©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

92

PRIMAVERA 2010

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RECTOR
Arturo Fernández

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES
José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES
Carlos Mc Cadden

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

92

PRIMAVERA 2010

DIRECTOR
Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN
Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN
Pedro Cobo y Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN
Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales
Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales
Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas
Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS ITAM aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: $ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)
Suscripción anual (4 números): $ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)
Suscripción bianual (8 números): $ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383
Licitud de título No. 9999
Licitud de contenido No. 6993
Derechos de autor: 003161/96

Diseño portada: Nohemí Sánchez
Composición tipográfica: Y. Viridiana Morales G. (ITAM)
Impresión y encuadernación: Diseños e Impresos Sandoval, S.A. de C.V., Salto del Agua 274, Col. Evolución, C.P. 57700, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152.
Se prohibe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

TEXTOS

LAS NOSTALGIAS DE RAMÓN XIRAU
Héctor Zagal 7

NOBLEZA Y COMERCIO
EN LA ÉPOCA COLONIAL
Luis del Castillo 35

HACIA LA COMPASIÓN POR MEDIO
DEL LENGUAJE SIMBÓLICO
Ana Barberena 57

SECCIÓN ESPECIAL

FINNEGANS WAKE
J. D. Victoria 81

DIÁLOGO DE POETAS

María Baranda, Francisco Segovia y
José María Espinasa 99

CREACIÓN

GUARDIA SUIZA
Venustiano Reyes 111

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NOTAS

ANTIGÜEDAD TARDÍA, NEOPLATONISMO Y CRISTIANISMO
José Molina 119

LAS RELIGIONES DEL LIBRO Y LAS FINANZAS
Dominique de Courcelles 135

LA DIPLOMACIA CULTURAL DE TORRES BODET
Marcio Orozco 143

RESEÑAS

DONALD SASSOON, ***Mussolini y el ascenso del fascismo***
Alonso Ruiz Belmont 159

HÉCTOR ZAGAL, ***La cena del bicentenario***
Mauricio López Noriega 163

HÉCTOR ZAGAL, ***La cena del bicentenario***
Julián Meza 168

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

POESÍA, PARADOJA, PRESENCIA.
LAS NOSTALGIAS DE RAMÓN XIRAU

*Hector Zagal**

RESUMEN: Ramón Xirau sufre de nostalgia por la unidad del ser humano: entre la acción y la teoría, entre la emoción y el saber, entre la interioridad y lo público, entre Dios y sus creaturas. Su filosofía es una apuesta por el ser humano, por rescatarlo de la fragmentación.

ABSTRACT: Ramón Xirau suffers from nostalgia for the unity of being: torn between action and theory, emotion and knowledge, the inner and public lives, between God and his creatures. His philosophy wages on humanity, attempting to save it from such fragmentation.

PALABRAS CLAVE: Xirau, poesía, paradoja, presencia, parábola, no-ideas.
KEYWORDS: Xirau, poetry, paradox, presence, parable, non-ideas.

RECEPCIÓN: 18 de agosto de 2009.
APROBACIÓN: 4 de noviembre de 2009.

* Departamento de Filosofía, Universidad Panamericana.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

POESÍA, PARADOJA, PRESENCIA.
LAS NOSTALGIAS DE RAMÓN XIRAU.

En poesía no pueden existir "prosas profanas".
Ramón Xirau, *Poesía y conocimiento.*

La búsqueda de la unidad

La separación existe. *En el universo*, la fragmentación impera. El texto parasitario, los riachuelos que se hacen pasar por ríos, abundan y se multiplican. Ramón Xirau sufre de nostalgia por la unidad del ser humano: entre la acción y la teoría, entre la emoción y el saber, entre la interioridad y lo público, entre Dios y sus criaturas. Su filosofía es una apuesta –un tanto pascaliana– por "la caña que piensa". Detrás de sus preocupaciones (y ocupaciones) por la poesía se descubre un afán por rescatar al ser humano de la fragmentación.

> Una corriente de pensamiento ya antigua escinde a los hombres en dos mitades incompatibles: las emociones (las creencias, las imágenes) por un lado; por otro, el pensamiento exacto y preciso, esta división de la condición humana es falaz.[1]

La piedra angular para restañar la escisión de la condición humana es la poesía o, mejor aún, el símbolo. Parto de esta hipótesis: la obra filosófica de Xirau es una exploración de las posibilidades detonadas por el símbolo como catalizador de la unidad, en particular de la unidad

[1] Ramón Xirau, *Poesía y conocimiento. Dos poetas de lo sagrado*, 1993, México, El Colegio Nacional, p. 8.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

del pensamiento. Una segunda hipótesis: en la obra de Xirau, la paradoja está particularmente privilegiada en la búsqueda de la unión con lo sagrado.

Símbolo no ha de entenderse aquí como opuesto a icono, a la usanza de Charles W. Morris, sino en un sentido más amplio, tributario de la teología de Karl Rahner. Como es bien sabido, este teólogo distingue entre signo y símbolo, la relación entre signo y significado es accidental; la relación entre símbolo y simbolizado, intrínseca. Aplicada a la Encarnación, esto significa que el Lógos crea la humanidad de Jesús como autoexpresión en el mundo. La naturaleza humana de Jesús nunca preexistió por sí misma; contemplando la humanidad de Cristo, se contempla al Lógos y al Padre, pues el Lógos, a su vez, es la autoexpresión del Padre.

El griego admite un juego de palabras: el símbolo no es sólo *symbolon* (señal, signo), es también *symbole* (encuentro, reunión). El Lógos del Eterno Padre es a la vez Dios y signo de Dios, es representación y presencia. Por eso el Lógos recibe también el nombre de Emmanuel, "Dios con nosotros".

Por su parte, Ramón Xirau –conocedor de Rahner y de Heidegger, en cuya obra se apalanca el teólogo– apela a las "no-ideas", sus "símbolos" particulares. A partir de esta intuición se da a la tarea de reconstituir la unidad de la condición humana. Xirau cita al teólogo alemán para explicar estos arquetipos, universales-concretos, que son a la vez vida y explicación de la vida:

> Símbolo, desde las últimas posiciones fundamentales del cristianismo, no significa algo que separado de lo simbolizado –o en tanto que distinto unido, real o conceptualmente, de forma meramente aditiva con lo simbolizado– lo señale y esté vacío de ello. Símbolo es, por el contrario, la realidad que como elemento intrínseco de sí misma, constituida por lo simbolizado, lo revela, lo manifiesta y, en tanto existencia concreta de lo simbolizado mismo, está lleno de ello.[2]

[2] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", en *Escritos de Teología* IV, 1961, Madrid, Taurus, pp. 319-320, citado por Xirau, Ramón, *De ideas y no ideas*, Joaquín Mortiz, 1974, México, p. 74.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El método de las no-ideas

En el rigor del vaso que la aclara,
el agua toma forma.
Gorostiza, *Muerte sin fin.*

Las no-ideas permiten a Xirau emprender la reconquista de la unidad para llegar así al *symbole*, al reencuentro. Sin embargo, Xirau atina al no elegir un método que sea sistemático o enciclopédico a lo Hegel. Buscar la unidad de la condición humana de esta manera sería un contrasentido, pues equivaldría a una solución construida desde la razón monumental y supuestamente omniabarcante y esto, lo sabemos por experiencia, es imposible o, cuando menos, insuficiente. Dichas andadas terminan dejándonos un regustillo amargo, el que nos queda después de leer las consideraciones sobre el amor humano en la *Enciclopedia de las ciencias*.

A la prolija obra de Xirau tal vez le pediríamos, en su próxima entrega, una obra que abundara más, de forma explícita, en los autores que lo inspiran: Nicolás de Cusa, Wittgenstein, el Pseudo Dionisio… Por supuesto, nos gustaría leer algo más de Eckhart, a quien cita pocas veces pero es fundamental para sus trabajos de mística. En Xirau no encontraremos un largo tratado sobre las no-ideas, sino una colección de ensayos y artículos que abordan el tema desde diversos ángulos y pretextos.

El particular y erudito estilo de Xirau exige sumergirse en sus ensayos para hallar la voz propia, entreverada a menudo con las de otros autores: Gorostiza, Pellicer, Vallejo, Huidobro, Chumacero… Por otro lado, su obra poética no puede ser interpretada como un pasaje de Kant o Husserl.

Pero estas dificultades provienen de la coherencia entre método y propósito y, sobretodo, de su confianza en la unidad. El método de Xirau es, en verdad, *methodos*, camino y vía. En otras palabras, las formas de su obra no encorsetan los contenidos, como si se tratase de una red que aprisionase a un jadeante animal. Fiel a la teología del símbolo de Rahner, ha escrito de suerte que la forma literaria sea a la vez expresión de su contenido. La peculiar fisonomía de su obra proviene de su ejercicio como poeta y filósofo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En este sentido, de la multitud de sus publicaciones, el libro *De ideas y no-ideas* (1974) ocupa un lugar privilegiado para comprender el cuidado –la cura, *Sorge*– por la fragmentación humana.

La historia de la fragmentación

Mis alas rotas en esquirlas de aire,
mi torpe andar a tientas por el lodo.
Gorostiza, *Muerte sin fin.*

Dicha preocupación se inserta en un tupido árbol genealógico. Se podría escribir una historia de la filosofía desde esta perspectiva y en buena medida es precisamente lo que Xirau hace, una historia filosófica de la escisión y el resarcimiento, o mejor aún, una filosofía de la restauración humana. Desde este punto de vista, Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Descartes, Pascal, Hegel, e incluso autores como Wittgenstein intentan dar cuenta de la tensión humana. Sin embargo, la universal experiencia de esa condición no la hace más llevadera. Por mucho que la escisión parezca connatural al ser humano, nadie se consuela de padecerla.

El precario equilibrio de la naturaleza humana se manifiesta en la vida diaria y en la vida del espíritu. Es la lucha entre el cálculo y la pasión, entre lo finito y lo infinito, y entre lo abstracto y lo concreto.

La filosofía se afana por hablar de aquello que va más allá de las ciencias naturales al tiempo que constata el bamboleo de sus silogismos metafísicos. La tensión también se revela en la política, que ha de ser realista y práctica y, sin embargo, no se resigna a enterrar utopías. Encontramos el frágil equilibrio en la moral, que se debate entre la estadística, el imperio de la mayoría, y el precepto universal; en la religión, que se mueve entre la liturgia canónica y el misticismo; y obviamente, en el quebradizo equilibrio de la poesía, que jamás renuncia a su condición física, tangible, sonora, aún cuando nos habla de lo sagrado y lo inasible.

Tal es la condición humana: la perpetua tensión que nos negamos a reconocer como natural. Ni Platón, ni Aristóteles, ni Agustín, ni Descar-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tes, ni Kant se resignan a aceptar que el ser humano es de suyo un desequilibrio, *hybris*, sinrazón. La filosofía tradicional –la que no es deconstructora– se ha esmerado por salvaguardar la unidad de nuestra condición. El vaivén, la oscilación, incluso el desgarramiento tienen cabida en ella, pero no la *hybris*. La monstruosa ausencia del sentido no tiene lugar en la filosofía tradicional. La caja de Pandora, la alegoría del carro alado, la *akrasia*, el pecado original, el mecanicismo, incluso el conductismo pueden leerse como intentos por dar cuenta de aquello que no cuadra en la condición humana. La filosofía occidental ha ensayado diversas maneras de explicar la radical fragmentación de nuestra vida. Para ello se ha comparado al ser humano con una máquina, con un ángel caído, con el jinete de un brioso corcel. Los resultados se leen en las historias de la filosofía, pero incluso los más exitosos no anulan la ansiedad de las *Confesiones* de san Agustín, cuya vida se debate, no tanto entre la carne y el espíritu, como podría creer el desaprensivo, sino entre lo infinito y lo creado. En suma: "tensión de contrariedades, tejido de opuestos, el hombre es búsqueda de un pacto más alto –o mejor dicho, más íntimo– el de una tensa y continuada presencia del espíritu".[3]

Xirau no se contenta con coleccionar los fracasos y victorias de los filósofos en esta lid, sino que entra en ella. Las no-ideas, que no son sino una de las muchas aproximaciones cristianas a los signos, le sirven de punta lanza. Una y otra vez se pregunta por la relación entre poesía y conocimiento.

Mística y silencio metafísico

Nosotros llegamos a estar en esta tiniebla supraluminosa y ver a través de la ceguera y del desconocimiento, y conocer al que está por encima de la contemplación y del conocimiento.
Pseudo Dionisio, *Acerca de la teología mística.*

El cardenal de Cusa anotó en un ejemplar de *Acerca de la teología mística*: "Sólo Dios existe más allá de la coincidencia de los contradic-

[3] Ramón Xirau, "Trivio de Octavio Paz", *Poesía iberoamericana contemporánea*, 1995, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 104.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

torios. De donde lo extenso y lo breve, lo mucho y lo poco, coinciden en Dios y esto es la teología mística".[4]

La lógica tradicional, poblada de inferencias y reglas, presenta serias dificultades para hablar de lo divino. Existe toda una tradición filosófica que arranca desde Platón y pasa por Plotino, Eckhart, Nicolás Cusano, hasta llegar, piensan algunos, a Wittgenstein. Todos ellos se percatan de la insuficiencia de nuestro lenguaje y se atreven, a pesar de todo, al salto mortal: superar el límite de nuestro lenguaje gracias a la aceptación del mismo. Tales filósofos se acercan a usos del lenguaje un tanto ajenos a la ortodoxia filosófica. En la poesía y la mística se les abren los caminos para hablar de aquello que no puede decirse (*sagen*), por remitir al *Tractactus*.

Xirau, incardinado en dicha tradición, no se resigna a permanecer callado en el aula de filosofía; no quiere sumergirse en la esquizofrenia de quienes dividen al ser humano en estancos incomunicados. Sí, nuestro lenguaje es, sin duda, limitado, pero esta limitación no es patente de corso para la dicotomía:

> Poesía, filosofía. Poesía y conocimiento. ¿Por qué unir estos dos términos –poetizar, conocer? En esencia porque tanto la poesía como la filosofía son formas de un conocer más amplio, de un conocer religioso. No poseo argumentos definitivos acerca de esta afirmación; la considero una "persuasión probable".[5]

El conocimiento religioso engloba las emociones y el pensamiento; en él acontece la *symbole*, el encuentro entre las diversas facetas de la condición humana. Esta posición resulta atrevida para el materialismo de cualquier cuño. Posición en verdad atrevida por la debilidad de sus argumentos.

Para Xirau, la pérdida del conocimiento religioso deviene fragmentación del ser humano. El conocer religioso revela el puente entre filosofía

[4] Citado por José Pablo Martín, "La *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura", *Tópicos*, 23, 2002, p. 19.

[5] Ramón Xirau, *Poesía* y c*onocimiento*…, *op. cit.*, pp. 8-9.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y poesía, emoción y cálculo. La analogía, la metáfora y la poesía van de la mano. Ramón Xirau subraya la continuidad entre el quehacer filosófico y el poético para fortalecer el conocimiento religioso. Casi se atreve a advertir que el buen filósofo termina por hacer poesía:

> La diferencia más importante entre el concepto lógico y el concepto metafísico o poético es que el primero puede denotar; el segundo –al borde siempre de lo indecible– suele connotar. Imagen y concepto son aproximaciones a una realidad superior, a-histórica, transhistórica o eterna. Poeta y metafísico pueden sugerir esta realidad; para hacerlo –digámoslo con Paz (el poeta) podrían añadirse, el metafísico, el místico– busca "las peras del olmo".[6]

¿No es la filosofía la búsqueda de las últimas causas? El filósofo, experto en denotación, estira los conceptos lógicos hasta extremos metafísicos, pero la elasticidad tiene un límite. Resignarse a ello contraviene la vocación filosófica. Platón, siempre ávido de ir más allá del mundo sensible, utilizó profusamente el mito y la alegoría. Quizá, como se advierte en el *Tractactus*, con el lenguaje de la ciencia sólo podamos decir los hechos del mundo, pero no es de ellos de los que Xirau nos quiere hablar, no tan sólo. A él, como a casi todos los filósofos, le interesa lo metafísico. "Hablar poesía" nos permite mostrar (*zeigen*) lo que está fuera del mundo:

> La poesía es una función cognoscitiva. Conocer significa aquí […] penetrar, es decir intuir, significa también dirigirse a obtener una imagen del mundo, un cierto sentido de la vida, un conocer que, fundado en la emoción, es también una visión del universo y acaso una metafísica. El conocimiento poético, rítmico, amoroso, emotivo, conceptual está en las palabras; va también más allá de ellas.[7]

[6] *Ibid.*, p. 19.

[7] "6.522. Lo inexpresable ciertamente existe. Se *muestra*, es lo místico. 6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía–, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñáramos filosofía– pero sería el único estrictamente correcto", Ludwig Wittgenstein, *Tractactus Logico-Philoshophicus*, 1973, México, Alianza Editorial, trad. de Jacobo Muñoz.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> Suele pensarse, erróneamente, que el decir poético se distingue del decir filosófico en cuanto el primero es fundamentalmente imagen y el segundo es principalmente concepto. Algo de cierto hay en esta distinción pero es claro –los ejemplos de Platón, san Agustín, el mismo Hegel, Bergson, Heidegger son reveladores– que el pensamiento filosófico es frecuentemente, y fundamentalmente a veces, imaginativo; el conocimiento de los poetas puede ser conceptual: […] Imagen y concepto están presentes tanto en la filosofía como en la poesía.
>
> Pero demos un paso más: la metáfora y la imagen dicen y a la vez sugieren algo indecible que sin embargo también, en parte dicen. […] Lo que la metáfora se propone es decirnos algo que no puede decirse del todo: en la metáfora y por la metáfora nace algo nuevo que el lenguaje lógico o común no podrían alcanzar. En efecto, la metáfora lo dice y no lo dice: la metáfora rompe el lenguaje en su centro para decirnos que más allá de las palabras mismas hay "algo" –casi siempre algo esencial– que, por decirlo con san Juan, se puede sentir mas no decir.[8]

Xirau, inconfesadamente continúa bajo el influjo de Rahner. En la obra del teólogo, *Espíritu en el mundo*, Rahner estudia un pasaje de la *Summa teologica* donde se dice que el alma nada entiende sin imágenes. Lo cual, es verdad y hay que tomarlo hasta sus últimas consecuencias. Una de las cuales no es decir que el concepto se confunde con la imagen. Algunos objetos mentales, por ejemplo las figuras de las geometrías no-euclidianas, no pueden ser imaginados sino exclusivamente pensados. Esto es importante si queremos evitar una canonización de la imagen.

El riesgo de la metáfora

¡Silencio, toda carne, delante de Yahvé,
porque Él se despierta de su santa Morada!
Zacarías 2, 17

El descubrimiento de esta capacidad de hablar sobre lo divino entraña el riesgo de la soberbia. Este riesgo va más allá de la tradición en la que

[8] Ramón Xirau, *Poesía y conocimiento*…, *op. cit.*, pp. 137-138.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

se incluye la prohibición de revelar el verdadero nombre de Roma, por lo que Quinto Valerio, en los últimos días de la República, fue ejecutado. O en la tradición de los antiguos egipcios, que daban un nombre pequeño a las personas, por todos conocido, y un nombre no tan pequeño, que era oculto. No, la prohibición bíblica poco tiene que ver con una especie de sociedad secreta. Evitar usar en vano el nombre de Dios, así como la costumbre judía de no pronunciar el tetragrama sagrado, el nombre propio "Yahvé", previene el engolamiento intelectual.

La inteligencia, engreída, se considera peligrosamente capaz de hablar sobre Dios como si fuese un objeto más del mundo. Xirau, lector de la *Docta ignorancia* de Nicolás de Cusa, lo sabe de sobra.

Nuestro discurso sobre Dios se basa en la metáfora por analogía, pero frecuentemente no le damos todo el peso debido a este tema o a lo que comprendemos por analogía. Incluso cuando decimos que Dios nos ama, que Dios es nuestro amigo o que Dios es bueno, estamos usando metáforas. Que haya metáforas más acertadas que otras –"Dios es justo" o "Dios, el rey de la gloria"– no les quita su carácter metafórico.

Ni siquiera las teologías "canonizadas", las que utilizan los documentos oficiales de la Iglesia Romana, de las que se valen los Papas para definir dogmas, las que utilizan los Concilios, ni siquiera estas teologías están exentas de la analogía metafórica.

Hace unas semanas, antes de comenzar este texto, comentaba el punto con un sacerdote alemán quien me previno contra la falsa seguridad que dan las formulaciones lingüísticas de la dogmática. Tales teologías son imprecisas, escurridizas, no capturan los insondables misterios de la vida divina. Insondables y misteriosos: una reduplicación necesaria para subrayar nuestro desconocimiento de Dios. El místico no es proclive a la locuacidad sino al silencio. Comentando a Paz, Xirau advierte, "la paradoja de la palabra poética está en decirnos precisamente lo que dice y en indicarnos que esto mismo que dice no puede decirse".[9]

Hemos de estar en guardia contra la falsa seguridad de la analogía –así como Wittgenstein lo estaba ante, la sin duda bien fundada, seguridad que tenemos para expresar por medio de la escritura.

[9] Ramón Xirau, "El sentido de la palabra", *Entre la poesía y el conocimiento. Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericana*, 2001, México, FCE, p. 210.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

No olvidemos las prevenciones del Cardenal de Cusa. Las analogías son comparaciones, esto es a esto otro, como eso es a eso otro. Quien practica la analogía levanta puentes a través de construcciones lógicas. En la jerga militar se dice que una avanzada, digamos, un pelotón de élite, es la cabeza de puente cuando ha logrado cruzar a territorio hostil. La vanguardia consolida su posición en el avispero enemigo; los soldados tienden las líneas –el puente– para que pasen sus compañeros. Cuando construimos una analogía damos con un clavo del cual podemos aferrarnos en el otro lado. "¿Cómo saber si estoy enamorado?", pregunta el adolescente primerizo; el amigo, más ducho en cuestión de amores, acude a una analogía pedestre: "Te sientes como borracho, pero sin la resaca". Toda metáfora puede explicarse con el esquema de una comparación. Y eso indica que, por muy sutil que sea, aún no se ha desprendido del todo de la lógica.

En las analogías de la fe, el arco del puente es tan largo que nunca se cierra. La distancia entre Dios y las criaturas es infinita. La Biblia expresa este hecho con bellas y agudas analogías. Dios proclama lo inescrutable de sus designios y nos amonesta por intentar apropiarnos de su mente:

> Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos, –oráculo de Yahvé–. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros. (Isaías 55, 8-9)

El salmista, un poeta, también destaca la incomprensibilidad de Sus designios. La misericordia divina no admite medida humana:

> Como se alzan los cielos por encima de la tierra,
> así de grande es su amor a quienes le temen;
> tan lejos como está el oriente del ocaso
> aleja Él de nosotros nuestras rebeldías.
>
> (Salmo 102, 11-12)

¿Vemos el punto? El oriente y el occidente nunca se tocan; ya podemos viajar al país del "sol naciente", al Japón, ya podemos caminar y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

caminar en busca del lugar donde nace el sol, jamás daremos con él. El sol siempre se levantará más allá de donde podamos llegar con nuestros pasos: detrás de aquél lomerío, de aquellos árboles, de esa planicie. Yahvé juega con el lenguaje humano para exponer nuestra ignorancia. Esta estrategia abunda en la Escritura. Pensemos solamente en los discursos de Dios a Job.

La metáfora del Salmo 102 es particularmente afortunada porque logra mostrar una distancia infinita. El trecho entre occidente y oriente podrá alargarse o acortarse; jamás habrá un lugar de la Tierra donde los puntos cardinales se empalmen. Si se considera la redondez de la Tierra, la metáfora alcanza niveles paradójicos: el amanecer siempre estará lejos del ocaso, y siempre estará cerca. El oriente de alguno es occidente del otro.

Debo insistir en algo que Ramón Xirau, gran conocedor de los místicos, tiene muy claro: Dios jamás será aprehendido por los pensamientos humanos. No hay cabeza de puente. Carecemos de un punto firme del cual aferrarnos. La desafortunada comparación entre enamoramiento y borrachera tiene, a pesar de todo, un fuerte poder explicativo porque el chico ha experimentado tanto la embriaguez como el amor. Sin embargo, cuando hablamos de Dios, resbalamos de nuestro asidero: "Dios es como un amigo". La comparación se desmorona cuando recordamos los versículos citados.

Analogía, símbolo, poesía

El sabio es quien quiere asomar su cabeza al cielo; y
el loco es quien quiere meter el cielo a su cabeza.
G. K. Chesterton.

Las analogías deben tomarse como juegos simbólicos, como no-ideas.

> Pero los símbolos son ambiguos, si la univocidad fuese su característica única y determinante se transformarían en ideas, en conceptos, en palabras formadas por el hábito de la definición, ¡qué diferencia de signo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> y de valor entre el agua mitológica de Homero y el agua del Tajo ficticio donde habitan, milagro de la poesía, las ninfas de Garcilaso![10]

Aunque Xirau no explicita la "lógica" del símbolo, me remito a una explicación inspirada en el pseudo Dionisio y Tomás de Aquino. No creo violentar la intuición de Xirau si lo hago.

Las analogías presuponen cierta comprensión de los términos involucrados en la comparación. "x es a y como r es a z" es una expresión con significado para mí, siempre y cuando, las palabras que la componen no me resulten completamente extrañas. El uso de la comparación implica la hipótesis de que x, y, r, y z pertenecen a un mismo conjunto S, porque x y r pertenecen a S, de suerte que comparten algunas propiedades. Cuando afirmo "Dios es al pecador como el juez al delincuente", estoy dando por sentado que Dios y el juez tienen algo en común, la justicia. Aquí salta la liebre: Dios no puede ser incluido en el mismo conjunto que los jueces humanos, Él está más allá de la justicia, si hemos de hacer caso a la Escritura Sagrada y, curiosamente, a los grandes lógicos de la Edad Media.

> El lenguaje humano, hecho a medida del mundo sensible, se queda sin referente real cuando abandona sus anclas en el mundo sensible; se queda en lo desconocido cuando camina por las vías de la fe que 'son sobre la luz natural' y 'exceden a todo humano entendimiento'; lo anula el silencio ante un Dios infinito que nuestras palabras humanas atadas a la finitud no pueden expresar.[11]

Dios se encuentra por encima de nuestras redes conceptuales, pues ellas se generan a partir de nuestro conocimiento de las criaturas. Kant cayó en la cuenta de esta dificultad: las formas puras de la sensibilidad y las categorías sólo pueden aplicarse cabalmente al mundo sensible. También lo vio, sugiere Xirau, el autor de *Ser y tiempo*, si bien de manera limitada: "Heidegger no quiere identificar Dios y Ser. Parecería que

[10] Ramón Xirau, "José Gorostiza: Descarnada lección de poesía", en *Entre la poesía y el conocimiento*…, *op. cit.*, p. 148.

[11] *Ibid.*, p. 41.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la misma atribución del 'ser' a Dios podría limitar a Dios, o mejor, a nuestra experiencia de Dios".[12]

El juego simbólico de las no-ideas no contradice la lógica, sencillamente nos muestra que hay algo más allá del signo unívoco. Xirau no pretende negar el valor de los argumentos, los pone en su lugar. Por eso manifiesta cierta simpatía por el autor de *Ser y tiempo*:

> Heidegger no dejó de interesarse por la lógica. Respetó, de manera muy especial, los argumentos y doctrinas lógicas de Frege. Lo que pensó siempre es que la lógica –a veces buen instrumento– no puede ser modelo del pensamiento acerca de la realidad. La lógica se vuelve "ilógica" cuando pretende rebasar sus propios fines y constituirse en la realidad misma.[13]

Con esta observación, una de las pocas ocasiones en las que se muestra franca simpatía por Heidegger, Xirau parece tener en mente a Chesterton, quien en sus polémicas contra el racionalismo descubrió que la verdadera locura no proviene de la falta del uso de la razón sino del solo uso de ella. A partir de Chesterton, esta línea de argumentación se ha vuelto una clásica estrategia de los pensadores cristianos: la razón desbocada se autodestruye. En buena medida la obra de Xirau se inspira en ella.

Poesía metafísica: el espectro de Nietzsche

En algún apartado rincón del universo centelleante,
desparramado en innumerables sistemas solares,
hubo una vez un astro en el que animales
inteligentes inventaron el conocimiento.
Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia
Universal": pero a fin de cuentas, sólo un minuto.

Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad*
y mentira en sentido extramoral.

Nuevamente doy un paso más allá. Nuestros conceptos provienen del mundo empírico, a no ser que creamos que Dios mismo los pone en la

[12] Ramón Xirau, "Martin Heidegger: verdad, un Dios, los dioses", *Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*, 1999, México, Colegio Nacional, p. 56.

[13] *Ibid.*, pp. 33-4.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mente del ser humano. El uso meta-empírico de los conceptos se dificulta y termina por llevarnos a la aporía, al paralogismo. El empirista se rehúsa a usar los conceptos más allá del lo sensorial; el místico, a usarlos como signos unívocos, y les otorga un valor simbólico.

¿Quién me autoriza comparar a Dios con un juez? Toda comparación supone la posesión de un criterio que se encuentre por encima de los términos comparados. En el *Fedón*, Platón defendió la inmortalidad y preexistencia del alma con un argumento basado en esta premisa. Si no hubiera un criterio previo a nuestra experiencia, seríamos incapaces de afirmar que "x y y se parecen". La semejanza pasaría inadvertida. Si careciéramos de la noción de "mamífero", difícilmente hallaríamos semejanza alguna entre el delfín y el perro, o entre una gacela y un ornitorrinco.

Este argumento del *Fedón* debilita nuestra confianza en las analogías de las que la fe, la teología y la filosofía se valen para hablar de Dios. No le busquemos tres pies al gato: cuando hablamos de Dios damos por supuesto que podemos hacerlo. Nuestro hablar metafórico de Dios no admite una deducción trascendental. Xirau lo reconoce:

> En la filosofía como en la poesía está el hombre presente: del nacimiento a la muerte. En una y otra se conjugan los lenguajes: el de los conceptos, el del amor, el de la emoción –que no hay que pensar irracional–, el de la imagen. ¿Por qué? Acaso porque la filosofía –quiero decir, la metafísica–, y la poesía son dos formas de una expresión más alta: la expresión religiosa.[14]

En Xirau, la posibilidad del conocimiento religioso no es un punto de llegada, sino un punto de partida. Se trata, por decirlo de alguna manera, de una especie de optimismo epistemológico. En otras palabras, lo empírico, simple y llanamente, puede ser trascendido.

Las analogías y metáforas sobre Dios no admiten una consideración crítica: la fe en la capacidad del lenguaje humano para referirse a Dios es previa a cualquier indagación sobre Él. Para el cristiano, no sólo para

[14] Ramón Xirau, *Poesía y conocimiento, op. cit.*, p. 141.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el católico, la fe precede a la razón. Sin esta consideración, el arrianismo se colaría en las filas de los místicos cristianos. Cualquier acto de habla sobre Dios presupone nuestra confianza en que Dios nos ha dotado de un lenguaje que permite referirnos de alguna manera a Él.

Para Xirau la posibilidad de la poesía metafísica, una poesía más allá de la naturaleza, es un primigenio acto de fe. De ahí que un ataque radical y taxativo contra la posibilidad de toda metafísica, el rechazo de que nuestro lenguaje no puede ni siquiera mencionar los objetos meta-empíricos, es un ataque contra la poesía, al menos como la concibe Xirau. Nietszche carecería, por tanto, de carta de ciudadanía en su obra.

No-ideas y presencia

Cuando leemos de verdad, cuando la experiencia
que vivimos resulta ser la del significado,
hacemos como si el texto encarnara
la presencia real de un ser significativo.
George Steiner, *Presencias Reales.*

Xirau tiene una especie de fe en el valor metafísico del lenguaje. No creo andar muy errado al sugerir que el símbolo de Rahner tiene que ver con esto. El papel del símbolo no se reduce al de un vicario de la idea porque es presencia, presencia real. No es la mera representación de una entidad, sino que realmente la hace presente, nos lo presenta de nuevo. Por ello, Xirau acuña la expresión no-idea, para distanciarla del concepto como representación mental.

Esta presentación ha de entenderse como la mímesis de la *Poética* y no como la mímesis denostada en la *República*. Las no-ideas de Xirau, el símbolo de Rahner y la mímesis de Aristóteles tienen un valor meta-físico. No son una copia de la copia, como decía Platón.

Atendamos con diligencia a la *Poética* y caeremos en la cuenta de que la mímesis no es la representación icónica de una acción trágica o cómica, sino la producción –poiesis– de la experiencia en el espectador. Por eso la mímesis se vale tanto de la vista como de los otros sentidos: pintura, teatro, danza, epopeya, música. Todas estas artes se basan en la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mímesis, los espectadores padecen con ocasión de la llamada "representación".

La catarsis es la consecuencia de producir emociones en el espectador. Éstas no son ficticias, son reales, pues en verdad nos entristecemos cuando escuchamos la suerte de las troyanas, y en verdad reímos con las chanzas de Aristófanes. El *quid* de la catarsis es la autenticidad, o mejor aún, la presencia. Acaso tales emociones serán artificios, si por artificio entendemos fruto del ingenio poético, pero no se fingen. El actor finge que ríe, el espectador no.

Propongo esta clave para entender a Xirau. El símbolo y la no-idea son la presencia frente a ciertas realidades que el signo sólo puede transmitir de manera icónica. "El poema –escribe Xirau– nos remite, sin duda, al estado de espíritu de quien lo ha escrito. Nos remite también, y muy primordialmente, a nosotros mismos. En este sentido, el poema es, primero, acto de centración".[15]

El signo entendido como alusión abstracta de una entidad –en este caso Dios y lo sagrado– carece del poder evocador del icono (no hay parecido físico entre "hombre" y hombre, entre "manzana" y manzana). Los conceptos cumplen una función bien importante en la vida, nos permiten movernos en un nivel de generalidades.

Esta cualidad es también su limitación: el signo –uso el término en el sentido de Charles Morris, como lo opuesto al icono– no es presencia real de lo significado. En cambio, cuando leo la rapsodia XXII de la *Ilíada* y lloro por la muerte de Héctor, en verdad sufro, aún cuando no haya estado presente en los campos y muros de Troya, aún cuando lo reconozca como algo irreal o literario. Mis lágrimas sí son reales, sí compadezco a Príamo, a Hécuba, a Andrómaca, a los familiares del guerrero muerto.

El símbolo de Rahner es también presencia de lo significado, presencia real, como lo son también las no-ideas de Xirau. Seguramente, el positivista intentará explicar este fenómeno en términos psicológicos; no le culpo. La palabra psicológica, eso sí, podría resultar adecuada si

[15] Ramón Xirau, *Entre la poesía y el conocimiento*, *op. cit.*, p. 558.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

invocásemos su etimología: psique. Es natural al positivista esa pretensión, la presencia es cuestión de fe en la gramática metafísica, en la que se asume que la palabra puede ser signo y algo más. Insisto, no es la evocación del icono: no es imagen ni copia, sino presencia real de lo significado.

La poesía como descentración

Vio a Héctor arrastrado delante de la ciudad,
pues los veloces caballos lo arrastraban despiadadamente hacia las cóncavas naves de los aqueos;
las tinieblas de la noche velaron sus ojos,
cayó de espaldas y se le desmayó el alma.
Homero, *Ilíada*, XXII

"En segundo lugar el poema es descentración, puesto que al concentrarme en mí me remite no sólo a la conciencia de quién lo escribió, sino a la conciencia de todos los demás que lo han podido leer o escuchar".[16] Aristóteles escribió que la poesía es más universal que la historia, pues la primera evoca acciones ejemplares, paradigmas o tipos humanos.[17] No es ésta la universalidad a la que se refiere Xirau. La poesía aristotélica no se libera completamente de la generalidad del concepto lógico. La descentración de la que habla Xirau poco tiene que ver con el valor ejemplar de las acciones; se refiere, más bien, al poder catártico del poema.

Descentrar purifica: cuando leemos las estrofas donde Andrómaca gime por la muerte de su amado esposo, lloramos nuestra suerte (centración) y lloramos también la suerte de Andrómaca y la de todas las viudas que han de sufrirla (descentración). La poesía nos saca de nosotros mismos, nos purifica y sana de nuestro egocentrismo. No por casualidad *katharsis* proviene de la terminología del *corpus hiprocraticum*. Para Xirau, la descentración posee un valor médico o mejor dicho, un poder sotereológico muy superior al que tiene el "poema ejemplar". La poesía para Xirau no es un instrumento para comunicar arquetipos.

[16] *Ibid.*, p. 558.
[17] Cfr., Arist., *Po.*, 1451a 39-b7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La comunión y no sólo la comunicación inerva la poesía. Por ello, Javier Sicilia destaca:

> El universo poético y filosófico de Xirau es un universo habitado por la presencia. Todo y cada momento es para Xirau la vida verdadera, porque todo está vinculado por el amor que es el modo en que el hombre se define y está en el mundo. Estar presente es sentir la presencia de ese tercero que hace posible la vida en común, la comunidad, la comunión que es atisbo, presencia del Reino y continuidad hacia ese más allá que es su plenitud.[18]

La poesía es centración y descentración, pero sobre todo, la presencia del Otro. Si detrás de la poesía y filosofía está el conocimiento de lo divino, es porque Dios está, en verdad, detrás de ellas. La poesía metafísica hace presente al gran simbolizado, al Cordero blanco. Esto no significa que toda poesía aluda expresamente a lo divino, pero incluso en la literatura del vacío (Beckett, Kafka, Gogol), su presencia hace presión. No es que Dios mueva todas las piezas, como en la filosofía de Malebranche, sino que el Creador se hace presente en la criatura. El ser humano revela los arcanos del cielo: "la persona viva es la gloria de Dios" (Ireneo de Lyon).

Dije que no culpo al positivista en su afán por explicar esta presencia en términos psicologistas, puesto que para asumir este poder invocador de la poesía (nótese que escribo "invocador" y no "evocador"), se necesita una buena dosis de fe en la metáfora y en el símbolo. Quizá los poetas la necesitan menos: su cotidiana experiencia de la producción de presencias les exime de las durezas del fideísmo metafísico. Me corrijo, fideísmo es una palabra demasiado fuerte, tal vez sea mejor decir con Xirau "persuasión probable". Y nada puede extrañarnos que carezcamos de certezas, cuando san Agustín, Pascal y Chesterton ya nos enseñaron a lidiar con las incertidumbres. En esa próxima entrega que esperamos de Xirau también me gustaría leer una Filosofía de la incertidumbre.

[18] Javier Sicilia, "Ramón Xirau. La experiencia de la presencia", *Jornada Semanal*, domingo 19 de septiembre de 2004, núm. 498.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Nuevo alegato contra el arrogante

Tríada supraesencial, supradivina,
suprabondadosa, rectora de la teosofía
de los cristianos, guíanos hacia la cima
supradesconocida, supraluminosa y
elevadísima de las palabras místicas.
Pseudo Dionisio*, Acerca de la teología mística.*

Tan arrogante es utilizar Su nombre propio, como regodearse en la posibilidad de cifrarlo en metáforas. La fe en el alcance metafísico de la poesía puede convertirse en vanagloria si soslayamos aquello de "tanto dista el oriente del ocaso…" y nos envalentonamos con nuestra jerga metafísica y teológica. La vía negativa es bálsamo y ensalmo contra esa tendencia:

> [La Tríada Supradivina] No es razón ni intelección, no es nombrada ni pensada; no es número ni orden, no es grandor ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, no se encuentra fija ni está sujeta a movimiento; tampoco lleva al reposo. No comporta potencia y no es potencia ni luz.[19]

No obstante, la vía negativa del pseudo Dionisio no es un paso en el proceso de ascenso –no es la escalera wittgensteiniana– a lo divino, sino un estado definitivo en el conocimiento de Dios: "hay a lo menos que detenerse, quedar en suspenso, en lo negativo del éxtasis".[20]

La debilidad de ciertas teologías medievales de cepa aristotélica fue la de hacer de la vía negativa un estado transitorio. De la vía negativa ("Dios no es cuerpo") pasaban a la comodidad de la vía de eminencia: "Dios es inmortal". "Nótese que en la misma vía atributiva existe una negación necesaria. Si pensamos en la perfección divina *ad infinitum*, aludimos a ella, no a la nuestra que es contingente y es limitada".[21] De

[19] Pseudo Dionisio Areopagita, *Acerca de la teología mística a Timoteo*, en *Tópicos*, 23 2002, núm. V, trad. de Marcelo Boeri.

[20] Zambrano, citada en *Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*, *op. cit.*, p. 107.

[21] Ramón Xirau, en *Entre la poesía y el conocimiento*, *op. cit.*, p. 41.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dios sólo sabemos lo que no es e incluso ese tipo de conocimiento ha de negarse; pues en realidad tampoco sabemos cabalmente cómo no es Dios. El atributo que negamos a Dios ("mortal", "temporal", "material") procede de lo creado y el Creador está por encima de sus criaturas. Pero "estar por encima" (otra metáfora) tampoco implica la imposibilidad de que Dios asuma tales atributos. "Entender a un Dios infinito –escribe Xirau–, es primordialmente, negar en él cuanto nos rodea en este nuestro mundo de la finitud".[22]

La negación es la actitud más sabia del que habla de Dios. Sin embargo, Xirau no es tan radical como el pseudo Dionisio, quien prácticamente se afilia al agnosticismo. Algunas líneas de *Acerca de la teología mística* están demasiado cerca del nihilismo postmetafísco. No nos dejan margen para hablar de la Trinidad:

> No es ninguna de las cosas que no son, ni es una de las que son; las cosas que son no la conocen en cuanto ella es, ni tampoco ella conoce a las cosas que son en cuanto éstas son. De ella no hay razón, ni nombre, ni conocimiento.[23]

Xirau no sigue al pseudo Dionisio en ese camino hacia un silencio que, por momentos, se asemeja al nirvana. Entonces, ¿cómo se concilia la fe en el valor metafísico de la metáfora con la permanente disposición a cultivar la vía negativa? ¿Cómo no-hablar hablando?

La clave de Xirau no es la metáfora entendida como analogía y comparación. Tras las comparaciones se esconden tácitas afirmaciones metafísicas y son de ellas de las que debemos huir para no fosilizarnos en un lenguaje teológicamente arrogante. Cuando Yahvé alude a la diferencia entre su misericordia infinita y la misericordia humana con la metáfora del amanecer y del ocaso, ciertamente afirma la inconmensurabilidad del trecho entre nosotros y Él. "Y es que la metáfora, que suele unir términos distintos para fundirlos en una imagen nueva, –escribe Xirau– puede unir también términos contrarios que lleguen a crear un

[22] *Ibid.*, p. 42.
[23] Pseudo Dionisio Areopagita, *Acerca de la Teología mística a Timoteo*, *op. cit.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

verdadero estallido de significaciones naturales".[24] La metáfora no funde los términos, no es sinonimia; tampoco los confunde, no es equivocidad. Su poder simbólico radica en la tensión.

Esta nueva significación, al menos en el caso de la metáfora mística, hace presente lo divino en la medida en que nos purifica, en que nos lleva a negar nuestro propio conocimiento: "sus identificaciones implican casi siempre una negación, una forma del no ser".[25] La metáfora mística se constituye a partir de cierta dialéctica. Para comprenderla debemos separarla una y otra vez de su significación fósil. No se trata simplemente de callar, se trata de hablar negando la pertinencia de nuestras palabras. Esta es una peculiaridad de la metáfora mística: mientras la metáfora "ordinaria" se solidifica o muere, el místico mantiene viva la metáfora a través de la negación. Se trata de una explosión puesta en pausa.

Metáfora mística y paradoja esencial

Sí, he hablado de grandezas que no entiendo,
de maravillas que me superan y que ignoro.
Job, 42,3.

La metáfora mística refuta sus propias palabras. Se comporta de manera autoreferencial, pues niega el significado de sus signos al mismo tiempo que les otorga un nuevo poder simbólico a las palabras que la componen. Este poder depende de que estemos dispuestos a separarnos de nuestras certezas semánticas. Aquí hay otra diferencia entre la mística del pseudo Dionisio y de la filosofía de Ramón Xirau. Nietzsche, antimetafísico y ateo, no cabe en ninguno, pero por motivos distintos. Mientras que en Xirau la poesía exige metafísica, en pseudo Dionisio, el desembarazarnos tanto de la gramática como de la metafísica no nos aleja sino que, contra la opinión de Nietzsche, nos acerca a Dios.

[24] Ramón Xirau, *Entre la poesía y el conocimiento*, *op. cit.*, p. 45.
[25] Ramón Xirau, *Poesía iberoamericana contemporánea*, *op. cit.*, p. 122.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Jugando con un versículo del Evangelio se podría decir que quien se aferra a un lenguaje cierto sobre Dios lo perderá; y quien renuncia a él, lo encontrará.[26]

Tal autorrefutación es paradójica. No es una contradicción simple y llana. Los simples absurdos suelen rechazarse espontáneamente. La paradoja, en cambio, nos atrae a pesar de sus visos de inconsistencia.

En el lenguaje técnico de la lógica se ha desvanecido un matiz de la etimología de paradoja. *Doxa* no ha de traducirse mecánicamente por "opinión"; al menos en Aristóteles ha de traducirse como la creencia de la mayoría. La paradoja, atendiendo al griego, es un atentado contra la sensatez y la cordura, contra la sabiduría del mundo.

Un *leit motiv* del libro *De mística*[27] es precisamente el poder revelador de la expresión paradójica, que Xirau concibe como el uso de términos e imágenes contradictorias que rompen el lenguaje y trascienden la misma imagen para expresar algo no nombrado. Trascender significa remontar la *doxa* de los sensatos; este cariz escandalizador es el que se pierde cuando enfocamos a la metáfora mística exclusivamente desde el punto de vista de la paradoja lógica.

Paradojas son las de san Juan de la Cruz, en particular las de esas estrofas tan queridas por Xirau.

Cuanto más alto llegaba
de este lance tan subido
tanto más bajo y rendido
y abatido me hallaba;
dije: No habrá quien alcance;
y abatíme tanto, tanto,
que fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

[26] "Quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará", *Mateo* 16, 25.

[27] Ramón Xirau, *De Mística*, 1992, México, Joaquín Mortiz.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Comentándolas, Xirau distingue entre la paradoja lógica y la paradoja esencial:

> La estrofa toda es, en realidad, una prolongada paradoja, como paradójico es el poema en que está insertada. La paradoja, en su aspecto exterior, viene a decirnos que en la contemplación mística el ascenso es camino y la caída, ascenso. Reducida a su esqueleto abstracto, la estrofa puede resumirse en unos breves conceptos: lo más es lo menos y lo menos es más. Aun en esta forma externa, el lenguaje de san Juan muestra claramente que este lenguaje es radicalmente distinto del que emplean las ciencias o su maestra la lógica. Una paradoja lógica se acerca más a lo que llamamos un problema que a una verdadera contradicción. Cuando Epiménides, cretense, afirma que todos los cretenses son mentirosos, está mintiendo afirmando por implicación que los cretenses son veraces. La paradoja lógica se reduce así a un problema o a un sofisma y es de la naturaleza de sofismas y problemas que pueden ser resueltos. La paradoja que emplea san Juan va mucho más allá de todo problema o de todo sofisma. No se plantea un problema lógico porque san Juan no se propone en ningún momento hacer lógica. De hecho viene a decirnos que el conocimiento de Dios solamente es posible mediante la ruptura de los moldes de una lógica estricta. No se trata, pues, de una paradoja accidental que pueda resolver el sentido lógico exacto. Se trata de una paradoja esencial.[28]

La diferencia entre una y otra remite a la distinción entre problema y misterio, tan apreciada por Gabriel Marcel. Las metáforas místicas no son problemas que se resuelven y a los que una vez solucionados se les da carpetazo para dedicarnos a otro asunto. Como había sugerido, el poeta místico carga con la cruz de renovar constantemente el brillo de su poesía; de no hacerlo nombraría a Dios en vano.

Podemos insertar las metáforas paradójicas de san Juan la Cruz en el esquema aristotélico de la *Poética* y la *Retórica* (a/b: c/d). Enfrentarlas desde ese ángulo equivale a discutirlas en calidad de problemas que requieren de solución. Lo que Xirau quiere decirnos es que las metáforas paradójicas gozan de un poder invocador –presencia– porque no

[28] Ramón Xirau, *Entre la poesía y el conocimiento*, *op. cit.*, p. 555-6.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

son "etiquetas" de lo divino. La paradoja es misterio porque nos permite experimentar nuestra finitud, condición que reclama lo divino: las palabras finitas invocan a la Palabra.

El misterio es como un escenario donde se corre un telón y aparece una escenografía nebulosa que no comprendemos del todo. Al fondo de ella se percibe otro telón que también se corre y que parcialmente da sentido a la escena, pero aún queda otra cortina, y otra, y otra más. Es la nostalgia del totalmente Otro, el anhelo de Justicia del que nos hablaban Kant y Horkheimer. Las metáforas paradójicas indican una dirección, apuntan hacia el infinito porque nos permiten constatar la insuficiencia de nuestro lenguaje.

La decisión de Ramón Xirau

Por eso les hablo en parábolas, porque viendo
no ven, y oyendo no oyen ni entienden.
Mateo 13, 13

En la Escritura, Dios gusta de usar metáforas paradójicas para hablar de sí mismo. Con ellas pretende evitar que lo cristalicemos en conceptos e imágenes. No pienso, sin embargo, que las use sólo porque admiten múltiples interpretaciones. Quizá Dios utilice la metáfora paradójica porque ésta exige su propia destrucción como condición para experimentar algo más. Utilizándolas, Yahvé nos pone ejemplo del sacrificio lingüístico que le resulta grato.

> La imagen, como la paradoja –Xirau se refiere a las estrofas trece y catorce del *Cántico espiritual* de san Juan– nos conduce al silencio. Por la paradoja podríamos romper el lenguaje cotidiano y quedar abiertos a todos sus significados. Gracias a la imagen, trasciende san Juan el contenido inmediato y de ella para convertirla en símbolo de su ardiente contemplación nocturna del mundo. Ahora bien, en última instancia este símbolo es, como lo fue antes el lenguaje de las paradojas, indecible.[29]

[29] Ramón Xirau, *Entre la poesía y el conocimiento*, *op. cit.*, p. 46.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

También se puede decir de este sacrificio lingüístico que se basa en una especie de mensaje secreto que sólo puede leerse si se destruye. La aniquilación del símbolo es la condición para su comprensión. El silencio al que se llega por la metáfora paradójica no cierra nuestra boca ni apaga nuestro pensamiento. Por el contrario, sólo acaece en el alma en vela, que se mantiene en tensión purificadora contra la arrogancia de las palabras, pero sin renunciar cabalmente a ellas.

Jesucristo contó muchas parábolas, algunas de ellas extremadamente paradójicas. No deberían leerse con los ojos del fundamentalismo unívoco, *ad litteram*. Algunas serían inhumanas, amargas, incluso sangrientas. Pero tampoco pueden entenderse como simples fábulas que son incapaces de inspirar acción alguna. Pero en ocasiones, no siempre, las parábolas han de vivirse al pie de la letra. Después de todo, *parabole* se emparienta con el adjetivo *parabolos*, audaz, atrevido, peligroso.

Ahora, la paradoja por excelencia es la vida de Jesús, o mejor dicho, Jesús mismo es paradoja. El Lógos, resplandor eterno del Eterno Padre, nace en Belén, cuando Quirino era pretor de Judea, y Augusto construía su imperio. Se entiende que la cruz donde los clavos cosieron al Lógos (esa victoria tan difícil de comprender para algunos) sea "escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (I, Cor. 1, 23.). Desde la Encarnación, la paradoja acompaña al Lógos. No es de extrañar que los *lógoi* humanos encuentren en la paradoja la mejor manera de cultivar el conocimiento de lo divino. Cuando los *lógoi* expresan paradojas, simbolizan la insensatez y locura del Lógos. En la Encarnación, mística y ascética se dan la mano.

Sin embargo, esta paradoja es necesaria para reestablecer la unidad entre Dios y los hombres. Sólo cuando reconocemos la finitud de nuestro lenguaje, expresión de nuestro intelecto, podemos ver la mano que Dios nos ha tendido.

Todos padecemos, en mayor o menor medida, las nostalgias de Xirau. Probablemente a los pensadores cristianos les pesan más la fragmentación y la tensión de la condición humana –el pecado original– pero también tienen la esperanza que da la Encarnación. La filosofía de Ramón Xirau sólo puede leerse cabalmente desde su fe. Para quien no la experi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

menta, podría ser sugerente y consoladora, mas no convincente. El peso de sus argumentos está en función de sus creencias. Para el agnóstico, sus argumentos pesan en la medida que son esperanzadores y modestos. No tienen la pretensión de una ciencia dura ni la arrogancia de un silogismo escolástico, pero tampoco se abandonan a la irracionalidad y al fideísmo; apelan, como Kant y Horkheimer, a una decisión muy razonable para la que no hay argumento contundente. Es materia de elección: la miseria de este mundo no puede ser la última palabra.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NUEVAS APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LA NOBLEZA Y DEL COMERCIO EN LA ÉPOCA COLONIAL

*Luis del Castillo Múzquiz**

RESUMEN: En las últimas décadas se han publicado trabajos relacionados con la nobleza y el comercio colonial; sin embargo, el estudio académico de ambos temas y la forma en que se relacionan es reciente. El autor explica lo anterior y hace una revisión de la historiografía, la nueva historia y la *nueva* nueva historia.

ABSTRACT: In the last decades, we have seen the publication of various articles on nobility and colonial commerce however the scholarly study of these topics and their relationship is recent. The author examines the latter and summarizes its historiography, the new history, and the new new history.

PALABRAS CLAVE: nobleza colonial, comercio colonial, nueva historia, *nueva* nueva historia, microhistoria.
KEYWORDS: colonial nobility, colonial commerce, new history, new new history, micro-history.

RECEPCIÓN: 5 de agosto de 2008.
APROBACIÓN: 1º de marzo de 2009.

* Instituto Cultural Helénico.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NUEVAS APROXIMACIONES AL ESTUDIO DE LA NOBLEZA Y DEL COMERCIO EN LA ÉPOCA COLONIAL

La nobleza y el comercio en la Nueva España del siglo XVIII

En las últimas décadas hemos sido testigos de la publicación de interesantes trabajos, relacionados con la nobleza y el comercio colonial. Sin embargo, el estudio académico de ambas cuestiones y la forma en que se relacionan es reciente. Por lo tanto, cabría proporcionar una breve explicación sobre estos temas.

Los nobles novohispanos constituyeron la élite oligárquica durante el período colonial. El hecho de poseer un título nobiliario significaba éxito económico e importancia social. Tradicionalmente, los títulos nobiliarios se otorgaban a los hombres por un útil servicio militar hecho a su rey. En el caso de la Nueva España, durante el siglo XVI y parte del siglo XVII, la Corona española fue muy cautelosa al otorgar este tipo de mercedes, por temor a que se creara una fuerte aristocracia, la cual en un momento dado pudiera amenazar el poder regio en la Colonia.

Empero, hacia el siglo XVIII, muchos hombres ajenos a las artes militares recibieron también un título nobiliario por otro tipo de servicios. En España, por ejemplo, hubo quienes fueron premiados por sus funciones administrativas en el aparato del Estado. Por otra parte, en el caso novohispano, como se verá, algunos historiadores han afirmado que la nobleza novohispana se formó con el otorgamiento de un título nobiliario a personas que habían servido al rey, mediante contribucio-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nes económicas. Es necesario añadir aquí un matiz: si bien es cierto que en Nueva España, durante la época de la Ilustración, fueron muchos los hombres que recibieron un título como merced o gracia por el dinero prestado y/o donado a la Corona, ante ciertas necesidades de ésta, contrario a la creencia común, esto no quiere decir que los títulos se compraran a la Corona como cualquier producto en el mercado. Aunque sí llegó a haber venta de títulos por parte de la Corona, sólo ocurrió a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Además, fueron casos excepcionales y por lo tanto no son representativos de la nobleza novohispana.

Antes de obtener el título había que cumplir con varios requisitos, tales como demostrar hidalguía (pertenecer a una familia noble); haber formado anteriormente un mayorazgo,[1] el cual garantizara suficiente solvencia económica para pagar los derechos propios de los títulos nobiliarios (lanzas y media anata) y sostener un nivel de vida alto, acorde con la dignidad del título; gozar ya de cierto prestigio social, etc. Es importante subrayar el hecho de que durante el período borbónico se otorgaran títulos de Castilla tanto a funcionarios públicos (en el caso de la Península) como a comerciantes (en el caso de las colonias americanas), lo cual puede responder a una política nobiliaria ilustrada, por parte de los monarcas españoles del siglo XVIII, en especial de Carlos III, quienes estaban conscientes de que los servicios que en ese momento necesitaban más urgentemente ya no eran los militares, sino de otro tipo: en especial, los económicos, usados a su vez por el Estado para enfrentar los abundantes gastos generados por las continuas conflagraciones en las que España se vio inmersa en la época. Bien decía el doctor Bernar-

[1] Conjunto de bienes muebles e inmuebles entre los cuales debía figurar una vasta porción de tierra. Los mayorazgos, como su nombre lo indica, eran heredados preferentemente por los hijos mayores de cada familia y a menudo eran ampliados con los enlaces matrimoniales. Los mayorazgos solían ser indivisibles, para que no se redujera el poder del mismo. La posesión de un mayorazgo era tácitamente un requisito indispensable para obtener un título nobiliario. Para una explicación más prolija, véase Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense. Con citas del derecho, notas y adiciones*. Por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel. Edición y estudio introductorio por María del Refugio González. Reproducción en facsímil de la edición Rodríguez de San Miguel, de 1837, 1998, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri, LV Legislatura, H. Congreso del Estado de Guerrero, pp. 422-423.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

do Contestí y Bennassar en aquella época: "la guerra se hace hoy con dineros y con navíos, y todo lo suministra el comercio".[2]

Lo que conocemos generalmente como nobleza novohispana es aquel grupo de oligarcas emparentados entre sí, con título nobiliario, el cual tenía el control económico y social de la colonia. Sin embargo, hablar de nobleza en el mundo hispano resulta bastante complicado, pues había varias categorías: hidalgos (nobles sin título y sin mucha riqueza), caballeros (nobles con riquezas quienes podían o no tener un hábito en alguno de las órdenes militares), títulos de Castilla (hombres que poseían título de conde o marqués) y Grandes de España (constituían la cúpula de la nobleza, eran aquellos que además de poseer título tenían una distinción, privilegios y prerrogativas mayores al resto de los nobles; cabe decir que se recibían el tratamiento de "primos del rey"). Nunca se otorgó dignidad de Grande de España a ningún residente de Nueva España, pero sí hubo, durante los tres siglos que duró la época colonial, hidalgos, caballeros y títulos de Castilla. Así entonces, el espectro de la nobleza en Nueva España resulta mucho más amplio.

Ahora bien, ese grupo de plutócratas con título de Castilla, a diferencia de la aristocracia peninsular, realizaba una serie de prácticas más relacionadas con la burguesía que con la nobleza tradicional, tales como el comercio a gran escala, préstamos de dinero a réditos, inversiones en la minería, etc. Podemos afirmar que se trataba de una aristocracia aburguesada, una alta burguesía aristocratizada o una nobleza comerciante.

Aquellos que destacaban en el comercio estaban inscritos en una de las corporaciones más poderosas de la Nueva España: el Consulado de Comercio de México. Sus miembros contaban con un gran almacén con empleados para vender sus mercancías al público. Estos encumbrados hombres recibían el apelativo de "almaceneros". Practicaban el comercio internacional y entre ellos controlaban el de la Ciudad de

[2] Bernardo Contestí y Bennasar, "Carta al traductor", en Gabriel François Coyer, *La nobleza comerciante. Traducción del tratado que escribió en francés el abate Coyer, con un discurso preliminar y varias notas por Don Jacobo María de Spinosa y Cantabrana, del Consejo de S.M., oidor que fue de la Real Audiencia de Mallorca, y actual fiscal de la Real Audiencia de Barcelona*, 1781, Madrid, Joachín Ibarra, pp. XXII-XXIII.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

México y el resto del virreinato, y además hacían funciones de banqueros cuando los particulares o la propia Corona requerían de capital líquido, casi siempre escaso durante el siglo XVIII. Sus utilidades podían llegar a los cientos de miles y en algunos casos hasta a los millones de pesos.

Por supuesto, no todos los almaceneros eran nobles, pero sí muchos de ellos. Quienes sí lo eran, pero no contaban con título, utilizaron sus pingües ganancias para elevar su posición social. Aquellos quienes ya habían nacido en la opulencia debían hacer lo posible por mantener y consolidar su condición. Aunque el dinero no bastaba para ello, era menester proyectar una imagen de súbdito leal del rey y de católico intachable. Así pues, podemos observar lo íntimamente relacionados que están ambos temas (nobleza y comercio) en la historia del siglo XVIII novohispano. Por ello los historiadores abocados al estudio de la nobleza deben tratar también el comercio y viceversa. El hecho de que la nobleza haya sido objeto de estudio por parte de connotados académicos en las últimas décadas, no significa que en el pasado nadie se haya ocupado de este grupo social; sin embargo, las menciones eran escasas, tangenciales y el tratamiento era poco serio.

La nobleza novohispana en la historiografía

Desde el siglo XIX y a lo largo de gran parte del siglo XX, el tema de la nobleza y la élite novohispana fue una veta muy poco explotada. A continuación menciono las excepciones, pero sin detenerme mucho en las obras, pues en realidad ya han sido muy superadas por trabajos monográficos que se han realizado últimamente; por lo tanto, la mayoría de las veces me limito a mencionar a los autores. De la primera mitad de la centuria ochocentista podemos citar a don Lucas Alamán y al doctor José María Luis Mora, quienes hicieron algunas menciones (más bien desdeñosas) sobre los nobles de la época colonial, en sus libros *Historia de Méjico* y *Méjico y sus revoluciones*. Hacia finales del siglo XIX, vio la luz una generación de eruditos escritores quienes comenzaron a producir obras descriptivas sobre el período virreinal, en las cuales aparecían personajes pertenecientes a la nobleza, pero sus autores no

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

hacían análisis del grupo social; entre ellos encontramos a Luis González Obregón, Artemio de Valle-Arizpe, Manuel Romero de Terreros y Vinent (marqués de San Francisco). Durante el Porfiriato, época de estabilidad política y recuperación económica, Ricardo Ortega y Pérez Gallardo escribió *Historia genealógica de las familias más antiguas de México*, rescatando así del olvido a los antepasados de las familias más importantes del México porfirista, las cuales databan desde la época colonial. Hacia mediados del siglo XX surgió una preocupación por parte de algunos genealogistas mexicanos y extranjeros de estudiar a los nobles, entre ellos podemos mencionar a Alberto y Arturo García Carraffa, Julio Atienza, Guillermo Lohmann Villena y Leopoldo Martínez. Hacia la década de 1940 el entonces licenciado Edmundo O'Gorman publicó la transcripción de un raro, pero importante documento que trata sobre los atrasos en los pagos de lanzas y medias anatas, de los nobles en Nueva España, hacia la segunda mitad del siglo XVIII con un muy breve prólogo que precede al documento.[3] Paralelamente, el historiador alemán Richard Konetzke, publicó un interesante artículo intitulado "La formación de la nobleza en Indias";[4] sin duda se trata del primer estudio serio sobre la nobleza en Hispanoamérica. En realidad, hasta esa época la nobleza novohispana había sido tratada con prejuicios y tabúes o de forma idealizada. Algunos la creían compuesta por un grupo de hombres adinerados, pretenciosos y ridículos, quienes deseaban equipararse a los aristócratas europeos. Otros, en cambio, veían en la existencia de una nobleza en Nueva España, y en general en Hispanoamérica, la prueba de la traslación de las instituciones españolas al Nuevo Mundo y la bondad de los monarcas que gratificaban a sus súbditos aun al otro lado del Atlántico.

No sería sino hasta el último tercio del siglo XX cuando aparecieran libros que hablaran extensamente sobre la nobleza y la élite del México colonial. Los menciono a continuación, dividiéndolos en dos

[3] Edmundo O'Gorman, "La nobleza colonial, último tercio del siglo XVIII", *Boletín del Archivo General de la Nación*, enero-marzo, México, 1943, vol. XIII, núm. 4, pp. 541-589; abril-junio de 1943, vol. XIV, núm. 2, pp. 287-316; julio-septiembre de 1943, núm. 3, pp. 441-476.

[4] *Estudios americanos*. *Revista de síntesis e interpretación*, julio 1951, Sevilla, vol. III, núm. 10, pp. 329-357.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

bloques: los que tratan sobre la nobleza novohispana y aquellos abocados al comercio y los negocios.

En el primer bloque tenemos el de Doris Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la Independencia*, *1780-1826*.[5] En esta obra encontramos una excelente explicación de la formación de la nobleza novohispana, así como un análisis profundo de la misma, durante las últimas décadas del Antiguo Régimen.[6] Es sin duda el primer libro verdaderamente serio sobre la nobleza novohispana.

[5] 1984, México, FCE, tr. Marita Martínez del Río de Redo.

[6] Antiguo Régimen.- Los revolucionarios franceses dieron el nombre de "Antiguo Régimen" al sistema de gobierno absolutista, anterior a la Revolución. Alexis de Tocqueville publicó en 1856 su obra *L'Ancien Régime et la Revolutión*, consagrando así el concepto historiográficamente. Los historiadores románticos del siglo XIX marcaron la reunión de los Estados Generales, en 1789, como el comienzo de la Edad Contemporánea, pues las consecuencias generadas por el derrocamiento de la monarquía de Luis XVI alcanzarían tarde o temprano a todas las regiones del mundo occidental. Sin embargo, han existido distintos criterios y diversas opiniones para fijar el comienzo y el final del Antiguo Régimen. Algunos afirman que sus orígenes están en el Renacimiento, otros lo ubican hasta los siglos XVII y/o XVIII; pero Carlos Martínez Shaw indica que está definido por una serie de características comunes a las sociedades europeas de la Edad Moderna: "el feudalismo tardío y el capitalismo mercantil en economía, la convivencia entre los estamentos y las clases sociales, la aparición y afianzamiento de la Monarquía Absoluta como sistema político…" Por otra parte, algunos autores han aplicado el término, aludiendo a los últimos años del siglo XIX o los primeros del XX, al tratar sobre países en cuyas sociedades prevalecieron esquemas propios del Antiguo Régimen, independientemente de sus instituciones políticas. Por ejemplo, François-Xavier Guerra usa esta expresión para referirse al período anterior a la Revolución Mexicana, incluido el Porfiriato. Empero, Carlos E. Corona afirma: "el fin del Antiguo Régimen se puede datar en cada Estado por la implantación con carácter irreversible de una constitución política inspirada en la ideología revolucionaria del siglo XVIII." No obstante todo lo anterior, cuando empleo este concepto, lo hago ciñéndome a la forma en que ha sido usado por la historiografía española de las últimas décadas; es decir, como equivalente de la Edad Moderna, tomando como inicio (para el mundo hispano) el reinado de los Reyes Católicos, con la única diferencia de que si los españoles marcan su desaparición a partir de la invasión napoleónica a la Península Ibérica, considero que para el caso de México se puede establecer su final a partir de la consumación de la Independencia, en 1821. François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, tr. Sergio Fernández Bravo, 2ª. ed., 1991, México, FCE, vol. I, pp. 19-37. Carlos E. Corona, "Introducción al tomo séptimo", en J.O. Lindsay (Dir.), *Historia del Mundo Moderno*, vol. VII "El Antiguo Régimen. 1713-1763", 1980, Barcelona, Cambridge University Press-Sopena, pp. V-XI. David Ogg, *La Europa del Antiguo Régimen*. *1715-1783*, 1983, Madrid, Siglo XXI, tr. Carlos Manzano, 5ª ed., p. 3. *El pequeño Larousse ilustrado. Edición de centenario*, 2005, Barcelona-México-París-Buenos Aires, 11ª ed., p. 870. Manuel Abad Valera, Enrique Cantera Montenegro, Carlos Martínez Shaw e Isidro Sepúlveda Muñoz, "Glosario de tendencias historiográficas actuales (UNED)", en http://usuarios.lycos.es/tutoriasuned/glosario_de_tendencias_historiog.htm, 10/VI/2008.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Quiero mencionar aquí una tesis inédita: *La nobleza titulada en la Nueva España. Siglos XVI-XIX*, presentada por Javier Eusebio Sanchiz Ruiz, para la obtención del grado de doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el año de 1996. Creo pertinente subrayar que se trata, a mi parecer, del estudio más completo sobre la nobleza novohispana titulada que hay hasta la fecha. En el texto, el doctor Sanchiz Ruiz hace un exhaustivo análisis de la nobleza novohispana en cada siglo, explicando las sutiles variaciones habidas entre cada uno de ellos; pero además relaciona acertadamente lo ocurrido en la Península Ibérica y en la Nueva España, poniendo así de manifiesto, cómo los acontecimientos de la metrópoli afectaban a la colonia, y viceversa.

Años después, Verónica Zárate Toscano publicó *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*,[7] libro sumamente útil, no sólo por los datos específicos que ofrece sobre distintos personajes de la nobleza, sino por las fuentes primarias a las cuales nos remite en el Archivo General de Notarías del Distrito Federal.[8] El libro gira en torno a la concepción que de la muerte tenían los nobles, lo cual nos explica una serie de importantes aspectos culturales y sociales de la época, tales como sus valores religiosos, morales, sociales, etc. Mediante su lectura se puede comprender el porqué se preocupaban tanto los nobles por pertenecer a cofradías, hacer obras pías, donaciones para educación, etc.

En el segundo bloque, relacionado con el tema del comercio y los negocios, tenemos en primer lugar el ya clásico libro de David Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*.[9] En la obra, Brading nos explica el funcionamiento e importancia de las inversiones en minas y del tráfico mercantil en Nueva España, del Consulado de Comercio de la ciudad de México, así como de la red familiar constituida por la oligarquía colonial.

En segundo lugar tenemos al libro John E. Kicza, *Empresarios coloniales, familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*.[10]

[7] 2000, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos-Instituto Mora.

[8] Quiero subrayar que el libro de la doctora Zárate Toscano sirve como guía en ese repositorio documental, pues a la fecha no existen guías o catálogos de los documentos del siglo XVIII que reposan ahí.

[9] 1975, Madrid, FCE, tr. Roberto Gómez Ciriza.

[10] 1986, México, FCE, tr. José Luis Luna Govea.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Cabe decir que este libro es más un texto de historia económica que de historia social. Trata muy ampliamente todos los aspectos del comercio. Sin embargo, explica de manera muy esclarecedora el perfil que tenían los comerciantes inmigrantes peninsulares y cómo se desarrollaban una vez situados en Nueva España.

No quiero dejar de mencionar el libro de Christiana Renate Borchart de Moreno, *Los mercaderes y el capitalismo en la ciudad de México: 1759-1778*.[11] Se trata de un complejo libro sobre la historia económica novohispana de la segunda mitad del siglo XVIII. Es muy revelador, pues explica las inversiones de la élite novohispana no sólo en el comercio, sino en otros negocios como la tierra.

Por último, creo necesario detenerme en el libro de Pedro Pérez Herrero *Plata y libranzas. La articulación comercial del México borbónico*,[12] así como en la tesis doctoral de María Isabel Guillermina del Valle Pavón, *El Consulado de comerciantes de la Ciudad de México y las finanzas novohispanas, 1592-1827*.[13] Ambas obras estudian meticulosamente el Consulado de Comercio de la Ciudad de México y su importancia para el gobierno virreinal y la Corona en general. El libro de Pérez Herrero destaca la importancia del crédito y el capital líquido en plata durante la segunda mitad del siglo XVIII. Por su parte, en la tesis de Del Valle Pavón, podemos observar la gran utilidad que representó la Universidad de Mercaderes para el Estado, desempeñando funciones fiscales, ayudando a recaudar fondos para obras públicas, satisfaciendo las urgencias económicas de la Corona en tiempos de guerra, etc. Cabe señalar que la principal contribución de ambos autores a este trabajo es la información sobre el Tribunal mercantil; no obstante, los dos mencionan muchos datos importantes sobre sus miembros, la mayoría de los cuales, como ya se dijo, pertenecían a la nobleza.

Ahora bien, es imposible tratar el comercio y los negocios en la Nueva España borbónica sin mencionar a hombres que eran parte de la élite y de la nobleza titulada. Igualmente es imposible hacer un estudio sobre la nobleza novohispana de esa época y no adentrarse, aunque sea un

[11] 1984, México, FCE, tr. Alejandro Zenker.
[12] 1988, México, El Colegio de México.
[13] 1997, México, tesis (doctorado en Historia), El Colegio de México.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

poco, en el comercio y otras actividades económicas como la minería, la agricultura y la ganadería.

El estudio sistemático de la élite novohispana, y en específico de la nobleza, es muy reciente. Los historiadores, tanto extranjeros como mexicanos, han tratado a este grupo de distinta manera; es decir, mientras Brading se preocupa más por asuntos económicos, Ladd se encarga de explicar a la élite como un conjunto de redes familiares que controlan lo político, lo económico y lo social. Zárate, por ejemplo, se muestra más inclinada hacia el estudio de la historia de las mentalidades. Así, en cada uno de los autores mencionados encontramos un enfoque diferente. Tal vez quien abarca más aspectos sea Sanchiz, otorgando mayor importancia a la cuestión social y al papel que tenían los nobles en ese contexto.

La consulta de estas obras, algunas de las cuales pueden ser consideradas ya como verdaderos clásicos, es insoslayable cuando se desea entender a la élite y nobleza del período colonial en su conjunto. Sin embargo, contamos también con otros textos, los cuales, si bien no estudian a la nobleza y/o élite novohispana de forma general, sí tratan sobre casos específicos, constituyéndose así en estudios microhistóricos, en los cuales, mediante el estudio meticuloso de uno o varios individuos, de una misma familia y/o una misma generación y grupo social; o de un grupo, lugar o individuo determinado, se vislumbra el contexto en que se encontraban insertos. ¿Cómo se llegó a este tipo de enfoque? La microhistoria es producto de los cambios sufridos, hacia finales de la década de 1970 y durante la de 1980, por la llamada "nueva historia".

La "nueva historia" y la "*nueva* nueva historia"

El término "nueva historia" es un poco ambiguo y susceptible de abuso. Se trata de una reacción surgida durante las primeras décadas del siglo XX ante el método positivista creado por Leopoldo von Ranke en la centuria anterior y fomentado por sus seguidores. Ranke había logrado sistematizar la investigación histórica mediante el uso de fuentes hasta entonces inexploradas: los documentos oficiales que reposaban en los archivos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

gubernamentales.[14] Para sus contemporáneos, el célebre historiador alemán había logrado producir una historia "científica".[15] No obstante, este método, utilísimo principalmente para el estudio de los temas históricos tradicionales (historia política, militar, diplomática y a veces la institucional), no resultaba el más adecuado para satisfacer los intereses de algunos científicos sociales que buscaban explicaciones sobre los procesos económicos, sociales y culturales ocurridos en el pasado. Lawrence Stone afirma que el método empleado para responder a las preguntas "qué" y "cómo" no resuelve muy bien las dudas sobre el "por qué".[16]

Así, durante las primeras décadas del siglo XX surgieron científicos sociales dispuestos a desarrollar una historiografía que tomara métodos y teorías de otras disciplinas, tales como la antropología, la economía, la psicología y la sociología, la geografía, etc., las cuales llevaban ya algún tiempo desarrollándose independientemente de la historia. Aquellos vanguardistas comenzaron a ser víctimas de ataques por parte de los historiadores tradicionales y, a su vez, ellos empezaron a desdeñar a la historia tradicional, llamada por ellos "historia de los acontecimientos" ("*histoire événeamentielle*").[17]

Realmente, la pretensión de desarrollar una nueva historiografía que rompiera con los métodos tradicionales y "obsoletos", resolviendo así una serie de obscuras incógnitas sobre el pasado, data de la Edad Antigua y continúa hasta nuestros días. En ese sentido, el método rankeano fue tan novedoso en su momento que provocó una revolución historiográfica. Durante la centuria precedente a la del célebre historiador alemán hubo algunos hombres ilustrados que propugnaban un estudio sobre el pasado, enfocado a otros aspectos, como la historia del

[14] Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, November 1979, Oxford, núm. 85, p. 5. Consultado a través de www.jstor.org, 10/01/08; Peter Burke, "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, 2002, Madrid, Alianza, 2ª ed., tr. José Luis Gil Aristu y Francisco Martín Arribas, p. 18.

[15] Término igualmente ambiguo, relativo y proclive de abuso.

[16] Stone, *op. cit*., p. 5.

[17] Burke, *op. cit*., p. 21, Peter Burke, *Historia y teoría social*, 1992, México, Instituto Mora, tr. Stella Mastrangelo, pp. 15-25.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

derecho, del comercio, de la manera de ser y de pensar de una determinada sociedad, etc.; no obstante, para la siguiente centuria la revolución metodológica de Ranke propició un regreso rotundo a los temas tradicionales.[18]

Los innovadores científicos sociales de principios del siglo XX, retomando a algunos pensadores del XIX, se enfocaron en el estudio de las estructuras, en lugar de los acontecimientos, rompiendo así con la tradición.[19] No obstante, hacia la década de 1970, el famoso historiador inglés Lawrence Stone notó un cambio en la "nueva historia", lo cual lo llevó a publicar en 1979 un artículo titulado "The Revival of Narrative".[20] Este polémico texto es citado hasta el día de hoy por varios historiadores. En realidad es muy esclarecedor respecto al desarrollo de la "nueva historia" durante el siglo XX y la manera como se estaba transformado hacia el momento en que fue escrito.

Lawrence Stone explica que desde 1930 hasta la década de 1970 habían florecido y predominado tres grandes escuelas de la "nueva historia": la marxista, con su conocido planteamiento sobre la lucha de clases y el control sobre los medios de producción; la de *Annales*, con su pretensión de lograr una "historia total", incluyendo todas las actividades humanas, mediante la interdisciplinariedad, su enfoque analítico-estructural, y su preocupación por el ambiente; y finalmente la cliometrista,[21] desarrollada sobre todo en Estados Unidos.[22] Sin embargo el cambio del cual Stone se percataba, era una tendencia a regresar al método narrativo. Este retorno a escribir la historia como

[18] Burke, "Obertura…", pp. 21-22; Burke, *Historia y teoría*…, pp. 14-18.

[19] Burke, "Obertura…", p. 17, 21-22; Burke, "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración", en Burke (ed.), *Formas de hacer*…, pp. 325-326.

[20] *Op. cit*., pp. 3-24, La traducción literal al español sería "el resurgir de la narrativa (o de la narración)".

[21] La cliometría es el "análisis econométrico de series largas de las cuentas nacionales, organizadas de acuerdo con modelos económicos, para dar cuenta de los procesos de crecimiento de largo plazo, de la rentabilidad social de inversiones en infraestructura o de la productividad de diversas formas de producción o de sectores específicos. […] La cliometría consistió en la aplicación de la teoría económica y de la econometría al análisis del pasado". Salomón Kalmanovitz, "La cliometría y la historia económica institucional: reflejos latinoamericanos", *Historia Crítica*, enero-junio 2004, Bogotá, núm. 27. Consultada a través de http://historiacritica.uniandes.edu.co/html/27/art_kalmanovitz.htm, 19/I/2008.

[22] Stone, *op. cit*., pp. 5-7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

narración, es decir, contando precisamente una historia, implicaba, hasta cierto punto, una vuelta a los métodos tradicionales, a la "historia de los acontecimientos".

Stone mencionaba en su artículo varios factores que influyeron en este resurgir del método narrativo para escribir la historia. Pero el más importante es el hecho de que los novedosos enfoques y metodologías empleados por aquellos historiadores hacedores de la "nueva historia" o de la "historia científica" no produjeron los resultados deseados: no fueron capaces de explicar el pasado como se esperaba.[23]

Esa decepción implicó una serie de nuevas preguntas sobre el pasado y, por lo tanto, nuevos enfoques y nuevas metodologías. Entre las nuevas inquietudes estaba la forma de pensar, sentir y comportarse de los individuos de antaño; es decir, lo que conocemos como "historia de las mentalidades", lo cual fue un factor determinante para la proliferación de trabajos narrativos; aunque los estudios sobre historia de las mentalidades no tengan que estar escritos, necesariamente, a manera de relato. Surgieron nuevos temas como historia de la familia, de la brujería, de la infancia, de la juventud, de la sexualidad, de las mujeres, etc. Igualmente, comenzaron a explorarse otras fuentes, antes desdeñadas, tales como documentos de procesos inquisitoriales, criminales, protocolos notariales, etc.[24]

Cabe aclarar que ese regreso al modelo narrativo no implicó necesariamente una vuelta a las formas tradicionales de investigar y escribir la historia, por parte de los cultivadores de la "nueva historia". Si bien, entre éstos hubo quienes empezaron a preocuparse más por individuos específicos que por la sociedad en su conjunto, se trató, más bien, del desarrollo de una nueva forma de historiografía narrativa, diferente a la tradicional en sus temas, metodología y tratamiento. Comenzó a explorarse el pasado de la gente común, no sólo el de los grandes monarcas, estadistas o militares.[25]

Una vez más, al conjunto de estos nuevos enfoques y métodos se le ha llamado "nueva historia". Esto último puede ser muy confuso, pues

[23] *Ibid.*, pp. 8-13.
[24] *Ibid.*, pp. 14-19.
[25] *Ibid.*, pp. 17-24.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la "nueva historia" de finales del siglo XX surgió como reacción a la "nueva historia" de principios y mediados de esa misma centuria, la cual pretendía ser "científica". Así pues, hay historiadores quienes llaman al cambio historiográfico de las postrimerías del siglo XX "*nueva* nueva historia",[26] término que usaré en adelante para referirme a este cambio en la historiografía, a fin de diferenciarlo de la "nueva historia" en general.

Ahora bien, es menester precisar que la "*nueva* nueva historia" se ha ido practicando y desarrollando desde los últimos años de la década de 1970 hasta la fecha; además, no se limita a la historia de las mentalidades. Ahora se puede hablar de una "nueva historia política", "nueva historia militar", "nueva historia diplomática", etc., aun cuando en principio se toquen temas aparentemente tradicionales, lo novedoso puede referirse a las fuentes, la metodología de investigación y el enfoque que se dé al escribir. A la vez, perviven la historia económica, la social, la demográfica, etc. Se trata pues de una mayor apertura por parte de muchos historiadores. El famoso historiador británico Peter Burke opina respecto a la nueva historia (en general): "la nueva historia, por su parte, ha acabado interesándose por casi cualquier actividad humana […] lo nuevo no es tanto su existencia cuanto el hecho de que quienes la practican sean ahora extremadamente numerosos y rechacen ser marginados".[27] Entre las nuevas formas de hacer historia se encuentra la llamada "historia desde abajo", abocada al estudio de la gente común.[28]

La microhistoria

Otro de los nuevos enfoques surgidos de la "*nueva* nueva historia" es la microhistoria. Sus primeros cultivadores fueron Luis González y González (*Pueblo en Vilo. Microhistoria de San José de Gracia*), Carlo Ginzburg

[26] Jaume Aurell, "El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos", *Hispania. Revista Española de Historia*, septiembre-diciembre 2006, Madrid, vol. LXVI, núm. 224, pp. 817-818. Consultado a través de http://hispania.revistas.csic.es/, 7/XII/2007.

[27] Burke, "Obertura…", pp. 16 y 22.

[28] *Ibid.*, pp. 17 y 24.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(*El queso y los gusanos*), Emmanuel Le Roy Ladurie (*Montaillou*), Giovanni Levi (*La herencia inmaterial*), George Duby (*El domingo de Bouvines*), Carlo María Cipolla (*Faith, Reason and the Plague in Seventeenth-Century Tuscany*), Robert Darnton (*The Business of Enlightenment* y *La gran matanza de los gatos y otros episodios de historia cultural francesa*) y Natalie Davis ("Charivari, honneur et communauté à Lyon et à Genève au XVIIe siècle" y *El regreso de Martin Guerre*) entre otros. Los primeros estudios microhistóricos fueron publicados durante las décadas de 1970 y 1980 y abrieron la puerta para que viniesen otros más en los años subsecuentes.[29]

Giovanni Levi define este nuevo enfoque de la siguiente manera: "la microhistoria en cuanto práctica se basa en esencia en la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un estudio intensivo del material documental, […] pues los hechos mínimos y los casos individuales pueden servir para revelar fenómenos más generales."[30] Los microhistoriadores comenzaron a experimentar, reduciendo la escala, a fin de que la observación microscópica les revelase factores no observados antes. Esta metodología era usada también por algunos antropólogos sociales.[31]

No obstante esto último, existen importantes diferencias entre la antropología interpretativa y la microhistoria. La más importante es que la microhistoria no sacrifica el conocimiento de los elementos individua-

[29] Luis González y González, *Pueblo en Vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, 1968, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. Cabe precisar que con esta obra y otras posteriores, Luis González fue pionero de la microhistoria y promotor de la misma en México; sin embargo, hay algunas diferencias entre las propuestas de don Luis y las de los microhistoriadores europeos y estadounidenses. Véase también Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, 1973, México, Secretaría de Educación Pública, pp. 9-28. Burke, "El debate de la microhistoria", en Burke (Ed.), *Formas de hacer*…, p. 141. Se trata de un apéndice informativo de pocas páginas, el cual sirve como complemento, en esta segunda edición, al artículo de Giovanni Levi "Sobre microhistoria", publicado en ambas ediciones. Burke, *Historia y teoría*…, pp. 52-53. Stone, *op. cit*., pp. 17-18. Aurell, *op. cit*., p. 812. Véase también la nota biográfica escrita por Arturo Acuña Borbolla, que antecede al artículo, traducido por él, de Robert Darnton, "El lector como misterio", *Fractal*, julio-septiembre 1996, México, Año 1, vol. 1, núm. 2, pp. 77-98. Consultado a través de http://www.fractal.com.mx/F2darn.html, 18/II/08.

[30] Giovanni Levi, "Sobre microhistoria", en Peter Burke (Ed.) *Formas de hacer historia*, 1993, Madrid, Alianza, tr. José Luis Gil Aristu, p. 122 y 140.

[31] *Ibid.*, pp. 124, 126-128. Burke, *Historia y teoría*…, pp. 52-54.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

les a fin de lograr una generalización amplia. Al contrario, se trata de hacer una historia de los acontecimientos de las vidas de los individuos, a fin de desvelar fenómenos generales. Es decir, sin rechazar el entorno social y su influencia, la microhistoria rescata y da importancia primordial al individuo, analizando sus actividades, comportamiento y las instituciones en que se desenvuelve.[32]

Peter Burke describe el nacimiento de la microhistoria de la siguiente manera:

> Los historiadores sociales de las décadas de 1950 y 1960 utilizaban generalmente métodos cuantitativos, se interesaban por las vidas de millones de personas y se concentraban en el análisis de las tendencias generales, observando la vida social "desde el doceavo [*sic*] piso." Pero en la década de 1970, algunos de ellos dejaron el telescopio por el microscopio.[33]

Al comenzar el presente siglo, el mismo historiador británico dividía atinadamente los estudios microhistóricos en grupos: en primer lugar, historia sobre pueblos o aldeas; en segundo, sobre individuos particulares, y sobre familias. Ante la proliferación de este tipo de trabajos durante las postrimerías del siglo XX, Burke se preguntaba la pertinencia de seguir haciendo estudios microhistóricos, teniendo en cuenta la miríada que de ellos había. Además, señaló algunos peligros inherentes al cultivo de la microhistoria; entre ellos destacó las generalizaciones, fundadas en explicaciones reduccionistas y, por otra parte, lo anecdótico e irrelevante, convirtiendo a la microhistoria "en una especie de escapismo […] más que en intento de explicación." Ante esta situación, justifica la continuidad de la microhistoria siempre y cuando los distintos estudios sirvan en realidad para resolver problemas históricos. Una solución propuesta es la de vincular la microhistoria y la macrohistoria, relacionando los acontecimientos individuales con las estructuras en que tienen lugar y están insertos.[34]

[32] Levi, *op. cit*., pp. 132, 139-143.
[33] Burke, *Historia y teoría...*, p. 52.
[34] Burke, "El debate…", pp. 141-143.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Por su parte, los españoles Anaclet Pons y Justo Serna se lanzaron en una defensa de la microhistoria; sin embargo, coincidían con Burke y con el propio Carlo Ginzburg en que no resultaba provechoso el estudio de caso *per se*: "la meta no debería ser sólo estudiar el caso, sino intentar analizar cómo los problemas generales que nos ocupan se dan y se viven de manera peculiar en un lugar y tiempo concretos".[35] No obstante, también explican que el personaje estudiado no debe presentarse sólo como un simple ejemplo de su tiempo, como si su entorno sobrepasara completamente su voluntad individual, y como si sus acciones, logros y fracasos fueran en nada diferentes a las de sus parientes, vecinos, etc. Del mismo modo, no se le puede presentar como un ser extraño a todo lo que le rodea.[36] Ahora bien, quiero concluir. Ni la microhistoria ni ninguna otra metodología histórica son panaceas y no se está exento de cometer errores.

Entre los estudios microhistóricos relacionados con la nobleza y el comercio de la época colonial, podemos mencionar el libro de María Vargas-Lobsinger, *Formación y decadencia de una fortuna: los mayorazgos de San Miguel de Aguayo y de San Pedro del Álamo, 1583-1823*;[37] o el de Laura Pérez Rosales, *Familia, poder, riqueza y subversión: los Fagoaga novohispanos, 1730-1830*.[38] En ambos casos, se trata de análisis de familias a lo largo de varias generaciones.

Contamos también con algunos artículos, que tratan sobre casos específicos por ejemplo: de Stanley J. Stein, "Francisco Ignacio de Yraeta y Azcárate, almacenero de la ciudad de México, 1732-1797. Un ensayo de microhistoria";[39] de Carmen Yuste, "El conde de Tepa ante la visita de José de Gálvez";[40] y de Richmond F. Brown, "Profits, Prestige,

[35] Anaclet Pons y Justo Serna, "Nota sobre la microhistoria. ¿No habrá llegado el momento de parar?", *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 2004, Alicante. núm. 3, [edición digital del artículo], p. 23. Consultado a través de http://publicaciones.ua.es/filespubli/pdf/15793311RD39444312.pdf, 7/XII/07.

[36] *Ibid.*, pp. 23-24.

[37] 1992, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

[38] 2003, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia-Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

[39] *Historia Mexicana*, enero-marzo 2001, México, vol. L, núm. 3, pp. 459-512. Consultado a través de http://redalyc.uaemex.mx, 1/III/2007.

[40] *Estudios de Historia Novohispana*, 1991, México, vol. 11, pp. 119-134. Consultado a través de http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehn16/EHN01611.pdf, 1/III/2007.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

and Persistence: Juan Fermín de Aycinena and the Spirit of Enterprise in the Kingdom of Guatemala".[41] Aunque el último estudia a un peninsular avencidado en Guatemala, puede ser muy representativo de lo que pasaba con algunos españoles que emigraban a cualquier parte de las colonias en América y varias circunstancias y la buena fortuna acababan por colocarlos en una situación privilegiada en sus nuevos lugares de residencia.

Este tipo de trabajos estudian a personajes en realidad poco conocidos. Si bien, fueron importantes y por lo tanto famosos durante su vida, su existencia no cambió el curso de la historia de un pueblo, de una nación o de una civilización y por ende han sido olvidados. Empero, a través de sus vidas podemos comprender la complejidad social y, específicamente, los pormenores de la clase o estamento a que pertenecían.

Cabe subrayar también que los estudios microhistóricos nos obligan a reflexionar sobre varios aspectos y fenómenos relacionados con los personajes tratados. Uno de ellos es el estudio de las redes sociales a las cuales pertenecían. El análisis de las mismas es otra de las nuevas aproximaciones al estudio de la nobleza, la élite y el comercio colonial.

Las redes

El estudio de redes sociales ha buscado en las últimas décadas ofrecer una nueva visión de la sociedad, en contraposición a la visión tradicional por estructuras como clases sociales, estamentos, etc. Se trata pues de ver a la sociedad como un sistema compuesto a partir de relaciones.[42] Si bien, el historiador italiano Franco Ramella advierte sobre el peligro que se corre de formar un cúmulo de trabajos repetitivos que tienden a homogeneizar a los individuos, por medio de los estudios de redes, con un método y marco teórico estrictos;[43] varios autores como Ramella

[41] *The Hispanic American Historical Review*, August 1995, Duke, vol. 75, núm. 3, pp. 405-440. Consultado a través de http://www.jstor.org, 17/VII/2005.

[42] Franco Ramella, "Por un uso fuerte del concepto de red en los estudios migratorios", en María Bjerg y Hernán Otero, *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna*, 1995, Buenos Aires, Instituto de Estudios Histórico-Sociales (IEHS)-Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA), pp. 9-14.

[43] *Ibid.*, p. 12.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y otros citados a continuación han demostrado la importancia de dichos vínculos.

Para el período colonial, podemos llamar la atención sobre algunas investigaciones de este tipo, algunas de las cuales son a la vez investigaciones microhistóricas: los artículos de Bernd Hausberger, "La conquista del empleo público en la Nueva España. El comerciante Gaditano Tomás Ruiz de Apodaca y sus amigos, siglo XVIII"; de Guillermina del Valle Pavón, "Los Excedentes del ramo *Alcabalas*. Habilitación de la minería y defensa del monopolio de los mercaderes de México en el siglo XVIII"; y de Antonio Ibarra, "Redes de circulación y redes de negociantes en Guadalajara colonial: mercado, élite comercial e instituciones".[44] De igual manera, el libro de Paloma Fernández Pérez, *El rostro familiar de la metrópoli: redes de parentesco y lazos mercantiles en Cádiz, 1700-1812*,[45] ofrece al lector un panorama sobre este fenómeno en el principal puerto de la España del siglo XVIII, cuyos comerciantes eran los protagonistas del comercio con las Indias occidentales. También merece la pena mencionar los trabajos de Lara Arroyo, "Redes de influencia: relaciones privilegiadas en el comercio colonial a finales del siglo XVIII: los Marticorena y su correspondencia epistolar"[46] y de Víctor Peralta Ruiz, "Camaradas políticos y paisanos. Amistad y clientelismo entre el virrey de Nueva Granada Sebastián Eslava y el marqués de la Ensenada (1741-1754)",[47] los cuales explican redes de paisanaje, sociales, familiares, comerciales y políticas que van más allá del ámbito local y que se extendieron a ambos lados del océano Atlántico, entre la metrópoli y sus colonias americanas.

Creo que en los estudios de caso, los historiadores son menos susceptibles, especialmente cuando se trabaja sobre fuentes primarias, a cometer errores de precisión que los dedicados a colectividades. Además, los textos microhistóricos ayudarán a los historiadores a obtener datos más

[44] Todos estos artículos fueron publicados en la revista *Historia Mexicana*, (223), enero-marzo 2007, México, vol. LVI, núm. 3, pp. 725-778; 969-1016; y 1017-1041, respectivamente.

[45] 1997, Madrid, Siglo XXI.

[46] *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2007, núm. 7, versión para imprimir, 13 p., puesto en línea el 30/I/2007, http://nuevomundo.revues.org/document3213.html, 30/V/2007.

[47] *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2007, Paris, núm. 7, versión para imprimir, 12 p., puesto en línea el 9/I/2007, http://nuevomundo.revues.org/document3289.html., 30/VI/2007.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

exactos sobre los personajes tratados cuando se investigue sobre un grupo social completo o varios personajes relacionados entre sí. En resumen, considero que los estudios microhistóricos pueden ser muy útiles para la historia, ya sea social, económica, política, etc.

Aunque todos los autores citados tratan de manera diferente a la nobleza y comercio de la época virreinal, todos los estudios se complementan entre sí. Pese a que estos temas ya han sido estudiados durante algunas décadas, aún no está descubierto ni dicho todo. Entre más investigaciones haya sobre estas materias, serán menos las dudas, los prejuicios o las idealizaciones al respecto.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

HACIA LA COMPASIÓN POR MEDIO DEL LENGUAJE SIMBÓLICO

*Ana Barberena**

RESUMEN: La falta de estructuras, leyes y normas obligan a enfrentar el desencanto y recrear significados. El hombre será lo que haga de sí mismo y el lenguaje simbólico es su universo de posibilidad: pensar desde la alteridad, concebir al símbolo como compasión que invita a intentar comprender.

ABSTRACT: The lack of structures, laws, and norms lead to facing disillusionment and searching for reformulations of meaning. Man will be what he makes of himself and symbolic language is his realm of possibility: thinking from another perspective and perceiving the symbol as compassion, inviting us to understand.

PALABRAS CLAVE: símbolo, compasión, alteridad, hermenéutica, epifanía.
KEYWORDS: symbol, compassion, alterity, hermeneutics, epiphany.

RECEPCIÓN: 10 de agosto de 2008.
APROBACIÓN: 23 de febrero de 2009.

* Escritora.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

HACIA LA COMPASIÓN POR MEDIO DEL LENGUAJE SIMBÓLICO

Es hora de crear nuevos símbolos.
Es hora, también, de largos silencios,
de interiorización, de prudencia.
Estar atento y formular la pregunta.
Chantal Maillard

Introducción

El escritor Amos Oz, al momento de recibir el Premio Goethe de Literatura en agosto del 2005, pronunció un discurso sumamente evocador sobre el mal. El famoso escritor hablaba de su niñez, de su raigambre judía y de su aversión a los alemanes. Conforme pasó el tiempo, contó que tuvo la oportunidad de conocer a algunos autores de origen germano, así como a colegas que le compartieron su cultura, y que en sus propias palabras "le seducían para que se imaginase en su lugar".[1]

Oz rescata la literatura y le confiere poderes curativos. Vínculo entre los hombres, la literatura es el medio donde la imaginación recrea y se "emparenta" con otros mundos, pareciera incluso, que a pesar de uno mismo. El final del texto es contundente: "imaginar al otro no es una mera herramienta estética, es además un imperativo moral fundamental. Y sobre todo, imaginar al otro, es un placer humano profundo y muy sutil".[2]

Quisiera retomar esta intuición que me ha servido de inspiración, el cual parte de dos premisas fundamentales: el mundo globalizado ha puesto sobre la mesa una nueva forma de convivencia. Hace sólo cincuenta años, la mayoría de la gente nacía, vivía y moría en el

[1] Amos Oz. "El mal tiene un olor inconfundible," en *El País, Babelia* (1-10-05), p. 24.
[2] *Ibidem.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mismo lugar; los desplazamientos no eran muy comunes y la población en general no vivía intensos movimientos migratorios, a excepción de conflictos específicos y en su mayoría militares como son la Guerra civil española, la Guerra de los Balcanes, por mencionar algunos. Hoy en día, el mundo tiene una condición de mayor movilidad, hay una enorme circulación de personas en el ámbito mundial cuyo desplazamiento obedece a la necesidad de buscar una mejor forma de vida. La migración, según datos de la ONU, señala que el número de migrantes internacionales aumentó de 75 millones en 1965 a 120 millones en 1990. Las ciudades están tomando una fisonomía que en ocasiones nos impide reconocer la raza original, por lo menos en la forma, e incluso podríamos decir que se está gestando un mundo interracial.

El espacio compartido, la convivencia cercana entre miembros de distintas razas en una misma ciudad, ha provocado que el hombre, hoy quizá más que nunca, se tope con el otro: espejo en el cual no se quiere mirar y en el cual no se reconoce, el hombre es portador de su propia exclusión, de su relegación y su confinamiento. No nos entendemos y no queremos entendernos. Quizá lo que ocurre es que no sabemos leernos.

De esta idea, quisiera desprender la primera preocupación que figura como móvil de la presente investigación: ¿qué es aquello que nos impide comunicarnos?, ¿cómo podemos acercarnos al otro?, ¿no será que hemos olvidado la primera forma, la más original, de comunicación? El hombre primitivo se valió del mito para nombrar su mundo, y fue por medio del símbolo que el pensamiento mítico se compartió. La forma como entenderemos el mito será más allá de un mero relato: hablaremos del mito desde su originalidad y su unidad; como forma autónoma de pensamiento y de vida. El mito tiene la cualidad de abstraer una totalidad que, aún y cuando es percibida por el sujeto, es muestra de lo universal, lo incluyente, lo común, pues nuestro entorno le es común a todos los hombres. En palabras de Vicente Vide los mitos: "son lenguajes paradigmáticos, y arquetípicos, que vinculan experiencias fundantes y fundamentales de la vida al modo de *Axis Mundi*, ejes básicos de la existencia".[3]

[3] Vicente Vide, "Mito", en *Claves de Hermenéutica*, 2005, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 402.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Si hablar de mito nos remite al símbolo, será imperativo desprender las siguientes preguntas: ¿qué es un símbolo?, ¿cómo se articula el símbolo? Y como preguntas derivadas de estos primeros cuestionamientos, podríamos abordar la manera cómo el símbolo pervive gracias al hombre: ¿qué relación tiene con la razón?, ¿el lenguaje simbólico es en sus manifestaciones la esperanza de una forma de comunicación universal?

Adentrémonos pues, a explorar el símbolo desde la experiencia del sujeto, es decir, el sujeto que siente, percibe y recrea el significado del símbolo, ampliando el horizonte mediante la correlación de símbolos, y su forma vinculatoria, es decir, adentrarse en el lenguaje símbólico, para así, profundizar en su capacidad comunicativa y por tanto en su capacidad para existir como horizonte de posibilidad, como forma de consuelo y esperanza.

De acuerdo con las incógnitas antes expresadas, la hipótesis a explorar abordaría un acercamiento a la relación simbólica y su conformación a través de las siguientes preguntas-planteamientos: en tanto que el símbolo puede ser resignificado, ¿nos resignifica? Y por tanto, ¿funge como enlace y fuente de entendimiento entre los hombres?

Cabe recalcar que los autores en los que apoyaré este escrito pertenecen a diferentes corrientes de pensamiento. Dado que el tema es de origen filosófico, haré mención de autores que han trabajado la temática del símbolo, como son: Gilbert Durand, Mircea Eliade, Luis Garagalza y Ernst Cassirer, así como otros que, ya sea por su peso en la historia del pensamiento occidental, o por su particular visión de las cosas, aportan y enriquecen el cuerpo del texto.

Será bajo el esquema del ensayo como desarrollaré la temática en torno al símbolo y la forma será descriptiva. La labor de construir un ensayo es similar a la del gusano de seda, es un ir tanteando, como el nombre lo dice, ensayando, del francés *essai, essayer.*[4] Se va ensayando, al tiempo que se va discurriendo, por tanto la acción de ensayar,

[4] "Essayer", en *Dictionnaire de la langue française, Liternaute Encyclopedie,* Boulogne: http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/essayer, 28/IV/2007.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lleva implícita dos acciones fundamentales: explorar y experimentar. Desde la concepción latina, el ensayo es *exagium*, entendido como el acto de pensar.[5] Y precisamente, porque el pensamiento no es concluso y da vueltas como espiral, el ensayo es la forma idónea para presentar la acción misma de razonar. La definición de Montaigne conserva actualidad:

> Es el juicio un instrumento necesario en el examen de toda clase de asuntos, por eso lo ejercito en toda ocasión en estos ensayos. Si se trata de una materia que no entiendo, con mayor razón me sirvo de él, sondeando el vado desde lejos; y luego, si lo encuentro demasiado profundo para mi estatura, me detengo en la orilla. El convencimiento de no poder ir más allá es un signo del valor del juicio, y de los de mayor consideración.[…] Reflexiono sobre las cosas, no con amplitud sino con toda la profundidad de que soy capaz.[6]

La reflexión, como posibilidad del ensayo, es a la vez una labor de comprensión. Comprender para interpretar e interpretar para comprender. La interpretación como medio primordial y originario en la lectura de los símbolos, fue tomada por los griegos bajo la forma de ἑρμενευτική τέχνη, arte de explicar, traducir o interpretar. Hermes, portador de los mensajes, traza caminos de comunicación y favorece el entendimiento humano.

A la luz de la hermenéutica griega: ¿será la interpretación una actividad, una τέχνη? ¿O más bien es una cualidad del ser humano inseparable de su ser? En cualquier campo el hombre está interpretando en cada momento. No es un acto voluntario, es su modo de existencia. El hombre es ἑρμήνευσις, por ello, hablar de hermenéutica como método sería tematizar lo intematizable.

Desde esta misma tesitura, Arturo Leyte habla del término *trayecto*, que no sólo define la labor hermenéutica, sino que va de la mano con la propia naturaleza del ensayo. Trayecto, tiene como origen el término

[5] "Ensayo", en *Diccionario Clave*, 1989, Madrid, SM, p. 711.
[6] Michel de Montaigne, *Ensayos*, 2003, Madrid, Cátedra, p. 28.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

francés *trajet*[7] y habla de una línea descrita en el espacio por un punto móvil.

> *Trayecto* significa que la propia obra surge y como tal. No se elige, así pues, escribir una *obra,* o un *camino,* como si eso obedeciera a una decisión metodológica, sino que se parte del reconocimiento de que aquello de que trata la filosofía, no puede concluir en ningún contenido.[8]

La idea de trayecto toma especial relevancia, debido a que continuamente se está haciendo, nunca es. Somos capaces de divisar el horizonte, de describirlo, pero jamás de alcanzarlo. La filosofía es parte de este misterio: es trayecto, y al tratar de asirla nos desborda. Leyte, haciendo alusión a la filosofía de Platón y la imagen de la caverna y la búsqueda de la verdad, refuerza la idea con el término *tránsito*. "Tránsito de lo oculto a lo desoculto, en el que lo oculto se refugia, pero no desaparece, en lo desocultado. Y este tránsito define algo más que la esencia de la verdad: define la verdad, entendida como tránsito, de la esencia".[9]

A la luz del lenguaje simbólico: el trayecto, el tránsito, el ocultar y desocultar, son parte del misterioso lenguaje que da lugar a un diálogo en dos sentidos: el hombre que se acerca al símbolo para interpretarlo, y el símbolo que se actualiza en tal acción.

Del símbolo y su representación

¿Sentiríamos el escalofrío del mal si no tuviéramos la imagen de fuego? ¿Compartiríamos el sentimiento de la pasión sin esta misma imagen? ¿Podríamos hablar del conocimiento sin hablar de luz? ¿Podemos sostenernos con meras descripciones o abstracciones? ¿Por qué la humanidad ha utilizado al símbolo para expresarse?

Comencemos abordando tales cuestiones desde una pregunta que nos parece más elemental: ¿por qué podemos hablar del símbolo?

[7] "Trajet", en *Dictionnaire de la langue française, Liternaute Encyclopedie,* Boulogne http://www.linternaute.com/dictionnaire/fr/definition/trajet 28/IV/2007.

[8] Arturo Leyte, *Heidegger*, 2005, Madrid, Alianza, p. 10.

[9] *Ibid.*, p. 238.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿Qué es lo que lo hace real? Nuestro punto de partida será acercarnos mediante su manifestación, es decir, el acontecimiento, para hablar de él. Habrá que considerar que acontecer viene del latín *contingere*[10] que significa *suceder*. El fenómeno simbólico es un hecho en tanto acontece, sucede en el hombre, sucede en mí. Chantal Maillard lo dice de una forma original:

> Nada cierto puedo decir de las cosas y sus relaciones. Indudablemente, sólo puedo hablar de mí y sólo puedo hacerlo con el lenguaje que he aprendido; las cosas y los otros son en mí. […] Preguntar por la realidad de algo, ¿es preguntar por su continuidad por su adecuación, por su intensidad?[11]

¿En qué momento aparece el símbolo? ¿Cuándo se establece una relación simbólica entre el hombre y la realidad? Partamos del inicio, de las primeras manifestaciones que nos hablan de un origen. ¿Es posible hablar del nacimiento del símbolo? ¿La fuerza simbólica es independiente del hombre? Mircea Eliade comenta lo siguiente: "la naturaleza adquirió un valor simbólico en cuanto el hombre tomó conciencia del mundo como un conjunto cosmológico y se reveló el ritmo cósmico aunque se ignore este momento".[12]

El hombre en un afán por congraciarse con las fuerzas de la naturaleza, se vincula, conversa, se fusiona con su medio; busca crear una posición en el mundo, necesita identificarse con su medio, asirse: "Transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en una vía de conocerlo por medio de esas expresiones espirituales."[13] Estas primeras premisas dan el soporte para afirmar que el símbolo *es*, en tanto que hay un sujeto que lo percibe, lo crea y lo reinventa. Podrán existir elementos naturales, pero la connotación simbólica y el ejercicio de simbolizar pertenecen sólo al hombre. Hablar de "hombre simbólico" sería, en este sentido, una redundancia.

[10] "Acontecer", en *Diccionario Clave*, 1989, Madrid, SM, p. 24.
[11] Chantal Maillard, *Filosofía en los días críticos*, 2001, Valencia, Pre-textos, p. 113-114.
[12] Mircea Eliade, *Tratado de las religiones*, México, Editorial Era, 1964, p. 393.
[13] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 1998, México, FCE, tomo 1, p. I: 2.1.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Frágil e insuficiente, el hombre no puede sobrevivir con el puro instinto. Es a la vez una debilidad y una fortaleza, pues más allá de resolver cuestiones fisiológicas, se empeña en desarrollar formas más elaboradas de sobrevivencia como es la creación de relatos en tanto manifestación de su locuacidad. Ello es tan natural como para las aves hacer nidos y para las tortugas poner huevos; es parte de su ser.

Estas formas elaboradas de sobrevivencia son precisamente la expresión simbólica que se manifiesta en lo que Savater llama un *querer decir*[14] calificándolo como lo esencial de nuestro quehacer humano. El hombre no se limita a decir de forma llana y directa, busca formas indirectas, complicadas y gratuitas de compartir sentimientos. En la necesidad de *leer* la realidad, hace una especie de traducción; es una forma de decodificar aquello que acontece. En palabras de Fernando Bayón: "donde faltan las evidencias, la retórica crea instituciones",[15] lo que explica por qué el hombre actúa de una forma *re-flexionada*. Animal de los rodeos, de las invenciones, de las indirecciones y los desplazamientos, el hombre necesita del símbolo para entenderse con el mundo, así se entiende mejor a sí mismo y evita, como lo indica Garagalza "la compulsión que comporta la presencia directa".[16] Dicha trama descansa sobre la premisa fundamental del conocimiento que, desde su cualidad de desvelamiento y dentro del contexto simbólico, no se muestra nunca por completo, otorgándole al símbolo la posibilidad de ser descubierto.

María Zambrano habla del *ser escondido:* "el conocimiento que busca nace del anhelo de darse a conocer, que acompañará siempre a las formas más objetivamente logradas del conocimiento".[17] Es también lo que ella denomina *la palabra que se guarda*, se guarda porque está contenida y por ser de una naturaleza inacabable. Se trata de un acercamiento al λόγος *recóndito,* a aquello que no se muestra por completo,[18]

[14] Fernando Savater, *Las preguntas de la vida,* 1999, Barcelona, Ariel, p. 108.

[15] Palabras de Fernando Bayón durante el curso *Metáforas de una secularización*, Verano de 2005, México, UIA.

[16] Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual,* 1990, Barcelona, Anthropos, presentación de Ortiz Osés, p. 49.

[17] María Zambrano, *Claros del bosque*, 1977, Barcelona, Seix Barral, p. 28.

[18] *Ibid.,* p. 89.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

aquello que en ocasiones se muestra parcialmente, que en otras se esconde y en otras se insinua por medio del mito y el arte.

Los términos *ser escondido* y λόγος *recóndito,* nos hablan de un conocer que no florece a simple vista, arcano que requiere de mayor detenimiento y en todo caso de mayor imaginación. No hablamos de un conocimiento donde el concepto es objetivo, presentacional, distinguido por su univocidad, adecuación, posibilidad de comprobación, sistematización y homogeneidad. Hablamos más bien de un conocimiento donde habría que reconsiderar la φαντασία[19] en términos griegos, como la gran creadora, mediadora y portadora del misterio. La φαντασία, toma la forma de *imaginatio* en latín. Fantasía e imaginación como sinónimos nos refieren a "la posibilidad de evocar o producir imágenes independientemente de la presencia del objeto al cual se refieren".[20] Imaginar nos centra especialmente en ser posibilidad de conocimiento. Imaginar es conocer y conocer es experimentar. Hobbes apunta hacia esta cualidad de experiencia propia de la imaginación donde le atribuye "la memoria, la experiencia y, por su mediación también el entendimiento y el juicio".[21] Imaginando conocemos.

Gilbert Durand habla de devolver a la imaginación la dignidad gnoseológica y ontológica de la que había sido privada por la doctrina clásica occidental[22] y afirma que "no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario; el racionalismo no es más que una estructura polarizante particular, entre otras muchas, del campo de las imágenes".[23]

Imaginando, experimentando, conociendo; formas naturales en el hombre que gestan el impulso por simbolizar y lograr así lo que incansablemente persigue: vincularse, sentise en el mundo: *estar-en-el-mundo*. El movimiento es de ida y vuelta: nos acercamos a un entorno, lo sentimos, lo experimentamos para posteriormente tomar distancia, deslindarnos y distinguirnos de lo otro a través del quehacer simbólico. Son por ello tarea vital: la religión, el mito y la creación artística; son nuestra expresión y son formas que nos relacionan con el mundo.

[19] φαντασία, en *Diccionario Griego-Español,* Barcelona, Sopena, 1998, p. 1463.
[20] Nicola Abbagnano, "Imaginación", *en Diccionario de Filosofía*, 1998, México, FCE, p. 652.
[21] Thomas Hobbes, *Leviatán*, 2003, Madrid, Editorial Losada, I, 2.
[22] Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos*, 1990, Bilbao, Deusto, p. 56.
[23] Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, 2000, Bs. As., Amorrortu, p. 88.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Los mitos de la creación se encuentran articulados mediante símbolos; las características de ciertos animales, de flores y hasta de objetos, le han servido al hombre para elaborar el imaginario simbólico. Pensemos simplemente en las cualidades de la serpiente: a medida que se desplaza, sorprende con su movimiento zigzagueante que denota una cercanía con la tierra; por otro lado, la cualidad de mudar de piel introduce la posibilidad de renacer y conferir vida.

Esto nos lleva a pensar que el símbolo sobrepasa el lenguaje pues habla más allá de éste, habla de aquello que connota, no sólo de aquello que denota. El término griego σύμβολον proviene del verbo συμβάλλω que significa arrojar junto, poner conjuntamente, reunir, aproximar.[24] Lo mismo ocurre con el término hebreo *mashal* o el alemán *Sinbild* que implica la unión de dos mitades.[25] Esta aproximación de la que habla la definición de símbolo tiene que ver justamente con la unión de significante y significado.

El símbolo no tiene como función economizar, no sólo muestra un elemento que hace referencia a otro, va más allá de la mera sustitución. El símbolo es, en primer lugar y de por sí una representación y, como tal, fuente de ideas e imaginario. Luis Garagalza lo define como "conocimiento indirecto que hace posible la representación en una conciencia de una realidad ausente".[26] Por su parte, Durand describe sus cualidades de la siguiente forma:

> En primer lugar, el aspecto concreto (sensible, imaginado, figurado, etc.) del significante, en segundo lugar su carácter optimal: es el mejor para evocar (hacer, conocer, sugerir, epifanizar, etc.) el significado. Por ultimo dicho significado es a su vez algo imposible de percibir (ver imaginar, comprender, figurar, etc.) directamente.[27]

[24] σύμβολον, συμβάλλω, en *Diccionario Griego-Español*, 1998, Barcelona, Sopena, p. 1292.

[25] Gilbert Durand citando a R. Alleau: "De la nature des symboles", en *La imaginación simbólica*, 2000, Bs. As., Amorrortu, p. 16.

[26] Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos*, 1990, Bilbao, Anthropos, p. 49.

[27] Luis Garagalza, citando a Gilbert Durand: "Figures mythiques et visages de l'oeuvre", en *La interpretación de los símbolos*, 1990, Bilbao, Anthropos, p. 50, p. 18.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El símbolo tiene cualidades entre las que resaltan su constante movilidad, su condición de resonancia y su enorme poder de expresión, pues no se deslinda del lenguaje; simbolizamos porque somos capaces de apropiarnos del lenguaje. En palabras de Ernst Cassirer "somos animales simbólicos".[28]

El símbolo, se nos revela como móvil y cambiante, lo que impide examinarlo de forma puntual y delimitada. La re-presentación simbólica nunca puede confirmarse mediante la presentación pura y simple de lo que significa. La parte visible del símbolo, es decir, el significante, estará enmarcado por la claridad y especificidad; sin embargo el significado puede tener enormes variaciones. El símbolo, solo, vale por sí mismo.

Interpretación y epifanía del símbolo

El símbolo no está hecho para ceñirlo a un sistema cerrado, el símbolo acontece, pero evade; las características del símbolo, lejos de seguir un orden, se comportan como lo hace el propio símbolo: en espiral o a la manera de un rizoma. Son movimientos simultáneos: percibimos al tiempo que conocemos e interpretamos.

Existen vínculos o conexiones entre los símbolos que permiten crear cadenas que se entretejen y que se amplifican hacia el lenguaje simbólico que deviene por sí mismo.

> En el curso de las edades, gracias a la evolución de las culturas y los espíritus, él (el símbolo) se traduce en un lenguaje nuevo, desencadena resonancias imprevistas, devela sentidos desapercibidos. Pero mantiene su orientación primordial, la fidelidad a la intuición original, una coherencia en sus interpretaciones sucesivas.[29]

En esta acción de tejer, el símbolo comparte ciertas características con el juego, que desde la concepción de Huizinga en su obra *Homo*

[28] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 1998, México, FCE, Tomo 1, p. I: 2.1.
[29] Jean Chevalier y Alain Gheerbrandt, *Diccionario de los símbolos*, 1991, Barcelona, Herder, p. 36.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ludens,[30] lleva intrínsecamente las cualidades de representatividad y movilidad. Re-presentar[31] como la acción de volver a presentar, como una forma de imitar. El juego en tanto representación lleva implícita una figuración[32] pues insinúa "esa otra cosa" y eso mismo ocurre con el símbolo. La movilidad se muestra por medio de nuevos significados que toman un cariz distinto dependiendo de la cultura, el grupo o la persona que se apropia de ellos. Es decir, al descifrar un solo símbolo, éste se expande y contagia nuevas visiones; el concatenarse símbolo con símbolo se relaciona con su condición de elemento del devenir, que le impide ser aprehendido en su carácter cambiante; refleja su polivalencia y tiene la cualidad de conformar redes porque se articula hacia otros símbolos; entre más articulaciones, mayor extensión de la urdimbre.

Tal cualidad expansiva es fundamental para la comprensión del lenguaje simbólico. Lo que habría que recalcar dentro de ese movimiento de repetición y vinculación es que el símbolo acierta en su andar en tanto a que "atina". Gilbert Durand le llama "redundancia perfeccionante"[33] que se sostiene por una coherencia interna, lo que los especialistas del símbolo llaman un *isotopismo*, de *iso* (igual) y de *tópos* (lugar).[34] Bayón lo describe de la siguiente manera:

> Esa errancia de sentido que contempláramos antes como la movilidad que le era específica a los procesos simbólicos parece que, después de todo, no yerra tanto; que los fragmentos del sentido se arraciman en relatos que siempre con-vienen a los mismos, que recurrentemente dejan de instituir e investir a algunos, a muchos, a la mayoría.[35]

Múltiplicidad de significados, transformación constante, el símbolo cuenta con desbordante riqueza que Garagalza califica como aquello que está revestido con un *excedente de significación*[36] o lo que Ernst Cassirer

[30] Johan Huizinga, *Homo ludens,* 1957, Buenos Aires, Emecé.
[31] "Representar", en *Diccionario Clave*, Madrid, SM, p. 1586.
[32] Johan Huizinga, *op. cit.*, pp. 23, 28.
[33] Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, 2000, Buenos Aires, Amorrotu Editores, p. 17.
[34] "Isotopismo", en *Diccionario Clave*, Madrid, SM, p. 1044.
[35] Fernando Bayón, "símbolo", en *Claves de Hermenéutica*, 2000, Bilbao, Deusto, p. 519.
[36] Luis Garagalza, *La interpretación…, op. cit.*, p. 50.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ha llamado *preñez de significado*,[37] o lo que Fernando Bayón denomina *hemorragias de sentido*.[38]

Si el símbolo atraviesa, como expresan estos autores, por un proceso de significación, a la vez que tiene como trasfondo "hemorragias de sentido", es porque implica en su manifestarse al hombre en su capacidad interpretativa es decir, en cuanto ἑρμενεία[39] o interpretación, voz griega que significa primeramente expresión del pensamiento; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo, en tanto que orienta en el mundo dando cohesión al estar, al arraigarnos otorga identidad, gracias a ella *imaginamos* que está el mundo dotado de un cierto sentido. Desde esta perspectiva y de cara al lenguaje simbólico, entenderemos la hermenéutica como el acto de estar abierto como ese ánimo de recuperar los sentidos, afinar nuestro gusto, vista, tacto y oídos. Siguiendo a Gadamer:

> Y así, es la identidad hermenéutica la que funda la unidad de la obra. En tanto que ser que comprende, tengo que identificar. Pues ahí había algo que he juzgado, que "he comprendido". Yo identifico algo como lo que ha sido o como lo que es, y esa identidad constituye el sentido de la obra[40]

La interpretación está íntimamente ligada al λόγος porque bajo este λόγος el hombre nombra, "lee la realidad", simboliza a la vez que interpreta, comprende y se autocomprende. Por ello es un término visto como palabra y mediación divina, es nuestra herramienta de orden, nuestro vínculo.

El "círculo hermenéutico"[41] que Gadamer describe en su obra *Verdad y Método* (1977), será el marco de aproximación en torno al símbolo, en tanto que el intérprete que se enfrenta al símbolo no es *tabu-*

[37] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, *op. cit.*, p. I: 2.1.

[38] Fernando Bayón, *op. cit*., p. 516.

[39] ἑρμενεία, en *Diccionario Griego-Español,* 1998, Barcelona, Sopena, p. 568.

[40] Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello,* 1991, Barcelona, Paidós, trad. de Antonio Gómez Ramos, introducción de Rafael Argullol, p. 71-72.

[41] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 1977, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 333.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la rasa, no puede desconocer su horizonte móvil; echa mano de aquello que le precede, que sería lo que Gadamer llama prejuicios o *Vorurteile*.[42] Lejos de darles una connotación negativa, Gadamer les da la categoría de ideas o conjeturas: "los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser".[43] A pesar de que el intérprete no tiene más remedio que leer desde su perspectiva y su precomprensión, ello no debe determinar la lectura del símbolo de forma unívoca, antes bien hay que dejarle hablar para que transmita aquello que le es propio. El hecho de conducirnos mediante prejuicios debe volverse una medida consciente de acercamiento, a fin de no afectar la interpretación con juicios precipitados o arbitrarios y de lograr mirar con claridad aquello que se nos revela a la luz de nuestras expectativas.

En resumen: en el acto de interpretar, el intérprete reelabora su trasfondo cultural, lo pone en juego frente al nuevo símbolo. Es un movimiento de ida y de vuelta, mejor dicho, es un círculo que Gadamer llama *círculo hermenéutico*.[44] Se comprende bajo este término un ejercicio interpretativo inacabable. Un símbolo aparece e invita a ser descubierto, el intérprete se acerca, lo estudia, lo confronta con su propia experiencia y extrae su significado. Pero al momento en que se suman otros significados, el primer símbolo se reelabora, se actualiza y cambia. Cada interpretación se lleva a cabo a la luz de lo que se sabe y de lo que el intérprete conoce, por lo tanto, en el transcurso de la historia humana el contexto varía y el símbolo permanece como un organismo vivo de posibilidades infinitas.

Quizá una de las imágenes que mejor describe este círculo hermenéutico hacia el símbolo es la que Gadamer señala en su obra *La actualidad de lo bello*,[45] donde hace alusión a la *tessera hospitalis* definiéndola como "tablilla de recuerdo"[46] que el anfitrión le regalaba a su huésped. La pieza se rompía en dos quedando cada uno con una mitad, tal acto

[42] *Ibid.,* p. 337.
[43] *Ibid.,* p. 344.
[44] *Ibid.*, p. 333.
[45] Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, *op. cit.*, p. 72.
[46] *Ibid.,* p. 84.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

representaba un pacto entre los involucrados. Ésta fue una costumbre muy arraigada en los pueblos indoeuropeos occidentales: acuerdo de amistad y vinculación por la cual los implicados se ofrecían mutua protección.

Tessera hospitalis

La magia de la *tessera* radicaba en sus alcances y en su capacidad para resignificarse puesto que mantenía un pacto más allá de las personas que intervenían en la partición, el acuerdo se extendía hacia los descendientes que podían actualizarlo y revitalizar el poder de la pieza al encontrar esa otra mitad y re-conocerse en un contexto cada vez distinto, con un universo de acogida singular y específico. Entendemos reconocer, *recognoscere* como el acto de volver a conocer, enfrentarse a aquello que algún día se habitó, coincidiendo con el propio significado del σύμβολον, desde la noción de contrato, convenio, encuentro. En palabras de Gadamer, "es justamente la indeterminación del remitir la que nos colma con la conciencia de la significatividad, del significado característico de lo que tenemos ante nuestros ojos".[47]

Por otro lado, la *tessera hospitalis* resalta la condición de recepción que involucra el quehacer simbólico. Centrarse en la recepción y en la facultad para significar nos lleva a la posibilidad de acercarnos a aquello

[47] *Ibid.*, p. 83.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que se nos revela. El símbolo es fuente de posibilidades, pues nunca es adquirido por completo y permite a cada persona acercarse con su propio imaginario revelándole algo distinto y coimplicándose con el otro.

Si por un lado es posible acercarnos a la lectura de un símbolo gracias a la hermenéutica, por el otro, no podremos aprehenderlo del todo. Es en este punto donde el símbolo muestra su perfil más paradójico, pues es ἑρμήνευσις a la vez que ἐπιφάνεια.

'Επιφάνεια[48] es un término de orígen griego que significa acción de mostrarse, aparición. Ello nos habla de que a pesar de que podemos conocer parte de aquello que se nos revela en un símbolo, siempre queda un resquicio, una incógnita, un misterio. La labor interpretativa será siempre insuficiente debido a esta cualidad epifánica. Gadamer la define como "lo inefable, aquello para lo cual no existe concepto verbal, se manifiesta, se *encarna* en y por la imagen, se *expresa* en una figura".[49] La epifanía que *pervive* en el significante hace de aquello que muestra la concretud, una forma abstracta e indefinida. Inatrapable.

Hacia la compasión mediante el lenguaje simbólico

Digo "tú" y estoy diciendo "yo". Digo "tú" de la misma manera que digo "mundo". Nunca salgo del círculo. Me atrapo con el lazo una y otra vez. "Tú" es el nudo corredizo con el que aprieto mi garganta para medir su resistencia.

Chantal Maillard

La habilidad del ser humano para identificarse y vincularse con otros es tan añeja como la vida misma. Una investigación interesante sobre los descubrimientos de Atapuerca dieron origen a la obra *La especie elegida*[50] donde los autores establecen la hipótesis de que la extinción de los neardenthales no está relacionada con ninguna inferioridad física,

[48] ἐπιφάνεια, en *Diccionario Griego-Español*, 1998, Barcelona, Sopena, p. 554.
[49] Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, *op. cit.*, p. 50.
[50] Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez, *La especie elegida*, 2005, Madrid, Ediciones Temas de hoy.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cerebral o de adaptación al medio, sino con su incapacidad, respecto al antecesor, para reconocer a los miembros de su especie. Ellos eran capaces de distinguir a los miembros de su grupo, pero no a los de otros grupos. La habilidad para re-conocerse entre pares es uno de los rasgos más definitorios del hombre, a la vez que el mayor de los escollos.

Al mirarse en el otro, el hombre se reconoce y más allá de ello, mediante la convivencia, se inserta en relaciones intersubjetivas que devienen comunidad. En este "todo" tanto la lectura del símbolo como sus resonancias involucran a los integrantes del grupo en un quehacer común. "Me transformo en lo que miro porque reflejo lo que miro",[51] lo cual quiere decir que me transformo con el otro, me significo con el otro. Esto nos remite a una tradición, pues no hay símbolos personales o exclusivos, como señala Gadamer "es de la tarea hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario".[52]

Por lo anteriormente expuesto podemos afirmar que los hombres se entrelazan entre ellos, y con el mundo por medio de los símbolos, pues éstos tienen una cualidad *co-implicativa*. En esta convergencia de gestos, hay una comunión de dimensiones profundas hecha con base en una construcción paritaria del lenguaje simbólico, cuyo efecto catártico desencadena reverberaciones no sólo de cara al hombre mismo, sino como expansión e inclusión de la humanidad.

Del símbolo al lenguaje simbólico, la acción desarrollada en este movimiento remite una vez más a la definición del σύμβολον como acción de re-unir, re-mitir, re-ligar, donde subyace el impulso de vinculación. Ejemplo de ello es la tragedia griega, que manifiesta la vulnerabilidad del hombre que se reconoce al simpatizar con determinados personajes o situaciones, pues ante una experiencia reveladora llega a experimentar una serie de contenidos de carácter vital, es espectador de innumerables situaciones que es incapaz de imaginar, pero que vive directamente porque se identifica con el personaje por medio de la simpa-

[51] Chantal Maillard, *Filosofía en los días críticos*, *op. cit.*, p. 107.
[52] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 362.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tía-empatía. Por medio de la tragedia rememora la muerte, el amor, el dolor, la soledad entre tantas otras emociones.

Otro ejemplo donde se observan estas cualidades del lenguaje simbólico es en el arte, que es capaz de despertar y hacer reconocer en el sujeto sentimientos diversos. De ahí que la κάϑαρσις cobre toda su fuerza, porque ante la mirada, ante el deseo de desentrañar un significado, hay un interés desinteresado que genera una identificación, una coincidencia del yo en el otro.

El lenguaje simbólico conlleva un ejercicio vital de alteridad y de comprensión del otro, porque interpretarlo es intentar comprenderlo desde su diferencia, es decir, que la consecuencia que sobreviene de forma inmediata cuando interpreto una expresión simbólica es encontrar que el fundamento de la semejanza es la diferencia. El vínculo que se desarrolla en el diapasón de diferencia y semejanza es un denominador común que sustenta una igualdad en la disparidad. En la disimilitud tocamos la vulnerabilidad, la conciencia de finitud, que posibilita la compasión, es decir, a través del símbolo re-conocemos al otro en su labilidad, y es en esta condición de desnudez donde se gesta la compasión. ¿El símbolo es compasivo?

El símbolo es compasivo en tanto que provoca el giro o movimiento pendular de semejanza a diferencia y viceversa, que lleva a cabo gracias a la imaginación. Somos compasivos en la medida en que imaginamos, pues la imaginación funge primeramente como mediadora y segundo, como co-creadora, ya que nos permite completar, al modo de la *tessera*, aquello que yace oculto. La imaginación es, por otro lado, portadora de la memoria. Desde la visión de Hume, la imaginación "acompaña a la memoria misma como acompaña a la sensibilidad";[53] por ello, la imaginación en tanto que posibilita el recordar, remite al *experienciar* o experimentar diversas emociones, así podemos ser arrastrados por el dolor o el goce, a través del simple mirar.

Aristóteles ahonda en el tema de la tragedia y la describe como el espacio para hacer florecer multiples sentimientos, entre otros, la compa-

[53] Nicola Abbagnano, "Imaginación", *en Diccionario de Filosofía*, 1998, México, FCE, p. 652.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sión. "Es necesario que los que refuerzan el efecto con sus actitudes exteriores, con sus voces, con su vestido y, en general con lo que es teatral, despierten más la compasión; ya que hacen que el mal parezca más inmediato al ponerlo ante los ojos, o como inminente o como recién sucedido".[54] Desde la visión aristotélica, la cercanía es un elemento fundamental, pues el dolor se comparte desde la proximidad, desde la mirada, no desde lo ajeno o desde la distancia. Sentimos la compasión desde la semejanza, en tanto que aquello que le sucede al otro puede ocurrirnos también, es decir, en la medida en que somos capaces de imaginar, somos capaces de con-mover-nos a través de com-padecer-nos.

Entendemos la palabra compasión siguiendo su raíz latína *compassio* derivada de *compatitor* que significa "padecer con otro, conjuntamente";[55] *passio,* de pasión bajo la forma de "perturbación o ánimo muy intenso", pero también como "padecimiento o sufrimiento".[56] El término conserva el significado de la συμπάθεια griega como "participación en el sentido del otro, comunidad de sentimientos o impresiones; reacción o correspondencia entre ciertas cosas".[57]

Se nos revela así, la condición más original de la *compassio,* que es ser afectado, es decir, mueve a ponerse en el lugar del otro en tanto que se reconoce como semejante. La compasión es acto, y en tanto acto humano porta consigo el sentido de dignidad al asumirse la finitud. El *otro soy yo*, y como señala Kundera en su obra *La insoportable levedad del ser*:

> El secreto poder de su etimología ilumina la palabra con otra luz y le da un significado más amplio: tener compasión significa saber vivir con otro su desgracia, pero también sentir con él cualquier otro tipo de sentimiento: alegría, angustia, felicidad, dolor. Esta compasión […] significa también la máxima capacidad de imaginación sensible, el arte de la telepa-

[54] Arist*., Po.*, 1386b.

[55] *Compatitor*, en *Diccionario latino-español,* 1954, Barcelona, Editorial Ramón Sopena S.A., p. 262.

[56] "Pasión", en *Diccionario Clave*, 1989, Madrid, SM, p. 1369.

[57] *Compassio*, en *Diccionario latino-español*, *op. cit.*, p. 262.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tía sensible; es en la jerarquía de los sentimientos el sentimiento más elevado.[58]

Recapitulando: el camino hacia la compasión se desarrolla en la aceptación profunda del otro, donde se exploran tres movimientos, dos ya mencionados: diferencia-semejanza que deviene en com-padecer /auto-padecer y un tercero que consiste en trasladarnos fuera de nosotros para regresar a nosotros mismos, punto inicial de esta ejecución, que describe Aristóteles cuando ahonda en la concepción de la compasión en su obra *La Retórica,* la cual define como "cierta tristeza por un mal que aparece grave o penoso en quien no es merecedor de padecerlo; el cual mal podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados de uno".[59] La compasión será el asidero a la vez que el horizonte, o mejor dicho y más allá de una linealidad, será el componente esencial de una espiral, pues más allá de un uso en ocasiones degradado de conmiseración o lástima, brilla como forma encuentro.

¿Es posible encontrarnos en este mundo convulso y complejo? ¿Somos compasivos? Diariamente observamos el horror a través de miles de imágenes, sin caer en cuenta que no somos capaces de procesarlas, pues contaminan hasta paralizar la imaginación, sufrimos la desconexión entre lo que vemos y lo que sentimos. Ante esto, se nos presenta la trillada consigna general dirigida hacia la solidaridad, hacia la tolerancia. Pareciera que son estos los últimos reductos de relación y convivencia entre los hombres.

¿Cómo sentir nada más que solidaridad, si el hombre no es cercano al otro, si no lo entiende? Para acercarse necesita prestar atención; echar mano de la lectura y la observación cuidadosa. La compasión se gesta en el trato personal, no en las grandes movilizaciones y convocatorias masivas, por ello es esencialmente encuentro, trato. Aristóteles en *La Retórica,* como fue mencionado, enuncia que para ser compasivos es necesario ser cercanos. La compasión ha de ser hallada en actos aparentemente simples como escuchar, compartir y recordar. Hay

[58] Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, 1985, México, Tusquets, p. 28.
[59] Arist., *Rh.*, 1382 a 20.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tiempos en los que las personas sólo se consuelan en la voz de alguien que ha experimentado su mismo pesar, cara a cara, fundan un diálogo; se escuchan y son escuchados lejos del parloteo.

La compasión no siempre muestra su cara amable, normalmente se finca en un profundo dolor. El siglo pasado y el presente son muestra de esta carencia: las guerras, los genocidios, las hambrunas, exponen el olvido del otro. La compasión, lejos de ser un privilegio como lo decía el Marqués de Sade, en la obra *Persecución y asesinato de Jean Paul Marat*, es un dolor en la boca del estómago.[60] Compartir el πάϑος del otro, sea quien sea, es afirmar que la agonía no está exenta de la vida propia.

En este mismo sentido y como un atisbo de vida, la compasión pervive como elemento de liberación y reconciliación personal, como búsqueda a la par que encuentro. A través suyo, el trato con el otro se carga de sentido. En el fondo, lo que subyace, es un profundo interés por encontrar la unidad o centro, que en tanto móvil, se desplaza simultáneamente con el símbolo que busca ser completado.

La compasión es el punto de partida y de llegada, se instaura desde el estar siendo, trayecto donde habitar en múltiples ocasiones roza lo desconocido, aquello que nos trasciende, lo incomprensible para comprendernos un poco.

Ante el inexorable destierro de Dios, los hombres no tenemos más remedio que avocarnos a nosotros mismos. La falta de estructuras, leyes o normas obligan primeramente a confrontar el desencanto y recrear significados. El hombre será lo que haga de sí mismo y el lenguaje simbólico es su universo de posibilidad; pensar desde la alteridad; concebir al símbolo como consuelo, como compasión que invita a descifrar e intentar comprender. ¿Habrá algo verdaderamente ajeno entre seres humanos? La propuesta es valernos de nuestra imaginación para interpretar, comprender, con-mocionarse, com-padecer por medio del gozo.

Interés y curiosidad por desvelar símbolos, por desentrañar misterios. La apuesta es arriesgarse a *escuchar* atentamente la voz del símbolo,

[60] José Ramón Enríquez, en "Recuperar la compasión", citando una frase de la obra teatral: *Persecución y asesinato de Jean Paul Marat* de Peter Weiss, en *Reforma* 2004.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

serenarse y dejarlo mover, dejarlo hablar, fluir con él. En un contexto sociohistórico de violencia, es urgente dar cabida al *símbolo compasivo* y rozar el lenguaje de la mirada, de la posibilidad, como mencionó Amos Oz en su discurso, de "imaginar al otro",[61] ejercicio estético que coimplica una eticidad, una forma de estar, porque "vivir humanamente significa vivir con sentido, es decir, vivir simbólicamente".[62] La propuesta es establecer ocasiones de reconocimiento, de igualdad y de lectura, por medio del símbolo que pone en práctica aquello que mayor concede: nuestra vocación de *ser con los otros*.

[61] Amos Oz, "El mal tiene un olor inconfundible", en *op. cit.*, p. 24.

[62] José María Mardones, "La racionalidad simbólica", en *Symbolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, 2005, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 71.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FINNEGANS WAKE

*J. D. Victoria**

RESUMEN: Los primeros dos capítulos de la obra de Joyce, vertidos al español, con un aparato de notas erudito y atento. Una verdadera proeza de traducción, una aventura del lenguaje, la imaginación y el conocimiento.

ABSTRACT: The first two chapters of Joyce's novel, are translated into Spanish, accompanied by a pertinent, scholarly set of notes. It is a true translation achievement, an adventure in imagination, knowledge, and language.

PALABRAS CLAVE: *Finnegans Wake*, Joyce, caída, museo, traducción.
KEYWORDS: *Finnegans Wake*, Joyce, fall, museum, translation.

RECEPCIÓN: 21 de octubre de 2009.
APROBACIÓN: 16 de noviembre de 2009.

* Poeta y narrador.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FINNEGANS WAKE

It is all consecutive and interrelated.
Joyce

Finnegans Wake: 1939-2010. Más de setenta años después de su publicación, tras una pésima acogida inaugural prolongada por la crítica contemporánea, casi siempre confundida y pocas veces entusiasta, pero en ambos casos sin mayores argumentos que la incomprensión y el desprecio al culteranismo trasnochado del genio soberbio; o bien, la reverencia por un autor que *garantiza,* tras haber conquistado la posterioridad con su irreprochable *Ulises*, que el siglo XX aprendió a leer e imitar hasta la saciedad. En este panorama se yergue la figura rechoncha y jorobada de un cantinero de ascendencia nórdica, ya canoso, tartamudo por la culpa y algo sordo; casado con una voluptuosa, irritable y codiciosa mujer (también madura) que todavía lo complace en la cama, aunque deba compartirla con su sirviente, el recuerdo de un sacerdote seductor o seducido en la juventud y muchos otros amantes, reales o imaginarios. Dos vástagos gemelos y una joven virginal cierran el círculo del drama familiar, eternamente repetido, del género humano sobre la tierra de Irlanda, que vale para cualquier otro escenario del pasado y del presente.

Es la noche del sueño ebrio. La lengua se desborda y queda el discurso simultáneo del inconsciente, que no reconoce las fronteras del significado unívoco y la sintaxis tradicional. Todo encarna y es su opuesto. Una misma frase afirma, niega y se prolonga en múltiples sentidos. Nada queda fuera. Los sueños están hechos de todas las palabras. Su idioma es universal. No olvidemos que la composición final de la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

novela fue a ciegas, es decir, Joyce corrigió y accedió a la versión definitiva de su obra impresa solo a través de la imaginación. La visión terrenal se le había nublado, pero los signos aún giraban límpidos en su mente.

De esta manera, abordar *Finnegans Wake* es una extenuante aventura del lenguaje, la imaginación y el conocimiento. El simple hecho de confrontar una obra que ha sido unánimemente reconocida (y concebida) como la más exigente de la historia literaria del siglo XX requiere un estado de ánimo dispuesto lo mismo al hallazgo que al hartazgo. Debo reconocer que mi ensayo de traducción, que ya abarca los primeros dos capítulos completos, cubre apenas el arranque de esta epopeya moderna ("una historia del mundo", según Joyce); sin embargo, me ha mantenido un par de años en estado de obsesiva concentración, durante los cuales –curiosamente– se me develaban importantes claves en el umbral del sueño. Es sabido que la novela muestra una estructura onírica, donde los personajes, los escenarios, los idiomas extranjeros y el lenguaje nativo se ven sometidos a una condición de deriva casi involuntaria, contenida o encauzada (¿traducida?) por el genial *penman* Shem J. Mientras redacto estas líneas me asalta la misma duda con respecto a mis propias palabras, como en cada uno de los párrafos que, al verlos transcritos en su versión final, se me revelaban con nuevas incógnitas; no obstante, el mítico Finn está despertando y habla castellano.

Agradezco a la comunidad mundial interesada en la obra de James Joyce, reconociendo especialmente las aproximaciones al español de Salvador Elizondo, Víctor Pozanco, Luis Chitarroni y C. E. Feiling; Leónidas Lamborghini, Francisco García Tortosa, Ricardo Silva Santisteban y Leandro Fanzone. El primer extracto reproduce la Caída inaugural de todo el género humano representado en Tim Finnegan, uno de los múltiples avatares del protagonista Humphrey Chimpden Earwicker (HCE). El segundo fragmento retrata simultáneamente un recorrido por el Museo de Wellington, la batalla de Waterloo, un encuentro sexual y una escena escatológica. Se recomienda cotejar la traducción con el original para acceder al verdadero sentido de la obra y permitirse algunos lapsos de inconsciencia entre la lucidez implícita en el esfuerzo. Una advertencia: el texto es una trampa, y al cruzar esta línea ya será muy tarde para huir.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La caída[1]

Correrrío,[2] pasados [la iglesia & la taberna de] Eva y Adán,[3] desde viraje de ribera hasta recodo de bahía, nos trae por un comodio[4] [vicio] cívico[5] de recirculación devuelt'a Howth Castel[6] y Enrededores.[7]

Sir [Almeric][8] Tristram[9] [Tristán],[10] violamores,[11] de sobre'l mar angosto, había no todavía [pasadotravez] vueltoarrivar desde Norte Armórica[12] a este lado del raquítico istmo d'Europa Menor par'empuñapelear su [aislada] guerra peneinsular:[13] ni [había] habido piedras[14] de [jonathan][15] altosawyer[16] por el riachuelo Oconee[17] exageradas ellasmismás hasta

N.T. *Lo escrito entre* [corchetes] *son lecturas alternativas o datos adicionales para contextualizar el pasaje*.

[1] James Joyce, *Finnegans Wake*, 1939, Londres, Faber and Faber, pp. 3-4.

[2] Otras versiones, "ribereña (Dublín)", "invadida por río", "soñemos & veremos (otra vez)".

[3] Refiere simultáneamente al episodio del Génesis, a la Adam and Eve's Church y a una taberna próxima a dicha iglesia en Dublín. Otra versión: "pasada la víspera de un Adán".

[4] Castellanización del inglés "commodious", que significa amplio y espacioso. Referencia al emperador Cómodo (Lucius Aurelius Commodus Antoninus), hijo y sucesor de Marco Aurelio, con quien inicia la decadencia del Imperio Romano.

[5] En el original: "vicus", significa barrio o pueblo pequeño en latín. Se hace referencia a Giambattista Vico, quien concibe la evolución histórica como una espiral. El principio se liga con el final de la novela: "Un camino (a lejos) a solas al fin amado a través dÉl". Vico Road es una vía costera al sur de Dublín.

[6] Castillo de Howth. Se respeta el orden de la mención en inglés para formar las iniciales HCE.

[7] Se presentan las iniciales de Humphrey Chimpden Earwicker (HCE), el protagonista de la obra que personifica a la ciudad de Dublín y a todos los hombres en su caída: Here Comes Everybody.

[8] Almeric o Almory Tristram, dueño y conde de Howth en el siglo XII. Su dinastía heredó la propiedad.

[9] Evoca también a Tristram Shandy, personaje del escritor irlandés Laurence Sterne.

[10] Referencia constante en la novela por su relación con Isolda (Iseult), princesa de Irlanda. La hija de HCE se llama Isabel y/o Isobel (Issy).

[11] La *viola d'amore* es un instrumento musical de catorce cuerdas.

[12] Región costera del noroeste francés. También evoca a Norteamérica.

[13] Sugiere simultáneamente la Guerra Peninsular, la masturbación y el acto aislado de la escritura.

[14] Referencia al mito de Deucalión, que arroja piedras y crecen hombres.

[15] Por iniciativa del irlandés Jonathan Sawyer, se le otorga el nombre de Dublín a dicha comunidad en el condado que se menciona, en Georgia (EU). Joyce lo coloca por encima de Tom Sawyer, el personaje de Mark Twain.

[16] En el original: "topsawyer's rocks", alude a una formación rocosa sobre el cauce del río Oconee.

[17] Río de Georgia (EU).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

[ser] jorgios[18] [no gitanos] fabulosos del condado de Laurens mientras fueron dubliando su número[19] [de mendigos (má's y padres) ininteligibles huraños & tramposos] todo el tiempo: ni unavoz[20] de unfuego[21] [había] bramadicho mishe mishe [yo(soy)yo] para babautizar túerespetricio:[22] no aún, sin embargo muy pronto después [del hijo venido (disfrazado) de venado], habiun chicabrete[23] [engañoso] culacabado [a] un soso viejo isaac [butt]: toda vía no, aunque todo se vale'n vanilidad, fueron envueltas [& escritas] hermanas sosias[24] iracundas con dosún nathanyjoe [jonathan (swift)]. [Al] Pudrir una pizca de la malta de 'pá había Jhem o Shen[25] hecho cerveza por luzarco[26] y al final del [puente] rory[27] el arco iris [cejarreina] estaba para ser vistos algunosanillos[28] sobre la caragua.

La caída (bababadalgharaghtakamminarronnkonnbronntonnerronntuonnthunn-trovarrhounawnskawntoohoohoordenenthurnuk!)[29]

[18] Habitantes de Georgia (EU). El hijo de Joyce y Nora Barnacle se llama Giorgio.

[19] Otra versión: "…fueron (a) dublín su má y padre (mi padre) todo el tiempo".

[20] En el original: "nor avoice", sugiere la voz de Nora Barnacle.

[21] Evoca simultáneamente el episodio de Moisés frente a la zarza ardiente y la personificación de Brigit, la diosa triple de la mitología irlandesa que se relaciona con el sagrado fuego eterno de la inspiración.

[22] Conjuga las palabras de Jesús "tú eres Pedro" con la mención a San Patricio, santo patrón que aviva el fuego de la cristiandad en Irlanda.

[23] Introducción de Charles Stewart Parnell, protagonista de la historia de Irlanda que se opuso políticamente al conservador Isaac Butt; también alude al engaño de Jacob a su padre miope Isaac.

[24] Alusión a un vínculo lascivo entre el escritor Jonathan Swift y unas "hermanas" (sesthers) sucias, socias y sosias: Vanessa (Esther Vanhomrigh) y Stella (Esther Johnson). Ambos motes se los adjudicó Swift.

[25] Shem (Jim/James) o Shaun (John), los hijos varones de HCE. Son gemelos. También se les nombra como Jerry y Kevin. El pasaje hace referencia a la canción del siglo XVIII "Willie Brew´d a Peck o' Maut", del poeta escocés Robert Burns; también evoca la embriaguez de Noé (Génesis 9: 20-23). En el original: "Jhem or Shen", sugiere asimismo la marca Jameson de whiskey irlandés.

[26] Un chorro de orina. La malta ha sido fermentada a través de la digestión y culmina el proceso con la micción. En el original: "arclight", sugiere también el arca (ligera) de Noé.

[27] El puente Rory O´More cruza el río Liffey. Es rebautizado así en 1939, año de edición del FW. Otras versiones: "…al oriente el arco iris…" o "…al final (rojizo) del rociado arco iris…"

[28] Evoca las cuatro óperas épicas que componen "El Anillo del Nibelungo", de Richard Wagner.

[29] Reproduce distintas voces en idiomas diversos para nombrar al trueno, simulando la onomatopeya de su caída.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

deun alguna vez viejo salmonzuelo[30] [par] de wallstreet[31] [en apuro por el muro] es recontada temprano en cama y más tarde'n vida parabajo a través de toda la juglaría cristiana. La gran caída de la pared'e lejos[32] implicó a tan corto plazo del aviso la pafcaída de Finnegan,[33] sólido hombre irlandés,[34] que la cabezadehumpty[35][enla]colina délmismo prontamente envía una buena indagación hacia'l oeste'n busca de sus dedosdelpiededumpty[enel]pueblo: y su picarribapuntoysitio[36] [obelisco][37] está en [el lugar de] el noqueo[38] enel parque donde naranjas[39] han sido puestas paroxidarse [& descansar] sobre'l verde pasto desde que'l primer diablinense[40] amó [vivo][41] a livia [liffey].[42]

¡Qué choques aquí de voluntades de lo que la gallina[43] quiere,[44] ostragodos 'oggando piscigodos![45] ¡Brékkek Kékkek Kékkek Kékkek!

[30] Old Parr es la marca de un whiskey, inspirada en el mito inglés de un sabio personaje muy longevo.

[31] Por el jueves negro de 1929.

[32] Wall Street.

[33] Referencia a la canción popular irlandesa "Finnegan´s Wake" (de mediados del siglo XIX) que relata la caída de un hombre ebrio de una escalera; lo dan por muerto, pero "despierta" al ser empapado con whiskey.

[34] Alude a la canción cómica del siglo XIX "Muldoon, the Solid Man", de Edward Harrigan; trata el caso de un político de origen irlandés, emigrado de pequeño a los Estados Unidos, que se vanagloria de su prestigio. Esta pieza alcanza gran popularidad en Irlanda con la interpretación de William J. Ashcroft.

[35] Evoca a Humpty Dumpty, personaje de una rima infantil: el huevo antropomorfo que cae de una pared, se rompe y no tiene remedio. Se relaciona con el nombre de HCE: Humphrey.

[36] En el original: "upturnpikepointandplace", refiere simultáneamente al obelisco en el Parque Phoenix y al punto de peaje (una verja) para ingresar a Chapelizod, donde se encuentra la taberna de HCE.

[37] El Wellington Testimonial, monumento ubicado en el Parque Phoenix. Alude al sexo erecto.

[38] Referencia a la localidad de Knockmaroon (colina de los cadáveres) y/o al pueblo de Castleknock, cerca del Parque Phoenix.

[39] Alusión al lugar donde están enterrados irlandeses protestantes anglófilos (orangemen), cerca del Parque Phoenix.

[40] El diablo es el primer Caído.

[41] Otra versión: "...desde que el primer diablín amó a los vivos".

[42] Anna Livia Plurabelle (ALP), esposa de HCE, se identifica a lo largo de la obra con el Liffey: el río de la vida.

[43] Biddy Doran deambula entre la basura, detrás de la taberna de HCE.

[44] Otra versión: "Qué discrepancias aquí de voluntades contra (lo que) no (se) quiere…"

[45] Alusión al enfrentamiento entre ostrogodos y visigodos, explícitamente en la Batalla de Châlons (451 d.C.), donde el rey Atila –en alianza con ostrogodos– sufre una derrota moral.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¡Kóax Kóax Kóax![46] ¡Ualu Ualu Ualu! ¡Quaouauh![47] Donde los batallarios partisanos Bodelerios[48] [con cimitarras] tán todavía fuera para dominajenar [a] Malocus Milgrañas[49] y los Verdones[50] [con lanzas] catarrojando las canibalísticas fuera de los Chicoblancos[51] de Cabeza Encapuchada. Puerta'l cerco y búmerazotes.[52] ¡Prole d'os[53] [cabrones odomitas], sea yo [su] miedo![54] ¡Sanglorianos [sin gloria], salven![55] Reclaman [sus] brazos con lágrimas, horrorizando. Matymatymate:[56] ató dos, ató dos.[57] ¡Qué oportunidad abrazan, qué castillos aireados y ventilados![58] ¡Qué ofrecemeamores[59] seducidos a pecar por qué egoteabsuelvos![60] ¡Qué sentimiento de verdad por sus cavellos con quextraña voz del falso hiposo[61] [jacob]! ¡Oh ye aquí cómo tumbado [& habiendo merodeado en howth] ha encontrado el polvoscuro [del ocaso] el padre de los fornicacionistas[62]

[46] Onomatopeyas del cacareo. Tiene antecedente en el canto de *Las Ranas*, obra de Aristófanes.

[47] Lamentos galeses.

[48] Alude a (Charles) Baudelaire para referir que la batalla se desarrolla en Francia. Otras versiones: "Ares batalladores" o "aries (carneros) de la batalla".

[49] Alusión a las profecías del santo irlandés San Malaquías, quien vivió en el siglo XII.

[50] Referencia a la comuna de Verdun para aludir –por extensión– al combate en Francia. También evoca a (Paul) Verlaine.

[51] Referencia múltiple a los Whiteboys irlandeses, miembros de una asociación agraria que se opusieron en el siglo XVIII al sistema de terratenientes; también alude a White, Hoyte y Boyce, tres Lord Mayor (alcaldes) de Dublín, y a la gente del Ku Klux Klan (KKK), en EU.

[52] Asedios en oleadas.

[53] Anagrama de "Sod". Los alanos (o arios), también conocidos como "os" (u osetios), participaron en la Batalla de Châlons, encabezados por el rey Sangiban. Otras versiones: "Prole de Dios" o "Prole de la tierra".

[54] Otras versiones: "¡Hermanos de la tierra (irlandesa), sean mis hombres!" o "mi hierba" o "sea yo (el) hombre" o "hierba".

[55] Alusión a las tropas de Sangiban quien, según el historiador Iordanis, le había prometido a Atila entregar la ciudad de Aureliani (Orléans) a los hunos por miedo. Al enterarse, los visigodos los colocaron en medio del frente de batalla para evitar que desertaran. También puede interpretarse como "los que van a dar gloria a la sangre".

[56] En el original: "Killykillkilly", se relaciona con el KKK y también suena como un cacareo.

[57] A todos. Otra versión: "un tributo, un peaje."

[58] Castillos en el aire.

[59] Cita de Robert Herrick: "Bid me to live, and I will live/Thy Protestant to be; /Or bid me love, and I will give/A loving heart to thee." Por extensión, alude a los protestantes (como HCE).

[60] Referencia a la absolución del confesor. Por extensión, alude a los católicos (como ALP).

[61] Se alude al Génesis 27:19-36, cuando Jacob suplanta a su hermano mayor Esaú dos veces (referencia al hipo, que se repite): con respecto a la primogenitura y al recibir la bendición del padre.

[62] Se refiere a los cristianos ortodoxos del este, seguidores de San Juan Climacus, quien en su obra *La escalera del divino ascenso* menciona que la saciedad en la comida es el padre de la fornicación.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pero, (¡Oh mi alguien de escalera brillante!)[63] cómo ha finabarcado [el] más alto firmamento[64] la señal celestial de sutil anuncio![65] ¿Pero era iza? [¿Iseult?][66] ¿Es eso? ¿Antes eran adivinos? [¿Estamos seguros?] Los robles[67] de antaño ahora yacen [en paz] como turba[68] todavía dormidos donde las cenizas tán puestas.[69] Cae [en tentación][70] si [es] tu voluntad pero, tienes que levantarte: y no tan pronto o la farsa por el momento devendrá en un asentado finalix[71] secular [circular].

El museo[72]

Éste es el camino al salón [para meditar] del museo [de musas]. ¡Cuiden sus sombreros al entrar! Ahora están en el salón [para meditar] del Museo [de musas] Wellington [Haga su voluntad]. Éste es un cañón Prusiano [precioso].[73] Éste es un francés.[74] Tip. [Al

[63] La traducción literal es: "¡Oh mis estrellas brillantes y cuerpo!", aludiendo a las constelaciones, que forman figuras. Otra versión: "¡Oh miun cuerpo de estrellas brillantes!"

[64] Evoca Isaías 48:13.

[65] La escalera del divino ascenso, que lleva el alma al cielo.

[66] "Was ist? Isolde?" son las primeras palabras de Tristán en la ópera de Wagner "Tristan und Isolde". Referencia a la hija de HCE y ALP.

[67] "Druida" se deriva del celta "drus", roble. Los druidas gálicos veneraban el roble cuando crecía muérdago en él. Los árboles (serbal, tejo, avellano, etc.) tenían gran importancia para la cultura irlandesa antigua; las arboledas de robles eran lugares sagrados para los celtas. En el siglo XVIII, los miembros de las organizaciones secretas del campesinado del norte de Irlanda eran conocidos como "oakboys".

[68] Combustible fósil formado de residuos vegetales acumulados en sitios pantanosos.

[69] Alusión a las tumbas druidas megalíticas (dólmenes, montículos y círculos de piedras). El autor realiza un juego de palabras en este pasaje donde menciona a los robles (oaks), los olmos (elms) y los fresnos (ashes, en versiones anteriores del escrito).

[70] Referencia al falo (Phall).

[71] Se alude al fénix, que muere y renace. También evoca el Parque Phoenix, escenario del pecado en FW.

[72] Joyce, *Finnegans Wake*, *op. cit.*, pp. 8-10.

[73] Otra versión: "Ésta es una Gonne preciosa", aludiendo a Maud Gonne, revolucionaria irlandesa y actriz de gran belleza; o bien, a su hija Iseult, musa de Yeats (lo mismo que la madre).

[74] En el original: "This is a Prooshious gunn. This is a ffrinch." Se puede traducir también como "Éste es un cañón precioso. Éste es un ffrench", en alusión al Reverendo Canon J. F. M. ffrench, autor de una obra sobre las antiguas costumbres de los irlandeses en épocas prehistóricas; dicho texto formaba parte de la biblioteca de Joyce.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cesto].[75] Ésta es la bandera del [precioso] Prusiano,[76] el Capitán y Causante de dolor.[77] Ésta es la bala que horadó la bandera de los Prusiosos,[78] Éste es el francés que disparó al Blanco [John Bull][79] que penetró la bandera de los Prusiosos. ¡Saludo al Fuego Cruzado[80] [en(tre) Salo y Loos]![81] ¡Arriba con su cuchillo y tenedor[82] [pica y horca]! Tip. (¡Comida a los ingleses! ¡Bien!) Éste es el sombrero tricornio de Napóleo[83] [graso]. Tip. [Al cesto]. Napochapóleo.[84] Éste es el Wellington [Haga su voluntad] en su mismo [seminado] caballo blanco[85] [culancho], el Copenhagen[86] [Colmadœpolla]. Éste es el gran [masacrador] Sirarthur Wellington [Haga su voluntad], imponente y magéntico[87] [majestuoso y magnético] en sus espuelas doradas[88] [de estaño] y su tuxedo [ducal] de hierro[89] y sus zuecos de a cuarto [de quatre

[75] El autor propone arrojar las reliquias históricas a la basura. Al mismo tiempo, solicita una propina para Kate, quien sirve de guía dentro del museo mientras realiza simultáneamente su labor de limpieza.

[76] Alusión al mariscal Gebhard Leberecht von Blücher, vencedor de Napoleón en Waterloo; aliado con el duque de Wellington.

[77] Otra versión: "Taza y Plato". Alude a una pareja que se ajusta perfectamente (Blücher/Wellington, HCE/ALP). Pueden ser también objetos en la recámara de HCE.

[78] En el original: "This is the bullet that byng the flag of the Prooshious." Sugiere el nombre del general Sir John Byng (conde de Strafford), quien participó en la batalla de Waterloo. La estructura de repetición y ampliación de este pasaje reproduce la tonada infantil "This is the House that Jack built", sobre un constructor de casas (como Finnegan).

[79] Personificación satírica de Inglaterra (popular en los siglos XVIII y XIX) como un hombre obeso, de buenas intenciones y apego por la cerveza.

[80] En el original: "Saloos the Crossgunn!" Sugiere también la traducción "Saludos a las Gonne cruzadas", refiriéndose al doble juego de Yeats (cortejando a madre e hija).

[81] Alusión a dos batallas. La primera en Italia a finales del siglo XVIII y la segunda en Francia, a principios del siglo XX.

[82] Parodia del político Éamon de Valera, quien durante la revuelta de 1916 reclama a los dublineses por salir a pelear casi desarmados, llevando apenas "cuchillos y tenedores".

[83] Napoleón Bonaparte. En el original: "This is the triplewon hat of Lipoleum". También se puede traducir: "Ésta es la calentura triplenuna de labios (vaginales) aceitados", haciendo explícita la escena de alcoba entre HCE y ALP sugerida con anterioridad. Una doble lectura del inicio del párrafo revela ocultas alusiones sexuales.

[84] En el original: "Lipoleumhat". La traducción introduce la palabra francesa "chapeau", que significa "sombrero". Otra versión: "Calentura de labios aceitados".

[85] HCE cabalga la grupa de ALP.

[86] Nombre del caballo de Wellington en Waterloo, en homenaje a su victoria, 1807, Dinamarca.

[87] Referencia a la Batalla de Magenta, 1859, Italia.

[88] Referencia a la Guldensporenslag, Batalla de las Espuelas de Oro, 1302, Bélgica.

[89] Peto o armadura.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

bras][90] y sus ligas de magnate [de la Orden][91] y su mejor [sombrero de paja] bangkok[92] y [enormes] chanclos de goliardo [mentiroso] y sus pantalones subefácil [de la guerra peloponesia].[93] Éste es su grancho caballo [trasero] blanco. Tip. Éste es el trío [en uno] de chicos napóleos[94] [agrouchándose[95] al suelo] refunfuñando por lo bajo en la muerte en vida. Éste es un [hábil] inglés matenemigos [del Royal Inniskilling Fusiliers],[96] ésta es una grey [gris] de escoceses [piojosos] como gallos,[97] éste es un galés, [asombroso] encorvándose. Éste es el gran napóleo graso [enfangado][98] asesinando al napóleo pequeño. Un argaumento[99] Legal[100] [mercenario]. Éste es el pequeño[101] napóleo de joven que no fue grande ni bicho. ¡Siéntate, siéntate![102] [¡Digo, yo digo!] Tuoyo Justa Mubién. Sucio MiEmbro. Y Peludo A'Pura.[103] [Y Ventila A'Prisa.][104] Tocadœnculo el

[90] Referencia a la Batalla de Quatre Bras, que se llevó a cabo cerca de Waterloo dos días antes de la derrota histórica de Napoleón Bonaparte. Interviene en ella el duque de Wellington con aliados holandeses (alusión a los zuecos), en contra de los franceses.

[91] En el original: "mgnate´s gharters". Hace alusión a "The Most Noble Order of the Garter", una orden inglesa de caballería que se restringe a la realeza británica (el Soberano, el Príncipe de Gales) y no más de 24 miembros o Compañeros. Es el pináculo del sistema de honores británico.

[92] Tipo de paja tejida. Otra versión: "su camiseta de bangkok". Sugiere también "su mejor pijabatidora".

[93] Referencia a la confrontación entre Atenas y Esparta, en el siglo V a.C.

[94] Alusión a los tres Napoleones (I, II y III), quienes se funden en Bonaparte. En el original: "three lipoleum boybe", hace referencia a la derrota de Irlanda en la Batalla de 1690, Boyne.

[95] Agachándose. Referencia simultánea a Groucho Marx y al marqués de Grouchy, uno de los generales de Napoleón en Waterloo, quien también participa en una expedición francesa a Irlanda, 1796.

[96] Regimiento de la armada británica que participa en Waterloo. Son nativos de Enniskillen, Condado de Fermanagh (Irlanda del Norte).

[97] En el original: "this is a scotcher grey". Alude simultáneamente a un regimiento de la armada británica que participa en Waterloo, al mote vulgar para una persona con piojos y a cierta variedad de gallináceos.

[98] En el original: "bog", también sugiere el baño del patio trasero de la taberna de HCE.

[99] Referencia a la Batalla de Argaum, en el norte de la India (1803), donde Wellington obtiene una victoria.

[100] En el original: "Gallawghurs", hace alusión a la Batalla de Gawilghur (1803), donde Wellington toma la fortaleza después de su triunfo en Argaum.

[101] En el original: "petty", sugiere el Petit Pont, puente de París.

[102] En el original: "assaye", referencia a la Batalla de Assaye, 1803, en la que también participa y gana Wellington. Sugiere lo mismo una insinuación lasciva para ALP en medio del acto sexual que una invitación a HCE, quien simultáneamente se dispone a defecar en el baño del patio trasero de su taberna.

[103] En el original: "Touchole Fitz Tuomush. Dirty MacDyke. And Hairy O´Hurry." Continúan las alusiones sexuales explícitas de la escena de alcoba entre HCE y ALP.

[104] Se reproduce al mismo tiempo el acto de defecar de HCE.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Hijo de Thomas. Sucio el hijo de Dyke. Y greñudo el hijo de Harry. Todos ellos Arminius[105] sarnosus. Éste es el principio delio.[106] Éste es Mont Hiel,[107] éste es Monte Brio,[108] éste es el Grandioso [Mont Indio][109] Mons[110] Anjean[111] [monstruosa maquinaria]. Ésta es la línea [crinolina] de crímeanes[112] de inicio[113] rodeando como aro [en prueba] para proteger [de la fatiga de guerra] a los tres napóleos. Ésta es la jinni[114] [jenny][115] con sus legajos cachondos[116] fintando para leer su libro de estrategia [de la sirvienta manual] hecho a mano[117] mientras hace su guerra [orinando] al lado del [museo] Wellington [Haga su voluntad]. La jinni [jenny] tiene un pene [de moneda] arrullando en su mano y la jinni [jenny] tiene un cuervo en su pelo [está arrebatadora desenredando su cabello] y el Wellington [Haga su voluntad] tiene la bandera en alto[118] [con viento en contra]. Éste es [el] gran Wellington [memorial][119] murmura-

[105] Alude al libertador de Germania, conocido también como Armin, Arminio o Hermann; significa "hombre de guerra". Asimismo, sugiere al teólogo holandés Jacobus Arminius.

[106] Alusión a la Liga de Delos (siglo V a.C.), confederación de Atenas con las islas del Mar Egeo y los griegos de las costas de Asia Menor, que se agrupan para enfrentar a los persas y sufragar los gastos. Es la facción que encabeza Atenas en la Guerra del Peloponeso. En el original: "alps", se interpreta como "alpha" e incluye las iniciales de ALP.

[107] Referencia a la Batalla de Montiel en La Mancha, 1369, España. Don Quijote comienza sus andanzas en el Campo de Montiel.

[108] Referencia al estado de ebriedad. En el original: "Tipsey", alude a la Batalla de Ipso en Asia Menor (301 a.C.)

[109] Alusión al exterminio de nativos americanos, apilados en un monte de Pieles Rojas.

[110] Alusión a la Batalla de Mons, cerca de Waterloo, 1914, Bélgica.

[111] Referencia a Mont St Jean, población cercana a Waterloo, justo al norte del campo de batalla. También sugiere a San Juan Bautista, al Evangelista y la bonhomía de Jean Valjean *Los Miserables*.

[112] En el original: "crimealine", alude a la Guerra de Crimea, a mediados del siglo XIX.

[113] En el original: "alps", incluye las iniciales de ALP.

[114] Referencia a la jinnee o djinni, espíritu o demonio del folclor musulmán, capaz de asumir forma humana o animal y ejercer influencia sobrenatural en la gente.

[115] Alusión a Harriette Wilson, cortesana de Londres y amante del duque de Wellington, quien intenta un chantaje para no mencionarlo en sus memorias. Este episodio es retomado por George Bernard Shaw en la obra "Mrs. Warren´s Profession", asignándole a la embaucadora (fallida) el nombre de Jenny.

[116] En el original: "legahorns", hace referencia al puerto de Livorno (Leghorn en inglés) tomado por Bonaparte, 1796.

[117] Sugiere una masturbación. La referencia continúa en el texto.

[118] Alude a una erección.

[119] Referencia al obelisco en el Parque Phoenix, como símbolo fálico.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

do [marmóreo] telescopio [ensebado][120] Hacedor de [heridas] maravillas[121] en asedio del lado de arriba sobre los flancos de la jinni [jenny]. Calibre seis [de sexo] con potencia de caballos. Tip. Éste es mi [compa[122]] Belga[123] [eructante[124]] chismeando su filípica[125] aparte de su más que Horrible Sombrero [Mugroso] a la Grimm[126] [y] botas [welly][127] a la Cromwell.[128] Saqueados.[129] Éste es el despacho[130] apresurado[131] de la jinni [jenny] para irritar [irrigando[132]] al Wellington [Haga su voluntad]. Despachado en delgadas líneas rojas[133] cruzando el [corto] frente [de la camisa] de mi [compa] Belga[134] [eructante]. ¡Ja, ja, ja! [¡Sí, sí, sí!] ¡Virar, virar, virar! Querido Asaltarthur[135] [Liberador]. ¡Triunfamos! [¡Teman asediœnfermos!] Cómo está [echa un vistazo] tu pequeña esposa. [En abrazos] Mis respetos.[136] [No.] Napo. Aquélla fue la táctica de la jinni [jenny] para enfadar por diversión[137] al Wellington. ¡Ji, ji,

[120] Alusión a los fluidos genitales.

[121] En el original: "Wounderworker". Joyce menciona (en *Ulises*) al "Wonderworker" como un remedio para curar las dolencias rectales.

[122] Compañero de juerga.

[123] Waterloo queda en Bélgica y las tropas locales son aliadas de los ingleses en dicha batalla.

[124] Signo de embriaguez.

[125] En el original: "phillippy", hace referencia a la Batalla de Philippi (Filipos), en Macedonia (42 a.C.); también sugiere el Pont Louis Philippe, puente de París.

[126] Referencia a los hermanos Grimm, Jacob y Wilhelm, escritores y eruditos alemanes.

[127] Tipo de bota nombrado en honor del duque de Wellington.

[128] Alusión a Oliver Cromwell, líder político y militar inglés, quien invade Irlanda, 1649, y reprime el catolicismo nativo con extrema brutalidad.

[129] En el original: "Awful Grimmest Sunshat Cromwelly. Looted." Sugiere el nombre de una empresa cervecera de Dublín: Arthur Guinness, Son and Company Limited.

[130] Referencia a *The Dispatches of the Duke of Wellington During His Various Campaigns*, publicación que integra las comunicaciones militares del duque en campaña.

[131] En el original: "hastings", hace alusión a la Batalla de Hastings, 1066, Inglaterra.

[132] Sugiere el acto de orinar.

[133] En el original: "thin red lines", hace referencia al mote (Thin Red Line) de un regimiento de la infantería británica en la Guerra de Crimea. Por extensión, alude a todos los regimientos ingleses en conflictos posteriores.

[134] El pasaje sugiere al mismo tiempo el correo realizado por el belga (herido) y el avance de los regimientos ingleses a través de Bélgica.

[135] Referencia a la Batalla de Orthez, 1814, donde Wellington derrota a los franceses.

[136] En el original: "Leaper Orthor. Fear siecken! Fieldgaze thy tiny frow. Hugacting." Sugiere un texto en alemán: "Lieber Arthur. Wir siegen! Wie geht´s deiner kleinen Frau? Hochachtung." De esta manera, mientras se reproduce una carta del mariscal Blücher para Arthur Wellesley celebrando su victoria compartida, Joyce la mezcla con otra supuesta misiva de Bonaparte a Wellington (falsificada por Jenny), burlándose de la infidelidad de su mujer.

[137] En el original: "fontannoy", hace alusión a la Batalla de Fontenoy, 1745, Bélgica.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ji! [¡Sí, sí, sí!] ¡Vela, velo, velos! La jinni [jenny] está enferma de celos cortejando otra vez[138] a todos los napóleos. Y los napóleos se han vuelto locos [por los muchachos][139] boicoteando[140] al único Wellington. Y el Wellington [Haga su voluntad] tiene la bandera en alto [con viento en contra]. Éste es [el] Belga [mal] mensajero, de bonete a birretina,[141] rompiendo su palabra sagrada [secreta] con un lío al oído del Wellington [Haga su voluntad]. Éste es el heraldo del despacho de respuesta proferido por Wellington [pichado de vuelta]. Despacho expuesto [desplegado] en las regiones de la retaguardia [trasero] de mi [compa] Belga [eructante]. ¡Salamandra![142] ¡Allí, allí, allí! [¡Sí, sí, sí!] ¡Ay, ay, ay! Querida jinni [jenny]. ¡Victorioso! [¡Nunca jamás brote fruto de ti![143] ¡Cuélgate de una higuera![144]] No pasa nada, Suyo [Maldita hadita, Jódete]. Wellington. Aquélla fue la primera broma del primer duque de Wellington, [táctica] donde las dan, las toman. ¡Je, je, je! [¡Sí, sí, sí!] ¡Él, él, él! Éste es mi [compa] Belga [eructante] en sus chanclos docemillas[145] [de sobras de vaca], ingenioso [mojado], gorjea y pisa fuerte[146] principalmente, caminando el campo [de batalla] por la jinni [jenny]. Bebe un sorbo, briago hast'arriba, por lo que prefiere tanto comprar una guinness que robaría cerveza negra rancia almacenada. Éstas son balas [de cañón] Rusas. Ésta es una trinchera. Éstas son las

[138] En el original "agincourting", hace referencia a la Batalla de Agincourt, 1415, Francia.

[139] Sugiere inclinaciones homosexuales.

[140] El término se origina durante el conflicto agrario de Irlanda, a finales del siglo XIX. En el original: "boycottoncrezy". Alude al capitán Charles Boycott (en quien se inspira esta palabra), a Edward Cotton (autor de *A Voice from Waterloo*), a Edward Creasy (autor de *Decisive Battles of the World*) y a la Batalla de Crécy, 1346, Francia.

[141] Un eclesiástico convertido en soldado.

[142] Por su vinculación simbólica con el fuego, la salamandra está relacionada con el soldado que se expone a la metralla. En el original: "Salamangra!", hace referencia a la Batalla de Salamanca, 1812, España, donde Wellington consigue una victoria.

[143] En el original: "Figtreeyou!", hace alusión al pasaje donde Cristo maldice a una higuera, en Mateo 21:19. También sugiere el insulto de hacer higas, mostrando el pulgar entre el dedo índice y el cordial, con el puño cerrado.

[144] Algunas tradiciones afirman que Judas se colgó de una higuera.

[145] Parodia de las botas de siete leguas del folclor europeo, con las que se avanza tal distancia a cada paso.

[146] En el original: "stampforth", sugiere la Batalla de Stamford en Lincolnshire, 1470 y la Batalla de Stamford Bridge, 1066, Yorkshire.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tropas del muérdago.[147] Ésta es Carne de Cañón [para los clérigos][148] con la nariz [metida] del papa.[149] Después de su indulgencia de cien días.[150] Éstos son los benditos [heridos]. ¡Torres Vedras![151] [¡Viudas de la Tierra!] Ésta es jenny [la jinni] en las bonitas [botas] blüchers[152] blancas. Éste es napóleo [graso] en los bombachos rojos [con la casa alborotada]. Éste es el Wellington [Haga su voluntad], por las astillas de Cork, ordena fuego.[153] ¡[Trueno] por los cielos! (¡Oídos ingleses! ¡Escuchen!) Ésta es [la] camellería[154], éstos son [inundados] de flodden[155], éstos son los solferinos[156] en acción [en Actium],[157] ésta es su movilización [éstos son sus móviles],[158] éstos son de bannockburn[159] [ardiendo de pánico]. ¡Dios Todopoderoso![160] [¡Éstos están muy perdidos!] ¡Arthur está demasiado perdido![161] Éste es llanto de Wellington. ¡Brum[162]! ¡Brum! [¡Retumba! ¡Retumba!] ¡Cambron-

[147] El muérdago era adorado por los druidas, con presencia en el Reino Unido y Francia. Ambos países fueron aliados en contra de los rusos durante la Guerra de Crimea (1854-1856). Otra versión: "Ésta es la lluvia de tropas [de misiles] de los muérdagos".

[148] Sugiere el abuso sexual de eclesiásticos a sus feligreses.

[149] Otra versión: "Ésta es Carne de Canónico con el bocado del cardenal."

[150] Alusión a la Campaña de Waterloo o los Cien Días, que transcurren desde la llegada de Napoleón a París (tras su exilio en Elba), hasta la segunda restauración del rey Luis XVIII como consecuencia de la derrota definitiva de Bonaparte.

[151] Líneas de fortificación en Portugal que mandó construir Wellington para detener a los franceses durante la Guerra Peninsular, 1808-1814.

[152] Tipo de calzado bautizado en honor del mariscal Blücher.

[153] Wellington ordena disparar, aunque el pasaje se anticipa al "Incendio de Cork" (causado por las fuerzas británicas), que consumió el edificio del City Hall en dicha ciudad de Irlanda durante la Guerra de Independencia, 1920.

[154] Referencia a la Batalla del Camello en Basora (656 d.C.), donde participa Aisha (viuda de Mahoma) montada en un camello.

[155] Hace alusión a la Batalla de Flodden Field, 1513, Inglaterra.

[156] Referencia a la Batalla de Solferino en Italia, 1859, donde Napoleón III consigue una victoria. También sugiere el Pont de Solferino, puente de París.

[157] Hace alusión a la batalla naval de Actium, en Grecia (31 a.C.)

[158] En el original "their mobbily", sugiere la Batalla de las Termópilas (480 a.C.)

[159] Referencia a la Batalla de Bannockburn, 1314, Escocia.

[160] En el original: "Almeidagad!", evoca el pueblo de Almeida en Portugal; capturado por Wellington durante la Guerra Peninsular, 1811.

[161] En el original: "Arthiz too loose!", sugiere las Batallas de Orthez y de Toulouse, 1814, Francia. Wellington obtiene la victoria en ambas contiendas durante la Guerra Peninsular.

[162] Apócope utilizado para referirse a la población inglesa de Birmingham, por lo que sugiere asimismo la Batalla de Birmingham, 1643. Este pasaje conjuga la descripción de la tormenta que retrasó la Batalla de Waterloo con referencias a la culminación del acto de defecar de HCE, que inicia con flatulencias.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ne[163]! [¡Mierda!] Éste es llanto de jenny [la jinni]. ¡Bajo la tormenta! [¡Rayos!] ¡Cabra relegada de los blancos corderos[164] [de finlandia[165]]! [¡Dios castigue a Inglaterra![166]] Ésta es jenny [la jinni] huyendo lejos [por el canal del desagüe] a sus arenas de combate[167] [deprimida] sin un tacón[168] [como ostra fuera de su concha]. Con un [pezoncito] paso a pasito y un brinco a brinquito tan aireado [rumbo a Tipperary[169]]. Por su corazón que está allá[170]. Tip. Éste es el apesta [piensa usted] gracias por favor de mi [compa] Belga por cachar las heces [de uvas] en el culo de su bote [de limosnas]. ¡Poco el pago! [¡Por la paz! ¡Por el país!] Ésta es la [doble] marca[171] de mordida de marta y maría[172] [alegre maratón[173]] de las jinnis que dejaron atrás[174]. Éste es el Wellington [Haga su voluntad] blandiendo [para masturbar] su mismo[175] [seminal] telescopio de mármol [ensebado] Seguro-Ke-Puede para su real divorsión[176] en la jinni [jenny] fugitiva. [¡Piernæcantinera de la puerca!] ¡Giambattista

[163] General del ejército francés que participa en Waterloo, popularizado por exclamar "Merde!" en el momento de su rendición.

[164] Referencia a Marcos 25:32.

[165] La tierra del fin de los tiempos y/o del mundo.

[166] En el original: "Goat strip Finnlambs!", sugiere la frase "Gott strafe England" que se popularizó entre el ejército alemán durante la Primera Guerra Mundial.

[167] En el original: "ousterlists", hace referencia a la Batalla de Austerlitz en la República Checa, 1805, donde Napoleón consigue una victoria decisiva sobre rusos y austriacos. También sugiere el Pont d´Austerlitz, puente de París.

[168] En el original: "bunkersheels", hace referencia a la Batalla de Bunker Hill en Massachusetts, 1775, durante la Guerra de Independencia de Estados Unidos.

[169] En el original: "a trip trippy trip", sugiere la canción "It´s a Long Way to Tipperary" que alude a un condado irlandés. Popular entre las tropas británicas durante la Primera Guerra Mundial, trata acerca de un joven irlandés que le escribe una carta a su novia que se encuentra allá.

[170] Referencia a una frase de la canción "It´s a Long Way to Tipperary": But my heart´s right there.

[171] En el original: "bissmark", sugiere el nombre de Otto von Bismarck, unificador de Alemania; conocido como el Canciller de Hierro.

[172] Referencia a Lucas 10:38-42.

[173] Hace referencia a la Batalla de Maratón, en Grecia (490 a.C.).

[174] Alude a la balada popular "The Girl I Left Behind" que se asocia con los soldados británicos (y americanos) que parten a la guerra.

[175] En el original: "same", sugiere las Guerras Samnitas en Italia, alrededor del siglo III a.C.

[176] Referencia a la obra de teatro *A Royal Divorce* del dublinés William Gorman Wills, acerca del divorcio de Napoleón y Josefina. También sugiere el Pont Royal, puente de París.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

della Porta![177] ¡Líbranos de los errores![178] Éste es el más pequeño de los napóleos, Engreído ladrón[179] [de caramelos], que espía dentro[180] del [museo] Wellington desde su gran caballo [culo] blanco, el Cabœsperanza[181] [capada]. [El murœpiedra Wellington es un viejo monumento enorme.][182] El evasivo Wellington [Haga su voluntad] es un viejo gran hombre para muchos [matrimoniado por error]. [Napóleo es un agradable concharbusto joven.][183] Napóleo [graso] es [un] agradable soltero joven [bien dotado]. Ésta es [la] hiena[184] hennessy[185] riendo fuerte en el [museo] Wellington. Éste es [el] labiachispado[186] dooley[187] tronchando la diversión [con miedo] del hennessy. Éste es el hindú[188] [dosadentro] Shimar Shin[189] [Brillo Trémulo] entre el chico dooley y el hennessy. Tip. Éste es el viejo Wellington [de cera] enfadado levantando la mitad del sombrero tripliegue[190] [bandera[191]] de napóleo fuera del campo de batalla [mugrosangriento]. Éste es el hindú [dosadentro] creciendo en su excitación por una bombeada.[192] Éste es el Wellington [Haga su voluntad]

[177] En el original: "Gambariste della porca!". Erudito italiano del Renacimiento, interesado por la criptografía y sospechoso de ejercer ciencias ocultas; perfecciona la cámara oscura e inventa el primer telescopio.

[178] En el original: "Dalaveras fimmieras!", alude a la Batalla de Talavera de la Reina, 1809, España, donde Wellington consigue una victoria sobre los franceses comandados por José Bonaparte. También sugiere la Batalla de Vimeiro en Portugal (1808), otro triunfo de Wellington en la Guerra Peninsular.

[179] En el original: "Toffeethief", hace referencia a la rima para niños "Taffy was a Welshman, Taffy was a thief". La canción tiene referentes en la antigua mitología céltica y delata a un galés ladrón que al final recibe su castigo.

[180] En el original: "spy on", hace referencia a la Batalla de Spion Kop, 1900, Sudáfrica.

[181] Sugiere el Cabo de Buena Esperanza, en Sudáfrica.

[182] Evoca al Wellington Memorial en su alusión fálica.

[183] Identifica a Bonaparte con los genitales femeninos.

[184] Alude a la Batalla de Jena, 1806, Alemania, donde Bonaparte consigue una victoria. También sugiere el Pont d´Iena, puente de París.

[185] Referencia a un personaje del humorista norteamericano Finley Peter Dunne. También sugiere una marca de coñac creada por el irlandés Richard Hennessy.

[186] En el original "lipsyg", hace referencia a la Batalla de Leipzig, 1813 Alemania, donde Napoleón sufre una derrota importante.

[187] Alude al personaje principal del humorista norteamericano Finley Peter Dunne. Se trata de un cantinero irlandés de marcado acento, verboso y ocurrente.

[188] En el original: "hinndoo", integra los personajes de Hennessy y Dooley. Alusión a la campaña de Wellington, 1803, la India.

[189] Shemo Shaun. Personificación de los hijos mellizos de HCE.

[190] Referencia a los tres colores de la bandera de Francia: azul, blanco y rojo.

[191] Alusión explícita en la primera versión de la obra.

[192] Masturbación.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

colgando la mitad del sombrero [bandera] de napóleo sobre la cola en el trasero de su gran caballo [culo] blanco. Tip. Aquella fue la última broma del duque de Wellington. [¡Ji, ji, ji!] ¡Dale, dale, dale! [¡Eso, eso, eso!] Éste es el mismo [seminado] caballo [culo] blanco del Wellington [Haga su voluntad], [Copenhagen] Culpayuda, meneando su colængrupa con la mitad de un sombrero [bandera] de napóleo para insultar[193] al soldado[194] [dosadentro] hindú [mirón]. ¡Relincho,[195] relincho, relincho! (¡Broma de ingleses! ¡Ruin!) Éste es el soldado [mirón], loco com'un sombrerero[196] [cachondo], [advenedizo] al brinco y bombeando,[197] llora al Wellington: ¡Arriba [hijo] Tú eres de primera![198] ¡Genuino Estás arriba [Europa]! [¡Vómito eres! ¡Gulipollas!] Éste es el Wellington, caballero [de gante][199] nacido en [un] establo,[200] ofrece su caja de cerillas a la yesca [máxima chapuza] para insultar otra vez al [corso][201] Shimar Shin [Brillo Trémulo]. ¡El lambiscón[202] [chupamedias] es usted! [¡Gulipollas eres tú!] Éste es el [mirón] soldado vaporél que se vuela la totalidad de la mitad del sombrero [bandera] de napóleo de la cima de la cola en el trasero de su gran caballo blanco [culancho]. [Tip] Avisa (¡Tiro al blanco![203] ¡Juego!) Cómo acabó Copenhagen.[204] De esta manera [acaba] el cuarto de museo. Cuiden sus botas al salir.

[193] En el original "insoult", sugiere el nombre del general francés Nicolas Jean-de-Dieu Soult, quien participa en Waterloo.

[194] En el original: "seeboy", alude al soldado hindú (sepoy) que sirve en la armada británica durante la ocupación de su país. Se extiende a cualquier soldado nativo que lucha del lado de las fuerzas invasoras.

[195] En el original: "Hney", sugiere el nombre del mariscal francés Michel Ney, quien participa en Waterloo.

[196] Referencia al Sombrerero Loco en "Alicia en el País de las Maravillas", de Lewis Carroll. En el original: "madrashattaras", sugiere la ciudad de Madras y el Imperio Maratha, en la India.

[197] Masturbándose.

[198] En el original: "Ap Pukkaru!", sugiere las batallas de Aboukir en Egipto, a finales del siglo XVIII.

[199] Ciudad de Bélgica.

[200] Acusado de ser irlandés, Wellington replica: "Porque un hombre nazca en un establo, no lo hace un caballo."

[201] Nativo de la isla francesa de Córcega, como Napoleón Bonaparte.

[202] En el original: "Basucker", sugiere la Batalla de Busaco en Portugal (1810), donde Wellington obtiene una victoria.

[203] Desde la primera versión de la obra se sugiere que el hinndoo (mezcla de Hennessy y Dooley) se masturba y atina con su esperma en el sombrero (bandera) de Napoleón.

[204] En el original: "How Copenhagen ended", reproduce las iniciales de HCE.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DIÁLOGO DE POETAS

María Baranda, Francisco Segovia y José María Espinasa*

Si uno conversara con María Baranda, ella probablemente contaría alguno de sus relatos en verso. Un lector ávido de historias desoladoras se sentaría a escucharla. Ante todo, sería un lector paciente y de mirada sosegada; los lectores consumidos por la prisa del presente no alcanzarían a escucharla, pero Baranda sabe, como Kafka, que "todos los errores humanos son fruto de la impaciencia", y que por este vicio fuimos expulsados del Paraíso –y por lo mismo no hemos regresado. Baranda sólo confiere visas a lectores atentos. Y es que sólo este tipo de lector estaría dispuesto a reproducir, en la soledad de su lectura, la soledad de la escritura del poeta.

En ese exilio de mundo, Baranda le hablaría de los hombres que tan frecuentemente pierden el rumbo. Y es que la poeta también comparte con Kafka la opinión vertida en uno de sus aforismos: "Existe una meta, pero no un camino; lo que llamamos camino son vacilaciones". Así, le cantaría sobre personajes desterrados; hombres de sombra que en su andar recorren un mundo que a todos nos resulta ajeno; este mundo inhabitable. Tal vez sea por el anhelo de habitarlo, por el impulso primordial de volver a Casa, que Baranda construya para sus lectores-refugiados mundos sobre sueños, mundos encantados y mundos de ficciones y recuerdos.

Así, desde los primeros versos de *Ángeles de Proa,* se hace presente el abandono. Y es que la ausencia suele ser inicio de todos sus relatos.

* Sandra Barba escribió, especialmente para *Estudios,* cada una de las introducciones.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En un lugar al que se vuelve en el sueño de la memoria, sólo quedan las mujeres –los hombres han muerto en su afán de guerras y gloria. En esa soledad, sus mujeres se acercan a Dios para poblar la honda noche con sus rezos. Sin embargo, Baranda sabe que conocer a Dios es conocer su ausencia. Así, las mujeres, una vez abandonadas por los hombres, serán de nuevo abandonadas por Dios. Ya próximas al final, descubren el rostro más desolador de nuestra divinidad errante, distante. El mismo Dios es parte de la confusión del mundo. ¿Y cómo podría consolar a sus fieles, si entre él y ellos inaugura brechas y distancias infranqueables? Una cosa queda en claro: todo en este mundo nos resulta ajeno, incluso Dios. Y es éste el lado más desgarrador de su misticismo.

Queda una sola solución a tanta soledad: la poesía. Tras el abandono terrenal, a los hombres debida, y el abandono divino, Baranda salta, como la acróbata de Yourcenar, al abismo del abandono poético. Y así se erige heredera de la tradición griega recuperada por las tesis de Roberto Calasso: Baranda es una posesa, no de las musas, sino de las ninfas. La poeta sabe de un conocimiento metafórico y oracular previo al escindido racionalismo apolíneo que tanto se ha encargado de destazar la unidad del mundo. Espera, uno de sus lectores atentos, que en ese salto la poeta encuentre la redención de todos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JILOTEPEC

María Baranda

a mis hermanos

Todo el año esperábamos la llegada del verano
azul de las grosellas
con las bocas restregadas bajo el sol
dos veces celebrado por las garzas en sosiego.

Había un sonido de capilla entre la hierba
como si un pez murmurara
nuestros nombres en el río,
ese río de piedras abultadas,
cual una flota de ranas detenidas.

Era el tiempo de ahuyentar el miedo
como se ahuyenta a las libélulas con lámparas.

Yo siempre
al pie de aquellas zarzas,
ojos cerrados,
boca apretada,
escuchando la oscuridad y su silbido.
A veces, una rana rápida en su sombra
me asustaba,
y era mi grito entonces
los ojos rotos en el borde,
un presagio de la muerte que venía.

El corazón ceñido a los escombros
retumbando para espantar al pájaro en lo alto,
pájaro que cincelaba el árbol amarillo
donde dormíamos como en un cuarto superior
hecho de plumas horadadas en el día.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Abajo, dócilmente la noche,
nos avisaba del apogeo de los mayores
entre risas al mar
abierto de las valvas,
labios que restallaban siempre en las venas de ese río.

Y era el fétido olor de las grosellas
en esos tarros de fresca mermelada,
donde la voz a punto
establecía los ritos
ajenos a este mundo, el dominio viscoso
de nuestras lenguas enlazadas.
Yo no tenía más que una palabra sola,
abierta,
para sortear el miedo,
aquel camino oscuro de regreso
hasta llegar al día y del día a otras albas.

Era el verano entonces,
donde un instante,
como esas ranas detenidas,
croaba un poco más y siempre,
con el sólo eco de nuestros sueños solos,
si es verdad,
si es verdad
que en el abismo
se vive resurgidos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Si uno conversara con Francisco Segovia, esto es, si uno leyera su poesía, probablemente él pronunciaría una única palabra de bienvenida: "escucha". Apenas una palabra: invitación suficiente para que el lector aguce el oído. Y yo les diría: "escuchen, escuchen el aire habitado de Segovia". Más que habitado, como humildemente sugiere el título, encarnado; aire vivo.

¿Y acaso habría mejor cosa para develar el ánimo del mundo que su andar? La poesía de Segovia es, ante todo, un fiel registro del movimiento y de las melodías que acompasan ese movimiento. En un primer momento, sus versos nos hacen estar al tanto de los varios andares del aire: del movimiento peculiar del aire que llama a la lluvia, de la lluvia reunida que nace neblina, del aire que se arremolina para volverse viento; de sus pasos y sus descansos, de sus largas caminatas, de sus violentos arrebatos.

Así, la lluvia de Segovia es un animal que, ya viejo y cansado, detiene su andar para rascarse el lomo contra el lomo de otro gran animal: el cerro. El húmedo animal, una vez aplacado el escozor, continúa su deambular errante; porque, ante todo, la lluvia siempre es extranjera. Esa misma lluvia, más tarde se sacudirá para romper el solemne silencio.

Otro movimiento es el de la lluvia antes de serlo: la neblina, con un andar lento y pausado, recoge, en una mínima y gélida caricia, todo lo que está a su paso. Más tarde, la versátil neblina de Segovia se vuelve niña al buscar en el abrazo de las ramas desnudas, un alivio que reconforte el invierno de su alma.

¡Y qué decir del viento y su fuerza de pasado! En uno de sus poemas, una mujer es azotada por el arrebato del recuerdo que se manifiesta en un viento que la toma del cuello, dirigiendo su mirada a la nostalgia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Más tarde, el arrebatado viento la abandona para pasar, inquieto, entre tumbas y cruces, una eternidad en la que no hay descanso.

En otros momentos, Segovia pareciera seguir las pinceladas de un pintor impresionista. No sólo el aire está animado; igual de relevante es el andar de la tarde, el camino de la luz, el rastro de la noche y la marcha de la luna en el agua.

Tan importante es la melodía para el movimiento que un verano mudo no tendrá presencia. "No vino el verano", dice Segovia. No se sabe que vino porque llegó en silencio. Y se sabe que la llegada de todas las cosas importantes estará siempre anunciada por su *leitmotiv* particular. El del verano suele ser la espontánea risa de los niños, el alegre brincoteo del sol sobre una llanura poblada de pasto –tan inmensa como el verano mismo–, y el arrastrar de las pesadas puertas de la escuela que anuncian la clausura de la formalidad y le dan la bienvenida al bello e inútil ocio, diría Bataille. En cambio, un verano mudo no se sabe verano, y no sabe a verano. Verano que por su silencio se presiente inmóvil y, por lo tanto, inerte.

Segovia nos dice de elementos naturales, animados porque se mueven, diferenciados por el peculiar conjunto de sonidos que emiten en esa marcha. Así, todo en Segovia es movimiento que habla de un mundo vivo, y su registro queda hoy, reproducido y declamado, en la melodía impresa en cada uno de sus versos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Brisa

Francisco Segovia

En las manos del aire
absortas
momentáneas
intuiciones de la forma:
nubes.

°

Como un rumor que llega
de tierras aún más grises
el bosque de abedules
de la lluvia.

°

Morosa curva del camino
que pospone su secreto :
arcoiris derruido.

°

Se adelgazaba tanto
en la punta el abedul
que acabó por esfumarse:
breve soplo en cuya estela
revolotean todavía algunas hojas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

°

Nítidas espinas de los cactus
y filo de las piedras.
Por aquí ha pasado ese horizonte
que ahora se deshila allá en la lejanía.

°

Es leve la tierra.
Allá donde se juntan
las últimas lomas y la tarde
todo es aire o remolino.

Nada echa raíz.

Pisamos sobre la sombra de unas nubes.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿Acaso hay alguien que se atreviera a pensar otra a la noche? ¿Quién, más que el poeta insomne, osaría pensarla distinta? Sólo el poeta sabe que la noche no es perfecta bóveda de silencio. La noche no se extiende en inmenso mar tranquilo, y en ella el hombre no se encuentra en el exilio de los sonidos. La noche vive y se impone sobre nosotros con su indiferente violencia: está claro que sus criminales chirridos no apuntan como blanco al hombre. Si acaso en eso termina la noche, con sus incansables disparos, es porque el francotirador nocturno tira impasible de su gatillo, y asesina, sin saberlo ni quererlo, a quien tenga el desatino de cruzarse en su camino.

Para aquellos habituados a este oficio –porque, ante todo, el insomnio es oficio y no patología ansiosa–, cultos conocedores de las tretas de la noche, los atardeceres no se ofrecen como consolador abrazo; se sienten más bien cual amenaza: la noche interrumpe, la noche invade. Y poco habría de interesarle a esa oscuridad tan vasta, volverse obstáculo de nuestros ridículos horarios. ¿A cuenta de qué deberían importarle nuestras rutinas? ¿No es más loco quien, empecinado con los rigurosos tiempos de descanso, grita improperios contra una oscuridad tan ancha? Sin embargo el insomne cuenta. En su obsesivo oficio suma las horas perdidas de desvelo, acostumbrado ya a la resta de la noche. El contador nocturno se vuelca sobre la cama, extenso campo de batalla minado de minutos, se vuelca y se revuelca el intento de exprimirle sopor a las sábanas.

Persiste fastidiosa la llamada de los grillos. Continúa su incomprensible canto de mensajes cifrados, acentos ocultos y desdichados secretos. El desvelado no entiende: es apenas un niño que, despierto por el rumor de una conversación ajena, se levanta de la cama decidido a escurrirse entre paredes y puertas, enfrentado a la críptica conversación oculta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de sus padres. Siempre descubren sus pasos pueriles, y ya despreocupados por la ignorancia del testigo, apenas le dedican un par de breves palmaditas sobre el pecho. No es consuelo: el desvelado crece y se vuelve extranjero que, llegado apenas a tierras ajenas, escucha el incansable barullo de un idioma que desconoce, el idioma de los habitantes legítimos de esa patria nocturna: la llamada de los grillos.

Las noches en vela son testimonio de la debilidad de nuestro dominio. Ávidos de poder y gloria, amparados en la ingenuidad de la técnica, descubrimos los límites del hombre y la inmensidad del mundo. ¡Tan sencillo sería tomar un control remoto que enmudeciera la noche! ¡Tan fácil y tan rápido como presionar un botón que ahogara todos los ruidos nocturnos! Pero no existe control de botones milagrosos, sólo la persistente llamada que no es para nosotros y que, sin embargo, escuchamos a través del auricular. Cada noche, cada noche la condena de levantar la bocina y atender a una conversación ajena. El mundo se habla a sí mismo y el destinatario no es el hombre, aunque sostenga sus diálogos en nuestra presencia. No hay intimidad con el mundo, no hay proximidad ni manera de acercarse, no hay idioma común ni credenciales que legitimen el encuentro. Tan sólo la colisión contra el monstruoso enigma. No hay asideros, sólo ruidos; la noche no es propia y el mundo es otro.

Ante todo nos preocupa la llamada de los grillos porque es recuerdo de un rumor más profundo: el apagado murmullo de la muerte. Esa que llega sin anuncios, igualmente despreocupada de formalidades y cortesías. En cualquier momento se muere: en éste o en el siguiente, sin avisos ni advertencia. El rumor de muerte es tan incontrolable, tan incomprensible, como el murmullo de los grillos.

El curso de los días no implica más que la ilusión de una victoria brevísima. En nuestro frágil intervalo diurno, colmamos al mundo de nosotros: de nuestros ruidos de fábricas y coches, del estruendo de nuestros poderosos motores, de estampidas de pasos y de pisadas iteradas sobre teclados. Pero vendrá la noche y vendrá la muerte. Nos tomará ahí cuando, rendidos por el cansancio –en una fatiga que no conoce el mundo–, nos retiremos a la soledad de nuestros cuartos, donde testificaremos nuestra inapelable derrota.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Las caderas

José María Espinasa

Al César lo que es del César/
y al fémur lo que es del fémur.

La sola palabra
lleva con ella
un ritmo implícito,
las de todos
como las de Elvis
se mueven siempre
aunque estén en reposo.

Véase si no su diccionario:
fémur, el hueso más grande del ser humano,
con un eco de la prehistoria,
de la pertenencia a otra escala de medida.
Pero ese es apenas un índice
de acusadora verticalidad
antes de desembocar en la cadera.

Más que doler se quiebra,
se quiebra en todos los sentidos,
algunos graves, otros juguetones.
Sin carne parece un ser orejón,
y sus articulaciones crujen con el tiempo.

El fémur tiene, por cierto, cabeza
y se suele gastar si se la usa indebidamente.
Hoy, dicen, se opera, pero no es igual.
Centro del cuerpo:

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a partir de allí se articula el caminar
sobre pies que son el reflejo fascinante
de unas alas invertidas,
de unas alas que escogieron la tierra como cielo.

No se les reconoce su condición de esqueleto,
tal vez porque más allá del plural no son pares
ni, desprendidas, se individualizan del cuerpo,
no tienen un pasado criminal (como la quijada)
ni parpadean como las rodillas o los codos.

Lo calcáreo en la cadera se vuelve suave al tacto,
se pierde bajo diferentes distancias,
es un hueso que sólo pertenece a la huesa
y aplaude con los pies lo que reprueba con las manos.

Frente al fémur, no el húmero, tan Vallejo,
si no el cóccix, tan sonoro.
Es un hueso que suena a fósil aún vivo
y que ya cadáver se escribe con x.
Hasta dónde los flexibles ligamentos
permiten acentuar palabras esdrújulas
como la ley exige.
Hasta dónde se tuerce la cadera
y toma la vuelta de una esquina
en ángulo suicida y queda visco
de los pies y la nariz.
Habría escrito visco con b
de haberte visto a los ojos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

GUARDIA SUIZA

*Venustiano Reyes**

Sofía comía mientras escuchaba a Pedro. En realidad se veían poco, si dejamos a un lado el contexto estrictamente teológico, y no por falta de tiempo o alguna otra razón trivial, cuanto por la demencia y los deseos que la hermosa mujer despertaba en las profundidades del sacerdote. Las sesiones bíblicas de los miércoles eran para él un infierno, y no únicamente por verse en la necesidad de repeler las embestidas tántricas y new-ageras de la joven –¡cómo un engendro así podía estar en el grupo de estudio bíblico!–, sino porque en una sola noche concentraba todas las erecciones de la semana. Tenía que ser obra del mismísimo Ángel Negro que los otros cuatro convidados hubiesen cancelado justo en el último momento.

–¡Hacer el bien y evitar el mal, principio fundamental de la ley natural!

–¿La ley natural?

–Axioma primero del orden moral. Evidente.

–Tendrás que explicarme con más detalle.

–El orden del universo nos revela que Dios existe, y que nada tiene que ver con esos impostores que frecuentas. Falsos profetas como ellos harían pensar, Dios me perdone, que el sacrificio de Cristo fue inútil. Míralo al pobre clavado en la cruz, falleciendo, expirando el último

* Escritor.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

hálito de vida, sudando las iniquidades de la humanidad. ¡Qué sacrificio! ¡Y ahora estos dementes juegan al dios!

¿No había que hacer el bien y evitar el mal? ¿Qué podía tener de malo deleitarse en la alcoba, los dos desnudos, los dos explorándose, los dos lamiéndose los sexos con frenesí y devoción? Sofía pensaba que el intercambio de flujos era la mejor manera de liberar las malas energías que se acumulan en el cuerpo y en el alma. Quien lo hace se quita un peso de encima. Quien no lo hace se reprime. Por éstas y otras razones, se decía, es necesario recorrer libremente el camino de la sexualidad. En caso de crisis, sexo. En caso de nerviosismo, sexo. A falta de sexo, sexo. Exceso de sexo, sexo –o, si se prefiere, ex-sexo–. Si de agotamiento se trata, sexo. Nada mejor para la inactividad que el sexo. El sexo cura los remordimientos, intensifica las alegrías, aplaca los dolores, libera las tensiones, matiza las pasiones, corrige los errores, estropea maravillosamente los aciertos. Sexo, sexo, sexo y más sexo. Quien siente dolor en el corazón, sólo tiene que abandonarse a él. Quien no tenga dolor en el corazón y desee tenerlo, pues también. Diría Sofía que este invento de Dios, acaso el mejor, es una especie de panacea. En cambio la represión siempre es tiranía, abuso de uno mismo y de los demás.

–Tanto abusa del sexo la ninfomaníaca...

–Como la virgen perpetua...

–¡Horror, horror!

–La primera por exceso, la segunda por defecto...

Ya lo decía Tomás de Aquino, ese gran artífice del edificio filosófico católico, basándose en Aristóteles: hay que buscar el justo medio. No se trata de sufrir ni de cometer injusticias, sino de ser justo. Tanto es despreciable el temerario como el cobarde. Es menester moderar los apetitos. ¿Y qué decir de la prudencia? Hacer lo que se debe en el momento que se debe, en el justo tiempo, no antes ni después, sin perder de vista, claro está, la vida como un todo: recta razón sobre el obrar total de un hombre que se dirige al fin último. Pero podría objetarse lo siguiente: si el universo está ordenado, y podemos descubrir dicho orden hasta en las más insignificantes criaturas, ¿no será contra natura reprimir hasta la flagelación nuestra dimensión erótica, que, a fin de cuentas, es parte de ese orden?

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

–¡Animal racional!
–¡Animal erótico!
–¡Racional!
–¡Erótico!
–¿*Zoón erotikón*? ¡No me hagas reír!
–Animal risible...
–¡Vaya! Tienes respuestas para todo...
–Racional, risible, pero principalmente erótico.

En efecto, Sofía tenía respuestas para todo. No es fácil hablar y convencer a una mujer que efectúa sus operaciones intelectuales al modo angélico, por tántrica que pudiera ser, menos aún si posee un semblante de turca misteriosa que por sí mismo sería suficiente para turbar a cualquiera. Sus ojos son capaces de penetrar las entrañas de quien la observe, hasta el punto de hacerlo sentir desnudo. Pedro experimentó esa extraña sensación. Bastó una mirada para que su alma quedara en evidencia. Odió dar razón al ya de por sí odiado Jean Paul, y se dio cuenta que, en efecto, una simple mirada puede ser el infierno. Sólo el hombre tiene intimidad, por eso es pudoroso, y cuando dicha intimidad es descubierta por otro, cuando se está verdaderamente desnudo ante la alteridad, entonces el hombre se ruboriza y siente la vergüenza de la existencia.

–Animal pudoroso...
–Animal obsceno...
–Animal religioso...
–Animal profano...
–Animal sagrado...
–Animal abominable...
–Hecho a imagen y semejanza de Dios...
–Creador de un Dios hecho a su imagen y semejanza...

Pedro sabía que el parentesco con la divinidad, esa imagen y semejanza, no podía ser antropomórfica (es decir, morfológica), sino espiritual. Si en algo se parece el hombre a Dios es en el espíritu. De alguna manera las operaciones del espíritu humano son análogas a las operaciones de Dios. Claro que el hombre es un compuesto, ya sea de esencia y acto de ser, o de materia y forma, o bien un compuesto de sustancia y accidentes, de potencia y acto, o cualquiera de esas dicotomías tomistas

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que llevan a uno a afirmar que el ser necesario, *Ipsum Esse Subsistens*, es, valga la tautología, necesario. No cabe duda: Dios existe y punto. Él es el *Ser-en-sí* y ha donado, cortesía de su infinito amor, el *ser-por-participación* a las criaturas.

–En las criaturas encontramos la huella del Creador.

–¿En todas las criaturas?

–En todas las criaturas.

No podía ser de otra manera. De hecho, la visión de Sofía era suficiente para atribuirla a sus padres como causa eficiente, pero a Dios como causa final, y sobre todo ejemplar. En lo que tocaba a la causa formal, no resultaba descabellado decir que ella era una verdadera diosa. Otra maldita erección. (¿Cuál será la causa material? ¿El falo? Joder, joder y más joder. La eficiente es, sin duda, la voluptuosidad ajena). ¡Pobre Pedro! El jugo de la espina se le ha puesto en movimiento. El semen es el principio activo que proporciona la forma, si hemos de creer las palabras del obeso Tomás. La madre proporciona sólo la materia. *Mater*, materia. ¡Qué cosas! La mujer es un hombre imperfecto. ¿Qué demonios le habrá faltado para ser perfecto? ¿Cojones? La filosofía de Tomás no es más que un instrumento de poder, y para tal instrumento, las mujeres son pecaminosas por naturaleza. Lujuriosas, se dijo Pedro.

–Veo que estás un poco turbado...

–No se de dónde sacas esas tonterías. ¿Turbado yo?

Pedro cruzó las piernas para disimular un poco la erección y relajar los músculos severamente excitados a causa de dos gotas de vino que viajaron voluptuosamente a través de los labios entreabiertos de Sofía. Si tan solo pudiera besarlos, o por lo menos tocarlos con la punta de los dedos... y sentir aquellos dientes nacarados... ¿Podría entonces decir "no" a Dios? La sonrisa de Sofía era divina. Sus dientes, su boca, su cuerpo completo eran ideales para el amor, para el sexo oral, para el sesenta y nueve y el noventa y seis, y el uno, el dos y el tres. La posición del misionero (esa araña de ocho patas que se desliza peligrosa y jadeante por la telaraña de las sábanas, y que se pica a sí misma, se autosodomiza y se penetra, un solo ser masturbándose bajo la luna) tenía que ser la favorita de Pedro. ¡Divina misión del Señor! El Cantar

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de los Cantares o el Kamasutra... ¡Ese es el dilema! Ser o no ser... la perfección última de los entes, el *esse*, el acto de ser, o se tiene o no se tiene, y si se tiene, entonces no es dilema. En todo caso, el problema radica en la siguiente cuestión: ¿de dónde demonios obtuvimos el ser? ¿La contingencia es la madre de la necesidad? ¿O a la inversa? El ser cuya esencia y *esse* se identifican no tiene mayor problema con la existencia. Pero para el hombre las cosas pueden ser mucho más complejas y desconcertantes. Dios debe estar muerto de risa a causa de los ridículos esfuerzos del hombre para conocerlo. Dios debe morirse de risa ante las miles y dispares interpretaciones, ante la sangre que brota en los enconos de los libros sagrados, ante los múltiples *ritos* que se practican a *ratos* y que dejan a los creyentes un tanto *rotos* al no saber cuáles son exactamente las *rutas* que los libren de convertirse en *ratas*. Muerto de risa. Un Dios muerto de risa.... ¡Se ha dicho *muerto*! ¡Vaya chiste divino! ¿Cómo podría estar Dios muerto? ¡Ni siquiera Nietzsche con toda una legión de filósofos alemanes podría hacerle cosquillas! Lo que es, es. Lo que no es, no es. ¿Acaso no es claro el principio de no-contradicción? ¿Cuál es entonces el dilema?

–Animal problemático...

–Animal investigador...

–Animal idólatra...

–Animal que reconoce su dependencia hacia el *Ipsum Esse Subsistens*...

–Animal traidor, depredador...

–El más perfecto entre los vivientes materiales...

–El más imperfecto de los seres espirituales...

Tenía razón Sofía respecto a la imperfección. La belleza de su cuerpo –y para el caso la belleza de los cuerpos de todas las mujeres y hombres bellos– era inversamente proporcional a la inmundicia de las funciones corporales. Justo ahí, en ese majestuoso y soberbio trasero se encontraba el escape de la pestilencia, el desagüe de lo superfluo. Detrás de aquella boca sagrada se hallaba el tubo que deglute los nutrientes y los conduce a la bolsa ácida. Los besos son la sublimación de las funciones digestivas, digestión al revés, cuerpo en forma de gas o de eructo que se niega a recorrer el tortuoso camino que comienza en la boca y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

escapa por el ano. La penetración anal es un supositorio de descomunal tamaño, un sello que crea el indescriptible vacío en el recto y en los intestinos, un tapón que deja en silencio a la serpiente que se aloja en el vientre. La serpiente de la boca inocula con furiosos besos el veneno a la serpiente de los intestinos. El amor de concupiscencia no deja de tener un aspecto casi necrófilo, sádico y masoquista. ¡Qué bellos son los cuerpos! ¡Qué horror sus funciones, sus excreciones, sus exorcismos materiales! ¡Cómo no iba a compadecerse el Creador ante tanta imperfección al grado de hacerse hombre para salvar al hombre! ¡Dejó irredentos a los ángeles rebeldes, en cuya naturaleza no tuvo intención el Padre de engendrarse! Los problemas de los ángeles son insignificantes si se los compara con los de la bestia racional. Debe haber algo muy especial en el hombre. ¿Tal vez la extraña combinación de sensibilidad y espiritualidad que lo convierte en un ser erótico? Los ángeles no podrían experimentar las delicias del sexo, pues para empezar carecen de él. ¡Lástima que lastima! Los ángeles no pueden ser eróticos. ¡Cómo imaginar el intercambio de fluidos y gases amorosos en las formas puras!

–El hombre es la criatura más cara a Dios.

–¿Más que los ángeles?

Pedro no respondió de inmediato. Antes de que sus labios pronunciaran "Sí, más que los ángeles", pensó en Sofía. Ella, primero que nadie, hombres o ángeles, debía ser más cara a Dios.

–Sí, más que los ángeles.

–¿Cómo puedes saberlo?

–Dios se hizo hombre en Cristo, no ángel.

Si Cristo en vez de hombre se hubiese hecho ángel, ¿cómo diablos hubiera sido crucificado? El hombre es brutal, y por ello requirió mayor compasión. Esa pobre bestia ligeramente peluda, punto intermedio entre los ángeles menos perfectos y los primates, había sido una verdadera equivocación divina. Hasta Dios tiene que enmendar sus errores.

–En el hombre –dijo Pedro con cierta solemnidad– se reúnen las dimensiones espirituales y materiales. De ahí su riqueza y su indigencia…

Era la indigencia de Sofía lo que inquietaba a Pedro. Satanás tenía que ser bellísimo. El pobre hombre se sintió tentado. Sofía estaba muy

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cerca de él, casi olía el aroma de su piel, casi podía rozar sus manos y percibir su aliento en la cara. Se acercó tímido y temeroso. Le pareció que la mujer cedía y que lo llamaba con los ojos, con la mirada turca y los dientes nacarados, con la nariz ligeramente respingada y con los labios carnosos. Lo llamaba con ese par de senos atrapados detrás de la suave seda, le gritaba con los pezones erectos, con las axilas pobladas de vello, con el pubis, con el ombligo, con cada uno de sus lacios cabellos, negros y largos como la noche, negros y largos como el pecado, negros y largos como el placer. Pedro se estremeció y apretó las piernas en un intento infructuoso para doblegar su falo y contener la actividad de los testículos. Pero en realidad decir no a Sofía era como decir no a Dios. Moriré castrado, pensó aquel hombre convertido en parodia de sí mismo. Su sexo fue látigo que se deslizó como gusano entre sus calzones. Era una lombriz ciega que avanzaba lenta y constante a través del lodo de la vida. Era una oruga que se entumía y se estiraba a lo largo de un tallo mojado con el rocío de la virginidad y de la santidad, humedecido por las frescas gotas de la ternura, de la juventud, de la ignorancia y de la inocencia, gotas que no tienen cabida en su perverso mundo… ese mundo ordenado por un Dios que sólo es compatible con una pequeña parte de la humanidad… una parte que clama el monopolio absoluto de la verdad y de la salvación. El gusano avanzó carcomiendo la carne, lastimando y sodomizando el alma, ganando terreno en el prepucio imaginario de un cadáver, para deslizarse suavemente sobre el periné, internarse en el ano y salir finalmente por la boca putrefacta y rígida desde donde otros gusanos inician la peregrinación de ese circuito infernal que es la muerte, de ese ciclo maldito que termina con la reducción al absurdo de aquello que algún día estuvo animado. El gusano de su verga, peludo y circunciso, estuvo a punto de vencer las inhibiciones y el prejuicio. Pero él lo dominó. Sólo bastó abandonarse en Dios: moriré castrado, pero me salvaré. Perdiéndose un poco en sus tribulaciones, Pedro se distrajo y no se dio cuenta que Sofía se había acercado tanto que tenía la mano sobre una de sus piernas, que las demás extremidades estaban casi entrelazadas (los misioneros convertidos en arañas), que los labios estaban por unirse, y que las sierpes húmedas comenzaban la danza del amor,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a punto de enroscarse y de lamerse. Al recobrar conciencia, el hombre apartó a la mujer. Ella cogió la copa y ensayó una sonrisa relajada, luciferina. Pedro se levantó con unos terribles deseos de orinar. La micción desaguando la existencia. En el cuarto de baño observó su miembro colgante. Lucía casto y triste. Sacó la navaja suiza (¡el Papa y su guardia, válgame Dios!) y paseó la hoja metálica lentamente sobre el glande y la base. Los vellos quedaban atrapados por un momento, y luego, al liberarse, se erizaban como árboles que se mecen y bailan al son del huracán. El paso amenazante de la navaja produjo el efecto contrario: en vez de perder la erección, la verga adquirió una firmeza de piedra. El órgano estaba hecho para el placer. Pedro sintió una terrible rabia y se maldijo. Asustado por sus pensamientos, se dispuso a cercenar el miembro, pero el ángel con el que había estado cenando lo salvó:

–¿Te encuentras bien? –preguntó Sofía desde el otro lado de la puerta.

¡Qué clase de pregunta era ésa!, pensó el hombre.

–Sí... me encuentro bien.

¡Qué clase de violación al principio de no-contradicción implicaba esa respuesta!

–Todos en la vida llegamos al necrófilo punto en que desearíamos herirnos el sexo –dijo Sofía.

¡Qué clase de afirmación era ésa? ¿Acaso era vidente o adivinadora? Pedro no contestó. Jaló la cadena del váter, lo que de algún modo le quitó un peso de encima. Creyó que parte de sus iniquidades se habían ido al caño. Después de unos segundos salió con un halo de triunfo, con la satisfacción de quien ha vencido una resistencia, con la convicción más firme en sus ideas y, créase o no, con el falo en reposo. Entonces se dispuso a alabar a Dios y demostrarle a Sofía el orden del universo. Ésa sería su última cena. Lo que no me mata me fortalece, dijo con una sonrisa en el rostro esbozada.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ANTIGÜEDAD TARDÍA, NEOPLATONISMO Y CRISTIANISMO: SOLUCIONES DE AYER PARA PROBLEMAS DE HOY

*José Molina Ayala**

RESUMEN: Se presenta un panorama general de la Antigüedad tardía, más específicamente sobre el siglo tercero, y se expone cómo en ese período tanto el cristianismo como el neoplatonismo, y de manera prominente el filósofo Jámblico, elaboraron una síntesis entre religión, filosofía y paxis ética.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad tardía, neoplatonismo, cristianismo, Jámblico, *Protréptico*.

ABSTRACT: This article presents a general overview of Late Antiquity, more specifically, the third Century, emphasizing how during these times Christianity, Neo-Platonism, and most notably, the philosopher Iamblichus, created a synthesis between religion, philosophy, and the practice of ethical principles.

KEYWORDS: Late Antiquity, Neoplatonism, Christianity, Iamblichus, *Protrepticus*.

* Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

RECEPCIÓN: 3 de diciembre de 2008.
ACEPTACIÓN: 11 de febrero de 2009.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ANTIGÜEDAD TARDÍA, NEOPLATONISMO Y CRISTIANISMO: SOLUCIONES DE AYER PARA PROBLEMAS DE HOY

La psicología nos ha enseñado que si nos asomamos a nuestro pasado, no sólo con valentía, sino también con prudencia, podemos valorar justamente las páginas oscuras de nuestra historia personal; y transformar lo que acaso sin saberlo es obstáculo de nuestro crecimiento en apoyo de nuestra realización. Eso mismo que ocurre en el plano personal, sucede si revisamos nuestra historia patria, y seremos distintos unos de otros de acuerdo con la idea que cada uno tenga del significado de la Conquista y de los años de Colonia, y de todos esos traumas históricos que ha vivido nuestra patria. Hoy quisiera, sin embargo, ir más arriba y mirar la historia de la humanidad en un período que, como veremos, es de gran importancia para nosotros. Ese período lo han denominado los historiadores "la Antigüedad tardía". Se trata, poco más o menos, del período que abarca desde la muerte de Marco Aurelio, el emperador filósofo, hasta la caída del imperio romano, cuando las paradojas de la historia quisieron que el último emperador de Roma se llamara Rómulo, justamente como el fundador de la antigua urbe; es decir, desde el año 180 hasta el 470 después de Cristo, aproximadamente.

La Antigüedad tardía había sido un período descuidado por los historiadores, pensadores y filósofos por muchas razones, y, sin embargo, en ella, y no en la Antigüedad clásica, están los gérmenes de lo que llegaría a ser la Europa cristiana, que a la postre, bajo la égida española, llegará a

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

conquistar nuestras tierras. Las razones que habían hecho precisamente que se considerara éste un período sin interés o sin relación alguna con nuestra vida moderna, siguen afectándonos.

Las razones por las que este período ha sido visto con recelo se originaron desde hace mucho tiempo. Ya Quevedo en célebre soneto hacía notar que de la gloria de Roma sólo quedaba el Tibre, como él lo llama, "¡oh Roma! –decía el poeta– En tu grandeza, en tu hermosura, / huyó lo que era firme, y solamente/ lo fugitivo permanece y dura". Más de notar ha sido la poderosa opinión de Edward Gibbon, que escribiera a finales del siglo XVIII su amplísima y maravillosa obra *Ruina y decadencia del imperio romano*; por su solo nombre, éste, en la mente del historiador inglés, no es sólo un período de estancamiento, sino también de retroceso; en su visión racionalista la historia de esta época no es sino una elegía; él mismo decía como un lamento "he descrito el triunfo de la barbarie y la religión". A tal punto llegó su influencia que ya entre nosotros Sofía Loren no perdió la oportunidad de llevar la obra del historiador a las salas de cine, y de difundir así esa visión de catástrofe. De manera que, quienes miraron la gloria y majestad de los períodos así considerados y llamados clásicos, de griegos y romanos, no iban a dedicar afanes a la ruina y la decadencia de lo que se pensaban ser los máximos logros del espíritu humano.

Otro prejuicio en contra del estudio de la Antigüedad tardía nació con el Iluminismo francés, y de manera concreta con uno de sus más prominentes retoños que fue el positivismo. Cabe recordar, para hacer una relación aunque sea pequeña pero muy cercana a nosotros, que Justo Sierra, fundador de la Universidad Nacional, fue alumno directo de Augusto Comte, iniciador de aquella corriente del pensamiento. Simplificando en extremo, para mi propósito basta decir que el iluminismo exaltaba la luz de la razón; pero no cualquiera, sino la de la idea clara y distinta; la que huía a ultranza del oscurantismo –así considerado por ellos y no por pocos de nosotros– de la Edad Media; se paseaba la diosa razón por las calles de París, la ciudad luz; Nôtre Dame no es más la Madre del Salvador, sino la luz del entendimiento que disipa las tinieblas de la religión. Comte, por su parte, convoca a todos a conseguir la libertad mediante el dato positivo: la ciencia está llamada a dejar atrás la explicación religiosa y estética del mundo. La divisa en boga, todavía en la bandera del Brasil, es "orden y progreso". Con esta mentalidad, por no hablar de la más contemporánea posmodernidad, tenía pocas

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

probabilidades de ser valorado justamente el período de la historia donde lo religioso, lo que está más allá de este mundo, es lo más real. En efecto, la religiosidad y la metafísica son características de la Antigüedad tardía; en ella, por un proceso al que me referiré más adelante, el cristianismo se vuelve la religión oficial del imperio. Poco a poco, los pueblos europeos entran en la Iglesia, y, posteriormente, justo a raíz del iluminismo los Estados comienzan a salir de ella, haciéndose laicos y reclamando su independencia de la Iglesia. Esto, en nuestro país y en otra proporción, también ha sido vivido tras las Leyes de Reforma, cuya laicidad de la educación significó en muchos casos, de hecho ateísmo, jacobinismo, anticlericalismo.

Habida cuenta de todas estas dificultades para despertar nuestro interés por la Antigüedad tardía, bastará fijar nuestra atención no en todo este largo período sino tan sólo en el siglo tercero después de Cristo.

Recientemente, el desarrollo de los medios de comunicación ha obligado a reflexionar sobre la llamada "sociedad global". Todos en todas partes llegarán a vestir la misma ropa, a *ver* los mismos libros, a estar preocupados por los mismos problemas, etcétera. En el siglo III, el territorio conquistado por los romanos vivía también, con las debidas proporciones, una "monocultura", que conocemos con el nombre de helenismo, el cual se había extendido en todo el Mediterráneo desde el siglo segundo antes de Cristo. Los caminos del imperio romano permitieron a Septimio Severo avanzar rápidamente y ganar la guerra civil; para entonces, se podría decir que todo el territorio romano estaba comunicado. Así como ahora, poco a poco, las ciudades se van llenando de edificios de acero y de cristal, entonces los acueductos, los arcos de medio punto y la columna corintia se hallaban a lo largo de todo el imperio. Más aún, el griego y el latín se hablaban indistintamente, aunque hay que decir que el carácter bilingüe de la cultura se perdió precisamente en el siglo III, debido a los conflictos sociales. Hacia el año 212, el emperador Caracalla concede con la *Constitutio Antoniniana*, la ciudadanía a todos los habitantes libres, lo que consecuentemente trajo una unificación quizá más eficaz que la que pretende la actual Comunidad Económica Europea. Así, el imperialismo romano deja su impronta en la cultura, en la religión y en la filosofía.

Sin embargo, el imperialismo encontró su contraparte en el individuo; éste emergió con sus potencialidades de una manera más clara y con mayor vigor, porque tenía la necesidad de encontrar respuestas a pregun-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tas que no se habían formulado en el pequeño ámbito de su ciudad, aunque el concepto general y abstracto de "humanidad" favorecía el aparato imperial, pues una sociedad individualista no puede oponerse a un gobierno que reorganiza los grupos sociales transformándolos en extensiones de su propia autoridad. La sociedad civil se opuso espontáneamente a la globalización de entonces, agrupándose en toda clase de tendencias que aglutinaban a los individuos con más o menos éxito; las agrupaciones de la sociedad civil, intelectuales, políticas o religiosas, le daban al individuo el respaldo de la pertenencia, que no podía darle ya su ciudad ni la lejana autoridad del emperador; algo semejante, si no idéntico, ocurría en los años sesenta del siglo pasado, cuando era importante por ejemplo pertenecer al partido.

Ahora bien, a mediados del siglo tercero, el imperio romano no era económicamente homogéneo, sino que estaba dividido en Oriente y Occidente, de manera análoga a la actual división entre los países del Norte y los del Sur; en aquel entonces, pertenecer a la región oriental implicaba, sobre todo, vivir en una región próspera, productiva, capaz de hacer frente a la inflación de la época, a los altos impuestos requeridos por un aparato estatal altamente militarizado y burocratizado.

En lo político, el Oriente tuvo una mayor injerencia en los asuntos del gobierno, en parte por su auge económico, pero también por su posición estratégica. Esta tendencia se asumió oficialmente en el régimen de la tetrarquía: el gobierno del imperio se repartía bajo el mando de dos Augustos y dos Césares. Dioclesiano, quien impuso ese régimen, había establecido su residencia en Nicomedia; mientras tanto, Roma había pasado a ser una provincia más dentro del imperio, manteniendo algunos privilegios. Finalmente, Constantino estableció en Bizancio la capital del imperio, reinaugurando en el 330 la ciudad, a la que le dio su nombre.

Por la importancia estratégica de su geografía y por su auge económico, Siria fue, en la segunda mitad del siglo III, el escenario de dos grandes conflictos militares. El primero se debió al propósito declarado del imperio Persa de anexionarse esa región, aprovechando los constantes ataques que los bárbaros dirigían contra el imperio romano en Occidente. Quizá el episodio más significativo fue la derrota y el aprisionamiento del emperador Valeriano, hacia el 260, a manos de Sapor I; no se pagó rescate y el emperador murió en el destierro. El segundo conflicto fue de orden interno. Nunca fue más verdadera que en el siglo III la frase de Tácito: "así la muerte del emperador había promovido varios

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

movimientos en los ánimos, no sólo entre la ciudad, entre los padres o entre el pueblo o en el soldado urbano, sino también entre todas las legiones y sus jefes, porque se había divulgado el secreto del imperio de que el príncipe podía ser nombrado en otro lugar fuera de Roma" (*Hist.*, I, 4, 2). Todo el imperio resintió los constantes magnicidios y las luchas civiles consecuentes. Concretamente en Siria, la prosperidad económica y el conflicto con los persas dieron ocasión, por ejemplo, a que la legendaria Zenobia se levantara contra el imperio romano; sin embargo, el emperador Aureliano, hacia el 270, arrasó la ciudad de Palmira, de la cual Zenobia era la reina.

Nuestro siglo XX y este inicio del siglo XXI son un buen ejemplo para comprender mejor la situación general y el estado de ánimo de los habitantes del imperio romano. Como el muro de Berlín en la Europa de la postguerra, el muro que divide la frontera de Estados Unidos con México, o el muro que empieza a levantarse ahora en territorio palestino, la muralla levantada alrededor de Roma por Aureliano fue el signo de las tensiones sociales de la época. Baste mencionar las dos guerras mundiales, la guerra fría, el imperialismo norteamericano, la recesión del 29, la guerra del Golfo y sus secuelas, la invasión a Afganistán tras el 11 de septiembre; más concretamente aquí en México, el conflicto armado en Chiapas, los magnicidios, la actual crisis económica. No es gratuito y no se crea que exagero el paralelismo entre ésta y aquella época. Por ejemplo, no es gratuito que la revista *Nexos* de abril de 1995, en alusión a la mencionada obra de Gibbon, llevara como título en la portada "Decadencia y caída del sistema político mexicano. Cinco autopsias". El paralelismo es inevitable. Dodds, utilizando una expresión acuñada por el poeta Auden y referida al siglo XX, denominó a los años que transcurren entre Marco Aurelio y Constantino, "una época de ansiedad". Por cierto, como ahora, tampoco faltaron las calamidades naturales, como la peste que asoló al imperio hacia el 250. En todo caso, lo que quiero señalar es que nuestra situación nos ha hecho más sensibles para acercarnos con nuevos ojos a aquellos tiempos, y nos hemos podido ver a nosotros mismos en ellos.

Hay que decir que gran parte de los conflictos internos del imperio romano, según Rostovtzeff, se debieron, desde el gobierno de los Severos, al problema agrario. La milicia fue uno de los pocos medios, junto con la burocracia, para ascender en el orden social; el ejército estaba formado en su mayoría por la población rural, sobre la que había recaído la fuerte carga de los impuestos y el derroche de los recursos que hacían las ciudades. El nivel de vida en muchos centros urbanos experimentó un enorme atraso y la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

inseguridad se convirtió en una preocupación permanente; las clases nobles, a las cuales favorecieron la situación agraria y los altos impuestos haciéndose terratenientes, se refugiaron en sus villas. Por otra parte, durante el siglo III hubo una gran movilidad social que, aunque no era general ni indiscriminada, permitió a muchos campesinos enriquecerse y a varios soldados ascender en sus cargos políticos; incluso hubo algunos que llegaron a ser la máxima autoridad del imperio.

Los emperadores fracasaron en sus constantes intentos de restaurar el orden, hasta que el caos y la anarquía social encontraron su estabilidad bajo el teocrático gobierno de Diocleciano y de Constantino, cuyas reformas estabilizaron las clases sociales. Rostovtzeff se ocupa en conjunto de las reformas de ambos emperadores, destacando las realizadas al poder imperial, en el sentido de realzar el carácter religioso de la persona del emperador; al ejército, al crear una guardia pretoriana más profesional; a la administración, separándola de la injerencia militar y haciéndola más especializada, por lo cual, se hizo más amplia y centralista; al sistema tributario, buscando sanear los ingresos, estabilizar los precios, cobrando en especie, fijando impuestos según las divisiones de la tierra cultivable, y fijando a los campesinos a la tierra. Estas reformas se trataron de llevar a cabo, acaso sin el éxito esperado, pues quizá no se podían tener en cuenta las distintas situaciones de las provincias, pero sin duda pusieron las bases de la organización feudal del medioevo.

Obviamente estas líneas sólo quieren ser un panorama de la Antigüedad tardía, en general, y del siglo tercero, en particular, que puede llevarnos a comprender mejor aquello en que nuestra situación actual es semejante, y aquello en lo que es diferente. Dispongámonos, pues, a escuchar a los antiguos para saber quiénes somos, y acaso podamos tomar inspiración para dar respuesta a esos problemas que tanto aquejaban a aquellos hombres, como lo pueden seguir haciendo con nosotros.

Vayamos ahora a la situación, digamos "cultural" de entonces, también expuesta en sus líneas más generales.

Como es natural, las actividades intelectuales se desarrollaron en el Oriente, no sin recibir una importante influencia del imperio Sasánida, que por entonces estaba en su apogeo. Las principales personalidades de la cultura de ese tiempo tienen su origen en la parte oriental del Imperio. Ciertamente Orígenes, el famoso teólogo cristiano, y Numenio, el filósofo más influyente del platonismo medio, habían hecho de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Alejandría en Egipto, y de Apamea, en Asia Menor, respectivamente, los verdaderos centros de la cultura de la época. Hay que tomar en cuenta que Plotino, iniciador del neoplatonismo, era un egipcio que a los veintiocho años inició su formación filosófica bajo la instrucción de Amonio en Alejandría , al lado de Orígenes, y aunque estableció su escuela en Roma, hacia el 244, no lo hizo sino después de haber viajado a la India, acompañando en su expedición al emperador Gordiano III. Porfirio, el discípulo más destacado de Plotino, nació en Tiro o Batanea, en Siria, hacia el 232; es reconocido por su amplia erudición, por el dominio de varios idiomas, entre ellos el hebreo; se distinguió como editor de la obra de su maestro, *Las Enéadas,* y en su propia labor intelectual, por incluir orgánicamente las corrientes religiosas de su tiempo y por atacar al cristianismo. Porfirio, después de seguir los cursos de Longino en Atenas, viajó a Roma, aproximadamente en el 263, para unirse a la escuela de Plotino; en el 269, por consejo de su maestro, viaja a Sicilia, prácticamente para evitar un suicidio por depresión. Regresó a Roma después de la muerte de Plotino.

Y con esto ya estamos a mitad del asunto. Desde el siglo XVIII, se conoce como neoplatonismo a la corriente de pensamiento que inició Plotino, aunque según testimonio de San Agustín, esos filósofos sólo se llamaban a sí mismos "platónicos". El neoplatonismo comienza el día en que los platonistas se ponen a buscar, en el diálogo *Parménides* de Platón, el secreto de su filosofía. En ese diálogo se discuten varias hipótesis que se desprenden de aceptar o de rechazar la hipótesis de que el Uno es. Este diálogo, que había sido leído como un mero ejercicio dialéctico, empieza a entenderse a otro nivel. Cada una de las hipótesis, según ellos, no es una mera posibilidad lógica, sino un nivel de la realidad. A la primera hipótesis: sólo existe el Uno, se le reconoce un *status* superior a todo lo que existe; el Uno es fuente de todo lo que existe; es anterior y distinto a todo lo que existe, está más allá de todo. De esta primera realidad, del Uno, por superabundancia, por exceso de su realidad, se desborda, y de él se desprende una segunda realidad que es el Intelecto; en éste se encuentran todos los seres; de su mismo ser, por la actividad propia, se genera la tercera realidad que es el Alma. Así pues, el Uno, el Intelecto y el Alma son los principios de todo lo que existe verdaderamente; ellas conforman la verdadera realidad de la que el mundo que conocemos es un mero reflejo, cambiante, perecedero, corruptible, sobre todo por la participación de la materia. Todos los seres surgen del Uno y tienden hacia él; de alguna manera han salido del Uno y buscan

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

regresar a él. Perdóneseme esta simplificación excesiva, de lo que visto de cerca tiene muchas más aristas que no pueden ser expuestas ni discutidas aquí, si consigo como me propongo ser breve. Estas reflexiones apuntan, sin lugar a duda, a toda una concepción del hombre y del mundo que evidentemente tienen consecuencias en lo filosófico, en lo cultural y hasta en lo político. Por ejemplo, aunque las cuestiones políticas del imperio están aparentemente al margen de la filosofía de la época, las meditaciones neoplatónicas sobre el Uno pueden verse como una justificación ideológica del imperialismo, de la misma manera en que la monadología de Leibniz fue una justificación del orden político del siglo XVII, o como la teoría de la relatividad y nuestra imagen del mundo atómico está acaso en la base del auge de la democracia en nuestros días.

Aunque la opinión general considera a Plotino como el iniciador del neoplatonismo, el autor de que vamos a ocuparnos es Jámblico, que vivió entre la segunda mitad del siglo III y el primer cuarto del siglo IV d. C., pues fue él quien determinó el rumbo que habría de seguir esa corriente filosófica. Nacido en Celesiria, una región próspera y conflictiva a la vez, Jámblico perteneció a la nobleza ilustrada, lo cual le permitió tener una esmerada educación en los centros culturales más importantes: Alejandría y Cesarea. Allí recibió la influencia del neopitagorismo y del platonismo medio. Después de abandonar a su maestro, el aristotélico Anatolio, Jámblico entró en contacto con Porfirio, el discípulo más sobresaliente de Plotino. Por su obra, por su pensamiento y por su actividad pedagógica, este sirio fue la figura más representativa e influyente de su tiempo; prueba de ello son los títulos que sus seguidores le concedieron: el emperador Juliano, Proclo, Simplicio, Siriano, Juan Filópono y muchos otros lo llamaron el divino Jámblico; también recibió los títulos de grande, genio, admirable, el hombre que es el mejor exégeta de los asuntos intelectuales y demás hechos divinos, el sirio inspirado, el muy sabio Fénix, el famoso héroe, el gran benefactor del imperio, ilustre curador de las almas, el guardián genuino de la virtud y el divinísimo. El emperador Juliano lo comparó con Platón mismo y con Pitágoras.

Paradójicamente, la fama con que lo rodearon sus seguidores contribuyó a que su pensamiento fuera tergiversado y a que fuera considerado como un simple mago, entregado a vanas supersticiones: no sería raro que la actual multitud de charlatanes espiritistas se consideraran sus genuinos herederos. La división del imperio y la adopción del cristianismo como la religión oficial contribuye-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ron a que gran parte de las doctrinas de Jámblico quedaran ocultas o marginadas en la tradición cultural de Occidente. Por el contrario, cuando en el siglo VI se cerró la Academia por orden imperial, algunos de los neoplatonistas se fueron a Persia; por eso, el pensamiento de Jámblico tuvo influencia, sobre todo, en el misticismo islámico y en los círculos sufitas.

Jámblico vivió, en alguna medida como nosotros, un cambio de época, una sociedad globalizada, profundos conflictos de todo orden. Si Geffcken lo tenía como el Hegel del siglo IV, no está de más añadir que en este principio de siglo y de milenio necesitaríamos, nos urgiría un Jámblico.

Querría ahora hacer alguna relación con lo que acaso fue el fenómeno más significativo para Occidente en ese tiempo y de consecuencias para el nuestro: me refiero a la adopción del cristianismo como la religión oficial del imperio. Como es de suponerse, Jámblico debió, por su educación, al menos tener noticia de figuras tan importantes para el cristianismo como lo fueron Clemente de Alejandría y Orígenes. Porfirio, su maestro o colega, atacó a los cristianos. Asimismo debió de enterarse de las persecuciones de Maximo Daia y de Diocleciano, y él mismo ha sido considerado enemigo de los cristianos, quizá no tan beligerante al darse cuenta que la nueva religión ganaba el ánimo del emperador.

El cristianismo, al menos al principio y en principio, estuvo alejado de la política. Sus creyentes no tenían obligación ninguna de buscar la transformación del orden social; por el contrario, debían estar sometidos a él voluntariamente (Rm, 13, 1-7; Mt, 22, 16-21; Flm); Así se lee en la *Carta a Diogneto*, escrito del siglo II:

> Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en el que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto. Su sistema doctrinal no ha sido inventado gracias al talento y especulación de hombres estudiosos, ni profesan, como otros, una enseñanza basada en autoridad de hombres.
>
> Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> Igual que todos se casan y engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos que conciben. Tienen la mesa en común, pero no la cama.
>
> Viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los condena sin conocerlos. Se les da muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos; carecen de todo, y abundan en todo. Sufren la deshonra, y ello les sirve de gloria; sufren detrimento en su fama, y ello atestigua su justicia. Son maldecidos, y bendicen; son tratados con ignominia, y ellos, a cambio, devuelven honor. Hacen el bien, y son castigados como malhechores; y a ser castigados a muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos los combaten como a extraños y los gentiles los persiguen, y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben explicar el motivo de su enemistad.[1]

Quise ser extenso deliberadamente para dejar ver cómo el cristianismo sonaba entonces como una novedad absoluta. Si se toma en serio a Diogneto, el cristianismo no debía afectar mayormente la vida a su alrededor, toda vez que su régimen de vida, como escuchamos, no era distinto del todo al de sus vecinos. Sin embargo, el imperio se vio obligado a tomar una actitud antagónica frente al cristianismo, pues, como veremos, una convicción religiosa afecta la vida de una comunidad hasta en detalles que a veces perdemos de vista. Plinio, al escribir al emperador Trajano, pidiendo consejo sobre qué debía hacerse con los cristianos, escribe:

> Decían los cristianos que todo su error o falta se limitaba a estos puntos: que en determinado día se reunían antes de salir el sol y cantaban sucesivamente himnos en honor de Cristo, como si fuese Dios; que se obligaban bajo juramento, no para crímenes, sino a no cometer robo ni adulterio; a no faltar a la promesa, a no negar el depósito: que después de esto, acostumbraban separarse, y que después se reunían en común para comer manjares inocentes; que habían dejado de hacerlo después de mi edicto, por el cual, según tus órdenes, prohibí toda clase de reuniones. Esto me ha hecho considerar tanto más necesario arrancar la verdad por la fuerza de tormentos a dos esclavas, cuanto que decían estaban enteradas de los misterios del culto; pero solamente he encontrado una deplorable superstición llevada hasta el exceso; y por esta razón lo he suspendido todo para pedirte órdenes. El asunto me parece digno de tus reflexiones, por la multitud de los que se han puesto en peligro; porque diaria-

[1] "Carta a Diogneto", en *Liturgia de las Horas*, 1982, México, ed. Él, t. II, pp. 846-7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> mente se verán envueltas en estas acusaciones multitud de personas de toda edad, clase y sexo. Este mal contagioso no solamente ha infestado las ciudades, sino que también las aldeas y los campos. Creo, sin embargo, que puede ponerse remedio y detenerlo. Lo cierto es que los templos, que estaban desiertos, son frecuentados y que comienzan de nuevo los sacrificios que se olvidaban. Por todas partes se venden víctimas, que antes tenían pocos compradores; comprendiéndose por esto a cuántos se les puede separar de su extravío si se perdona a los arrepentidos.[2]

Quiero llamar su atención al detalle de que la economía, al menos de quienes vendían las víctimas, estaba seriamente afectada por la praxis cristiana. En cuanto a lo demás, se nota la consonancia de Plinio con Tácito, que acusara a los cristianos de odio al género humano. Además del régimen comunitario de vida, las actividades proselitistas y la transformaciones de las costumbres sociales, el monoteísmo excluyente fue una razón del enfrentamiento entre el cristianismo y el imperio. El motivo del antagonismo fue que el imperio se había perfilado, sobre todo a partir de Heliogábalo (218-222), como una teocracia. Pero en el siglo III, la Iglesia no sólo era una organización más sólida, sino que contaba ya entre sus miembros con personas acomodadas e influyentes, y consiguientemente le fue más difícil mantenerse al margen de la política. Contemporáneo de Jámblico, Eusebio de Cesarea buscó y logró poner a Constantino del lado de los cristianos, al considerarlo la realización temporal de la escatología.

Por el contrario, para los platonistas la política era un asunto de primer orden. El orden político debía de seguir el patrón del orden metafísico. En el terreno práctico deben recordarse las tentativas sin éxito de plotino por fundar Platonópolis. En lo que respecta a Jámblico, el hombre debe considerarse el ciudadano de una ciudad divinizada, a fin de conseguir asimilarse a dios, de acuerdo con la divisa del diálogo platónico *Teeteto*. Como miembro de la aristocracia noble y terrateniente de entonces, Jámblico debió de hacer de sus territorios el lugar de sus prácticas políticas. Al menos se sabe que propugnó por llevar a la práctica el ideal de las comunidades pitagóricas, que en más de un aspecto se parecía al de las comunidades cristianas, en la vida en común, la comunión de bienes, ciertas prácticas ascéticas y de disciplina. En el terreno de los hechos, al buscar que el orden político fuera una imagen del orden trascendental, en el caso de los platónicos, o imagen anticipada del mundo futuro en el

[2] Plinio el Joven, "Carta XCVII", en *Cartas*, 1984, México, SEP, col. Cien del mundo, selección y notas de Roberto Heredia, pp. 350-1.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

caso de los cristianos, las diferencias ya no son tan notorias y se acentúan las coincidencias. La Iglesia, como aquellos filósofos platónicos, pretendió regular el orden terrenal y no sólo a los adeptos cristianos, y es difícil no ver en la política eclesiástica de la Edad media resabios de las intenciones platónicas. Es pertinente señalar una diferencia entre Porfirio y Jámblico: aquél tendía a confundir la esencia de los órdenes superiores y no considerar distintos entre sí al Uno, al Intelecto y al Alma; en cambio, Jámblico hacía una clara distinción entre ellos y, además, acentuaba su distribución jerárquica, y si el orden social debe ser reflejo del orden trascendente, es posible que un pensamiento como el de Jámblico contribuyera a fijar las clases sociales durante la Edad Media, separándolas netamente unas de otras y jerarquizándolas entre sí.

Considerando la situación del imperio romano durante el siglo III, no es raro que la economía se haya vuelto un tema de peculiar importancia, aun entre comunidades que, como la cristiana o la neoplatónica, decían no interesarse en este mundo de lo no verdadero para unos y valle de lágrimas para los otros. En el caso del cristianismo, no son pocas las exhortaciones de los predicadores a la limosna; no pienso insistir en ello, dado que era muy claro desde el fundador que no podía servirse a Dios y al dinero. En cuanto a Jámblico, es difícil saber a ciencia cierta su postura. Él mismo, por su estirpe, descendiente de los antiguos reyes de Emesa, de familia opulenta y próspera, no debió ser ajeno a tales problemas particularmente acentuados en sus rumbos. Como filósofo, no parece haber renunciado a las comodidades de su clase. Se tiene noticia de que tenía varias villas de descanso y de que asistía a los refinados baños de Gadara. Es significativa la siguiente anécdota: mientras daba clase, Alipio, uno de los que escuchaba, le pregunta irónico: "dime, filósofo, ¿el rico es justo o injusto? Porque no hay término medio", a lo que él, antes de retirarse, replicó que sus lecciones no versaban sobre la riqueza, sino sobre la virtud. Juliano, el emperador, escribía así a Prisco: "te suplico que no te aturdan los oídos los seguidores de Teodoro, quienes dicen que Jámblico, el verdaderamente divino y el tercero después de Pitágoras y de Platón, fue un ambicioso". Al margen de estas anécdotas, el capítulo veinte de su *Protréptico a la filosofía* es muestra de la preocupación por la economía; allí, "después de haber exaltado los beneficios del orden público, propios para crear un clima de confianza, denuncia el marasmo provocado por el atesoramiento individual, los capitales congelados o fuera de circulación. Haría falta esperar a un Adam Smith para encontrar

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una rigurosa denuncia de los daños causados por la capitalización improductiva".[3] El texto es el siguiente, y los invito a leerlo como si se tratara de la situación actual:

> Los males que resultan de la falta de leyes son los siguientes: antes que nada, los hombres se quedan sin tiempo libre para las obras, y se preocupan de lo más desagradable, de los negocios, pero no de las obras que les son propias; y atesoran riqueza a causa de la desconfianza y de la falta de relaciones comerciales, pero no la ponen en común y, así, se hace insuficiente, aunque haya mucha.
>
> Las fortunas inútiles y las buenas sirven para cosas contrarias, pues la buena fortuna no es segura en la falta de leyes, sino que es objeto de insidias; y la mala fortuna no se aparta, sino que se afianza a causa de la desconfianza y de la falta de relaciones comerciales. La guerra exterior y la civil ocasiona más sedición, por la misma causa; si no se produce antes, sucede entonces. Ocurre que siempre se detienen los negocios, por los ataques entre unos y otros, por los cuales pasan la vida poniéndose en guardia y atacándose a su vez entre sí.
>
> Y ni los que están despiertos tienen pensamientos agradables, ni los que se entregan al sueño lo tienen agradable, sino acompañado de miedo, y su despertar es temeroso y asusta al hombre por traer recuerdos repentinos de los males; éstos y también todos los otros males antedichos resultan por la falta de leyes.
>
> Se origina también la tiranía, mal tan grande y tan nocivo, no por otra causa que por la falta de leyes. Algunos de los hombres que no piensan correctamente creen que el tirano se establece por alguna otra causa, y conjeturan, porque no razonan correctamente estas cosas, que los hombres son despojados de su libertad, sin ser ellos los culpables, sino que son obligados por el tirano que se ha establecido. En efecto, cualquiera que cree que un rey o un tirano surge por alguna otra razón que la falta de leyes y de la ambición, es un insensato. Pues cuando todos se inclinan a la maldad, entonces surge la tiranía. Pues no es posible que los hombres vivan sin leyes y sin justicia. Cuando estas dos, la ley y la justicia, se apartan de la multitud, entonces la protección y la vigilancia de ellas se va hacia uno solo. ¿Cómo, pues, de otra manera recaería la monarquía en uno solo, a menos que la ley haya sido desplazada de lo que conviene a la multitud? Pues es necesario que este hombre, que abolirá y suprimirá la ley común y que conviene a todos, se vuelva de acero, si va a arrebatar estas cosas de la multitud de los hombres, siendo uno, de entre muchos. Siendo carnal y semejante a la mayoría, no podría hacer estas cosas;

[3] Jean-Paul Dumont, "Jamblique, lecteur des sophistes. Problème du Protreptique", *Le néoplatonisme* (Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin, 1969, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique), 1971, Paris, Éd. du CNRS, p. 208.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> mas estableciendo lo contrario que estaba abandonado, podría ser el monarca. Por esto también lo que ocurre se le oculta a algunos de los hombres.[4]

Finalmente, como la prudencia manda seguir el dicho que dice "sé breve y agradarás", sólo quiero mencionar otros caminos posibles de seguir estudiando a Jámblico, al cristianismo antiguo, a la Antigüedad tardía, que de momento no me ha sido posible tratar extensamente. El más importante acaso sea el tema de la relación que guardan fe y razón. Las posturas dentro del cristianismo van desde la cerrazón total de Tertuliano, para quien no había diálogo posible, pero ni siquiera le parecía necesario, entre Atenas y Jerusalén. O la posición de Clemente de Alejandría, para quien una fe que no soportara el análisis de la razón, bien podría perderse. En todo caso habría que usar la filosofía no cristiana, tomando ejemplo de ese antiguo cristianismo, que pensaba que, así como los israelitas salieron de Egipto despojándolos de sus tesoros, no habría que renunciar a los logros del pensamiento donde quiera que se encuentre. Ya para Justino, por ejemplo, donde quiera que hubiera estado el *logos,* allí estaba Cristo, y por eso habrían sido cristianos Sócrates, Heráclito, Platón, etcétera; estos filósofos, además, en la mente del Clemente de Alejandría, eran como una especie de Antiguo Testamento de los paganos. Jámblico por su parte, escribió una obra conocida como *Acerca de los misterios de Egipto,* título abreviado del que le diera Marsilio Ficino al hacer la traducción latina. En ella, Jámblico defiende la teúrgia, es decir, las obras de los dioses en los ritos. La religión para él tiene un lugar superior a la razón, pero que no se puede alcanzar sin la razón. Ésta, por su parte, sólo se desarrolla con la virtud. Argumenta en su obra la validez del culto y de la plegaria, argumentos que después usará la Iglesia católica para justificar la validez de los sacramentos. Se trata nada más, pero nada menos, quizá del primer tratado de filosofía de la religión. El mérito de ambos, del cristianismo y de Jámblico, radica en haber elaborado una síntesis entre religión, filosofía y praxis ética. Y en ese sentido habría que buscar inspiración para nuestro tiempo.

[4] Jamblique, *Protreptique*, 1989, Paris, "Les Belles Lettres", ed. Édouard Des Places, S.J.; la traducción es mía.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LAS RELIGIONES DEL LIBRO Y LAS FINANZAS*

*Dominique de Courcelles***

RESUMEN: Las tres religiones monoteistas, judaísmo, cristianismo e islam, sancionan el préstamo con interés y la usura. Se analizan textos sagrados y su posible contribución, en el mundo contemporáneo, al respeto por el hombre y su dignidad desde su posible influencia en el sector financiero.

PALABRAS CLAVE: judaísmo, cristianismo, islam, finanzas, usura, préstamo con interés.

ABSTRACT: All three monotheistic religions, Judaism, Christianity, and Islam, punish interest loans and the practice of usury. In this article, some sacred texts are analyzed, as well as their potential contribution to notions of human respect and dignity in the context of today's modern financial world.

KEYWORDS: Judaism, Christianity, Islam, finances, usury, interest loans.

* Traducción de Mauricio López Noriega. Este texto fue leído con ocasión del *Primer foro francés sobre finanzas islámicas*, organizado por la Cámara de comercio franco-árabe y Secure Finance, París, 6 de diciembre de 2007.

** Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

RECEPCIÓN: 10 de enero de 2009.
ACEPTACIÓN: 23 de marzo de 2009.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LAS RELIGIONES DEL LIBRO Y LAS FINANZAS

Dios Único, creador a partir de la nada

Hoy se está de acuerdo en reconocer que un sistema económico y técnico, global, se ha apoderado del mundo. Se trata del sistema financiero, de la economía concurrencial de mercado. El poder del actor económico es más vigoroso de lo que jamás ha sido: sobre los mercados, sobre los recursos del planeta, sobre la ciencia. Mezcla de política y de ética, dicho sistema concurrencial de mercado tiende a convertirse en ideología, en la medida en que está organizado en torno a una lógica financiera de medios y beneficios. No está organizado en términos de fines ni de valores. Por ello, en dicho contexto, ¿qué podrían decirnos, en términos precisamente de medios y valores, los tres monoteísmos, y en particular el islam, que prescribe explícitamente sobre las finanzas islámicas?

Primera observación: Según los tres monoteísmos, en un principio Dios es creador del mundo y del hombre. Dios creó a partir de la nada; tal es el poder divino: crear valor a partir de la nada. Después de crear al mundo y al hombre, Dios le entrega el primero al segundo.

Segunda observación: Está prohibido a la creatura querer igualarse a su Creador, el Único. En la *Biblia*, que es el primer texto que testimonia el monoteísmo, se narra que los hombres, llenos de orgullo, imaginaron desafiar a Dios volviéndose un

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"pueblo", "una lengua" y "una obra", esto es, construyeron la torre de Babel. Dicha torre, que no era más que un ensamblaje de ladrillos, es imagen del imperialismo político-religioso, del totalitarismo, con su falsa universalidad impuesta a los individuos, el cual por lo mismo rechaza la diferencia religiosa, económica, incluso lingüística. Dios Único termina por confundirlos y mantener, de este modo, la posibilidad de la alteridad. Ahora puede llamar a Abraham y la historia de los tres monoteísmos comienza. Alteridad y diversidad se hacen presentes al principio de todo comercio entre los hombres, pero con un Dios y un origen común.

Tercera observación: Sólo Dios crea a partir de la nada. ¿Cómo podría el hombre pretender crear valor a partir de la nada, sin trabajo ni palabra efectiva por su parte? De ahí que, en la *Biblia*, se consigne la prohibición primordial del préstamo con interés, puesto que tal tipo de préstamo consiste, para aquel que presta, en crear un valor a partir de nada. Dicha prohibición primordial ha sido mantenida por los tres monoteísmos, con la expresa equivalencia entre interés y usura.

¿Qué nos dicen los textos sagrados de los tres monoteísmos sobre la propiedad, el dinero y el comercio?

Judaísmo

1. Según la sabiduría bíblica, el dinero es vanidad y la riqueza efímera. La acumulación está prohibida. Dice el *Eclesiastés* (5, 9-15):

> Quien ama el dinero, no se harta de él; y para quien ama las riquezas, no bastan las ganancias. También esto es vanidad. A muchos bienes, muchos que los devoren; y ¿de qué más sirven a su dueño que de espectáculo para sus ojos? Dulce el sueño del obrero, coma poco o coma mucho; pero al rico la hartura no le deja dormir. Hay un grave mal que yo he visto bajo el sol: riqueza guardada para su dueño, y que sólo sirve para su mal, pues las riquezas perecen en un mal negocio, y cuando engendra un hijo, nada se queda ya en su mano. Como salió del vientre de su madre, desnudo volverá, como ha venido; y nada podrá sacar de sus fatigas que pueda llevar en la mano.

2. El *Deuteronomio*, tradicionalmente atribuido a Moisés, fundador del judaísmo, contiene toda una serie de recomendaciones económicas y rituales extremadamente precisas. Por ejemplo, a propósito de la ayuda a los más desposeídos, está previsto el diezmo del tercer año; dicho impuesto, abonado a los sacerdotes para que ellos aseguren la necesaria relación entre Dios creador y sus creaturas,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

está reservado no solamente a los sacerdotes, sino también a las viudas, a los huérfanos y a los inmigrantes.

3. El séptimo año las deudas son canceladas: "En esto consiste la remisión. Todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión; no apremiará a su prójimo ni a su hermano, si se invoca la remisión en honor de Yahvé. Podrás apremiar al extranjero, pero a tu hermano le concederás la remisión de lo que te debe". (Dt. 15, 2-3).

Cristianismo

1. Los textos sagrados cristianos son poco explícitos en aquello que concierne a las cuestiones económicas y financieras. El fundador del cristianismo, Jesucristo, es un artesano carpintero, en un pueblo a la vez agrícola y pastoril, un maestro de sabiduría. Los *Evangelios*, que transmiten sus palabras, prácticamente no incluyen recomendaciones de índole financiera. El fundador gusta de evocar trabajos ligados a la tierra. De este modo, es lógico que las primeras infraestructuras económicas y culturales de buenos resultados en Occidente hayan sido los monasterios, que eran grandes propiedades de tierra.

2. El dinero es fuente de pecado, objeto de sospecha: "No podéis servir a Dios y al Dinero" (Mt 6, 24; Lc 16, 13).

3. En el catolicismo, la riqueza y el dinero permanecieron durante largo tiempo como un tabú. Se cita el versículo siguiente: "Mirad las aves del cielo: no siembran ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?" (Mt 6, 26). En la doctrina social de la Iglesia, el mercado y la libre concurrencia han sido condenados por mucho tiempo. Hizo falta esperar hasta 1991 para que el jefe de la Iglesia católica, el Papa Juan Pablo II, aceptara el "libre mercado".

4. En el siglo XVI, el protestantismo, y más exactamente el calvinismo, entonces ligado al centro de comercio de Ginebra, y a continuación el metodismo en los Estados Unidos, a partir del pastor John Wesley, gusta de citar la parábola de Jesús: "Señor, cinco talentos me entregaste; aquí tienes otros cinco que he ganado" (Mt 25, 20). Mediante el trabajo, el hombre espiritualiza la materia, incluído el dinero. El enriquecimiento es señal de bendición divina. La acumulación está prohibida. "La religión debe producir industria y frugalidad, y éstas, a su alrededor, engendran la riqueza (John Wesley, sermón citado por Max Weber). El beneficio es legítimo y el concepto de capital, que conviene arriesgar, está por completo admitido.

5. Las sociedades protestantes, basadas en la confianza, se convierten en productivas y productoras más rápi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

damente que las católicas, en las cuales los poderes centralizados tienden a acaparar los recursos. No existe la misma relación con la autoridad en unas y en otras.

Islam

1. La sociedad en la que vivió el Profeta y en la que se elabora el islam es una sociedad comerciante en un país de nómadas, en el cual el trabajo manual de la tierra no tiene valor. En el islam, según el *Corán* –cuyo texto canónico fue establecido en el siglo VII– el dinero es un don de Dios, puesto que todo le pertenece. El hombre es heredero de Dios y responsable delante de Él de las riquezas de que dispone. La propiedad individual es deseable; el benéfico, legítimo. El Profeta mismo tuvo una actividad de comerciante.

2. La segunda sura del *Corán*, titulada "La Vaca", *Al-Baqara*, que es la más larga (con 286 versículos), incluye numerosas referencias a cuestiones económicas, consagradas en ocasiones de manera muy técnica. No hay que olvidar que estamos ya en el siglo VII en una sociedad de comerciantes. El islam aporta respuestas o esclarecimientos concretos a preguntas que se hacen los creyentes, en particular los comerciantes.

3. El enriquecimiento es lícito, es señal de la misericordia o bendición de Dios. Un *hadiz*[1] afirma: "Dios otorga su misericordia al hombre generoso en sus compras, generoso en sus ventas y generoso en sus transacciones".

4. El despilfarro y el exceso están prohibidos. Las riquezas deben estar protegidas de una mala gestión.

5. La acumulación está prohibida, porque el dinero, retirado así de la circulación, reduce el crecimiento de las riquezas de la comunidad. La sura 104, "El Difamador", *Al-Humaza*, explica dicha convicción: "¡Ay de todo aquel que difame, que critique, que amase hacienda y la cuente una y otra vez, creyendo que su hacienda lo hará inmortal! ¡No! Será precipitado, ciertamente, en la *hutama*![2] (sura 104, 1-6). La lógica social reposa en la lógica participativa.

6. Así, el concepto de capital de riesgo rápidamente se volvió legítimo, así como el de distribución efectiva de los riesgos para la legitimidad de la ganancia.

[1] *Hadiz* o *jadiz*: en general se refiere a una narración o referencia; literalmente significa "dicho" o "conversación", pero para el islam representa los dichos y las acciones del Profeta Mahoma, relatadas por sus compañeros y compiladas por los sabios que les sucedieron. (*N. del T.*)

[2] *Hutama*: epíteto del infierno. Significa "la trituradora" porque triturará a los que negaron su existencia. La sura continúa (vv. 6-9) diciendo: "Es el fuego de Dios, encendido, que llega hasta las entrañas. Se cerrará sobre ellos en extensas columnas". (*N. del T.*)

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

7. El islam se muestra atento a los derechos de cada parte contractual: el asentamiento por escrito en actas es esencial para la preservación de los derechos de cada individuo, incluso, en caso de necesidad, para la remisión de la prenda: "¡Creyentes! Si contraéis una deuda por un plazo determinado, ponedlo por escrito […] Y si estáis de viaje y no encontráis escribano, que se deposite una fianza" (sura 2, 282-3). El Profeta es, en efecto, un comerciante.

8. La sinceridad y la confianza son centrales en las relaciones de negocios. Otro *hadiz* reza: "Dios es el tercero de dos socios, de forma que no se traicionen. Si uno de ellos traiciona al otro, Dios los abandonará".

Con el desarrollo de los intercambios y del comercio, los actores comprendieron la necesidad del "préstamo con interés" o "usura", en los principios de la economía moderna

1. Dice el *Deuteronomio* de Moisés al pueblo judío: "No prestarás a interés a tu hermano, ya se trate de réditos de dinero, o de víveres, o de cualquier otra cosa que produzca interés. Al extranjero podrás prestarle a interés, pero a tu hermano no, para que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus empresas…" (Dt. 23, 20-21). Ahora bien, este derecho de ser usurero con otros se establece como principio de la supervivencia de los judíos, dispersos en los reinos musulmanes y cristianos después de la destrucción del Templo en el año 70. Su competencia inmediatamente asegurará su lugar en el mundo contemporáneo de las finanzas.

2. Ningún texto prohibe la remuneración bajo la forma de arriendo de un terreno o inmueble.

3. Los teólogos cristianos, como Tomás de Aquino, siguiendo la línea de la prohibición bíblica, se encarnizaron en mantener la prohibición del préstamo con interés, considerado usura. A fines del siglo XII los culpables de dicho préstamo eran privados de la comunión y de ser enterrados en un cementerio.

4. En el siglo XIII se desarrollan las técnicas financieras, principalmente italianas, que permiten prestar dinero con interés salvando las apariencias: manipulaciones en las tasas de cambio, "participación" en los beneficios, "donación" tarifada por servicios prestados. La remuneración, así, es participativa y el préstamo puede ser llamado "gratuito". A fines del siglo XV, con el desarrollo de la navegación y el comercio, dichas técnicas se depuran.

5. En el siglo XVI, el reformador Calvino, para establecer su poder espiritual y político sobre la ciudad comercial de Ginebra, debió suprimir

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la condenación del préstamo con interés. Ciertamente, en un mundo ideal, la usura debería ser desterrada; pero, dado que ello es imposible, es necesario plegarse a la utilidad común. Calvino, auxiliado por su Consejo, supervisa y valida la práctica de las letras de cambio, sostenida por la de la limosna. En lo sucesivo, la usura es ocultada por el cambio entre dos plazas monetarias; los comerciantes operan sobre el tiempo y el espacio. La clase de los comerciantes es ahora valorada. La riqueza no es condenable por sí misma, es una bendición divina. Ni la acumulación ni el despilfarro son permitidos. Todo capital debe ser arriesgado. Los pobres, las viudas y los huérfanos son atendidos por la comunidad. Según estas convicciones, el metodismo se desarrolla en los Estados Unidos durante el siglo XVIII.

6. En el islam, según el *Corán*, "el dinero no produce dinero". La usura está prohibida por Dios mismo: "Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura […] Dios hace que se malogre la usura, pero aumenta las limosnas" (sura 2, 275-6).

7. Además de la prohibición primordial del préstamo con interés, está vedado el enriquecimiento sin causa, la *Riba*, que se aproxima a la noción de interés. La *Riba* no es, propiamente, hablar de usura; es un suplemento de valor al capital pero sin contraparte. Igualmente, están prohibidos el *Maysir*, apuesta, juego de azar, y el *Gharar*, la especulación en tiempos de incertidumbre.

8. La *Zakat* o limosna es una obligación, porque purifica la riqueza. "¡Creyentes! No elijáis lo malo para vuestras limosnas" (sura 2, 267). Es, también, una verdadera técnica financiera.

9. El islam invita a que las deudas se regulen para su buen cumplimiento en el plazo acordado o a reportar la deuda por los deudores en dificultades: "Si tu deudor está en apuro, concededle un respiro hasta que se alivie su situación. Y aún sería mejor para vosotros que le condonarais la deuda" (sura 2, 280).

10. Dios impone que se reserve una parte de la riqueza que otorga a los empleados que Él mismo ha fijado, definidos por el *Corán*: "Quienes gastan su hacienda por Dios son semejantes a un grano que produce siete espigas, cada una de las cuales contiene cien granos. Así dobla Dios a quien Él quiere" (sura 2, 261). De esta forma, no deberá haber inversión en alcohol, tabaco, juego, etc.

11. El Consejo de la *Charia* fijará el marco de las operaciones posibles.

Conclusión

Se observará que los principios del islam desarrollan los que fueron enunciados por Moisés; que tanto el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cristianismo como el islam prohíben, de manera absoluta, el préstamo con interés; que la forma protestante del cristianismo, particularmente la calvinista, es muy cercana al islam en aquello que concierne a la moral económica; que la teología de los tres monoteísmos configura la concepción del buen uso, a la vez que la necesaria distribución de la riqueza, y la concepción de una integración necesaria de toda persona –incluidos los pobres, las viudas, los huérfanos, los inmigrantes– en el sistema económico y social. Las relaciones de los hombres con Dios y las de los hombres entre sí se encuentran, de este modo, reguladas conjuntamente.

Así, el análisis histórico comparativo permite subrayar cómo la prohibición monoteista del préstamo con interés, con sus precisas implicaciones económicas y financieras enunciadas por las diferentes religiones, y en particular en la derivación calvinista del cristianismo y en el islam, sin ser la única característica del funcionamiento de las instituciones financieras, puede contribuir al respeto del ser humano y de su dignidad, y por tanto, a un desarrollo duradero de la humanidad.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NOTAS

LA DIPLOMACIA CULTURAL DE JAIME TORRES BODET, EMBAJADOR DE MÉXICO EN FRANCIA (1954-1958)

*Marcio Orozco Pozos**

RESUMEN: Los estudios acerca de la diplomacia cultural son prácticamente inexistentes en la historiografía mexicana. Este artículo busca explorar un ejemplo de esta rama específica de la diplomacia. El contexto de la guerra fría nos era propicio para funciones diplomáticas de este estilo. Sin embargo, con la experiencia acumulada en el campo de la literatura, de la política y de la diplomacia cultural internacional, el Embajador Jaime Torres Bodet, de 1954 a 1958, presentó una imagen de la cultura mexicana atractiva y realizó un gran número de iniciativas culturales con la colaboración de personalidades de primer plano en la ciudad de París.

PALABRAS CLAVE: relaciones internacionales, política exterior, diplomacia, cultura, historia de México, Francia, UNESCO, Ruiz Cortines, Torres Bodet.

ABSTRACT: Studies regarding cultural diplomacy are practically non-existent in Mexican historiography. In this article, we analyze an example of such area of diplomacy. The Cold War did not provide a prosperous environment for such cultural exchanges. Yet, Ambassador Jaime Torres-Bodet managed to present an attractive view of Mexican culture, by implementing numerous cultural events in Paris from 1954 to 1958, aided by influential members of society and his vast experience in literature, politics, and international cultural diplomacy.

KEYWORDS: international relations, foreign policy, diplomacy, culture, Mexican history, France, unesco, Ruiz Cortines, Torres Bodet.

RECEPCIÓN: 5 de febrero de 2009.
ACEPTACIÓN: 7 de mayo de 2009.

* Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Puebla.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA DIPLOMACIA CULTURAL DE JAIME TORRES BODET, EMBAJADOR DE MÉXICO EN FRANCIA (1954-1958)

Introducción

En diversos estudios acerca de la diplomacia, en muchas ocasiones la promoción cultural de México en el extranjero pasa a segundo plano. Es el caso, por ejemplo, del reciente estudio del decano del cuerpo diplomático Ismael Moreno Pino.[1] Sin embargo, las recientes publicaciones acerca de los escritores en la diplomacia, en particular en el siglo XX,[2] dejan abierta la puerta para un gran número de investigaciones acerca de lo que podríamos llamar la "diplomacia cultural".

El escritor o el poeta, por los privilegios de su formación, en muchos casos conoce a la cultura de su país de manera especial. El escritor mexicano desde tiempos del Ateneo de la Juventud busca, además, ser "dueño de su cultura".[3] Eso le permite en casos señalados hacer que la principal tarea confesada sea la promoción de la cultura nacional. En sus *Memorias*, Jaime Torres Bodet, recuerda que durante los años de trabajo como Embajador "tendría que consagrar mi mejor esfuerzo a la misión cultural de la embajada".[4]

[1] Ismael Moreno Pino, *La diplomacia. Aspectos teóricos y prácticos de su ejercicio profesional*, 2001, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Relaciones Exteriores.

[2] Cfr. Secretaría de Relaciones Exteriores, *Escritores en la diplomacia mexicana*, 1998 (t. I), 2000 (t. II), 2003 (t. III), México, (SRE) Secretaría de Relaciones Exteriores.

[3] Jaime Torres Bodet, *Memorias*, 1981, México, Porrúa, vol. II, p. 107.

[4] *Ibid*., p. 306.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Jaime Torres Bodet, hombre de letras y político mexicano, concluyó la carrera diplomática que empezó en 1929 con un período que dedicó a ser el embajador de México en Francia. En 1954,[5] fue enviado por el presidente Adolfo Ruiz Cortines como su representante en París. Dejó esta responsabilidad al finalizar el sexenio, en octubre de 1958. Se puede decir que concluyó una carrera de este tipo con un cargo que correspondía a su larga experiencia política y no fue enviado sólo por ser una persona de confianza del presidente mexicano.

El diplomático que nos interesa fue un integrante central de la generación literaria de los Contemporáneos. Sus dos grandes mentores político-literarios fueron dos integrantes de la constelación del Ateneo de la Juventud: José Vasconcelos por una parte, Alfonso Reyes por otra. En primer lugar, en 1920 Torres Bodet trabajó como secretario particular del rector de la Universidad Nacional, y en 1921 ocupó la misma función con el nuevo secretario de Educación Pública de Álvaro Obregón. Se encargó en 1922 del departamento de Bibliotecas. Después de 1929 se distanció poco a poco de Vasconcelos. En segundo lugar, siguió la huella de Alfonso Reyes, desde 1929, cuando –después de mucha insistencia por parte de este último– decidió examinarse y entrar en el cuerpo diplomático de carrera. Fue diplomático profesional largos años, como Reyes.[6] En 1934, por ejemplo, la emulación torresbodetiana se extiende al ejercicio profesional de la diplomacia.[7] Recién adscrito a la Embajada de México en Buenos Aires, hizo, antes de llegar a su destino final, una escala en Río de Janeiro para conversar con el Embajador Alfonso Reyes (1931 a 1935).

El término "diplomacia cultural" es empleado en este ensayo como el

[5] Esto ocurre después de unas semanas de convalecencia por una operación quirúrgica en la cual había perdido un ojo, cfr., *ibid*., p. 307.

[6] De 1916 a 1939 Alfonso Reyes ejerce cargos diplomáticos. Jaime Torres Bodet lo hizo de 1929 a 1940. Finalmente, de 1954 a 1958. Fernando Curiel aborda a los dos escritores describiendo dos vidas paralelas. Lo es hasta cierto punto, puesto que Alfonso Reyes no se dedicó tanto tiempo a cargos políticos como Torres Bodet, que fue Secretario de Educación Pública en el sexenio de Manuel Ávila Camacho, de 1943 a 1946, y durante todo el gobierno de Adolfo López Mateos, de 1958 a 1964. Fue además Secretario de Relaciones de 1946 a 1948 antes de ser nombrado Director general de la UNESCO. A este respecto, ver Fernando Curiel, *Casi Oficios. Cartas cruzadas entre Jaime Torres Bodet y Alfonso Reyes (1922-1959)*, 1994, México, El Colegio Nacional.

[7] Alfonso Reyes, *Misión diplomática*, 2001, México, Secretaría de Relaciones Exteriores-Fondo de Cultura Económica, t. I, prólogo de Víctor Díaz-Arciniega. A propósito de la experiencia diplomática de Reyes, este último escribe en 1933, un año antes de su encuentro con Torres Bodet, un ensayo escrito a petición del entonces Secretario de Relaciones Exteriores, José Manuel Puig Cassauranc, acerca del trabajo diplomático: "El servicio exterior mexicano". Este ensayo se encuentra el libro citado. Ver pp. 124-68.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

trabajo exclusivamente diplomático que busca, en los términos de una relación amistosa entre dos países, dar a conocer la cultura nacional. El ensayo por lo tanto, permitirá conocer la visión oficial y torresbodetiana de este concepto. Despejará un tanto el conocimiento de las relaciones públicas del Embajador y dará a conocer sus capacidades de propagandista cultural.

La diplomacia cultural no era una función nueva para Jaime Torres Bodet. La ejerció en pleno al tiempo de su cargo como director general de la UNESCO, de 1948 a 1952. Buscó el acercamiento de las naciones en la posguerra mundial por medio de la comunicación de las culturas nacionales representadas en la UNESCO. Por otra parte e independientemente de la diplomacia, la difusión cultural fue una rama de su trabajo como secretario de Educación Pública, de 1943 a 1946, compatible con la campaña de alfabetización. La diplomacia profesional, base para el trabajo de promoción cultural, es una rama con la cual está muy familiarizado el Embajador: era político en plena madurez, que conoció el trabajo de secretario de Relaciones Exteriores de 1946 a 1948.

Este ensayo busca realizar una síntesis del trabajo diplomático encaminado a dar a conocer "lo mexicano", así como su arte y cultura. En una primera parte se estudiará la diplomacia cultural como la afirmación de una idea de México, principalmente su desarrollo como nación. En segundo, las empresas culturales del embajador Jaime Torres Bodet.

La imagen de México

Los esfuerzos diplomáticos de un país no sólo se concentran en lo económico y político. Conceden un peso importante al conocimiento recíproco y al intercambio cultural. En la esfera de la cultura, no nos limitamos es este texto a la producción artística y literaria, sino a la manera de ser de un pueblo, sus tradiciones históricas, las mentalidades, los estereotipos. No somos insensibles al hecho que en la historia de siglo XX por lo menos, la valoración de las culturas propias y ajenas guarda una estrecha relación con la ideología política. En la segunda parte del siglo XX, un país como México, defiende mediante su diplomacia una idea de México que se presenta una vez más como país civilizado y moderno.

En este contexto, Torres Bodet participó en varias polémicas a propósito de la imagen de México en Francia. Me limitaré a comentar dos episodios en los cuales el embajador defiende la cultura nacional contestando, como

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

jefe de misión diplomática, a lo que consideró una afrenta.[8]

El libro fue leído y criticado por el embajador y responde al autor en una carta personal. La traducción de esta carta está incluida en el segundo informe diplomático de la Embajada de México que se refiere a este escrito, con fecha del 10 de enero de 1956. El primero, fechado el 5 de enero, sugiere no protestar por las apreciaciones desfavorables a México teniendo en cuenta que la editorial y el autor no tenían ningún contacto con la Embajada. Sin embargo, la situación cambia el día 7. El editor "remitió un ejemplar del (*Le Mexique. Un pays a trois étages*, Arthaud, Paris) libro "México, país de tres pisos" (*sic*), con atenta dedicatoria del autor. Ese acto [dejaba] entender que ambos [consideraban] el libro interesante para México".

El Embajador "aprovechó la ocasión y criticó con firmeza pero con tacto el libro, de manera que no haya lugar a ulterior polémica, ni menos aún a llevar el asunto a las columnas de un periódico.[9]"

El Embajador criticó la actitud un tanto despectiva del escritor francés y señaló que el modernismo mexicano responde a la necesidad de adaptarse al crecimiento rápido de la población. Apuntó que ésta "en un tercio de siglo se ha duplicado". El embajador percibió, en el autor europeo, una "indiferencia frente a los problemas históricos y sociales". El indígena parecía ser objeto de desprecio en la descripción de T'Serstevens: "los mendigos otomíes son comparados con los monos". Los indígenas aparecen "tan reservados y tan estoicos". Y al finalizar su escrito encontraba el diplomático una contradicción: el interés de México no está tanto en su cultura y sus logros materiales sino en la grande-

[8] Mezclado entre los informes económicos de la Embajada de México en París, está un informe de dominio cultural elaborado en la Embajada de México en Londres. Se refiere al mismo libro publicado por el autor francés A. T'Serstevens y traducido al inglés: *Mexico, Three-Storeyed Land*, Hutchinson of London, 1959. La publicación en inglés se lleva a cabo unos años después de la versión en francés. El informe de "Embamex Londres" es extremadamente negativo: "es deplorable que una obra de esta clase, que ciertamente no puede considerarse favorable a México, haya sido traducida al inglés y publicada aquí donde es posible que tenga una amplia circulación ya que es una obra recomendada por la "Book Society". Además está magníficamente ilustrada". El libro se anexaba originalmente en el mismo informe. En los archivos no se encuentra este libro. Cfr. Archivo Histórico Genaro Estrada (AHGE) III-1746-4. Informes económicos. 0821 (Exp. 42.0-910-3 "59") Informe de Pablo Campos Ortiz desde Londres. La edición francesa está bellamente ilustrada, como se lee en Archivo personal de Jaime Torres Bodet en el Centro de Estudios de la Universidad (APJTB, CESU-UNAM), Embajada en Francia Apartado I-polémicas. Un libro de un observador extranjero es favorable o desfavorable. Rara vez es neutro. La diplomacia del prestigio o de la reputación nacional es un factor importante, poco analizado por Ismael Moreno Pino en la ya citada obra.

[9] APJTB, CESU-UNAM, Embajada en Francia Apartado I-Polémicas, p. 21. Se incluye una copia del informe diplomático del 10 de enero y la respuesta de A. T'Sterstevens del 11 de enero de 1956, p. 11-2.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

za de su "raza india". Sobre todo lo criticable, según Jaime Torres Bodet, fue que "del esfuerzo que han hecho los mexicanos para organizar su progreso en condiciones sumamente duras" advertía el embajador pocas huellas en las 435 páginas del libro. Daría la impresión al terminar de leer la carta de Torres Bodet que aprovechaba la ocasión para disertar acerca del progreso material del país en las últimas décadas. Disponía de datos estadísticos concretos (decenas de miles de educadores, treinta mil kilómetros de carreteras en treinta años, etc.) y era parte del discurso típico de la época del "desarrollo estabilizador" del Estado Mexicano.

En otra ocasión la afrenta trascendió a la prensa escrita. El 5 de febrero de 1955, Torres Bodet, escribió al director del periódico *L'Aurore* para hacer una protesta. Henri Troyat, conocido escritor francés, había escrito un reportaje sobre México. Troyat criticaba al gobierno mexicano por boca de un personaje anónimo y causó la reacción del embajador. "¿Por qué señala, en efecto, tan a la ligera los detalles de lo que desaprueba y en cambio insiste con tal acritud sobre cuanto no tiene la suerte de agradarle? Un país en un todo. Quien no observa sino las dificultades, las complicaciones, desfigura lo esencial".[10]

[10] APJTB, CESU-UNAM, Embajada en Francia, Apartado I-polémica, p. 1.

Torres Bodet, después de señalar la visión superficial de Troyat, pedía al autor francés que concediera "más atención a las manifestaciones del progreso".[11] Al director comenta: "estimo justo recordar a los lectores de su diario [...] algunos aspectos de un progreso que el Sr. Troyat declaró 'falso' desde el segundo día de su estancia en México. Piense lo que piense, ese progreso no está destinado al uso exclusivo de una minoría". El embajador quería refutar esta visión elitista del desarrollo mexicano. Esta refutación es la parte más larga de la carta, un recuento estadístico de los servicios públicos mexicanos: la educación (el gasto de 1922, 20 millones de pesos era comparado con el de 1955, 712 millones); la Universidad Nacional (32,000 en la década de 1950 comparado con 2,580 en 1921). Los presupuestos más elevados eran los de comunicaciones y los de educación, con un porcentaje de 16 y 12 por ciento del erario público, respectivamente. La infraestructura no era como la describía Troyat "ineficiente" por parte de sus técnicos: comparado con el año 1936 –antes de la expropiación– la producción de barriles de petróleo por año era de 40 millones; en 1951 la producción era 78,780,487 barriles. Terminaba el Embajador citando a importantes representantes de la vida pública france-

[11] *Ibid.*, p. 2.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sa que habían realizado ya viajes a México: Paul Rivet, representante de la Comisión Nacional Francesa de la UNESCO; Jean Sarrailh, rector de la Universidad de París; y Marc Blancpain, Secretario General de la Alianza Francesa. El escrito fue contundente. La carta fue publicada en *L'Aurore* pocos días después.[12] Quiso darle publicidad en México y se tradujo al español en un periódico capitalino.[13]

Otro esfuerzo por defender una imagen oficial y positiva de México fue la entrevista concedida en el periódico *Combat* acerca de la educación en México. Cabe señalar que *Combat*, con *L'Aurore*, *Le Monde*, *Le Figaro*, y *Le Parisien libéré* eran en ese entonces los más importantes en la capital francesa. En esa entrevista, Jaime Torres Bodet definía la postura gubernamental. Con motivo del inicio del programa de la Beca Hidalgo, responde a preguntas acerca de la educación en México.[14] Este apoyo económico a la investigación académica tuvo como fin recompensar, con un premio de más de quinientos mil francos,[15] el estudio de un profesor que se esforzara por esclarecer algún punto de nuestra historia. Esta beca benefició a importantes historiadores franceses, entre quienes destacaron especialistas del Medioevo como Jacques Heers y Jacques Le Goff.[16] En sus respuestas, el Embajador señalaba las razones del nombre de Hidalgo para la beca: Hidalgo fue también francés por sus lecturas y su conocimiento de las ideas de la Ilustración en el siglo XVIII. La beca pretendía conseguir un conocimiento más profundo de México y América Latina en Francia.

También respondió a preguntas acerca de los principios de la enseñanza en México, de la enseñanza técnica, la especialización y la conciencia de los problemas internacionales. A propósito de los principios de la enseñanza, el embajador señalaba que eran promovidos los principios democráticos, formando una autonomía moral del educando. Incluía cifras estadísticas importantes acerca del desarrollo educativo en México; informaba que se gastaban 20,000 millones de francos (13 por ciento del presupuesto federal) al año para más de dos millones de niños en escuelas primarias federales. Más del doble que en 1921. El doble de escuelas primarias que en

[12] *Ibid.*, p.14.

[13] Ver artículo "Turismo y cultura", *ibid.*, p. 24bis.

[14] Jaime Torres Bodet, *Memorias*, 1981, México, Porrúa, vol. II, p. 307.

[15] La tasa de cambio, siendo 350 francos por un dólar el día 4 de junio de 1952, el estímulo de la beca fue originalmente de aproximadamente de 1500 dólares al terminar la década. Ver AHSRE-Concentraciones UNESCO XII-446-25 (clasificación topográfica). Dossier: Asamblea General de la UNESCO Renuncia del Director general.

[16] Jacques Heers escribió por lo menos un artículo acerca del arte virreinal en México en *Nouvelles du Mexique*, núm. 11, 1957, Biblioteca Daniel Cosío Villegas, (El Colegio de México), 917.2005 N934

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

1921 y casi el triple de maestros. No podía dejar pasar una mención a la campaña nacional en contra del analfabetismo que él mismo había dirigido. También la menciona en la carta a Robert Lazurick, director del periódico *L'Aurore,* en 1955. En una gráfico exponía más cifras: de 4.8 millones de inscritos en esta campaña, fueron alfabetizados 3.6 millones en los centros de enseñanza. Respecto a la enseñanza técnica comentaba la importancia del Instituto Politécnico Nacional, la Universidad Nacional con sus institutos y la Universidad Técnica Agraria de Chapingo. Citando a Gabino Barreda y al secretario de Educación Pública, defendía la importancia de la igualdad en la educación. Habló de la idea de un necesario espíritu de síntesis que complemente la especialización. Alabó en México la educación cívica y el estudio de los problemas internacionales en los programas de educación secundaria. Terminó la entrevista con un comentario acerca del artículo tercero constitucional (reformado por el mismo Torres Bodet, quién fungió como secretario de Educación Pública durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho): a) la educación es *democrática* en el sentido más amplio, el del mejoramiento social. b) contribuye a la independencia nacional en todos sus aspectos. c) promueve la convivencia humana dentro y fuera del país. En la entrevista se entrevé en todo momento la experiencia del antiguo director general de la UNESCO.

Las empresas culturales del Embajador de México

Las empresas fueron en un primer momento proyectos. Antes de salir a París, en octubre de 1954, dedicó el último mes en México a estudiar la situación francesa, revisando los informes diplomáticos enviados por el embajador saliente Jiménez O´Farril a la Cancillería. Estudió los proyectos que preveía realizar desde finales del año 1954 como Embajador de México en Francia. Son numerosas, según lo da a entender Salvador Novo –"compañero de generación" en la revista *Contemporáneos*– y el propio Torres Bodet.[17] Se lee en las *Memorias* del embajador que antes de salir de

[17] Comenta al respecto en sus crónicas periodísticas –que después formaron parte de sus libros acerca de los sexenios correspondientes– el 26 de febrero de 1955: "ya se acuerda usted de cuántos proyectos interesantes llevaba al irse a París". Ver Salvador Novo, *La vida en México en el periodo presidencial de Adolfo Ruiz Cortines*, vol. II, 1996, México, CONACULTA, "Memorias mexicanas", p. 41. También en carta a Alfonso Reyes, el 30 de noviembre de 1954, le recuerda su amable ofrecimiento de "sintetizar en unas cuartillas lo que acerca de México conviene saber" y agrega poco más abajo: "desde mucho antes de emprender el viaje advertí la necesidad de disponer un texto de esa índole", cfr. Fernando Curiel, *Casi Oficios…, op. cit.*, p. 150.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

México, al despedirse de sus pares del Colegio Nacional, les "había manifestado que uno de sus propósitos era el de publicar en París una revista mexicana". Se difundiría ahí "nuestra historia, nuestra literatura, nuestras obras de arte, nuestros progresos científicos, la actividad de nuestras empresas agrícolas e industriales y la amplitud de nuestras realizaciones en materia de educación y de irrigación, seguridad social, salubridad, comunicaciones y obras públicas." Llegaba la hora de convertir los deseos en plan de trabajo.

Nouvelles du Mexique (*Noticias de México*) fue la primera gran empresa cultural de la Embajada en el período 1954-1958. Esta revista era de gran calidad editorial. El proyecto consistía en una edición en treinta y dos páginas con abundantes ilustraciones. Se solicitó el financiamiento de la Secretaría de Relaciones Exteriores y del Banco de México. La revista tuvo el apoyo de Luis Padilla Nervo, desde la Cancillería; de Rodrigo Gómez, presidente del Banco de México; de Antonio Carrillo Flores, desde la Secretaría de Hacienda.

En junio de 1955 apareció la revista cubriendo los meses de abril y de mayo. De septiembre de 1955 a mayo de 1958, fueron editados once números más. En su mayoría circulaban en Francia pero también circulaban en otros países de Europa, gracias a la colaboración que ofrecieron los colegas en las distintas embajadas y consulados de Europa. Los países en cuestión fueron: Dinamarca, Gran Bretaña, Holanda, Italia, Noruega, Polonia y Suecia. Son países donde el francés tenía mucho peso. La revista *Nouvelles du Mexique* sigue publicándose en París actualmente.

La aparición de la revista *Nouvelles du Mexique* coincidió con una de las exposiciones más importantes en tiempos de la Embajada torresbodetiana. Se trata de la Exposición del libro mexicano. La auspiciaron las Secretarías de Relaciones Exteriores y de Educación Pública, y los Ministerios franceses de Asuntos Extranjeros y de Educación. Se trataba también de una actividad oficialmente auspiciada por la Universidad de París (Sorbona). Al acto inaugural asistieron el Sr. Antoine Pinay, ministro de Asuntos Extranjeros francés; el rector Jean Sarrailh, y Julien Cain, director de la Biblioteca Nacional Francesa (es decir, uno de los dos archivos más importantes de Francia). Además, estuvieron presentes representantes del cuerpo diplomático latinoamericano, el conde de Billy, presidente de la Casa de América Latina y varios intelectuales franceses entre los cuales figuraba Paul Rivet.

En la exposición alternaban libros franceses y mexicanos. Julien Cain se

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

había encargados de exponer libros antiguos franceses que disertaban acerca de México, desde Thévet (1558) hasta Aubin y Brasseur de Bourbourg, etc. La exposición dio lugar a que académicos franceses y mexicanos dieran alguna conferencia. Marcel Bataillon abordó el tema "México, ciudad de libros y de bibliografía". Ignacio Bernal, agregado cultural de la Embajada, habló acerca de "Tenochtitlán, capital del mundo indígena". Silvio Zavala,[18] otro invitado, participó también comentando la relación existente entre el indio y el europeo en la historia de México.

Otro hito importante en las empresas de diplomacia cultural fue el curso sobre economía mexicana.[19] Se trató de una actividad de la Escuela de Altos Estudios sobre la América Latina de la Universidad de la Sorbona. Siete conferenciantes mexicanos participaron. René Espinoza Olvera, (agregado comercial de la Embajada); Jenaro González Reyna; Manuel de la Lama; Roberto Martínez Le Clainche; Raúl Medina Mora; Gonzalo Ortiz, y Eduardo Villaseñor. Invitado Torres Bodet por el rector Sarrailh, los dos inauguraron el curso. Después de las palabras de Sarrailh y el discurso del Embajador, Espinoza Olvera disertó acerca de la demografía mexicana. Los temas abordados por mexicanos y franceses fueron: la propiedad rural y la agricultura; la irrigación; la industria química, la industria eléctrica, minera, del petróleo, del hierro y del acero, de manufactura; "*Les Charbonnages du Mexique vus par un ingénieur des Charbonnages de France* (La minería mexicana abordada por un Ingeniero de *Charbonnages de France*)", la industria metalúrgica mexicana; la política monetaria, bancaria y comercial.

La relación con hombres de primer plano de la cultura mexicana fue un instrumento eficaz de su diplomacia cultural. El ejemplo más llamativo es Alfonso Reyes. Con este intelectual había entablado ya desde los años veinte –más precisamente desde 1922– una correspondencia que el mismo joven colaborador de José Vasconcelos promovió. La correspondencia entre los dos personajes públicos y literarios consta, según Fernando Curiel, de tres etapas.[20] La primera recorrió dos décadas, de 1922 a 1939. La segunda, de la década de 1940 hasta diciembre de 1948, cuando Jaime Torres Bodet, electo como

[18] Pocos meses después sustituyó a Ignacio Bernal como agregado cultural.

[19] El despacho correspondiente al curso de economía tiene un lugar señalado en el Archivo personal de Jaime Torres Bodet: APJTB, CESU-UNAM, Embajada en Francia. Consta de un resumen u orden del día seguido de una serie de comentarios largos.

[20] Fernando Curiel, *op. cit.*, pp. 14-5. Ver también pp. 121-3.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

director general de UNESCO, invitó a Alfonso Reyes a colaborar con la institución, representando a México. Finalmente, de la década de los años 1950 hasta la muerte de Alfonso Reyes en 1959. Este tercer trecho es el único que nos interesa aquí; no sólo porque ilumina los últimos años parisinos de Jaime Torres Bodet como Embajador, sino además porque se trata del período en el cual la extensión de la correspondencia es la más importante. Por sí sola representa la mitad de las cartas intercambiadas entre los dos escritores a lo largo de los casi cuarenta años de intercambio.[21]

Reyes fue un colaborador asiduo de Torres Bodet en sus empresas culturales como embajador de México. Tal es, en lo esencial, la historia de este tercer momento de su correspondencia. Las cartas de la etapa diplomática en París van y vienen desde el 30 de noviembre de 1954[22] hasta el 9 de julio de 1958.[23] Por mencionar algunos asuntos señalamos: la petición de una síntesis de la literatura mexicana para los estudiantes de los *Lycées* (Escuelas Preparatorias-Bachilleratos) franceses; la petición a Reyes de una introducción al catálogo de la exposición del libro mexicano en la Sorbona; la petición a Reyes de un texto sobre Julio Verne (cincuentenario de su fallecimiento); la recomendación (Reyes a Torres Bodet) para que se concediera una beca a Jorge Padilla, "uno de los más auténticos valores de la nueva generación intelectual"; los comentarios acerca de la celebración en la Casa de México en la Ciudad Universitaria de París, de su cincuentenario como escritor (José Bargamín, el Abate de Mendoza, Charles Aubrun); la petición a Reyes de un panorama de las letras mexicanas, "Desde los orígenes hasta el fin del siglo XIX"; la colaboración de Alfonso Reyes en la revista de la Embajada *Nouvelles du Mexique*.

Nos extendemos a propósito en este último tema por ser el que más páginas ocupa dentro de la correspondencia. La colaboración de Reyes en la revista de la embajada es constante. En los primeros números preparaba material acerca de los escritores mexicanos. El primer número incluye un artículo acerca de Sor Juana Inés de la Cruz. El embajador pidió a

[21] Esta afirmación se apoya en el número de páginas ocupadas por sus cartas en la recopilación de Fernando Curiel ya citada. Las páginas que conciernen la Embajada de París ocupan las páginas 151-245. El resto de la correspondencia cubre las páginas 25 a 147.

[22] *Ibid.*, p. 150.

[23] Esta última carta está contenida en archivo privado de Jaime Torres Bodet: APJTB-Embajador de México en Francia IV-11. Adjunta está la última carta, muy estimulante para Torres Bodet, que le enviaba Reyes, a París, el 28 de junio de 1958. En ésta le felicita por su *Trébol de Cuatro hojas* publicado recientemente en México. Para Alfonso Reyes este poemario es la obra más bella que conoce de Torres Bodet.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Alfonso Reyes que resumiera en unas tres cuartillas su estudio acerca de Sor Juana en *México en la Cultura* de 1946. Unas semanas después envió, con el texto definitivo en francés de Sor Juana, otros dos –en caso de que fueran de utilidad más adelante– acerca de Ruiz de Alarcón y otro sobre los albores del teatro en México. El 11 de febrero hizo llegar por medio del Abate de Mendoza, secretario particular de Torres Bodet en la Embajada, una "Charla sobre Francia", una serie de recuerdos acerca de la estancia de Reyes en los años veinte en París. El artículo acerca de Sor Juana publicado en la revista sirvió más tarde, con ampliaciones, para ser leída en actos "sobre México de los que se organizan no solo en París sino también en provincia".[24] Más adelante, Torres Bodet pidió a Reyes que enviara el texto acerca de la pintura de Diego Rivera que quería insertar en *Nouvelles du Mexique*. La publicación del texto permitía enriquecer el homenaje que había recibido el pintor mexicano, organizado por la Embajada de México en París a finales del año 1956.[25] En el número 9 de la revista quedaba incluido un fragmento del estudio acerca de las letras patrias de Reyes durante el siglo XIX en *México en la Cultura*. La traducción había sido previamente revisada por Silvio Zavala, el agregado cultural. Este número correspondió a la conmemoración centésima de la Constitución liberal de 1857. El artículo correspondía de manera ajustada al tema.[26] El fragmento del ensayo de Reyes corresponde a una conferencia leída en su nombre en la casa de México. Lleva por título en la revista "La literatura mexicana desde la independencia hasta la victoria de la causa liberal". Más adelante en el número 11 de la revista se publica el segmento –relativo a la independencia– de la conferencia de Alfonso Reyes sobre las letras patrias.

Finalmente, el embajador fue un activo impulsor de la diplomacia cultural mexicana por medio de la actividad académica internacional. Abusando de la terminología, podríamos llamar a esta actividad "diplomacia cultural parlamentaria", en el sentido en el que Ismael Moreno Pino define las labores de la diplomacia parlamentaria: participación diplomática en los foros internacionales promoviendo situaciones favorables políticamente para México.[27]

[24] Fernando Curiel, *op. cit.*, pp. 14-5. Ver también p. 215.

[25] El texto es "Diego Rivera cumple los setenta" en Alfonso Reyes, *Obras completas*, t. XXII, 1989, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 715-6. Por su brevedad convenía perfectamente a la naturaleza de la revista. Ver carta de Jaime Torres en Curiel, *op. cit.*, p. 219.

[26] *Ibid.*, 226.

[27] Ver Ismael Moreno Pino, *op. cit.*, pp. 612-3.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Más concretamente, a la Asociación Internacional de Universidades a cuya fundación contribuyó el mismo Torres Bodet en 1950 al encabezar la UNESCO de 1948 a 1952. El 17 de septiembre llevó a cabo un viaje a Estambul. Representaba el embajador a la Universidad Nacional Autónoma de México en la Segunda Conferencia General de la Asociación Internacional de Universidades. La sede de la conferencia fue la Universidad de Estambul. La conferencia duró una semana. Jean Sarrailh, rector de la Sorbona de París, elogió en esa conferencia la labor principalmente educativa de la gestión del antiguo director general de la UNESCO, según el informe de la Embajada de México en Estambul.[28]

Uno de los temas que discutiría la Asamblea era "la Universidad productora de líderes". En el discurso y las intervenciones de Torres Bodet sugirió que convendría modificar un poco la temática y discutir de preferencia éste: "La Universidad, escuela de ciudadanos". En su discurso citó a su difunto maestro, Antonio Caso, el ateneísta: "las masas triunfan por las élites que engendran, pero las élites triunfan con las masas de donde surgen". Haciendo valer su experiencia en diplomacia parlamentaria, y su gran prestigio diplomático, los delegados latinoamericanos en bloque, aparentementemente con el apoyo de la delegación francesa, obtuvieron que se suprimiese la fórmula "*Leaders in National Life*" (promovida por los Estados Unidos). En lo sucesivo se eliminaría el concepto de un dirigismo universitario y se apoyaría el acento, en las conclusiones de la Conferencia, sobre el deber de la acción social.[29] Al acercarse el final de la

A propósito de la diplomacia parlamentaria escribe: "las gestiones –en una asamblea de organismo internacional– las llevan a cabo los miembros de las delegaciones [...] a través de sus intervenciones en las que fijan la postura de sus respectivas naciones frente a las cuestiones objeto de consideración, buscando que el organismo –en este caso la Asociación Internacional de Universidades– actúe de la manera más favorable que sea posible a sus intereses e impidiendo que realice actividades que podrían resultar desfavorables a estos." La resolución favorable después de la diplomacia de pasillo necesaria fue la designación de la naciente Ciudad Universitaria de México como sede de la siguiente Asamblea. Los discursos del Embajador mexicano, experimentado en diplomacia parlamentaria latino-americana y en diplomacia cultural internacional, permitió obtener ventajas para México.

[28] Los informes de la Embajada se encuentran en el archivo de Concentraciones. Son los informes de política internacional turca del año 1957. AHSRE-Concentraciones Embamex Turquía Exp. 496-510 "55" núm. 816 reservado. Política exterior p. 6-7: "México envió como delegados a la 2da. Conferencia Mundial de Universidades a los señores Dr. Luis Garrido y al Embajador Jaime Torres Bodet. En la sesión inaugural el Sr. Jean Sarrailh, Presidente de la Asamblea General y Rector de la Universidad de París, hizo un cálido elogio de la obra eminentemente educacional de nuestro gobierno, mencionando la creación de la Ciudad Universitaria y señaló de paso también, la obra eminentemente educacional del Sr. Jaime Torres Bodet cuando fungió como director general de la UNESCO".

[29] Jaime Torres Bodet, *Memorias*, 1981, México, Porrúa, vol. II, p. 318-322. En el informe diplomáti-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

conferencia, se determinó por mayoría de votos que la sede de la tercera Conferencia de la Asociación Internacional de Universidades sería en la Ciudad Universitaria de México,[30] una victoria más de la diplomacia cultural parlamentaria encabezada por el embajador Torres Bodet.

Conclusión

Este ensayo procuró acercarse al trabajo diplomático de promoción cultural mexicana del Embajador Jaime Torres Bodet, de 1954 a 1958, en y desde París. Pretendió esclarecer la dificultad por presentar una imagen positiva de México en un "viejo país" como Francia, tan resentido por los efectos de una guerra mundial que terminaba y que vivía la guerra fría con todas sus implicaciones políticas. Esto explica que, a primera vista, la promoción cultural mexicana en París se enfrentara a una indiferencia enorme. Es ilustrativa a este respecto la pregunta de la esposa de Pierre Brisson, director del periódico *Le Figaro*, al embajador de México, a bordo del barco que los conducía a París: "¿Hay acaso una Embajada de México en París?"[31]

Una posible conclusión, en primer lugar, es señalar el prestigio enorme del que gozaba Torres Bodet después de su paso por la dirección general de la UNESCO, dos años antes de ejercer su cargo como embajador. Fue una inercia que supo aprovechar plenamente para hacer posible su gestión cultural desde la Embajada. El conocimiento profundo de las instituciones diplomáticas e intelectuales y de sus protagonistas fue un instrumento valiosísimo para trabajar bien. Por parte de las instituciones mexicanas, sus amistades en la Secretaría de Relaciones Exteriores (José Gorostiza, subsecretario y antiguo compañero de generación en la revista *Contemporáneos*), en la Presidencia de la República (Marte R. Gómez, presidente del Consejo de Fomento y Coordinación de la Producción Nacional), en el Colegio de México (con el director Alfonso Reyes), por mencionar sólo algunas, permitieron tener todo el respaldo institucional que requerían sus ambiciosos proyectos.

Otra conclusión posible acerca del éxito innegable del embajador de

co ya citado se menciona que "los delegados Jaime Torres Bodet y Luis Garrido, participaron en varias discusiones de carácter técnico teniendo siempre éxito en esas actuaciones".

[30] *Ibid.*, p. 7. Se menciona en el anterior documento que "la Ciudad de México fue señalada como sede de la próxima Conferencia a petición del delegado de México el embajador Jaime Torres Bodet y electo el Lic. Nabor Carrillo Flores, rector de la UNAM como miembro del Comité Organizador".

[31] Jaime Torres Bodet, *Memorias*, *op. cit.*, vol. II, p. 345.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

México en su diplomacia cultural es el *amor* tan profundo, casi religioso, que profesaba hacia las letras mexicanas y francesas. Comentando el éxito de la exposición de libros franceses, escribe en sus *Memorias*: "Debo confesar que me sentí conmovido al ver, junto a los libros de mis amigos mexicanos, como Enrique González Martínez, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Carlos Pellicer, José Gorostiza, Salvador Novo, algunos autógrafos de mis amigos franceses: Georges Duhamel, André Maurois, Jules Supervielle, y Paul Valery [...] Muertos o vivos, todos ellos me ayudarían en la tarea de afirmar –por el espíritu y para el espíritu– la comprensión humana de nuestros pueblos". Torres Bodet había hecho de Francia su "tierra de elección intelectual", no sin dejar de amar profundamente a su propia cultura. Esto explica que la diplomacia de Francia viera en el antiguo director de la UNESCO un "defensor de la cultura francesa".[32] Promover a la cultura mexicana en París equivalía a enaltecer la francesa. En un contexto de crisis de identidad, de lucha ideológica de guerra fría y de descolonización que debilitaba al país amigo, Torres Bodet, "*le Chateaubriand Mexicain*",[33] embajador de un país con gran liderazgo en la América latina en la segunda posguerra mundial, supo "enamorar" a Francia acudiendo, como su maestro Alfonso Reyes, a un viejo y probado recurso: "la fuerza de la belleza".[34] Lo hizo promoviendo lo que quizá sea el más profundo orgullo francés, su literatura. Esto permitió abrir muchas puertas y dio lugar a una tarea de diplomacia cultural o de diplomacia a secas, con un rotundo éxito. Por eso, Jaime Torres Bodet difundió una imagen tan atractiva de México y su cultura que, al terminar su mandato como embajador en 1958, "podía pensarse que México estaba de moda".[35]

[32] El 16 de diciembre de 1952, poco después de renunciar a su cargo en la UNESCO, el presidente francés, al entregarle personalmente la Gran Cruz de la Legión de Honor, condecoración más alta que otorga el gobierno francés, mencionó que Torres Bodet, había "servido a la cultura francesa" y "había enriquecido su patrimonio cultural". Cfr. Torres Bodet, *Memorias*, *op. cit.*, vol. II, p. 237.

[33] Entrevista con Josefina Juárez Frausto, viuda de Jorge González Durán (director de Bibliotecas de Jaime Torres Bodet, 1943-1946 y segundo secretario de la Embajada de México de 1948 a 1952), 17 de noviembre de 2002. La Señora Juárez Frausto me comentó que así era llamado este diplomático en sus años de la UNESCO por su visible conocimiento de las letras francesa.

[34] Víctor Díaz Arciniega, "el organizador de la esperanza", 2001, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Relaciones Exteriores, prólogo de Alfonso Reyes, Misión diplomática, t. I, p. 99.

[35] Torres Bodet, *Memorias*, *op. cit.*, vol. II, p. 330.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RESEÑAS

Donald Sassoon, *Mussolini y el ascenso del fascismo*, 2008, Barcelona, Crítica, tr. de Antonio Resines, 210 pp.

RECEPCIÓN: 17 de agosto de 2009.
ACEPTACIÓN: 29 de septiembre de 2009.

A mediados del siglo diecinueve, Italia comenzó un tardío y acelerado proceso de industrialización económica bajo la tutela de una incipiente democracia liberal; el espíritu del *Risorgimento* contagió de optimismo a una sociedad en la cual reinaban profundos contrastes materiales. Sin embargo, poco después del fin de la Primera guerra mundial el parlamentarismo italiano entró en una grave crisis de legitimidad; nadie imaginó entonces que el auge del movimiento fascista sería el comienzo de una larga dictadura que arrastraría a Italia a una guerra devastadora. A la luz de lo anterior, resulta inevitable preguntarnos: ¿era inminente el triunfo del fascismo?, ¿qué factores pueden explicar su aparición y su larga permanencia en el escenario político? Con el propósito de explicar esas y otras interrogantes, Donald Sassoon, catedrático de la Universidad de Londres, escribió el libro que nos ocupa.

En los primeros dos capítulos Sassoon destaca la importancia de la Primera guerra mundial como elemento aglutinador de los grupos embrionarios del fascismo en Italia y señala que, hacia 1914, había ya en todas las coordenadas políticas formaciones e intelectuales autoritarios que reivindicaban la guerra y la violencia como agentes de renovación moral. Muchos de los elementos posteriormente constitutivos del fascismo (símbolos, militantes e ideología) estaban ya presentes cuando era todavía una agrupación de movimientos sociales de autodefensa sindical; en aquel entonces, Benito Mussolini era un político desconocido de izquierda, con pocos seguidores, y el gran líder intelectual del autoritarismo imperialista era el poeta Gabriele D' Annunzio. El 24 de mayo de 1915, el parlamento aprobó la entrada del país a la guerra; el conflicto habría de cobrar las vidas de 650,000 soldados italianos y marcaría

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

para siempre la conciencia de aquella joven nación. El autor privilegia en este pasaje las interpretaciones de orden sociológico y afirma que, tras el fin de la guerra, la mayor parte de los soldados, cuya extracción era predominantemente rural, quedaron vinculados emocionalmente por un mito de experiencias y recuerdos compartidos. Los combates cesaron en 1918; Italia formaba parte del bando vencedor pero debió aceptar condiciones de paz desfavorables para sus ambiciones imperiales, con la consiguiente ira de muchos ex combatientes y de los grupos sociales más autoritarios.

En el capítulo tres Sassoon estudia la atomización parlamentaria y su papel en la descomposición de la gobernabilidad en Italia. Aquí el autor enfoca su análisis al plano electoral y económico, aunque sus afirmaciones siguen mostrando un trasfondo sociológico que resulta acertado e interesante. A fines del siglo diecinueve, la incipiente democracia liberal se había empantanado, los diputados en la cámara actuaban como mediadores de las demandas individuales ante el gobierno central, privilegiando agendas segmentadas en lugar de ideologías partidistas y erosionando con ello la legitimidad de sus partidos. Al interior de este peculiar arreglo político llamado *transformismo*, el primer ministro Giovanni Giolitti comenzó una nueva relación con la clase obrera en 1903; en adelante favoreció el arbitraje del Estado en las disputas entre industriales y sindicatos con el consecuente descontento de los grandes empresarios. Asimismo, Giolitti se esmeró en reducir los conflictos sociales y quitarle votos a la izquierda por medio de la expansión del sufragio y la conciliación con los grupos sociales mayoritarios. El objetivo principal de este político liberal fue la consolidación de un estado capitalista avanzado con rasgos socialdemócratas sin romper del todo con algunos vicios del *transformismo*. Sassoon se muestra convencido de que, a pesar de algunos de sus logros, el liberalismo de Giolitti no fue capaz de construir un entorno económicamente favorable a las clases medias y ello fortaleció las presiones autoritarias en los centros urbanos.

En esta parte del libro, el objeto de estudio comienza a adquirir forma: a comienzos de 1919, el periódico *Il Popolo d'Italia*, propiedad de Benito Mussolini, lanzó una convocatoria para formar un nuevo movimiento político; el llamado de Mussolini apenas logró convocar a 200 veteranos de guerra en Milán, pero las cosas se volverían rápidamente a su favor. Ese mismo año, las elecciones generales cambiaron radicalmente la política italiana: el Partido Socialista (PSI) y el Partido Popular (PPI), de orientación católica, obtuvieron, respectivamente, la mayor parte de los votos. Sin embargo, el PSI estaba dominado por una facción maximalista y era muy difícil que partidos tan ideológicamente anta-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

gónicos olvidasen sus diferencias para formar una mayoría parlamentaria; en consecuencia, los gobiernos italianos posteriores a 1919 fueron intrínsecamente débiles, lo cual favoreció a los fascistas que, en medio del enorme descontento social por la parálisis legislativa, irían acaparando el interés de los grupos más reaccionarios y de la clase media urbana.

Hacia 1920 los socialistas incrementaron los impuestos sobre las grandes propiedades, promovieron el reparto agrario y lograron jornadas de trabajo más reducidas para los trabajadores del campo; lo anterior motivó la ira de los terratenientes y estos empezaron a contratar escuadrones de choque con fascistas de las zonas rurales. Para finales de aquel año, los "camisas negras" controlaban ciudades del norte como Ferrara y Bolonia. A una sorprendente y extraordinaria velocidad, en 1921, los núcleos fascistas se extendieron por Mantua, la Toscana y en zonas con poca presencia socialista; sin embargo, Sassoon estima que por aquellos años ya existían alrededor de 19,000 "camisas negras" de extracción universitaria en las principales ciudades. Asimismo, entre la clase media baja crecía ferozmente el rechazo al *establishment* político (liberales, socialistas, católicos y sindicatos) y se fortalecía el apoyo hacia la represión autoritaria por parte del Estado como respuesta al caos político, a la parálisis legislativa y a la creciente corrupción. En este punto del análisis, las afirmaciones teóricas adquieren contundencia, pero Sassoon no ordena la importancia de sus conceptos y el lector no se halla en posibilidad de entender qué sucesos históricos están verdaderamente marcados por la trascendencia. Empero, sí queda claro que el auge de los grupos de choque de ultraderecha, rurales y urbanos, generó la aparición de clima de violencia generalizada en las principales ciudades que el gobierno no fue capaz de contener.

Lo que el libro enfatiza claramente es que, para la llegada de los fascistas a la Jefatura de Gobierno italiana, resultaron claves el apoyo "tácito o palmario" de la policía local, de los *carabinieri* y del ejército, quienes mostraban una enorme tolerancia para con los desmanes de los "camisas negras". Como resultado del caos, en 1921 cayó el último gobierno de Giolitti; Mussolini fraguó entonces una alianza estratégica con la monarquía, el clero y los industriales. El reconocimiento político del papa Pío XI, un hombre antidemócrata y virulentamente anticomunista, le dio a Mussolini el poder y el prestigio que le hacían falta para someter a la débil democracia. El 10 de agosto de 1922 se instauró un nuevo gobierno encabezado por Luigi Facta; sin embargo, para aquel entonces los fascistas ya se habían convertido en un contra-Estado y habían doblegado políticamente al primer ministro. Facta redactó un decreto que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

proclamaba el estado de sitio y la ley marcial; sin embargo, el rey Víctor Manuel III se negó a firmarlo y el 30 de octubre encargó a Mussolini la formación de un nuevo gobierno. La decisión del monarca fue aceptada ingenuamente por casi la totalidad de la vieja clase política y la prensa liberal. El autor explica la pasividad de los ciudadanos refiriéndose al hartazgo social hacia la crisis económica y la violencia. No obstante, el desmantelamiento de las estructuras democráticas fue acelerado; mediante varias reformas institucionales y de la violencia, los "camisas negras" se hicieron con el control total de Italia, la cámara de Diputados fue abolida en 1938.

El libro finaliza con una afirmación provocadora: los veinte años de dictadura mussoliniana pudieron haberse evitado, pero quienes debían enfrentar al fascismo (liberales, izquierda, iglesia y monarquía) no pudieron o no quisieron hacerlo por egoísmo, divisiones ideológicas, prejuicios e ingenuidad. El análisis del autor es ágil y completo, aunque no explica del todo algunos otros elementos a considerar, como la personalidad de Benito Mussolini y las derivaciones intelectuales del fascismo y su relación con el partido nacional-socialista alemán. El libro de Donald Sassoon destaca ante todo por el valor que otorga a las interacciones sociales y a la comunicación política como ejes de las transformaciones históricas. Al final del libro flota la impresión de que el autor ha sido demasiado breve y escueto en el tratamiento de algunos factores explicativos como la atomización ideológica de la izquierda italiana, la expansión de la ultraderecha en el ámbito universitario y el pragmatismo político de Benito Mussolini; sin embargo, esas carencias revelan la mayor virtud del libro: su capacidad para hacernos pensar y llevarnos a estudiar con mayor detenimiento el origen de una ideología que alteró irreversiblemente el curso de la historia moderna.

ALONSO RUIZ BELMONT
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), Campus Ciudad de México, División de Humanidades y Ciencias Sociales.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Héctor Zagal, *La cena del bicentenario*, 2009, México, Martínez Roca ediciones, 191 p.

RECEPCIÓN: 7 de octubre de 2009.
ACEPTACIÓN: 18 de noviembre de 2009.

¿Podrían ustedes, haciendo su mejor esfuerzo, imaginar hoy una cena de gala, en una sede bellísima como el castillo de Chapultepec, a la cual asistieran Salinas de Gortari, Samuel Ruiz, Carlos Slim, Manlio Fabio Beltrones y López Obrador, invitados por doña Martha Sahagún y su esposo?

El profesor de filosofía, Héctor Zagal, especialista en Aristóteles, nos presenta una cena análoga, que discurre por las páginas de esta novela, sólo que anfitriones e invitados, por gracia del tiempo, se encuentran amparados por el cobijo de la Historia de nuestro país. Pero no por demasiado tiempo, porque a lo largo de las páginas, la delicada aura de respetabilidad se va difuminando poco a poco, según se desarrolla la acción. El texto nos convoca a ser asistentes silenciosos, verdaderos convidados de piedra, a un evento inédito y extraordinario al que muy pocos han sido invitados: *La Cena del Bicentenario*.

La fecha es el 13 de septiembre del 2010. El lugar, el Palacio de Chapultepec (no hay muchos castillos disponibles por aquí). A la mesa, circular para zanjar problemas de precedencias, nos encontraremos acomodados a los héroes que nos dieron "Patria y Libertad", "Orden y Progreso", "Sufragio *Electivo*, no Reelección", "Tierra y Libertad", y demás lindezas. Es decir, algunos de los más selectos héroes y antihéroes de los Estados Unidos Mexicanos en estos últimos doscientos años; los anfitriones de tan gran celebración son Fernando Maximiliano José de Habsburgo Lorena, Emperador de México, Archiduque de Austria, Príncipe de Hungría y su esposa, la emperatriz Carlota Amalia. Los invitados son el Padre de la Patria, don Miguel Hidalgo y Costilla; don

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Agustín Cosme Damián de Iturbide y Arámburude o Agustín I de México; el licenciado Benito Pablo Juárez García, Benemérito de las Américas; José de la Cruz Porfirio Díaz Mori, don Porfirio; y Emiliano Zapata Salazar, el caudillo del Sur. La Corregidora, doña Josefa Ortiz de Domínguez, se negó a acompañar al padre Hidalgo; doña Margarita Maza de Juárez se excusó, presentando oportunamente sus disculpas.

No fue cosa sencilla para los organizadores la asistencia de tan disímiles personajes. Tampoco lo fue para los propios asistentes al convite decidir si irían o no irían: todos son desconfiados; por ello, se encuentran sentados, todos ellos tensos, nerviosos, al borde de la histeria. ¿Cena de negocios, cena política? De hecho, todos y cada uno tienen a uno o a varios enemigos jurados en esa mesa; pero, por más que les costara, tenían que asistir. Carlota, anfitriona consumada, intenta convencerlos *comme il faut* de que esto es una celebración, un simposio histórico: son los doscientos años de independencia de México.

Las exquisiteces culinarias fueron estudiadas cuidadosamente. Algunos de los invitados, incluso, enviaron como cortesía platillos elegidos con atención y delicadeza: chichilo, coloradito y amarillo; chiles en nogada; sopa de capirotada de lomo y azafrán; jericalla. Habrá tequila y mezcal, blanco de Parras y tinto queretano, champaña, ixtabentún y coñac; habrá *vichyssoise* de aguacate, pescado zarandeado, manchamanteles, cochinita, dulces mexicanos como ate de tejocote y jamoncillos de leche quemada. Pero, sobre todo, una conversación importante, en la que se decidirá el destino futuro de la Nación.

O tal vez no. Antes de la champaña y el brindis de rigor, los asistentes salen a la terraza del castillo a presenciar los hermosos fuegos artificiales, que se adelantaron un poco a la ajustada planificación de la emperatriz. Luego de contemplarlos, entran todos de nuevo y el emperador, adelantándose a su esposa y levantando su copa, pronuncia el célebre "¡Por México!", respondido a coro por todos los asistentes, incluidos la emperatriz y el benemérito. De pronto, uno de ellos cae envenenado.

Inmediatamente después, otro más se desvanece, pero no muere. Como si fuera un conteo de votos del PREP, los ánimos estallan sin control, se lanzan acusaciones y contraacusaciones, se dispara la paranoia, nadie sabe qué pensar o decir. Uno de ellos toma el control, y como un Augustine Dupin o un CSI contemporáneo, lleva a cabo la investigación y los interrogatorios. El misterio finalmente quedará resuelto, pero no así la novela, que nos sorprende con la inusitada aparición de otro participante, secreto, que dará un giro de 180 grados a la historia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La novela es, evidentemente, una provocación. Héctor Zagal no la escribió con el afán de celebrar el bicentenario, sino de cuestionar qué es lo que vamos a celebrar. El momento, *kairós*, es oportuno. Nos vamos a indigestar con conmemoraciones el año próximo, pero ¿en verdad qué es lo que celebraremos? Creo que hay tres maneras, al menos, de acercarse a ello, aunque seguro habrá otras que no pensé. La primera es la indiferencia absoluta: el bicentenario, los festejos, tal conmemoración puede no decirnos nada, estar vacío; pueden resultarnos los héroes figuras de paja que no representan en absoluto un modelo a seguir, en ningún sentido. Estoy convencido de que la primera intención de esta novela es combatir tal indiferencia.

La segunda es la perspectiva pesimista, es decir, nuestros héroes lo son por decisión de otros, por aparecer en libros de texto de primaria, cuando menos críticos somos y asimilamos más pasivamente la imposición de figuras modélicas. O dicho de otra manera: todos nuestros héroes buscaron el poder y sólo el poder; persiguieron favorecer a los suyos, a una élite determinada, a un sistema de pensamiento, a una concepción reducida de país. Podría resumirse en versos del famoso soneto de Ipandro Acaico:

> ¡Desventurada raza mexicana!
> Mandar no sabe, obedecer no quiere:
> Al que aclamaba rey, voluble hiere;
> Al que hoy ensalza, abatirá mañana.

La tercera forma nace de una perspectiva optimista: a su manera, todos nuestros héroes quisieron lo mejor para México, buscaron que nuestro país fuera un lugar más próspero, más libre y más justo. Vivieron su vida en un esfuerzo contínuo por lograr esta meta; unos se acercaron a ella, a otros les quedó muy lejana. Hubo guerra, sangre y muerte, pero también nacieron leyes, instituciones, se fue forjando cierta aproximación a una idea de identidad, que podría resumirse en la famosa conclusión de Octavio Paz: "somos contemporáneos de todos los hombres".

Claro que este ser contemporáneo, a fin de cuentas no es una condición resolutiva, no mejora las cosas ni, necesariamente, nos hace indagar de manera profunda en nuestra historia. Sin embargo, hay motivo de satisfacción, los héroes marcaron el devenir de nuestra patria, son parte de nuestras raíces, una fracción de nosotros mismos. Optimista, repito.

Independientemente de cuál de estas posibles posturas se ajuste más a nuestras convicciones; más allá de nuestra personal valoración de las figuras

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

históricas, de nuestras simpatías y antipatías, creo que esta novela aspira a más. Dije que era una provocación. Creo que busca reacciones. Y aquí aparece Héctor Zagal, el filósofo, no ya el profesor; "cuando un hombre nace, comienza a hacerse filósofo, nace una posibilidad de ver y vivir la vida: eso es filosofía. Cuando un hombre piensa sobre sí mismo, sobre la sociedad que lo rodea y sobre la cultura que lo nutre, entonces se hace filósofo; es aquel que se piensa y piensa su mundo, buscando arrancarle a ese binomio una armonía agradable. Otras actividades con etiqueta filosófica, otros objetivos dados a esa ciencia, fueron designados despectivamente incluso mediante el verbo *sjolázein* o *sjolastikós*, y se refieren al hombre torpe en la vida, un pedante erudito que fracasa precisamente en las preguntas sobre la vida y a quien la filosofía tiene que darle las respuestas".[1]

Pues creo que Zagal es filósofo. Y se vale de un recurso maravilloso para provocar, que es el humor, la risa, de los que saca el material para una reflexión más honda. Como buen aristotélico, conoce cómo, suscitando el placer de lo ridículo, se logra la purificación de las pasiones. Se lee con toda claridad en el segundo libro de la *Poética* de Aristóteles, perdido para siempre, la siguiente afirmación: "El hombre es, de todos los animales, el único capaz de reír. Mostraremos cómo el ridículo de los hechos nace de la asimilación de lo mejor a lo peor, y viceversa, del sorprender a través del engaño, de lo imposible y de la violación de las leyes de la naturaleza, de lo inoportuno y lo inconsecuente, de la desvalorización, de lo inarmónico". Y la situación extrema de esta cena es un ejemplo de ello. Reímos para pensar. Por ello, Plinio el Joven no dudó en escribir: *Aliquando praeterea rideo, jocor, ludo, homo sum*. (Algunas veces río, bromeo, juego, soy hombre).

Pensar en estos doscientos años transcurridos a partir de la guerra de Independencia hasta nuestros días, desgraciadamente, es constatar la eterna división que existe y ha existido entre los mexicanos. El siglo XIX fue un compendio de guerras civiles, golpes de Estado, asonadas militares: en pocas palabras, de guerra constante. El siglo XX, la secuencia de gobiernos absolutistas, disfrazados o no, pero dictatoriales, impositivos, monolíticos. A partir de la alternancia inciamos el siglo XXI. Nuestra democracia apenas es una niña que puede llegar a ser una hermosa mujer; pero creo que para ello conviene la reflexión histórica sobre quiénes fuimos, de tal forma que podamos construir algo mejor, de modo que consigamos romper con una sociedad

[1] Pedro Tapia Zúñiga, "La areté en la época helenística", *Nova Tellvs*, 9-10, 1991-2, pp. 293-4.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

corporativista, con las élites que se disputan el poder pero que no cambian en esencia. ¿Será posible que lleguemos algún día a lograr cierto mínimo de unión entre los mexicanos? No parece realista o cercano, odios acérrimos nos dividen y no hemos aprendido aún qué significa diálogo, largo plazo, bien común. Sigue pareciéndonos retórica electorera. Y sin embargo nos es tan necesario, tan importante, tan urgente.

Creo sinceramente en que la lectura de esta novela puede conducirnos hacia una reflexión de manera que, conociendo un poco de nuestra historia, de los personajes que la encabezaron, podamos aprender de nosotros mismos. Según esto, no se puede amar lo que no se conoce. Si no conocemos lo que fuimos quizá no podremos nunca conocer en realidad lo que somos. Aún planteado de manera narcisita, posmoderna, podríamos ensayar ir más allá del enamoramiento para pasar al amor por medio del conocimiento. De una forma u otra, más allá del estilo sencillo y nada pretencioso que nos permite adentrarnos mejor en la trama; más allá de la construcción policíaca, más allá de los antojos que nos asaltan mientras leemos, en esta cena estamos presentes nosotros y nuestro futuro, al menos como propuesta, al menos como invitación a saber más, a ser más.

Por todo ello, celebro la aparición de *La cena del bicentenario* y los invito a leerla, a pensar después, a quebrar la indiferencia que siempre es infértil, y cuyo silencio es el del vacío.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Héctor Zagal, *La cena del bicentenario*, 2009, México, Martínez Roca ediciones, 191 p.

RECEPCIÓN: 7 de octubre de 2009.
ACEPTACIÓN: 18 de noviembre de 2009.

El festín bicentenario

Lo que nos sugiere esta flapper *decadente (la cronista Cube Bonifant), en clara discordia con el discurso oficialista de su época, es que los cambios pregonados en esta era revolucionaria eran más superficiales que profundos: las modas habían evolucionado sin que la sociedad y la moral se mantuvieran a la par.*
Vivian Mahieux, "Introducción",
Una pequeña marquesa de Sade.

Esta novela de Héctor Zagal me parece realmente ingeniosa, divertida y desafiante. En ella se dan cita la historia de México, la comida mexicana y otros ingredientes que la condimentan de manera original. Original –y creo que ésta es la principal virtud de la novela– porque la historia que nos cuenta Zagal no sólo es ajena a las sucesivas versiones de la historia oficial que nos han sido impuestas, sino también a la historiografía hecha sobre pedido o a la medida, o dictada por maniqueos y rebuscados impulsos patrióticos.

Esta novela se publica, además, en un momento en que nuestros gobernantes empiezan ya a celebrar, con el tradicional boato y derroche que caracteriza a las élites en el poder en México, el bicentenario de la llamada independencia de México (no hubo tal) y, aun a contracorriente, el centenario del caos político, civil y militar oficialmente denominado revolución mexicana. El hecho de publicar ahora esta novela es un acierto porque su autor no celebra, sino que evoca, recuerda nuestra historia con total libertad creativa. Es decir,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

recupera el acontecer histórico de los últimos doscientos años, sirviéndose del recurso de la memoria crítica y del humor, deslindándose así de lo meramente festivo y, por lo tanto, anecdótico. Y, al mismo tiempo, convierte lo excelsamente patriótico en la glotonería del cura Hidalgo, el puritanismo de Juárez en mero rencor, y la gloria de don Porfirio (ahora tan de moda) en salvaje insolencia. No coincido con Héctor, sin embargo, cuando reitera la tesis oficial, subrayada hasta la saciedad por Fernando del Paso en *Noticias del imperio*, sobre la locura de Carlota. En mi opinión, el mejor presidente que ha tenido México a lo largo de su larga historia (ya van 488 años y no sólo los 200 oficiales) fue, precisamente, Carlota.

Para llevar a cabo esta puesta en juego de la memoria crítica, el autor rompe con el manejo del tiempo convencional sentando a la mesa a personajes célebres de diferentes épocas en el mismo espacio temporal: nuestro presente, que es la época de un Iturbide que come panuchos, la de un cura de Dolores que devora fritangas, la del Juárez fascinado por el mole negro y financiado por los USA, la de un Maximiliano que no come garnachas, la del Michael Jackson conocido como ese don Porfirio que toma pulque a escondidas, y la del campesino Zapata que come gusanos de maguey y hace una revolución para recuperar su pasado novohispano. Es como si Zagal dijera a sus lectores: señoras y señores, en el país en donde ocurren los hechos aquí contados dan las cuatro de la tarde, las nueve de la noche o las seis de la mañana a la misma hora, que puede ser medianoche. Y esto porque en este mismo país el escenario es siempre el mismo, así se trate de 1810, 1910 o 2010. Aquí todo es siempre igual porque nunca pasa nada. En la historia del país evocado a través de sus próceres y enemigos de la patria, que nunca ha sido realmente una nación, es muy difícil diferenciar una época de otra, pese a los cambios que se producen, porque en realidad son mera apariencia. (Esto es lo que dice, con otras palabras, Viviane Mahieux en el epígrafe.) Los personajes que han actuado en el escenario de esta historia parecen rendir permanente homenaje al conde de Lampedusa cuando, en su fantástica novela *Il gatopardo*, hace decir a uno de sus personajes: "hay que cambiar para que todo siga igual". Creo que así fue entre 1810 y 1821, entre 1910 y 1921, y así ha sido entre 2000 y 2009. Hidalgo no es una ruptura con el pasado e Iturbide no inaugura una nueva época. Díaz no es el fin del siglo XIX y los sonorenses no son la inauguración del siglo XX. Las elecciones del año 2000 no son una ruptura con el pasado inmediato porque sólo ponen en circulación a personajes que mantienen intacto el corporativismo que sirvió al partido único durante buena parte del siglo XX

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(de Calles a Zedillo). Por supuesto que Héctor Zagal no escribió su novela en los términos en que la comento, pero es lo que me sugiere, y se lo agradezco. El valor de una obra literaria está tanto en lo que dice y en la manera como lo dice como en aquello que genera en el lector. Y como tal, doy las gracias a Héctor Zagal por esta novela que me ha confirmado un punto de vista, políticamente incorrecto, sobre la historia del México oficial.

JULIÁN MEZA
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México