, en oposición con la pintura, una dimensión temporal para manifestarse. Pero esta relación con el tiempo es de una naturaleza bastante particular: todo ocurre como si la música y la mitología no tuviesen necesidad del tiempo más que para darle un mentís. En efecto, una y otra son máquinas de suprimir el tiempo. Por debajo de los sonidos y los ritmos la música opera en un terreno bruto, que es el final fisiológico del oyente; tiempo irremediamente diacrónico, por irreversible, del cual, sin embargo, trasmuta el segmento que se consagró a escucharla en una totalidad sincrónica y cerrada sobre sí misma. La audición de la obra musical, en virtud de la organización interna de ésta, ha movilizó así el tiempo que transcurre; como un lienzo levantado por el viento, lo ha atrapado y plegado. Hasta el punto de que escuchando la música y mientras la escuchamos, alcanzamos una suerte de inmortalidad.

Ya se ve cómo la música se parece al mito, que también supera la antinomia de un tiempo histórico y consumado y de una estructura permanente. Pero para justificar plenamente la comparación hay que llevarla más lejos que en otra obra (L.-S. 5, pp. 230-233). Lo mismo que la obra musical, el mito opera a partir de un doble continuo: uno externo, cuya materia está constituida en un caso por acontecimientos históricos o creídos tales, formando una serie teóricamente ilimitada de donde cada sociedad extrae para elaborar sus mitos un número restringido de acontecimientos pertinentes; y en otro caso por la serie igualmente ilimitada de sonidos físicamente realizables, de donde cada sistema musical saca su gama. El segundo continuo es de orden interno. Reside en el tiempo psicofisiológico del oyente, cuyos factores son muy complejos: periodicidad de las ondas cerebrales y de los ritmos orgánicos, capacidad de la memoria y potencia de atención. Son principalmente los aspectos neuropsíquicos los que la mitología pone en juego por la longitud de la narración, la recurrencia de los temas, las otras formas de retornos y de paralelismos que, para ser correctamente apreciados, exigen que la mente del oyente barra —por así decirlo— a lo largo y a lo ancho el campo del relato a medida que se despliega ante él. Todo esto se aplica igualmente a la música. Pero al lado del tiempo psicológico se diri-

ge al fisiológico y hasta visceral, que la mitología no ignora, por cierto, ya que una historia contada puede ser “palpitante”, sin que su papel por ese lado sea tan esencial como en música: todo contrapunto dispone para los ritmos cardíaco y respiratorio el puesto de una parte muda.

Limitémonos a ese tiempo visceral para simplificar el razonamiento. Diremos entonces que la música opera mediante dos enrejados. Uno es fisiológico, y por ende natural; su existencia emana del hecho de que la música explota los ritmos orgánicos y vuelve así pertinentes discontinuidades que de otra manera quedarían en estado latente y como ahogadas en la duración. El otro enrejado es cultural, consiste en una escala de sonidos musicales, cuyo número y distancias varían según las culturas. Este sistema de intervalos proporciona a la música un primer nivel de articulación, ya no en función de las alturas relativas (resultantes de las propiedades sensibles de cada sonido), sino de las relaciones jerárquicas que aparecen entre las notas de la gama: así su distinción en fundamental, tónica, sensible y dominante, que expresa relaciones, embrolladas más no destruidas por los sistemas politonal y atonal.

La misión del compositor es alterar esta continuidad sin revocar su fundamento; sea que en el enrejado la invención melódica abra vacíos temporales, sea que —temporalmente también— tape o reduzca los agujeros. Ora perfora, ora obtura. Y lo que vale para la melodía vale también para el ritmo, puesto que por este segundo medio los tiempos del enrejado psicológico, teóricamente constantes, son omitidos o redobladados, anticipados o recuperados con retraso.

La emoción musical proviene precisamente de que en cada instante el compositor quita o añade más o menos de lo previsto por el auditor, apoyado en un proyecto que cree adivinar pero que es incapaz de desentrañar en verdad, en virtud de su sujeción a una doble periodicidad: la de su caja torácica, que participa de su naturaleza individual, y la de la gama, vinculada a su educación. Que el compositor se ponga a omitir más y más, y experimentamos una deliciosa impresión de caída; nos sentimos arrancados de un punto estable del solfeo y precipitados al vacío, pero sólo porque el soporte que se nos va a ofrecer no estaba en el sitio esperado. Cuando el compositor omite menos ocurre lo contrario: nos obliga a una gimnasia más hábil que la nuestra. Ya somos movidos, ya obligados a movernos, y siempre más allá de lo que nos habríamos creído capaces solos. El placer estético está hecho de esta multitud de emociones y treguas, de esperas engañadas y recompensadas más allá, resultado de los desafíos preparados por la obra; y del sentimiento contradictorio que brinda de que las pruebas a que nos somete

* Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Traducción de Juan Almela, FCE, México, 2005.

son insuperables, precisamente mientras se dispone a procurarnos los medios maravillosamente imprevistos que permitirán atravesarlas. Equívoco también en la partitura, que la libra

irradiando una consagración
mal callada por la tinta misma en sollozos sibilinos,*

la intención del compositor se actualiza, como la del mito, a través del oyente y por él. En uno y otro caso se observa efectivamente la misma inversión de la relación entre el emisor y el receptor, ya que a fin de cuentas es el segundo el que se descubre significado por el mensaje del primero: la música se vive en mí, me escucho a través de ella. El mito y la obra musical aparecen así como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos ejecutantes.

Si se pregunta entonces dónde está el foco real de la obra, habrá que responder que es imposible determinarlo. La música y la mitología enfrentan al hombre a objetos virtuales de los cuales sólo la sombra es actual, a aproximaciones conscientes (una partitura de música y un mito no pueden ser otra cosa) de verdades ineluctablemente inconscientes y que les son consecutivas. En el caso del mito adivinamos el porqué de esta situación paradójica: ésta concierne a la relación irracional prevaliente entre las circunstancias de la creación, que son colectivas, y el régimen individual del consumo. Los mitos carecen de autor: desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición. Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; es ésta la razón de que se le asigne un origen sobrenatural. Así es comprensible que la unidad del mito se proyecte en un foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente,

que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él. La música plantea un problema mucho más difícil, ya que ignoramos todo acerca de las condiciones mentales de la creación musical. En otros términos, no sabemos cuál es la diferencia entre esos espíritus poco numerosos que segregan la música y los innumerables en los que no se produce semejante fenómeno, aunque generalmente se manifiesten sensibles a él. Sin embargo la diferencia es tan acusada, se manifiesta con tal precocidad, que solamente sospechamos que implica propiedades de una naturaleza particular, situadas sin duda en un nivel muy profundo. Pero el hecho de que la música sea un lenguaje por medio del cual se elaboren mensajes de los cuales por lo menos algunos son comprendidos por la inmensa mayoría, mientras que sólo una ínfima minoría es capaz de emitirlos, aparte de que entre todos los lenguajes sólo éste reúna los caracteres contradictorios de ser a la vez inteligible e intraducible —todo esto hace del creador de música un ser semejante a los dioses, y de la música misma el supremo misterio de las ciencias del hombre, contra el cual estriban y que guarda la llave de su progreso.

En efecto, se andaría errado al invocar la poesía para pretender que alza un problema del mismo orden. No todo el mundo es poeta pero la poesía utiliza como vehículo un bien común que es el lenguaje articulado. Se contenta con decretar para su empleo rigores particulares. La música por el contrario se vale de un vehículo que propiamente le pertenece y que fuera de ella no es susceptible de uso general alguno. De derecho, si no de hecho, todo hombre convenientemente educado podría escribir poemas, buenos o malos; en tanto que la invención musical supone aptitudes especiales que no podían hacerse florecer a menos de haber sido dadas. 

* *Hommage* [al “dios Richard Wagner”], soneto de Stéphane Mallarmé. [T.]



Rosario Castellanos Centro Cultural Bella Época

Ciudad de México. Tamaulipas 202, esquina Benjamín Hill, colonia Hipódromo de la Condesa, delegación Cuauhtémoc, C. P. 06170.
Teléfonos: (01-55) 5276-7110, 5276-7139 y 5276-2547.

Alí Chumacero

Ciudad de México. Aeropuerto Internacional de la ciudad de México. Av. Capitán Carlos León González s/n, Terminal 2, Ambulatorio de Llegadas, Locales 38 y 39, colonia Peñón de los Baños, delegación Venustiano Carranza, C. P. 15620.
Teléfono: (01-55) 2598-3441.
libreria.ali.chumacero@fondodeculturaeconomica.com

Alfonso Reyes

Ciudad de México. Carretera Picacho-Ajusco 227, colonia Bosques del Pedregal, delegación Tlalpan, C. P. 14738.
Teléfonos: (01-55) 5227-4681 y 5227-4682.
Fax: (01-55) 5227-4682.
libreria.alfonso.reyes@fondodeculturaeconomica.com

Daniel Cosío Villegas

Ciudad de México. Avenida Universidad 985, colonia Del Valle, delegación Benito Juárez, C. P. 03100.
Teléfonos: (01-55) 5524-8933 y 5524-1261.
libreria.daniel.cosio@fondodeculturaeconomica.com

Elsa Cecilia Frost

Ciudad de México. Allende 418, entre Juárez y Madero, colonia Tlalpan Centro, delegación Tlalpan, C. P. 14000.
Teléfonos: (01-55) 5485-8432 y 5655-2997.
libreria.elsacecilia.frost@fondodeculturaeconomica.com

IPN

Ciudad de México. Avenida Instituto Politécnico Nacional s/n, esquina Wilfrido Massieu, Zacatenco, colonia Lindavista, delegación Gustavo A. Madero, C. P. 07738.
Teléfonos: (01-55) 5119-2829 y 5119-1192.
libreria.ipn@fondodeculturaeconomica.com

Juan José Arreola

Ciudad de México. Eje Central Lázaro Cárdenas 24, esquina Venustiano Carranza, colonia Centro, delegación Cuauhtémoc, C. P. 06300.
Teléfonos: (01-55) 5518-3231, 5518-3225 y 5518-3242. Fax 5518-3235.
libreria.juanjose.arreola@fondodeculturaeconomica.com

LIBRERÍAS

Octavio Paz

Ciudad de México. Avenida Miguel Ángel de Quevedo 115, colonia Chimalistac, delegación Álvaro Obregón, C. P. 01070.
Teléfonos: (01-55) 5480-1801, 5480-1803, 5480-1805 y 5480-1806. Fax: 5480-1804.
libreria.octavio.paz@fondodeculturaeconomica.com

Salvador Elizondo

Ciudad de México. Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. Av. Capitán Carlos León González s/n, Terminal 1, sala D, local A-95, colonia Peñón de los Baños, delegación Venustiano Carranza, C. P. 15620.
Teléfonos: (01-55) 2599-0911 y 2599-0912.
libreria.salvador.elizondo@fondodeculturaeconomica.com

Trinidad Martínez Tarragó

Ciudad de México. CIDE. Carretera México-Toluca km 3655, colonia Lomas de Santa Fe, delegación Álvaro Obregón, C. P. 01210.
Teléfono: (01-55) 5727-9800, extensiones 2906 y 2910.
Fax: 5727-2910.
libreria.cide@fondodeculturaeconomica.com

Un Paseo por los Libros

Ciudad de México. Pasaje metro Zócalo-Pino Suárez, local 4, colonia Centro Histórico, delegación Cuauhtémoc, C. P. 06060.
Teléfonos: (01-55) 5522-3078 y 5522-3016.
libreria.unpaseo@fondodeculturaeconomica.com

Víctor L. Urquidí

Ciudad de México. El Colegio de México. Camino al Ajusco 20, colonia Pedregal de Santa Teresa, delegación Tlalpan, C. P. 10740.
Teléfono: (01-55) 5449-3000, extensión 1001.

ESTADOS

Antonio Estrada

Durango, Durango. Aquiles Serdán 702, colonia Centro Histórico, C. P. 34000.
Teléfonos: (01-618) 825-1787 y 825-3156.
Fax: (01-618) 128-6030.

Efraín Huerta

León, Guanajuato. Farallón 416, esquina Boulevard Campestre, fraccionamiento Jardines del Moral, C. P. 37160.
Teléfono: (01-477) 779-2439.
libreria.efrain.huerta@fondodeculturaeconomica.com

Elena Poniatowska Amor

Estado de México. Avenida Chimalhuacán s/n, esquina Clavelero, colonia Benito Juárez, municipio de Nezahualcóyotl, C. P. 57000.
Teléfono: 5716-9070, extensión 1724.
libreria.elena.poniatowska@fondodeculturaeconomica.com

Fray Servando Teresa de Mier

Monterrey, Nuevo León. Av. San Pedro 222 Norte, colonia Miravalle, C. P. 64660.
Teléfonos: (01-81) 8335-0319 y 8335-0371.
Fax: (01-81) 8335-0869.
libreria.fray.servando@fondodeculturaeconomica.com

Isauro Martínez

Torreón, Coahuila. Matamoros 240 Poniente, colonia Centro, C. P. 27000.
Teléfonos: (01-871) 192-0839 y 192-0840 extensión 112.
Fax: (01-871) 192-0841.
libreriaisauro@hotmail.com

José Luis Martínez

Guadalajara, Jalisco. Av. Chapultepec Sur 198, colonia Americana, C. P. 44310.
Teléfono: (01-33) 3615-1214.
libreria.joseluis.martinez@fondodeculturaeconomica.com

Julio Torri

Saltillo, Coahuila. Victoria 234, zona Centro, C. P. 25000.
Teléfono: (01-844) 414-9544. Fax: (01-844) 412-0153.
juliotorri@hotmail.com

Luis González y González

Morelia, Michoacán. Francisco I. Madero Oriente 369, colonia Centro, C. P. 58000.
Teléfono: (01-443) 313-3992.

Ricardo Pozas

Querétaro, Querétaro. Próspero C. Vega 1 y 3, esquina avenida 16 de Septiembre, colonia Centro, C. P. 76000.
Teléfonos: (01-442) 214-4698 y 215-1143.
libreria.ricardo.pozas@fondodeculturaeconomica.com

FILIALES

ARGENTINA

Gerente: Alejandro Archain
Sede y almacén: El Salvador 5665, C1414BQE, Capital Federal, Buenos Aires, Tel.: (5411) 4771-8977.
Fax: (5411) 4771-8977, extensión 19.
info@fce.com.ar / www.fce.com.ar

BRASIL

Gerente: Susana Acosta
Sede, almacén y Librería Azteca: Rua Bartira 351, Perdizes, São Paulo CEP 05009-000.
Tels.: (5511) 3672-3397 y 3864-1496.
Fax: (5511) 3862-1803.
aztecafondo@uol.com.br

CENTROAMÉRICA Y EL CARIBE

Gerente: Carlos Sepúlveda
Sede, almacén y librería: 6a. Avenida 8-65, Zona 9, Guatemala.
Tel.: (502) 2334-1635.
Fax: (502) 2332-4216.
www.fceguatemala.com

CHILE

Gerente: Óscar Bravo
Sede, distribuidora y Librería Gonzalo Rojas: Paseo Bulnes 152, Santiago de Chile.
Tel.: (562) 594-4100.
Fax: (562) 594-4101.
www.fcechile.cl

COLOMBIA

Gerente: César Aguilar
Centro Cultural Gabriel García Márquez
Calle de la Enseñanza (11) 5-60, La Candelaria, Zona C, Bogotá.
Tel.: (00571) 243-8922.
www.fce.com.co

ESPAÑA

Gerente: Marcelo Díaz
Sede y almacén: Vía de los Poblados 17, Edificio Indubuilding-Goico 4-15, Madrid, 28033.
Tels.: (34 91) 763-2800 y 5044.
Fax: (34 91) 763-5133.
Librería Juan Rulfo
C. Fernando El Católico 86, Conjunto Residencial Galaxia, Madrid, 28015.
Tels.: (3491) 543-2904 y 543-2960.
Fax: (3491) 549-8652.
www.fcede.es

ESTADOS UNIDOS

Gerente: Dorina Razo
Sede, almacén y librería: 2293 Verus Street, San Diego, CA, 92154.
Tel.: (619) 429-0455.
Fax: (619) 429-0827.
www.fceusa.com

PERÚ

Gerente: Rosario Torres
Sede, almacén y librería: Jirón Berlín 238, Miraflores, Lima, 18.
Tel.: (511) 447-2848.
Fax: (511) 447-0760.
www.fceperu.com.pe

VENEZUELA

Gerente: Pedro Juan Tucac
Sede, almacén y librería: Edificio Torre Polar, P. B., local E, Plaza Venezuela, Caracas.
Tel.: (58212) 574-4753.
Fax: (58212) 574-7442.
Librería Solano
Av. Francisco Solano, entre la 2a. Av. de las Delicias y Calle Santos Erminy, Caracas.
Tel.: (58212) 763-2710.
Fax: (58212) 763-2483.
www.fcevenezuela.com

ARMANDO HERRERA

El fotógrafo de las estrellas



Con imágenes de
Pedro Infante
María Félix * **Tin Tán** *
Agustín Lara * **Silvia Pinal** *
Jorge Negrete * **María Victoria** *
Cantinflas * **Libertad Lamarque** *
Los hermanos Soler * **Tongolele** *
Marga López * **Sarita García** *
Javier Solís * **Los Panchos** *
Cri Cri * entre otros

“Armando Herrera trabaja en el apogeo de la industria de las imágenes de los ídolos.

Sin embargo, sus fotos alcanzan con rapidez el nivel de indispensables, como sucede con varias de Pedro Infante, María Félix, Agustín Lara, Tin Tán y Tongolele. Herrera capta y estimula el pacto entre los que adquieren las fotos y las imágenes requeridas. El actor o la actriz, los cantantes, los músicos que demandan el trabajo de Herrera saben lo que quieren o lo que creen que quieren: la promoción de sus rasgos, de su vestuario, de su lenguaje corporal y, si es posible, de su temperamento.”

CARLOS MONSIVÁIS



Los libros del Fondo se venden en todas las librerías de prestigio

Venta en línea: www.libreriasdelfondo.com