

## EL ESTADO MUSULMÁN

Jean Meyer

Martin Muñoz, Gema, 1999, *El Estado árabe, crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Bellaterra, 403 págs.

Hamid Beyuki, Abdel, 2000, *La transición en Marruecos*, Madrid, Vosa, 116 págs.

Lamrini, Rida, 2000, *Le Maroc de nos enfants*, Casablanca, Eddif.

Kepel, Gilles, 2000, *Jihad. Expansión et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard, 430 págs.

Basbous, Antoine, 1999, *L'islamisme, una révolution avortée?* París, Hachette, 284 págs.

**G**ema Martín Muñoz pudo haber sido una de las invitadas a colaborar en este número de *Istor* ya que su tesis es contundente: la democracia cabe perfectamente en el islam o el islam en la democracia. Martín Muñoz nos ofrece un gran trabajo histórico que se inicia en los primeros califas y llega hasta hoy para estudiar la génesis y el desarrollo del Estado árabe, país por país, tanto del Machrek como del Magreb. Como Gilles Kepel, Antoine Basbous, Rida Lamrini y Abdel Hamid Beyuki, busca una relación entre islam y modernidad, entre islam y política.

Como Rémy Leveau, la autora subraya que ninguna democratización se podrá dar sin la integración de los islamistas en el campo político legal. Entrevistada por M. A. Bastenier (*El País*, 13 de noviembre de 1999) declaró: “El islam crea el Estado árabe, a diferencia de lo que ocurre en Occidente, donde el Estado nace en el seno del cristianismo”. Afirmación totalmente cier-

ta que debe ser completada con el hecho de que en la Europa católica (no en la protestante) la democracia nació de una ruptura entre la política y la religión, señalada y lamentada en su tiempo por Tocqueville cuando comparaba la situación en Francia y en los Estados Unidos. Precisamente, nos dice la autora, a la inversa de esa Europa católica, los islamistas buscan una modernidad capaz de evitar dicha ruptura, históricamente muy costosa. Según ella, por razones de reconciliación cultural es necesaria esa integración, lo que es lo mismo que rehabilitar el islam y modernizarlo, hacer que salga del gueto de la élite por medio de la legitimación islámica de la democracia, porque un Estado puramente laico, como el occidental, no tendría sentido en el mundo árabe.

Distingue entre el islamismo reformista y parlamentario siempre modernizador, que siente un déficit de islamidad en la vida pública, y los fundamentalismos violentos y múltiples que compara con cualquier irredentismo de nacionalidad o de paranoia. Muy optimista en cuanto a la transición democrática en Marruecos, no lo es tanto para Egipto, Túnez, Jordania y Argelia. La emprende contra los profetas del desastre, como Huntington (Samuel): “entienden otras culturas sólo en el marco de la suya. Rechazo la idea de la inevitabilidad del choque de las culturas... Lo peor que nos puede pasar es que nos lo creamos”.

Sin embargo, en su entusiasmo optimista, en su simpatía apreciable por el islam, se deja llevar a excesos: si es necesario

rechazar la paranoia antiislamista muy común en Occidente, no por ello hay que santanizar a los demócratas árabes, bereberes, turcos, iraníes partidarios de cierta laicidad, ni tampoco se debe idealizar a los islamistas y presentarlos como modelos de virtud democrática. Me recuerdan mucho a los católicos europeos o mexicanos que descubrían la “democracia” después de 1893 y que tuvieron de ella una concepción bastante utilitaria: recatolizar la sociedad, “restaurar todo en Cristo”, a partir de la infiltración en la sociedad, culminando con la conquista del poder por la vía electoral: la democracia como táctica para otros fines.

La islamización de la modernidad (“*restaurare omnia in...*”) a la cual aspiran los islamistas ha tomado muchas veces la forma de una tentación totalitaria que ha dividido profundamente al mundo musulmán, más allá del universo cultural árabe. Lo interesante es que hoy en día los pueblos no parecen satisfechos por ninguno de los proyectos de sociedad presentados por sus dirigentes, fuesen laicos o religiosos, civiles o militares. No les gustan ni las falsas democracias falsamente laicas, ni los callejones sin salida de los ayatolas y otros talibanes.

Abdel Hamid Beyuki, socialista marroquí, tuvo que exiliarse en España bajo el reinado de Hasan II; ahí fundó la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes y es el vicepresidente del Foro para la Integración de los Inmigrantes. Habla de *La transición en Marruecos* con conocimiento de causa: “el requisito clave para un pa-

cífico advenimiento de una sociedad democrática en Marruecos es la adaptación de la monarquía a ese espíritu”. La monarquía necesita ahora de la democracia, como la democracia de la monarquía, porque está hablando de un sistema cuya legitimidad patriótica se confundió, desde antes de la independencia, con el sultán, entonces Mohamed V, el abuelo del presente soberano. Beyuki, como Rémy Leveau, ve la única solución en la integración de todas las fuerzas políticas al juego parlamentario democrático. Ha escrito excelentes páginas sobre la izquierda y los fantasmas que la paralizan, y otras, muy buenas también, sociológicas, como las de Rida Lamrini, sobre la juventud y sus problemas existenciales.

Entrevistado recientemente sobre el caso marroquí, Gilles Kepel, autor de *Jihad. Expansión et déclin de l'islamisme*, comentó: “El progreso del islamismo marroquí se sitúa en un contexto especial. Por un lado hay un rey preocupado por promover el debate democrático, mientras que por otro, en su memorándum al rey (redactado en francés) el jeque Abdesalam Yasin no habla sino de democracia y derechos del hombre. Claro, uno puede ver en esto un truco para tomar el poder, pero no es tan fácil deshacerse de un sistema que se democratiza. Vean al partido comunista y lo que le pasó ayer. ¿Debió habersele admitido en el Congreso o no? Ya se social-democratizó. Es la apuesta del mundo islámico. Los islamistas están confrontados a la modernidad, a la democracia a la cual aspira la sociedad civil. Son parte del juego. No se

sabe cuál será el resultado, pero es una situación muy diferente a la de los ochenta, cuando ellos controlaban todo el debate". Otro optimista, aunque de manera diferente a Gema Martín Muñoz.

Kepel, en un libro tan erudito como brillante, cuenta cómo el islamismo fue el tema más importante del último cuarto de siglo en el mundo musulmán; cuenta también cómo el fracaso de la revolución de los ayatolas, la única utopía concretizada, ha tenido y sigue teniendo máxima relevancia. Según Kepel, un ciclo (Lean a Ibn Jaldún) está terminando, las sociedades musulmanas conocen desde siempre "ese ir y venir entre una tendencia que las empuja al encierro rigorista y puritano, y un periodo más abierto *sobre* la interdependencia cultural". Cita como gran momento integrista los siglos XII y XIII, cuando el islam se sintió, con razón, amenazado por las cruzadas francas por un lado y por los conquistadores mongoles por el otro. "El periodo actual se inscribe en ese movimiento de péndulo en el seno de las civilizaciones musulmanas. Creo que el péndulo ya llegó al final de su recorrido".

Kepel se atreve a decir que entramos ahora en una nueva época, la del "post islamismo", caracterizado por la quiebra del islamismo violento de los años ochenta. En una conclusión más prudente, el autor da a entender que ahora todo depende de las nuevas élites, de los nuevos soberanos (en Rabat y Aman): ¿serán capaces de entender las nuevas aspiraciones de los pueblos y de lograr una transición exitosa? Antoine

Basbous, en *L'islamisme, une révolution avortée* si bien emite en el mismo diagnóstico en cuanto al fracaso del proyecto de los "locos de Dios", tiene sus dudas: nadie sabe quién o qué tomará el relevo; los países que sufrieron la violencia de los islamistas están vacunados ya, pero los que no lo han experimentado, como Marruecos o Siria, ¿sucumbirán a la tentación?

El lector interesado podrá reportarse a las novedades siguientes: Armstrong, Karen, *Islam: A Short History*, 2000, New York, Weidenfeld, 190 págs.

Roy, Olivier y Farhad Khosrokhavar, 1999, *Iran, comment sortir d'une révolution religieuse*, París, Seuil, 284 págs. (edición española); *Irán, de la revolución a la reforma*. Bellaterra, Barcelona, 2000, 223 págs.

Rashid, Ahmed, *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. 2000, Yale University Press, 274 págs.

El CERI (Centre d'Études et de Recherches Internationales), en París, ha publicado sobre el tema de este número de *Istor*:

Jaffrelot, Christophe (ed.), *Le Pakistan, carrefour de tensions régionales*, 1999, Bruxelles, 168 págs.

Abdelkhal, Fariba, *Le retour de Sindbad: L'Iran dans le golfe*, 1999, París, CERI.

Duclos, Jean-Louis, *La Jordanie*, 1999, París, PUF, 128 págs.

Zins, Jean-Max, *Inde. Un destin démocratique*, 1999, París, Documentation Française, 200 págs.

"Le post-islamisme", *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 84-85, marzo de 1999, Edisud, Aix en Provence.

Jaffrelot, Christophe (ed.), *Démocraties d'ailleurs*, París, Karthala, 2000, 638 págs.

Dorronsor, Gilles, *La révolution afghane*, París, Karthala, 2000, 350 págs. 

## ¿PARA QUÉ QUEREMOS VIDENTES SI SOBРАН LOS TELEVIDENTES?

Adolfo Castañón

Cadenas, Rafael, 1999, *En torno del lenguaje*, libro incluido en *Obra entera*, México, Fondo de Cultura Económica.

Monsiváis, Carlos, 2000, *Las herencias ocultas del pensamiento liberal del siglo XIX*, México, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 414 pp.

Morse, Richard M., 1999, *El espejo de Próspero*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI Editores, 220 pp.

Tenorio Trillo, Mauricio, 1999, *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y "América Latina"*, México, Paidós Mexicana, 280 pp.

Tenorio Trillo, Mauricio, 2000, *De cómo ignorar*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas y Fondo de Cultura Económica, 200 pp.

Se debería reconocer que esas obras han liberado al público de las pesadeces mitológicas clásicas que han acostumbrado al espectador a "laicizar" las grandes figuras del panteón clásico. Más eficazmente que las teorías románticas que nunca llegaron al público, esas piezas difundieron temas eternos... Al imponer el castigo de la burla a las creaturas trágicas del repertorio mitológico de la literatura emanciparon al público, gracias a una especie de psicoanálisis, de la influencia de sus padres.

Jean Duvignaud en "Le siècle de Offenbach", citado en Rouchouse, Jacques, *L'Opérette*

Carlos Monsiváis sostiene desde hace años una sección semanal en *La Jornada* mexicana. En "Por mi madre, bohemios" registra, cita, subraya y comenta, como lo haría un apuntador teatral, frases erradas, pintorescas o simplemente estúpidas de diversos protagonistas de la vida política, religiosa y cultural, que constituyen despropósitos, infracciones a la lógica, a la sintaxis, a la gramática o al sentido común. Esta tarea de rectificación de los nombres y de crítica cotidiana de los depredadores involuntarios del lenguaje, parte de una conciencia aguda y casi se diría dolorosa de que el cuidado de la lengua no es exclusivo de los gramáticos, escritores y filólogos. La salud de una sociedad se mide por la de su lengua. Nuestro autor no sólo lo sabe sino que orienta en ese sentido sus múltiples pero unánimes tareas de crítico de la moral social, entre las que se incluyen, por supuesto, las del historiador y sociólogo desvelado por la salud pública, inquieto por las condiciones de la cultura de la que él es a la vez divertido síntoma y guardián socarrón (*dixit* Jean Franco). Al capturar esas declaraciones y comentarlas, se tiene la certeza de que Monsiváis se deleita con el estro de esa poesía insólita y se comprende por qué alguna vez ha podido declarar: "leo el periódico para asomarme a una forma de fantasía... La mejor novela latinoamericana está en los periódicos".<sup>1</sup> Como se ve, la medici-

<sup>1</sup> Durante la presentación de *Aires de familia* en la Feria Internacional del Libro en Guadalajara, Jal., en noviembre de 2000, en compañía de Jordi Herralde, su editor, y de Rosa Beltrán, novelista mexicana.

na que receta la Dra. Ilustración sólo es ese veneno llamado sentido común. En el diagnóstico queda implícito que existen redes, vasos comunicantes entre la corrupción idiomática y la corrupción sin más.

Si bien arranca de ese oficio cotidiano de rectificación de los depredadores del lenguaje, Carlos Monsiváis se perfila como un *cronista*, un recopilador y tejedor de la historia inmediata. La memoria de lo efímero, la geografía de lo fugaz, la meteorología de la Revolución y de las ideas progresistas, la enciclopedia de lo trivial, los anales del entretenimiento convergen en el espacio de Carlos Monsiváis con un picante sentido crítico y un horizonte intelectual ávido de inscribir el dato popular en una historia general. No es –o no del todo– un intelectual libresco sino un lector de ese libro tumultuoso que es la Ciudad y sus industrias culturales. Su memoria proverbial evoca la leyendaria de Jorge Luis Borges, aunque en la suya convivan la canción popular y el poema memorable, el diálogo de una película y el *casting* de un *comic*. Y si el reino de Borges es la biblioteca, el de Monsiváis, incluyéndola, la prolonga en la hemeroteca y en la cineteca, en el teatro de revista y la comedia de la política, en ese panteón profano que es –¿pero alguien sabe (salvo Monsiváis) verdaderamente qué es?– la cultura popular. A primera vista, sus crónicas y ensayos llevarían a pensar que Carlos Monsiváis es un escritor local.

Pero, a fuerza de desmenuzar y deshilar los escenarios del mundo mexicano,

a fuerza de ser local, ha terminado por acceder a esos mantos subterráneos que alimentan a las diversas culturas nacionales que configuran ese país llamado Hispanoamérica.

Subterráneos, pues ofertas como las de la prensa (literaria o política), la T.V., el cine, los *talk-shows*, los *comics*, no por desbordantes y ubicuas han permanecido relativamente relegadas ante la mirada de la crítica, confinadas en el territorio incómodo de la subcultura, y a pesar de que nuestros tiempos ya no son los de la rebelión sino los de la dictadura de las masas.

Sociólogo de lo efímero, antropólogo de lo inmediato, arqueólogo de lo desechable, cazador ubicuo de la omnipresente parodia, llamado Carlos Monsiváis, hace con *Aires de familia* su primera incursión formal en el subcontinente cultural hispanoamericano (que incluye, por supuesto, a las comunidades hispánicas de Usamérica y a España, ese territorio ultramarino de América Latina) y que va de la poesía a la Revolución, sin perder nunca de vista el hilo de Ariadna de la elocuencia civil ya sea revolucionaria o mercantil.

(Así como existen, según Alfonso Reyes, ciertos *aires de familia* entre Francisco Bulnes, José Vasconcelos y Daniel Cosío Villegas, los hay a nuestro parecer entre Guillermo Prieto, Renato Leduc y Carlos Monsiváis. Que un escritor invente sus precursores no es en modo alguno novedoso; menos frecuente es que haga de esa invención silenciosa uno de los motores de su escritura.)

En *Aires de familia*<sup>2</sup> Carlos Monsiváis reúne en un haz ensayístico el cuerpo disperso de su legión de intereses –la literatura, la historia, el cine, la radio, la T.V., la política, la cultura popular, la crítica de las costumbres, la historia del gusto y de la moda: los códigos y subcódigos que informan el sistema de la moda latinoamericana– a través de una serie de miradas y vistazos panorámicos a las redes imaginarias que unen a América Latina y que dibujan las fronteras simbólicas de su intrahistoria reciente.

Cuerpo disperso pero cuerpo al fin: Monsiváis pertenece también a otra familia de escritores que en el siglo xx han salido de las bibliotecas a las calles para descubrir que las modas y los espectáculos, las jerarquías sociales y las novelas, la poesía y la economía, son libros abiertos que disimulan códigos en su alfabeto objetivo y a veces codificado: de la sociología de la sensibilidad de Georg Simmel a las mitologías de Roland Barthes, de la “teología de la comunicación” de Marshall McLuhan a las lecturas de Umberto Eco y de los escritores del llamado “new journalism”.

Viene Carlos Monsiváis de una estirpe periodística y una familia crónica atraída –sino urgida– por la documentación y registro del presente, esa instancia entre todas fugitiva e inasible que busca fijar el texto del presente y de la época por medio del asedio escrito. Pero *Aires de familia* no es un libro periodístico sino una reunión de ensayos de litigante talante panorámico que ensayan hacer un retrato de familia de

la actual cultura latinoamericana. Un retrato, por cierto, donde estarán más presentes los bastardos y entenados (las heterodoxias culturales) que autoridad progenitora (el derecho, el poder civil, la(s) iglesia(s), los códigos). La cultura latinoamericana –esa entidad enigmática, híbrida y anfibia que acaso sólo puede caracterizarse por su capacidad de asimilación y de concierto de discursos culturales heterogéneos– es aquí sorprendida en el retrato de las instituciones imaginarias y simbólicas asentadas en su industria cultural.

A diferencia de la cultura usamericana que podría definirse en términos de su poder de vasallaje y de su capacidad de asimilación esterilizadora, las culturas que conviven bajo la sombra extinta del imperio español y de la ecumene católica se distinguen por su capacidad de homenaje, mimesis y adopción acrítica –no neutralizada ni neutralizadora–. Tal condición permite que sea en América Latina más que en Usamérica donde mejor parezca funcionar, a la larga, el recalentado “crisol de razas” (*melting-pot*) que está en la base del proyecto cultural americano –ya no usa ni latino sino sólo (oh, Whitman; oh, Borges) americano–.

Había una vez –condensáramos arbitrariamente el argumento de *Aires de familia*– un conjunto de culturas nacionales (las católicas hispanoamericanas) vertebradas

<sup>2</sup> Monsiváis, Carlos, 2000, *Aires de familia. Cultura y Sociedad en América Latina*, Barcelona, Alfaguara, Col. Contraseñas.

ambiguamente, de un lado, por los valores de la antigua sociedad colonial (familia, honor, dios, patria, religión); del otro, articuladas en torno a los valores emergentes del nuevo orden republicano. Durante un primer momento la convivencia parece difícil pero posible: cuando la religión puede ser sustituida por la religión cívica, cuando el sentido del honor es traspuesto hacia la virtud republicana y los valores de la familia se trasponen a los de la nación. Sin embargo, el advenimiento de la industria de la comunicación, la mercantilización de la fábula y de las narraciones comunitarias a través del cine y la televisión, tienen un doble efecto: de un lado afirman y consolidan los valores más conservadores de las instituciones imaginarias tradicionales, del otro inducen una crítica oblicua, injertan insidiosamente gérmenes corrosivos de aquellas virtudes; practican, en fin, una seducción simbólica a la par emancipadora y avasalladora. Sin embargo, también se podría leer *Aires de familia* como una historia del progresivo autismo de las sociedades (en este caso) latinoamericanas; una crónica de sociológica índole de la pérdida de las aptitudes escritas o la narración del paso en América Latina de un analfabetismo –el que rendía culto supersticioso al libro– a otro –el que lo desdeña, abarata y banaliza–.

*Aires de familia* no es un tratado o una autopsia de esas culturas recién desalentadas que son las latinoamericanas, incluida la española, sino un ensayo o un conjunto de ensayos, una recapitulación del estado o

momento en que se encuentran las leyendas nacionales y las sentimentales (ya Doris Sommer nos ha enseñado hasta qué punto umbilical están unidas) en ese pintoresco imperio impotente, en ese fantasma cultural llamado Hispanoamérica. Al igual que los ensayos de Antonio Candido y Bolívar Echeverría acerca de la modernidad, el mestizaje y el barroco en América Latina o las lecturas hispanoamericanas de Mauricio Tenorio Trillo, el de Carlos Monsiváis trae un cierto optimismo estoico, si no pírrico: *de lo perdido lo que aparezca*: América Latina no será quizá –en virtud de sus facultades miméticas– el conjunto cultural peor preparado para sobrevivir en la alta mar de la modernidad encrespada. Sin embargo, quizá para sobrevivir haya que aspirar a *algo más*, y acaso resulte trivial en última instancia que América Latina pueda sobrevivir como mercado y que a las corporaciones transnacionales les sea preciso impregnar de condimentos hispanos, criollos o latinos sus diversos productos (reales o imaginarios) a efecto de que realmente “entren” al mercado.

Otros aires para entender la danza llamada cultura latinoamericana serían los de la religión, los de ese “tradicionalismo” en sus vertientes escritas cuyo código y suerte (la Biblia) está indisolublemente ligada a la del Libro.

¿No habría que pedir a Carlos Monsiváis el lector memorioso de la Biblia que incluyera en el futuro un capítulo arborescente sobre sus diversas suertes y la del lenguaje bíblico en América? ¿Por qué si el

alfabeto de la cultura religiosa, las diversas voces de la espiritualidad y sus procesos permean los ensayos de *Aires de familia*, no aparece en el horizonte una discusión sobre los diversos evangelios (religiosos y secularizados), un debate sobre los diversos sincretismos que dan cuenta del injerto cultural llamado América Latina? Al parecer, Monsiváis se ha limitado a hacer la crónica del teatro de las creencias laicas y secularizadas y a reseñar las sombras –sólo las sombras– de las convicciones religiosas parodiadas involuntariamente por los depredadores involuntarios del idioma religioso (católico). El teatro de las creencias doctrinarias y explícitas, los diversos escenarios sociales de la religiosidad, los mercados de la devoción instituida quedan por el momento fuera de su álbum familiar y acaso por ello no le es fácil asediar los resortes secretos que mueven en América la religión del espectáculo.

*Aires de familia* es un libro donde convergen, de un lado, la procesión cultural latinoamericana; del otro, esa tribu verbal llamada Carlos Monsiváis. El resultado del cruce es una suerte de agenda, calendario simbólico (mayo: la Revolución Cubana; diciembre: Cristina, la animadora miamera), un almanaque cultural de América Latina al que sólo le faltan los capítulos correspondientes a los días solemnes, a los días de guardar (las guerras y masacres como materia prima de la comunicación de masas), la radiografía del mecanismo que articula las fechas fatídicas del calendario hispanoamericano.

El libro incluye siete ensayos que van en busca de nuestra expresión, como diría Pedro Henríquez Ureña, una “Advertencia preliminar” y un “Epílogo”. Tres de los siete ensayos (“De las versiones de lo popular”; “Ínclitas razas ubérrimas”; “Profetas de un mundo nuevo”) destiejen el tapiz de la identidad y la cultura hispanoamericana a través de los hilos escritos y los conceptos y mitos impresos. Otros tres interrogan los iconos y las leyendas encauzados por el cine y la T.V., y uno más (“Desperté y ya era otro”) sirve como enlace crítico entre los ensayos sociológicos y los de crítica cultural.

El resultado es un vehículo de tanta potencia como estabilidad. Vehículo, sí, pues *Aires de familia* aparece ante la mirada del lector como un medio de transporte que va comunicando algunas de las zonas emotivas que conforman el alma regional, el tácito *ethos* de esa enigmática Atlántida cultural –suerte de fósil civilizatorio– que es América Latina.

A pesar de sus meandros y vericuetos, la historia que ensaya redactar Monsiváis es relativamente sencilla: sería la de una progresiva emancipación y liberación que van realizando las sociedades hispanoamericanas a través de poemas, novelas, canciones, películas, programas de T.V. en contra de las fuerzas dogmáticas de un “tradicionalismo” (¿católico?) cuya sombra es en parte responsable de los “aires de familia”, del *sympathos* congenial que sincroniza y ubica en un mismo escenario cultural a las diversas repúblicas surgidas de la quiebra

del imperio español en América. Junto con la Historia (otra esfinge), el tradicionalismo parece ser el verdadero Autor de la afinidad cultural hispanoamericana. Y como en el ensayo no se describe ese tradicionalismo progenitor ni parece estar sujeto a historia la devoción latinoamericana por el Poder (sí, lector: con mayúscula devota) hay algo en *Aires de familia* que suena a reedición ensayística de un Pedro Páramo abscondito cuyo rostro inescrutable nunca se conoce.

*Aires de familia* cuenta entonces una historia doméstica: la de la familia hispanoamericana reunida en torno a las tumbas de los héroes y los sueños de las heroínas de la cultura pero sobre todo de la contracultura. Una historia donde la T.V. y el cine como heraldos del Progreso y la Civilización trastocan las nociones de interior y exterior y postulan ante todo la abolición de las cadenas... geográficas a tal punto que serán olvidadas en beneficio de un mapa sentimental dictado por la mercadotecnia. Mucha familia y poco aire: el ambiente, la geografía, la influencia del clima sobre la constitución moral, el repertorio de la meteorología moral es algo significativamente ausente de esta exposición donde el día y la noche sólo son ya metáforas de la luz pública y del olvido y la ignorancia. Geografía urbana de la imaginación urbana, *Aires de familia* dibuja un retrato sentimental de un continente cultural semi-rural, semi-urbano, semi-gobernable, donde los valores predominantes son los de la familia y de esa vida tradicional que resulta a

la vez deteriorada y consolidada, erosionada y exaltada por los folletones, las telenovelas, los culebrones cinematográficos, las canciones y aun los discursos patrióticos.

El libro culmina con un ensayo donde se enfrentan, en el marco locuaz y exhibicionista de un *talk-show*, las fuerzas de la emancipación moral encarnadas por Cristina –la conductora del programa que aparece como un agente de la Anti-Inquisición– y las fuerzas de la Reacción tradicional representadas por el abismo balbuceante y tautológico de los prelados.

El relato no será tan entretenido como las peripecias de la comedia del arte, toda vez que la inteligencia articulada e impúdica de la conductora está llamada a vencer el pudor paquidérmico del representante eclesial. Si el futuro de América Latina fuese tan previsible como este enfrentamiento de (tele) teatro guiñol, armado con marionetas de carne y hueso, el desempleo condenaría a los historiadores y sociólogos –como el propio Carlos Monsiváis– a una segura y tediosa extinción. Sin embargo, no parece ser así. No del todo. Y es que *Aires de familia* no se presenta por fortuna como una historia general de América Latina sino como una enumeración intermitente, como un catálogo discontinuo de algunos de los principales “cuadros” que conforman ese museo vivo que es la imaginación pública latinoamericana.

Faltan, por supuesto, algunos. Uno serían, como ya se dijo, las iglesias, las sectas, las congregaciones, los profetas armados por el mesianismo, los ejércitos milenaristas,

las diversas escuelas de lo sagrado, los órdenes mágicos, las hermandades de brujos, santos y santones, o los libros para crear en sí mismo el Empleado, el Vendedor, el Gerente modelo, las escuelas de auto-ayuda, desarrollo personal y calidad total que permean y seguirán permeando el ambiente mental hispanoamericano. Otro –muy próximo– lo representaría el polo de la riqueza, la mitología del poder, la inagotable leyenda de aquellos caudillos, dictadores, caciques, paladines, presidentes y cabecillas que destila, documenta y comprueba la sed de servidumbre, el apetito de obediencia voluntaria que hace del Latinoamericano un continente a la vez servilmente insumiso (el bochinche, el choteo, el relajo) y demasiado... gobernable.

El contrapunto entre los sueños privados pre-fabricados y las vigilias públicas clandestinas, el contraste entre manipulación ideológica y la sobrevivencia subterránea no es sencillo de lograr, pero quien quiera atreverse a una genealogía integral de las costumbres imaginarias hispanoamericanas deberá, de un lado, tener presente esa agenda problemática intitulada *Aires de familia*; del otro, tendrá que saber disolver este mapa sentimental en el calendario congénito y tradicional de las sociedades que la configuran.

Sin embargo, y como suele –o tiene que– suceder con el ensayo, la riqueza del texto de Carlos Monsiváis no proviene tanto de la calidad de sus construcciones teóricas –en buena medida influidas por el pensamiento y la sociología marxista y la

Escuela de Frankfurt– como de la armónica diversidad que hace convivir un poema del mexicano Efrén Rebolledo con una teoría de la migración cultural, una declaración supina de Emilio Azcárraga –el zar de la T.V. mexicana– con una transcripción de un *talk-show* de la no tan cristiana Cristina, hasta crear la ilusión de totalidad y re-editar en clave pop el espejismo bolivariano.

Militante y crítico, el ensayo de Monsiváis busca la historia pero vuelve a la crónica; aspira a pensar pero no siempre logra deslindarse del combate entre las creencias; busca el horizonte global pero su instrumento –la crítica de los medios– parece limitarse a una parte de ese cementerio aldeano de las utopías que es la T.V. *Aires de familia* es en cualquier caso una contribución apreciable a esa sociología de la ignorancia, la credulidad y el saber a medias (o por los medios) que está en el principio de toda historia cultural latinoamericana. *Aires de familia* demuestra que a falta de visiones los *déjà vu* del cine y la T.V. pueden hacer las veces de un saber sentimental. ¿Para qué queremos videntes cuando sobran los televidentes?

Las señas de la crítica son las restricciones adverativas, y una reseña bibliográfica las debe por fuerza incluir. Llama la atención en *Aires de familia* que Carlos Monsiváis, el acerbo crítico de los deprecadores del lenguaje, no haya sabido detenerse, en el curso de su esgrima sociológica en la imaginación armada por las redes políticas y mercantiles a través de la indus-

tria cultural, en los fenómenos de la degradación y deterioro del idioma, por ejemplo, en las telenovelas.<sup>3</sup> Quizá una consideración de segundo grado sobre el *sottisier* (*es-tupidoteca* sería una buena traducción) que semana a semana él brinda a los lectores mexicanos, tal vez una reflexión ascendente sobre esa materia involuntariamente ingeniosa nos podría llevar a una caracterización de las modalidades de la corrupción idiomática alentada por los medios, a una lectura de las variedades de esa erosión a la par verbal y espiritual que aqueja a las expresiones culturales, y en particular a las latinoamericanas.

Si no existe la Esperanza pero sí en cambio los matices esperanzadores, cabe pensar que no sería del todo inútil un desciframiento de las perversiones lingüísticas latinoamericanas –de la miseria a la opulencia del analfabetismo a la elocuencia atolondrada– como una vía de acceso a los sótanos éticos y estéticos, políticos de la cultura latinoamericana. Quizá un desciframiento de ese orden podría integrar los “aires de familia” caducos y presentes en la cultura hispanoamericana con las afinidades y aires de familia electivos y por venir. Quizá una lectura de los devenires del libro, la lengua y las fundaciones y degradaciones imaginarias latinoamericanas nos

ayude a comprender mejor esa historia cultural que ha transcurrido entre el miedo a la libertad, en fin las irresistibles tentaciones de un alma tribal mutilada y que ha hecho de su mutilación la semilla de su gregariedad. ♪

## EL MISTERIO DE LA VIGENCIA

Rafael Rojas

Heidegger, Martin, 2000, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.

En la filosofía alemana, a diferencia de la francesa, hay una tradición sistemática que tiende a la exposición del pensamiento en forma de tratado. Leibniz, Kant, Hegel y Heidegger, por ejemplo, escribieron sendos tratados metafísicos que conservaban los rituales de una argumentación lógica, heredada de la teología medieval. En cambio, la filosofía moderna francesa, de Descartes a Sartre, buscó siempre ensamblarse con otros géneros literarios, como la memoria, el ensayo y la novela. De ahí la fascinación que ejercen sobre los franceses, pensadores alemanes como Nietzsche o Benjamin, quienes, además de renegar de la metafísica, abandonaron la escritura sistemática de la filosofía.

Aun así, casi todos los grandes metafísicos alemanes tuvieron una sensibilidad poética, una vocación de estilo, que se manifestaba en eso que podríamos llamar el “género chico” de las conferencias, los artículos y las cartas. Cuando se leen textos breves, desligados de los sistemas trascen-

<sup>3</sup> Sobre el lenguaje empleado en las telenovelas latinoamericanas (en particular las venezolanas) véanse las reflexiones del poeta Cadenas, Rafael, en “En torno al lenguaje”, libro incluido en *Obra entera*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, págs. 567-670.

dentales, como “¿Qué es la Ilustración?” y “La paz perpetua” de Kant, o “El espíritu de la cristiandad y su destino” y “Las conferencias de Jena” de Hegel, nos asombra descubrir a finos escritores, que alternan el concepto y la imagen, el racionalismo y la lírica. Esa es la sensación que dejan algunos ensayos (*Caminos de bosque*, *Sendas perdidas*, *Serenidad*) del último gran ontólogo de Occidente, Martin Heidegger, donde las nociones claves de una metafísica se infiltran en un discurso evocador y suscitante.

En el caso de Heidegger esta diferencia entre texto sistemático y texto ancilar se acentúa por el hecho de haber vivido en una época de desilusión ante la metafísica, marcada por el nihilismo de Nietzsche y el vitalismo postpositivista, y por haber expuesto su sistema en *Ser y tiempo* (1927), al inicio de su carrera, para luego dedicarse a explorar las implicaciones de su ontología. Paradójicamente, no es en esa obra canónica o en otras emblemáticas de su filosofía, como *Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia de la verdad*, donde se encuentran las mayores aproximaciones de Heidegger a la comprensión de nuestro tiempo, sino en otros textos, cercanos a un “pensamiento débil”, como *Caminos de bosque*, *Sendas perdidas*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, y sobre todo, su *Carta sobre el humanismo*.

Heidegger escribió este último texto en 1946, como respuesta a la pregunta, “¿de qué manera puede darse un nuevo sentido a la palabra humanismo?”, de su amigo, el filósofo francés Jean Beaufret. El gran filósofo alemán, que tras la caída de Berlín vi-

vía en el virtual ostracismo que le impuso su colaboración con la política educativa del Tercer Reich, aprovechó la correspondencia con Beaufret para zanjar su posición frente al existencialismo francés. Como se sabe, Jean Paul Sartre había aprovechado algunos pasajes de *Ser y tiempo* en la formulación de la consigna del existencialismo: “la existencia precede a la esencia”. En 1945, casi como un homenaje al triunfo de los aliados, Sartre escribió el ensayo *¿Es el existencialismo un humanismo?*, donde se postulaba una obligación del hombre al logro de la libertad, por medio del compromiso con la revolución social.<sup>1</sup> En su respuesta a Beaufret, Heidegger no sólo rechazó la manipulación de *Ser y tiempo* como fuente intelectual de la filosofía existencialista, sino que criticó esa noción de humanismo que seducía a las izquierdas de la postguerra.

El rechazo de Heidegger a la noción de “humanismo” se debía a que la misma exaltaba al hombre como *ente* y no como *ser*. A su juicio, el hombre occidental de mediados del siglo xx era una criatura “arrojada” en el mundo e incapaz de pensar al ser en su “sagrada lejanía”, en su “verdadera dignidad”. Sólo ese hombre, que aún no existía, era merecedor de una apología que lo consagrara como “pastor y vecino del ser”. En lugar de ese hombre, el mundo estaba poblado por los sujetos de una “humanidad histórica” que idolatraba el *Dasein*, veneraba naciones y técnicas, se sometía a la

<sup>1</sup> Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol, 1994, pp. 20-30.

“dictadura de la opinión pública” y trataba al lenguaje, no como “casa del ser”, sino como la “recámara de sus manipulaciones”. Por este camino, Martin Heidegger, quien había sido rector de la Universidad Friburgo bajo Hitler, articulaba una de las críticas más elocuentes del nacionalismo, en tanto refugio de ideologías nihilistas, y de la técnica, como la forma más sofisticada del “olvido del ser”.

Para propiciar el advenimiento de una humanidad, próxima al *ser*, Heidegger recomendaba algo simple y, a la vez, ambicioso: menos metafísica y más ética, menos filosofía y más pensamiento, menos literatura y “mayor cuidado de la letra”. Si bien la concepción de lo humano, en este último Heidegger, se impregnaba de atributos trascendentales, casi místicos, la ética intelectual, en cambio, regresaba a formulaciones pragmáticas y se limitaba a una “mínima moralía”. Frente a la vanidad de un humanismo que exaltaba la miseria del ser, a través de una “tiranía de la opinión pública”, Heidegger sugería recuperar la “virtud callada de lo posible” que practicaron los antiguos estoicos. Y esa vía moral de reconstrucción de la dignidad del ser implicaba, a su vez, un cuidado del lenguaje, en tanto morada del mismo: una política del “decir simple”. En sus últimos años, la preocupación de Heidegger por el lenguaje abrió una de las vetas más fecundas de su pensamiento, llegando, incluso, a hacerse eco del viejo reclamo de Hölderlin acerca de la necesidad de la poesía en los tiempos modernos.

La actualidad de la *Carta sobre el humanismo*, confirmada por una reciente polémica entre Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk, reside, a mi juicio, en ese doble acento moral y poético.<sup>2</sup> Cuando leemos hoy un texto como *El existencialismo es un humanismo* de Sartre, que motivó en buena medida la *Carta* de Heidegger, la sensación es muy distinta. La posición de Sartre era demasiado defensiva frente a cualquier sospecha de pasividad en los años de la postguerra.

Hay una vehemencia ideológica en el lenguaje de Sartre que contrasta con la serena lucidez de Heidegger, un pensador cuya complicidad con el nazismo lo hacía más proclive a un discurso de exculpación. A diferencia de Sartre, Heidegger decidió enviar su mensaje a un sujeto occidental transhistórico, capaz de observar la reconstrucción de Europa con la frialdad de quien sabe que el entusiasmo pasará y que el recuerdo de la tragedia se irá destilando con el tiempo. En esa aguda altivez se esconde el misterio de la vigencia.

La mejor prueba es, como decíamos, la generosa relectura de la *Carta* que recientemente publicó Peter Sloterdijk. El más audaz de los jóvenes filósofos alemanes, que para irritación de Habermas ha quebrado los moldes de la Escuela de Frankfurt con sus libros *En el mismo barco* (1994) y *Extrañamiento del mundo* (1998), rescata la humildad ontológica del último Heidegger.

<sup>2</sup> Sloterdijk, Peter, 2000, *Normas para el parque humano*, Madrid, Ediciones Siruela, pp. 9-15.

ger desde un mundo que no duda en calificar de “posthumano”, bajo la dominación ineluctable de la cibernética y la biotecnología. En el llamado de Heidegger a “cuidar el lenguaje como casa del ser”, Sloterdijk encuentra un “ascetismo meditativo” que se encamina a la educación de sujetos que jamás pierden la certeza de sus límites y controlan los impulsos de su vanidad. Esos

sujetos habitarían una comunidad medita-bunda, una nueva “sociedad de hombres que desplazan del centro al ser humano, porque habrían sido capaces de comprender que ellos sólo existen como “vecinos del ser”, y no como empecinados dueños de la casa o como mandatarios principales del inmueble, en virtud de un contrato irrevocable de alquiler”. ☯