

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

102

OTOÑO 2012



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

VICERRECTOR

Alejandro Hernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

102

OTOÑO 2012

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Pedro Cobo, 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,
Natalia Saltalamacchia, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras

aparece en primavera, verano, otoño e invierno, y está incluida en:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

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

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Composición tipográfica: Yanet Viridiana Morales G. (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

WITTGENSTEIN, SOBRE EL LENGUAJE <i>James Robinson</i>	7
EL MOVIMIENTO OBRERO, EL PROTECCIONISMO Y LA LEGISLACIÓN LABORAL EN MÉXICO A PRINCIPIOS DEL XX <i>José Galindo</i>	33
LITERATURA GAUCHESCA Y PARODIA: EL <i>FAUSTO CRIOLLO</i> <i>Nora Pasternac</i>	61
VALLE INCLÁN: EL HIJO PRÓDIGO DE LA <i>GENERACIÓN DEL 98</i> <i>Jaime Castañeda Iturbide</i>	79

SECCIÓN ESPECIAL

AVENTURAS JESUÍTICAS EN EL SIGLO XVII <i>Jaime Ruiz de Santiago</i>	97
--	----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Lucero García Flores</i>	133
-----------------------------	-----

CREACIÓN

LA ILUSIÓN DEL RETORNO <i>Daniela Bachi</i>	141
--	-----

NOTAS

USTEDES, LOS FILÓSOFOS <i>José Molina Ayala</i>	155
EXCELENCIA Y EDUCACIÓN EN EL <i>MENÓN</i> DE PLATÓN <i>Antonio Marino</i>	167
OCTAVIO PAZ Y EL CÍRCULO DE LA REVISTA <i>MUNDO NUEVO</i> <i>Jaime Perales Contreras</i>	185

RESEÑAS

JOSÉ GALLEGOS ROCAFULL, <i>El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII</i> , <i>Julieta Lizaloa</i>	195
JOSÉ SARAMAGO, <i>Democracia y Universidad</i> , <i>José Rafael Gonzalez</i>	203
JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY, <i>De la ausencia (Cinco ensayos)</i> , <i>Mauricio López Noriega</i>	210

WITTGENSTEIN, SOBRE EL LENGUAJE

*James Robinson**

RESUMEN: El autor revisa las implicaciones e influencias que las obras de Wittgenstein han tenido –y tienen– sobre la filosofía y las ciencias sociales, mediante el análisis del “primer” y del “segundo” Wittgenstein, y de su cambio de enfoque con respecto al lenguaje y la comunicación.



ABSTRACT: The author reflects on the *implications* and influences that Wittgenstein’s work has had –and continues to have– on Philosophy and Social Sciences. This is accomplished by analyzing both his “first-person point of view” and “second-person point of view” as well as his change in focus regarding language and communication.

PALABRAS CLAVE: Wittgenstein, lenguaje, palabra, significado, *Tractatus*, *Philosophical Investigations*.

KEY WORDS: Wittgenstein, language, word, meaning, *Tractatus*, *Philosophical Investigations*.

RECEPCIÓN: 26 de octubre de 2011.

APROBACIÓN: 17 de abril de 2011.

*Departamento Académico de Relaciones Internacionales, ITAM.

WITTGENSTEIN, SOBRE EL LENGUAJE*

Ludwig Wittgenstein es considerado como uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Su influencia se extiende mucho más allá de la filosofía, hasta ámbitos como la sociología, la antropología, la teoría literaria, la ética y la estética. Sin embargo, en ninguna parte es más notable la importancia de Wittgenstein que en el área de la filosofía del lenguaje. Sorprendentemente, Wittgenstein establece dos posiciones muy distintas sobre el lenguaje que, a su vez, han tenido enorme influencia en el desarrollo de dos tradiciones diferentes en las ciencias sociales. Wittgenstein no se disculpó por la transformación radical de su forma de pensar, del llamado “primer” Wittgenstein al “segundo”, pues su concepción es que el pensamiento, como el lenguaje, evoluciona y no se puede encapsular en una forma o dictamen eternos.

Sus “primeras” ideas sobre el lenguaje contribuyeron a iniciar el “giro lingüístico”, tanto en la temprana filosofía analítica británica como en la norteamericana de principios del siglo XX y, posteriormente, contribuyó a la adopción y el dominio del positivismo en las ciencias sociales. Mediante la aplicación de la lógica moderna a la metafísica, el “primer” Wittgenstein redefinió la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad. Sin embargo, después de un período de treinta años, finalmente rechazó su postura original en favor de una visión más herme-

* Traducción del inglés de José Manuel Orozco Garibay.

néutica del lenguaje, que se articuló plenamente en el trabajo del “segundo” Wittgenstein. Esta última concepción del lenguaje desde una perspectiva hermenéutica, también ha tenido influencia en las ciencias sociales y ha contribuido a una tradición alternativa. Estas dos perspectivas representan los dos marcos principales en las ciencias sociales contemporáneas. Por lo tanto, vale la pena examinarlas, aunque sea someramente, tanto para entender a Wittgenstein, como para entender su legado en la ciencia social moderna. Sin embargo, hay que hacer una advertencia: la obra de Wittgenstein es muy compleja, oscura y difícil de entender, pues abundan diversas interpretaciones. Por ello, este resumen de sus ideas es, sin duda, una simplificación y una distorsión de la riqueza y la profundidad de su pensamiento. Sin duda, Wittgenstein desaprobaría el resumen.

Los orígenes de la filosofía analítica y el “giro lingüístico”

A mediados del siglo XIX, los movimientos filosóficos en toda Europa continental se habían desarrollado como reacción a la influencia creciente y abrumadora de la ciencia moderna. Con la aceptación virtualmente universal de la física newtoniana, y luego la revolución industrial, el darwinismo y el positivismo comteano, el método científico parece haber sido reivindicado y se estableció como el único fundamento válido para el conocimiento en las ciencias naturales y sociales. Max Weber fue uno de los que se preocuparon de que la racionalidad científica (o instrumental-tecnológica), hubiera llegado a controlar y dominar la realidad humana. Weber representó esta situación como la “jaula de hierro” que aprisionó y manipuló la vida humana. Versiones anteriores de esta crítica habían surgido en todas las artes y la filosofía, por ejemplo, con Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, ensalzando las virtudes humanas que no podían equipararse con o reducirse a un análisis científico puro. En contra de este bagaje conceptual e histórico, los filósofos europeos de fines del siglo XIX comenzaron a responder con argumentos y sutilezas para sustentar la validez de la ciencia y su relación con la filosofía.

A finales del siglo XIX, los filósofos estaban lidiando con la cuestión del rol de la filosofía en sí misma, especialmente en cuanto a los problemas del “significado”, la “verdad”, la “racionalidad”, la “realidad” y los “valores”. Una de las figuras centrales en esta discusión fue Ernst Mach, que introdujo el “empiriocriticismo”, cuyo objeto era eliminar toda subjetividad en la investigación de la realidad de la “experiencia pura”.¹ Mach creía que la experiencia humana podía ser descrita en términos puramente fisiológicos, de manera que enunciados científicos acerca de la experiencia podían obtenerse con enorme precisión objetiva.

Al mismo tiempo, Gottlob Frege y Bertrand Russell estaban logrando avances importantes en la lógica simbólica. Específicamente, Frege sostenía que las matemáticas y la lógica tenían su propia estructura intrínseca, independiente del estado mental del matemático o del lógico.² De modo similar, Russell decía que la forma lógica de un argumento era más importante que su contenido real. Su argumento se basaba en la lógica de las proposiciones matemáticas, de modo que todas las matemáticas se podrían derivar de varios axiomas lógicos (deductivamente).³ Russell creía que la lógica era importante porque carecía de contenido empírico y, por lo tanto, no podía ser distorsionada. Más aún, sostenía que la misma estructura lógica de las matemáticas podía ser aplicada a la lengua con el fin de eliminar las confusiones que se daban en el uso del “lenguaje ordinario”. Fue esta idea fundamental la que Wittgenstein (estudiante de Russell) adoptaría en el desarrollo de sus propias ideas.

11

El *Tractatus Logico-Philosophicus*

El *Tractatus Logico-Philosophicus* fue publicado por primera vez en alemán en 1921 y luego en inglés en 1922.⁴ Fue el único libro publi-

¹ Los trabajos más importantes de Mach fueron *La ciencia de la mecánica*, 1883, y *El Análisis de la Sensación*, 1886.

² Gottlob Frege, *Los Fundamentos de la Aritmética*, 1884, y *Las leyes básicas de la Aritmética*, 1893, 1903.

³ Bertrand Russell y Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*, 1913, Cambridge University Press, Cambridge.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1961, London, Routledge & Kegan Paul.

cado por Wittgenstein en su vida. El *Tractatus* representó tanto una evolución como una respuesta respecto a los trabajos de Russell y Frege sobre la lógica y el lenguaje. Para Wittgenstein, el propósito de la filosofía es involucrarse en un tipo particular de actividad: clarificar los pensamientos o criticar el lenguaje oscuro, y fue esencialmente su misma tarea. Como lo afirma en el “Prefacio” del *Tractatus*, los problemas de la filosofía pueden ser resueltos analizando la naturaleza y función del lenguaje, especialmente en términos lógicos, ya que el lenguaje es la expresión del pensamiento y, al mismo tiempo, una representación de la realidad. Según él, el lenguaje, el pensamiento y la realidad tienen la misma forma lógica, de modo que el lenguaje y el pensamiento pueden “pintar” los hechos de la realidad. El “segundo” Wittgenstein de la “lógica del lenguaje” evolucionó significativamente (y en contradicción) a partir de sus primeras opiniones en el *Tractatus*. Pero esto de ninguna manera disminuyó la enorme influencia de su incursión inicial en la lógica del lenguaje.⁵ El “primer” Wittgenstein mantenía intrépidamente que todos los problemas fundamentales de la filosofía podían acotarse por medio de un análisis del lenguaje, y al eliminar las confusiones y malos entendidos en el uso del lenguaje, uno podía acabar con los problemas básicos de la filosofía.⁶

12 | Medular en el argumento de Wittgenstein era la creencia de que el lenguaje y el pensamiento contienen una estructura lógica similar que sirve para diferenciar lo que puede ser significativa y claramente expresado (o pensado), y lo que constituyen enunciados sin sentido o carentes de significado. La estructura lógica del lenguaje y el pensamiento también está relacionada con la estructura lógica de la realidad. Lo que le preocupa a Wittgenstein es que con mucha frecuencia los seres humanos han tratado de expresar lo “indecible” o pensar lo “impensable”,

⁵ Su postura sobre el lenguaje evolucionó con claridad, y es extremadamente compleja. Dos interesantes intentos por desbrozar este asunto pueden verse en Joseph L. Cowan, “Wittgenstein’s Philosophy of Logic”, *Philosophical Review*, 1961, vol. 70, pp. 362-75; y A. B. Levison, “Wittgenstein and Logical Laws”, *Philosophical Quarterly*, octubre de 1964, vol. 14, 57, pp. 345-54.

⁶ El *Tractatus* tiene una forma inusual y sucinta, que consiste en enunciados declarativos que están numerados jerárquicamente, con siete proposiciones principales del 1-7, y comentarios añadidos por el propio Wittgenstein, y numerados de acuerdo a las siete proposiciones principales, en la forma 1, 1.1, 1.11, 1.12.

lo que simplemente dio lugar a la confusión y el malentendido que estaba en la raíz de los problemas más polémicos de la filosofía. Sin embargo, para Wittgenstein la determinación de lo que era “decible” y “pensable” en términos significativos (lógicos), era lo que estaba ligado intrínsecamente a lo que existía en el mundo como una realidad lógica, empírica.

Wittgenstein señaló que los enunciados podrían ser gramaticalmente correctos, y no tener sentido en términos del significado, como es el caso en “Las hamburguesas azules aman los zapatos adormecedores de Kierkegaard”. Las palabras individuales se pueden entender y estar gramaticalmente conectadas de manera correcta, pero no tener sentido en este enunciado. Por lo tanto, Wittgenstein usó el término “proposición” para referirse a una secuencia gramaticalmente correcta de palabras que están puestas juntas de modo significativo, para tener así algún referente empírico. Un enunciado significativo es, por ende, una proposición; pero es evidente que no todos los enunciados son proposiciones.

Las proposiciones o enunciados significativos están conectados con el mundo de forma empírica, pero es la estructura lógica similar entre el lenguaje y la realidad lo que hace que la conexión empírica sea relevante. Tanto en el lenguaje como en la realidad hay estructuras paralelas que, lógicamente, se ajustan una a la otra. Aquí, Wittgenstein se aparta de Russell al establecer una distinción entre una “prueba *en* lógica” (probar una proposición lógica) y una “prueba *por medio de* la lógica” (deducir una proposición empírica).⁷ Wittgenstein quería establecer una conexión entre la lógica del “lenguaje ordinario” y el mundo empírico.⁸ Es decir, el lenguaje ordinario consiste en su nivel más básico de “nombres” que corresponden al nivel básico de “objetos” en el mundo. Esta es una visión reduccionista o atomista del mundo, donde los objetos son los componentes últimos de la realidad, de la misma manera en que los nombres son los componentes últimos del

⁷P.M.S Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford, p. 81. Hay literatura importante sobre Wittgenstein ahí. Entre los estudios igualmente importantes tenemos: Anthony Kenny, *Wittgenstein*, 1971, Fontana/Collins, London; David Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein*, 1963, Athlone Press, London; y A. C. Grayling, *Wittgenstein*, 2001, Oxford University Press, Oxford.

⁸Hacker, *op. cit.*, pp. 36-7.

lenguaje. Es importante señalar que Wittgenstein le daba un significado muy específico al término “objeto”, que no significaba un objeto físico en el mundo, sino más bien se refería a la entidad más irreductible de la realidad, que era tanto “simple” como particular e inmutable, y que fue la base de su análisis lógico.⁹ Por esa razón, el enfoque de Wittgenstein es a menudo equiparado al “atomismo lógico”.

En un nivel más complejo de la realidad, los objetos del mundo pueden relacionarse¹⁰ para formar lo que Wittgenstein denomina “estado de cosas”. De la misma manera, los nombres en el lenguaje pueden relacionarse entre sí en formas ligeramente más complejas para constituir “proposiciones elementales”. En un nivel más complejo (o más alto) en la estructura de la realidad, los “estados de cosas” pueden relacionarse entre sí para formar los “hechos”, mientras que la “totalidad de los hechos” constituye el mundo. Del mismo modo, en el lenguaje el nivel correspondiente a los hechos son las “proposiciones”, que se componen de “proposiciones elementales”. El lenguaje es la totalidad de las “proposiciones”. Por lo tanto, la composición estructural del lenguaje y el pensamiento (en orden decreciente de complejidad), va de “todas las proposiciones”, a las “proposiciones”, a las “proposiciones elementales”, a los “nombres”, y corresponde a la misma estructura básica del mundo (en orden decreciente de complejidad), que va de una relación lógica de la “totalidad de los hechos”, a los “hechos”, a los “estados de cosas”, y a los “objetos”.¹¹

La ordenación lógica de los “nombres” en la proposición lingüística refleja o espejea (como una pintura) la ordenación lógica de los “objetos” en los “estados de cosas”. En consecuencia, Wittgenstein propone en el *Tractatus* lo que se conoce como la “teoría pictórica del significado”. Cuando el lenguaje se utiliza correctamente, es decir, que los enunciados lingüísticos tienen significado y son por lo tanto “propo-

⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, 2.02-2.0201.

¹⁰ Literalmente traducimos “*can come together*” como “*pueden unirse*”; sin embargo, para ser fieles al sentido del pensamiento de Wittgenstein, usamos “*relacionarse*”, pues la idea es que nombres y objetos se van uniendo unos con otros mediante relaciones: un nombre se une a otro en una relación. El énfasis en la idea de relación es fundamental.

¹¹ Wittgenstein, *Tractatus*, proposiciones 2 y 3, y subsecuentes.

siciones”, las palabras (“nombres”) en el enunciado pintan o refieren a objetos empíricos en la realidad. Sin embargo, hay proposiciones verdaderas de la lógica que son tautologías (“Todos los solteros son hombres no casados”), o proposiciones de las matemáticas que carecen de referentes empíricos en el mundo. Es decir, son proposiciones que no dicen nada sobre el mundo. Por esta razón, Wittgenstein afirmaba que los “problemas de la vida”, como los que se expresan en las preguntas de ética y moral, existen fuera del mundo y carecen de referentes empíricos, por lo que nada significativo se puede decir acerca de ellos. Sin embargo, la ética y la moral son verdaderamente de extrema importancia para Wittgenstein. Sin embargo, el intento por discutir sobre esos temas conduce a sin sentidos inevitablemente, porque las proposiciones de la ética y la moral no pueden ser reducidas a proposiciones empíricas relativas a cuestiones de hecho. Dado que la estructura lógica del lenguaje está ligada a la estructura de la realidad empírica, los temas de la moralidad y la ética no pueden ser tratados, aunque son trascendentales.¹² Wittgenstein adujo que la mayoría del trabajo en filosofía carecía de significado; lo que no significa que fuera falso, sino más bien sin sentido. Los enunciados significativos (esto es, las proposiciones), están limitados estrictamente, por tanto, a los enunciados empíricos de la ciencia natural.

El concepto de estructura lógica es central para lo que argumenta Wittgenstein y merece un comentario adicional. Como se ha señalado, el mundo se compone de objetos que son los elementos fundamentales de la realidad. Los objetos no se pueden romper o reducirse a partes más elementales; los objetos no tienen estructura y, por lo tanto, son los elementos constitutivos más básicos del mundo. Sin embargo, los objetos pueden, deben existir en combinación con otros objetos que constituyen un “estado de cosas” con su estructura. El “estado de cosas” constituye un “hecho” del mundo.¹³ Por lo que un “estado de cosas” y su estructura puede separarse analíticamente en sus partes componentes más esenciales: los objetos; a pesar de que los objetos no pueden existir

¹² *Ibid.*, 6.4 y 6.5

¹³ *Ibid.*, 2.034, 2.04, 2.063

nunca independientemente de otros objetos.¹⁴ Conocer un objeto significa conocer las formas en que el objeto se puede unir o combinar con otros objetos. Por lo tanto, conocer las posibilidades de cómo un objeto se podría combinar con otros objetos es similar a conocer las propiedades del objeto que no pueden cambiar. Esto conduce a la conclusión lógica de que si uno pudiera conocer todos los objetos en el mundo (y cómo se podrían combinar con otros objetos), entonces uno conocería todos los posibles “estados de cosas” en el mundo.

Cuando los objetos se unen para crear un “estado de cosas” tienen una estructura particular, a diferencia de las estructuras de otras combinaciones. “Los estados de cosas” son claramente complejos porque su combinación particular entre objetos podría haber sido otra. En la medida en que los “estados de cosas” se unen para formar “hechos”, esta combinación también tiene una estructura única y definida. De modo que un “hecho” específico tiene una estructura lógica específica que expresa una combinación estructural única de objetos. Siguiendo la lógica de Frege, Wittgenstein sostenía que, al entender el modo en que un “estado de cosas” particular existe, uno era capaz de entender lo que no existía. Es decir, identificar¹⁵ la existencia de las cosas también identifica lo que no existe. En consecuencia, la realidad se compone de todos los “estados de cosas” que existen y son posibles, así como todo lo que el “estado de cosas” excluye de la existencia. Siguiendo a Frege, Wittgenstein desarrolló las “tablas de verdad” para analizar los enunciados en términos de la verdad o falsedad de los objetos particulares o de las partes de dichos enunciados. Por ejemplo, el enunciado “El actual rey de México es sabio” significa que existe algo, llámese X, tal que X es rey de México; y para cualquier otra cosa, llamada Y, si Y es el rey de México, entonces X e Y son idénticos (con el fin de mostrar que sólo hay un rey de México), y X es sabio.¹⁶ El enunciado consta de “objetos” que existen en combinación, tales como el rey, México, y el sabio, que en conjunto constituyen un particular “estado

16

¹⁴Kenny, *op. cit.*, pp. 58-9.

¹⁵Para una mejor comprensión del texto hemos introducido “identificar”, lo que de aquí en adelante será marcado como nota del traductor (*N. del T.*).

¹⁶A.C. Grayling., *op. cit.*, pp. 33-4.

de cosas” o un hecho cuya verdad y significado dependen de sus referentes empíricos. Si alguno de los objetos no fuese verdadero,¹⁷ o [el término que lo designa]¹⁸ careciera de referente empírico, el enunciado sería falso o simplemente un sin sentido. La lógica del enunciado depende de la verdad o falsedad de los objetos en el enunciado. De esta manera, Wittgenstein pretende encontrar los límites del sentido en el lenguaje, el pensamiento y el mundo empírico.

Hay muchos aspectos del *Tractatus* que requieren más comentarios. Primero, Wittgenstein desarrolla la teoría “pictórica del significado”, que sostiene que el lenguaje y los pensamientos “pintan” diversos eventos, aspectos o cosas de la realidad.¹⁹ Las pinturas resultan de los elementos que al combinarse forman la pintura. La pintura, por lo tanto, es una descripción visual de una relación de representación. Un elemento individual en la pintura corresponde a un objeto individual en un hecho. Así, de la misma forma que una combinación entre objetos constituye un “estado de cosas”, también una combinación entre los elementos constituye una pintura del lenguaje o del pensamiento que representa el “estado de cosas” paralelo. Como Wittgenstein escribió: “Así, una pintura se liga a la realidad, llega a ella”.²⁰ La pintura tiene la misma estructura lógica del “estado de cosas”, es isomórfica. Pero la pintura no puede pintarse a sí misma. Además, la pintura en el lenguaje o el pensamiento no puede pintar una contradicción o una tautología o una proposición lógica, porque ninguna de ellas contiene referentes empíricos. Los “límites del mundo” coinciden con “los límites del lenguaje” y los “límites de la lógica”. Las proposiciones significativas pueden pintar el mundo o un “estado de cosas” particular. Son bipolares: son proposiciones verdaderas o falsas de acuerdo con las condiciones lógicas de verdad de su combinación o estructura únicas. Al ofrecernos la teoría pictórica, Wittgenstein demostró cómo las propo-

¹⁷ Es claro que el autor se refiere a objetos de los que afirmáramos que existen y, sin embargo, al enunciar el término que los designa, esos objetos nos existen en el mundo. Los objetos por sí mismos no son verdaderos o falsos. (*N. del T.*)

¹⁸ *N. del T.*

¹⁹ David Keyt, “Wittgenstein’s Picture Theory of Language”, *Philosophical Review*, vol. 73, núm. 4, octubre de 1964, pp. 493-511.

²⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, 2.1511.

siciones del lenguaje funcionan como pinturas o representaciones del mundo.

Wittgenstein estaba preocupado principalmente por la estructura lógica del lenguaje, del pensamiento y de la realidad. Lenguaje, pensamiento y realidad implicaban pinturas con el objeto de tener sentido.²¹ Así como un músico puede pintar la notación lógica en una partitura musical—ver cómo se “traduce” en la forma lógica de los sonidos musicales—, así también el lenguaje y el pensamiento tienen significado por medio de su capacidad de pintar aspectos de la realidad. Por lo tanto, las pinturas, ya sea en el lenguaje o el pensamiento, corresponden a la realidad, y sólo la ciencia natural contiene proposiciones significativas en el sentido de ser capaz de participar en el discurso factual. Pero Wittgenstein también reconoció que los humanos no pueden ver una proposición como un “estado de cosas” en el mundo, a pesar de que dicha proposición tiene una “forma pictórica”. Es decir, los humanos no pueden pensar en una pintura fuera de su forma de representación; una pintura no puede representar a su propia forma pictórica. Este sigue siendo un viejo problema para Wittgenstein, que nunca resolvió; sin embargo, como resultado de la teoría pictórica del significado Wittgenstein llegó a la conclusión de que las verdades *a priori* no existen o carecen de significado.²²

18

A pesar de la creencia obvia de Wittgenstein en la validez de la ciencia, él demostró los límites lógicos del conocimiento científico, o de lo que podía ser pensado o dicho en sentido empírico.²³ Wittgenstein, explicó irónicamente que el *Tractatus* contiene dos partes—aquella que él escribió y la que no escribió. Lo que no escribió se refiere a la creencia de Wittgenstein de que los temas en torno a los valores, la ética y la moralidad son más importantes (“lo que es más alto”), que los temas del conocimiento empírico.²⁴ La ciencia se ocupa de cuestiones de hecho, y la realidad de los hechos es siempre contingente o accidental.

²¹ Si la proposición pinta un hecho del mundo y la forma lógica de esa proposición coincide con la forma lógica del hecho del mundo, entonces la proposición tiene significado. La idea de pensamiento en Wittgenstein se refiere a esa forma lógica, cuya actividad ordenadora opera el entendimiento.

²² Kenny, *op. cit.*, pp. 46-8.

²³ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.113.

²⁴ *Ibid.*, 6.42.

Pero los temas sobre los valores y la ética nunca son accidentales, y, por lo tanto, caen fuera de los límites del lenguaje, de la ciencia y del mundo.²⁵ Los reinos de la ciencia y el valor son completamente distintos, y, por lo tanto, el *Tractatus* de Wittgenstein también puede ser visto como la defensa de Wittgenstein de la ética y el valor contra las intromisiones potenciales de la ciencia. Como dijo en la última proposición del *Tractatus*, “De lo que no se puede hablar, mejor es callar”.²⁶ Dado que la ética y los valores caen, uno nunca puede hablar de ellos en ninguna forma significativa, y Wittgenstein ha intentado probar este argumento en el *Tractatus* mediante su demostración de la conexión lógica entre el lenguaje y el mundo.

Por otra parte, Wittgenstein sostenía que la filosofía no era más que una actividad dirigida a la “elucidación” o esclarecimiento del pensamiento, aunque la filosofía tiene también limitaciones. Wittgenstein se dio cuenta de que, si su argumento era correcto con respecto al lenguaje significativo, entonces usar el lenguaje para hablar del lenguaje, como lo hace en el *Tractatus*, es hacer declaraciones sin sentido. En sus propias palabras: “Mis proposiciones sirven como elucidaciones de esta forma: cualquiera que me entienda eventualmente las reconoce como sin sentidos, una vez que las ha usado —como pasos— para ir más allá de ellas. (Debe, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido por ella.) Debe trascender estas proposiciones, y entonces verá el mundo correctamente”.²⁷ Tirar la escalera (una analogía de Arthur Schopenhauer) significaba que si uno entendiera el *Tractatus*, entonces uno descubriría el sin sentido total de la filosofía (y “callar”), y por lo tanto tirar el libro titulado *Tractatus* (como la escalera).

El positivismo lógico y el *Tractatus*

Antes de que su libro fuera publicado, Bertrand Russell había intentado trabajar con las ideas que había aprendido de Wittgenstein

²⁵ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.41.

²⁶ *Ibid.*, 7.

²⁷ *Ibid.*, 6.54.

durante los años que pasaron juntos en Cambridge, entre 1911 y 1914.²⁸ La forma del atomismo lógico de Russell (el término nunca fue usado por Wittgenstein), difería del de Wittgenstein. El atomismo lógico de Russell se ocupaba más de la relación lógica entre las cosas, independientemente de su existencia. Empero, las cosas para Russell eran epistemológicamente conocidas. Para Wittgenstein, esas “cosas” corresponden a los “objetos” del mundo y eran conocidos por medio de su combinación con otros “objetos”, constituyendo los “estados de cosas”. Como explica Kenny, usando la analogía del juego de ajedrez, las piezas del ajedrez son “objetos”. Los “objetos” y sus posiciones dan lugar al “estado de cosas”, y el juego del ajedrez constituye la “totalidad de los hechos”.²⁹ Claramente, los reportes lingüísticos sobre el estatus de un juego de ajedrez tienen la misma forma lógica y limitaciones que las reglas lógicas que gobiernan las limitaciones del juego mismo.

El Círculo de Viena, especialmente Rudolph Carnap y Morris Schlick, quedaron muy impresionados por el *Tractatus* y lo estudiaron con profundidad con los demás miembros del Círculo. Mientras rechazaban las ideas de Wittgenstein sobre la ética y los valores (y la metafísica en general), abrazaron el argumento de que los enunciados significativos tenían que corresponder a referentes empíricos. Aún más, pensaban, lo mismo que Wittgenstein, que el lenguaje y la realidad empírica tenían la misma estructura lógica consistente en elementos (atomísticos) básicos. Al desarrollar el positivismo lógico, el Círculo de Viena se centró en la tarea de crear un lenguaje neutral y universal que pudiera ser usado para eliminar todas las ambigüedades y confusiones subjetivas en la ciencia. Los positivistas lógicos sostenían que las verdades científicas tenían que fundarse en realidades empíricas, de modo similar a la “teoría pictórica del significado”.³⁰ En el desarrollo del positivismo lógico, el Círculo de Viena se centró en crear un lenguaje neutral,

²⁸ Bertrand Russell, “The Philosophy of Logical Atomism”, *The Monist*, 1918, vol. 28, pp. 495-527.

²⁹ Kenny, *op. cit.*, pp. 60-2.

³⁰ Ver C. Wayne Mayhall, *On Logical Positivism*, 2003, London, Thomson-Wadsworth; Julius Rudolph Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1963, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.; y Oswald Hanfling, *Logical Positivism*, 1981, New York, Columbia University Press.

universal, que podría ser utilizado para eliminar todas las ambigüedades y confusiones anteriores en la ciencia. Por otra parte, los positivistas lógicos sostenían que las verdades científicas significativas tuvieron que basarse en la realidad empírica, al igual que la “teoría de la imagen de sentido”. Por lo tanto, el positivismo del Círculo de Viena y el *Tractatus* de Wittgenstein compartían muchos argumentos comunes.

Al igual que Wittgenstein, el Círculo de Viena trató de crear un lenguaje significativo en el que las afirmaciones científicas utilizan “la lógica proposicional” (para analizar las propiedades de las sentencias) y “la lógica de predicados” (que se centran en las frases con las variables). Gracias a una cuidadosa articulación de las “entidades lingüísticas” o “cláusulas protocolarias” que se utilizan para describir, tales declaraciones pueden ser verificadas empíricamente a través de referentes específicos en la experiencia real. El fin del uso de la lógica simbólica era lograr una “reconstrucción racional” de los conceptos ambiguos en “lenguaje común”, para que pudieran ser más precisos en el lenguaje de la ciencia. Los términos teóricos de la ciencia también tuvieron que ser definidos en términos de observación empírica, y la definición de un término teórico en un plazo de observación tuvo que seguir “reglas de correspondencia” muy específicas. Si “reglas de correspondencia” no puede ser articulado para determinados términos teóricos, entonces la teoría tuvo que ser descartada como pseudociencia o metafísica pura. Por lo tanto, la relación entre el “principio de verificabilidad” del Círculo de Viena, “la teoría referencial del significado”, y “reglas de correspondencia” eran muy similares a la lógica estructural del lenguaje de Wittgenstein y su conexión con la lógica estructural del mundo.

Se ha argumentado también que el Círculo de Viena estaba ya comprometido con el análisis lingüístico, el positivismo y la lógica simbólica, aun antes de que los miembros del Círculo se toparan con el *Tractatus*. Si es así, la influencia más importante en esta dinámica puede haber sido el rechazo de Wittgenstein al *Tractatus*, después de que vio la dirección en la que el Círculo de Viena estaba llevando tanto

el análisis lingüístico como su idea de la ciencia empírica. De hecho, Wittgenstein eventualmente sostuvo que los positivistas lógicos habían malentendido completamente el *Tractatus*, particularmente en términos de su posición trascendental sobre la ética y la moralidad, y la idea de los límites lógicos del lenguaje y de la ciencia. En cualquier caso, los positivistas lógicos iban a tener enorme influencia en las ciencias sociales en las décadas siguientes. Así, el positivismo llegó a ser la perspectiva metodológica dominante.

La influencia de Wittgenstein y el Círculo de Viena sobre las ciencias sociales puede verse en su énfasis sobre la importancia de validar enunciados lingüísticos en términos de referentes empíricos. La idea de que el lenguaje era un espejo o pintura de la realidad se basaba en la creencia de que la estructura de la lógica del lenguaje es idéntica a la del mundo: es decir, son perfectamente isomórficas. En consecuencia, la aceptación de la opinión de que la estructura lógica del lenguaje era la misma que la del mundo, se convertiría en el fundamento lógico de la ciencia social positivista para el resto del siglo XX. Sin embargo, eventualmente esto llegó a ser problemático para los positivistas y para otros, en la medida en que la “teoría pictórica del significado” y la idea de “correspondencia” tenían que congelar la realidad social, aislar las acciones y sus enunciados correspondientes, y, en esencia, deificar el mundo incluso antes de que el análisis empírico pudiera comenzar. Esos problemas indudablemente contribuyeron a la insatisfacción de Wittgenstein con respecto al *Tractatus*, y lo condujeron a desarrollar una visión completamente diferente del lenguaje, particularmente en los términos de su relación con una realidad históricamente cambiante.

22

Las Investigaciones filosóficas

La posición de Wittgenstein sobre el lenguaje cambió radicalmente en los años 1930 y 1940, aunque las causas subyacentes de estos cambios permanecen oscuras. Wittgenstein escribió prolíficamente durante este período, pero su obra no se publicó, al igual que las *Investiga-*

ciones filosóficas, hasta después de su muerte en 1951. En ellas (publicadas en 1953),³¹ Wittgenstein volvió al argumento de que los problemas filosóficos tienen sus raíces, en última instancia, en las confusiones del lenguaje; rechaza la mayoría de sus puntos de vista anteriores expuestos en el *Tractatus*, aunque seguía viendo a la filosofía como una actividad, de la misma forma que en un diálogo socrático. Sin embargo, Wittgenstein no abandonó por completo el *Tractatus*, afirmando en cambio que sus opiniones anteriores eran como un reloj que no funcionaba y que simplemente necesitaba ser reparado.³²

Wittgenstein afirmó que su concepción del lenguaje en el *Tractatus* era demasiado general, demasiado estrecha y demasiado esencialista. El lenguaje opera de diferentes maneras; intentar reducir el lenguaje a esencias que obedecían sólo una clase de lógica era, finalmente, una idea errónea y distorsionante sobre cómo el lenguaje opera en la realidad. Pero Wittgenstein fue también muy crítico de otros filósofos que utilizaron mal el lenguaje y hacían las preguntas equivocadas. Se propuso aclarar estos asuntos usando la metáfora de “mostrarle a la mosca el camino para volar y salir de la botella en la que está encerrada”.³³ Entonces, Wittgenstein quería decir que los problemas de la filosofía se podían resolver y desaparecer, comprendiendo la naturaleza del lenguaje y el significado.³⁴ Esto también significa criticar el *Tractatus* por su visión estrecha del lenguaje y su fracaso en el estudio de las múltiples formas en que el lenguaje puede ser usado, así como la falta en el lenguaje de una correspondencia directa con el mundo empírico.³⁵

³¹ La publicación de las *Philosophical Investigations* en 1953 consistía de una Parte I, que tenía 693 párrafos numerados. La Parte II, enfocada a la psicología filosófica, fue agregada por los editores en las ediciones posteriores.

³² G. E. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 1971, London, Hutchinson, p. 78; y Norman Malcolm, “Wittgenstein's Philosophical Investigations”, *Philosophical Review*, octubre, 1954, vol. 63, núm. 4, pp. 530-59.

³³ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 309; los indicadores en la Parte I de las *Investigaciones* están precedidas por el símbolo §.

³⁴ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 133. Para una crítica de esta idea, ver Richard H. Schlagel, “Contra Wittgenstein”, *Philosophy and Phenomenological Research*, junio de 1974, 34, 4, pp. 539-50.

³⁵ Hacker, *op. cit.*, p. 79.

En pocas palabras, Wittgenstein rechazó su anterior idea de que las palabras se entienden por lo que designan en la realidad, ya sea como referentes empíricos o representaciones pictóricas en la mente. Wittgenstein no cree ya que exista una estructura lógica del lenguaje (y del pensamiento), que corresponda a la estructura lógica del mundo de modo directo. Por el contrario, el uso del lenguaje implica el uso de numerosos tipos de estructuras, de modo que el significado de una palabra o enunciado depende del contexto en el cual es usada. Como sucintamente lo dice Wittgenstein “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”.³⁶

El punto de Wittgenstein es que las palabras y los lenguajes no pueden ser reducidos a esencias o definiciones estrictas. El significado de una palabra depende, en última instancia, de la forma en que es usada en un contexto específico, y cuando uno sabe cómo usar una palabra entonces uno conoce su significado. Sin embargo, saber cómo usar una palabra no significa tener una definición de la misma. Wittgenstein dio un ejemplo al pedir al lector llegar a una definición de la palabra “juego”.³⁷ Como él señaló, una definición de juego que incluya la idea de diversión es equivocada, como cuando un jugador de ajedrez de clase mundial está involucrado en un juego con un oponente. Tampoco debería usarse la idea de competencia para capturar el significado del juego, como es el caso de quien juega a solas o a cachar una pelota de baseball. El punto de Wittgenstein no era decirnos que es imposible tener definiciones, sino más bien enfatizar que esa definición no es necesaria.³⁸ Incluso sin una definición no ambigua, la gente sabe cómo usar la palabra “juego” correctamente, así como sabe cuándo es utilizada de forma incorrecta.

El entendimiento funcional de las palabras, si no hay definiciones, proviene de su uso en contextos culturales o sociales específicos, o de lo que Wittgenstein refirió como “formas de vida”. El lenguaje es bastante parecido a una actividad social en la que la gente aspira a comunicarse con otros. Contrariamente a lo argumentado en el *Tractatus*, donde una palabra representa un objeto o cosa en el mundo, el signi-

³⁶ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 43.

³⁷ *Ibid.*, § 3.

³⁸ *Ibid.*, § 66.

ficado de una palabra no proviene del objeto o cosa que representa. Antes al contrario, la palabra gana su significado concreto o particular dentro de la situación social donde es usada y depende de cómo es usada en tal situación.

La cuestión de la lengua como actividad social es crucial para Wittgenstein en la medida en que el lenguaje y el significado se ligan a la comunicación y al entendimiento entre seres humanos. La dimensión social tiene que ver con el hecho de que el “uso significativo” sea compartido por más de un individuo. Uno podría tener un lenguaje privado, pero si fuese verdaderamente privado, no podría ser usado para la comunicación y el entendimiento con nadie; las experiencias subjetivas, tales como el dolor, no pueden ser compartidas. Uno podría describir su dolor particular de modo que los otros sean conscientes del mismo, pero el dolor pertenece solamente al individuo y, por lo tanto, es privado.³⁹ El lenguaje privado carece de significado. El lenguaje implica necesariamente significados entendidos mutuamente en contextos compartidos, sean particulares o sociales. Para que el lenguaje sea significativo debe tener un criterio público estándar o criterio de significatividad. El significado es algo que ocurre entre individuos. Es justamente lo que explica por qué Wittgenstein se refirió a esos significados como “formas de vida”. Las personas tienen suficientes interacciones con otras en diversas situaciones para saber lo que es un juego y lo que no lo es; así, esa clase particular de actividades puede ser clasificada correctamente como un juego o no. Este entendimiento puede ser meramente intuitivo, basado en la experiencia, de modo que una definición exacta de juego no es necesaria para apreciar lo que implica un juego.

Cierto tipo de actividades pueden ser identificadas como juegos, como el tiro al blanco olímpico, mientras otro tipo de actividades similares no puede ser visto como un juego, como es el caso del disparo militar. Del mismo modo que podemos intuitivamente ver un “semejanza de familia” entre ciertos individuos de la misma familia, podemos ver intuitivamente un “aire de familia” entre ciertas actividades sociales

³⁹ *Ibid.*, § 246-248.

y, por lo tanto, ser capaces de categorizarlas como “juegos” o no.⁴⁰ Este reconocimiento no tiene que ser un proceso totalmente consciente, pero ocurre.

Juegos del lenguaje y reglas

Central en el argumento de Wittgenstein en las *Investigaciones* es la idea de “juego de lenguaje”. Abandonando la idea esencialista del lenguaje del *Tractatus*, Wittgenstein sostuvo que el lenguaje podía usarse de diferentes maneras, y cada una de estas maneras está inserta en un “juego de lenguaje”.⁴¹ Por ejemplo, se dio cuenta de que en un juego de lenguaje la palabra “agua” podía ser usada para referirse a un líquido claro. Pero, en otro juego de lenguaje, la palabra “¡agua!” podría ser usada como demanda para que alguien traiga agua. Incluso agregó que la palabra “agua” podría usarse en un contexto particular como advertencia de que el agua ha sido envenenada. Wittgenstein amplió esta visión acerca de la palabra a los enunciados cuyo significado también depende del contexto en que son usados. Usó el ejemplo de “Moisés no existió”.⁴² Este enunciado solamente adquiere sentido cuando se lo dice con un propósito particular en un contexto específico. Por tanto, mantuvo que el enunciado podía significar que ninguna figura histórica existió jamás acorde con las descripciones que se dan de la persona llamada ‘Moisés’. O que el líder de los israelitas no se llamaba Moisés. O que nadie satisface todas las cosas que la Biblia atribuyó a Moisés. Claramente, el significado del enunciado depende del contexto en el que es usado e, independientemente del contexto, el enunciado carece de significado.

Por lo tanto, las palabras y los enunciados no son etiquetas o pinturas que correspondan directamente a la realidad, como Wittgenstein

⁴⁰ *Ibid.*, § 66-71.

⁴¹ *Ibid.*, § 7, § 23. Para un examen más detallado del concepto de Wittgenstein de “juego de lenguaje” ver: J. F. M. Hunter, “Wittgenstein on Language and Games”, *Philosophy*, julio de 1980, 55, 213, pp. 293-302; y Bernhard Erling, “Language Games and Contexts of Meaning: Wittgenstein and Anders Nygren”, *Journal of the American Academy of Religion*, diciembre de 1984, 54/4, pp. 691-708.

⁴² Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 79.

había argumentado en el *Tractatus*. Las palabras y enunciados son más bien ambiguos y dependen del contexto, comparten reglas de significado, diversas lógicas e interacciones sociales.

La idea del “juego de lenguaje”, como la de “ semejanza de familia” y “forma de vida”, se constituye sobre la base de reglas, y por ello, el concepto de regla es crítico para el argumento de Wittgenstein.⁴³ Cualquier acción humana puede ser entendida en términos de la idea de seguir una regla, pero en consecuencia la regla no puede ser utilizada para explicar la acción.⁴⁴ Es evidente que seguir una regla es un tipo de actividad social, como hacer un “movimiento” en un juego; si uno sigue realmente una regla correctamente (a los ojos de los demás), esta actividad será consistente con las reglas de una “forma de vida” particular entendida por los otros. Es significativo que Wittgenstein hizo hincapié en que un “juego de lenguaje” era un “todo consistente de lenguaje y de las acciones con las que está entretejido”.⁴⁵ El significado fue entendido no meramente en términos de palabras y enunciados, sino a partir de todas las acciones humanas.

Las reglas sirven para definir el contexto social de las interacciones significativas, en las que las reglas tanto constriñen a los individuos en términos de definir lo que constituye una acción “significativa” (incluyendo las acciones lingüísticas) en un contexto, como constriñen lo que está prohibido y más precisamente lo que no tiene significado. En las “formas de vida” de Wittgenstein, el lenguaje y la vida implican el movimiento, más que seguir simplemente una lógica, obteniendo pinturas reificadas, y esto se debe a que las reglas evolucionan y reflejan múltiples lógicas. En efecto, las reglas gobiernan el modo como los seres humanos pensamos y actuamos en contextos sociales (“juegos”), proporcionando diferentes fundamentos lógicos para atribuir significado a las interacciones sociales.

Wittgenstein fue enfático al decir que seguir reglas no era lo mismo que interpretar reglas. Como explicó, “hay una forma de captar una

⁴³ En las *Philosophical Investigations*, § 23, Wittgenstein proporcionó una lista impresionante de ejemplos de juegos de lenguaje.

⁴⁴ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 54, 201 Ver también Leonard Linsky, “Wittgenstein on Language and Philosophy”, *Journal of Philosophy*, 54, 10, mayo 9, 1957, pp. 285-93.

⁴⁵ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 7.

regla que no es una interpretación, sino que es exhibida en lo que llamamos ‘obedecer una regla’ o ‘ir en contra de ella’ en casos reales... nosotros deberíamos restringir el término ‘interpretación’ a la sustitución de una expresión de la regla por otra”.⁴⁶ Las reglas (y por ende la lógica de un juego) pueden ser más o menos estables, ser formales o informales, institucionalizadas o no; pero las reglas siempre son constitutivas de patrones de conducta, y, por tanto, no deben ser vistas como ‘lentes’ a través de los cuales ver o interpretar el mundo.

Seguir una regla es un proceso sutil.⁴⁷ Las reglas no coaccionan, sino que guían. No son externas y objetivas, tanto como compartidas y de costumbres. Como lo explica Wittgenstein, un cartel en un camino indica la dirección en la que uno debería ir. La regla no obliga, guía, y acostumbra en el sentido de que es una costumbre usar carteles que funcionan como indicadores. Para él, “una regla está ahí como una señal”.⁴⁸ Por otra parte, se sigue una regla sin reflexionar, simplemente porque la regla está ahí y es costumbre seguirla. Como explicó Wittgenstein, no tiene sentido preguntar “¿Por qué el rey en el ajedrez solamente se mueve un cuadro cada vez?” Lo hace simplemente porque es una de las reglas del ajedrez. De modo similar, en diferentes juegos de lenguaje hay reglas que están ahí y definen la naturaleza del juego. Si uno escogiera ignorar las reglas del juego, no podría participar en esa forma de vida. Los seres humanos normalmente escogen participar y seguir las reglas sin necesidad de tener una reflexión consciente sobre su uso.

28

La gramática y las formas de vida

Después de haber abandonado la noción lógica de la “teoría pictórica del significado” en favor de la idea de reglas que constituyen el significado dentro de juegos de lenguaje, Wittgenstein “giró el eje de la refe-

⁴⁶ *Ibid.*, § 201.

⁴⁷ Para tener acceso a diferentes ideas de lo que es seguir una regla en Wittgenstein, ver: Norman Malcolm, “Wittgenstein on Language and Rules,” *Philosophy*, enero de 1989, 64, 247, pp. 5-28; y Andrew Lewis, “Wittgenstein and Rule-Scepticism”, *Philosophical Quarterly*, julio de 1988, 38, 152, pp. 280-304.

⁴⁸ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 85, § 198.

rencia”, de modo que la lógica significa ahora “seguir una regla”. En el *Tractatus*, la lógica se concebía en términos de una “pureza cristalina” inmutable y *a priori*, que captaba la “esencia” de los objetos y hechos del mundo. En las *Philosophical Investigations*, la “esencia” de las cosas está “determinada por la gramática, por las reglas para el uso de las expresiones en cuestión, que establecen lo que tiene sentido decir”.⁴⁹ La naturaleza de las investigaciones cambia en el “segundo Wittgenstein”. Como explicó, “sentimos como si tuviéramos que *penetrar* en los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los fenómenos sino, podríamos decir, a las ‘*posibilidades*’ de los fenómenos. Nos acordamos nosotros mismos de la *clase de enunciado* que hacemos acerca de los fenómenos. Nuestra investigación es, por ende, de tipo gramatical”.⁵⁰ Por lo mismo, una “investigación gramatical” es la que identifica las posibilidades de una cosa, o más precisamente “la gramática nos dice la clase de objeto que algo es”.⁵¹ El “objeto” podría ser una cosa, un hecho, una palabra, un enunciado, o cualquier acción humana, con sus “posibilidades” dentro del rango de significatividad limitado por las reglas de la gramática que gobierna un juego determinado. La gramática del lenguaje, por tanto, incluye todas las posibles identidades, acciones, enunciados y objetos conectados a una “forma de vida”. Evidentemente, hay muchas lógicas y gramáticas en el mundo.

Puede que no sea posible identificar la gramática de un juego de lenguaje o de una forma de vida, al menos de entrada. Wittgenstein advirtió que en ocasiones uno debe “mirar y ver” cómo las palabras, los enunciados y las acciones humanas adquieren significados específicos en un contexto especial determinado. Como enfatizaba, “¡No pienses, mira!”⁵² El significado es siempre compartido como algo social e intersubjetivo, donde el significado se establece por medio de criterios sociales. No es subjetivo, objetivo o arbitrario, es fluido y dinámico; refleja las interacciones humanas dinámicas. Para Wittgenstein, conocer el significado de las palabras, del lenguaje, quiere decir

⁴⁹ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 371; y Hacker, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁰ Wittgenstein, *op. cit.*, § 90.

⁵¹ *Ibid.*, § 373.

⁵² *Ibid.*, § 66, § 67.

saber cómo usar las palabras y el lenguaje de manera apropiada en un contexto social, que significa conocer la gramática de ese juego de lenguaje específico.

Cuando afirma que las reglas y la gramática del lenguaje se ligan a formas de vida, lo que dice es que el significado y el conocimiento están vinculados íntimamente a entendimientos compartidos dentro de una comunidad lingüística. Eso significa que es imposible para un individuo entender sólo unas cuantas palabras o enunciados, pues el entendimiento necesariamente implica entender el juego de todo el lenguaje, así como todas las reglas y gramáticas que definen el uso lingüístico encarnado en una forma particular de vida.⁵³ Así como uno no puede jugar el juego del ajedrez sin conocer todas las reglas, así también debe entender completamente la gramática, la lógica y las reglas de un juego de lenguaje con el objeto de participar de manera significativa en esa forma particular de vida.

El argumento de Wittgenstein en las *Philosophical Investigations* es que no hay esencias externas en la realidad, no hay criterios objetivos para establecer los “hechos” o “verdades” del mundo. Por lo tanto, se sigue lógicamente que el significado y el entendimiento y establecimiento de las verdades es una función del acuerdo humano. Wittgenstein reconoció completamente las implicaciones de su argumento, declarando: “Por tanto, ¿estás diciendo que el acuerdo humano decide sobre lo que es verdadero y lo que es falso? –Es lo que los seres humanos dicen lo que es verdadero o falso; y se ponen de acuerdo en el lenguaje que usan. No es un acuerdo de opiniones sino de una forma de vida”.⁵⁴ Lo que justifica la verdad, los hechos y el significado de las palabras y los enunciados descansa en formas de vida pública o compartida.

Como es lógico, el argumento hace que parezca que el lenguaje y el conocimiento se autodeterminan, más que ser dependientes de algo objetivo en la realidad externa. La realidad, entonces, no es externa, objetiva, o independiente del lenguaje, como se ha argumentado en el *Tractatus*. Consecuentemente, algunos han contraargumentado que los puntos de vista de Wittgenstein constituyen una forma de anti-

⁵³ *Ibid.*, § 19, § 23, §241.

⁵⁴ *Ibid.*, § 241.

realismo.⁵⁵ La posición de Wittgenstein sigue siendo muy ambigua en este asunto. Es evidente que para el “segundo” Wittgenstein la explicación y la justificación no pueden ir más allá de la forma de vida. Al señalar esto, Wittgenstein demostró su oposición a los criterios empíricos de conocimiento adoptados en el *Tractatus*, así como la noción cartesiana de que el conocimiento comienza en una conciencia individual y es, por ende, privado, no es un juego de lenguaje o una forma de vida. Su carrera como filósofo se ocupó principalmente del uso y el significado del lenguaje –en palabras, enunciados, y pensamientos– y, finalmente, la justificación para sus actividades y la validez de sus ideas descansaba en su propia forma de vida. Como él explicó: “esto es simplemente lo que yo hago”.⁵⁶ En el ajedrez, el rey solamente se puede mover una casilla a la vez porque es lo que hace. De modo similar, una forma de vida no es correcta o equivocada, simplemente es.

Conclusión

La transición del *Tractatus* a las *Philosophical Investigations* representó un cambio radical de su visión inicialmente sistemática, rígida y esencialista del lenguaje a una concepción mucho más matizada, ambigua y metafórica. El “segundo” Wittgenstein fue deliberadamente vago, general, oscuro e inespecífico, tal como se puede ver en su discusión sobre los “juegos”, “gramáticas”, “reglas” “seguir una regla”, “parecido de familia” y “formas de vida”, justamente porque no creía que los significados y las funciones del lenguaje se restringieran o limitaran dentro de fronteras artificiales o precisas. En las *Investigations*, Wittgenstein buscó establecer la necesidad de una ausencia de fronteras y la distancia de lo exacto, que quedó expuesta en el concepto de “parecido de familia”. Sin embargo, puede ser criticado en su intento de limitar el significado de una palabra o frase a su uso. No siempre es el caso, pues el significado puede trascender el uso y el uso no constituye significado de modo inmediato. Críticas similares podrían aplicar-

⁵⁵ Graying, *op. cit.*, pp. 116-17.

⁵⁶ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 217.

se virtualmente a todas sus ideas centrales. No es de sorprender que siga habiendo un considerable desacuerdo sobre la importancia de Wittgenstein y su influencia en la filosofía y las ciencias sociales.

Así como el “primer” Wittgenstein influyó en la llamada filosofía analítica y el “giro lingüístico” en los años 1920, también el “segundo” Wittgenstein estimuló el desarrollo de los estudios hermenéuticos hacia mediados del siglo XX. Desde antropólogos culturales, como Clifford Geertz, a filósofos de las ciencias sociales, como Peter Winch,⁵⁷ el concepto del significado de Wittgenstein como uso en los contextos sociales ha llegado a ser una herramienta estándar de análisis en gran parte de las ciencias sociales. El interés creciente en la etnometodología, la etnografía, el interaccionismo simbólico, la semiótica, el constructivismo social, reflejan el alcance teórico dado a los conceptos de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje, las formas de vida, las gramáticas y las reglas del lenguaje. Tan diversos enfoques han abrazado un tema fundamental en los escritos del “segundo” Wittgenstein: el lenguaje no puede ser reducido a esencias, pinturas, o estructuras lógicas, sino que más bien debe ser visto como diverso y multifacético en sus usos y funciones, al crear conocimiento y significado. Con todo, la importancia de Wittgenstein para la filosofía y las ciencias sociales aún ha de ser determinada. Empero, en la medida en sigan las interpretaciones alternativas sobre el “primer” y “segundo” Wittgenstein, los debates sobre la influencia y el significado de sus escritos permanecen como preocupación importante para los filósofos y científicos sociales. De cualquier manera, esto demuestra que Wittgenstein ha cambiado la forma en que pensamos acerca del lenguaje, el significado y la realidad.

⁵⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, 1973, New York, Basic Books, y Peter Winch, *The Idea of Social Science*, 2007, New York, Routledge.

EL MOVIMIENTO OBRERO, EL PROTECCIONISMO Y LA LEGISLACIÓN LABORAL. EFECTOS EN UNA EMPRESA TEXTIL DEL DISTRITO FEDERAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

*José Galindo**

RESUMEN: El autor describe el beligerante movimiento laboral que surgió en la fábrica textil La Magdalena hacia finales del Porfiriato y que continuó durante el primer tercio del siglo XX; muestra el efecto que tuvo sobre su capacidad productiva y cómo los “avances” institucionales en materia laboral, entre el gobierno, empresarios y obreros, no ofrecieron incentivos para la transformación tecnológica de la fábrica, que requirió de mayores tarifas para operar. Esta situación, en conjunto con la entrada de las fibras sintéticas como sustitutos del algodón, obligaron al cierre inminente de más de una fábrica textil porfiriana hacia la segunda mitad del siglo pasado.



ABSTRACT: The author describes the belligerent labor movement at La Magdalena textile factory from the end of the Porfiriato years until the first third of the twentieth century. He demonstrates its effect on production capacity and how institutional advancements in the workforce involving the government, entrepreneurs, and workers were not incentives to the technological transformation of factories but lead to higher operational costs. This occurrence along with the emergence of synthetic fibers substituting cotton led to the imminent closure of many textile factories from the Porfiriato years until the second half of the past century.

PALABRAS CLAVE: Porfiriato, Industria textil, La Magdalena, movimiento obrero, legislación laboral, proteccionismo, México.

KEY WORDS: Porfiriato, Textile Industry, La Magdalena, labor movement, labor legislation, protectionism, Mexico.

*Departamento Académico de Economía, ITAM.

RECEPCIÓN: 01 de septiembre de 2011.
APROBACIÓN: 02 de febrero de 2012.

EL MOVIMIENTO OBRERO, EL PROTECCIONISMO Y LA LEGISLACIÓN LABORAL. EFECTOS EN UNA EMPRESA TEXTIL DEL DISTRITO FEDERAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

El objetivo de este trabajo es profundizar en el desarrollo y los efectos del movimiento obrero que surgió en el primer tercio del siglo XX en la empresa textil La Magdalena Contreras, ubicada en la actual Delegación Magdalena Contreras en la ciudad de México. También se mostrará que, en el mismo período, se dieron avances en materia laboral –como el Contrato-ley de 1912, renovado entre 1925 y 1927–, que dieron nuevas garantías y privilegios a los trabajadores y establecieron aumentos en los niveles generales de protección a la industria. Tanto el fortalecido movimiento obrero y las nuevas regulaciones laborales, como el creciente sistema proteccionista –sobre todo a partir de 1927–, que liberó a la industria textil de la competencia externa, tuvieron un efecto negativo en la inversión y desarrollo tecnológico de las empresas textiles mexicanas en los años subsiguientes, lo que pudo haber sido una de las causas de su cierre en la segunda mitad del siglo XX.¹

35

¹ Esto fue una característica común en varios sectores económicos de México y América Latina en el período conocido como de “sustitución de importaciones”, que tuvo lugar entre mediados de los años treinta y setenta del siglo XX.

La fábrica *La Magdalena*

Los orígenes de la fábrica textil La Magdalena Contreras se encuentran en tiempos coloniales, cuando un sastre de nombre Jerónimo de León construyó un batán² para la producción de telas de lana en 1543, en un lugar llamado Apantepepuzaco, en donde más tarde se estableció el pueblo de Contreras. A partir de ese momento, la propiedad del batán cambió constantemente y fue transformado primeramente en un obraje (centro de producción textil pre-industrial) en 1636, para aumentar la producción de telas. Este obraje no experimentó importantes cambios, sino hasta la década de los años treinta del siglo XIX. Durante esos años se decidió construir una fábrica textil para la producción de hilados y tejidos de algodón. Esta fábrica de nuevo experimentó una serie de cambios de propietario, en parte por los problemas financieros en los que se vio envuelta.³ Sin embargo, en 1898 fue adquirida por empresarios franceses y, nunca más, hasta su cierre en 1973, dejó de estar en sus manos.

Es importante mencionar que a menos de un mes de haber sido adquirida por la empresa francesa Meyran Donnadiou y Cia., un incendio destruyó la fábrica textil.⁴ Este incendio parece haber sido intencional y representó una gran ventaja para los dueños de la empresa, ya que una vez cobrado el seguro, La Magdalena dejó de operar con vapor y agua, tecnología que se empezaba a tornar obsoleta, y comenzó a trabajar con energía hidroeléctrica. La siguiente tabla nos permite observar que entre 1893 y 1912, las principales fábricas textiles cambian de fuente de energía para operar y, en general, hay un crecimiento en el tamaño de estas empresas:

² Un batán es una rueda giratoria que se mueve por medio de una corriente de agua y que se utiliza para apretar paños de lana. Richard Salvucci, *Textiles y Capitalismo en México: Una Historia Económica de los Obrajes, 1539-1840*, 1992, México, Alianza, p. 83.

³ Para un estudio detallado de la empresa textil La Magdalena Contreras, ver Mario Trujillo, "La Fábrica La Magdalena Contreras (1836-1910)" en Carlos Marichal y Mario Cerutti (comps.), *Historia de las Grandes Empresas en México 1850-1930*, 1997, México, Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 245-74.

⁴ Periódico *El imparcial*, México, 18 de marzo de 1898.

TABLA 1
Mayores fábricas textiles de México, 1893-1912

Fábrica	Estado	Año*	Energía	Husos	Telares	Trabajadores	Algodón (kgs)
1893							
Río Blanco	Ver.	1892	Agua y Vapor	34,000	1,000	1,220	1,200,000
La Estrella	Coah.	1868	Agua y Vapor	12,000	350	600	500,000
Sn Antonio	D.F.	1883	Vapor	11,940	350	600	1,000,000
Sn Lorenzo	Ver.	1883	Agua y Vapor	11,088	300	470	207,000
Cocolapan	Ver.	1838	Agua	9,840	200	450	276,000
Hércules, Purísima,							
S. Antonio	Qro.	1843	Agua y Vapor	9,000	650	1,080	1,200,000
Barrón and Colmena	Mex.	1879	Agua y Vapor	8,600	400	500	400,000
Miraflores	Mex.	1840	Agua y Vapor	8,436	320	350	650,000
Patriotismo	Pue.	1879	Agua y Vapor	8,000	235	460	460,000
La Magdalena	D.F.	1836	Agua y Vapor	7,768	304	320	400,000
1912							
Río Blanco	Ver.	1892	Hidroeléctrica	42,568	1,685	2,575	1,713,956
Santa Rosa	Ver.	1898	Hidroeléctrica	40,184	1,410	1,560	1,353,664
Metepc	Pue.	1902	Hidroeléctrica	34,472	1,565	1,368	931,770
La Hormiga	D.F.	1879	Hidroeléctrica	23,300	650	1,000	762,264
La Estrella	Coah.	1868	—	22,448	800	800	74,104
Hércules	Qro.	1843	—	21,958	433	400	323,064
Cocolapan	Ver.	1838	Hidroeléctrica	20,048	872	602	512,398
Sn Lorenzo	Ver.	1883	Hidroeléctrica	19,048	1,036	642	762,066
Río Grande	Jal.	1896	Hidroeléctrica	18,960	742	600	642,088
La Magdalena	D.F.	1836	Hidroeléctrica	17,128	1,767	1,000	852,706

Fuente: Aurora Gómez Galvarriato, "The Impact of Revolution: Business and Labor in the Mexican Textile Industry, Orizaba Veracruz 1900-1930", 1999, PhD. Diss, Harvard University, p. 76.

* Representa la fecha más temprana en la que se encontró información sobre la fábrica.

En el caso particular de la fábrica de Contreras, el cuadro nos muestra que, durante esos años, sus telares aumentaron de 304 a 1,767 y sus husos de 7,768 a 17,128. También su fuerza de trabajo creció, pasando de 320 a 1000 obreros; además, podemos observar que las inversiones de capital hechas a La Magdalena, le permitieron mantenerse entre las diez primeras del país en términos de producción, a pesar de la inauguración de fábricas tan importantes como Santa Rosa y Metepc; y dentro del Distrito Federal, para 1912, esta fábrica mantenía la segunda posición en términos de husos y ganancias esperadas:

TABLA 2
Husos y ganancias esperadas en las fábricas textiles,
Distrito Federal (1912)

Fábrica	Husos	Ganancias Esperadas (ene-junio 1912)
<i>La Hormiga</i>	23,300	611,623.64
<i>La Magdalena</i>	17,128	736,946.17
<i>La Carolina</i>	13,784	820,304.82
<i>San Antonio</i>	12,660	262,206.09
<i>Guadalupe</i>	6,692	179,189.44
<i>La Perfeccionada</i>	5,208	309,472.82
<i>La Fama Montañesa</i>	5,164	5,508.70
<i>El Salvador</i>	3,664	183,091.05
<i>La Abeja</i>	2,720	198,396.80
<i>La India</i>	720	6,588.00
<i>La Corona</i>	—	—
<i>La Industrial</i>	—	—

Fuente: AGN, México, Departamento del Trabajo, Caja 68, Exp. 8 y Caja 65, Exp. 5.

El movimiento obrero

38 A pesar de la importancia de la fábrica de Contreras en la producción de textiles de algodón a nivel nacional, esta fábrica enfrentó un movimiento obrero radical desde finales del siglo XIX. Sin embargo, sobre este tema es difícil determinar hasta qué punto las ideologías anarquista y anarco-sindicalista,⁵ presentes en el movimiento laboral radical en otras regiones del país, influyeron en las empresas textiles ubicadas en el Distrito Federal durante el Porfiriato. En un análisis a nivel nacional, John Hart considera que, para el año de 1880, los anarquistas eran el grupo más poderoso dentro del movimiento laboral mexicano, con más de 50,000 afiliados en el Congreso General Obrero de la Repú-

⁵El anarco-sindicalismo se diferencia del anarquismo en que la primera era una ideología anticapitalista mucho más militante. Sus seguidores utilizaban medios como huelgas generales y el control directo sobre las fábricas. En teoría, los trabajadores organizados en sindicatos adquirirían suficiente poder para controlar los medios de producción, utilizando lo que ellos llamaban “la acción directa”.

blica Mexicana.⁶ Hart argumenta que, antes de 1870, cuando los trabajadores estaban generalmente organizados en sociedades de ayuda mutua,⁷ estas organizaciones pudieron hacer poco por modificar la influencia de los trabajadores sobre los contratos laborales y las políticas salariales, por lo que fueron un blanco para la propagación de ideas radicales. Además, este autor menciona que la difusión de estas ideas se acentuó por las malas condiciones laborales en las fábricas textiles, el subdesarrollo y falta de higiene en los vecindarios, la jornada laboral, que fluctuaba entre 12 y 18 horas diarias, y los bajos salarios.⁸ Sin embargo, la visión de Hart ha sido considerada un tanto exagerada por otros autores. Por ejemplo, John Lear menciona que “aunque las sociedades de ayuda mutua en ocasiones le dieron techo a anarquistas y socialistas [...] el idioma mutualista dominante [...] hablaba no sólo en favor de la unidad entre los trabajadores sino también de la unidad entre los trabajadores y sus superiores”.⁹

Además, el régimen de Díaz usó la represión desde muy temprano para desmotivar a las organizaciones de trabajadores radicales, y los trabajadores inspirados en ideas anarquistas, quienes rechazaban relacionarse con el gobierno, fueron marginados por medio de la prisión, el reclutamiento militar y otras medidas similares.¹⁰ Una vez que la amenaza laboral disminuyó en los años 1880, el apoyo del gobierno a las sociedades de ayuda mutua se debilitó. De acuerdo con Rodney Anderson, cuando la militancia laboral resurgió después de 1905¹¹ hubo

⁶ Esta organización obrera fue fundada en el año de 1876, y de acuerdo con Hart, líderes anarquistas la dirigían. John Hart, *El Anarquismo y la Clase Obrera Mexicana, 1860-1930*, 1980, México, Siglo XXI, p. 79.

⁷ Las sociedades de ayuda mutua eran organizaciones voluntarias en donde los trabajadores hacían contribuciones monetarias periódicas para crear fondos de ahorro para fines de salud y seguro de vida.

⁸ Hart, *op. cit.*, p. 60.

⁹ John Lear, *Workers, Neighbors and Citizens. The Revolution in Mexico City*, 2001, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 111.

¹⁰ *Ibid.*, p. 114.

¹¹ Anderson argumenta que el origen del enojo de los trabajadores mexicanos en ese tiempo tenía razones obvias: estaban mal pagados, trabajaban en exceso, eran maltratados y, en ocasiones, discriminados en contra de trabajadores extranjeros. Rodney Anderson, *Outcasts in their own Land. Mexican Industrial Workers, 1906-1911*, 1976, Dekalb, Northern Illinois University Press, p. 311.

un cambio en la política laboral de nuevo. Parecía, según Anderson, que Díaz tenía un deseo, probablemente motivado por razones políticas, de resolver cierto número de demandas laborales. Por ejemplo, después de la revuelta textil de Río Blanco en 1907, Díaz realizó esfuerzos para iniciar una reforma en las regulaciones de las fábricas en la región de Orizaba. Por otro lado, continuó utilizando la represión en contra de otros grupos de trabajadores. Por ejemplo, en contra de trabajadores que apoyaban a Madero, quien en ese tiempo era líder del “Partido Antireeleccionista” de oposición.¹² Aunque Díaz probablemente tenía un deseo genuino de hacer algunos cambios en las condiciones laborales de los obreros, no estaba dispuesto a ponerse en contra de los empresarios, quienes tenían un peso fundamental en el sector económico y financiero de México. Además, su gobierno carecía de una política laboral consistente y de un mandato legal para hacer frente a las demandas laborales.¹³ En 1910, la campaña electoral de Madero obtuvo un fuerte apoyo de los obreros urbanos.¹⁴ Anderson menciona que la mayoría de estos trabajadores se identificaban con Madero y su ideología liberal más que con ideologías revolucionarias como el anarquismo o el programa radical de los hermanos Flores Magón.¹⁵ Sin embargo, aunque el autor considera al anarquismo como la hipótesis más débil para explicar la motivación de los trabajadores para organizarse, no descarta la posible influencia de esta ideología.¹⁶ John Hart señala a la fábrica La Magdalena como “un sitio de militancia laboral anarquista [...] entre 1876-1882 y 1911-1931 y huelgas continuas en los

¹² *Ibid.*, p. 301.

¹³ *Ibid.*, pp. 301-2.

¹⁴ Ver Coralia Gutiérrez, *Experiencias Contrastadas: Industrialización y Conflictos en los Textiles del Centro-Oriente de México, 1884-1917*, 2000, México, El Colegio de México y BUAP, pp. 220-3.

¹⁵ Los hermanos Flores Magón eran los líderes del Partido liberal mexicano, que era un partido de oposición que, en un inicio, “propuso el retorno a los principios de las facciones radicales del movimiento liberal al mando de Juárez. (Pero después), el aumento de la represión gubernamental contribuyó a un rápido giro a la izquierda, y el partido pronto adoptó el camino y los pronunciamientos anarco-sindicalistas”. Friedrich Katz, en Leslie Bethell (ed.), *Mexico Since Independence*, 1991, Cambridge, Cambridge University Press, p. 112.

¹⁶ Anderson, *op. cit.*, p. 313.

1880s y 1890s".¹⁷ Sin embargo, Hart no muestra evidencia contundente sobre la afirmación anterior, por lo que es probable que su obra confunda militancia anarquista con militancia laboral que, en efecto, fue constante en esta fábrica.¹⁸ De hecho, entre 1906 y 1911, diez de las once huelgas textiles que surgieron en fábricas textiles del algodón brotaron en La Magdalena, La Hormiga y San Antonio Abad.¹⁹ Hacia finales del Porfiriato, la clase trabajadora, en general, había fallado en crear sindicatos fuertes y durables y en lograr que sus demandas fueran resueltas. Además, los trabajadores textiles no gozaban de la protección de contratos escritos, leyes laborales favorables y sindicatos nacionales de peso.²⁰ En el Distrito Federal hubo algunos esfuerzos por parte del gobernador Guillermo Landa y Escandón de crear la Sociedad Mutualista y Moralizadora de Trabajadores del Distrito Federal a fines de 1909.²¹ Sin embargo, sus esfuerzos fracasaron, ya que el régimen Porfiriano cayó poco tiempo después.

Esta mala situación de los trabajadores cambiaría durante la Revolución. En diciembre de 1911, a menos de dos meses de que Madero llegara a la presidencia, una huelga textil importante comenzó en Puebla. Los trabajadores de muchas fábricas poblanas iniciaron la huelga

¹⁷Hart, *op. cit.*, p. 99.

¹⁸Es un hecho que una de las críticas al trabajo de Hart, y a algunos otros que hablan sobre la influencia del anarquismo en México, es su falta de evidencia sobre los vínculos directos entre los anarquistas y las fábricas. En este sentido, el libro de John Lear, antes citado, es una buena referencia. Lo que es verdad es que La Magdalena sí fue una fábrica víctima de militancia laboral. Por dar dos ejemplos en un período temprano: en 1878, La Magdalena sufrió una huelga de un mes aproximadamente, en demanda de menos horas de trabajo. Sin embargo, el intento por resolver este problema no fue exitoso y algunos de los huelguistas fueron despedidos y tuvieron que buscar trabajo en haciendas cercanas. Ver Moisés González, *Las Huelgas Textiles en el Porfiriato*, 1970, México, José M. Cajica, p. 24. En 1885, los trabajadores de la fábrica de Contreras se rebelan para prevenir una reducción de salario del 50%, pero los dueños buscaron la manera de despedir a estos obreros y contrataron a nuevos con muy bajos salarios. Hay muchos otros ejemplos en donde los obreros de La Magdalena se rebelan en los 1870 y 1880. Una buena referencia es el libro citado de Moisés González.

¹⁹Anderson, *op. cit.*, p. 306.

²⁰Jeffrey Bortz, "Without any more Law than their own Caprice: Cotton Textile Workers and the Challenge to Factory Authority During the Mexican Revolution", *International Review of Social History*, 1997, 42: 253-288, p. 263.

²¹Esta sociedad incluiría representantes de los trabajadores, empresarios y el gobierno para resolver conflictos laborales en la región.

y fueron seguidas por fábricas de Tlaxcala y el Distrito Federal, incluyendo a La Magdalena. Las demandas más comunes eran sobre salarios y jornada laboral.²² Esta huelga definiría la política laboral que la administración de Madero seguiría.

En julio de 1912, el gobierno convocó a la primera Convención de Industriales Textiles. En ella se reunieron representantes del sector industrial y obrero y también contó con la presencia de representantes del gobierno. La Magdalena envió a dos representantes, Tomás Reyes Retana y Luis Veyan.²³ El resultado de la reunión fue el “Reglamento de Hilados y Tejidos de la República”, un contrato laboral aprobado por los representantes de los tres sectores que intervinieron y publicado en el mismo mes por la Secretaría de Desarrollo. Este fue el primero de los contratos laborales que aparecería en la industria textil en el siglo XX. El nuevo reglamento tocó temas como la jornada laboral, multas a los obreros por daños causados al material de trabajo o trabajos defectuosos y comisiones mixtas para resolver problemas entre obreros y patrones. Además, los industriales también aprobaron la “Tarifa de Hilados y Tejidos”, una nueva escala de salarios que garantizaba un salario mínimo de un peso por día para los obreros textiles.²⁴ Este fue un importante paso hacia la institucionalización de la participación del gobierno en el incipiente sistema de relaciones laborales. Hasta ese entonces, las negociaciones contractuales habían sido principalmente una cuestión privada.²⁵

Después de la Convención, los obreros se empezaron a sentir lo suficientemente fuertes para limitar la autoridad de los empresarios. Además, entendieron que para el gobierno del momento se volvió más difícil reprimirlos y, por lo mismo, podían ganar batallas en contra de los empresarios. Bortz muestra cómo en diferentes fábricas, los obreros empezaron a ser gobernados “sin ninguna ley más que su propio

²² Coralía Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 332-3.

²³ AGN, México, DT, Caja 16, Exp. 14, ES. 2, 3.

²⁴ Sesión, 29 de julio 1912, AGN, México, DT, Caja 15, Exp. 18; y Periódico *El Imparcial*, México, 2 de agosto de 1912.

²⁵ Jeffrey Bortz, “The Genesis of the Mexican Labor Relations System: Federal Labor Policy and the Textile Industry 1925-1940”, *The Americas*, 1995, 52(1): 43-69, p. 47.

capricho”.²⁶ El gobierno también empezó a jugar un papel importante en estos cambios mediante el nuevo Departamento del Trabajo, inaugurado a principios de 1912, que supervisaba el cumplimiento de la nueva regulación laboral en las fábricas. Esta práctica continuó hasta después de la caída de Madero. Por ejemplo, en diciembre de 1913 Miguel Casas, inspector del Departamento del Trabajo, visitó La Magdalena para supervisar si la fábrica estaba cumpliendo con la regulación y los salarios aprobados el año anterior.²⁷

A pesar de que estos cambios estaban llevándose a cabo, la capacidad de los trabajadores para limitar el control de los dueños en las fábricas no debe ser exagerada. En muchas ocasiones, los dueños no pagaron los salarios acordados en la Convención de 1912. Por ejemplo, en marzo de 1920, José Pérez, representante del sindicato de La Magdalena, solicitó al Departamento del Trabajo que enviara a un inspector porque “los salarios en el departamento de hilados estaban lejos de ser los acordados en la convención de 1912”.²⁸ Lo que es un hecho es que la simple posibilidad de solicitar una petición de este tipo a una institución gubernamental representaba un claro avance en la institucionalización de las relaciones obrero-patronales, con el gobierno jugando el papel de árbitro final, que no retrocedería.

Después de la huelga general de diciembre de 1911, radicales en la Ciudad de México se organizaron en la Casa del Obrero Mundial. La Casa era una asociación anarco-sindicalista que obtuvo apoyo de organizaciones de trabajadores a las que la administración de Madero no había dado participación política directa ni mejoramientos significativos en sus lugares de trabajo. Sin embargo, de acuerdo a Lear, no fue la ideología anarco-sindicalista lo que movió a los trabajadores a afiliarse a la Casa, sino su deseo de “eliminar los peores abusos en la industria [...] garantizando salarios y condiciones de trabajo justas”.²⁹

²⁶ Frase que aparece en una carta escrita por el gerente de la fábrica de San Ildefonso al Departamento del Trabajo, citada por Jeffrey Bortz, “Without any more Law than their own Caprice”, *op. cit.*, p. 268.

²⁷ AGN, México, DT, Caja 32 Ex. 11.

²⁸ AGN, México, DT, Caja 211 Ex. 21.

²⁹ Lear, *op. cit.*, p. 361.

La Casa pronto empezó a obtener poder dentro del movimiento obrero del Distrito Federal. Al menos en el México central, esta organización atrajo a más seguidores que los sindicatos oficiales como la Gran Liga Obrera de la República Mexicana creada por la administración de Madero.

A pesar de que la Casa fue cerrada por la facción constitucionalista de la Revolución después de que esta facción abatió violentamente una huelga general que emergió en la Ciudad de México, esto no dañó al movimiento obrero independiente, como autores como Ramón Ruiz han afirmado.³⁰ Bortz y Lear coinciden en que, a pesar de los problemas que llevaron a la caída de la Casa, la organización obrera independiente se mantuvo durante la Revolución.³¹ De hecho, Cándido Aguilar, gobernador de Veracruz, consciente de la fuerza que adquiría día con día la clase obrera independiente, emitió un decreto en diciembre de 1916 que daba varios beneficios a los trabajadores de su estado. Por otro lado, la Constitución de 1917 también incluía varias de las peticiones que los obreros habían buscado en la década previa. Por ejemplo, el artículo 123 daba al trabajo y al capital el derecho a organizarse en función de sus respectivos intereses, permitía a los trabajadores negociar colectivamente y establecía el derecho de huelga.³²

Para ese entonces, el fortalecido movimiento obrero continuó organizando huelgas, en algunos casos sin causa justa. Por ejemplo, a principios de 1920, la fábrica de Santa Teresa, que estaba ubicada a un costado de La Magdalena y pertenecía a los mismos dueños franceses, tuvo una huelga de tres días que, básicamente, apoyaba a un trabajador que había sido despedido por una causa justa.³³ Además, los trabajado-

³⁰De acuerdo con Ruiz, “para fines de 1916 los gobernantes de México habían dado un golpe mortal a la Casa y al movimiento obrero independiente”. Ramón Ruiz, *Labor and Ambivalent Revolutionaries. Mexico 1911-1923*, 1976, Baltimore, John Hopkins University Press, p. 293.

³¹Lear, *op. cit.*, p. 364, y Bortz, 1997, *op. cit.*, p. 270.

³²El inicio de la aplicación del artículo 123 de la Constitución de 1917 tardó tiempo, ya que los industriales se rebelaron fuertemente y “Carranza no hizo intentos serios por reglamentar el artículo [...] y se mostró demasiado condescendiente con los industriales”. Ver Enrique Guerra, “Proceso de Trabajo y Movimiento Obrero en la Industria Textil Mexicana (1912-1927)”, 1992, Tesis de Maestría, México, Flacso, pp. 176-9.

³³Ver Bortz, *op. cit.*, 1997, p. 280.

res comenzaban a bloquear la modernización de las fábricas textiles. Por ejemplo, a principios de los 1920 algunos empresarios intentaron invertir en tecnología moderna como telares automáticos en sus fábricas. A pesar de que esta tecnología era común en muchos países industrializados, los sindicatos de las fábricas no permitieron su instalación. En el caso particular de la fábrica textil Atoyac, cuando en 1923 con la aprobación del gobierno ya habían sido instalados nuevos telares automáticos, “los sindicatos impidieron su operación. El trabajador que se encargaba de la operación de estos telares fue asesinado. Su sucesor pronto comenzó a recibir amenazas de muerte y renunció. Nadie más aceptó el manejo de estos telares y fueron abandonados hasta que algunos técnicos los transformaron en telares ordinarios”.³⁴

La militancia laboral continuaría por algunos años. Después de la caída de La Casa del Obrero Mundial, la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), fundada en 1918, atrajo a algunos de sus ex-miembros. Sin embargo, otros fundaron la Confederación General del Trabajo (CGT) en 1921. Esta organización mantuvo la ideología anarco-sindicalista y fue muy beligerante en sus primeros seis años. Lo interesante de mencionar es que la CGT atrajo a los sindicatos de las fábricas de San Ángel, incluyendo La Magdalena. En 1922 estalló una huelga en San Ildefonso, fábrica textil de lana ubicada en el Estado de México. Como las demandas de los huelguistas no fueron satisfechas, la CGT llamó a una huelga general incluyendo a todas las fábricas textiles del Distrito Federal “confiando en que los trabajadores textiles del D.F. estaban afiliados a esta organización”.³⁵ Los trabajadores textiles de La Magdalena apoyaron esta huelga, que duró aproximadamente un mes y finalizó en el municipio de San Ángel, donde cerca de 5,000 trabajadores, principalmente de la fábrica Santa Teresa, protestaron en contra del secuestro de un líder sindical textil. Mientras se encontraban en el municipio, la policía montada les disparó. Muchos de ellos fueron heri-

³⁴ Jesús Rivero Quijano, *La Revolución Industrial y la Industria Textil en México*, 1990, México, Joaquín Porrúa Editores, 2 vols. p. 278.

³⁵ Luis Araiza, *Historia del Movimiento Obrero Mexicano*, 1975, México, Casa del Obrero Mundial, p. 75.

dos y al menos dos murieron.³⁶ Esta huelga tuvo una trascendencia fundamental, ya que después de ella muchos trabajadores se afiliaron a la CGT y los anarco-sindicalistas recuperaron algo de su poder.

La CGT aseguraba tener 80,000 afiliados entre 1928-29, la mayoría de ellos en la Ciudad de México.³⁷ Los trabajadores textiles eran una vez más uno de los grupos más importantes atraídos por una organización anarco-sindicalista. Sin embargo, el gobierno estaba claramente en contra de la CGT. Así, los industriales apoyados por el gobierno no hicieron ninguna concesión adicional a los afiliados a la CGT. Por ejemplo, en el Distrito Federal, los empresarios textiles cerraron sus fábricas en algunos períodos entre 1923 y 1924, argumentando que las materias primas eran escasas. Sin embargo, un reporte mostró que algunas fábricas tenían suficiente material para operar por lo menos por tres meses más. Los miembros de la CGT declararon que las plantas debían de continuar abiertas o los trabajadores tomarían control de ellas. Pero el gobierno, representado por el General Manuel Pérez Treviño, apoyó la postura de los empresarios. Esto llevó a varias huelgas en las fábricas.³⁸

46

En 1924, Calles, junto con Morones, líder de la CROM y nuevo Secretario de Industria, empezó a combatir a todos los sindicatos de la CGT. Aunque la CROM tenía una minoría de afiliados en las fábricas textiles del D.F., en 1925 el gobierno apoyó la invasión de las oficinas de la CGT en el área de Contreras por parte de aquella organización laboral. Esto tuvo como consecuencia muchas revueltas violentas en las calles, huelgas, paros patronales e intervenciones de la policía militar en apoyo a la minoría de la CROM.³⁹

En ese tiempo, la CROM estaba expandiendo su influencia en todo el país, emitiendo leyes y aumentando su burocracia. Por lo que, debido a la difícil situación de la CGT, los CGTistas comenzaron a ver a la CROM como una alternativa. Esto ayudó a centralizar el control del

³⁶ Guerra, *op. cit.*, pp. 224-5.

³⁷ Hart, *op. cit.*, p. 195.

³⁸ Rosendo Salazar, *Historia de las Luchas Proletarias, 1923 a 1936*, 1938, México, Avante, 2 vols., pp. 119-25.

³⁹ Hart, *op. cit.*, p. 204.

movimiento obrero en manos del gobierno. La CROM aseguraba tener dos millones de afiliados en 1928, pero reconocía que al menos la mitad de estos eran campesinos. Meyer menciona que, en la ausencia de mejor información, “se puede mencionar que la CROM debe haber reunido a 100,000 trabajadores, artesanos, burócratas, pequeños comerciantes, y a 50,000 agricultores”.⁴⁰ Sin embargo, la CGT continuaría en la batalla por un tiempo. En julio de 1925, la Junta de Conciliación y Arbitraje (JCA) apoyó una demanda hecha por los dueños de tres de las fábricas ubicadas en la región de Contreras, una de ellas La Magdalena. Los empresarios demandaron un ajuste de salarios. El apoyo de la JCA a los empresarios llevó a varios conflictos con los obreros. Por ejemplo, el gobierno federal culpó a los trabajadores de La Magdalena afiliados a la CGT porque evitaron la entrada de los trabajadores afiliados a la CROM y porque convocaron a una junta ilegal dentro de la fábrica.⁴¹ En noviembre del mismo año, La Magdalena experimentó peleas intensas entre los trabajadores de las dos confederaciones laborales, después de que los dueños contrataron trabajadores de la CROM. Al siguiente año, los dueños de La Magdalena despidieron a 50 trabajadores de la CGT y el gobierno mandó tropas federales para proteger a los trabajadores de la CROM y a la fábrica misma.⁴² Para 1928, la CGT se mantenía poderosa en el Distrito Federal. Sin embargo, el asesinato del presidente electo Álvaro Obregón, que debilitó a la CROM, y la muerte de los líderes más radicales de la CGT, hicieron posible una mejor relación de la CGT con el gobierno en el futuro.

47

El efecto de la militancia laboral en *La Magdalena*

A estas alturas, es importante tratar de analizar el efecto que tuvo la militancia laboral en la fábrica La Magdalena.⁴³ Una conclusión obvia

⁴⁰ Jean Meyer, en Leslie Bethell, (ed.), *Mexico Since Independence*, 1991, Cambridge, Cambridge University Press, p. 229.

⁴¹ Salazar, *op. cit.*, p. 196-210.

⁴² *Ibid.*, p. 196-210.

⁴³ Es muy difícil suponer y comparar el nivel de producción e ingresos de esta fábrica con y sin militancia laboral. Sin embargo, en este trabajo se harán unas conclusiones parciales

es que cualquier empresario textil hubiese preferido no tener trabajadores afiliados a organizaciones radicales. Sin embargo, pareciera que el hecho de haber tenido un movimiento obrero militante, no fue un obstáculo para que La Magdalena se mantuviera dentro de las fábricas que generaban más producto en el Distrito Federal y en el país en general. Hay algunas razones por las que la fábrica pudo mantener una buena posición: en primer lugar, los obreros necesitaban el trabajo. Esto es, en general, gente que provenía de las áreas rurales aledañas en busca de mejorar su condición de vida por lo que debían continuar trabajando. En segundo lugar, existía un importante control sobre ellos en la fábrica: había supervisores que mantenían el control de los trabajadores y su actividad, registrando información sobre su desempeño en tarjetas especiales. Como los supervisores eran empleados de confianza con mejores salarios, no eran fácilmente sobornables. En tercer lugar, aunque los empresarios franceses, propietarios de La Magdalena, enfrentaron un movimiento obrero más dinámico y organizado que sus antecesores, el gobierno rechazó generalmente las ideologías y a las organizaciones radicales y, en ocasiones, ayudó a los industriales a combatirlos. En cuarto lugar, aunque la fábrica enfrentó muchas huelgas y paros patronales, el mercado no demandó el total de la producción de las fábricas. Por ejemplo, en más de una ocasión entre 1923 y 1924, industriales de Puebla, Tlaxcala y la Ciudad de México solicitaron el permiso del gobierno federal para disminuir las horas de trabajo en las fábricas, con el objeto de reducir el exceso de producción acumulada.⁴⁴ Stephen Haber menciona que, no obstante, debido a los datos imprecisos, es imposible estimar de manera precisa las tasas de capacidad utilizada en la industria textil, un fenómeno de sobreproducción ocurría de manera regular “al menos dos veces en la última etapa del Porfiriato (1901-2 y 1907-8); durante los años de la Revolución (1910-17); y en los años 1920 el problema era endémico”.⁴⁵

a partir de la posición relativa de La Magdalena con respecto a otras empresas en términos principalmente de niveles de producción.

⁴⁴ Bortz, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁵ Stephen Haber, *Industry and Underdevelopment: The Industrialization of México 1890-1940*, 1989, Stanford, Stanford University Press, pp. 33-4.

La siguiente tabla muestra la importante posición que Veyan Jean Compañía y Sucesores (VJCS), propietaria de La Magdalena, mantuvo dentro de los productores textiles del algodón entre 1910 y 1929, año en el cual el movimiento obrero radical, como observamos anteriormente, comenzó a mejorar su relación con el gobierno.⁴⁶ La tabla también muestra cómo otras compañías propietarias de fábricas con un gran componente de afiliados a la CGT, como La Hormiga y San Antonio Abad, mantuvieron igualmente una buena posición.

En la tabla también se pueden observar los efectos negativos que la Revolución pudo haber tenido en los niveles de producción de La Magdalena. Podemos ver que su posición entre las 10 compañías más grandes en la industria textil del algodón pasó del séptimo lugar en 1910 al décimo en 1915. De hecho, existe evidencia de que, entre esos años, La Magdalena enfrentó invasiones zapatistas y escasez de materias primas.⁴⁷ Sin embargo, para 1920 la compañía VJCS había recuperado su posición relativa, ocupando el sexto lugar dentro de los productores nacionales. Durante los años veinte, La Magdalena mantuvo también una posición privilegiada dentro de la industria textil del algodón, produciendo más del tres por ciento de la producción textil total en los años de 1925 y 1929.⁴⁸

⁴⁶ Es importante mencionar que, para el año de 1929, la Compañía VJCS solamente contaba con dos fábricas textiles de algodón. Además de La Magdalena, esta compañía era propietaria de la fábrica Río Hondo, ubicada en Naucalpan, Edo. de México. Esta fábrica fue adquirida hasta el año de 1923 y representaba aproximadamente una cuarta parte del tamaño de La Magdalena. Lo que se quiere enfatizar aquí es que en la tabla 3, los datos están basados en la producción de La Magdalena básicamente. Ver Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Departamento de Impuestos Especiales, *Directorio de las Fábricas de Hilados y Tejidos Registradas*, 1938, México.

⁴⁷ Eduardo Oropeza y Magdalena Martínez, “Participación de Contreras en la Lucha Zapatista”, 1986, México, *La Voz de Contreras*, 28.

⁴⁸ El contar con información relativa impide la posibilidad de hacer algunas afirmaciones con certidumbre. Sin embargo, con la información que tenemos, sí se puede afirmar que en los años en que la fábrica textil La Magdalena enfrentó el movimiento obrero más radical, se mantuvo dentro de las fábricas que más textiles producían del país. Es muy difícil evaluar qué hubiera sucedido si esta fábrica hubiese tenido obreros menos belicosos, pero lo que es un hecho es que la fábrica no terminó siendo víctima de las acciones de sus trabajadores radicales. Es decir, pudo subsistir manteniéndose con altos niveles de producción.

TABLA 3
Principales compañías en la industria textil mexicana del algodón en 1910
y cambios dentro de las 20 principales posiciones (1910-1929)

Propietario	% del total prod. (1910)	Posición en 1910	% del total prod. (1915)	Posición en 1915	% del total prod. (1920)	Posición en 1920	% del total prod. (1925)	Posición en 1925	% del total prod. (1929)	Posición en 1929
CIDOSA	9.1%	1	12.3%	1	13.4%	1	12.9%	1	11.8%	1
CIVSA	6.8%	2	5.7%	3	5.6%	2	8.2%	2	7.9%	2
Cía. Ind. Atlixco S.A.	5.5%	3	—	—	4%	4	3.8%	5	3.2%	8
Cía. Ind Sn. Antonio Abad S.A.	4.1%	4	2.7%	9	2.8%	7	2.8%	10	—	—
Cía. Ind. Manufacturera S.A.	3.2%	5	3.2%	8	5.5%	3	4.2%	4	4.7%	3
Hijos de Angel Díaz Rubín	3.2%	6	—	—	—	—	1.8%	13	—	—
VICS	3.2%	7	2.3%	10	3.4%	6	3.9%	6	3%*	10*
Eusebio González S en C.	2.9%	8	1.5%	19	—	—	—	—	1.3%	19
Cía La Hormiga S.A.	2.7%	9	—	—	2.5%	9	3.3%	9	3.3%	6
C. Noriega y Cía Suers	2.7%	10	2.2%	11	3.9%	5	4.4%	3	3.7%	4

Fuente: Derivado de varias tablas construidas por Stephen Haber, Armando Razo y Noel Maurer, *Political Instability, Credible Commitments and Economic Growth: Evidence from Revolutionary Mexico, 1909, Stanford y México, Stanford University e ITAM.*

* Estos datos son exclusivamente de La Magdalena.

La convención obrero-patronal de 1925-1927

Los presidentes que emergieron de la Revolución no fueron lo suficientemente fuertes para imponer su voluntad sobre el fortalecido movimiento obrero que había surgido en esos años. La estrategia, entonces, fue la de construir un consenso alrededor de las nuevas instituciones laborales. Sin embargo, en la primera mitad de los años veinte, la industria textil estaba enfrentando problemas que parecían difíciles de resolver: los trabajadores demandaban incrementos salariales en un ambiente económico adverso, donde las fábricas habían sido golpeadas por una caída en la demanda de sus productos. En parte, con el propósito de resolver estos problemas, la administración de Calles convocó a una convención textil tripartita: la Convención Obrero Patronal, similar a la Convención de 1912. Se llevó a cabo entre 1925 y 1927 y participaron los representantes del sector obrero de 110 fábricas y los dueños de 117.⁴⁹ Uno de los dueños de La Magdalena, Camilo Veyan, acudió como uno de los cinco empresarios que representaron las posturas de todos los industriales textiles del país.⁵⁰

En general, las acciones tomadas por el gobierno durante la Convención tenían el propósito de extender la autoridad federal en la cuestión laboral y obtener el apoyo de los trabajadores en elecciones y en levantamientos militares.⁵¹ Las negociaciones con respecto a los salarios dividieron a los industriales, lo que permitió que el gobierno aumentara su papel en el debate.⁵² Entre otros asuntos, la Convención aprobó la “cláusula de exclusión”, que daba el derecho a los líderes sindicales de expulsar trabajadores por realizar actividades en contra de sus intereses. Esto, sin duda, sirvió para limpiar las fábricas de obreros no deseados ni por los sindicatos ni por el gobierno, fortaleciendo de esta manera a un grupo homogéneo de trabajadores vinculado al Estado. Aunque individualmente los trabajadores no ganaron tanto con esta cláusula, obtuvieron una victoria magistral cuando la Convención aprobó el arbi-

⁴⁹ Secretaría de la Economía Nacional, *La Industria Textil en México: El Problema Obrero y los problemas Económicos*, 1934, México, Talleres Gráficos de la Nación, p. 48.

⁵⁰ Bortz, *op. cit.*, p. 48.

⁵¹ Haber, *op. cit.*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 149.

⁵² Secretaría de la Economía Nacional, *La Industria Textil en México, op. cit.*, pp. 24 y 52.

traje en asuntos relacionados con los despidos, creando para ello comisiones bilaterales. Mientras que el contrato de 1912, en su artículo 11, mantuvo cierta autonomía por parte de los empresarios para decidir cuándo despedir a algún trabajador, el artículo 81 del contrato de 1927 creó un sistema de “comisiones mixtas” que dificultaba de manera considerable el despido de los trabajadores. Además de esta inflexibilidad introducida en el mercado laboral, que generaría muchos problemas a los industriales, la nueva legislación también introdujo más obstáculos para la inversión y modernización de la industria.⁵³ Específicamente, la nueva lista de salarios que fue estipulada fijaba un máximo número de máquinas por trabajador y establecía salarios específicos por pieza producida. Bajo estas condiciones, los empresarios no tenían incentivos para introducción de mejor tecnología, porque no les permitiría reducir costos laborales, ya que los salarios por pieza tenían que mantenerse fijos.⁵⁴ En particular, esta lista impidió la introducción de la maquinaria de punta de los años veinte: los telares de dos tamaños, que aumentaban la productividad de los tejedores; el batiente de un solo proceso, que reducía la recolección y empaçado de algodón a un solo proceso; y los altos estirajes, que reducían las veces que el hilo pasaba por los *veloces*.⁵⁵

52

Después de la Convención de 1925-27, fue necesario incrementar el nivel de protección para mantener la industria operando. Por ejemplo, aunque la tarifa *ad valorem* para tela blanca y manta se había incrementado en 61.7% entre 1911 y 1926, ésta aumentó de 32.5% en 1926 a 186.3% en 1927. En el caso de tela fina blanca y sin blanquear, la tarifa creció en 44.2% entre 1911 y 1926, pero entre 1926 y 1927 pasó de 40.8% a 215%.⁵⁶ Se puede concluir entonces que en la Convención Obrero patronal de 1925-27 los tres principales actores en la economía política

⁵³ Ya vimos cómo el poder que habían adquirido los sindicatos en los años veinte impidió la introducción de telares automáticos en varias fábricas.

⁵⁴ Secretaría de la Economía Nacional, *Monografía Económico Industrial de la Fabricación de Hilados y Tejidos de Algodón*, 1933, México, Mimeo, p. 67.

⁵⁵ Rivero Quijano, *op. cit.*, pp. 239-80.

⁵⁶ Aurora Gómez Galvarriato, “The Political Economy of Protectionism: The evolution of labor Productivity, International Competitiveness, and Tariffs in the Mexican Textile Industry, 1900-1950”, 2001, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, pp.7-10.

de la industria textil: empresarios, obreros y gobierno, eligieron un arreglo institucional que no ofreció incentivos a la transformación tecnológica y, como consecuencia, requirió de mayores tarifas para operar.

Efectos de los cambios, después de los años veinte

Esta es una breve sección en la que se busca dejar ver cómo los efectos de los cambios en la legislación laboral en la fuerza adquirida por los sindicatos y en el aumento del proteccionismo se resintieron en años posteriores a 1920.

La situación de la industria textil del algodón cambió durante los años treinta. Entre 1932 y 1937 la producción creció en más 60% y esto fue acompañado de un aumento en la productividad del trabajo y capital.⁵⁷ Para 1937, el Departamento del Trabajo decidió convocar a una nueva convención revisora de la de la década anterior: la “Convención Obrero Patronal Revisora de la Convención Colectiva del Trabajo y Tarifas Mínimas (1925-27) en el Ramo de Algodón”. Como en la convención anterior, los empresarios estaban divididos entre la Mayoría (dueños principalmente de fábricas textiles de Puebla y Tlaxcala) y la Minoría (dueños principalmente de fábricas textiles de la Ciudad y el Estado de México y Veracruz), como se les conocía. Los representantes del trabajo también estaban divididos entre la CTM, CGT y dos facciones de la CROM. Fue tal el debate sobre la rigidez de la lista de salarios, que el asunto tuvo que ser tornado al presidente Cárdenas, quien contribuyó para que se estableciera un nuevo contrato-ley laboral en abril de 1939.

De alguna manera, las resoluciones de la Convención afianzaron el sistema creado diez años antes. Los trabajadores continuaban rechazando la innovación tecnológica para poder conservar sus plazas, por lo que el gobierno mantuvo la inflexibilidad de la lista de salarios que había sido acordada en la convención de 1925-27.⁵⁸ Por otro lado, las

⁵⁷Haber, *op. cit.*, p.180.

⁵⁸Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Comisión de Aranceles, *La Industria Textil del Algodón en México*, 1940, México, Mimeo, pp. 19-23.

tarifas se mantuvieron lo suficientemente altas, protegiendo así a los empresarios de la competencia externa.⁵⁹ Además, los salarios acordados en el nuevo contrato fueron mantenidos bajos, permitiendo a los empresarios enfrentar menores costos.⁶⁰

El período que comprende la Segunda guerra mundial fue el último en que las fábricas textiles que habían aparecido desde mediados del siglo XIX en México tendrían altos volúmenes de producción.⁶¹ Las exportaciones de textiles de algodón representaron el 60 por ciento del total de las exportaciones manufactureras durante la guerra. En esos años, las fábricas textiles operaban en tres turnos de ocho horas diarias para satisfacer la demanda estadounidense fundamentalmente.⁶² En el caso de la fábrica La Magdalena, “entre los años 1940-1944 trabajaba día y noche y sus productos se enviaban a Francia y a los Países Aliados”.⁶³ Sin embargo, al finalizar el conflicto armado, los Estados Unidos y Países Aliados volvieron a la producción de textiles y México, que para ese entonces enfrentaba un tipo de cambio sobrevaluado, sufrió una rápida caída de sus exportaciones manufactureras.

El resto de los años cuarenta y cincuenta fueron negativos para las empresas textiles porfirianas. Además de la caída en las exportaciones, que hizo que la producción real de textiles de algodón disminuyera en aproximadamente 11.5% entre 1946-47,⁶⁴ la competencia con nuevas fábricas, cuyos propietarios generalmente eran de origen árabe y judío, aumentó considerablemente. Al mismo tiempo, las fábricas porfirianas continuaban sin invertir en tecnología moderna. Después de 1945, muchos empresarios hicieron otro intento para modernizar sus fábricas. Prime-

⁵⁹ Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Comisión de Aranceles, *La Industria Textil del Algodón en México*, op. cit., pp. 19-23.

⁶⁰ Durante la Convención, los representantes del trabajo propusieron establecer un salario mínimo de 4.50 pesos para toda la industria textil y los empresarios de 2.00 pesos. Finalmente se acordó un salario mínimo de 2.50 pesos, más cercano a lo que los empresarios habían sugerido.

⁶¹ Entre 1940 y 1945 la producción textil creció en 173% debido al aumento en la demanda externa. Ver Enrique Cárdenas, *La Hacienda Pública y la política Económica en México, 1929-1958*, 1994, México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, p. 126.

⁶² *Ibid.*, p. 96.

⁶³ Eduardo Oropeza, “Del Obraje de Contreras a la Fábrica de Hilados y Tejidos La Magdalena”, 2001, México, Tesis de Licenciatura, INAH, p. 146.

⁶⁴ Cárdenas, op. cit., Apéndice Estadístico, tabla A.6.

ramente intentaron cambiar las restricciones legales. En ese año, el presidente de la Compañía Industrial Veracruzana (CIVSA) explicó en una junta del consejo de administración de la empresa “que era urgente para (la fábrica de) Santa Rosa, al igual que para la industria textil mexicana en general, modernizarse completamente [...] que era una cuestión de vida o muerte para la industria nacional”.⁶⁵ Sin embargo, sus esfuerzos fracasaron. “Solamente las nuevas fábricas establecidas después de la guerra estaban exentas de las restricciones impuestas por el contrato laboral de la industria”.⁶⁶ Además, los obreros continuaron obstruyendo los esfuerzos de modernización, incluso los que se llevaban a cabo en nuevas plantas. A pesar de que ellos manifestaban no estar en contra de la modernización, sus peticiones al gobierno mostraban lo contrario. Por ejemplo, en 1942, el sindicato de La Magdalena se unió con el de otras fábricas textiles en lo que llamaron “Pacto de Solidaridad y Ayuda Mutua” para discutir los problemas que los obreros confrontaban en las distintas fábricas. En 1953, esta unión sindical envió una carta al presidente Ruíz Cortines en donde, entre otros temas, mencionan que “ellos no estaban en contra de la modernización de las fábricas textiles mientras que los empresarios cumplieran con las leyes laborales y los contratos colectivos”.⁶⁷ El problema era que, además de la rígida lista de salarios, el contrato de trabajo del momento forzaba a la industria a mantener el mismo número de trabajadores empleados: “cualquier obrero que dejara su trabajo por cualquier razón tenía que ser reemplazado. Además, como (el contrato) establecía un sistema de ascenso basado en antigüedad, limitaba a las empresas a elegir y promover a los empleados con base en aptitud y esfuerzo”.⁶⁸ En la carta mencionada, la unión sindical solicitaba “la estandarización del sistema laboral en las fábricas modernas para que las no modernas puedan subsistir”.⁶⁹ En otras palabras, la unión estaba en contra de

⁶⁵ Gómez Galvarriato, *op. cit.*, pp. 38-9.

⁶⁶ Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo, *The Economic Development of Mexico*, 1953, Baltimore, p. 69.

⁶⁷ AGN, México, Presidentes: Ruíz Cortines Caja 432/135, junio de 1953.

⁶⁸ Segunda Ponencia de la Compañía Industrial de Orizaba S. A. en Primera Convención de Empresarios Textiles (Rama del Algodón), *Memoria General*, 1945, México, Servicio Nacional de Publicidad, p. 195.

⁶⁹ AGN, México, Presidentes: Ruíz Cortines Caja 432/135, junio de 1953.

las excepciones en los contratos laborales de las que gozaban las fábricas modernas (básicamente el contrato era más flexible y permitía otro tipo de promociones laborales) porque esto generaría una mayor brecha entre fábricas textiles.

En 1953, el sindicato de La Magdalena, La Lucha, envió otra carta al presidente de la República, quejándose de que los dueños de la fábrica planeaban cerrarla por tiempo indefinido sin ningún compromiso con los trabajadores. También planeaban reducir a la mitad la jornada laboral y mantener plazas vacantes. El sindicato solicitaba al presidente que rechazara la propuesta hecha por los dueños a la Junta de Conciliación y Arbitraje, en donde los empresarios argumentaban que “las condiciones económicas de la empresa eran malas y que tenían que tomar medidas”. De acuerdo con el sindicato, “habían habido despidos sin causa justa y sin compensación”. También mencionan que “los dueños exageraban la mala situación de la industria textil para hacer todos estos cambios que les permitieran modernizar la fábrica”.⁷⁰

La Magdalena fue cerrada en marzo de 1954. De acuerdo con algunos reportes, lo que generó este cierre fue un conflicto artificial. En estos reportes, dos sindicatos de Puebla solicitaban al presidente la “rápida y justa resolución del conflicto artificial que llevó al cierre de la fábrica de algodón La Magdalena”.⁷¹ La fábrica fue reabierta en 1954 y el sindicato La Lucha envió un muy afectuoso agradecimiento al presidente por la reapertura de la fábrica. En la carta, ellos ofrecen el más amplio apoyo al “gobierno que honorablemente presidía”. También lo llamaban “un patriota”.⁷² Después de 37 años, cuando este sindicato originalmente anarco-sindicalista fue creado, este hecho representaba un cambio notable en las relaciones entre los obreros y el Estado.

Parece ser que las medidas planeadas y/o efectuadas por los empresarios franceses, como cerrar la fábrica sin compensaciones laborales, reducir la jornada laboral y mantener plazas vacantes, eran medidas para adelgazar la fuerza de trabajo, lo que obligaría a los obreros a buscar otras fuentes de trabajo para modernizar la fábrica y volverse

⁷⁰ *Ibid.*, Leg. 1-6, noviembre de 1953.

⁷¹ *Ibid.*, 27 de marzo de 1954.

⁷² *Ibid.*, 31 de mayo de 1954.

competitivos de nuevo al menos en el mercado interno. Incluso los obreros percibieron esto en las cartas que enviaron al presidente Ruíz Cortines. Sin embargo, la modernización jamás ocurriría. El sindicato La Lucha era lo suficientemente fuerte y tenía una muy buena relación con el gobierno.

A inicios de la década de los cincuenta, el 95% de los telares y el 85% de los husos que estaban en operación en México habían sido construidos antes de 1925.⁷³ Sin embargo, ya era tarde para modernizar la industria. Si desde principios de los cuarenta, como se mencionó, había quejas de los empresarios por la maquinaria que empleaban, para los cincuentas esta tecnología era absolutamente obsoleta. Además, para ese entonces, las fibras sintéticas estaban invadiendo el mercado mexicano. De hecho, después de la Segunda guerra mundial, corporaciones transnacionales productoras de fibras sintéticas como Celanese establecieron sucursales en México y empezaron a cambiar los patrones de consumo. Entre 1956 y 1965, la producción de fibras sintéticas pasó de 25,586 a 55,392 toneladas, lo que representó un incremento del 116.5%.⁷⁴ A pesar de esto, La Magdalena todavía continuaría operando por algunos años. En 1973, un año antes de que la producción de fibras sintéticas superara la producción de fibras de algodón, La Magdalena cerró sus puertas. Al inicio de 1973, después de seis años de huelga, la Suprema Corte falló a favor de los obreros de la fábrica. La huelga había estallado básicamente por violaciones al contrato colectivo de trabajo. La compañía tuvo que pagar 47 millones de pesos para compensar a los trabajadores. Sin embargo, debido a que el pago no fue hecho, la fábrica fue expropiada y vendida a un precio muy bajo. Esta situación más que un problema, representó un alivio para los dueños de La Magdalena. Se pudieron deshacer de una fábrica no competitiva y vieja sin compensar a los trabajadores directamente.⁷⁵

⁷³ Naciones Unidas, Departamento de Asuntos Económicos, *Productividad de la Mano de Obra en la Industria Textil Algodonera de Cinco Países Latinoamericanos*, 1951, Nueva York, p. 87.

⁷⁴ Cámara Nacional de la Industria Textil, *Memoria Estadística*, 1975, México, pp. 16-7.

⁷⁵ Oropeza, *op. cit.*, pp. 149-53.

Conclusiones

En este trabajo lo que se buscó fue demostrar dos cosas: por un lado, se analizó el desarrollo del movimiento obrero radical en la fábrica La Magdalena y se mostró que, a pesar de que los trabajadores de esta empresa fueron muy beligerantes entre finales del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, esta fábrica nunca dejó de estar dentro de las “top-ten” de la industria textil mexicana del algodón. Algunos argumentos expuestos, que jugaron un papel fundamental para explicar este primer resultado, fueron: la necesidad que tenían los obreros de conservar su trabajo; el control sobre los trabajadores en la fábrica por parte de los supervisores; el rechazo y combate del gobierno a las ideologías y organizaciones radicales; y la sobreproducción de las fábricas durante varios años del Porfiriato, la Revolución y los años veinte del siglo pasado.

El segundo objetivo del trabajo fue demostrar que los avances en la organización de los trabajadores y en materia laboral, que se desarrollaron de manera paralela al movimiento obrero radical de la fábrica La Magdalena en el primer tercio del siglo XX, llevaron a un arreglo institucional entre empresarios, obreros y gobierno que no ofreció incentivos a la transformación tecnológica y, como consecuencia, requirió de mayores tarifas para operar.⁷⁶ Este patrón no cambió en las convenciones obrero-patronales subsiguientes a la de 1925-27, como la de 1937-39, a pesar de las propuestas de algunos industriales de introducir un esquema de salarios más flexible. El esquema de salarios introducido en la Convención Obrero Patronal de 1925-27, básicamente fijaba un número máximo de máquinas por trabajador y establecía salarios específicos por pieza producida. Bajo estas condiciones, los empresarios no tenían incentivos para introducir mejor tecnología porque no les permitiría reducir costos laborales, ya que los salarios por pieza tenían que mantenerse invariables. Además, en esa Convención también se crearon las “comisiones mixtas”, que introdujeron el arbitraje en asuntos entre los obreros y patrones. Esto generó un gran obstáculo para el despido de los trabajadores en el futuro.

⁷⁶ Como observamos anteriormente, el incremento más representativo de las tarifas se dio entre 1926 y 1927. Sin embargo, después de este año, las tarifas se mantuvieron lo suficientemente altas para aislar a la industria nacional de la competencia externa.

Todas estas “innovaciones” laborales, tuvieron consecuencias graves en la introducción de tecnología de punta en las fábricas textiles desde los años veinte. Como se explicó, a inicios de la década de los cincuenta, el 95% de los telares y el 85% de los husos que estaban en operación en México habían sido construidos antes de 1925. De esta forma, después de mediados del siglo veinte, como se ilustró para el caso de La Magdalena, algunas empresas textiles comenzaron a cerrar sus puertas, lo que también fue en parte consecuencia de la introducción de fibras sintéticas al mercado nacional, cambiando los patrones de consumo.⁷⁷

⁷⁷ El efecto de la introducción de fibras sintéticas en los patrones de consumo es un tema interesante para otra investigación. Aquí podemos mencionar que, entre 1956 y 1965, la producción de fibras sintéticas en México pasó de 25,586 a 55,392 toneladas, lo que representó un incremento del 116.5%.

LITERATURA GAUCHESCA Y PARODIA: EL *FAUSTO CRIOLLO*

*Nora Pasternac**

RESUMEN: El género gauchesco, la invención más original del Río de la Plata (Uruguay y Argentina), encuentra una de sus cumbres estéticas en el *Fausto criollo*, de Estanislao del Campo. Por su estructura y motivos, que parten de la obra musical de Gounod, el poema gauchesco ha sobrevivido a todos los avatares culturales y político-ideológicos: un texto asombrosamente moderno, en el que parodia, carnavalización y dialogismo se manifiestan en todo su esplendor, con lenguaje arcaico reelaborado con un género popular deliberado. Las redes intertextuales contribuyen a la perduración del poema.



ABSTRACT: The Gaucho genre, an original creation from Río de la Plata (Uruguay and Argentina), reaches its pinnacle in Estanislao del Campo's *Fausto criollo*. Due to its structure and purpose originating from Gounod's opera, the Gaucho poem has stood the test of time while confronting cultural and politico-ideological vicissitudes. It is an astounding modern text where parody, carnivalization, and dialogism are shown in all their splendor in a reworked archaic language yet in a deliberate popular genre. The significant intertextuality has contributed to the poem's lasting fame.

PALABRAS CLAVE: literatura gauchesca, *Fausto criollo*, Estanislao del Campo, cultura popular, tradición, leyenda.

KEY WORDS: Gaucho literature, *Fausto criollo*, Estanislao del Campo, popular culture, tradition, legend.

RECEPCIÓN: 19 de mayo de 2011.

APROBACIÓN: 11 de octubre de 2011.

*Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

LITERATURA GAUCHESCA Y PARODIA: EL *FAUSTO* *CRIOLLO*

*En la ubicua memoria serás mía,
Patria, no en la fracción de cada día.*

Jorge Luis Borges

La literatura gauchesca, que floreció en ambas orillas del Río de la Plata —el Uruguay y la Argentina— es un fenómeno excepcional en el panorama de las literaturas hispanoamericanas. Comenzó a desarrollarse en forma anónima y por cultores populares, pero terminó transformándose en la expresión de los letrados que la tomaron a su cargo y la desarrollaron hasta convertirla en la expresión de una identidad nacional adoptada como símbolo incluso por los inmigrantes recién llegados, por sus hijos y por sus nietos, en un proceso original de creación de identidad.

Su originalidad está sostenida por diversas características. En primer lugar, no respondió verdaderamente a ningún movimiento estético europeo, por ejemplo el neoclasicismo del siglo XVIII y de comienzos del XIX que imperaba en América Latina. De la misma manera, aunque por algunos rasgos se la pueda emparentar con el Romanticismo, se separa de él por su realismo y por la ausencia de idealización. Excepcionalmente, en lugar de satisfacer las demandas de un público preexistente, terminó en realidad por generarlo; y, finalmente, creó completamente una lengua literaria que es su signo más distintivo y su logro más espectacular.

A pesar de su novedad inusitada, la poesía gauchesca no está completamente separada de la evolución de la cultura: incorpora multitud de elementos expresivos de la poesía tradicional española, por ejemplo,

las rondas, las canciones y, sobre todo, las coplas. Del mismo modo, sus temas evocan una especie de adaptación o traducción de los héroes legendarios, los caballeros, los villanos, los reyes y pastores.

A partir de su transmisión oral a través de los payadores, su evolución como género hizo que las manifestaciones cada vez más ilustradas se enriquecieran y engrandecieran hasta convertirse en el género de los autores cultos de las ciudades, hasta alcanzar su cima en el poema nacional por excelencia, el *Martín Fierro*, de José Hernández, paradigma del gaucho perseguido por las injusticias y las adversidades.

La literatura gauchesca es un género perdurable que, leído hoy, con una continuidad sin desmayos en los estudios literarios hasta el presente, permite redescubrir, con nuevos perfiles críticos e históricos, un gran logro literario. En el caso del *Fausto criollo*, de Estanislao del Campo, una frescura nunca marchitada, nunca desmentida, junto a la compleja presencia de una verdadera obra de arte.

Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, en el prólogo a los dos tomos de *Poesía gauchesca* que ellos recopilan y que se publicarían en México en 1955 por el FCE, recuerdan que “en agosto de 1866, Estanislao del Campo asistió a una representación del *Fausto* de Gounod, en el teatro Colón de Buenos Aires, y pensó en la extrañeza que esa obra produciría en un gaucho; esa misma noche produjo el primer manuscrito de su poema. Éste, como se sabe, registra el diálogo de dos gauchos; uno de ellos, que ha asistido a la representación de la ópera, la refiere a su amigo, como si se tratara de hechos reales”.¹ Inmediatamente, con su malicia habitual, ambos compiladores citan la opinión de Leopoldo Lugones que “censura ese argumento” por inverosímil. Como es de suponerse, Borges y Bioy declaran que aun el arte más naturalista es convencional y que toda la literatura gana con la recurrencia a la “irrealidad”: “las convenciones de aceptación más fácil son las que pertenecen al planteo mismo de las obras: v. g. ‘la ilusión cómica’ de Anastasio o la extrema autobiografía rimada de Martín Fierro.” Con lo cual, desdeñan la sobrevaloración nacionalista del *Martín Fierro* que Lugones siempre propugnó.

¹“Prólogo”, *Poesía gauchesca*, 1955, México, FCE, ed., prólogo, notas y glosario de Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, 2 tomos, p. XV.

Si bien la emergencia, en su momento más antiguo, del género gauchesco (y en el origen, evidentemente no podía llamarse ni género ni gauchesco) puede considerarse como popular y anónima, ya para la época del gran iniciador y precursor que fue Bartolomé Hidalgo (1788-1822), lo que poco a poco va constituyéndose en género típico del Río de la Plata, corresponde a la definición que Josefina Ludmer resume en lo siguiente: “un uso letrado de la cultura popular”.² Todo ocurre en un proceso que culmina, como se señaló más arriba, con el *Martín Fierro*, el cual, a su vez, clausura la posibilidad de innovar, tal vez para siempre, al mismo tiempo que impone algo así como un rumbo definitivo en la literatura gauchesca, no sólo para el verso, sino también para la prosa, el teatro gauchesco o las narrativas posteriores: Ricardo Gutiérrez, Martiniano Leguizamón, Benito Lynch, o los uruguayos Javier de Viana, Eduardo Acevedo Díaz, Carlos Reyles y tantos otros en ambas márgenes.

Cuando Estanislao del Campo (1834-1880) publica su poema, en 1866, cuyo título completo es *Fausto. Impresiones de Anastasio el Pollo en la representación de esa ópera*, se integra en la época de mayor brillo del género, junto a Hilario Ascasubi (1807-1875), al uruguayo Antonio Lussich, *Los tres gauchos orientales* (1872) y, finalmente, a José Hernández, que hace aparecer en un modesto y rústico folleto la primera parte de *Martín Fierro* en 1872, y la segunda, *La vuelta de Martín Fierro*, en 1879.

Lo primero que hay que señalar es el evidente homenaje que el autor rinde a Ascasubi: el seudónimo más famoso de Hilario Ascasubi fue “Aniceto el Gallo”, y del Campo apoya ese homenaje al hacer un subrayado especial del nombre desde el comienzo, al producirse el encuentro del gaucho con su amigo Laguna:

Cuando el flete relinchó,
media güelta dio Laguna
y ya pegó el grito: –¡Ahijuna!
¿No es el Pollo? –Pollo, no,

²Josefina Ludmer, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, 1988, Buenos Aires, Sudamericana, p. 10.

ese tiempo se pasó
 (contestó el otro paisano);
 Yo soy jaca vieja, hermano,
 con las púas como anzuelo,
 y a quien ya le niega el suelo
 hasta el más remoto grano.

Se apió el Pollo y se pegaron
 tal abrazo con Laguna,
 que sus dos almas en una
 acaso se misturaron.
 Cuando se desenredaron,
 después de haber lagrimiao,
 el overito rosao
 una oreja se rascaba. (vv. 51-68)³

66 El éxito del *Fausto criollo* es arrasador; sin embargo, aunque el público —y muchos intelectuales— lo aceptaron inmediatamente, es conocido que recibió críticas devastadoras (la bibliografía sobre la obra de Estanislao del Campo no debe estar lejos de igualar la dedicada al *Martín Fierro*): ridiculización del gaucho, visión alejada de una supuesta “verdad” del gaucho. Incluso los críticos se han complacido en señalar las numerosas “inexactitudes” de los detalles; hubo interminables discusiones sobre el ahora famoso “overo rosado”, variedad de caballo considerado manso y sólo apto para ser montado por mujeres y nunca “parejero”, es decir, caballo de carreras; lo mismo ocurre con el abrazo estrecho de los dos amigos: los gauchos no se abrazan (incluso unos versos de *Martín Fierro* se refieren críptica y despectivamente a esta escena).⁴

³ *Poesía Gauchesca*, pp. 302-303. A partir de aquí, sólo señalaré el número de los versos de esta edición. El *Fausto* se encuentra entre las páginas 299 y 330. Las ediciones de esta obra son numerosísimas hasta el presente. Su popularidad fue tan grande que, para 1910, fecha del Centenario, se habían publicado ya ciento treinta y seis ediciones. Durante el transcurso del siglo XX se han multiplicado y han dado lugar a todo tipo de versiones y presentaciones, tanto nuevas ediciones eruditas como caricaturas “postmodernas” y cómics.

⁴ En un texto canónico sobre el tema y con frases que han sido citadas muchas veces a propósito del desdén hacia el poema, Borges recuerda, de una manera que sitúa al texto en

Un capítulo aparte merece la crítica, que hoy es constatación de un aspecto agregado, de la “despolitización” de la figura del gaucho en esta versión. Jerónimo Brignone resume, refiriéndose al *Fausto*:

La progresiva exclusión del gaucho del teatro de operaciones político, pareja a la autonomización del género literario que lo refiere, implicará, en su relegamiento al rol pasivo de espectador, un mayor subrayado de su subjetividad. Ya inútil para el sistema capitalista liberal que se impone hegemónico, comenzará a verse representado a sí mismo en los afeites y adornos, igualmente “inútiles” en términos de producción, con los que la sociedad que lo excluye se engalana: la ópera, la mujer, la flor, sintetizada en el significante “Margarita” del Fausto francés. El demiurgo realizador de dicha representación es el letrado, tanto enemigo como aliado, jugando a Dios disfrazado de Diablo, operador de síntesis y resignificación.⁵

Lo interesante es la cadena metafórica alusiva que se establece a partir de estas consideraciones sobre el lujo, el fasto, lo fausto (la palabra “fausto” merecería una digresión también) de la ocasión, así como la acentuación de los elementos de una subjetividad delicada y sentimental que, aparentemente, debería estar desterrada del género. Sólo unos breves ejemplos de toda la red de paralelismos que pueden establecerse con la ópera. Por un lado, al caballo de Laguna:

le iba sonando al overo
la plata que era un primor:
pues eran de plata el fiador,

su verdad estética (que actualmente ha sido recuperada sin que se olviden los costados críticos): “Pasan las circunstancias, pasan los hechos, pasa la erudición de los hombres versados en el pelo de los caballos; lo que no pasa, lo que tal vez será inagotable es el placer que da la contemplación de la felicidad y de la amistad. Ese placer, quizá no menos raro en las letras que en este mundo corporal de nuestros destinos, es en mi opinión la virtud central del poema. [...] Lo esencial es el diálogo, es la clara amistad que trasluce el diálogo. No pertenece el *Fausto* a la realidad argentina, pertenece —como el tango, como el truco, como Irigoyen— a la mitología argentina.” “Poesía gauchesca”, *Discusión* (1932), *Obras Completas*, 1999, Buenos Aires, EMECÉ, 3ª edición, t I, p. 187.

⁵ Jerónimo Brignone, “Con Dios y con el Diablo: el Pollo sujeto en la Margarita. Una reflexión sobre el *Fausto Criollo*”, <http://www.jbrignone.com.ar/fausto.html>, publicado en 2002; consultado el 14 de marzo de 2011.

pretal, espuelas, virolas,
 y en las cabezadas solas
 traía el hombre un Potosí:
 ¡Qué...! ¿Si traía para mí,
 hasta de plata las bolas! (vv. 23-30).

Por el otro, esta descripción de los lujosos adornos del caballo y del jinete es un anuncio del cofre de joyas de Margarita: “Al ramo no le hizo caso, / enderezó a la cajita, / y sacó... ¡Virgen bendita!.../ ¡viera qué cosa, amigazo!/ ¡Qué anillo! ¡Qué prendedor!/ ¡Qué rosetas soberanas! [...] La rubia allí se colgó / las prendas, y apareció / más platia-da que la luna.” (vv.(785-796)⁶

Es decir, la obra de del Campo se presenta como un producto de la autonomización de la obra de arte con respecto a la política y a la guerra (en ese momento, por ejemplo, la del Paraguay). Como dice Josefina Ludmer:

Fausto se constituye por exclusión de lo político. Transforma definitivamente la fiesta política en puramente cultural y cambia así la representación del sistema de relaciones del gaicho con la ciudad, y por lo tanto el vínculo y la alianza de las dos culturas en el género. Los efectos de la despolitización son múltiples: el texto se autonomiza y transforma su relación con la coyuntura, el contexto y el conjunto del sistema de referencias. Aparece por primera vez un poema gauchesco desligado del periodismo, absolutamente “literario”, que corta en dos partes el género: *Fausto* no sólo es un avatar necesario de su historia y consecuencia de su lógica, sino una de las condiciones fundantes de *Martín Fierro*.⁷

En realidad, se puede hablar con respecto al *Fausto criollo*, de uno de los avatares de la “refracción de un mito”, lo que es uno de los elementos más importantes que fuertemente contribuyó a su éxito y su perduración. La riqueza y la variedad de las versiones de la leyenda

⁶“¡Oh Dios!, ¡cuántas joyas!/ ¿Es un sueño encantador/ que me deslumbra o estoy despierta?/ ¡Mis ojos jamás han visto riqueza semejante!” y el resto de la escena del cofrecillo, libreto de la ópera *Fausto*, 2007, Madrid, 3 CD, Charles Gounod, Acto Tercero, Colección “Los clásicos de la ópera. 400 años”, p. 55.

⁷*El género gauchesco, op. cit.*, p. 253.

son conocidas: desde comienzos de 1500, con la existencia de un personaje real, alquimista y nigromante, ya registrado por sus contemporáneos como un mago bastante famoso con detalles contradictorios y truculentos, retomado muy pronto por Christopher Marlowe, que compuso su *Trágica historia del Doctor Fausto* en 1588, pasando por todos los dramas, tratados, por el más célebre y complejo de todos, el de Goethe, marionetas, títeres, músicas, óperas (no olvidar a Wagner, que compuso varias musicalizaciones para el drama de Goethe —en 1839/40 y en 1855— o Héctor Berlioz y su *Condenación de Fausto*, 1829; o Schumann, *Escenas para el Fausto de Goethe*, y Liszt, con su *Sinfonía Fausto*, 1854/57), cada época ha reelaborado este mito germánico convertido en universal. Hay una versión luterana del mito, otra romántica, una iluminista, una positivista, etc. Ya en el siglo XX, entre las más notables se encuentra *Mon Faust* (1941) de Paul Valéry o L. H. Durrell que escribe *An Irish Faust* (1939) y, por supuesto, *Doktor Faustus* (1947), de Thomas Mann, que reflexiona sobre las consecuencias del nazismo, precisamente a partir de la biografía de un músico y compositor, Adrien Leverkühn, relatada por uno de sus amigos. Sólo recordemos que la historia pasó inevitablemente por el cine, por ejemplo, *La belleza del diablo* (1950) de René Clair, y numerosísimas otras narraciones filmicas basadas en la historia del pacto con el Diablo. Son lo que un músico llamaría “variaciones”. Por otra parte, la historia de las versiones del Fausto justifica plenamente y sin paradojas la creación del *Fausto criollo*: en el siglo XIX la historia, en forma de diferentes libretos y obritas, fue el plato fuerte de los teatros de títeres y marionetas en toda Alemania, es decir, se dirigía a un público de ferias, de multitudes campesinas o proletarias y a los niños. Con toda naturalidad, el poema gauchesco se insertaría en la tradición de la leyenda.⁸

⁸Una de las reelaboraciones más logradas es *El maestro y Margarita* (1966-67, edición completa y definitiva en 1989), del escritor ruso Mijaíl Bulgákov (1891-1940), que constituye una sátira llena de regocijantes bufonadas, osadas alegorías filosóficas y acerada sátira socio-política, no sólo del sistema soviético, sino de todo lo que el autor detestaba en la superficialidad y vanidad de la vida moderna en general. La célebre canción “Sympathy for the Devil” de los Rolling Stones (1968) está inspirada a su vez en la novela de Bulgákov. La grabación de la canción también proporciona el tema a la película de Jean-Luc Godard, *One plus one* (1968); en ella, se realiza un recorrido por la contracultura estadounidense de fines de los sesenta, recorrido mezclado con escenas de los Stones grabando “Sympathy”. En suma, la red intertextual es inmensa.

La ópera de Gounod, en cinco actos, fue representada en París en 1859 y el libreto pertenece a Jules Barbier y Michel Carré. Aunque por mucho tiempo el *Fausto* de Goethe, en traducción de Gérard de Nerval, fue el libro de cabecera del músico, sería vano buscar una total expresión del contenido poético y metafísico de la gran obra maestra alemana. Gounod desarrolló uno solo de los episodios del poema, los amores de Fausto y Margarita, y en eso creyó ser fiel a su “inclinación apasionada”, que le revelaba que el amor es la única condición de la felicidad humana. Esa limitación a un solo sentimiento fuertemente teñido de romanticismo no permitió una traducción musical del poema de Goethe, pero tal vez tampoco constituye una traición. Como la obra de del Campo, tuvo inmediatos detractores y defensores, y aún los tiene modernamente. A su vez, el *Fausto criollo* minimiza aún más los elementos del mito y los reduce al romance de Fausto con Margarita y a la desdichada suerte final de la muchacha. Sin embargo, hay que decir que, como reflejo de la obra, están muy presentes los elementos de la oposición teológica de Dios-Jesús-la Virgen-el Cielo frente al Diablo-la tentación-el pecado-el crimen-el Infierno. Ante cada aparición de Mefistófeles, Anastasio el Pollo, en su relato (y su oyente hace lo mismo), recurre constantemente a las invocaciones divinas y a la señal de la cruz para exorcizar la presencia del demonio que, en la paródica visión del “rústico”, es real. Su descripción corresponde a la representación estereotípica ingenua, pero refuerza la dicotomía entre el Bien y el Mal:

¡Viera al Diablo! Uñas de gato,
flacón, un sable largote,
gorro con pluma, capote
y una barba de chivato.

Medias hasta la verija,
Con cada ojo como un charco
y cada ceja era un arco
para correr la sortija. (vv. 305-311)

En cambio, Margarita es asimilada a la Virgen:

¡Ah, Don Laguna! ¡Si viera
qué rubia!...Creameló:
creí que estaba viendo yo
alguna virgen de cera.

Vestido azul, medio alzaó,
se apareció la muchacha:
pelo de oro, como hilacha
de choclo recién cortao.

Blanca como una cuajada,
y celeste la pollera;
don Laguna, si aquello era
mirar a la Inmaculada. (vv. 365-376)

Formalmente, el *Fausto* criollo está compuesto por 21 décimas y 240 redondillas. La estructura es muy simple. Hay dos campos: un narrador inicial exterior introduce a los personajes, plantea algunos datos para entender el encuentro entre los dos gauchos y cierra, también exteriormente, como en el cine, con el alejamiento de los dos compañeros juntos. Estos dos momentos son breves. En el interior de este marco se desarrolla el diálogo de ambos gauchos, principalmente el relato de la ida al teatro y el argumento de la ópera, tal como el Pollo la entendió, con las réplicas y las intervenciones a veces asombradas, a veces increíbles de don Laguna. Por otra parte, se ha señalado repetidas veces la conservación de la estructura tradicional de las convenciones gauchescas: el saludo inicial, el convite a la bebida, el tabaco o la comida, conversación sobre los caballos, el tópico de la visita del gaucho a la ciudad y las vicisitudes y engaños a los que se ve sometido. A lo que hay que añadir que, al mismo tiempo, se realiza la invención de un público, la construcción de una lengua y la postulación de una realidad.⁹

⁹Para el desarrollo de estos temas y los anteriores ya mencionados, ver Eduardo Romano, *Sobre poesía popular argentina*, 1983, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina; Ángel Rama, *Los gauchipolíticos rioplatenses*, 1983, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina; Julio Schwartzman, “Las letras del Martín Fierro”, en Noé Jitrik (dir.) *Historia Crítica de la Literatura Argentina*, 2003, Bs.As., Emecé, vol. 2, pp. 225-250.

Es evidente que esta versión del *Fausto* evoca inevitablemente las consideraciones de Bajtín sobre la parodia y la carnavalización. La parodia implica que el lector conoce la ópera o, incluso, varias versiones de la historia original, y que, por otra parte, percibe al poema gauchesco como un género. Por otro lado, la parodia implica que haya una compenetración imitativa con el modelo, al mismo tiempo que su distorsión y los dispositivos necesarios para que el lector perciba la asimilación y la discrepancia que producen comicidad.

La carnavalización es muy fuerte en el poema de del Campo. Por ejemplo, la profanación con múltiples variaciones. Desde el comienzo se apunta directamente al derrocamiento de lo “alto”, y, al mismo tiempo, curiosamente, las alturas remiten a lo bajo. El Pollo comienza su relato así:

Como a eso de la oración,
aura cuatro o cinco noches,
vide una fila de coches
contra el tiatro Colón.

La gente en el corredor,
como hacienda amontonada,
pujaba desesperada
por llegar al mostrador.

Allí a juerza de sudar,
y a punta de hombro y de codo,
hice, amigazo, de modo
que al fin me pude arrimar.

Cuando compré mi dentrada
y di güelta... ¡Cristo mío!
estaba pior el gentío
que una mar alborotada.

Era a causa de una vieja
que le había dao el mal...
(Laguna:) Y si es chico ese corral
¿a qué encierran tanta oveja?

Ahí verá: por fin, cuñao,
a juerza de arrempujón,
salí como mancarrón
que lo sueltan trasijao.

Mis botas nuevas quedaron
lo propio que picadillo,
y el fleco del calzoncillo
hilo a hilo me sacaron.

Ya para colmo, cuñao,
de toda esta desventura,
el puñal, de la cintura,
me lo habían refalao.

(Laguna:) Algún gringo como la luz
para la uña, ha de haber sido.¹⁰
¡Y no haberlo yo sentido!
En fin ya le hice la cruz.

Medio cansao y tristón
por la pérdida, dentré
y una escalera trepé
con ciento y un escalón.

Llegué a un alto, finalmente,
ande va la paisanada,
que era la última camada
en la estiba de la gente. (vv. 201-245).

Ya en primera instancia, la idea de parodiar una ópera remite a la oposición entre lo sublime elevado y lo popular folklórico como la gauchesca; un gaucho asistiendo a una ópera es “el mundo al revés”, la desviación de la vida de su curso normal. Pero para limitarme sólo al párrafo que he citado, tenemos una muestra. Desde el comienzo de

¹⁰ En esas épocas de constitución de la Nación y de la llegada de los primeros contingentes de inmigrantes, aparece ya la molesta xenofobia de los que al mismo tiempo que habían promovido esa inmigración se sentían “invadidos”. Hay que recordar que en la Argentina “gringo” se dice principalmente de los italianos y actualmente con sentido cariñoso.

la cita, el teatro Colón, espacio elegante y frecuentado por la oligarquía, es desacralizado y despojado de su valoración reverente. El vocabulario y las notaciones son camperas, la gente es asimilada al ganado y a los animales —la pampa, el corral, las ovejas. También los atributos gauchos son atacados: los ropajes, la corona, los símbolos de poder, es decir, botas, calzoncillo, cuchillo; el Pollo es empujado y golpeado; transpira abundantemente. Todo ello recuerda, por supuesto, el concepto de “doble destronamiento” bajtiniano.¹¹

Lo alto y lo bajo son evocados directamente: el gaucho debe subir “ciento y un” escalón, hasta el “paraíso” como se le llama a la sección de las entradas más económicas, donde se encuentra la “paisanada que era la última camada en la estiba de la gente.” Se insinúa la presencia del bien y del mal, dicotomía de la ópera: Cristo, en la exclamación e invocación, y el robo del cuchillo por un diabólico y supuesto “gringo” a quien se le hace “la cruz”, que es también la de la empuñadura del facón, y que recuerda la presentación de la “cruz” de las espadas de los jóvenes de la taberna en la ópera cuando descubren la presencia del diablo.

Por su parte, Josefina Ludmer señala algunas consecuencias más sutiles o, en todo caso, más ligadas históricamente al género gauchesco, con respecto a la parodia:

El texto opera entonces sobre los dos polos del género y las dos culturas. Cada parte sostenida por un narrador es contada desde la modalidad, el modo de representación y la creencia que corresponde a la otra cultura. [...] el punto donde puede construirse la alianza es que las dos son, por así decirlo, mixtas: el género gauchesco, escritura de lo oral, hecho del abrazo de la cultura popular y la letrada, y la ópera, texto letrado en versión oral, canto fundado en lo escrito, literatura oralizada hecha sobre un texto culto construido a su vez sobre una leyenda popular oral. [...] El diálogo de las dos culturas se realiza en Fausto entre el género gauchesco y la poesía culta; las dos se encuentran y se parodian entre sí:

¹¹ Estas observaciones y algunas de las que siguen resumen un excelente estudio con respecto a estos temas: Antonio Carreño-Rodríguez, “Modernidad en la literatura gauchesca: el *Fausto* de Estanislao del Campo”, *Hispania*, marzo de 2009, vol. 92, núm. 1, pp. 12-24.

la lectura produce risa por el contacto y biasociación de dos modelizaciones aparentemente incompatibles. Pero la parodia se inscribe en una concepción de la literatura como sistema autónomo [...] La parodia representa entonces *un conflicto puramente cultural*.¹²

Por esas razones, la sentimentalidad puede desplegarse en lo que concierne al amor y al personaje femenino. En la literatura gauchesca, en general, las mujeres pertenecen al pasado feliz del gaucho y no tienen presencia ni descripción, o son la conquista de un momento, casi siempre casquivanas o estereotipadas. Es la inmediata reacción de Laguna cuando el Pollo hace la apología del amor:

Y digo pobre dotor,
 porque pienso, don Laguna,
 que no hay desgracia ninguna
 como un desdichado amor.

—Puede ser; pero amigazo,
 yo en las cuartas no me enriedo,
 y en un lance en que no puedo,
 hago de mi alma un cedazo.

Por hembras yo no me pierdo:
 la que me empaca su amor
 pasa por el cernidor
 y... si te vi, no me acuerdo.

Lo demás es calentarse...
 el mate al divino ñudo...

—¡Feliz quien tenga ese escudo
 con que poder rejuardarse!

Pero usted habla, don Laguna,
 como un hombre que ha vivido
 sin haber nunca querido
 con alma y vida a ninguna.

¹² *El género gauchesco...*, pp. 259-60. El subrayado es de la autora.

Cuando un verdadero amor
se estrella en alma ingrata,
más vale el fierro que mata
que el fuego devorador.

Siempre ese amor lo persigue
a donde quiera que va:
es una fatalidad
que a todas partes lo sigue. (vv. 649-676)

Y el canto al amor desdichado sigue largamente lleno de imágenes y metáforas que juegan con la obsesión amorosa. Al mismo tiempo, cuando el Pollo se conmueve con la suerte de Margarita, asoma de manera insólita una defensa compasiva de la situación femenina. Se presenta como una comparación entre las fechorías finalmente perdonadas y hasta festejadas del gaucho y la condena de las infelices muchachas engañadas.

Cuando a usted un hombre lo ofiende,
ya sin mirar para atrás,
pela el flamenco y ¡zas! ¡tras!
dos puñaladas le priende.

[...]

Pasa el tiempo, vuelve al pago,
y cuanto más larga ha sido
su ausiencia, usted es recibido
con más gusto y más halago.

[...]

Engaña usted a una infeliz[...]

Pero sola y despreciada
en el mundo ¿qué ha de hacer?
¿A quién la cara volver?
¿Ánde llevar la pisada?

Soltar al aire su queja
 será su solo consuelo,
 y empapar con llanto el pelo
 del hijo que usted le deja.

Pues ese dolor profundo
 a la rubia la secaba. (vv. 921-962)

Inevitablemente, se debe recordar el extenso análisis que Marshall Berman¹³ le dedica al *Fausto* de Goethe, porque de algún modo es una apostilla a las características de esta visión compasiva, insólita para la poesía gauchesca, pero que en realidad, forma parte de la representación artística autónoma y de la modernización de las posibilidades del género gauchesco que se atreve a introducir nuevas visiones de lo gauchesco. Para Berman, la versión de Goethe del tema del *Fausto* corresponde a la aparición de un sistema mundial “característicamente moderno” y Fausto posee un impulso vital que llama “el deseo de desarrollo”, y es el propio Berman el que subraya la palabra. Para resumir de manera esquemática el rico análisis del crítico, ese desarrollo tiene que ver con el *autodesarrollo* en el seno de la modernidad, ligado a una transformación total del mundo físico, social y moral en el que se vive. En cambio, Margarita pertenece al orden antiguo, medieval, de las pobres gentes encerradas en una aldea en la que la “caída” en el pecado de una joven es vigilada y condenada por la comunidad patriarcal y hasta medieval en la que vive con las apariencias de un mundo idílico y extremadamente simple. “Su relación amorosa dramatizará el impacto trágico –simultáneamente explosivo e implosivo– de los deseos y sensibilidades modernos en un mundo patriarcal”, dice Berman.¹⁴ Los habitantes del pequeño mundo, “ese mundo de total contento” que la rodea, la rechazan, la condenan; su hermano muere maldiciéndola; ella enloquece por la culpa. “Con Fausto ausente, Margarita está totalmente desprotegida –en un mundo todavía feudal donde no sólo la posición social sino la supervivencia dependen de per-

¹³“El Fausto de Goethe: la tragedia del desarrollo”, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 1988, Madrid, Siglo XXI, pp. 28-80.

¹⁴*Ibidem*, p. 43.

sonas más poderosas (Fausto, por supuesto, ha tenido todo el tiempo una excelente protección)”¹⁵ De todos modos, su trayectoria estaba destinada a acabar en desastre por evidentes razones de sexo y de clase. En la ópera, esta contraposición es más clara que en el poema gauchesco, pero en este último está también fuertemente subrayada cuando el Pollo recuerda algo que, para los lectores del siglo XIX y para los del XX, debía ser muy familiar, aunque no cuestionado, y que representa un recuerdo de la modernidad que, lentamente, avanzaba aun en los confines de la pampa legendaria: “Si ella tuviese un hermano, / y en su rancho miserable / hubiera colgado un sable, / fuera otra cosa paisano.” (vv. 952-956) En suma, como recuerda Marshall Berman, y lo que dice es algo que probablemente también se aplica a una parte del mundo añorado del gaucho: “Este retrato [el de una *Gesellschaft*] debería grabar para siempre en nuestras mentes la crueldad y brutalidad de tantas formas de vida barridas por la modernización. Mientras recordemos la suerte corrida por Margarita, seremos inmunes a la añoranza nostálgica de los mundos perdidos.”¹⁶

Para terminar, es evidente que la gracia que ha conservado el *Fausto criollo* se debe justamente a esta sofisticación precursora del arte dentro del arte, del relato independiente –la autonomía de la obra literaria– que prefigura a la literatura de la modernidad. Indudablemente, el Fausto anuncia la literatura por venir. El poema es un diálogo y al mismo tiempo responde, por adelantado, a las proposiciones de Bajtín sobre lo dialógico y lo polifónico de la construcción de la novela o la narración moderna con su presentación compleja de varios puntos de vista y la puesta en duda de todo enunciado.

¹⁵“Está destinada a encontrarse a merced de unos hombres que no tienen compasión hacia una mujer que no sabe cuál es su lugar. En su mundo cerrado, tal vez los únicos lugares a donde pueda ir sean la locura y el martirio”, *ibidem*, p. 48.

¹⁶*Ibidem*, p. 50.

RAMÓN MARÍA DEL VALLE INCLÁN, EL HIJO PRÓDIGO DE *LA GENERACIÓN DEL 98*

*Jaime Castañeda Iturbide**

RESUMEN: Un recuerdo del gran escritor y personaje, don Ramón del Valle Inclán: su personalidad estrafalaria y consistente; su pertenencia –y amistad– a la Generación del 98, y la creación estética del *esperpento*, que se refleja en sus obras, particularmente en las más famosas, *Luces de Bohemia* y *Tirano Banderas*.



ABSTRACT: This article is dedicated to the memory of the great writer and protagonist, Don Ramón del Valle Inclán. We pay tribute to his outlandish yet consistent personality, his association and friendship with the Generation of '98, and the creation of the *esperpento*, present in his works, notably in the most famous ones, *Luces de Bohemia* and *Tirano Banderas*.

PALABRAS CLAVE: Generación del 98, Valle Inclán, *esperpento*, México, *Luces de Bohemia*, *Tirano Banderas*.

KEY WORDS: Generation of '98, Valle Inclán, *esperpento*, Mexico, *Luces de Bohemia*, *Tirano Banderas*.

RECEPCIÓN: 04 de abril del 2011.

APROBACIÓN: 11 de octubre del 2011.

* Universidad Marista.

RAMÓN MARÍA DEL VALLE INCLÁN, EL HIJO PRÓDIGO DE LA *GENERACIÓN DEL 98*

Una de las etapas más brillantes de la literatura española es, sin duda, la que corresponde al surgimiento, consolidación y ocaso de la llamada *Generación del 98*. Ésta significó el inicio de una profunda renovación, que habría de verificarse en el ámbito de las letras y el pensamiento hispánicos, desde los últimos años del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX.

Por ello, no resulta exagerado afirmar que la *Generación del 98* sacudió a toda España con la fuerza de su acento crítico y la belleza trágica de su inspiración. La prueba fehaciente de esta singular relevancia se refleja todavía en nuestros días, en cursos universitarios, seminarios, conferencias y artículos periodísticos polémicos que continúan suscitando las obras de quienes encabezaron dicha generación.

Mientras España perdía sus últimas colonias en América (Filipinas, Puerto Rico y Cuba), un grupo de jóvenes escritores se lanzaban a la lucha por la regeneración de su patria. Atrás quedaban los tiempos heroicos del Gran imperio español, el más extenso y poderoso de cuantos han existido sobre la tierra, y llegaba la hora de hacer frente —con valentía y humildad— a las nuevas circunstancias impuestas por la historia.

¿Quiénes fueron los integrantes de tan extraordinaria generación de poetas, ensayistas, dramaturgos y narradores? Los estudiosos del tema no acaban de ponerse de acuerdo, y, a decir verdad, nunca llegarán a un entendimiento definitivo, cuestión que finalmente no es tan

importante. A nuestro juicio y después de muchas consultas y lecturas, formaron parte de esta generación: Pío Baroja, José Martínez Ruíz “Azorín”, Ramiro de Maeztu (a quienes se denominó inicialmente “el Grupo de los tres”), Miguel de Unamuno, Antonio Machado y Ramón del Valle Inclán.¹

En el año de 1898 tuvo lugar la guerra entre España y los Estados Unidos, que culminó con la derrota de la nación europea y, consecuentemente, la pérdida de Cuba. Precisamente en ese mismo año, se dieron a conocer o reafirmaron su prestigio los integrantes de la generación, quienes, por otra parte, publicaron artículos, en periódicos y revistas, cuyo contenido hacía alusión al desastre ocurrido en tal fecha, misma que se convirtió en un símbolo de doble significación: la liquidación de una España imperial y el nacimiento de una España nueva, proyectada hacia el futuro. Los miembros de la *Generación del 98* mantuvieron, al menos al principio, una cierta amistad, no exenta de frecuentes discusiones y altercados, dada la recia personalidad de cada uno de ellos.

Existen varios estudios que analizan las condiciones que deben manifestarse para que un grupo de escritores o artistas en general, pueda considerarse una auténtica generación, historiográficamente hablando. En el caso de la del 98 lo indiscutible es que comparten muchas ideas en común:²

1. Distinguieron la España real y la España oficial, falsa y aparente. Su preocupación por la identidad de lo español está en el origen del llamado debate sobre el “ser de España”, que continuó aún en las siguientes generaciones.

2. Siendo originarios de diferentes regiones geográficas de España, sienten un gran interés y amor por Castilla; revalorizan su paisaje y sus tradiciones, su lenguaje castizo y espontáneo, sus mitos literarios y tradiciones.

3. Rompen y renuevan los moldes clásicos de los géneros literarios, creando nuevas formas en todos ellos, En la narrativa, la *nivola* unamu-

¹ Cfr. Armando Urbideti, *Narradores del 98*, 1981, México, Editorial Arión, p. 7.

² Cfr. Pedro Salinas, *Literatura Española del Siglo XX*, 1972, Madrid, Alianza Editorial, pp. 75-83.

niana; la novela impresionista y lírica de Azorín, que experimenta con el espacio y el tiempo y hace vivir al personaje en varias épocas; la novela abierta y disgregada de Baroja, influida por el folletín; o la novela casi teatral y cinematográfica de Valle Inclán. En el teatro, el esperpento y el expresionismo del propio Valle Inclán o los dramas filosóficos de Unamuno.

4. Rechazan la estética del Realismo y su estilo de frase amplia, de elaboración retórica y de carácter detallista, prefiriendo un lenguaje más cercano a la lengua popular, de sintaxis más corta y formato impresionista.

5. Intentaron introducir en España las corrientes filosóficas del irracionalismo europeo, en particular de Nietzsche (Azorín, Maeztu, Baroja, Unamuno), de Schopenhauer (especialmente Baroja), de Kierkegaard (Unamuno) y de Henri Bergson (Machado).

6. Coinciden en el pesimismo, la actitud crítica y rebelde, el individualismo y egocentrismo, en esto último particularmente Unamuno y Valle Inclán.

7. Ideológicamente comparten las tesis del Regeneracionismo, que ilustran de forma artística y subjetiva.

Todos y cada uno de los miembros de esta generación llegaron a destacar no sólo en España, sino en el mundo entero. Un rasgo muy especial que distingue a los noventayochistas de otros grupos o movimientos literarios es que cultivaron prácticamente todas las modalidades o géneros de la literatura: novela, cuento, ensayo, crónica, artículo periodístico, teatro y poesía. Claro está que a cada quien se le facilitó más éste o aquél por encima de los demás, aunque no por ello dejasen de dominarlos todos.

Otra de las características peculiares de los miembros de esta generación –si no de todos, sí de la mayoría–, fue su asidua participación en las tertulias madrileñas, donde se reunían personajes destacados del mundo del arte y la cultura, así como jóvenes aspirantes a la fama, deseosos de escuchar a los grandes maestros. Las tertulias, realizadas en innumerables cafés madrileños, eran magníficos escenarios de la vida bohemia de aquella época. Por ahí desfilaron, además de los noventayochistas, Villaespesa, Benavente, Rubén Darío, Ricardo Baroja, Gómez de la Serna, Manuel Machado, por nombrar sólo a algunos de los más famosos.

Asimismo, los autores del 98 se agruparon en torno a algunas revistas literarias: *Don Quijote* (1892-1902), *Los Helechos* (1894-1895), *Germinal* (1897-1899), *Vida Nueva* (1898-1900), *Revista Nueva* (1899), *Plenitud* (1901-1902), *Electra* (1901), *Helios* (1903-1904) y *Alma Española* (1903-1905), entre otras.

Pues bien, el más independiente, excéntrico, insolente y demás adjetivos similares, de los escritores de la *Generación del 98*, fue sin lugar a dudas, Ramón María del Valle Inclán. También es el más representativo del grupo, no obstante que en varias ocasiones negara pertenecer a dicha generación. Hacemos a continuación algunos comentarios a su vida y obra, ahora que conmemoramos 75 años de su muerte.

Valle Inclán nació en 1866 en Villanueva de Arosa, pueblo de pescadores y campesinos de la provincia de Pontevedra, en Galicia. Fue el segundo hijo del marinero y escritor Ramón del Valle Bermúdez y de Dolores de la Peña y Montenegro, ambos de ascendencia hidalga, poseedores de títulos nobiliarios y viejos fueros, pero venidos a menos. Fue bautizado con tres nombres: Ramón José Simón, con los apellidos Valle y Peña. Adoptaría después el apellido de uno de sus antepasados paternos, Francisco del Valle Inclán, abandonando el materno. El nombre de Ramón se le puso en honor a su padre, el de José por ser el patrono de la madrina y abuela materna del bautizado, y Simón por ser el santo del día en que nació. Finalmente, el nombre que utilizó como escritor, que todos conocemos, fue Ramón María del Valle Inclán.

Dispuso desde su primera infancia de la buena biblioteca paterna y se le asignó un preceptor con el que estudió gramática latina. Posteriormente, ingresó a un Instituto de segunda enseñanza en Pontevedra y, siguiendo la imposición directa de su padre, se matriculó en la Universidad de Santiago para estudiar derecho. Como era de suponer, frecuentaba más los cafés que las aulas, o se pasaba tardes enteras en la biblioteca de la Universidad. La visita de Zorrilla a Santiago de Compostela para dar una conferencia en la Universidad le produce una honda impresión y queda seducido por la personalidad del autor del *Tenorio*. Con la muerte de su padre, abandonó la carrera de derecho por la que no sentía ningún interés y regresó a Pontevedra, donde impartió clases particulares de latín por unos meses. Aunque la herencia del padre

no era de mucha cuantía, decide viajar a Madrid y comenzar una nueva vida.

A partir de su llegada a la capital española su vida adquirió proporciones de leyenda en una sucesión interminable de truculentas anécdotas –inventadas unas, verídicas otras–, cuyo variado repertorio conforma el mejor *esperpento* de cuantos escribiera tan formidable esteticista.

No es la intención continuar con una detallada reseña biográfica del escritor gallego, basten el conocimiento de su origen, la explicación de su nombre y ciertos datos sobre los primeros años de su vida para entender parte de su compleja personalidad. Para algún lector interesado en una biografía completa de Valle Inclán, recomendamos ampliamente la escrita por otro Ramón, Gómez de la Serna³ (1888-1963), extraordinario escritor madrileño, que conoció profundamente a Don Ramón –así lo llamaba– desde la tertulia en el Café de Levante hasta su muerte acaecida el 5 de enero de 1936, poco antes de que estallara la Guerra civil española.

Durante los dos primeros años de su estancia en Madrid, Valle Inclán empieza a destacar más por su ingenio y personalidad excéntrica, manifiestos en las tertulias de los numerosos cafés que frecuentaba, como por su presencia asidua y escandalosa en los teatros madrileños, que por sus primeros cuentos y artículos publicados en los periódicos *El Globo* y *la Ilustración Ibérica*.

Las primeras obras literarias de Valle Inclán lo ubican totalmente en la corriente modernista, mostrando su extraordinaria condición, tanto en la prosa como en el diálogo, no así en el verso donde aparece limitado y convencional. “Valle Inclán es ante todo un escritor modernista, pero no un modernista cualquiera, sino el intérprete más calificado entre nosotros del modernismo en la prosa narrativa”.⁴

Precisamente, la obra más reconocida de su primera etapa son las *Sonatas*. Se trata de cuatro novelas: *Sonata de otoño* (1902); *Sonata de estío* (1903); *Sonata de primavera* (1904), y *Sonata de invierno* (1905). En conjunto son una serie de narraciones exóticas, redactadas con un

³Ramón Gómez de la Serna, *Don Ramón María del Valle Inclán*, 1959³, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral.

⁴Emiliano Diez-Echarri y José Ma. Roca Franqueza, *Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana*, 1972, Madrid, Aguilar, p. 1370.

lenguaje esmeradamente trabajado, que incluyen algunos elementos autobiográficos. Esta obra marca un cambio de clima tan radical en la prosa narrativa española como el que se dio en el campo de la poesía con la publicación de *Azul y Prosas profanas*, de Rubén Darío.

Las *Sonatas* llevan por subtítulo *Memorias del Marqués de Bradomín*, un tipo donjuanesco, cínico y sensual, al que Valle Inclán hace hablar en primera persona para distraernos con el relato de sus fantásticas aventuras. El propio autor nos presenta a Bradomín como un don Juan “feo, católico y sentimental”, tres características que no coinciden precisamente con el concepto que tenemos, ni del Burlador creado por Tirso de Molina, ni del don Juan ideado por Zorrilla; pero sí representa al gran seductor, al indómito aventurero, al conquistador de amores imposibles.

Frente a este tipo masculino único, Valle Inclán presenta cuatro tipos de mujer en consonancia con las cuatro estaciones del año; asimismo, la acción se desarrolla en cuatro épocas y escenarios distintos. Si bien el marqués de Bradomín tiene mucho del propio Valle Inclán —origen noble, estancia en Italia, viaje a México, amores apasionados, perdió un brazo y tuvo un final doloroso—, no se puede afirmar que sea una obra autobiográfica. Es cierto, por otro lado, que la personalidad de Valle Inclán era muy singular (teatral, esperpéntica, insólita) y que en buena medida está reflejada en su extensa obra.

Ramón Gómez de la Serna lo describe así: “Era la mejor máscara a pie que cruzaba la calle de Alcalá”. “Eximio escritor y extravagante ciudadano” lo llamó con acierto Primo de Rivera. “Su silueta estrafalaria y casi grotesca atraía la atención de los transeúntes. Su conversación maledicente y aguda llenó durante muchos años el recinto de varios cafés madrileños”, comenta Francisco Madrid.⁵ Rubén Darío, su gran amigo y compañero de tertulias, le dedicó estos versos:

Este gran don Ramón de las barbas de chivo, cuya
sonrisa es la flor de su figura,
parece un dios altanero y esquivo
que se animase en la frialdad de su escultura.

⁵ Francisco Madrid, *La vida altiva de Valle Inclán*, 1943, Buenos Aires, Poseidón, p. 54.

Este gran don Ramón del Valle Inclán me inquieta,
 a través del zodiaco de sus versos actuales
 se me esfuma en radiosas visiones de poeta
 o se me rompe en un fracaso de cristales.
 Yo le he visto arrancarse del pecho la saeta
 que le lanzan los siete pecados capitales.⁶

El mismo Valle Inclán intentó retratarse y lo hizo con la exuberante imaginación que ponía en todas sus cosas: “Este que veis aquí de rostro español y quevedesco, de negra quedeja y luenga barba, soy yo: don Ramón del Valle Inclán. Estuvo el comienzo de mi vida lleno de azares. Fui hermano converso en un monasterio de cartujos y soldado en tierra de Nueva España. Una vida como la de aquellos segundones hidalgos que se enganchaban en los tercios de Italia para buscar lances de amor, de espada y de fortuna”.⁷

Valle Inclán fue un escritor muy productivo; poco después de la publicación de las *Sonatas* incursionó de lleno en el teatro, género que siempre le apasionó y del que nos dejó más de veinticinco obras. En 1907 se estrena su primera obra dramática, basada en el protagonista de las *Sonatas*, *El marqués de Bradomín*, justo así titulada. Formaba parte del reparto de la obra la actriz Josefina Blanco, quien se casaría poco después con Valle Inclán, provocando, como era de esperarse, cierto escándalo en la mustia sociedad madrileña. Valle tenía 40 años y Josefina 28.

En 1910, ya casados, su mujer se incorpora a la compañía de teatro de García Ortega para realizar una gira por Sudamérica. Valle Inclán la acompaña en calidad de director artístico y tiene la oportunidad de dictar algunas conferencias sobre literatura española. La gira se extendió a varios países: Argentina, Chile, Paraguay, Uruguay y Bolivia. Tras seis meses de gira, ya reinstalado en Madrid, el escritor gallego continúa estrenando obras de teatro con mediano éxito. En 1916 es nombrado titular de la cátedra de Estética de las Bellas Artes de la Escuela de San Fernando, cargo en el que no permaneció mucho tiempo.

⁶Rubén Darío, en Ramón Gómez de la Serna, *Don Ramón María del Valle Inclán*, *op. cit.*, p. 79.

⁷Emilio Diez Echarri y José Ma. Roca Franquesa, *op. cit.*, p. 1371.

Poco después de recuperarse de una intervención quirúrgica, se estrena *Luces de bohemia* (1920), considerada su mejor obra de teatro. Es la historia trágica de Max Estrella, poeta frustrado que se ha quedado ciego. Estrictamente, se habla de los dos últimos días de la vida de este personaje, hasta su muerte, que en la realidad corresponde al escritor Alejandro Sawa, amigo de Valle Inclán. La obra transcurre en Madrid y retrata la vida bohemia, literaria y política de la época. Entre los personajes secundarios aparece otro gran amigo de Valle, éste sí con nombre y apellido: Rubén Darío. La historia se convierte en una farsa grotesca; los escenarios donde se desarrolla la acción son sórdidos y sombríos: callejones, tabernas, cárceles, cementerios; los personajes, esperpénticos: borrachos, prostitutas, miserables.

En este drama Valle Inclán expone por primera vez su teoría del esperpento. En una de las escenas más relevantes, la voz de Valle en boca del protagonista Max Estrella, hace las famosas afirmaciones de que “España es una deformación grotesca de la civilización europea”, y que, por lo tanto, “el sentido trágico de la vida española sólo puede darse con una estética sistemáticamente deformada”,⁸ deformación que Max Estrella compara con la imagen de los héroes clásicos reflejados en los espejos cóncavos del madrileño Callejón del Gato. Esta distorsión produce el “esperpento”.⁹

La teoría del esperpento resulta de una paradoja, en la que se aplica un procedimiento deformador, con objeto de captar una realidad de la que, se nos dice, ya está deformada. Podría pensarse que esta teoría esperpéntica sólo se manifiesta en dos o tres obras de Valle a partir de *Luces de bohemia*; sin embargo, aparece esbozada ya

⁸ Cfr. *Luces de bohemia*, 1962, Madrid, Aguilar, *Obras Completas*, escena XII, p. 173.

⁹ Según ciertos comentaristas, “el esperpento valleinclanesco parte de un famoso bar madrileño el ‘Callejón del Gato’, situado muy cerca de la Plaza del Sol. Valle Inclán era un gran asiduo al mismo, en cuya fachada se hallaban unos espejos cóncavos y otros convexos, que deformaban la figura de todo aquel que pasaba frente a ellos. Esto que se convirtió en un entretenimiento de los madrileños de la época, sería utilizado por Valle Inclán como inspiración. La deformación de la realidad bien podía ser divertida, como de hecho lo era para los transeúntes, pero podía convertirse en algo más: un espejo social, una crítica, una deformación de la realidad exagerada”, Manuel Alberca, *Valle Inclán, la fiebre del estilo*, 2002, Madrid, Espasa Calpe, p. 52.

en buena parte de sus obras anteriores. Según el escritor gallego, nuestra visión normal de la realidad ya está deformada o, en su caso, nos negamos a ver a las personas y a las cosas tal como realmente son. Así, el propósito de Valle Inclán es obligarnos a fijar la mirada en la superficie de las cosas y cerrar todos los caminos por los que pudiéramos escaparnos hacia una comprensión disculpadora. Para justificar la necesidad de gran parte de la conducta humana, necesitamos un sentido de profundidad espiritual. La respuesta de Valle Inclán es convertir a los hombres en marionetas, máscaras, monstruos, eliminando así la otra dimensión en la que se produce la ficción. La pregunta que surge es: ¿los esperpentos son lo que parecen ser, o parecen ser lo que son?

Efectivamente, Valle Inclán hace una fusión entre verdad y ficción. No hay sólo espejos cóncavos, sino verdades desnudas y a veces la verdad es más cruel que la deformación. En su conjunto, *Luces de bohemia* expresa toda la tremenda indignación del autor ante la situación política y social española, lo que lo acerca a sus compañeros de generación. Como el hijo pródigo, regresa a la casa paterna, a la España desgarrada y doliente, y alza la voz a su manera, con ese estilo propio e inimitable, irónico, insolente y caricaturesco. En esta obra, como en otras de su autoría, Valle Inclán aporta aciertos geniales, no sólo por su estética esperpéntica, sino por el manejo de la estructura, casi cinematográfica; por el dominio de la lengua castellana; por la riqueza y originalidad de su vocabulario, por el tono abrumador y rítmico, y en general por su natural elocuencia y creativa vitalidad.

La trascendencia de Valle Inclán en esta etapa de su quehacer literario (1920-1930) ha sido tan grande que en el mismo diccionario de la Real Academia Española se define, entre otros significados del término *esperpento*, como “estilo literario creado por Ramón María del Valle Inclán, que se caracteriza por la deformación grotesca de la realidad, al servicio de una implícita intención crítica de la sociedad”.¹⁰

El esperpento más que un estilo literario, es una forma de ver el mundo, aún más, es una *poética*, es decir, una manera de crear; que consiste en retratar situaciones y personajes de una forma peculiar:

¹⁰ *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 2001²², Madrid, p. 109.

degradados, reducidos a títeres, grotescos, paródicos y deshumanizados. Además de *Luces de bohemia*, máxima expresión del esperpento, pertenecen a este género teatral, la trilogía *Martes de Carnaval*, que incluye *La hija del capitán*, *Las galas del difunto* y *Los cuernos de don Friolera*.

Valle Inclán estuvo en México en dos ocasiones; la primera en 1892, desembarcado en Veracruz permaneció en el puerto por espacio de dos meses y, posteriormente, se estableció en la ciudad de México, donde permaneció cerca de un año. Durante su estancia en nuestro país colaboró en varios periódicos: *El veracruzano independiente*, *El Universal* y *El Correo Español*. Gobernaba en México Porfirio Díaz, la personalidad del dictador le impresionó, así como la situación política nacional. Valle Inclán, rebelde e insolente como era, protagonizó varios incidentes, entre otros, una escandalosa pelea en Veracruz y un amago de duelo en la ciudad de México con el redactor del periódico *El Tiempo*. De México se trasladó a Cuba y permaneció en la isla poco más de un mes.

En 1921 realizó un segundo viaje a nuestro país, invitado por el presidente de la República, el general Álvaro Obregón, por mediación de Alfonso Reyes, para participar en la celebración del primer centenario de la Independencia de México. Su recibimiento fue colosal, rindiéndosele grandes honores. Durante su estancia en la capital se alojó en el Hotel Regis y fue protagonista de numerosos actos culturales; hizo algunos viajes al interior de la República y participó en eventos organizados por la colonia española; seis meses permaneció en México y de regreso a España hizo escala en Nueva York por un par de semanas.

Sin duda su estancia en México y Cuba, y antes en países sudamericanos durante su gira teatral, le proporcionaron un amplio conocimiento de la vida política y social de Hispanoamérica, información y vivencias que le darían suficiente material para otra de sus obras más importantes, la novela *Tirano Banderas*, publicada en 1926.

Escrita cuando Valle Inclán contaba ya 60 años de edad y había experimentado con todos los géneros literarios, concibe esta novela de

gran perfección literaria, probablemente la obra cumbre de su narrativa. *Tirano Banderas*, subtitulada *Novela de Tierra Caliente*, nos narra la caída del dictador hispanoamericano Santos Banderas, presidente de la República de Santa Fe de Tierra Firme, territorio imaginario descrito como una colonia española, localizada en centro o Sudamérica, y habitada por españoles, criollos e indios. Bien podría tratarse de México, Perú, Cuba, Bolivia o cualquier otro país hispanoamericano. La acción se desarrolla en dos días.

Como el título de la novela ya lo indica, se trata de una crítica mordaz y despiadada a la dictadura militar, a la tiranía y el caudillismo, no sólo hispanoamericano sino de cualquier región del planeta. En ella se funde lo ambiental, el retrato de los personajes, mediante unas cuantas pinceladas exactas, la crónica novelesca y la novela de acción. La obra está dividida en siete partes, un prólogo y un epílogo. Utiliza la técnica de acciones y descripciones sintéticas, rápidas, cortantes, que se precipitan hacia un final previsible, pero sorprendente por lo explosivo y dramático. La estructura es, pues, perfecta; podría ser por su formato una obra clásica: no en vano Valle Inclán era un profundo conocedor de la literatura universal.

Los personajes son, en su mayoría, verdaderos esperpentos: el protagonista Santos Banderas, general de la República, es cruel y despiadado, un monstruo sin sentimientos cegado por el poder, que al final de la novela mata de quince puñaladas a Manolita, su propia hija de 20 años, con retraso mental, para que no fuera violada por sus enemigos. Otro personaje espeluznante es el ministro de su Majestad Don Mariano Isabel Cristino Queralt, Barón de Benicarlés, un viejo español homosexual, que mantiene relaciones con un bailarín llamado “Currito Mi-Alma”. No menos desagradable es Quintín Pereda, prestamista, usurero inmisericorde, que se enriquece estafando a las gentes sin recursos. Lo grotesco y ridículo de muchos de estos personajes nos provoca la carcajada, pero también el desprecio y la aversión. Su crítica más severa es hacia los peninsulares, clérigos y militares; con los revolucionarios es menos despiadado, pero no dejan de ser títeres y caricaturas en muchos aspectos.

Esta crítica satírica —a veces demoledora— no sólo es política, se extiende a lo social, a lo cultural, a lo religioso. Como en un documental cinematográfico, se suceden una tras otra escenas impactantes, mórbidas, groseras, sin ninguna explicación de por medio. Mención especial merece el magistral dominio del lenguaje, ya característico en las obras de Valle Inclán; pero en esta novela introduce, además, un riquísimo vocabulario, propio del castellano hablado en Hispanoamérica, mezclado con innumerables dialectismos y palabras llenas de colores, olores, sabores y ritmos sureños que contribuyen a destacar el ambiente paródico y esperpéntico de la historia.

Independientemente de su valor literario, *Tirano Banderas* se convierte en la obra precursora de la *novela del dictador*, considerada ya como subgénero narrativo, característico de la literatura hispanoamericana contemporánea. Quizá sólo le antecede *Don Facundo*, del argentino Domingo Faustino Sarmiento, publicada en 1845. Como sabemos, casi todos los países hispanoamericanos han sufrido —algunos aún lo sufren— dictaduras de uno u otro signo a lo largo de su historia. Regímenes totalitarios, de tipo caudillista, en los que un individuo asume todos los poderes y personifica al Estado. No es de extrañar, por ello, que naciera este género narrativo precisamente así, *novela del dictador*.

92

Aunque el auge de este tipo de novelas se produce mayormente en los años setentas, con el *boom* de la novela hispanoamericana, sus orígenes son mucho más antiguos, y *Tirano Banderas* se convierte en cabeza de serie para este tipo de novelas de crítica a las dictaduras y tiranías. Desde luego, ninguna de las novelas que se han escrito en esta línea son iguales; cada una de ellas enfatiza, profundiza o recrea diferentes aspectos de la dictadura, amén de los estilos propios de cada autor. Después de *Tirano Banderas*, publicada en 1926, entre las novelas más conocidas de este género figuran: *La sombra del caudillo* (1929), de Martín Luis Guzmán; *El Señor Presidente* (1946), de Miguel Ángel Asturias; *Maten al león* (1969), de Jorge Ibarguengoitia; *El recurso del método* (1974), de Alejo Carpentier; *Yo el Supremo* (1974), de Roa Bastos; *El otoño del Patriarca* (1975), de Gabriel García Márquez y *La fiesta del chivo* (2000), de Mario Vargas Llosa.

Probablemente, la más cercana de estas novelas a *Tirano Banderas*, es la del mexicano Jorge Ibarguengoitia, *Maten al león*; en ambas, el dictador en cuestión no es un personaje histórico, el país donde se desarrollan los hechos es ficticio, por lo que permite a los autores mezclar costumbres, modismos y características geográficas de diversos lugares de Hispanoamérica. Por otra parte, la situación histórica, política, etc., no se analiza a profundidad, se enfatiza más la crítica personal al dictador; en el caso de la obra de Ibarguengoitia, con un humorismo paródico, genial, sin rencores ni sordidez; en el caso de Valle Inclán, con una mordacidad despiadada y cruel. En *Maten al león* se narra una deliciosa farsa, donde los héroes son tan ridículos como sus enemigos; en *Tirano Banderas*, casi todos los personajes son monstruosos, deleznales, esperpénticos.

Después de *Tirano Banderas*, el escritor gallego publicó la obra *El ruedo ibérico* (1927-1928), que incluye una serie de novelas cortas, también esperpénticas. Asimismo, poco después estrenó una magnífica obra de teatro titulada *Martes de carnaval* (1930), igualmente en la línea esperpéntica. Valle Inclán, como ya se ha señalado, fue un escritor muy prolífico, se conocen más de 60 obras de su autoría, sin contar artículos periodísticos y traducciones del francés e italiano, pero muchas de ellas no tienen la calidad literaria de las que se han mencionado: “Acaso haya despilfarrado mucho de su talento y algo de inspiración en la riesgosa aventura de crearse una biografía espectacular, restándole sustancia a su producción literaria”.¹¹

Efectivamente, Valle Inclán llevó una vida muy azarosa y llena de escándalos; uno de los más estrepitosos fue el pleito que protagonizó en 1899 en el Café de la Montaña con el periodista Manuel Bueno, quien de un bastonazo le ocasionó tal herida que se gangrenó y hubo que amputarle el brazo. Desde entonces, la imagen del escritor manco se empezó a mitificar. No faltaron otros pleitos que lo llevaron a parar tras las rejas, como el ocurrido en el Palacio de la Música: por no pagar una multa, fue encerrado en la cárcel Modelo de Madrid. A los juzgados se presentó en varias ocasiones acusado de no pagar la renta e insultar al casero en turno. Incursionó en la política en el bando republicano,

¹¹ Armando Urbideti, *op. cit.*, p. 30.

aunque no llegó a ser elegido diputado. En 1932, el gobierno de la República lo nombró director del Patrimonio Artístico Nacional y después del Museo de Aranjuez; en ambos casos dimitió por desavenencias con sus superiores. Ese mismo año se divorció de su esposa, la actriz ya mencionada, Josefina Blanco. Tuvo pleitos por la custodia de los hijos. En 1933 fue nombrado director de la Escuela de Bellas Artes de Roma, cargo en el que permaneció sólo un año. Su salud empezó a menguar. A muy pocos amigos permitía visitarlo, Miguel de Unamuno y Ramón Gómez de la Serna, entre otros. En 1935 se retiró a Santiago de Compostela, donde fue hospitalizado. El 5 de enero de 1936, víspera de Reyes, tras negarse a recibir auxilio religioso, el “eximio escritor y extravagante ciudadano” muere a los 69 años de edad.

Digno sucesor de Quevedo, Lope y Cervantes, Valle Inclán tuvo la heroica insolencia que eleva al artista por encima de la *masa espesa y municipal* (como llamara su amigo Rubén Darío al vasto sector de la población que vive en el conformismo y la ignorancia), pues nunca aceptó transigir con las injustas demandas de una sociedad vulgar y mezquina; prefirió la pobreza, el desprecio y la incompreensión antes que pactar con los emisarios del orden establecido a quienes puso en evidencia mediante su admirable facultad satírica, misma que le permitió fustigar sus propias debilidades en un caso ejemplar de autocritica. Solo así puede entenderse que haya calificado a gran parte de su obra como *musiquilla de violín*.¹²

Hombre violento, teatral, estafalario y profundamente orgulloso, Valle Inclán hizo de su persona un símbolo de la impasible altivez aristocrática; no obstante, dejaba entrever bajo su excéntrica apariencia la timidez de quien se siente solo e indefenso frente a un mundo hostil. Sin embargo, las repetidas decepciones que padeció no lo debilitaron, puesto que supo aprovecharse de ellas con reconcentrada energía, transformándolas en sublimes motivos poéticos y en grotescas caricaturizaciones o en espeluznantes esperpentos.

¹² *Ibidem*, p. 33.

Valle Inclán dejó para la posteridad una obra saturada de contradicciones y atisbos, desprovista de toda intención doctrinal –lo cual le agradecemos–, pero plena de sensibilidad que discurre con total libertad a través de fulgurantes imágenes y musicales sonoridades. Como la mayoría de los miembros de su generación, se adelantó a su tiempo y nos legó varias obras inmortales. El hijo pródigo encuentra su legítima voz en la voz de España, desde el Arcipreste de Hita hasta Quevedo y Larra. Con su estética del esperpento, llevó a la literatura el mismo espíritu con el que Goya revolucionó la pintura.

MATTEO RICCI:
ENCUENTRO CON
CHINA A TRAVÉS
DE LA AMISTAD.
AVENTURAS JESUÍTICAS
A PRINCIPIOS DEL
SIGLO XVII

*Jaime Ruiz de Santiago**

RESUMEN: Las “aventuras jesuíticas” de fines del siglo XVII: Francisco Xavier, Pedro Páez, Antonio Passevino, las ‘reducciones’ del Paraguay y Mateo Ricci. India, Japón, Etiopía, Rusia, Sudamérica y China, lugares de misión a los que los jesuitas llevaron el mensaje evangélico, pero no sólo eso.



ABSTRACT: This article details the “Jesuit adventures” of Francisco Xavier, Pedro Páez, Antonio Passevino, Mateo Ricci as well as the reductions of Paraguay at end of the seventeenth century. These Jesuits were not only on a mission to bring their Evangelical teachings to India, Japan, Ethiopia, Russia, South America, and China, but much more.

PALABRAS CLAVE: Mateo Ricci, China, jesuitas, misioneros, evangelización.

KEY WORDS: Mateo Ricci, China, Jesuits, Missionaries, Evangelization.

RECEPCIÓN: 04 de abril de 2011.

APROBACIÓN: 23 de agosto de 2011.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

MATTEO RICCI:
ENCUENTRO CON
CHINA A TRAVÉS DE
LA AMISTAD.
AVENTURAS JESUÍTICAS
A PRINCIPIOS DEL
SIGLO XVII

I. La vida de Matteo Ricci (1552-1610) está llena de aventuras exóticas y de anécdotas pintorescas. Pertenece sin duda al linaje de los grandes jesuitas que han incursionado en sitios nuevos y desconocidos con el afán de hacer llegar a esas regiones el mensaje evangélico.

Nacido en la ciudad de Macerata, al norte de Italia, el 5 de octubre de 1552, su figura es inseparable de aquella de Ignacio de Loyola y de Francisco Xavier. El primero, nacido en Azpeitia en 1491, uno de trece hermanos, es muy conocido por su vida guerrera, por su herida en la batalla de Pamplona, por su conversión a Jesucristo, por la decisión de ponerse a su servicio, por los estudios que a continuación realizó en París, donde junto con varios compañeros fundó, el 15 de agosto de 1534, la que sería llamada Compañía de Jesús. Propósito fundamental de la Compañía es la vida misionera que permita llevar el nombre de Jesús a las regiones más lejanas, siempre bajo las órdenes del Sumo Pontífice. Uno de los compañeros de esa época temprana de la Compañía fue precisamente Francisco Xavier.

Francisco Xavier, nacido en 1506 en el Reino de Navarra, amigo y compañero de Ignacio de Loyola, se distingue por sus actividades misioneras en tierras lejanas: dejando Europa se entregó a sus tareas evangelizadoras en Mozambique y Goa. En 1544 se encuentra en la India, después está en Ceilán (Sri Lanka, 1544-1545), en Indone-

sia (1545-1547) y finalmente, de 1549 a 1551, en Japón. Ahí comprendió que, para ser escuchado en estas nuevas tierras niponas, el misionero requiere de dos cualidades fundamentales: la primera, tener un dominio cierto de la lengua y de la cultura del país donde se encuentra; la segunda, encarnar en su vida los principios morales que predica. Japón es un punto del mundo donde domina la razón, donde la ciencia y la vida moral íntegra aparecen como cualidades fundamentales para ser aceptado y oído. Fue una de las tareas básicas de Francisco Xavier, quien, tras evangelizar tierras japonesas, se dio cuenta de la importancia de llegar “al gran país”, ejemplo de valores racionales, que era China. Y allá se dirigía el año de 1552 cuando, en espera de ser llevado a tierras del gran imperio chino, enfermó y murió finalmente en diciembre de 1492, en la pequeña isla de Shangchua, situada a sólo unos 10 kilómetros de aquel gran continente.

En Matteo Ricci vibraba el amor por las aventuras y por participar de los ideales propuestos por Ignacio de Loyola; tras haber llegado a Roma en 1568 para realizar estudios de derecho, decidió ingresar en la Compañía de Jesús en 1571. El fundador había fallecido en esa ciudad hacía muy pocos años y otro acontecimiento de la vida eclesial había llegado a su término: el Concilio de Trento.¹ Importante reunión en la vida de la Iglesia Católica iniciada en 1545, interrumpida en diversas ocasiones, llevó a la Iglesia a enfrentar el gran desafío planteado por Martín Lutero y sus seguidores, obligándola a precisar doctrinas y afinar posiciones. Se vio la necesidad de una reforma profunda en el interior de la Iglesia, que tuvo consecuencias disciplinarias importantes, tales como la creación de seminarios y de una estructura más acorde con los tiempos. La Compañía de Jesús apareció como especialmente importante para lanzarse a tierras recientemente descubiertas para llevar el mensaje cristiano.

En esa Roma en plena ebullición, Matteo Ricci realizó sus estudios filosóficos en el Colegio Romano entre 1572 y 1576. En dicha

¹ Para una presentación sucinta y densa del sentido y consecuencias de este acontecimiento eclesial, ver Guy Bédouelle, *La Reforma del Catolicismo (1480-1620)*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005, Madrid. Igualmente, Hubert Jedin, *El Concilio de Trento en su última etapa*, 1965, Barcelona, Herder.

institución recibió una formación humanística y científica acorde con los tiempos que corrían. Pudo estudiar matemáticas y geografía con el P. Christophe Clavius (Klau), quien había colaborado decididamente en la reforma del calendario Juliano y tener conocimiento de los nuevos senderos que se abrían al mundo, no solamente en tierras americanas, sino también en la India, en Japón y en la lejana China. Y mientras Europa conocía las violencias de las guerras de religión y los turcos llegaban a las mismas puertas de Viena (1529), siendo posteriormente vencidos en la batalla de Lepanto (1572), a Ricci se le invitó para partir a las misiones de aquel Nuevo Mundo. Para ello, el 18 de mayo de 1577 partió a Portugal, en donde continuó sus estudios en la ciudad de Coimbra, en la cual aprendió la lengua portuguesa. Apuntado para partir al Extremo Oriente, fue aceptado y se embarcó en Lisboa para la India, donde pasa cuatro años realizando estudios de teología en la ciudad de Goa. Es el 26 de julio de 1580, Ricci es ordenado sacerdote en Cochín, tras lo cual retorna a Goa a finalizar sus estudios. En 1582, el Visitador de la misión jesuita en Extremo Oriente, Alessandro Valignano, le llama a Macao a fin de preparar su futuro trabajo en China.

¡China, cuántas imágenes despierta su solo nombre! Conociendo la vida y las hazañas de Francisco Xavier y tratando de describirlas en una biografía del misionero, Ricci y otro jesuita –Michele Ruggieri– que será compañero por muchos años de la aventura de Ricci, escriben que “China es la más importante y rica (nación) de todo el Oriente, en cuyo interior supera a todos los demás reinos. Posee muchos puntos de semejanza, por ciertos aspectos, con la riqueza y perfección de nuestra Europa, y, en muchos otros, la supera”.²

Pero, ¿cuáles son algunas de las características que presenta China en el siglo XVI y qué aspectos merecen ser resaltados? Es lo que se responde en la obra *Entrada en China de los Padres de la Compañía*

² *Apud* Paul Dreyfus, *Matteo Ricci. Le jésuite qui voulait convertir la Chine*, 2004, Paris, Editions du Jubilé, p. 60. Existe traducción al italiano de esta obra, *Matteo Ricci. Un scienziato alla corte di Pechino*, 2006, San Paolo, Milán. Además de esta obra y de aquella de Etienne Ducorne que se cita más adelante, para la vida y obra de Matteo Ricci se puede consultar con provecho la obra de Vincent Cronin, *Matteo Ricci, le Sage Venu de l'Occident*, 2010, Albin Michel. Esta obra, cuya primera edición data de 1957, continúa siendo un libro de importante referencia.

*de Jesús tomada de los comentarios del P. Matteo Ricci.*³ En ella, Ricci y el P. Michele Ruggieri destacan los siguientes aspectos:

–“China es el estado más amplio que se encuentre sometido a un rey”: 9,571,000 kilómetros, incluido el Tibet, lo que representa casi a Europa entera. China tiene una extensión similar a la de los Estados Unidos de Norteamérica (incluida Alaska), y es mayor que la de Brasil, Australia o la India.

–“No existe un reino más fértil ni mejor aprovechado. A pesar de que los chinos poseen un apetito más fuerte que los europeos, poseen lo necesario para satisfacerlo y les resulta más barato”;

–“La riqueza pública es superior a la de cualquier otro reino. Abundan las minas de oro y plata. Los ingresos del solo emperador superan al de todos los reyes y señores de Europa, e incluso quizá a los de África, puestos ellos todos juntos”;

–“Ningún otro territorio parece igualarlo en frescura y paz, al punto que resulta acertado pensar que China sea más una pintura que un producto de la naturaleza”. Estas impresiones han sido dejadas por el viaje que hicieron los autores de Cantón a Zhaoqing, en donde residía el virrey;

–“Los habitantes son los más trabajadores del mundo. Incluso los ciegos y lisiados ganan lo suficiente para vivir. Y se ven pocos mendigos”;

–“Entres los países descubiertos, (China) es el más pacífico y el mejor gobernado. Sus escuelas y colegios, su universidades, son numerosas y de alta calidad. En este país existe un verdadero y auténtico culto al libro. Existen en una cantidad mayor que en Europa, todos ellos impresos en papel, hechos con hojas de morera o de bambú según una técnica que viene del siglo II, inventada por Cai Lun, ministro de Agricultura. Estos libros se refieren a todas las ciencias: matemáticas, astronomía, medicina, etc...”⁴

Este texto, que revela la admiración de sus autores, permite obtener varias conclusiones: 1) ante todo, revela la razón por la cual Matteo Ricci

³ Esta obra, escrita en latín y publicada en Lyon por Horacio Cardon en 1616, lleva el título de *Cristiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu ex P. Matthaei Riccii eiusdem Societatis commentariis*. Antonio Sozzini la tradujo al italiano y la publicó en Nápoles en 1622. La edición latina se conserva en la Biblioteca de Grenoble y ha sido varias veces reeditada. Formada por cinco volúmenes, es la fuente de información más importante sobre China en ese siglo.

⁴ *Apud Paul Dreyfus, op. cit.*, pp. 44-5.

es considerado, con toda razón, el iniciador de la “sinología”; 2) hace ver que la misión a la cual están llamados los jesuitas les permitirá encontrar personas sumamente cultas y educadas. Ricci pronto se da cuenta de que el Evangelio debe ser mostrado a personas que se sienten justamente orgullosas de su saber; 3) las notas descritas son tan positivas que, en Europa, Voltaire considerará que estos señalamientos son fantasiosos. Sólo poco a poco el continente europeo irá comprendiendo que tales descripciones son objetivas y auténticas; 4) pero éstas y otras narraciones hechas por viajeros llegados a otros continentes –la India, América– harán que los intelectuales europeos forjen el sueño de lugares idílicos y perfectos; que se piense en la perfección del vivir “de acuerdo a la naturaleza”; que se considere que las personas que habitan esas tierras no están contaminadas por “el pecado original”; que viven en una situación de perfecta felicidad...

China había sido visitada con anterioridad por diversas viajeros, algunos llegados por vía marítima o terrestre; algunos comerciantes (quizá el más famoso, Marco Polo), otros diplomáticos (como el embajador español Ruy González de Clavijo), o bien, otros provenientes del mundo religioso cristiano (fundamentalmente frailes franciscanos).⁵

II. Con este panorama, uno puede preguntarse acerca de la situación política que presentaba China a principios del siglo XVII. Los orígenes remontan a los tiempos de los Reyes sabios mitológicos: Yao, Shun y Yu, quienes serán mencionados en los últimos párrafos del libro VIII de los *Diálogos* de Confucio. Son los padres fundadores de la cultura china y del orden político. “¡Grandeza y majestad de Shun y Yu! Tenían en su poder todo lo que está bajo el Cielo, sin guardar nada para ellos mismos [...] ¡Qué soberano puede igualar la grandeza de Yao!, ¡qué majestad! No existe verdadera grandeza más que aquella del Cielo, y sólo Yao se encontraba a su medida. Tan infinita era su virtud que el pueblo renunció a darle un nombre. ¡Qué perfección posee lo que realizó!”.⁶

⁵ Se puede ver la lista de estos viajeros en el importante libro de Thomas O. Höllmann, *La Ruta de la Seda*, 2010, Madrid, Alianza Editorial, pp. 40 y 45.

⁶ *Entretiens de Confucius*, 1981, Paris, ed. Du Seuil, libro VIII, 18 y 19. Las citas de esta obra fundamental de Confucio se realizan a partir de la traducción del chino de Anne Cheng.

Luego aparecen los fundadores de las dinastías “históricas”. Ante todo Cheng Tang, fundador de los Shang (o Yin), cuyos descendientes posteriormente se establecieron en el país de Song. Más tarde, aparecen los fundadores de la dinastía Zhou (1125-256 a. C.), quienes son citados por Confucio como los soberanos de un gobierno ideal: el rey Wen, ancestro de la dinastía y de una tradición de cultura de gran refinamiento, y el rey Wu, su hijo, conquistador del norte de China, quien destronó al último soberano de los Shang-Yin. Esta toma de poder por la fuerza –opuesta a la cesión de trono por Yao y Shun– se encuentra en el origen de la teoría del Mandato celeste, que proponía una nueva interpretación de la historia antigua. Las dinastías Xia y Shang-Yin habían terminado en regímenes tiránicos, a pesar de que al principio se conocieron soberanos justos, verdaderos “Hijo del Cielo”. Por ello, en conformidad con el Decreto celeste, era legítimo destronar una dinastía indigna de su “Mandato” e iniciar una nueva. De hecho, Confucio muestra una gran admiración por el hermano mayor del rey Wu, el duque Dun de Zhou, a quien atribuye el nacimiento del linaje del país de Lu. El duque de Zhou habría instaurado una estructura feudal al establecer un sistema de sucesión clánica, según el cual la herencia se transmitía al hijo mayor de la esposa principal, de modo tal que los otros hijos menores o nacidos de concubinas se convertían en jefes de los clanes adyacentes. Y así, la estructura política se desdoblaba a partir de una misma estructura familiar, lo que condujo a concebir al Estado como una gran familia.

La decadencia de los Zhou se inició dos siglos antes del nacimiento de Confucio, cuando un grupo de vasallos rebeldes y de tribus bárbaras obligaron a mover la capital hacia el este. A partir de entonces, la autoridad de los reyes Zhou comenzó a declinar en provecho de los súbditos más poderosos. Tal fue la China “de las Primaveras y de los Otoños”, en la cual se distinguen dos grupos de Estados: aquellos pequeños del centro, próximos a los orígenes de la cultura china, como Wei y Lu, patria de Confucio, que tienden a exaltar la paz y los refinamientos de la civilización; los Estados periféricos, en lucha permanente con las tribus bárbaras, se desarrollan en un ambiente bélico

y pregonan una disciplina militar en el gobierno. Así, por ejemplo, el Estado de Qi, hermano enemigo de aquel de Lu, o el Estado de Qin, el cual llegó a convertirse en el fundador del primer imperio chino.

A la vez que se producía una decadencia del poder central, se desarrollaba un cinismo político que dejaba a un lado todo temor religioso y todo sentido moral. Esa degradación de la estructura feudal reinará en la época de Confucio y experimentará cambios frecuentes en las dinastías. El pensamiento de este último, plasmado principalmente en los *Diálogos*, refleja la situación social y política existente y subraya la importancia del Mandato celeste, la pérdida de la “Vía”, que significa concretamente Vía o Camino de los Antiguos, es decir, de los Reyes sabios de la antigüedad. Tal es la fuente de la enseñanza de Confucio: “Yo transmito la enseñanza de los antiguos, sin crear nada de nuevo, pues me parece digno de fe y de adhesión”.⁷

Tras la muerte de Confucio, el estado Qin conquista el poder y se construye un estado fuerte y centralizado. Como dijimos, el rey de los Qin toma por vez primera el título de *huándi*, es decir, “Emperador”, y con ello marca el inicio de la Era imperial.⁸

A la muerte del emperador Qin sucede la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.), a cuya sombra prosperan el comercio, la agricultura y la industria. Esta dinastía representa una época de prosperidad, que dará continuación a diferentes épocas de debilidad y desmembramiento del Estado (por ejemplo, el período llamado de “los Tres Reinos”, el cual impulsa la introducción y el desarrollo del budismo llegado de la India), seguidas de períodos de reunificación y vigor del Estado.

Es interesante recordar que, en la época de la Dinastía Tang (618-907 d. C.), llegó al poder la única mujer que haya gobernado China: la emperatriz Wu, quien accedió al poder al derrocar a su propio hijo, Zhongzong. Ella logró un Estado fuerte y centralizado, que tuvo que combatir las invasiones de los pueblos periféricos: los figures y los tibetanos. Le siguió una dinastía débil, la Din-Liang (907-960), segui-

⁷ *Op. cit.*, VII, 1.

⁸ Del período de los Qin datan los famosos “guerreros de terracota” que continúan produciendo asombro y cuyo número sigue en permanente descubrimiento. También de este período data la construcción de la Gran muralla china, cuyo fin primordial era la defensa contra los grupos invasores.

da por la dinastía Song (se inicia en 960), que conoce un gran desarrollo del comercio y en cuya época se generaliza el uso del dinero. Bajo esta dinastía se llevó a cabo la invasión mongola, que terminará con la victoria militar de estos últimos.

En esta época se impuso en China un riguroso y pesado sistema de exámenes para la selección de funcionarios abocados a la administración pública, sistema que perdurará durante muchos siglos y que implica, entre otros muchos conocimientos, una asimilación profunda de la obra de Confucio y de sus comentadores oficiales.

La dinastía Yuan (1280-1368) es importante porque conoce el afianzamiento de los mongoles y asiste al establecimiento del Gran imperio mongol, a cuya cabeza estará en un momento Genghis Khan (1162-1227). El “gran khanato” llegará a cubrir gran parte de China y de Mongolia.⁹ China se caracteriza en este período por ser una sociedad fundamentalmente abierta.

Así se llega a la Dinastía Ming (1368-1644), cuyos emperadores logran vencer y arrojar del territorio chino a los mongoles. Se inicia la que será la última dinastía china, con el emperador Hongwu (1368-1398), quien, al igual que el emperador Yongle (1404-1424), procuró hacer del imperio un sitio absolutamente imposible de conquistar, ya fuera por vía marítima o terrestre. Hongwu llevó a cabo nueve campañas que alejaron a los mongoles de la Gran muralla y Yongle inició las siete grandes expediciones marítimas que permitieron a China entrar en contacto con Asia meridional, con el sudeste asiático y con África. En 1421, se trasladó la capital china de Nankin o *Nanjin* a Pekín o *Beijing*. A partir de 1429 China, aseguradas sus fronteras, cierra totalmente las puertas con el exterior y se encierra en un “espléndido aislamiento”, para purificarse a sí misma y a su cultura de contaminaciones cosmopolitas y restaurar la pureza de la cultura china. Este aislamiento se acentuó todavía más debido a los piratas japoneses, los *wako*, quienes atacaban las costas chinas. En general, los chinos no consideraron a los portugueses más valiosos que los nipones. Por ello, en esta época diversos fueron los intentos para llegar “al corazón de China”, a Beijing, a la

⁹Entre 1271 y 1295 se registra la presencia de Marco Polo en esa región del mundo.

corte del emperador, para lograr abrir de nuevo el gran Imperio a Europa, sobre todo al mensaje evangélico. Como ya se indicó, Francisco Xavier, el extraordinario misionero jesuita, morirá el 3 de diciembre de 1552, frente a la costa misma de China, sin haber podido realizar su sueño.

Se iniciaba un período glorioso en la vida de la Compañía de Jesús, marcada por grandes espíritus que llevaron a cabo realizaciones que no dejan de provocar profundo asombro. Matteo Ricci es uno de esos grandes aventureros, pero sus logros merecen ser destacados (al igual que otros similares). Por ello, de manera breve, vale la pena hacer referencia a otras grandes realizaciones que le son contemporáneas.

III. San Ignacio de Loyola murió en Roma en 1556. Dos años después, el Padre Diego Laínez—quien participó como teólogo pontificio en el Concilio de Trento— fue elegido General de la Compañía. A su muerte, ocurrida en 1565, Francisco Borja le siguió como General y lo fue hasta su muerte en 1572. Ese año se eligió a un General no español, el Padre Everardo Mercurian, belga, quien falleció en 1580. El quinto General fue el padre italiano Claudio Acquaviva, durante 35 años, hasta su muerte ocurrida en 1615. Al fallecer, la Compañía contaba con 13,000 jesuitas en 500 comunidades diferentes dispersas por el mundo. Durante su gobierno, algunos jesuitas llegaron a lugares muy remotos del mundo y atendieron momentos históricos trascendentes. Ciertamente que la presencia de Matteo Ricci es un muy buen ejemplo de ello, pero vale la pena no olvidar algunas otras, verdaderas hazañas que ocurrieron en los tiempos del General Acquaviva.

Ante todo, mencionar la presencia del jesuita español Pedro Páez, primer europeo que llegó a ver las fuentes del Nilo azul en Etopía y quien lograra convertir al catolicismo al rey Susinios y a su corte. La vida de Pedro Paéz Xaramillo se entretiene por una serie de aventuras difíciles de seguir y creer. Habiendo nacido en 1564 en un caserío cercano a Alcalá de Henares, en España, partió a Portugal a estudiar en la Universidad de Coimbra y ahí permaneció dos años. Ingresó en la Compañía en 1582 y pocos años después, en 1587, envió una carta al

General Acquaviva para manifestarle su deseo de partir para las misiones de Oriente. Al año siguiente recibió la propuesta para ir a de Lisboa a Goa, donde los jesuitas tenían una de sus principales casas en Asia y la base para partir a diversas misiones en Oriente. A fines de 1588 llegó a Goa, en donde muy pronto recibió el aviso que iría a una difícil misión en Etiopía. A ello respondió Páez, aceptando con gran alegría: “Cuanto más trabajosa y difícil sea (la misión que se le encomiende), con mayor contento y alegría la acepto”.¹⁰ Goa era un punto de importancia: de ahí había partido san Francisco Javier para Japón en 1549¹¹ y Matteo Ricci para China en 1578. Pedro Páez nunca regresaría a Europa: de Goa rumbo a Etiopía había de embarcar en dos ocasiones: una en 1589 y la segunda en 1603.

Se ha de notar que, en Europa, entre 1580 y 1640, las coronas de España y Portugal estuvieron unidas bajo los Austria. Al llegar Pedro Páez a la India en 1588 y al fallecer en 1620 —aunque los años son diversos para Ricci, su situación frente a España-Portugal será idéntica— se debe considerar que su aventura es igualmente española como portuguesa.

A fines de enero de 1589, Páez fue ordenado sacerdote en Goa y casi de inmediato partió para Etiopía. Se iniciaban así siete años de sufrimientos incalculables, durante los cuales Páez y su compañero jesuita, Antonio de Montserrat, fueron atacados por piratas, apresados por los turcos, regalados como esclavos al sultán árabe de Xael, pequeño reino localizado al sur de la península arábiga, llevados al golfo del actual Yemen y, a partir de ahí, obligados a caminar en muy penosas condiciones —con las manos atadas a las colas de los camellos de una caravana— y así realizar el viaje por una de las regiones más duras del planeta. De este modo, Páez y Montserrat serían los dos primeros europeos en cruzar la región de Hadramaut, al sur de Yemen. Este sitio, Hadramaut, con una geografía aún el día de hoy poco conocida, “el ‘recinto mortal’”, es una región de Arabia limitada al sur por el océano índico, al oeste por el macizo montañoso de Yemen, al este por regiones muy áridas

¹⁰ *Apud* Javier Reverte en *Dios, el Diablo y la Aventura*, 2010, Barcelona, Debolsillo, p. 51.

¹¹ En Goa se conserva el cuerpo de san Francisco Javier en la basílica del Buen Jesús.

que llegan hasta el interior de Omán y al norte por el Rub'al Khali, uno de los más grandes e inexplorados desiertos del mundo".¹² A pesar de encontrarse en condiciones tan extremadamente hostiles, Páez pudo continuar sus estudios de árabe, hebreo y chino: las lenguas eran herramienta esencial para realizar el objetivo que le animaba: anunciar el Evangelio en las tierras de Etiopía. De Páez y Montserrat se supo en Goa y en Madrid; se conoció igualmente que sus raptos exigían una fuerte suma por liberarlos y, entonces, el mismo Felipe II dio órdenes al virrey de la India para que se pagase el rescate con cargo a las arcas reales. De este modo, ambos jesuitas regresan a Goa en 1595: Montserrat fallecería en 1599 a consecuencia de los grandes sufrimientos padecidos. Páez se recuperó lentamente y se le ofreció volver a Portugal: declinó la oferta y le pidió a Acquaviva que lo enviara de nuevo a Etiopía a fin de llevar a cabo el proyecto inicial. Y en 1603 se embarcó de nuevo en la arriesgada empresa, que culminaría con gran éxito de su parte, pero de la cual nunca más volvería.

En ese año Páez pudo entrar en las que el escritor Javier Reverte¹³ llama "las tierras del diablo". En Etiopía encontró un país fuertemente anclado en la historia de Israel: los etíopes consideran que su historia tiene sus raíces en el encuentro tenido entre la reina de Saba y el rey Salomón, y que en una de las iglesias de la antigua capital Axum se encuentra todavía la auténtica Arca de la Alianza, robada por el legendario rey etíope Menelek del templo construido, precisamente, por el rey Salomón. Sobre ello escribe Pedro Páez en su *Historia de Etiopía*, en donde también narra cómo este pueblo se considera siempre un "pueblo elegido", al igual que Israel. En Etiopía se recibió el cristianismo y la dinastía etíope reinante se convirtió a esta religión en el siglo IV, en una época en la que también el emperador romano Constantino abrazaba la fe cristiana. Más adelante, en el siglo VII, la Iglesia etíope pasó a depender de la Iglesia copta de Alejandría. Se mantuvo la tradición de que el obispo copto, nombrado patriarca del

¹² Javier Reverte, *op. cit.*, p. 88.

¹³ *Op. cit.*, se trata de una obra escrita con gran agilidad y conocimiento, que permite rescatar del olvido la gran figura del jesuita Pedro Páez y de sus compañeros.

país por la Iglesia egipcia, ungía a los emperadores etíopes, reconociéndolos como descendientes directos de la reina de Saba.¹⁴ Cuando Páez llegó al país etíope reinaba como emperador un muchacho de quince años, de nombre Jacobo.

Desde el año 1555, el mismo san Ignacio de Loyola había señalado los principales objetivos que habría que alcanzar en la misión de Etiopía: será necesario –había escrito– ganar ante todo la voluntad del emperador “ofreciéndole algunos presentes apropiados”¹⁵ y, llevando las debidas cartas del virrey de la India, se tratará de convencer al emperador de que no existe “ninguna esperanza de salvación fuera de la Iglesia católica”. Tras ello, “será más fácil hacerle aceptar otras verdades que pueden ser deducidas poco a poco”. Señala también la conveniencia de que los textos religiosos católicos sean presentados en la lengua del país –en este caso, el amárico–, sobre todo aquellos en los cuales existan errores en la fe, y que la liturgia católica vaya sustituyendo a las ceremonias locales, siempre “con suavidad”. Por todo ello, deben abrirse “muchas escuelas para la lectura, la escritura y otras disciplinas”, pues al educarse a niños y jóvenes, “una vez adultos, guardarán afecto por todo lo que aprendieron en su juventud, lo que les volvió superiores a sus padres”. Los jesuitas en Etiopía deben, además, practicar la caridad “y para ello conviene fundar hospitales donde atender a los peregrinos y a los enfermos, curables e incurables, y fundar confraternidades para la redención de los cautivos, socorrer a los niños abandonados, etc., de suerte que vean en nosotros obras mejores que las de ellos”. Y, aunque el objetivo final es que los etíopes alcancen “la uniformidad con la Iglesia católica, debe hacerse con dulzura y sin hacer violencia sobre esas almas habituadas a otro género de vida”. Los misioneros deben “hacerse amar por las gentes del país y ganar su sumisión, guardando reputación de hombres sabios y virtuosos”. Y es muy importante “conocer perfectamente la historia del país, sea para prevenir los peligros, sea para ayudar mejor a esas poblaciones”.

¹⁴ Esta tradición habría de seguir viva hasta 1959, cuando fue nombrado por vez primera un patriarca nacido en Etiopía. Éste habría de consagrar en 1974 a Haile Selassie como emperador de Etiopía como descendiente directo de la famosa reina de Saba.

¹⁵ Las citas que aparecen a continuación están tomadas de la obra citada de Javier Reverte, sobre todo pp. 76 y ss.

Luminosas directivas que marcan la conducta de los jesuitas que, al igual que Pedro Páez en Etiopía, se encuentran en esos momentos en puntos de frontera con otras culturas y países. Páez pone sabia y pacientemente en ejecución esas medidas para lograr los objetivos deseados. Ante todo, logró el dominio total de la lengua amárica, lo que le permite escribir dos libros sobre religión (*Tratado de los errores de los abisinios* y *Doctrina cristiana*), además de un diccionario y una gramática. Y sus métodos de enseñanza en las escuelas por él fundadas fueron tan famosos que pronto recibió noticia el mismo emperador, quien “por ser muy curioso en cosa de letras, que se tenía siempre ocupado en ellas desde que estuvo en prisión, me envió un correo con una carta”. En 1604, tras un año de haber llegado al país, Pedro Páez tuvo finalmente acceso a la corte del emperador.

Y se inicia un período que es semejante al de Francisco Javier en Japón y al de Matteo Ricci en China: pronto las cualidades personales del jesuita, su profundo saber aunado a una gran humildad, su simpatía, su capacidad para escuchar “al otro” y para dialogar, su conocimiento de la historia y las tradiciones nacionales, cautivan a su oyente. El emperador Za Denguel, quien entre tanto había derrotado al emperador Jacobo –el cual fue enviado a una región del sudeste del país–, y su corte pudieron discutir ampliamente con Pedro Páez acerca de los puntos básicos de la doctrina monofisita y de sus relaciones con la católica y decidieron finalmente convertirse. Ello implicaba una serie de cambios religiosos “fuertes” –tales como la sumisión al Romano pontífice, el abandono de la poligamia y la reforma de diversas normas religiosas–, lo que aconsejaba ser muy cauto en esta decisión a fin de no desencadenar violentas reacciones por parte del clero y de la iglesia etíope. Pedro Paéz insistió sin descanso en este punto, pero la firme decisión del emperador Za Denguel pronto desencadenó la reacción del obispo copto –el *abuna Petrus*–, del clero local y de una parte influyente de la nobleza, quienes decidieron levantarse en armas contra el emperador. En el campo de batalla, el emperador Za Denguel fue muerto y su cadáver permaneció abandonado ahí, desnudo y despojado de sus armas y de sus vestiduras por los soldados enemigos.

Mientras tanto, el *abuna* Petrus y otros hacían lo posible para que Jacobo regresase del exilio y tomara el poder. Surgió entonces como contrincante un primo de Jacobo llamado Susinios, quien ostentando derechos de sangre y sostenido por una buena parte de la nobleza, se proclamó emperador. Comenzaron los enfrentamientos, que sólo terminarían tres años después, en 1607, con la victoria del emperador Susinios. Entre tanto Páez estaba otra vez en la corte de este nuevo emperador, y nuevos jesuitas habían llegado en apoyo de su misión. En la batalla final, Jacobo y el *abuna* Petrus perecieron. El primero fue enterrado “con gran honra”, y poco a poco el nuevo emperador Susinios, en medio de constantes batallas, logró dar estabilidad a su reino. Así, Pedro Páez comenzó “el más intenso período de la gran aventura que fue su vida”.¹⁶

Los progresos de Páez en Etiopía encontraban, sin embargo, poca resonancia en España-Portugal. En efecto, Felipe III se enfrentaba a una situación crítica desde el punto de vista económico y político: la nobleza de Portugal buscaba recuperar su independencia y Felipe III perdía cada vez más interés en las colonias de Oriente. Lo primero se lograría gracias al Tratado de Lisboa, de 1640, por el cual Portugal volvió a una vida independiente, y lo segundo conduciría a la pérdida de los territorios de España, que se habían logrado con tantos esfuerzos. Ello decidiría el futuro de las conquistas logradas en Etiopía.

Pedro Páez pudo encontrar personalmente al emperador Susinios y entre ellos nació una simpatía que conduciría a profunda amistad. De nuevo, esta realidad humana tan profunda –la amistad– habría de conducir, al igual que en la vida de Matteo Ricci, a resultados magníficos. El Evangelio habría de ser predicado con base en hondos valores humanos, cultivados con sabiduría y profundidad. Por ello, los juicios con los cuales Pedro Páez presenta la figura del emperador Susinios son muy positivos: “Escribiremos la historia del poderoso y vencedor emperador Susinios, cuyo corazón está en su mano derecha y sus ojos sobre su cabeza, amador de la sabiduría y juez de la verdad; aborrecedor de la maldad y alejado del mal; liberal y largo para dar; y confiado en el últi-

¹⁶ Javier Reverte, *op. cit.*, p. 138.

simo Dios, buscador de sus leyes y costumbres, que conoce lo que pasa y entiende lo duradero”.¹⁷ Con él y su corte volvió Páez a discutir los problemas de la religión etíope de naturaleza monofisita, es decir, la cuestión de determinar si en Jesús había una o dos naturalezas, cuáles eran, además de otras cuestiones como la circuncisión de ambos sexos, la observancia del sábado como día festivo y, además, el delicado tema de la poligamia (el emperador Susinios tenía numerosas esposas y concubinas).

Las discusiones duraron largo tiempo, durante el cual crecía la admiración y amistad entre el emperador Susinios y Pedro Páez. Éste pudo obtener sitios para diversas misiones jesuitas y continuar escribiendo sus diversas obras, tanto relativas a la historia del país, como a su flora y fauna, todo realizado con una minuciosidad y precisión que asombran. Llama la atención, por ejemplo, la manera como describe al hipopótamo (y que recuerda la poética descripción del mismo que aparece en el capítulo 28 del libro de Job), al igual que al rinoceronte, o las embarcaciones ligeras y fáciles de hacer usadas por los etíopes en el lago Tana. Y poco a poco diversos parientes y personas influyentes de la corte se adhirieron al catolicismo. Finalmente, el emperador Susinios decidió hacerlo: Páez aconsejó esperar un tiempo prudente a fin de evitar las reacciones violentas que ya se habían conocido por parte de algunos jefes de la iglesia copta y de ciertos funcionarios de la corte y miembros de la nobleza. Susinios deseaba asimismo establecer una alianza con el rey español Felipe III para recibir refuerzos militares y asegurar el trono del emperador etíope. El monarca español, demasiado ocupado por sus propios problemas, nunca reaccionó a tal petición.

En sus campañas militares, Susinios invitaba a Pedro Páez a acompañarle. Así, en 1610 Páez llegó a ver las fuentes del Nilo azul, al sur del lago Tana. Éste es el que, al encontrarse con el llamado Nilo blanco a la altura de Jartum, forma el que se conoce simplemente como río Nilo y le proporciona las mayores cantidades de agua y de minerales que habrán de enriquecer decididamente las tierras de Egipto. Pero,

¹⁷ *Apud* Javier Reverte, *op. cit.*, p. 145.

como explica Javier Reverte en su obra, el Nilo blanco tiene una extensión mayor que la del azul: el primero, que nace en el lago Victoria (localizado entre Uganda y la República Democrática del Congo) corre unos 3200 kilómetros antes de llegar a encontrarse en Jartum con el Nilo azul, que nace en el lago Tana (Etiopía) y tiene una extensión de 800 kilómetros. A partir de que ambos ríos se encuentran, el Nilo recorre todavía unos 2800 kilómetros antes de desembocar en el Mediterráneo.

A partir de 1613, se realizaba en Japón y en China una hazaña que también se llevaba a cabo en Etiopía: diversos emperadores, sus cortes y numerosos súbditos, estaban en el proceso que les habría de conducir al catolicismo. A partir de 1616 en este último país, el emperador Susinios comenzó a dar pasos concretos para someter a Etiopía a la obediencia de Roma y realizar su conversión. Las revueltas no tardaron en aparecer, pero fueron reprimidas por Susinios de manera fuerte y decidida. Finalmente, en marzo de 1622, Susinios repudió a todas sus concubinas y esposas, se quedó sólo con una y recibió la comunión de manos de Pedro Páez. A continuación publicó su adjuración mediante un edicto real, que fue llevado a todas las provincias del imperio y en el cual proclamaba la legitimidad de la Sede de Roma como guardiana de la verdadera fe, las dos naturalezas de Cristo (divina y humana en la unidad de una persona) y la ilegitimidad de los *abunas* venidos de Alejandría.

A la vez que aumentaba enormemente el número de fieles etíopes en la iglesia de Roma, aparecían focos de revuelta, que fueron sofocados rápidamente. Péaz continuó aconsejando prudencia y que se respetasen los ritos coptos en tanto no desembocaran en la violencia. El 20 de mayo de 1622 terminó su *Historia de Etiopía* y, habiendo terminado su colosal obra, cinco días después, es decir el 25 de mayo, “se durmió en el Señor”. El emperador Susinios hizo patente su enorme pesar y manifestó en la carta de pésame que le escribió al provincial jesuita de Goa, que “su muerte sumió a Etiopía en la misma pena que la de San Marcos en Alejandría o de Pedro y Pablo en Roma”.¹⁸ Fue enterrado en la iglesia dedicada a la Virgen María, en la misión de

¹⁸ Javier Reverte, *op. cit.*, p. 222.

Gorgora, que fue fuertemente afectada por un terremoto en 1704 y cuyo último muro se derrumbó en 1997; “hoy el lugar es un campo de ruinas, comido por la maleza, sobre el que todavía se alza un pedazo de torreón”.¹⁹ Pero Pedro Páez y sus compañeros habían alcanzado el objetivo tras numerosas pruebas y sufrimientos.

De este modo, entre 1580 y 1620 los hijos espirituales de san Ignacio de Loyola han llegado a Japón, a China, a Etiopía, al igual que a otros lejanos horizontes. Uno de ellos se extendía al este de la Europa que en esos momentos conocía tantas guerras y revueltas: era ese mundo prácticamente desconocido llamado Rusia.

En esos momentos se sabía que, en el terreno de la fe, ese inmenso territorio se había alejado del mundo latino ya desde el siglo X y había construido un mundo ortodoxo, primeramente dependiente del patriarcado de Constantinopla, pero más tarde poseyendo su propio patriarcado. Como señala Jean Meyer en su excelente obra sobre este tema,²⁰ “en realidad hay tres, cuatro, si no es que más Rusias. Se habla, retomando la denominación bizantina, de Gran Rusia (*Megalé Rosia*) para la Rusia del Norte, de Novogorod y luego de Moscú, de Pequeña Rusia (*Mikra Rosia*) para lo que hoy llamamos, más o menos, Ucrania, Rusia Blanca o Rusia del Oeste, Rusia Roja o Rutenia subcarpática”; a finales del siglo XV, “la idea de una *translatio imperio* de Constantinopla a Moscú está bien afianzada”.²¹ Ciertamente que habían existido intentos para reunificar a la iglesia católica con la ortodoxa,²² pero éstos habían fracasado finalmente.

Entre tanto, ya en 1386 Lituania y Polonia constituyeron una primera unión dinástica y a sus territorios se anexaron las provincias occidentales y meridionales de la antigua Rus, la de Kiev, lo cual va

¹⁹ Así lo describe el periodista y viajero Javier Reverte en la obra varias veces citada, p. 209.

²⁰ *La Gran Controversia. Las iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*, 2006, Barcelona, Tusquets, p. 169.

²¹ *Op. cit.*, p. 178.

²² El esfuerzo más serio fue el realizado en 1439 por el Concilio de Ferrara-Florenia, cuyas conclusiones positivas habían sido aceptadas por el metropolitano griego Isodoro (el cual llegó a promulgar la unión en la catedral de la Asunción de Moscú), pero éste fue posteriormente destituido por el gran príncipe de Moscú, al saber que se había aceptado la unión, la cual fue de nuevo violentamente rechazada.

a dar origen a la diferencia entre los eslavos católicos y los eslavos ortodoxos. “Para los eslavófilos rusos, antiguos y modernos, los polacos ‘latinos’ han sido desnacionalizados, han perdido sus raíces eslavas, cuando no han traicionado conscientemente a sus hermanos”.²³ Son dos mundo eslavos que se han desarrollado en historias paralelas, unas veces de manera armoniosa, otras, las más, de modo antagónico y de muy profunda enemistad. En 1458, Roma divide la gran metrópoli de Kiev que, al no poder depender de Moscú, se erige como provincia eclesiástica independiente. Iván III se esfuerza por hacerse de la herencia de Kiev, ocupada por Polonia y Lituania, lo que será continuado por Iván IV, el Terrible, quien es coronado en 1547 “zar de todas las Rusias”. Este esfuerzo por conquistar la Rusia de Kiev ayudó decididamente a que, en 1569, se llevara a cabo la unión de Dublín, que fundió en un Estado común el reino de Polonia y el gran ducado de Lituania. Como hace notar el mismo Jean Meyer en otro libro dedicado al tema que nos interesa, “esto reforzó aparentemente la potencia polaca, aunque en realidad la minó internamente: la introducción del principio electivo en lugar del principio hereditario dio a la Dieta aristocrática el poder de elegir al rey; así se conformó la república nobiliaria polono-lituana, la Rzeczpospolita, que paralizó a sus reyes, quienes casi siempre provenían del extranjero”.²⁴ El primer rey electo a la muerte de Segismundo Augusto II en 1572, fue el francés Enrique de Valois, quien reinó tan solo 118 días, para ocupar después el trono francés a la muerte de su hermano, Carlos IX. Entonces, fue electo Esteban Bathory, príncipe húngaro, quien propuso al Papa ofrecer un frente común a los musulmanes y luchar porque las decisiones unionistas del concilio Ferrara-Florenia se pudieran ejecutar. El enfrentamiento entre Esteban Bathory e Iván el Terrible se prolongó durante cuatro años e hizo nacer la imagen de una Polonia católica y agresiva frente al mundo ortodoxo ruso. Asediado por las fuerzas de Bathory, derrotado en Veliki Lukie, a finales de 1580, Iván el Terrible pidió al

²³ *Op. cit.*, pp. 176-7.

²⁴ *El Papa de Iván el Terrible. Entre Rusia y Polonia (1581-1582)*, 2003, México, Fondo de Cultura Económica, p. 24. Para la historia de Polonia, ver sobre todo la excelente obra de Norman Davies.

Papa Gregorio XII el envió de un mediador. Aquí aparecen los esfuerzos de un jesuita, en este caso el P. Antonio Possevino (1533-1611) para negociar la paz entre Rusia y Polonia y lograr igualmente la unión de la iglesia ortodoxa con la católica romana.

El padre Antonio Possevino nació en Mantua en 1534 y fue enviado en 1550 a estudiar en Roma, en donde aprendió filosofía, elocuencia, diversas lenguas y más tarde teología en Mantua. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1559 y luego fue enviado a Saboya a trabajar en la conversión de protestantes. Llegó a Francia y pronto dominó el francés, lo que le permitió continuar con su labor de predicador en diversas ciudades francesas. En 1573, el antecesor del P. Acquaviva como General de la Compañía le nombró su secretario particular y así pronto se ganó la confianza del papa Gregorio XIII, quien le encomendó diversas tareas político religiosas en Alemania, Hungría, Francia, Suecia, Polonia y Rusia. Sus dotes de fino diplomático fueron desarrolladas y resultaron muy apreciadas; gracias a ellas fue nombrado nuncio en Estocolmo en 1577. Entretanto, el papa Gregorio XIII hacía esfuerzos para unificar la cristiandad oriental para luchar contra los enemigos musulmanes. Ello implicaba, como condición, la unión política y religiosa del mundo lituano-polaco católico con el mundo ruso ortodoxo. En esa región, el rey Bathory dominaba la situación y vencía a los ejércitos de Iván el Terrible, quien se dio cuenta de manera astuta que, para suavizar a Bathory, le era indispensable lograr los favores de la cabeza del mundo católico. Y precisamente con ese objetivo, le solicitó a Gregorio XIII el envío de un hábil diplomático con el cual poder discutir una posible unificación religiosa, a la par que una estabilización de la situación política en la región. Evidentemente, lo que más le interesa era el segundo punto, pero usaba del primero para ganarse el interés pontificio. Se trataba, en consecuencia, de una misión en extremo delicada. Se recurrió al hábil jesuita Possevino para lograr la paz y también, y sobre todo, la unión de Rusia con la Iglesia romana.

El 27 de marzo de 1581 salió ya el jesuita hacia Venecia, en tanto que el rey de Polonia, Esteban Bathory, se encontraba muy molesto por la voluntad de paz mostrada por el Papa. Bathory lograba conquistas importantes sobre Iván el Terrible. Possevino logró entrar

en Rusia y, habiendo pasado por Smolensk, logró entregar la carta del Papa a Iván IV en Staritsa. En la misiva se hacía saber al zar de Rusia que la unión política era imposible sin la religiosa.

La presencia de Possevino en la corte del zar ruso duró cuatro semanas, durante las cuales tuvo diversos encuentros con el zar, además de largas discusiones y aclaraciones con los nobles que le rodeaban (boyardos). Se le hizo saber que la unión religiosa no se podría discutir sino después de haberse logrado la paz con Polonia. Y con esa respuesta salió Possevino a buscar al rey polaco, quien estaba sitiando la ciudad de Pskov. El rey Esteban Bathory era consciente de que el invierno se aproximaba, pero tanto él como la Dieta fueron firmes en sostener que no había nada que negociar y que la totalidad de la Livonia debía permanecer en posesión de Polonia-Lituania. A finales de noviembre, Possevino fue al encuentro de los negociadores rusos mandados por Iván y finalmente las negociaciones se pudieron realizar entre el 13 y el 15 de diciembre de 1581, en el pueblo fronterizo de Kiverova Gorka, cerca de Zham Zapolski, en el camino de Novgorod. Como es fácil comprender, las negociaciones resultaron extremadamente complicadas, pero concluyeron finalmente con una tregua aceptada por ambas partes que debía durar 10 años. Logrado este gran éxito, Antonio Possevino se encaminó a Moscú donde fue recibido por el zar Iván en el mes de febrero de 1582. El día 21 se pudo realizar ya una “memorable discusión” pública entre ambos, tras la cual el zar pidió a su interlocutor un memorandum en donde se estableciesen las diferencias doctrinales entre Roma y Moscú. La “memorable discusión”²⁵ fue en extremo complicada porque Iván el Terrible se preciaba de sus profundos conocimientos teológicos, que coexistían con un carácter sumamente violento que le había llevado a matar a su propio hijo, golpeándolo con su cetro provisto de una punta de hierro que el soberano también levantó “para descargar un golpe contra Possevino”. Gracias a esta discusión, Possevino vio claro el abismo que separaba al mundo católico del ortodoxo ruso; dejó Moscú el 14 de marzo para tener otros encuentros con el rey Esteban Bathory y otros soberanos.

²⁵ Ver Jean Meyer, *op. cit.*, pp. 40 y ss. y *La Gran Controversia*, *op. cit.*, pp. 193 y ss.

En el mes de abril del mismo año de 1582, Possevino envió una carta detallada al P. Claudio Acquaviva, general de la compañía de Jesús, en la cual refiere las características de su misión. Esta carta de misión ha sido publicada por Jean Meyer, junto con otro documento que permite comprender mejor el mundo extraño en el cual el mantuano realizó su misión. Se trata de las cartas de un compañero de misión, el padre Jean Paul Campan o Campani, checo de origen italiano, quien refiere no tanto los acontecimientos vividos, cuanto las reacciones y observaciones que suscitaba en un extranjero ese mundo de Moscovia, tan poco conocido y que resultaba extraño y paradójico. En el mismo volumen publicado por Jean Meyer aparece un breve documento del cardenal Ptolomeo Galli, cardenal Di Como, al secretario del dicasterio de *Propaganda Fidei* sobre las misiones que fueron encargadas por el papa Gregorio XIII al padre Possevino.²⁶

Después de esta misión, el jesuita escribió en numerosas ocasiones al Papa, recomendando la formación de misioneros especiales para Rusia, rusos de preferencia, rusófobos siempre, al igual que la creación de colegios en Vilna, Praga, Olomuts y Transilvania, para formar misioneros conocedores del mundo ruso y crear imprentas con tipografía cirílica. Con su obra, el P. Possevino fue un factor fundamental para llevar a cabo la unión de Brest (1595-1596), entre los obispos ortodoxos de Rutenia y Roma.²⁷

Igualmente bajo el generalato del P. Acquaviva, la Compañía de Jesús realizó esta aventura de largas consecuencias en el mundo ruso, vivas hasta nuestros días. Ahora, nos hemos de referir a otra aventura jesuítica que resulta no menos importante: América del Sur.

En efecto, otro de los capítulos que despierta el interés y la imaginación es aquel de la presencia jesuítica en la parte sur del Brasil, en las regiones colindantes con Paraguay y Argentina. El mismo san Ignacio había enviado en 1549 a Manuel Lóbrego y a seis otros compañeros para evangelizar a los habitantes de Brasil. El descubrimien-

²⁶ Estos son los documentos que, tras una amplia presentación, realiza Jean Meyer en el libro *El Papa de Iván el Terrible*, *op. cit.*, 137 pp.

²⁷ Para comprender la naturaleza y consecuencias de esta unión, ver Jean Meyer *La Gran Controversia*, *op. cit.*, pp. 198 y ss.

to de esas latitudes americanas había hecho que, ya desde 1537, el Papa Paulo III hubiese condenado la esclavitud de los indígenas. Brasil sólo la aboliría oficialmente en 1880. Por ello, cuando los jesuitas llegaron, encontraron que los indígenas de esas tierras sufrían los asedios de los paulistas o bandeirantes portugueses, a la vez que los de los colonizadores españoles, para apresarlos y sujetarlos a una esclavitud inhumana.

Para proteger a los indígenas, los jesuitas decidieron la creación de esos territorios que son conocidos como “las reducciones jesuitas” y que comenzaron a ser fundadas en Paraguay a partir de 1609. El general Acquaviva desde Roma seguía e impulsaba con gran interés esa experiencia. En esas “reducciones”, los indígenas encontraban protección y podían trabajar la tierra, viviendo en un régimen de igualdad, de intensa actividad y en la que se procuraba desarrollar la dimensión material al igual que la espiritual del ser humano.

Las “reducciones jesuitas” habían de permanecer unos 150 años,²⁸ durante los cuales fueron gobernados más de 140,000 indígenas, quienes nunca manifestaron ningún descontento con el sistema de gobierno en el cual vivían, ni llegaron a matar a ningún jesuita.

Pero en España y Portugal –al igual que en los territorios vecinos a esas “reducciones”– existían hondos intereses por terminar con esa experiencia y apoderarse así de los indígenas y de sus tierras. Eso se hizo posible cuando el rey Carlos III de España expulsó a los jesuitas de sus territorios; éstos tuvieron que obedecer y abandonar lo que se había trabajado con tanta solicitud y que había dado por resultado un régimen floreciente de protección a los indígenas. Al dejar los jesuitas las “reducciones” llegaron las tropas del general brasileño Chagas, las cuales, al igual que el dictador paraguayo Francia, causaron graves daños a las obras realizadas. El sucesor de Francia, Carlos López, se encargaría de destruir las comunidades indígenas finalmente para tomar posesión de sus tierras.

²⁸ Esta aventura jesuita es analizada en diversas obras. El término de la misma constituye la trama de una obra de teatro escrita por el dramaturgo austríaco Fritz Hochwalder, intitulada *Das Heilige Experiment*, traducida al francés con el título *Sur la terre comme au Ciel*, 1942, Paris, ed. du Cerf. Esta obra inspiró la película *La Misión*.

De este modo, también en América del Sur los jesuitas emprendieron a partir de 1580 una experiencia que procuraba dar solución a un problema que hasta el día de hoy subsiste: el respeto y protección de los autóctonos y de sus culturas.

IV. Habíamos dejado a Matteo Ricci en Macao, el mes de agosto de 1582. Existía ya el convencimiento de que, para trabajar con éxito en tierras chinas, era necesario manejar la lengua china y profundizar en las riquezas de dicha cultura. Este doble desafío se presentaba tan arduo que ningún misionero anterior presente en China había intentado seguir ese escarpado camino. Se necesitaba realizar una obra propia de un grupo de hombres especializados: escribir diccionarios, producir un sistema fonético para reproducir los sonidos y tonos chinos, encontrar un sistema de memorización adecuado... Ricci acepta de lleno el desafío, y años después habrá de describir esta etapa en una carta a un antiguo profesor de humanidades clásicas:

Me dediqué a la lengua china y puedo asegurar a su reverencia que es una cosa muy diferente al griego o al alemán. La lengua hablada se encuentra sujeta a tantos equívocos que muchos de sus sonidos significan más de mil cosas (diferentes) y en ocasiones no existe diferencia entre uno y otro que el hecho de pronunciar el sonido con la voz más elevada o más baja en cuatro diferentes especies de tonos; por ello algunas veces, cuando hablan entre sí, escriben lo que quieren decir para hacerse comprender, pues las cosas son diversas por la escritura para unas u otras. En cuanto a los caracteres, es algo que no se puede creer si no se ha visto o no se ha experimentado, como yo lo he hecho. Existen tantas letras como palabras o cosas, de tal modo que superan las sesenta mil, y todas ellas son muy diferentes y complejas.²⁹

Por otra parte, Ruggieri y Ricci son conscientes de que necesitan avanzar con gran prudencia en la medida en que en China existe una gran desconfianza hacia todo lo extranjero. Cualquier actividad que pudiese aparecer como perteneciente a un grupo secreto era rigurosamente condenada y sus seguidores, castigados. Por ello se requería,

²⁹ *Apud* Etienne Ducornet en *Matteo Ricci*, 2010, Paris, Du Cerf, p. 29.

además, tener un manejo exacto de la lengua. Era necesario, en verdad, “hacerse chino con los chinos”.

A ello se abocan los jesuitas italianos al instalarse en Zhaoqing, y para hacer visible su deseo de “ser chinos”, por recomendación del gobernador Wang Pan, adoptan la vestimenta propia de los monjes budistas. Más tarde, Ricci se dará cuenta de que esa decisión en lugar de facilitar su camino, lo hará aún más difícil. Pero el gobernador sabía que con esta recomendación impedía que los misioneros pudiesen integrarse en la sociedad china, ya que los monjes budistas no lo podían hacer, debido a que habían abandonado a sus familias, de modo que eran obligados a construir sus templos fuera de las ciudades y en sitios alejados para alejar malas influencias cósmicas.

En esos principios, el problema práctico a resolver era que no se confundiese su enseñanza con la doctrina budista, lo que les condujo a no aceptar el templo que se les quería ceder a modo de iglesia y a tener mucho cuidado con las imágenes que presentaban a fin de que no fuesen confundidas con aquellas de los ídolos. Por ese mismo motivo, parece que abandonaron el uso de “Rey del Cielo” por aquel de “Señor del Cielo” para designar al Dios verdadero. Y tal será el título finalmente adoptado. La enseñanza que comenzaron a impartir requería ser presentada en forma escrita, pues entre los chinos los trabajos presentados en lengua escrita poseen una forma especial de persuasión. Esto lo descubrió el P. Ruggieri cuando supo que la traducción que se había hecho de un catecismo que él había escrito, traducción que circulaba en Guangdong, le valía el título de “Shifu”, es decir, de “Maestro”. Por ello ya en 1584 Ruggieri y Ricci deciden traducir e imprimir el decálogo a lengua china, para hacer ver la conformidad existente entre el mensaje revelado y la ley natural, entre la revelación y la razón.

Ricci ha dedicado estos años a adueñarse de la lengua china, a conocer esta rica cultura, y pronto descubre que, para llevar a cabo sus tareas, requiere dirigirse a los intelectuales chinos, a los filósofos, literatos y sabios. Esto implica una novedad radical en la actividad misionera y a esto ayuda la traducción antes mencionada, obra que trae como

consecuencia que algunos intelectuales chinos comiencen a visitar a los jesuitas para hablar con ellos y dialogar acerca de los temas que les importan. Al visitarlo, les llaman poderosamente la atención las bellas encuadernaciones en cuero las cuales se presentan algunas de sus obras, por ejemplo, las de derecho canónico.

El jesuita italiano se da cuenta también del interés que suscitan entre sus visitantes los mapas que había traído consigo. Entre ellos aparecía, por ejemplo, uno de los mapas usados por los navegantes europeos de la época. Este “planisferio” despierta gran asombro entre los chinos, quienes ignoraban las descripciones que fueran más allá de sus respectivas regiones. Fuera de ellas, pensaban, sólo había un mar inmenso, con alguna pequeña isla correspondiente a algún sitio que se había escuchado nombrar. Al ver que su país, China, se encontraba en un pequeño ángulo del Oriente, sintieron gran asombro y les pareció cosa inaudita, entre otras cosas, porque ellos concebían al cielo como redondo y a la tierra como cuadrada. Pronto pidieron copia de ese asombroso documento, escrito en su propia lengua, y que obligó a Ricci a adentrarse en los meandros de la cartografía. Por gentileza hacia sus visitantes, Ricci coloca a China en el centro de los mapas que realiza. Y ellos ven cómo su país se encuentra separado del resto del mundo de modo tal, que es casi imposible que pueda ser tomado por alguna potencia invasora.

Mas Ricci no se limita a realizar un planisferio, sino que también produce otros objetos insólitos: cuadrantes solares, astrolabios, prismas, esferas de anillos y, sobre todo, un reloj. Ricci se preocupa por hacer una copia de cada uno de estos objetos, que se pretenden dar como regalo al emperador... cuando fuera posible encontrarlo.

Sin embargo, al realizar esta empresa que requiere enorme paciencia (pues con los años son muy pocos los convertidos), el jesuita va cobrando conciencia del gran error cometido al usar el hábito propio de los bonzos budistas. Era necesario dejar atrás todo esto, lo que implica despojarse de ese hábito y también dejar el sitio en el cual se encontraban y en el cual no se les dejaba de considerar como espías portugueses. El mismo virrey chino les contempla como tales. Por ello, cuando

les jesuitas le comunican la decisión de cambiar de lugar de residencia, éste les propone (¿o les ordena?), trasladarse al norte de la provincia de Guangdong a una pequeña ciudad llamada Shaozhou. En ese lugar permanecerá Matteo Ricci seis años: de 1589 a 1595, período que será fundamental en su existencia.

Shaozhou, hoy día llamada Shaoguan, se halla unos 200 kilómetros al norte de Cantón y, sobre todo, se sitúa en el camino que lleva al corazón de China. Si Cantón y su región se caracterizan por el mundo de comerciantes y navegantes que a él llegan, Shaozhou parece una isla en el gran territorio chino. Para poder llegar a Beijing todavía se requieren recorrer unos dos mil kilómetros.

Al dejar el sur de Guangdong, Ricci era conocido ya por su nombre chino: “Li Madou”, también llamado por su sobrenombre “Xi Tai”, “el sabio de Occidente”. Y en Shaozhou, Li Madou se deja crecer la barba, que en menos de un año llega a medir más de un metro, abandona el hábito propio de los bonzos y se reviste del traje púrpura propio de los mandarines, el cual indica una persona de alta clase social, un respetable intelectual. Ese traje mandarín es descrito por el propio Li Madou: es de seda rojo oscuro con bordes de azul muy claro en las mangas y cuello: “Los bordes son más grandes que media palma [...] las mangas son muy largas y abiertas, un poco como se llevan en Venecia”. El cinto es del mismo color rojo, también bordado de azul, cosido al hábito y dividido en dos partes que bajan a tierra, “como lo llevan las viudas en Italia [...] Los zapatos son de seda bordada. El sombrero posee una forma extraordinaria, no muy diferente de aquel de los sacerdotes españoles, pero es un poco más alto; se encuentra levantado como la mitra de los obispos y está provisto de dos especies de alas en equilibrio, que caen a tierra si se usan gestos excesivos. Se encuentra cubierto de un velo negro que se llama *sutumpo*”.³⁰

El problema, sin embargo, no era tanto vestir el traje de mandarín cuanto hacerse de una mentalidad china. A esto le ayudará un hombre joven, de nombre Qu Taisu, hijo de un alto magistrado que preside el tribunal de Nankin. Este Qu Taisu cultiva la literatura, ha escrito ya

³⁰ Esta descripción aparece en el bello libro de Paul Dreyfus ya citado, pp. 85-6.

varios libros que han recibido diversos premios, es un apasionado de las matemáticas y posee gran facilidad para elaborar instrumentos que requieren paciencia y laboriosidad. Qu Taisu se coloca como alumno del sabio de Occidente y pronto nace entre ellos una amistad profunda, que permitirá a Ricci compenetrarse de las riquezas propias de la cultura china. Qu Taisu pronto hace preguntas relativas a la religión que enseña su maestro hasta que decide convertirse al cristianismo, diez años después. Su nombre de bautismo será Ignacio.

En esos “diálogos” entre el literato chino y el jesuita occidental, éste aprende también a conocer el pensamiento religioso chino. Y pronto se da cuenta de que en China, más que “religión”, es posible distinguir tres clases diferentes de filosofías o “sabidurías”. La primera y más importante es la de Confucio, “filósofo notable”. “Su doctrina enseña que los hombres deben seguir la luz de la naturaleza como su guía y esforzarse con empeño por conquistar la virtud, y dedicarse a gobernar de modo ordenado su familia y su comunidad”.³¹ La segunda sabiduría es la de Buda y parece sostener, dice Ricci, una vida ultraterrena, en la cual los buenos son premiados y los malos castigados. La tercera sabiduría es la del Taoísmo, enseñada por “un hombre que debe ser venerado”, llamado Laozi, quien vivió en el siglo VI o V a. C., que llegó a conocer y tratar a Confucio y que, decepcionado por el mundo conocido, partió para Occidente.

Matteo Ricci tiene un juicio bastante negativo en torno al budismo y al taoísmo, totalmente diferente a su apreciación del confucianismo. Y Li Madou no cesará durante su vida de profundizar en el pensamiento de Confucio, quien dejó a la posteridad una obra intitulada *Diálogos* o *Lunyu*,³² en la cual aborda cuestiones básicamente morales y sostiene que el fin de la vida consiste en ser una constante tensión hacia

³¹ *Apud* Paul Dreyfus, *op. cit.*, pp. 65-6.

³² Ver la obra ya citada, *Entretiens de Confucius*, 1981, Paris, Du Seuil. El día de hoy existe un redescubrimiento de la riqueza de la doctrina de Confucio. Lo prueba el éxito que tienen algunas obras sobre el tema, como por ejemplo, la obra escrita por Yu Dan, profesora en la Universidad de Pekín, intitulada *Profesor Yu Dan Explains the Analects of Confucius*, 2006, Pekín, Zhonghua Book Company, (en inglés, *Confucius from the Heart*, Macmillan, Londres, 2009; en francés, *Le Bonheur selon Confucius. Petit Manuel de Sagesse Universelle*, 2009, París, Belfond), cuyo original ha vendido más de 10 millones de ejemplares en China.

el bien. El hombre de bien, que posee sentimientos de nobleza, dignidad y respeto recíproco, se orienta naturalmente a la vida política, de manera tal que la educación, de acuerdo con la enseñanza de Confucio, está esencialmente ordenada a las responsabilidades políticas. Su pensamiento revistió tal importancia que, a la muerte de su autor, se le dedicaron numerosos templos y edificios, su retrato apareció en sitios públicos y particulares y se le denominó “el maestro por diez mil generaciones”.³³

La sabiduría de Confucio, dice Ricci, se sitúa en un nivel humano, filosófico, de naturaleza propiamente moral. En este nivel, es necesario iniciar “el diálogo” con los intelectuales chinos, para hacer ver toda la riqueza común que existe entre la sabiduría china y la sabiduría cristiana. Tras ello, será posible abrir paso a lo que es específicamente cristiano, pero es necesario comenzar por lo que permite descubrir la sola razón. Si es cierto, como lo dice el mismo Evangelio, que “la luz verdadera ilumina todo hombre” (Jn. 1, 9), entonces es necesario explorar aquellas riquezas comunes “a todo hombre”, que se encuentran en la cultura china.

En 1595, a los 43 años de vida, Matteo Ricci es solicitado por Si Ye, virrey retirado, para que lo visite en su residencia de Nanchang, capital de Jiangxi, situada a unos 500 kilómetros de Shaouzhou. El encuentro fue decisivo para el jesuita, pues el virrey quedó impresionado por su gran saber matemático, por su prodigiosa memoria y por su virtud, de modo que le invitó a asentarse en esa ciudad de Nanchang, “nobilísima ciudad”. Poco después, Li Madou puede ofrecer como obsequio a Si Ye el manuscrito de su primera obra en chino: *Tratado de la Amistad o Joao-You Lun*.

Este *Tratado de la Amistad* se compone de 100 pensamientos, que guardan gran semejanza con el *Libro de los Proverbios* que aparecen en el Antiguo Testamento. Este libro “realiza una síntesis armónica entre la idea china de la amistad y la concepción que de ella tenían

³³ Paul Dreyfus menciona que este “culto idólatrico” por Confucio durará hasta 1912, cuando se proclamó en Nankín la República China. Mao, un poco más tarde, simplemente lo eliminará de la historia del país. Por ello hablamos en la nota anterior de un redescubrimiento de su doctrina en la misma China de nuestros días.

los estoicos occidentales”.³⁴ En ella se capta el modo admirable como Ricci se encuentra frente “al otro”. En nuestros días constituye un tema todavía no bien resuelto, pues nuestro mundo occidental se encuentra perplejo, es lo menos que se pueda decir, frente a nuevos actores presentes en la escena internacional. El diálogo intercultural e interreligioso se hace apremiante.³⁵ De su urgencia y características ha hablado admirablemente Ryszard Kapuscinski en su libro *Encuentro con el Otro*,³⁶ quien apunta que “someter, colonizar, dominar, avasallar (han sido) actos reflejos ante el Otro que no han cesado de repetirse a lo largo de la historia”.³⁷ Matteo Ricci aparece, también en este sentido, como un maestro para nuestra época, al enseñarnos que el camino más corto y fructífero para dirigirse y entablar contacto con el otro es aquel de la simpatía, de la amistad. Y es que el término mismo de “simpatía” (del gr. “sun”: con, y “pathós”, padecer, es decir “padecer con el otro”, “vibrar al unísono con el otro”) implica el de la amistad. Por ello, el *Tratado de la Amistad*, que abrió las puertas al mundo chino, debería ser también la llave para resolver el tema de la convivencia en nuestros tiempos.

Así, en 1595 Li Madou se instala en Nanchang, donde permanece por tres años, durante los cuales no deja de soñar con llegar a la gran capital, Beijing, y entrar así en contacto con el emperador. Pero esto necesita paciencia. En la ciudad de Nanchang se organizan en torno a su persona numerosos grupos de intelectuales, que se reúnen periódicamente para discutir de diversas cuestiones que comprenden un muy amplio abanico de temas, y en donde sus cualidades de matemático, astrónomo, relojero y cartógrafo son altamente apreciadas. Y muy pronto el amigo Qu Taisu, quien se encuentra ya en Beijing, le manifiesta el gran interés que existe en esa capital para conocerlo.

³⁴ Etienne Ducornet, *op. cit.*, p. 66. Del *Tratado de la Amistad* existe una edición bilingüe aparecida en Francia, ediciones Noé, 2006. A partir de ella haremos la traducción de algunos pasajes sobresalientes al final de este artículo. (Existe también una versión reciente en castellano: 2007, México, Los libros de Homero, ed. bilingüe. *N. del E.*)

³⁵ Es la tesis que desarrolla Madeleine Albright en su libro *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*, 2006, New York, Harper Perennial, 351 pp.

³⁶ 2007, Anagrama, Barcelona, 99 pp.

³⁷ *Op. cit.*, p. 42.

En Roma, el padre Acquaviva le apremia a realizar el soñado viaje a Beijing a la vez que nombra a Ricci “Superior de la misión de China” en 1597. Comienza Ricci un recorrido que le debe llevar a la capital. Llega a la ciudad de Nanjin o Nankin, que le impresiona grandemente y que juzgará más grande y bella que Beijing. A esta capital la visita en un viaje rápido, pero no puede permanecer en ella ni ver al emperador. De regreso a Nanjin, se da cuenta que ésta es una ciudad que alberga gran cantidad de intelectuales y sabios. Ricci pronto encuentra ahí acomodo y sus virtudes y conocimientos le permiten hacer numerosos amigos. Con ellos discute temas de ciencia, de técnica y de filosofía, sobre todo de moral. Ahí conoce a un hombre de gran sabiduría y virtudes, Xu Guangqi, quien, a diferencia de Qu Taisu, pronto se convierte al cristianismo.³⁸ Igualmente, en Nanjin publica otra obra en chino: *Tratado de los Cuatro Elementos*, en la cual se opone a la doctrina china de los cinco elementos, y realiza la segunda edición de su mapamundi.

El prestigio de Li Madou, Matteo Ricci, suscitó la curiosidad del emperador, quien manifestó su deseo de conocerlo. Por ello, Li Madou es invitado a presentarse en la corte del emperador y así, en el mes de mayo de 1600, inicia el gran viaje.

128

V. En un lujoso junco, en el cual Matteo Ricci, llevando los regalos para el emperador entre los cuales un bello mapamundi de grandes dimensiones (3.75 metros por 1.80), es llevado a Beijing por Me Pusi, eunuco de la corte imperial. Sorprende contemplar en este capítulo la importancia que en la corte imperial tenían los eunucos, los cuales tienen como tarea no sólo resolver los diversos problemas existentes entre las mujeres del soberano y darles protección, sino que también se convierten en importantes personajes políticos: son secretarios del emperador, controlan su correspondencia, son sus embajadores y fungen con frecuencia como sus intermediarios. Con Me Pusi viaja Ricci sobre el Canal Imperial cuando el junco es detenido, a sólo 130 kilómetros

³⁸A este gran hombre, Paolo Xu Guangqi, se le dedica un artículo en el número 6/7 de la *Revista 30 Días* (2010), pp. 44-9.

de la capital, por Ma Tang, poderoso eunuco que cobraba un impuesto por entrar a la capital. Ricci permanecen prisioneros de Ma Tang durante varios meses, los presentes destinados al emperador le han sido tomados, hasta que un día “el emperador se acuerda que ciertos extranjeros desean ofrecerle un extraordinario reloj: “¿por qué no se me trae ese famoso péndulo?, exclama” y pocos días después el eunuco Ma Tang recibe una orden perentoria del emperador: “Su majestad ordena a Ma Tang (cobrador de impuestos), con relación a los presentes que el bárbaro del lejano Occidente desea ofrecerle, Su Majestad ordena al dicho Li Madou el traerle los presentes a Beijing”.³⁹

Sólo hasta el mes de enero de 1601 llega finalmente Matteo Ricci a Beijing. Apenas arribado envía una carta al emperador Wanli en la cual lo saluda, agradece “la extrema benevolencia con la cual la gloriosa dinastía actual invita y trata a todos los extranjeros”, le presenta los regalos que le trae y le desea “la protección del cielo en su reinado y pide para él (el emperador) una larga vida y una prosperidad sin sombras”.⁴⁰

En efecto, el emperador Wanli había ascendido al trono en 1573, a la edad de diez años, pertenece a la dinastía de los Ming, que reina en China desde 1368 y continuará haciéndolo hasta 1644. Debido al protocolo existente en China, Li Madou, el sabio venido de Occidente, nunca puede ver al emperador. Pero éste recibe sus regalos y algunos de ellos le llaman la atención, en especial ese inmenso reloj que, debido a sus contrapesos, requiere un lugar especial, mismo que encontrará sitio en los jardines internos de su residencia privada. También su atención es atraída por ciertos instrumentos musicales que le permiten conocer la música occidental: un pequeño órgano y una espineta o pequeño clavicordio. Pero tanto el inmenso reloj como los instrumentos musicales requieren del sabio de Occidente para hacerlos marchar o tocar, para enseñar a sus súbditos cómo hacerlo. Todo se hace conforme a los deseos del emperador, quien también hace realizar una pintura de Li Madou para poderlo conocer.

³⁹ En Vincent Cronin, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 215.

¿Qué hacer con ese hombre venido de Occidente? A uno de los consejeros del emperador no le cabe duda: sus regalos deben ser rechazados, a Li Madou no se le debe permitir residir en Beijing y se le debe enviar cuanto antes a Cantón, de donde, si se considera adecuado, deberá ser devuelto a su país.

Pero la decisión del soberano es contraria a este parecer: de devolver a Matteo Ricci no se puede ni hablar, pues “si lo enviamos a casa, divulgará los secretos de China a los bárbaros”.⁴¹ El emperador sabe, además, que el jesuita es el único que sabe hacer funcionar “las campanas que suenan solas”.

De este modo, Matteo Ricci, más que nunca Li Madou, es aceptado oficialmente en el país y es proclamado “gran letrado” entre los grandes del país. Se le autoriza a instalarse en Beijing, “en el lugar que desee” y permanecer ahí el tiempo que quiera. Se le concede, además, una pensión que da el presupuesto público. Y cuando el tribunal de Ritos le pregunta por qué ha venido a China, su respuesta es clara: “Para predicar la ley del único Dios”.

Para ese fin, Li Madou continúa y profundiza la vía seguida: el anuncio evangélico se hará a través de la inmersión, de la adaptación y de la inculturación. Y Li Madou es maestro en esto. Pronto puede anunciar a sus superiores en Roma que el anuncio evangélico se realiza ya en las quince provincias del país. El diálogo con los letrados chinos se inicia con la geografía, las ciencias y las matemáticas. En 1601, ya en Beijing, Li Madou publica en chino las *Ocho Canciones para Clavecín Occidental*, que causa admiración;⁴² en 1603 publica la cuarta edición de su famoso mapamundi, que anuncia una pluralidad de continentes, que la tierra es redonda y que China no se encuentra en el centro del mundo; ese mismo año imprime su *Tianzhu shiyi* o *El verdadero sentido (de la doctrina) del Señor del Cielo*, auténtico catecismo, considerada su obra maestra. En 1606, en compañía de su amigo Xu Guangqi, traduce los seis primeros libros de los *Elementos de Geo-*

⁴¹ En Paul Dreyfus, *op. cit.*, p. 114.

⁴² Muy interesante es, como documento musical, el CD *Messe des Jesuites de Pekin (Mass of the Jesuits in Beijing)*, Auvidis/Astrée, 1998, París.

metría, de Euclides, los cuales ven la luz pública al año siguiente, causando un verdadero revuelo en el pensamiento científico chino.

Y en los diálogos y controversias de carácter científico, matemático, los principios evangélicos son también asentados y las conversiones al cristianismo se multiplican. Y es que Li Madou, además de buen conversador, gran matemático y científico, es estimado por sus grandes virtudes y su inmenso corazón. Esto se ha hecho evidente en el *Tratado de la Amistad*, que será seguido por tratados similares, el primero de los cuales se intitula *Las veinticinco sentencias*, el cual desarrolla temas antropológico-morales: para ser feliz se requiere hacer todo lo que depende de nosotros, lo que requiere esfuerzo y determinación; cultivar la indiferencia con relación a aquello que no depende de nuestra voluntad como las riquezas, los honores, la reputación y la larga vida. Pero sobre todo, es necesario mantener la paz de corazón. Uno debe usar de las cosas, no como propietario, sino como administrador, el hombre en esta tierra es como un huésped que el Señor del Cielo ha invitado al banquete celestial; en esta existencia debemos cultivar las grandes virtudes como la humanidad, la sinceridad, la sabiduría, la justicia y los ritos; estas virtudes constituyen la auténtica fuente de la felicidad y son la vía para alcanzarla, cuán sabio es guardarse de las conversaciones inútiles o perniciosas, etc. La vieja sabiduría de Confucio es establecida y armonizada con la sabiduría de Jesús. Dos mundos que se acercan, dialogan, se conocen y pueden establecer una profunda amistad.

Ese mismo año 1606, Matteo Ricci, comienza a escribir un libro –siempre en chino– que redactará durante dos años y que será publicado en 1608, con resonancia: *Diez Paradojas*, cuyo título, explica el mismo autor, se debe a que contiene “sentencias muy comunes para los cristianos, pero paradójicas para los chinos por no haber sido nunca escuchadas”.⁴³ Se refieren al hombre, al sentido de su vida y de su muerte. Así, escribe que el hombre es un huésped en esta tierra, que es muy conveniente pensar constantemente en la muerte, cómo el hombre superior habla poco y desea no hablar sin objeto, que existe una sanción

⁴³ *Apud* Etienne Ducornet, *op. cit.*, p. 162.

para la conducta del hombre y que ésta se realizará en una vida posterior, que el rico avaro es más desgraciado que el pobre mendigo... Reflexiones acerca de la existencia humana a las cuales los chinos se muestran especialmente sensibles.

En 1610, la reputación de Li Madou es incontestable. Se siente enfermo el 3 de mayo de ese año y muy poco después, el día 11, rodeado de diversos amigos, fallece, no sin dejar un importante mensaje a quienes le asisten: “Les dejo una puerta abierta a grandes cosas, pero también ante muchos peligros y trabajos”.⁴⁴

Poco tiempo después, el mismo emperador Wanli concederá un terreno para la construcción de una tumba en Beijing, lo que nunca había ocurrido. Para expresar el homenaje rendido al P. Ricci por los grandes del reino, el gobernador de Beijing pondrá sobre la tumba la siguiente inscripción:

*A aquel que, venido del Gran Occidente,
Ganó fama de hombre justo
Y dio a luz libros de valor.*⁴⁵

132 | Muchos años después, una gran autoridad del Vaticano –invitada en 1980 a visitar el país, cuando las puertas de la gran China se comenzaban a abrir de nuevo y de manera tímida al mensaje venido de Roma–, describe su visita a la tumba de Matteo Ricci: “Su tumba se encuentra en el patio interior de una escuela de formación de dirigentes del partido comunista, antigua residencia de los jesuitas de Pekín”.⁴⁶ El mismo autor precisa que “para entrar verdaderamente en China es necesario pasar por la puerta del corazón, aquella de la amistad, como lo había comprendido muy bien Matteo Ricci”.⁴⁷

Estas palabras permiten comprender hasta qué punto la herencia de Matteo Ricci, Li Madou, permanece siempre viva.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁶ Card. Roger Etchegaray, *Vers les Chrétiens en Chine*, 2004, Paris, p. 31.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 7.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía es, en ocasiones, una enumeración. Basta con decir las cosas que se encuentran ante la mirada para dar cita ya a la experiencia de lo sublime. Pero al enumerar el mismo hecho propone un ritmo de lo referido, como en la letanía, y hace de la acumulación un arte del tiempo y no del espacio. La poesía de Lucero García Flores navega en esa dirección. Y esto ocurre en la poesía –más específicamente en la que aquí se publica–, porque esa enumeración es, en sí misma, una manera de calificar, como el fluir de un torrente: de pronto encuentra el remanso del adjetivo, el precipitarse de la acción, y se vuelve ojo de agua, cascada, espejo en que Orfeo acaba por ver, sí, a Eurídice.

Por eso la autora recurre tanto a los símiles acuáticos (¿o tal vez por su ciudad de origen, Cuernavaca?). Es el agua de José Gorostiza, es el agua ígnea de Octavio Paz, es –desde luego– el río de Heráclito, pero también el de Manrique. Y las acciones se vuelven también enumeración: hacemos, creemos, sembramos, rasgamos... es un continuo construir descriptivo. Por eso los versos a veces son rápidos, pocas sílabas, unos cuantos acentos, pocas palabras, y en otras ocasiones parecen serpentear sin querer encontrar su final, como si volvieran sobre sí mismos para recomenzar. A veces las palabras se atraen fonéticamente aunque no sea la intención del autor, y yo lector, en la cresta de la ola, leo cayendo en lugar de creyendo, por ejemplo. Y si el tiempo es el que fluye, el tiempo es agua y pregunta cuándo.

Al preguntar, sin embargo también señala: el cuando pierde su acento interrogativo y se vuelve ya una fecha, una señal en el tiempo. Al recurrir a esa condición enumerativa, el verso se adapta a la duración de la frase, y parece caer sobre la página, sentir una atracción hacia abajo, una “gravedad” que nunca está más presente que en el agua. Caer, hundirse, son acciones similares y recurrentes en estos textos. Cuando se asoma la violencia –“Porque los cuerpos nunca dejan de ser pedazos”–, el poema inmediatamente la deja ir en la corriente de las palabras. Y el agua, como nos dice Lucero García, borra las palabras que escribimos.

José María Espinasa

CUANDO LA VIDA*

Lucero García Flores

PRIMERO

*Recurriste también a la arena
para escribir que me olvidabas.*

OLIVIA DE LA TORRE

La vida es la que nos recorre.
Espacio, o no tanto.
Descalza, sobre nuestra piel desnuda.
La vida.
Nos recorre como agua.
Y cuando acaba la uña del último dedo, se va.
Cuando llega al final del hombro, de la rodilla, del talón,
la vida se acaba.
Se escurre.
Se resbala.
Se evapora, la mustia.
Se nos agota.
Y nosotros, pescadores del tiempo, queremos seguir viviendo.
A secas.
Si supiéramos.
Se nos olvida que aquel mar que nos compone borra la arena,
la desvanece.
El agua borra las palabras que escribimos.
El agua borra las palabras.
Los hombres trazados con los dedos en la playa.

*Este poema forma parte del libro *En medio queda el agua* que la editorial Lengua de Diablos, en su colección Arabescos, editará este mismo año.

La vida que se va con la última ola de la tarde.
La primera nos arranca el corazón porque le duele ser de día.
Y a nosotros.
La vida.

SEGUNDO

*Recorrí las veinticuatro leguas de tu cuarto
hasta el puerto donde hallé refugio.*

CRISTINA PERI ROSSI

Entonces no estamos perdidos.
No tanto.
Nos escondemos de la vida.
Y ella de nosotros.
Se esconde.
Con sus ojos abiertos y sus margaritas.
Con sus pétalos marinos.
Y nosotros naufragamos donde creíamos estar seguros.
Y creíamos.
Creíamos de verdad, en que no había por qué esconderse.
Pero la vida miente cuando huye, cuando nos ve pasar a su lado.
En barco.
Cuando nos atropella con furia, su espuma.
Cuando nos ahogamos creyendo.
Sin creer, creyendo.
Se nos acaba el rompeolas.
El refugio.
La oceánica creencia.

TERCERO

Un charco como puente entre dos nadas.

JUAN MANUEL ROCA

En medio queda el agua.
La vida.
La humedad de los cuerpos que se deshicieron aquel día.
Los cuerpos que se encuentran en pedazos
y en pedazos navegan.
Porque los cuerpos nunca dejan de ser pedazos, ostras,
burbujas, islas.
Somos burbujas, reventamos.
El estallar de una existencia, de la vida que suave nos recorre.
Sin darnos cuenta.
Espectadores de la travesía de aquella luna traicionera,
sobre nosotros.
La que espera que sea de noche y que cerremos los ojos
y que sigamos creyendo.
La luna.
En el agua de los ojos de los niños que se mueren en los brazos
de sus madres.
Ahogados en la tristeza del mundo.
Porque el mundo es uno y es triste y no se acaba nunca el grito
del mundo.
El grito del mar.
El grito agudo y eterno de los muertos.
Las burbujas que quedan suspendidas en el cosmos doloroso.
En el limbo.
Y el grito, de nuevo, el grito.
Las estrellas que, en desorden, perdidas, se caen sobre
ese charco que era puente.

Ya no.
Ya no existen en este mundo los puentes.
Nos ahogamos.
La vida pasa al lado nuestro.
Nada.
Nadamos con ella.
O eso pensamos.

CUARTO

*Aquel naufragio.
Isla que se hunde triste entre ateridas brasas.
Súbita soledad emplaza todo.*

MAX ROJAS

Es inevitable naufragar.
De eso, la vida.
De hundirse.
De llegar al final, al fondo.
De eso, la vida.
De las profundidades.
De estar solo y sólo morirse.
La vida es de morirse y de las burbujas que
nos acompañan.
Rasgamos la superficie con las uñas, por el sonido
que eso provoca.
Agonizantes: el sonido, la superficie, la vida que
se nos termina con el aire.
Con el agua que borra las palabras que escribimos.
Para qué escribimos, entonces.
Para borrar la ola que borra las palabras que escribimos.
Porque escribir el verso es sembrar más arena.
Más dedos.

Más graffas sobre el suelo del mundo, del cosmos éste, dolorido.
Más letras sobre el grito del mundo y los niños que se nos mueren.
Sembramos entonces agua y cielo y nubes y las crestas de las olas.
Sembramos las estrellas que se caen sobre los charcos
que ahora somos.
Sobre las islas que se hunden.
Sobre los naufragios.
Hoz de poeta, la pluma.
Poesía, la semilla.
Agua.
La vida.
Igual naufragamos.
Igual la ola llega.
Igual bebemos el agua salada que escuece
la boca y el verbo.
Las lágrimas que caen cuando termina el hombro,
la rodilla, el talón.
Las que lloramos cuando se acaba el cuerpo
y sus pedazos.
Las que son de mar.
El mar.

QUINTO

*Palabras que murieron sin nacer
llegarán al descanso, mar abierto.*

MLN

La vida es la que nos recorre.
Nosotros contemplamos, aplaudimos, abucheamos.
Es lo que nos toca.
Mientras, las olas nos arrullan, para que sigamos creyendo.
Crear que el timón nos pertenece, que conocemos la vela.
Que la vela existe.
Que es cierto esto que pasa cuando flotamos, cuando fluimos.
Cuando somos pedazos, burbuja e isla.
Cuando se acaba la noche y empieza la ola y el mar y sus heridas.
Cuando duele terminarse, evaporados.
Cuando somos caracoles de mentiras.
Cuando el sol es horizonte y nos carcome.
Cuando naufragamos porque estamos vivos y la vida pesa.
Cuando el naufragio.
Cuando la vida.

LA ILUSIÓN DEL RETORNO

*Daniela Bachi**

*He visto a la Historia en una bandera negra
que camina y avanza como un bosque
pero no anoté la fecha, vivo en la añoranza,
el fuego, la rebelión, en la magia
de su veneno creador.
Mi patria es esta centella,
este relámpago en la tiniebla del porvenir...
Adonis, *Éste es mi nombre*¹*

Del *Folketeatret* a Levante

Los primeros años de la década de 1990 dieron inicio a un conjunto de negociaciones diplomáticas; entre éstas, la que despertó mayor esperanza fue Oslo. Al menos en apariencia, el país de los *Acuerdos de Oslo* celebra el pluralismo cultural al abrigar una extensa comunidad de inmigrantes que ingresaron al país sin papeles, pero cargando consigo muchos recuerdos.² Frente a la entrada principal del *Folketeatret* de la capital noruega, se encuentra

*Relaciones Internacionales, ITAM.

¹Adonis (Ali Ahmed Said Esber), *Árbol de Oriente. Antología poética, 1957-2007*, 2010, Madrid, Visor Libros, edición de Federico Arbós, p. 173. El siguiente relato nace del deseo de desentrañar y realizar las conexiones pertinentes entre una serie de experiencias que comenzarían en Siria, Líbano y Jordania, en junio de 2010 –en el marco de un proyecto de viaje comunitario realizado por un grupo de quince estudiantes de las licenciaturas en Relaciones Internacionales y Ciencia Política del ITAM, en colaboración con la Agencia de Naciones Unidas para los Refugiados Palestinos en Oriente Próximo (UNRWA, por sus siglas en inglés)– y que, sin proponérselo, concluirían en Oslo un mes después. El proyecto de viaje comunitario fue organizado por la doctora Laura Rubio Díaz Leal, en estrecha colaboración con el maestro Diego Gómez-Pickering y el doctor Pedro Cobo. Extiendo a los tres mi más profundo agradecimiento por dar vida a esta experiencia.

²En 1951, la UNRWA definió como refugiado beneficiario de su asistencia a toda aquella persona cuyo lugar habitual de residencia era Palestina, entre junio de 1946 y mayo de 1948 y que, como consecuencia del conflicto de 1948, perdió su vivienda, tierras u otras propiedades y medios de vida. Asimismo, la definición aclara que los descendientes directos de los refugiados registrados en la Agencia también son elegibles para recibir su asistencia.

un pequeño local que difícilmente pasa inadvertido a la mirada del transeúnte curioso. Un letrero colocado sobre la cornisa de la puerta ondea con letras rojas un radiante *Salam Habibi*. Desde la primera noche en Oslo me adentré en el local de la céntrica avenida Storgaten, quizás con el pretexto de saciar un arrebatado de nostalgia que me hacía añorar, desde hacía un par de semanas, el sabor de la cocina levantina. O quizás con el afán de encontrar una puerta a Oriente próximo, inmersa entre todo ese remanso de posmodernidad.

El ambiente parecía apropiado para entablar una conversación con ánimo de elogio al pueblo palestino; elogio del cual termina desprendiéndose, de manera casi invariable, la denuncia. Representaciones de beduinos en su travesía por el desierto y retratos del Che Guevara apilados entre las demás imágenes de mártires de la guerrilla *fida 'yyi* tapizaban las paredes, pero los anuncios no habían sido colocados con el propósito de publicitar la última sensación teatral al otro lado de la avenida. A los panfletos que exaltaban a los héroes románticos de la iconografía nacional palestina se les sumaban los anuncios de promoción turística. La mezquita del Domo de la Roca –desde donde Mahoma se habría embarcado en su milagroso viaje nocturno hacia el paraíso– sobresalía dentro del *top ten* de los lugares que merece la pena visitar durante una jornada turística en el corazón de esta tierra. El techo del local se encontraba ornamentado con banderitas en tonos negro, rojo, verde y blanco, que, en sus diferentes combinaciones, forman la mayoría de las insignias nacionales de los países árabes; eso sí, hay que reconocer, en consonancia con su clientela más habitual. Y es que, entre las comunidades de refugiados palestinos que han llegado al país huésped acariciando la posibilidad de disponer de un feliz porvenir, la reproducción de una atmósfera con símbolos, materiales, iconografías e imágenes míticas de su tierra de origen es la manera de mantener vivo su vínculo con el pasado y sobrepasar la experiencia del exilio.

~

Un par de horas más tarde, del más alejado de los puestitos improvisados en la plaza localizada en la trastienda del *Folketeatret* colgaba un discreto letrero que anunciaba: “Palestinas de Hebrón”. Al finalizar

una de las cinco oraciones del día, el señor al frente del tenderete recogió el tapetito que había acomodado cuidadosamente sobre el pavimento en dirección a la Meca. Ahí, en medio del mercado —ahora transformado en bazar— me encontré buscando, casi instintivamente, la media luna en el ápice de alguna torre entre los edificios erigidos en el horizonte. No había mezquitas. No había minaretes. No había muecín, ni la melodía de algún canto evocativo. Frente a mí, en cambio, quedaba el movimiento armónico de las gaviotas sobrevolando un paisaje impertertable. Con frases nítidas y contundentes, Ayid Ishqair repasa la historia de su vida antes de su llegada a Oslo, misma que se anima a describir como un continuo deambular. De Jordania adquirió el segundo documento de viaje que le permitiría cruzar las fronteras que traspasó durante los años posteriores a la hégira de su natal Hebrón. “Dígame Ayid —le pregunté entonces— ¿qué aspectos de su identidad ha tenido que cambiar desde que llegó a Oslo?” “Ninguno —contestó con tono solemne— yo nunca transformaré mi identidad. Permaneceré aquí como palestino. De existir alguna amenaza en contra de este país, mis hijos y yo estaremos en la frontera para defenderlo. Pero por ningún motivo me olvidaré de mi tierra”.

~

La segunda noche en Oslo volví al local en Storgaten. El joven iraquí que enrollaba las bolitas de garbanzo dentro del pan árabe, preguntó: “¿Salsa tradicional o picante?”. “La picante” —respondí esbozando una sonrisa mientras recordaba el fantástico encuentro entre las tradiciones culturales levantinas y un toque de mexicanidad. Esta vez, el *falafel* atrajo de manera inmediata los recuerdos del campamento de verano para niños refugiados palestinos e iraquíes en Kafar Sita, una villa situada en la provincia siria de Tartús.

El ritmo arrebatador de Kafar Sita

En Kafar Sita, los niños se despedían del nado y el Mediterráneo estaba hecho un resplandor cuando Najah Zaghmout, directora del cam-

pamento, me ofreció una silla a la orilla de la playa. A mi llegada transcurría ya una animada conversación entre Najah, Qassem, traductor oficial del campamento, y Shadi, un joven voluntario de espíritu infatigable. El café y las pepitas en el plato que me extendió la imponente directora tenían el sabor de la auténtica hospitalidad. Qassem, “el cubano”, nació en Siria pero aprendió español cuando estudiaba ciencia política en La Habana. Confiesa su afinidad por la cultura de los países latinoamericanos y una especial devoción por las figuras revolucionarias. Y es que la lucha revolucionaria latinoamericana (de inspiración cubana) coincidió con los años en los que el movimiento revolucionario palestino, Al Fatah, comenzó a reclutar militantes en los campamentos de refugiados. Al Fatah pretendía transformar a los refugiados palestinos de 1948 en personas que tomaran conciencia de su destino colectivo, dando inicio a la lucha por la liberación nacional y, en el proceso, buscando su transformación de refugiados desdeñados en revolucionarios orgullosos que pelearan por la liberación de su tierra.³ Para Qassem, el Che simboliza la resistencia y la rebelión en su lucha por alcanzar la justicia social y dejar atrás un pasado común de humillación y opresión. Describe lo que a su juicio asemeja los movimientos revolucionarios latinoamericanos y los palestinos: “pueblos que no se dan por vencidos frente a la invasión de las potencias coloniales; conscientes de la herencia cultural que llevan consigo; acechados por el que propaga una imagen degradante y ajena a su identidad”. De su boca fluyen nombres que los adversarios designan a uno y a otro: “flojo, mafioso y sucio... terrorista, fundamentalista y ladrón... ¿Más café?” —concluye el cubano.

~

Ser un niño palestino en un campamento de verano tiene algo de ingenuidad fusionada con consignas de lucha política; de espontaneidad contrastada por un automatismo que se acelera mediante dos engranes: la memoria colectiva sobre las injusticias históricas y las referencias del exilio por nacimiento. Está prohibido vivir sin los referentes de un

³ Helga Baumgarten, “The Three Faces/Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005”, en *Journal of Palestine Studies*, 2005, vol. 34, núm. 4, p. 33.

pasado de despojo y privación. Se espera que experimenten la nostalgia por la pérdida de un hogar que nunca habitaron; que extrañen con vehemencia esa tierra mítica que jamás conocieron, pero que muy poco importa, porque aun sin haberla visto, continuarán relatando lo hermosa que era.

En Kafar Sita, los narraciones de las primeras generaciones de refugiados cobran vida con las expresiones artísticas de los niños. No obstante, la dificultad de descifrar su autenticidad tiene que ver con la tenue línea divisoria, cuando existente, entre las muestras de expresión creativa y los ejercicios de propaganda.⁴ A fuerza de repetición, los mitos cooptan los gustos y las sensibilidades de los jóvenes para transmutar recuerdos lejanos en expresiones palpables de la realidad. Los dibujos de las mezquitas, las efigies nacionales, las banderas y los mapas delineados con las fronteras de 1948 son el medio para abrirse camino en el asedio. De nuevo, inundan los matices en negro, rojo, verde y blanco. Vuelve a resplandecer la cúpula dorada de la mezquita del Califa Abd-al-Malik en Jerusalén, pero esta vez con pinceladas rebeldes sobre enormes cartulinas, voluminosa en figurillas de barro o grabada sobre la fina arena de la playa. Con el afán de mantener viva la memoria histórica y rendir tributo a sus antepasados, las representaciones más trágicas muestran el allanamiento como consecuencia de la guerra: el ajetreo de los tanques, la falta de los padres, la catástrofe en el pueblo idílico en donde sus abuelos solían habitar y otras imágenes que se suman al repertorio de experiencias de pérdida. El pasado idealizado es desplazado con la llegada del victimario, quien abre paso a un presente invadido por penas.

~

El Mediterráneo llama a una inmersión en las olas por la mañana y a otra por la tarde. Por lo menos una treintena de niños provenientes

⁴La politización de la cultura en torno a la noción del retorno se distingue de manera particular en el caso palestino si se compara con otros casos de migración y diáspora. Para las comunidades de refugiados palestinos, el arte y la cultura se encuentran enraizados en la lucha por la liberación nacional. Ver Adila Laïdi-Hanieh, "Arts, Identity, And Survival: Building Cultural practices in Palestine", en *Journal of Palestine Studies*, 2006, vol. 35, núm. 4, p. 39.

de Irak había experimentado ya la sensación de la arena, pero no la de la suave mezcla que se forma con el agua, sino la que con el viento se torna insoportable bajo las precarias condiciones de vida en los campamentos del desierto de Al Tanf y Al-Hol, situados en la frontera entre Siria e Irak. Durante y después de la invasión estadounidense a Irak, las familias de los niños de origen palestino fueron blanco de violencia sectaria, limpieza étnica, asesinato selectivo y secuestro perpetrado por milicias y otros grupos armados. El contingente de refugiados iraquíes que llegó a Al-Tanf vivió en el limbo durante cuatro años, en una franja de tierra que no pertenecía ni a Siria ni a Irak. No se les permitía la entrada a Siria y temían regresar a Irak, donde estarían expuestos a la persecución por parte de grupos armados, kurdos y chiítas, que todavía los acusan de ser partidarios de la insurgencia sunita y que están resentidos por los privilegios concedidos a los palestinos durante el régimen de Sadam Hussein.⁵

~

Mientras tanto, en Kafar Sita se experimentaba ligereza y felicidad sin límites, al gritar “¡Yallah!... ¡Yallah!” mientras formábamos un círculo y dábamos vueltas frenéticas entre las olas. Cicatrizaban con ardor fugaz las heridas, al tiempo que reconfortaba sentir la arena segura ahí, debajo de los pies, y la superficie del agua saludando y despidiendo los tobillos. Dentro del mar, antes respetado con miedo reverencial, se vencía una especie de temor acelerando el ritmo, con la risa de los niños a lo lejos repitiendo la misma cantaleta, “¡Yallah!, ¡Yallah!”, una, otra y otra vez.

~

En la Siria costera, todo apunta a que el estado de ánimo general se encuentre sujeto a los caprichos que depara la hora del día. Desde el

⁵ Entre los privilegios, se cuenta la política que garantizaba a los palestinos vivienda subsidiada a expensas de propietarios chiítas, a quienes el gobierno iraquí pagaba una miseria a cambio de la renta de una finca; la exención de servicio militar para los jóvenes palestinos, y la formación de una fuerza paramilitar (*Jaysh al-Quds*) con el objetivo de “liberar” Jerusalén, que obligaba a jóvenes kurdos y chiítas a adherirse como voluntarios, sin hacer lo mismo con los propios palestinos.

amanecer hasta el atardecer las actividades en el campamento discurrían con naturalidad y un aire candoroso. En punto de las nueve, el sonido que conducía a las almas a un estado de arrobamiento era el que acompañaba al *dabkeh*, el baile folklórico.

Cae la noche en Kafar Sita y todos forman una unidad al momento de abrazar los ritmos. Brazos arriba, muñecas ondeantes y cuerpos girando de prisa sobre órbitas con los tobillos, balanceándose hacia fuera, conforman un caleidoscopio difícil de reproducir en el imaginario occidental. Primero derecha y luego izquierda. Una pierna se desliza con soltura inusual hacia atrás y los hombres se toman por los hombros formando una rueda.

Cae la noche en Kafar Sita cuando la presencia de un visitante irrumpe en el escenario. No se sabe si vendrá a amenizar el ambiente, preparado con antelación para impresionar al observador atento. La música es estremecedora y la fuerza de los bailes desafiante. *Vivo en la añoranza, el fuego, la rebelión, en la magia de su veneno creador...* La disciplina, el orgullo nacionalista y un profundo sentido de sacralización moldean las cadencias del cuerpo e incluso los gestos.

Cae la noche en Kafar Sita y se abre una brecha en el mundo infantil para dar paso a uno de realidades agrias, en el que se recuerda no sólo al antagonista del relato, sino también los abusos, las humillaciones y las fechas. La música se apaga de golpe para abrir espacio a un discurso que gravita cerca de la retórica incendiaria. Silencio. “Más de treinta nacionalidades a bordo de la *flotilla de la libertad*. Activistas a bordo y navíos de ayuda humanitaria agrupados ese día frente a las costas de Gaza”, declamó un señor con incisivos ojos verde pálido. “La flotilla pretendía desafiar el asfixiante bloqueo que mantiene en la miseria a nuestros hermanos en Gaza”. El periodista describe a detalle el sangriento asalto a la flotilla de la libertad, que tuvo lugar apenas un par de semanas atrás. Hacía falta imaginarlo así: el ensordecedor golpeteo de las olas sobre el casco. La luz que se acerca. El olor del miedo. El odio en busca de un enemigo. El pánico de las voces con el crujir de las armas.

Las imágenes avanzan como un gran cauce que, lejos de condenar con dureza la guerra, reafirman la voluntad por delimitar las bifurcaciones. Al finalizar el número del periodista, los más pequeños se despiden para ir a la cama mientras los demás continúan reviviendo mediante los bailes el imaginario heroico. Las palabras también descansan complacidas por lograr repartir, una vez más, los papeles asignados: opresor, enemigo y victimario.

En un oasis damasceno

Nuestro usual punto de partida y retorno, una típica casa damascena a la orilla de los muros de la Ciudad antigua —en donde el espeso aroma del narguile y del té desvanecían los pensamientos para abrir paso a un nuevo mundo de sensaciones—, fue el lugar idóneo para tener un encuentro con Saleh Almani: reconocido traductor y especialista en literatura hispanoamericana. Obras literarias como las de Juan Rulfo, Carlos Fuentes y Alberto Ruy Sánchez forman parte de las más de ocho decenas de puentes que Saleh ha logrado tender entre la literatura hispanoamericana y la árabe. Almani también es refugiado palestino. Con el penetrante canto del muecín como música de fondo, relata que todos sus amigos de la infancia eran huérfanos. Recuerda que en la sangre de los palestinos corre la añoranza de volver a esa memoria enraizada sobre sus hogares antes de la primera *Nakba*,⁶ congelada en la historia de un pasado que ellos aún piensan libre de escombros. Entre la plática literaria se cuelan opiniones políticas en torno al conflicto palestino-israelí. “En Israel sólo se habla de seguridad, pero, ¿de quién?” Saleh no calla su indignación frente a la arrogancia de aquellos que se muestran indiferentes a la privación de los derechos y la marginación de millones de individuos. “Israel ocupó un territorio para hacer una nación en nombre de una religión, pero, ¿qué democracia es esa?” —reprende Saleh— ¿Qué democracia trata a las minorías como ciudadanos de segunda clase?

⁶*Nakba*, o catástrofe, es el término que los palestinos usan para referirse a su propia dispersión después de la creación del Estado de Israel.

A tono, cabe recordar que la posición oficial israelí se ha manifestado reiteradamente en contra de un acuerdo que contemple la repatriación a gran escala de los refugiados palestinos al territorio de Israel, proponiendo como alternativa su reasentamiento en países árabes o en terceros países. Hoy, el número de refugiados registrados en los sitios en los que la UNRWA ejerce su acción asistencial alcanza los cinco millones.⁷ Si los refugiados volvieran a Israel, un país pequeño y con una población de apenas seis millones de habitantes, generarían un desequilibrio étnico que acabaría con el carácter judío del Estado.

Temporalidad en el exilio

Burj Al-Barajneh es uno de esos suburbios a las afueras de Beirut, en el que los tanques de guerra y puestos de control con soldados al acecho sugieren que el alto al fuego puede interrumpirse en cualquier instante. El campamento para refugiados se encuentra controlado por facciones militares internas y los muros agujereados advierten que los militantes de Hamas y Fatah han intercambiado fuego en diversas ocasiones. La UNRWA, a pesar de sus atributos cuasiestatales, no posee jurisdicción sobre la población bajo su cuidado. Las marañas coloridas de cables eléctricos tendidas como enormes telarañas a lo largo y ancho de los callejones nos acompañan a lo largo del recorrido por Burj Al-Barajneh. Al óxido y basura que recubren el precario sistema de tuberías expuesto por todo el campamento, las autoridades libanesas responden impidiendo el paso de materiales para la mejora de la infraestructura en atención a mantener vivo el “respeto al derecho al retorno”.

En Líbano se identifica a los habitantes de los campamentos de refugiados palestinos con base en el peligro simbólico que representan para la sociedad de acogida. El número de refugiados es tan grande que el delicado equilibrio sectario se encuentra en ebullición perma-

⁷ La UNRWA ejerce su acción asistencial en Siria, Líbano, Jordania, Cisjordania y la franja de Gaza, “About UNRWA”, en *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East* (DE, 9 de mayo, 2012: <http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=47>).

nente.⁸ Por eso, en términos *foucaultianos*, se les somete continuamente a una “tecnología de cuidado y control” que implica la administración directa de su espacio y sus movimientos.⁹ Para las “personas fuera de lugar” se han institucionalizado una serie de medidas que llevan por fin último su vigilancia y exclusión de la sociedad de acogida. Sin embargo, las comunidades de refugiados palestinos, lejos de percibir su estatus de refugiado como una disfunción social, lo valoran y protegen como símbolo de la temporalidad en el exilio.

En Burj Al-Barajneh, cerca de 20,000 personas dependen casi por completo de los servicios básicos que proporciona la UNRWA. Nuha Nasser y Bahaa’eddine Hassoun, trabajadores sociales de la UNRWA para el desarrollo de la comunidad, nos hablan de la dificultad de acceder a los servicios que provee el gobierno libanés. Unos años atrás, a los refugiados palestinos no se les permitía trabajar en más de setenta profesiones, heredar o poseer títulos de propiedad. Nasser dice que se llegó al punto de que, cuando a los niños se les pedía que se dibujasen a sí mismos ejerciendo la profesión que deseaban hacer de grandes, la mayoría de los trazos hablaban de hombrecillos uniformados con emblemas de la UNRWA. Así, las etiquetas adheridas durante las labores obligadas por su estatus temporal llegaron a ser constitutivas de su identidad.

⁸ Muchos cristianos maronitas creen que la naturalización de los refugiados palestinos (*tawtin*) –casi el diez por ciento de la población– inclinaría la balanza del equilibrio sectario en favor de los musulmanes sunitas.

⁹ Ver Liisa Malkki, “National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees”, en G. Eley y R. Suny (eds.), *Becoming National: A Reader*, 1996, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, p. 444. Malkki argumenta que los refugiados viven en un estado perpetuo de *liminalidad* en el orden categórico de Estado-nación. Al constituir una aberración dentro de este orden, se les clasifica como población disfuncional, objeto de intervención terapéutica. En el caso palestino, la intervención puede entenderse de dos maneras: la más brutal, a manos de poderes difícilmente defendibles, o la legal, justificada por mandato internacional. Durante la Guerra civil (1975-1991), y en especial después de la salida de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), los civiles palestinos que habitaban en los campamentos sufrieron sucesivas masacres perpetradas por las milicias libanesas (la Falange maronita y Shi’a Amal) con la complacencia de los ejércitos sirio e israelí. Entre los episodios más cruentos de los asedios de los campos de refugiados se cuenta la masacre de Tal al-Za’tar (1975-6) y Sabra y Shatila (1982).

~

Con su manera memorable de evocar recuerdos, Ayid describe uno de los tragos más amargos que tuvo que soportar durante los años en los que vivió en Cisjordania. “Los soldados israelíes llevaron a prisión a mi hijo mayor en tres ocasiones: a los trece, a los quince y a los diecisiete. La primera vez lo acusaron injustamente de lanzar explosivos a una patrulla. La segunda vez lo golpearon salvajemente en la cárcel” —*he visto a la Historia en una bandera negra que camina y avanza como un bosque...* “Era 1988; lo golpearon tanto que enfermó y tuvieron que transferirlo a un hospital. Al llegar ahí me dijeron: ‘No conocemos a su hijo’. Pero yo estaba seguro de que él se encontraba internado en ese hospital, porque un pariente nuestro que trabajaba allí me dijo: ‘en la habitación 214’; él lo vio ahí, con sus propios ojos. Y debido a que miembros de la Cruz Roja me acompañaban, los trabajadores del hospital me aseguraron que mi hijo nunca había ingresado. Permaneció internado dos semanas más y después lo llevaron de vuelta a prisión. Ahora es doctor y trabaja en un hospital aquí en Oslo”.

Aunque el regreso a su tierra permanece como estímulo poderoso, para muchos refugiados la experiencia en el país de acogida altera su concepto de hogar y pertenencia. “¿Ayid, usted espera regresar algún día a Palestina?” —pregunté. “Mis hijos están disfrutando de su vida aquí. Todos son propietarios de su vivienda. Todos están casados. No creo que a estas alturas sea conveniente asentarme allá. Sin embargo, si trabajo unos años más aquí y luego me siento con ganas de morir, lo haría allá.” Ya lo decía Mahmoud Darwish en “The Madness of Being Palestinian”: frente al silencio de los países árabes y la apatía de Occidente, el palestino lo único que puede hacer es seguir reafirmando su identidad y defendiendo la totalidad de su sueño. No puede hacer otra cosa más que “volverse más palestino”, más palestino hasta volver a su tierra de origen, más palestino hasta la muerte.¹⁰ “Ayid —continué— ¿usted cree que algún día se reconciliarán palestinos e israelíes?”

¹⁰ Mahmoud Darwish, “The Madness of Being a Palestinian”, en *Journal of Palestine Studies*, 1985, vol. 15, núm. 1, p. 141.

“Si quieres la verdad, en el fondo, no lo acepto. Palestina es Palestina; desde el Mar [Mediterráneo] hasta el Río [Jordán] y fue tomada por la fuerza... fue tomada por la fuerza...”, repite una segunda vez mientras se le atenúa la voz y el brillo de sus ojos se ve invadido por una profunda tristeza. *Mi patria es esta centella, este relámpago en la tiniebla del porvenir...*

Antes de abandonar la trastienda del *Folketeatret* le comenté a Ayid que mi experiencia con el pueblo palestino me llevó a apreciar su fuerte cohesión social y compromiso comunitario. “¿A qué cree usted que se debe?” “Es algo que viene desde dentro. No lo podemos cambiar. Mi padre me decía ‘esta es nuestra tierra’; yo dije a mis hijos ‘esta es nuestra tierra’; y ellos dirán lo mismo a mis nietos. No hay que darse por vencidos”. Y es que, para los integrantes del pueblo palestino, sean de primera o cuarta generación, afirmar su identidad es un acto de valor, una acción moral y una necesidad espiritual.

Durante el último de los atardeceres en Tartús

152

Caía la tarde en Kafar Sita cuando los niños comenzaron a entonar una melodía que provocaba una suerte de espontaneidad atemporal en el ambiente. Tan difuso era su encanto, que incluso el niño que se perfilaba como el pequeño fundamentalista entre sus compañeros —quien, en la playa, ejercía una reprimenda sobre todas las mujeres que desafiaban el código de vestimenta impuesto por la Ley islámica— conducía un coro que repetía al unísono una famosa canción mexicana, pronunciado cada letra con exquisito cuidado. Sin necesidad de recurrir a la labor de traducción de Qassem, “el cubano”, el mensaje se transmitía íntegro; fluía con el maravilloso vocabulario inherente que no origina divisiones; el mismo que con una pequeñísima muestra confiere la capacidad para elevarse más allá de las fronteras impuestas por las identidades, hasta llenar de alegría —*cielito lindo*— los corazones.

Tal vez en un futuro —por el momento difícil de prever— pueda llegar a ser éste el mismo lenguaje que acorte la distancia abismal entre la realidad política y la satisfacción de las aspiraciones de los refugiados,

construida sobre la base del derecho al retorno; el mismo que detenga la historia sobre una bandera blanca; que convierta en una actividad sin sentido sacar a relucir las fechas; que consuma el fuego que enciende la rebelión; que haga salir las palabras “hogar” y “tierra” del mundo ilusorio en el que se desgastan sin distinción; y, finalmente, que expulsa de la lengua el consolidado significado de la añoranza.

Mientras tanto, merece la pena preguntarse qué sentido de esperanza podemos ofrecer a los palestinos hoy. El torbellino de manifestaciones de protesta social en Medio Oriente y Norte de África ha colocado a la región en la punta de la mira, al tiempo que el proceso de paz árabe-israelí permanece relegado a un segundo plano. A la ola de revueltas se suman reajustes políticos dentro de las cúpulas de poder, campañas electorales, guerras civiles, amenazas nucleares, recortes presupuestales, intereses geoestratégicos y sangrientos dictadores que se aferran a la silla presidencial, entre una interminable lista de situaciones coyunturales que desvían la atención del proceso de paz palestino-israelí. Con este panorama, ¿qué asegura a los palestinos que, de llegar a estabilizarse el escenario regional, los impedimentos al proceso de paz dejarán de existir? ¿Qué razones hay para pensar que los gobiernos que emergen de la llamada “primavera árabe” se solidarizarán con la causa humanitaria palestina, sin convertirla nuevamente en un instrumento para la movilización de las masas o en un simple medio para asegurarse una base electoral, como acostumbraron hacerlo los regímenes que los movimientos opositores ahora se empeñan en derrocar? La frustración por vivir en medio del fuego cruzado, entre aspiraciones de justicia silenciada, sumidos en el olvido y el inmovilismo, pueden tristemente llegar a desencadenar nuevos episodios de violencia.

USTEDES, LOS FILÓSOFOS

*José Molina Ayala**

RESUMEN: Una interpelación a los filósofos, en cuanto a la labor que desempeñan y cómo lo hacen, en particular acerca del lenguaje que utilizan. Una invitación a que sigan interrogándose e interrogándonos verdaderamente, como los proverbiales tábanos.

PALABRAS CLAVE: filosofía, comunicación, retórica, Antigüedad clásica, mundo contemporáneo.

ABSTRACT: This article questions the philosopher's work and what it entails, particularly the use of language. This is an invitation to all those who not only continue to question themselves but also the people around them just as the proverbial gadfly (Socrates) in the *Apology*.

KEYWORDS: philosophy, communication, rhetoric, Classical Antiquity, contemporary world.

RECEPCIÓN: 11 de agosto del 2011.
ACEPTACIÓN: 17 de abril de 2012.

* Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Eratóstenes de Cirene, filósofo, matemático, astrónomo, cronógrafo, geógrafo, gramático y poeta, fue el primero que, hacia el 240 a. C., se llamó filólogo a sí mismo; quiso distinguirse así de los filósofos de su tiempo, los cuales habían reducido la filosofía a un *ars vitae*, es decir, a la ética. Eratóstenes se llamó filólogo para señalar mediante este término a alguien que, como él, supiera mucho sobre muchas cosas;¹ para enaltecer la filosofía, para hacer énfasis

* Texto leído en el Simposio “Las humanidades hoy”, realizado como parte de las actividades del XVI Congreso Interamericano de Filosofía, *Diálogo de lenguas y culturas*, llevado a cabo del 28 de noviembre al 3 de diciembre de 2010 en Mazatlán, Sinaloa.

¹ Pedro C. Tapia Zúñiga, “Los amantes de la palabra”, en Esther Cohen (ed.), *Aproximaciones. Lecturas del Texto*, 1995, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 19-40.

USTEDES, LOS FILÓSOFOS*

*Es vergonzoso callar,
y dejar hablar a Xenócrates*

Aristóteles (*D. L.*, V, 2)

en que el filósofo verdadero era también erudito en muchas disciplinas y, por eso, verdadero filólogo; al fin y al cabo, fue Aristóteles quien, en su calidad de filólogo, dijo que “es propio del filósofo poder teorizar acerca de todo”.²

Mi trabajo académico como filólogo me ha llevado a tratar de continuo con profesores y alumnos dedicados, ellos sí, a la filosofía, y a leer libros y artículos de tema filosófico; con base en esa experiencia, quiero decir algo que seguramente concierne a filósofos y a filólogos, aunque acaso desagrade a quienes quieren ver doblegadas a las humanidades; ojalá consiga al menos, en tan breve tiempo, mover el pensamiento.

² Arist., *Met.*, IV, 1004 b.

No voy a hacer la historia del humanismo, comenzando con César, que lo usó como pretexto para sus conquistas en la Galia, pasando por la exposición de Aulo Gelio, que lo caracteriza como cultura humanística, hasta llegar al humanismo renacentista de Erasmo o al clasicismo del siglo XIX. Tampoco me quejaré del clima apocalíptico que atormenta a la cultura y a las humanidades: en más de un aspecto siguen vigentes los lamentos de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*,³ o las reconveniones del reciente Premio Nobel de literatura, Mario Vargas Llosa, en su *Breve discurso sobre la cultura*.⁴ Me propongo algo mucho más modesto; me propongo bosquejar cómo, precisamente en el desarrollo cotidiano de nuestra actividad profesional, puede la antigüedad grecolatina servir todavía como inspiración para filósofos y filólogos.

Platón, en su *Apología* de Sócrates, dice que el filósofo debería ser como un tábano para la ciudad,⁵ una permanente interrogación, porque una vida que no se examina no es digna del ser humano.⁶ Y, precisamente, porque es el ser humano y su digni-

dad lo que el filósofo tiene a su cargo, su función es importante e imprescindible. Resulta, por eso, indignante, por decir lo menos, ver que ante los problemas complejos de nuestro tiempo y de nuestra sociedad, quienes toman los micrófonos no son los filósofos, sino los conductores de noticieros. Ante ellos y ante políticos y ante otros personajes públicos, me gustaría recordar a los filósofos aquello que Teognis dijo a Cirno a propósito de los nuevos gobernantes, carentes de alcurnia y nobleza:

Cirno, esta ciudad todavía es ciudad, pero sus habitantes son otros; éstos, que antes no veneraron ni la justicia ni las leyes, que más bien gastaban zaleas de cabras alrededor de sus caderas y que, como ciervos, pastaban afuera, lejos de esta ciudad; ¡éstos, ahora son nobles, hijo de Polipao! ¡Y los nobles de antes, ahora son malos! ¿Quién podría aguantar eso, si lo ve? Unos a otros se engañan, mientras unos se ríen de otros; ni saben las razones de los males ni las de los bienes. A ninguno de estos villanos, por causa de ningún beneficio, hagas tu amigo de corazón, sino aparenta, de dientes para fuera, ser amigo de todos, y con ninguno compartas ni lo útil ni cualquier otro afán, pues conocerás los pensamientos de hombres desgraciados; verás cómo ellos, en sus obras, no tienen ninguna lealtad, sino aman enredos

³ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (1945), 2000, Madrid, Alianza Editorial.

⁴ Mario Vargas Llosa, "Breve discurso sobre la cultura", *Letras libres*, 139, julio, 2010, pp. 48-55 (<http://www.letraslibres.com/index.php?art=14755>).

⁵ Pl., *Apol.*, 30 e.

⁶ Pl., *Apol.*, 38 a.

y dolos y fraudes, y tanto, que ya ni siquiera son hombres.⁷

El contexto social y económico que dio lugar a este poema pertenece a la historia; sin embargo, sólo es histórico en apariencia; es interesante notar que, según Teognis, pierden la cualidad de hombres quienes engañan, los que se burlan cínicamente, quienes no tienen lealtad ninguna, los que maquinan mentiras, y quienes aman enredos, dolos y fraudes. Los filósofos, entonces, como Aristóteles, deberían tomar conciencia de que “es vergonzoso callar, mientras todos aquellos hablan”.

Ahora bien, ¿puede hablar la filosofía? O mejor, ¿ha hablado y está hablando la filosofía frente tan complejos y enormes problemas de la actividad humana? ¿Tendrá todavía algo que decir? La crisis económica mundial puso de manifiesto que los problemas globales reclamaban una solución que ni las tecnologías, ni las ciencias positivas, ni la sola economía podían aportar. La situación llevó incluso al actual Papa a escribir una encíclica sobre temas económicos.⁸ ¿Y la filosofía habrá de callar precisamente ahora?

No digo nada nuevo, si afirmo que hace tiempo la filosofía y los humanistas se preocuparon por que sus

disciplinas se parecieran más a una ciencia de las que se tenían por exactas; curiosamente, ahora los humanistas se quejan de que las evaluaciones sobre su labor las lleven a cabo científicos, con criterios inaplicables a sus disciplinas. Y a pesar de todo, las aportaciones más significativas de la Universidad Nacional Autónoma de México se generan en el campo de las humanidades y no en el de las ciencias.

Aunque la historia es antigua y compleja, podemos retomarla en Leibniz, quien quiso encontrar una *lingua characteristic*, es decir, una lengua que pudiera evitar los equívocos de la lengua común y proveyera a la filosofía de un instrumento para proceder *more mathematico*. Ese camino ha sido largo, lleno de dificultades, de callejones sin salida, de extravíos; más de uno se ha perdido.

En su introducción a los *Tópicos* de Aristóteles, Candel Sanmartín afirma que las limitaciones de Aristóteles, “obvias para cualquier lógico actual, derivan fundamentalmente de que el grado de reflexión posible en su época sobre el lenguaje y el pensamiento (los dos polos de la lógica) “no podía ir más allá del marco impuesto por el lenguaje natural”.⁹

⁹ Miguel Candel Sanmartín, “introducción”, en Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon)* vol. I: *Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*, 2008, Madrid, intr., tr. y nts. Miguel Candel

⁷ Teognis, Libro I, vv. 53-68.

⁸ Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, Ciudad del Vaticano, 7 de julio de 2009.

Quiero decir, aunque sea de paso, que ese tratado de *Tópicos*, en esta era posmoderna y relativista, está llamado a cobrar cada vez más importancia, toda vez que se dedica, a ejercitarse, a debatir y a investigar, no con base en proposiciones demostradas científicamente, sino en las generalmente aceptadas por todos o por la mayoría o por los más sabios, y de éstos, por todos o por la mayoría o por los más conocidos.

Ahora bien, frente a las mencionadas supuestas limitaciones de Aristóteles, abro las *Observaciones filosóficas* de Wittgenstein, y leo: “¡Qué extraño sería que la lógica se ocupara de un lenguaje ‘ideal’ y no del *nuestro*! Porque ¿qué expresaría ese lenguaje ideal? Supuestamente lo que ahora expresamos en nuestro lenguaje común”.¹⁰ En su *Gramática filosófica*, Wittgenstein insistió: “La tarea de la filosofía no es la creación de un lenguaje ideal, sino aclarar el uso del lenguaje existente”, y además: “La filosofía de la lógica habla de oraciones y palabras en el mismo sentido en que hablamos de ellas en la vida ordinaria”.¹¹

Sanmartín, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 51), p. 9. Mi énfasis.

¹⁰Ludwig Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*, 1997, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 42.

¹¹Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*, 1992, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 35.

Ignoro si hay razón al señalar como limitante de Aristóteles el no haber ido más allá del lenguaje natural, y no sé si a ese señalamiento se contraponen la afirmación de Wittgenstein de que la filosofía debe aclarar el uso del lenguaje existente, o si en esta afirmación ya había visos o atisbos de salud para el laberinto lingüístico al que se había metido la filosofía. Sin embargo, esa contraposición, real o aparente, sirve para poner de manifiesto que la filosofía ha recorrido caminos que resultaron escabrosos o intransitables para muchos. Ojalá pudiera decirse que sólo se trata de una barbarie erudita, como Schiller lo dijera a propósito del debate filológico sobre la cuestión homérica en el siglo XIX. Lo cierto es que, desde afuera, a alguien inexperto como yo, e incluso a buenos expertos, a veces nos queda la impresión de que, quienes se dedican profesional e institucionalmente a la filosofía, se han olvidado de aquel oficio preconizado en la *Apología*, del deber de examinar la sociedad a la que pertenecen, de apostrofar a los hombres, pero de un modo que éstos se den por aludidos y entiendan lo que se les dice; pareciera, usando casi la misma imagen de la función de la filosofía propuesta por Wittgenstein,¹² que los filósofos

¹²Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 2003, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 253, párrafo 309: “¿Cuál es tu objetivo en filosofía? –Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas”.

mismos son las moscas que están encerradas en el frasco de su lenguaje. En realidad se trata también de una reducción de la filosofía, como la que deploraba Eratóstenes, pero de otro signo.

Si la filosofía tiene algo que decir, como creo, cabe preguntar si está siendo escuchada, o si le interesa ser atendida y entendida. En este sentido, he de confesar que el uso de lenguaje formal a veces me parece llegar hasta el ridículo, con sus “si y sólo si”, “si p, entonces no p”, y un largo etcétera de fórmulas, incluso en asuntos para los que ese lenguaje, en lugar de ser instrumento se vuelve estorbo para la comunicación. “Y si el lector no me entiende”, parecen decir, “peor para el lector”. Los ejemplos podrían multiplicarse. He sabido de comisiones donde el relativismo gnoseológico sirve para evitar señalar a un colega que su interpretación de Kant es franca y completamente errónea, y se termina la discusión con la frase de Pilato: “¿Qué es la verdad?”¹³ En otras ocasiones se pretende llevar a una intrincada hermenéutica lo que sencillamente es una falta de redacción, para terminar diciendo —escándalo de muy pocos, lo cual es escandaloso— que “al fin y al cabo, la redacción no es tan importante”. Incluso, con sofismas y en tono conciliatorio, se quiere malévo-

lamente defender lo moralmente indefendible. No, no todas las posiciones son igualmente válidas. En fin, espero que no se entienda mal; sólo quiero que no se nos termine diciendo “también es vergonzoso que hablen los filósofos”.

Tal vez deba ser así: existe un nivel del discurso apropiado para que los filósofos hablen sólo entre ellos; pero el filósofo no debe hablar exclusivamente con sus pares, o, peor aún, no sólo debe hablar consigo mismo; a veces, la distancia más grande es la que existe entre un cubículo y otro del mismo instituto. También conviene recuperar la filosofía como conversación. Si la conversación es valiosa, también es importante que haya más participantes. De otro modo: todas las disciplinas necesitan (y crean) una terminología, su modo especializado de formular sus teorías e ideas; eso es natural. Sin embargo, si dichas teorías e ideas valen las penas de los filósofos, valdría la pena que éstos “traduzcan”, y que las comuniquen con el modo de hablar de aquellos a quienes va dirigida la comunicación de sus ideas. Acaso tengo apenas espacio, precisamente, para invitar a los filósofos a voltear y comunicarse nuevamente con científicos y artistas, y con la sociedad en general. Para la filosofía, que es la más general de las ciencias y que puede jerarquizar todos los otros

¹³ Jn 18, 38.

saberes, la gran tarea podría ser, en un mundo cada vez más globalizado, y por ende más pequeño, pero simultáneamente más especializado y dividido, recordarnos a todos nuestra común humanidad; sin embargo, si no lo hace de manera clara, y, por qué no decirlo, de manera bella, los ciudadanos—incluso los buenos, porque no todos son la esclava tracia que se burlara de Tales de Mileto—, los políticos, los artistas o los científicos, todos ellos, podrán seguir diciendo “ustedes, los filósofos”, como frase que excluye a quien precisamente debería dar su opinión calificada sobre multitud de temas. Esta exclusión ya está ocurriendo, por ejemplo, cuando se pretende sacar explícitamente del plan de estudios del bachillerato las materias vinculadas expresamente con la filosofía.

No se trata de hacer escritos ligeros y facilones, llenos de lugares comunes; tampoco es preciso renunciar a elevar la comprensión filosófica de los lectores. Con lo que no estoy de acuerdo es con la práctica de aparentar profundidad, donde lo que hay es confusión; lo que a veces ocurre, de hecho, es que se da un mensaje tan sellado y cifrado como vacío. El lector también se da cuenta cuando la oscuridad no está propiamente en el texto, sino en la cabeza de quien escribe; una buena idea, mal escrita, tal vez no sea tan buena.

Jámblico de Celesiria, filósofo neoplatónico del siglo tercero de nuestra era, que, por cierto, fue acusado de no sacrificar a las gracias de Hermes, y de querer repeler a los auditores más que de buscar atraerlos,¹⁴ pagó ya sin duda su cuota de ser soslayado de la tradición filosófica. Escribió, basado en la tradición filosófica que le precedía, pero principalmente en Platón y en Aristóteles, entre otras cosas, una exhortación a la filosofía, donde la encomia como ciencia útil, necesaria, placentera, de fácil adquisición, la más universal de las ciencias; destinada a todos los seres humanos, también a los que se ocupan de los asuntos sociales; capaz de subordinar todos los asuntos a la razón, de dar la felicidad, de servir a los más diversos problemas, incluidos los económicos, etcétera. Aconseja que la exhortación a la filosofía se haga de manera gradual, desde sentencias conocidas por todos, hasta llegar a la explicación de los símbolos destinados a la sola filosofía pitagórica. En fin, por conocerlo profundamente, me gustaría recomendar la lectura de

¹⁴Eunapio, *VS*, 458: Jámblico, “sin ser inferior en nada a Porfirio, no tenía la misma composición y fuerza que éste en el discurso, que sus palabras no tenían gracia ni encanto, ni tenían blancura ni se adornaban con la pureza; no era su estilo ciertamente obscuro del todo, ni erróneo, pero, como decía Platón de Jenócrates, no había sacrificado a las gracias de Hermes, y ciertamente no retenía al oyente ni lo hechizaba para la lectura, sino parecía hacer retroceder y atormentar a la audiencia”.

su *Protréptico*, pero en este momento, respecto de la expresión de los escritos filosóficos, me limito a señalar lo que Jámblico dice en su tratado *Acerca de la crítica del mejor discurso*:

es necesario que ni lo breve sea obscuro, ni lo claro, vulgar; que lo majestuoso no sea muy rebuscado, y que lo común no sea fácilmente despreciable, sino que tenga alguna característica sobresaliente; esta perfección puede verse fácilmente, e incluso plenamente realizada por las bellezas íntegras de los poemas de Homero, de los diálogos de Platón y de los discursos de Demóstenes.¹⁵

Esta recomendación conserva su vigencia, aunque esa lista puede ampliarla y actualizarla cada uno como guste, ojalá con buen gusto; como poetas, se pueden sumar Virgilio y Dante, Shakespeare y Goethe; como filósofos, Kant y Marx; como oradores o estilistas, Séneca y Pascal, Montaigne y Bergson; la lista puede extenderse y reunir poetas, filósofos y literatos de todas las culturas, de todas las lenguas, de todas las épocas. En todo caso, parece importante recordar lo que ya dijo Cicerón, a saber, que la filosofía es “madre de

todas las cosas bien hechas y bien dichas”.¹⁶

Ahora bien, y en otra dirección, lo que me parece lesivo no es incrementar aquella lista, sino sustituirla. Los autores mencionados por Jámblico, Homero, Platón y Demóstenes, por sus riquezas formales, ciertamente, pero, sobre todo, por ser el principio, deberían formar el *vademecum* de la formación filosófica y filológica, a riesgo de ir por ahí, errantes, sin saber nuestros orígenes, ciegos y amputados de nuestros comienzos, cercenados de nuestros inicios, privados de nuestra *arjé*. El riesgo es grande, porque como Edipo, que ignora quién es creyendo saberlo, el filósofo y el filólogo pueden creer que salvan a su Tebas de la enigmática esfinge, cuando en realidad provocan la peste y contaminan la ciudad. Como el alma plotiniana, esos filosofastros y verdaderos misólogos tendrán la audacia de aventurarse hacia la materia, olvidándose de su padre y de sí mismos. Ya está ocurriendo; hay quienes se dicen filólogos clásicos e ignoran el latín o el griego o ambos; cómodamente disfrazan su ignorancia bajo el manto de “tradicón clásica”. Nunca está de más otra invitación a volver a los antiguos, hoy, cuando estudiarlos se considera una forma menor de hacer filosofía, o meramente un modo de

¹⁵Syrian., *In Hermog.*, I, 9, 11 ss., citado en John Dillon, *Iamblichi Chalcedensis, In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, 1973, Leiden, E. J. Brill (Philosophia Antiqua, XXIII), núm. 1, p. 17.

¹⁶Cic., *Brut.*, XCIII, 322.

hacer historia de la filosofía. Se cuenta también que, tras haber preguntado Zenón de Citio al oráculo qué debía hacer para vivir óptimamente, el dios le contestó que se pusiera en contacto con los muertos; de donde comprendió que debía leer las obras de los antiguos.¹⁷

Pero el descuido de los filólogos por las lenguas clásicas o por hacer traducciones legibles, también ocurre en filosofía, aunque en otro u otros sentidos; se consultan los manuales, no los autores; se cree innovar cuando ni siquiera se ha asimilado lo que ya está dicho, objeto de una discusión secular; se habla, por ejemplo, de la “persona”, tema surgido más allá de Boecio, quien la definiera como “sustancia individual de naturaleza racional”, un tema que Kant revolucionó agregándole la libertad y la decisión propia, y, en lugar de ir a las fuentes, se inventa un suceso barato, por ser más políticamente correcto, aunque sospechoso de irracionalidad. Ejemplos semejantes los conoce bien el lector. Este asunto me recuerda, por cierto, una advertencia de Damascio, el último diádoco de la Academia en la antigüedad tardía: en su *Vida de Isidoro*, conocida también como *Historia de la filosofía*, Damascio afirma, evocando a Sócrates, que la filosofía no puede ser golpeada ni corrompida por

¹⁷D. L. VII, 2.

ningún mal ajeno, solamente por el propio. Por eso también —continúa—, sólo esta culpa que le viene de dentro disuelve a la filosofía, cuando, a quien debería preservarla y cuidarla para lo óptimo, lo educan para los placeres y lo elevan a una gloria mayor a la que tiene en sí mismo; no se dan cuenta que se arrojan a la máxima deshonra.¹⁸

Una tradición que debiera recuperarse, ya apuntada en el mencionado tábano platónico, es la de comunicarse no sólo con filósofos, sino con el hombre en general, quien tiene necesidad de ser atraído, persuadido, incitado; el ser humano no sólo es mente discursiva, también fantasía y pasión; por eso la filosofía debe recuperar, pienso, un discurso no por crítico, menos persuasivo. Ya Aristóteles había pugnado por dar a la Academia las armas de la retórica. También Cicerón señalaba que

el discurso de los filósofos es muelle y se refugia a la sombra de la escuela, y no se construye ni con sentencias ni con palabras populares, ni está atado por la métrica, sino fluye más libremente; no tiene nada airado, nada mal visto, nada atroz, nada miserable, nada astuto; es casto, tímido, como si fuera, en cierto modo, una virgen incorrupta; y así se llama más bien conversación que discurso.¹⁹

¹⁸Dam., *Isid.*, 146 E.

¹⁹Cic., *Or.*, 64.

Sin embargo, la filosofía, vale recordarlo, no tiene como propio un género específico. Heráclito se valió de sentencias proverbiales, del estilo gnómico; Parménides y Empédocles se montaron en la dicción épica; Platón, educado al lado de poetas ditirámicos, mímicos, trágicos y cómicos, apoya su dialéctica en el drama, y Séneca usa sus tragedias como laboratorio estoico; Cleantes y Proclo escribieron himnos. Sócrates, si nos atenemos al *Fedón* platónico, tiene a la filosofía como la mejor música.²⁰ También la filosofía debe y puede interpretar filosóficamente las obras literarias. Me viene a la mente el amplio comentario de *El Quijote*, de Unamuno,²¹ pero también Horacio va más allá cuando en sus *Epístolas* destaca que ha aprendido más filosofía en Homero que de los filósofos, pues mejor y más plenamente enseña el escritor de la guerra troyana qué es bello, qué es torpe, qué es útil y qué no lo es, que Crantor, el platónico, o que Crisipo, el estoico.²² Interesante es también la utilización filosófica que el estoicismo hacía de algo tan firmemente establecido en la mente del público como el mito. La filosofía, entonces, se vuelve

²⁰ Pl., *Phd.*, 61 a 3-4.

²¹ Miguel de Unamuno, “Vida de Don Quijote y Sancho”, en *Ensayos* (con una antología epistolar comentada por Bernardo G. de Candamo), 1951, Madrid, Aguilar, t. II, pp. 69-366.

²² Hor., *Ep.*, I, 2.

hermenéutica, y usa lo que otras fuentes —religión, mito o literatura— consiguieron establecer con preeminencia en el público a que se dirige.

El acervo literario es enorme, pero, para lo que nos interesa, *i. e.*, su aprovechamiento filosófico, corre el riesgo de volverse estéril erudición o un mero adorno. Por eso, no estoy sosteniendo que la filosofía deba meramente ataviarse de literatura; sin embargo, en sentido inverso, ilustra mi preocupación, por ejemplo, que alguien tan filosóficamente brillante como Martha Nussbaum se vea en la necesidad de tener que justificar el uso de la literatura para hacer sus reflexiones sobre la ética en Grecia,²³ lo cual me habría parecido no sólo natural, sino también necesario. No lo olvidemos, el filósofo debe teorizar de todo.

Por lo demás, filosofía y ciencia, tanto como literatura y filosofía, pueden y deben ser vasos comunicantes. Puede hablarse, pues, de la necesidad de restablecer la comunicación entre la filosofía y las ciencias, entre filosofía y pedagogía, filosofía y psicología, etcétera. Si el hombre común y el cultivado se encuentran frecuentemente repelidos por los textos filosóficos; si cada vez es más difícil responder para

²³ Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, 2003, Madrid, A. Machado Libros (La balsa de la Medusa, 77), pp. 44-50.

quién escriben los filósofos, vale la pena replantear los vehículos comunicativos de la filosofía.

Existe también la necesidad de llevar la filosofía fuera de la academia. Por ejemplo, a pesar de que requiera adaptación, no creo que el ideal platónico de buscar que los filósofos pudieran tener mayor influencia en la toma de decisiones políticas y sociales, sea un ideal utópico y digno de olvido, y acaso una posible adecuación de este ideal, en formas más democráticas de organización social, sea, precisamente, cierta popularización de la filosofía. La ayuda puede venir de donde sea. Peter Brown, estudioso de la antigüedad tardía, señala correctamente, por ejemplo, que la labor proselitista y los debates dogmáticos del cristianismo contribuyeron en gran medida a popularizar la filosofía.²⁴ Y no, no es una quimera: el teatro de Esquilo, Sófocles y Eurípides, en la Atenas del siglo V, mostraron —y en general el arte y la literatura han demostrado en distintos momentos de la historia—, ser capaces de inocular las reflexiones filosóficas en amplias zonas de la población. En ese sentido, también podría exhortarse a pintores, escultores, arquitectos

y cineastas, a recuperar sus vínculos con los seres humanos, a escapar de su narcisismo, a dejar su exploración idiota y hacer acopio de virtudes, por ver si pueden, de nuevo, proponer la belleza como vehículo comunicativo. O los filósofos vuelven a las ciencias y a las artes, o éstas se van de la filosofía: ya comenzaron a irse —como en tiempos de Eratóstenes—, y como los filósofos de profesión no les dicen nada, o nada claro, ellos comienzan a hacer la (verdadera) filosofía: filosofía de las ciencias, filosofía de la religión, filosofía política, filosofía del derecho. ¿Y los filósofos y filólogos de nuestros institutos?²⁵ No es poco lo que en este sentido puede todavía decir la filosofía, suma de todas las ciencias y de todas las artes. Debiera suceder algo así, como si ella despertara a las ciencias y a las artes de un largo letargo y sacudiera un sopor del que ella misma hubiera estado presa; como si la sola filosofía fuera capaz ahora de arrebatarnos este sentimiento falso de una fatalidad incontrastable; parece la única, si no, cuál otra actividad, qué nos haría capaces de salir del escepticismo o del relativismo posmoderno; si renuncia a esta misión,

²⁴Peter Brown, “La antigüedad tardía” (cap. 2), Ariès, Philipp y George Duby (dir.), *Historia de la Vida Privada I. Del Imperio romano al año mil*, 1989, Madrid, (dir. Paul Veyne., cap. 2, trad. por Javier Arce). 6a. reimpr., Taurus, pp. 244 s.

²⁵Pedro C. Tapia Zúñiga, “Hablemos del amor...”, en Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defossé (coords.), *Filología Mexicana*, 2001, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas (Ediciones Especiales, 23), pp. 255-83.

no será raro que claudique también frente a los dogmatismos religiosos, capaces de volverse fundamentalismos integristas. La existencia de estos fundamentalismos puede, precisamente, acusar a la filosofía de haber dejado de actuar desde hace tiempo en un terreno que, curiosamente, pensó que le era ajeno, y de haber renunciado a someter a su mirada la vida religiosa. Parece que ahora, por dolorosas experiencias, la filosofía está dispuesta a volver a tomar en cuenta la esfera religiosa de la vida humana...

En fin, pueden decirse muchas cosas. No se trata tampoco de ser acrílicos con las tradiciones recibidas

o de ostentar un ingenuo romanticismo respecto de la tradición clásica, y menos aún de cerrarse ante otras tradiciones de distinto origen o más actuales. Pero, si queremos que siga valiendo la pena hablar entre nosotros, vale la pena seguir escuchando a los antiguos; aunque a algunos les pese, si no hemos de vernos reducidos al silencio, todavía hemos de referirnos a la antigüedad grecolatina, para hablar, para hablar de cualquier cosa, para hablar bien, correcta y bellamente, para ser escuchados, para seguir prestando el servicio, el mejor de todos, el propiamente filosófico, de poder seguir interrogándonos e interrogando a los demás sobre el sentido de nuestra vida.

EXCELENCIA Y EDUCACIÓN EN EL *MENÓN* DE PLATÓN

*Antonio Marino**

RESUMEN: Un análisis sugerente del diálogo platónico *Menón*, en el cual se discute si la excelencia puede o no ser enseñada, y las posibles consecuencias de cada respuesta. Un tema antiguo, tan actual, que merece una detenida reflexión.

PALABRAS CLAVE: Platón, *Menón*, educación, excelencia, mito, ética.

ABSTRACT: This article analyzes Plato's dialogue *Meno*, regarding the topic of excellence namely whether it can or cannot be taught and the possible consequences of each response. While it is an ancient topic of discussion, it is still relevant today and thus deserves a thorough analysis.

KEYWORDS: Plato, *Meno*, education, excellence, myth, ethics.

167

RECEPCIÓN: 29 de septiembre de 2011.
ACEPTACIÓN: 02 de febrero de 2012.

* FES-Acatlán, UNAM.

EXCELENCIA Y EDUCACIÓN
EN EL *MENÓN* DE PLATÓN

168

La pregunta con la cual inicio es inevitable: ¿Para qué estudiar a Platón? ¿Por qué hacer el esfuerzo por entender lo que escribió un pensador hace dos mil quinientos años? ¿Para qué nos sirve? La respuesta se puede dar de inmediato: porque necesitamos ser educados. Sin embargo, la respuesta inicialmente no dice nada substancial, pues hoy en día es un lugar común afirmar que la educación es la vara mágica con la cual se curan todos los problemas que nos asedian. Si preguntan cómo se puede mejorar el PIB de México, no falta quien nos diga que con mejores escuelas; si preguntan cómo erradicar la delincuencia o la pobreza o la violencia, o la drogadicción, la respuesta siempre es que con mejor educación. En general, la

condición necesaria para que progrese una sociedad es que todos los ciudadanos reciban la mejor educación posible. Este enunciado nos parece tan obvio que rara vez lo examinamos; rara vez nos detenemos a analizar sus implicaciones. Hay dos evidentes: primero, que la educación puede mejorar a los individuos en el sentido ético: formarlos de tal manera que cada vez sean más virtuosos. Es la premisa implícita siempre que se propone la erradicación de la delincuencia o el crimen mediante la educación. El segundo elemento implícito en la tesis del progreso es que sabemos qué es la virtud y podemos transmitir este conocimiento.

El mínimo de reflexión sobre estas premisas nos puede llevar a dudar

de su validez. Cuando alguien afirma que la educación es necesaria para el progreso, lo que usualmente quiere decir es que los conocimientos son necesarios para adquirir riqueza. Cuando los jóvenes se preguntan sobre qué carrera conviene más estudiar, normalmente no están pensando en cuál de todas los convertirá en mejores seres humanos. Por otra parte, con el mínimo examen de la historia moderna de México, obtenemos la evidencia empírica que niega la relación entre educación y progreso ético: de hecho, la estadística muestra lo opuesto, pues hoy en día padecemos la peor violencia de nuestra historia y también tenemos el mayor número de egresados de las instituciones educativas. Tenemos más años de escolaridad y somos una sociedad más corrupta. Parecería ser que la educación ha tenido el efecto opuesto al deseado.

Con estas breves observaciones es suficiente para indicar que mi respuesta a la pregunta sobre la necesidad de estudiar a Platón deja de ser una mera banalidad, en la medida en que comenzamos a dudar de nuestros dogmas sobre la educación. Dudar de ellos nos conduce a una primera paradoja: acabamos de ver que el propósito universalmente reconocido de la educación, a saber, propiciar la adquisición de riqueza, producir sociedades prósperas, no armoniza

del todo con el otro propósito universalmente admitido, a saber, propiciar el progreso moral de las sociedades. Bien podríamos preguntar si propiamente son compatibles los dos fines. Sin embargo, nos encontramos ante un gran obstáculo que impide calar a fondo sobre estas preguntas: nuestra enorme fe en el progreso. Toda nuestra formación y nuestras expectativas están fincadas sobre los axiomas del progreso, también conocidos como los axiomas de la Ilustración. Ser “ilustrado” consiste, precisamente en creer que la educación es la cura de todos los males. Debido a que los dogmas de la Ilustración nos han sido tan profundamente inculcados, nos resulta enormemente difícil tomar distancia de ellos; nos es enormemente difícil someter a juicio nuestras creencias sobre la educación. Necesitamos aprender a pensar sobre qué es la educación sin dar por sueltas las creencias ilustradas. Necesitamos ser educados por Platón. Pero esta afirmación parece encerrarlos en un círculo vicioso: para aceptar que necesitamos ser educados por Platón, es necesario ser conscientes del fracaso de la Ilustración; pero, para ser conscientes de ello, es necesario haber sido educados por Platón. Además, el esfuerzo requerido para romper el círculo vicioso a su vez supone que sentimos la necesidad de salir del mismo. ¿Qué moti-

vación tenemos para salir del círculo? Es lo mismo que preguntar qué razones tenemos para examinar a fondo las tesis ilustradas. ¿Por qué dudar que el propósito fundamental de la educación es ayudarnos a volvernos ricos y poderosos?

Esta pregunta ya se la hacían los hermanos de Platón en la Atenas del siglo V a. C. Quienes han leído la *República*, recordarán que dos de sus personajes centrales, Glaucón y Adimanto, desean vehementemente que Sócrates les demuestre que es mejor ser justo que injusto.¹ Ansían esta demostración porque, entre la élite ateniense, la doctrina ampliamente aceptada era la que enseñaban los sofistas, a saber, la explicada por Trasímaco en el primer libro de este diálogo. Trasímaco sostenía que la justicia es lo que beneficia al más fuerte. El poderoso sensato siempre busca cómo beneficiarse a sí mismo y a sus amigos, a la vez que busca cómo dañar a los enemigos. Esta misma doctrina se puede enunciar afirmando que toda nación sensata busca libertad e imperio. Las naciones fuertes y sensatas conquistan a las débiles e insensatas. Es la verdad sobre la justicia. A lo largo del primer libro de la *Republica* escuchamos, junto con Glaucón y Adimanto, la refutación de la tesis de Trasímaco realizada por Sócrates, pero ni ellos ni nosotros

quedamos del todo persuadidos. La refutación realizada por Sócrates condujo a la conclusión de que nunca es justo dañar a otro y que el poder se ejerce para beneficiar a los gobernados. Si recordamos que los atenienses se habían lanzado a la gran conquista imperial de toda Grecia, podemos imaginar fácilmente lo absurdo que les deben haber parecido las tesis de Sócrates. Por otra parte, la motivación de los hermanos de Platón para desear indagar si es mejor ser justo que injusto se hace patente tan pronto recordamos que todos los diálogos platónicos tienen como telón de fondo la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso. La crisis que hace necesaria su pregunta es la derrota de Atenas, pero la pregunta nunca pierde vigencia. Más de una nación se ha entusiasmado con la tesis imperialista de Trasímaco, pero la tesis luce muy diferente en el contexto del triunfo que en el de la derrota. Glaucón y Adimanto tienen una gran necesidad de ser educados por Sócrates, ya sea que los imaginemos antes o después de la derrota de Atenas.

Nuestra necesidad de ser educados por Platón no es del todo diferente a la de los dos jóvenes atenienses, puesto que, por una parte, hoy en día la aceptación de la tesis de Trasímaco, elaborada y mejorada por Maquiavelo, es prácticamente uni-

¹Ver Pl., *R.*, 357a-361d.

versal; por otra, tampoco tenemos respuesta clara y generalmente aceptada a la pregunta de por qué es mejor ser justo que injusto. Comparámos con los atenienses del siglo V una conciencia de crisis, la cual se manifiesta en el hecho de que ya no tenemos la confianza irrestricta en el progreso, en las ideas de la Ilustración, que caracterizaron a nuestros bisabuelos. Las dos guerras mundiales, el holocausto y la bomba atómica pusieron fin a nuestra creencia en el progreso. Y la segunda mitad del siglo XX poco ofrece como ejemplo de paz y justicia internacionales. En esta perspectiva, nuestra situación es enormemente más grave y peligrosa que la de los atenienses porque contamos con armamento mucho más destructivo. En fin, no pretendo lanzarme a una jeremiada, tan solo deseo recalcar que no hay justificación alguna para ser complacientes respecto a la necesidad de ser educados por Platón.

La respuesta platónica a la pregunta de por qué es mejor ser justo que ser injusto se desarrolla a lo largo de todo el diálogo intitulado *República*. La conversación entre Sócrates y sus interlocutores dura casi toda la noche, aproximadamente diez horas.

Ahora dirigiré mi atención a un diálogo más breve, en el cual Platón examina el problema que nos ocupa, la cuestión de la educación. El diálogo

se intitula *Menón*. Su tamaño es más idóneo para ofrecerles una interpretación más cuidadosa. Platón compuso sus diálogos con arte supremo, y por consiguiente, la atención con la cual los leamos determina el nivel de comprensión resultante.

Veamos pues cómo aborda Platón el problema de la educación en el *Menón*. Las razones por las cuales escogí este diálogo se harán evidentes conforme exponga mi interpretación. Comienzo por la superficie de la obra y como indicación inicial, sólo apunto que la fecha dramática, es decir, el momento en el cual Platón ubica la acción del diálogo, es el año 402 a. C.² Conocer el detalle de la fecha es relevante para interpretarlo, porque así podemos ubicar la conversación en un momento en el cual Atenas ya había sido derrota por Esparta y se había restaurado el régimen democrático. Miembro prominente de dicho régimen era Anitos, quien es uno de los cuatro personajes del diálogo. Fue este Anitos uno de los que llevaron a juicio a Sócrates ante la asamblea democrática en el 399, asamblea que lo condenó a muerte. El personaje principal del diálogo es Menón, de quien sabemos, gracias a *Anábasis* de Jenofonte, que provenía del norte de Grecia, de

² Para una discusión de las fechas dramáticas de los diálogos y sus implicaciones, ver Catherine Zuckert, *Plato's Philosophers*, 2009, Chicago.

Tesalia, y era amante de Aristipo, quien pertenecía a la familia más importante de Tesalia y que presumía ser amiga del rey de Persia. La fecha dramática nos permite imaginar a Menón como de dieciocho años de edad, de visita en Atenas, como huésped extranjero de Anitos. Un año más tarde participaría en el ejército mercenario contratado por Ciro el joven para derrocar a su hermano, el Rey Artajerjes. Aristipo, el amante de Menón mencionado en las primeras líneas del diálogo, fue quien contrató 1500 hoplitas de varias *poleis* para servir a Ciro. La expedición con mercenarios griegos y sus peripecias, relatada por Jenofonte en su *Anábasis*, comenzó en el año 401. Estos datos sugieren que Platón desea que imaginemos a Menón antes de que participara en dicha campaña. Sin embargo, puesto que Platón escribió los diálogos después de la muerte de Sócrates, en el 399, es evidente que él da por consabido que conocemos el tipo de hombre que resultó ser Menón. La descripción de Jenofonte es suficiente para enterarnos:

[Menón] evidentemente tenía grandes deseos de incrementar su riqueza –ansiaba tener mando para enriquecerse más, así como ansiaba recibir honores para incrementar sus ganancias. Deseaba ser amigo de los más poderosos para poder

cometer injusticias sin sufrir castigo alguno. Para lograr lo que su corazón ansiaba, imaginaba que la ruta más directa era la del perjurio, la falsedad y el engaño, mientras que consideraba evidente insensatez ser llano y decir la verdad [...] a quienes no eran tramposos los consideraba carentes de educación. (X., *An.*, 2.6.21-7).³

La expedición mercenaria fracasó cuando Ciro el joven fue derrotado en la batalla de Cunaxa por Tisafernes. El general persa ordenó la decapitación de los capitanes griegos, así que todo el ejército mercenario se encontró derrotado a mitad de Persia, sin líderes y sin saber cómo salvar su propia vida. En estas circunstancias, Menón traicionó a su propia tropa e intentó una estratagema para pasarse al bando vencedor, pero fracasó. El rey persa lo condenó a un año de tortura, después de lo cual murió. Era el año 400 a. C.

Pues bien, a este Menón escoge Platón como interlocutor de Sócrates en una conversación sobre la virtud. Difícilmente podría haber escogido un personaje con peor reputación. Un reto para la interpretación del diálogo es descubrir a qué obedeció esta elección.

Para comenzar, debemos imaginar la escena que Platón nos presenta: súbitamente nos encontramos entre

³ La información sobre los personajes de los diálogos platónicos ha sido compilada por D. Nails, *The People of Plato*, 2002, Indianápolis/Cambridge.

un grupo que escucha una conversación con Sócrates iniciada por Menón. El joven, de apenas unos dieciocho años, reta a Sócrates, que para entonces tenía ya sesenta y siete, con la siguiente pregunta:

¿Sócrates, me puedes decir si la virtud es enseñable? ¿O, si no es enseñable, si es algo que se adquiere con la práctica? ¿O, si es algo que ni se adquiere con la práctica ni se aprende, si es algo que se hace presente en los humanos por naturaleza o de alguna otra manera?⁴

Para captar adecuadamente el sentido de la pregunta de Menón debemos pensar en lo siguiente: en primer lugar, la palabra que traduje como “virtud” en griego es *aretê*. La palabra griega tenía una connotación que nuestro término “virtud” no tiene, pues significaba aquello que hace destacar a alguien o algo. *Aretê* indica lo excelente, trátese de un caballo, un artefacto o un ser humano. Aquello que consideremos excelente en los seres humanos hace patente qué es lo más admirado por una sociedad. Cuando decimos que una escuela brinda una “educación excelente”, hemos dado respuesta, tácitamente, a la pregunta de Menón, pues afirma-

⁴Pl., *Men.*, 70 a-b. A continuación los números entre paréntesis se refieren a las páginas de Stefano del *Menón*.

mos que la excelencia es enseñable. Por supuesto, qué se enseñe en dicha escuela, también revela qué se admira en quienes destacan en su aprendizaje. Otra acotación importante es que la noción de *aretê* no implica necesariamente ser justo o bueno. De hecho, cuando indagamos seriamente sobre qué es la *aretê*, necesitamos dejar abierta la posibilidad de que la respuesta sea la de Trasímaco: la excelencia consiste en gozar del máximo poder. Sabiendo quién es Menón, resulta casi inevitable sospechar que su pregunta lleva implícita precisamente esta respuesta. El tirano es el hombre más admirable y su excelencia consiste en haber logrado someter a todos los otros. Pues bien, aceptando esta comprensión de *aretê*, cabe preguntar si las cualidades necesarias para convertirse en tirano se pueden enseñar. Podemos colegir qué piensa Menón, atendiendo a la respuesta de Sócrates, pues desde el inicio nos informa que el joven estudió con Gorgias, uno de los más famosos sofistas, y los sofistas se anunciaban como maestros de la *aretê*. Su gran atractivo era, precisamente, que prometían hacer exitosos a los jóvenes, enseñarlos a destacar en el dominio de los otros. Menón ya sabe que sí es enseñable, pues él se considera discípulo ejemplar de Gorgias. Su pregunta, por tanto, no es genuina. Menón no desea ser edu-

cado por Sócrates, sino exhibir sus habilidades retóricas.

Atendamos brevemente al otro término de su pregunta. La palabra griega para “enseñable” es *didakton*, relacionada etimológicamente con el verbo *didásko*, el cual significa transmitir algún conocimiento o habilidad, como quien enseña equitación o gimnasia. Lo que Menón pregunta es si la excelencia humana es una de las cosas que se pueden enseñar, así como se enseña la equitación o la gimnasia. Esta pregunta tiene profundas implicaciones, pues según veremos, nos conduce a cuestionar si es posible la educación entendida como la trasmisión de lo mejor del hombre, de los más altos valores. Independientemente de qué pensemos que sea la excelencia o *aretê*, preguntamos si eso es enseñable. El diálogo nos ayudará a comenzar a ver la respuesta.

En su segunda pregunta, Menón distingue entre lo que es *didakton* y lo que es *askêton*. El segundo término se refiere a lo que sólo se obtiene mediante la práctica. La tercera posibilidad que él propone es que la excelencia no sea algo que se obtiene mediante la práctica ni mediante la enseñanza, pero en vez de repetir *didakton* utiliza la palabra *mathêton*, dando a entender que las considera sinónimos. Con esta modificación,

Platón nos sugiere la necesidad de pensar sobre su diferencia. Lo enseñable en el sentido de *didakton* consiste principalmente en que el maestro le muestre al alumno cómo hacer lo que él sabe hacer. Los deportes son un ejemplo claro que nos ayuda a ver por qué la disyuntiva planteada por Menón entre *didakton* y *asketon* es falsa: el aprendizaje de un deporte requiere de ambas modalidades de la enseñanza. La falsedad de la disyuntiva no es inocente, pues se trata de uno de los trucos de retórica para refutar al contrincante, sea cual fuere su respuesta. Por otra parte, considerar igual lo *didakton* y lo *mathêton* no es sólo un truco de retórica, sino una opinión de lo más usual. Lo *mathêton* es lo eminentemente enseñable. El ejemplo más claro es el del conocimiento de geometría y aritmética. Nuestra palabra “matemáticas” tiene la misma etimología. En el sentido de *didakton*, un maestro no puede “enseñarle” a un estudiante a ver la verdad de una proposición de geometría. En última instancia el estudiante tiene que ver por sí mismo la verdad de la proposición. Cuando logra hacerlo, la proposición realmente deviene “teorema”, es decir, algo visto o contemplado por el estudiante. La diferencia entre ambos sentidos del aprendizaje será explorada por Sócrates cuan-

do propicia la recolección de un conocimiento sobre la geometría en el niño esclavo de Menón.

La reflexión sobre la diferencia entre didáctica y *mathesis*, en relación con la enseñanza de la virtud o excelencia, es de central importancia para comprender los límites de la educación. Desde ahora podemos notar que si la virtud fuese enseñable como las matemáticas, sería suficiente enseñar teoremas de ética para hacer virtuosos a los alumnos. También podemos percatarnos de que la confusión de lo *didakton* y lo *mathêton* resulta muy útil para quienes se anuncian como maestros de virtud, o, como los llamamos hoy en día, de “ética profesional”. De igual utilidad resulta dicha confusión para quienes prometen enseñar cómo ser excelente, o, como decimos, “exitoso”.

Menón prosigue con su pregunta, proponiendo que si la excelencia no es enseñable en ninguno de los tres sentidos ya examinados, es decir, que propiamente no sea objeto de enseñanza, entonces sea por naturaleza algo que se hace presente en los seres humanos. Si esto fuera el caso, la educación no tendría mayor importancia, ya sea que entendamos la excelencia como Menón o de alguna otra manera. Si entendemos por excelencia la capacidad de dominio, la tesis según la cual dicha excelencia se hace

presente por naturaleza implica que la diferencia entre amos y esclavos es natural: unos nacen para mandar y los otros para obedecer. La enseñanza de los sofistas respecto a la justicia lleva implícita la aceptación de esta tesis, pues, por una parte, proponen que lo justo es lo que beneficia al más fuerte, y por otra, que el “más fuerte” es precisamente el amo, el excelente por naturaleza. En el primer libro de la *República*, Sócrates aprovecha las consecuencias de mantener ambas tesis para refutar a Trasímaco, pues de ella se sigue que la educación prometida por los sofistas es imposible e innecesaria. La tesis de la diferencia natural entre amos y esclavos también propicia otra confusión muy común: en las sociedades en las cuales se acepta con frecuencia, se cree que la naturaleza de amo o esclavo se trasmite de padres a hijos, genéticamente. Esta creencia será objeto de examen en la segunda parte del *Menón*.

Al concluir su pregunta, Menón deja abierta la posibilidad de que ninguna de las vías mencionadas sea aquella por la cual los seres humanos llegan a ser excelentes. Hacia finales del diálogo se sugiere que esta otra vía se refiere a la posibilidad de que la excelencia sea un don otorgado por los dioses. Es claro que esta debe ser la última tesis a explorar, pues

sólo si la excelencia no es enseñable ni se obtiene por naturaleza tiene sentido examinarla. Quizás la manera más sencilla de interpretar esta última vía es que se refiere a un milagro. Consideraríamos “milagrosa” la excelencia de alguien cuando ninguno de los otros factores mencionados explica cómo se produjo. Para nuestra mentalidad, quizás sería el caso de aquellos que llamamos “genios”: cuando ni la educación, ni la naturaleza hacen comprensible la excelencia alcanzada por alguien. Posiblemente, individuos como Napoleón, Hitler y Stalin sean los ejemplos más claros para nosotros. En el contexto ateniense, se pensaría en Pericles y Temístocles, pero también en Alcibíades y Critias. Todos ellos son ejemplos de individuos que en su momento fueron admirados y determinaron el destino de sus naciones.

Para concluir estas reflexiones sobre la pregunta inicial del *Menón*, me gustaría subrayar los dos niveles apuntados por ella: por una parte, el joven que pregunta no tiene la intención de aprender. En ese sentido, no es una pregunta genuina; por otra parte, su pregunta efectivamente dirige nuestra atención a los temas centrales de toda reflexión sobre la educación. Platón pone la pregunta sobre la educación en boca de un joven que no cree necesitarla. De esta manera,

indica la aporía central de la educación. Escuchemos ahora la respuesta de Sócrates a Menón. (70b-71b).

Sócrates comienza por declarar su admiración sobre el progreso acaecido en Tesalia, patria de Menón, pues en el pasado era afamada por sus caballos y su riqueza, mientras que ahora produce sabios. Este gran progreso lo adjudica a la presencia de Gorgias en aquellas tierras. Fue tal su influencia que convirtió en amantes de la sabiduría—filósofos— a toda la familia principal, los Aleudaos. Gorgias ha cambiado el *ethos*, de la élite de Tesalia, es decir, ha alterado su modo tradicional y acostumbrado de ser. Gracias a la educación impartida por él, ahora todos responden con gran aplomo cualquier pregunta que les sea propuesta por cualquier griego. Ahora Tesalia es la *polis* más ilustrada de Grecia.

Si bien la ironía de Sócrates es suficientemente evidente, no por ello debemos concluir que considera ficticia la influencia de Gorgias. De hecho, la pregunta planteada por Menón es testimonio del efecto que puede tener un maestro en una sociedad, por rústica e ignorante que sea. Pero este cambio del *ethos* puede ser nocivo. El modo de vida sencillo y sensato de una nación absorta en su propia localidad se desmorona cuando se introduce la doctrina que

ensalza la ambición y el deseo de imperio. Menón y su amante Aristipo son ejemplos del cambio de *ethos* de la nueva generación. Pero el cambio fue hacia lo peor: creer que son lo que no son.

Sócrates procede a comparar Tesalia con Atenas. Al parecer, ha ocurrido una fuga de la sabiduría de Atenas hacia Tesalia, pues ahora ningún ateniense cree saber si la *aretê*, la excelencia, es enseñable porque ni siquiera sabe qué es. Si recordamos la fecha dramática del diálogo, tendremos presente que la conversación transcurre en la Atenas derrotada por Esparta, la nación menos ilustrada de Grecia, la nación que prohibía la entrada a los sofistas. También es menester recordar que Atenas había padecido una violenta guerra civil en los años inmediatamente posteriores a su derrota en Sicilia. El gobierno democrático, culpable del desastre, había sido derrocado por el grupo de los Treinta tiranos, el cual apenas unos años antes, había sido a su vez derrotado por los demócratas. No era sólo ironía socrática afirmar que la sabiduría había emigrado de Atenas a Tesalia. Uno de los principales líderes de la democracia restaurada era Anitos, en cuya casa se hospedaba Menón por ser huésped familiar. En la segunda mitad del diálogo, Anitos afirmará que la virtud sí es enseñable

ble y cualquier ateniense decente puede fungir como maestro.

Sócrates termina su primera respuesta afirmando que él mismo no sabe qué es la excelencia y en consecuencia tampoco puede decir si es enseñable o no. Menón no puede creer que Sócrates admita tan fácilmente su ignorancia y le pregunta si eso quiere que reporte sobre él cuando regrese a casa. Sócrates responde que debe reportar no sólo que Sócrates es ignorante, sino además que jamás ha conocido a alguien que sepa qué es la excelencia humana. Menón le pregunta si nunca escuchó a Gorgias cuando estuvo en Atenas, a lo cual Sócrates responde que sí. Menón pregunta si no le pareció que Gorgias supiera qué es la excelencia y Sócrates responde que no tiene buena memoria y no lo recuerda. Luego invita a Menón a decir lo que él mismo piensa que es la virtud. El interrogatorio subsecuente revelará que Menón no piensa por sí mismo, meramente repite lo que escuchó de Gorgias. En eso consistió su educación.

Me limitaré a hacer algunas observaciones generales sobre lo que transcurre en la primera parte de la conversación entre Menón y Sócrates (70^a-82b); después dirigiré la atención a la conversación entre Anitos y Sócrates (90c-95^a). En la parte final, ofreceré algunas observaciones sobre el sentido general del diálogo.

Habiendo interpretado el inicio del diálogo, resulta evidente que Menón es un joven soberbio, acostumbrado a que se haga su voluntad y nada dispuesto a dudar de su propia sabiduría. Educar a alguien así parecería prácticamente imposible. Sin embargo, Sócrates parece estar dispuesto a intentar educarlo. ¿Qué lo induce a ello? Asimismo, el diálogo nos obliga a preguntar por qué Platón parece desear mostrarnos el fracaso de Sócrates como educador de Menón.

El diálogo entre Menón y Sócrates comienza con una sutil muestra de la astucia pedagógica del filósofo. Pedirle su opinión a Menón sirve a la vez para atraerlo alagando su vanidad y para que nosotros nos percatemos de que él sólo repite lo que Gorgias inscribió en su alma. Menón tiene el *ethos* formado por el maestro.

El interrogatorio inicial versa sobre qué es la *areté*. Para responder esta pregunta sería necesario que Menón hubiese pensado sobre el problema de lo uno y lo múltiple, pues en ello estriba el problema general de la definición de cualquier cosa. Definir es enunciar qué tiene en común una multiplicidad, es decir, de qué son multiplicidad. Por supuesto, Menón jamás había pensado en esto. Nosotros debemos notar que el problema de la definición es una de las condiciones que determinan

la posibilidad de la educación, ya que la diferencia entre lo *didakton* y lo *mathêton* depende de ello. Sólo aquello que puede ser definido con claridad es objeto de enseñanza “matemática”, por ejemplo, qué es una línea o un círculo. Por su parte, lo *didakton* se puede enseñar de otra manera, por ejemplo, enseñar a tocar el piano no depende de contar con definiciones claras de piano o música.

Menón hace varios intentos de responder qué es la virtud. Cada uno de ellos nos permite ver mejor qué opina y por qué su conocimiento es meramente memorístico. Sus definiciones son defectuosas, pero nos ayudan a conocerlo mejor. La primera es que hay muchas virtudes, pues una es la de los hombres, otra la de las mujeres, una la de los amos, otra la de los siervos, etc. La segunda es que la excelencia consiste en ser capaz de gobernar a los hombres, beneficiándose a sí mismo y a los amigos, y dañando a los enemigos. Sócrates usa la primera para refutar la segunda. Debemos notar que ambas definiciones son parcialmente aceptables en cuanto apuntan hacia qué es la excelencia, pues es en la acción individual donde reconocemos la excelencia o la ausencia de ella; sin embargo, el problema estriba en decir qué tienen en común ambas opiniones de Menón. La educación comienza cuando reco-

nocemos la necesidad de armonizar nuestras diversas opiniones. Sócrates intenta educar a Menón mostrándole las contradicciones entre su multiplicidad de opiniones. En este sentido, buscar la unidad de la multiplicidad es el inicio de toda educación. Propiamente, Sócrates no refuta a Menón, si por ello se entiende que le demuestre lo falso de sus enunciados. La refutación requiere que el refutado sea capaz de aceptar su ignorancia, pero este recurso no sería útil en este caso. El drama del diálogo nos muestra cómo Menón se irrita paulatinamente, hasta llegar al punto en que desea terminar la conversación. Sócrates logró hacerlo ver la incoherencia de sus opiniones, pero Menón no acepta su ignorancia. En vez de ello, culpa a Sócrates de haberlo paralizado como lo hace el pez mantarraya cuando pica. La parálisis ocasionada por Sócrates en efecto ha ocurrido: Menón ya no se puede mover de opinión en opinión con la facilidad a la cual lo acostumbró Gorgias. Esta parálisis indica la posibilidad de que sea educado, pero su reacción agresiva contra Sócrates también nos muestra cuál es el obstáculo a remover para que se le pueda educar. Menón se siente tan irritado que le aconseja a Sócrates no salir de Atenas, pues si ejerciera su enseñanza en el extranjero, sería arrestado por brujería. Sócrates primero sigue el juego de las comparaciones mediante semejanzas y con ello logra

apaciguar a Menón lo suficiente para que pueda continuar la conversación. Menón llega a la conclusión de que nadie puede intentar aprender algo nuevo, porque lo que ya sabe no necesita indagarlo y lo que no sabe tampoco porque no sabe qué buscar. Con ello implica que la estrategia pedagógica de Sócrates no puede funcionar porque volvernóscos conscientes de la propia ignorancia nos deja en un estado de perplejidad o parálisis del cual no se puede salir. Aprender en el sentido que Menón aprendió de Gorgias no consiste en progresar de la opinión a la verdad, sino en acostumbrarse a vivir conforme a una nueva opinión: mudar de *ethos*.

Sócrates intenta persuadir a Menón de que sí es posible indagar y pasar de la opinión a la verdad. Para este fin despierta su curiosidad insinuando que él cuenta con un conocimiento esotérico que ha obtenido de sacerdotes y sacerdotisas, así como de Píndaro y otros poetas divinos. Menón pica el anzuelo, mostrando su credulidad: siempre está dispuesto a escuchar cuentos interesantes. De esta manera, nos percatamos de los límites de la técnica de refutación empleada por Sócrates. La refutación fracasó como modo de educar a Menón porque hirió su amor propio. Pero también vemos el papel del mito en la educación: Sócrates lo usa para sacar a Menón de su cerrazón ofreciéndole algo que tienta su

deseo de saber. La soberbia inculcada por la educación sofística no erradica completamente el deseo de saber, por eso aún Menón es rescatable.

Sócrates le cuenta a Menón el mito de la anamnesis o recolección. El sentido fundamental del mito es que sólo podemos comprender la posibilidad de la educación si sabemos qué es el alma y cómo está presente en ella el conocimiento. El mito propone que el alma es inmortal y sabe todo, pero cuando encarna en un ser humano padece el olvido de lo que sabe. Aprender, por tanto, no es otra cosa que recuperar lo olvidado. De ello se sigue que la única educación genuina es aquella que ayuda al educando a la recolección de lo olvidado. La tarea fundamental del educador consiste en propiciar que el alumno vea por sí mismo la verdad. La conversación entre Sócrates y Menón nos ha permitido ver los grandes obstáculos que impiden esta enseñanza. Nosotros debemos entender que toda teoría pedagógica depende de alguna psicología. Esto se puede apreciar con facilidad en el caso extremo: cuando se niega que tenemos alma, la educación necesariamente se entiende como acondicionamiento del cuerpo. Asimismo, cuando se acepta el escepticismo radical, la enseñanza necesariamente es formación en la erística.

Tras escuchar el mito, Menón desea que Sócrates le enseñe (*didachai*) que el aprendizaje (*mathesis*) es recolección (anamnesis). Sócrates pretende que Menón está tendiéndole una trampa para que caiga en una contradicción, pero Sócrates protesta que es sincero. Jura que su manera de preguntar obedece a su *ethos* y no a una intención erística. Vemos así el efecto del mito: comienza a cambiar el *ethos* formado bajo la tutela de Gorgias. Menón comienza a ser educable.

Para mostrar que el aprendizaje es recolección, Sócrates propone exhibir el proceso de recolección en la persona de un niño esclavo de Menón. Esta exhibición pretende hacer patente que el niño pasa de la ignorancia al conocimiento cuando descubre por sí mismo cómo se obtiene un área del doble de un cuadrado dado. No hay tiempo para detenernos a seguir dicha exhibición paso por paso, pero lo esencial para esta reflexión es que en este episodio podemos ver una imitación irónica de lo ocurrido con Menón hasta el momento. El niño esclavo, al igual que su amo, comienza creyendo que sabe cómo resolver el problema; Sócrates le hace ver que su respuesta es errónea y luego le sugiere los pasos hacia la solución correcta. El niño esclavo muestra ser más educable que Menón, pues reconoce su error sin refunfuñar.

Después del pasaje con el niño esclavo se da un nuevo inicio a la

búsqueda de la virtud. Menón tiene mejor disposición para investigar y seguir con docilidad la guía de Sócrates, porque éste logró incitar su deseo de saber y alterar un poco su *ethos*. A partir del nuevo inicio (86c) se procede tomando como modelo de investigación el uso de hipótesis en geometría. Sócrates propone que supongan que la virtud es conocimiento y luego indaguen qué implicaciones tiene la suposición. Por esta vía, llegan a establecer que la virtud y la prudencia siempre van juntas. De ello se sigue que la virtud no puede ser algo que nos llega por naturaleza. Pero el acuerdo respecto a que la virtud es conocimiento luego es cuestionado, porque si lo fuera, sería enseñable. Si fuera enseñable debería haber maestros de virtud. Cuando están discutiendo este punto entra Anitos en el diálogo. La docilidad recién exhibida por Menón sugiere que hasta el pupilo más reacio puede ser conducido hacia la búsqueda de la verdad. Sin embargo, el giro que toma el diálogo con la participación de Anitos limita severamente este optimismo pedagógico.

En la conversación con Anitos presenciamos el fracaso completo de Sócrates como maestro. Sócrates lo invita a que indague junto con él y Menón si hay maestros de virtud. A lo largo de la discusión, se hace evidente que la excelencia o virtud no se hereda, pues en el propio caso de

Anitos, su padre fue muy superior a él. Sócrates argumenta que tampoco los grandes próceres de Atenas como Temístocles y Pericles pudieron hacer que sus hijos fueran excelentes, aún cuando se esmeraron en que aprendieran todo cuanto los llevara a destacar. Pero Anitos interpreta este cuestionamiento como una denigración de Atenas y una crítica implícita a su propia persona. Sócrates sugiere que los sofistas podrían ser los maestros de virtud que han estado buscando y Anitos reacciona con gran enojo, pues considera que justo ellos son quienes han corrompido a la juventud ateniense. Sócrates le pregunta si él ha estudiado con los sofistas o tiene alguna experiencia de primera mano con ellos, a lo cual Anitos responde con airada protesta que no es necesario haber tratado con los sofistas para saber que son nefastos. Termina su conversación con Sócrates advirtiéndole que si persiste en denigrar a los atenienses llegará a mal fin. Recordemos que Anitos fue uno de los que llevaron a juicio a Sócrates.

De la conversación con Anitos podemos colegir algunas implicaciones importantes. Si tenemos presente la situación histórica de Atenas en la fecha dramática del diálogo, nos percatamos de que su derrota en la guerra contra Esparta aporta dolorosa evidencia de la imposibilidad de enseñar a ser excelentes o virtuosos a los seres humanos. Si Pericles hubie-

ra podido educar a sus hijos, o a Alcibiades (de quien era tutor), Atenas no habría perdido la guerra; si la virtud de los atenienses de la generación de Temístocles, gracias a cuya valentía lograron derrotar a los persas, hubiera sido transmitida a los atenienses de la generación de Sócrates y Anitos, Atenas no habría perdido la guerra. En general, la historia de las naciones poderosas muestra que todos los imperios decaen y desaparecen porque la virtud no se transmite de una generación a otra.

Las implicaciones del enojo de Anitos contra los sofistas y la defensa que Sócrates hace de ellos también son importantes. Atribuirles a ellos la corrupción de Atenas es simplista, en cuanto supone que los sofistas tienen el poder de inculcar en una sociedad una nueva doctrina sobre la virtud, lo cual claramente no es posible porque la virtud no es enseñable en ese sentido. Los sofistas no infundieron en los atenienses el afán de riqueza y poder que los llevó a la fallida aventura imperial. Ellos sacaron provecho del nuevo *ethos*: no corrompieron a Atenas, pero sí ayudaron a darle cara respetable al afán de poder y riqueza. Anitos apela a la nobleza de los atenienses, como si todavía deambularan por las calles los que pelearon en Maratón. Su patriotismo es demagógico.

El hecho de que Anitos considere a Sócrates como uno de los corrup-

tores de Atenas no tiene nada de sorprendente, si recordamos el papel desempeñado por Alcibiades y Critias, el primero como promotor de la desastrosa campaña para someter a Sicilia, el segundo como el más violento de los treinta tiranos. Ambos eran considerados discípulos de Sócrates. Con qué propósito quiso Platón presentarnos esta conversación entre Sócrates y su acusador no es del todo evidente. Si bien, por una parte nos ayuda a entender por qué el filósofo no puede educar al político, por otra parece indicar que Sócrates no fue del todo prudente, pues parecería haber provocado a propósito la cólera de Anitos. Sin embargo, también es claro que los prejuicios de Anitos en contra de Sócrates resultan de una mezcla de conocimiento basado en rumores y la imagen de sí mismo como ciudadano de la más alta virtud. Esta combinación es una coraza impenetrable para la palabra socrática.

De manera algo sorprendente, Sócrates deja de hablar con Anitos y retoma la conversación con Menón, mostrando en acto lo que afirma explícitamente un poco después: “Anitos no me preocupa”. Y, en efecto, no hace el menor esfuerzo por contentarlo. Al final del diálogo, le dice a Menón que si logra convencer a Anitos de lo que Sócrates lo acaba de convencer, beneficiaría a los atenienses. Para concluir estas re-

flexiones, veamos de qué convenció Sócrates a Menón.

En la parte final del diálogo (95b-100c) se hace una recapitulación de las respuestas a la pregunta con la cual se inició el diálogo. Sócrates muestra que la excelencia no puede ser enseñada y tampoco nos llega por naturaleza. Pero si bien no hay ni maestros ni alumnos de virtud o excelencia, ello no significa que nadie haya sido excelente. Sócrates argumenta que la acción correcta sólo puede ser consecuencia del conocimiento o de la opinión verdadera. Ya se demostró que la excelencia no se obtiene por conocimiento, de suerte que sólo puede atribuirse a la opinión verdadera. El argumento final es que la opinión verdadera, gracias a la cual los grandes líderes y benefactores del hombre llegan a beneficiar a sus sociedades, proviene de la inspiración divina. Sócrates agrupa en una misma clase a todos los que hablan por inspiración: profetas, adivinos, poetas y políticos con opinión verdadera. Todos ellos tienen en común que no pueden dar razón de sus propuestas, pero ello no obsta para que éstas resulten benéficas.

En las líneas finales, Sócrates recalca aquello que Menón parece aceptar ahora: antes de investigar cómo los seres humanos adquieren la excelencia, es menester investigar qué es la excelencia humana en sí misma y por sí misma. Si no hemos olvidado quién

es Menón, sabemos que no se dedicó a investigarlo.

Concluyo dando voz a mi propia perplejidad: Platón nos ha llevado a ver la enorme dificultad de la educación genuina, la educación que se propone formar humanos excelentes; al mismo tiempo, nos mostró la facilidad con la cual la educación sofística penetra hasta en los sitios más remotos y bárbaros. La ventaja del sofista sobre el filósofo nada tiene de sorprendente, pues el primero sólo elabora y desarrolla los deseos ínsitos en sus alumnos. Menón era ambicioso y por ello quiso ser educado por Gorgias. Por otra parte, nos muestra a un Sócrates deseoso de educar a Menón, a sabiendas de que es improbable que lo logre. El drama del diálogo nos mostró que Sócrates sí logró disminuir sus ínfulas y mejorar su disposición para investigar qué es la excelencia, pero este cambio difícilmente califica como la *periagoge* o giro del alma necesario para comenzar a filosofar. Sócrates no pudo erradicar los efectos de la educación sofística en Menón y tampoco logró suavizar la enemistad de Anitos. Platón parece haberse propuesto mostrar que la educación genuina, la filosófica, es casi imposible y por consiguiente, lo que usualmente llamamos educación, inevitablemente es sofística. Platón no es platónico.

OCTAVIO PAZ Y EL CÍRCULO DE LA REVISTA *MUNDO NUEVO*

*Jaime Perales Contreras**

RESUMEN: El presente ensayo trata sobre la influencia de Octavio Paz como colaborador destacado de publicaciones culturales, en particular, de la revista *Mundo Nuevo*, fundada por el famoso crítico uruguayo y biógrafo de Jorge Luis Borges, Emir Rodríguez Monegal.

PALABRAS CLAVE: Octavio Paz, revista *Mundo Nuevo*, Emir Rodríguez Monegal, *boom* literario, Agencia Central de Inteligencia (CIA).

ABSTRACT: This article showcases Octavio Paz's influence in his role as a distinguished contributor to cultural publications, namely, *Mundo Nuevo* magazine, created by the famous Uruguayan critic and biographer of Jorge Luis Borges, Emir Rodríguez Monegal.

KEYWORDS: Octavio Paz, *Mundo Nuevo* magazine, Emir Rodríguez Monegal, *The Boom*, Central Intelligence Agency (CIA).

185

RECEPCIÓN: 13 de marzo de 2012.
ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2012.

* Georgetown University.

OCTAVIO PAZ Y EL CÍRCULO DE LA REVISTA *MUNDO NUEVO**

A Mario Vargas Llosa

186

En la década de los sesenta, Octavio Paz estuvo alerta de las publicaciones literarias que aparecieron en América Latina ante el auge de la revolución cubana y lo que se empezaba a prefigurar como la crítica hacia ella por parte de algunos intelectuales, como sería el caso del escritor cubano Guillermo Cabrera Infante, a quien Paz conoció en 1967, en casa de Carlos Fuentes, en Hampstead, Londres.¹

* El autor agradece a Anna Lee Pauls, Don Skemer y Charles Greene por su apoyo en la Firestone Library, de Princeton University, que me facilitaron el acceso a la correspondencia de Octavio Paz con Emir Rodríguez Monegal. También agradezco al profesor Rafael Landerreche quien me dio acceso a la colección de la revista *Mundo Nuevo*; parte de ella se encuentra en la biblioteca Manuel Gómez Morín, en el ITAM, cuando colaboré como becario de la biblioteca en la Ciudad de México.

Durante ese período, hubo focos muy pequeños, a veces minúsculos, de revistas literarias que se formaron ante la decadencia de la célebre revista argentina *Sur*, dirigida por Victoria Ocampo. En ese sentido, *Mundo Nuevo* fue una publicación importante, pues sirvió de trasfondo cultural para el origen de las revistas de Paz. *Mundo Nuevo* se fundó en París, en julio de 1966, por el famoso uruguayo Emir Rodríguez Monegal, quien en esas fechas era ya un extraordinario crítico. A los 45 años había producido una obra literaria considerable

¹ Guillermo Cabrera Infante, *Todos de alguna forma alrededor de Octavio Paz*, en *Reforma*, Sección cultural *El Ángel*, 25 de marzo de 1994, pp. 1 y 3.

como crítico, biógrafo y erudito; a la temprana edad de 15 años había estado dentro del círculo de lectores felices de Jorge Luis Borges. Cuando Monegal estaba dirigiendo la revista *Mundo Nuevo*, no era poca cosa ser publicado en ella, ya que su reputación era similar a la de Edmund Wilson para las letras angloamericanas. Al hablar de *Mundo Nuevo*, su publicación literaria aludía a una cultura latinoamericana vital e innovadora, que estaba en el centro de la comunidad internacional.² Por ello, la revista de Monegal se propuso difundir una visión crítica de la nueva literatura latinoamericana. Cuando se estaban empezando los números, le escribió a Octavio Paz una calurosa carta de invitación, fechada el 24 de febrero de 1966, en la que establecía al poeta como el autor intelectual de la nueva revista. Monegal, precisamente, acababa de recibir una carta de Carlos Fuentes, en la que aludía a que Paz y él habían hablado de *Mundo Nuevo* en Roma. Monegal le recordó que hacía ya muchos años en Nueva York, Paz proyectaba una revista latinoamericana en París. Monegal sugería que considerara a *Mundo Nuevo* como su revista. Y, además, no necesitaba comentarle que los honraría tener algún material suyo para los primeros nú-

meros.³ Concretamente, Rodríguez Monegal le pidió un ensayo que no fuera nada académico sobre el escritor nicaragüense Rubén Darío, porque la revista le iba hacer un homenaje en su número de fin de año. Al pobre, según Monegal, lo tenían sepultado las tesis y las polillas y necesitaba algunas páginas que lo renovaran ante la crítica. Paz le mandó su ensayo sobre Darío, el cual aparecería más tarde como parte de su libro *Cuadrivio*.⁴ Y, precisamente sobre crítica, Monegal le pidió sugerencias y comentarios a su amigo Octavio Paz para que la revista mejorara, ya que Monegal, al igual que Paz, estaban de acuerdo en que se estaba formando una gran, nueva y renovada literatura en América Latina. El reparo principal que tenía Paz de *Mundo Nuevo* fue que en la revista había mucha ficción, pero carecía de buenos ensayos críticos sobre literatura y política. ¿Cómo podría haber una proyección optimista sobre el futuro de la gran literatura si no se tenía crítica? Octavio Paz, desde hacía tiempo, tenía esa gran preocupación por dicho hueco en la literatura de Hispanoamérica. La literatura moderna, según

³ Carta de Emir Rodríguez Monegal a Octavio Paz, 24 de febrero de 1966, used by permission of the Princeton University Library.

⁴ Carta de Emir Rodríguez Monegal a Octavio Paz, París 23 de mayo de 1966 (Princeton University, used by permission of the Princeton University Library).

² Suzanne Jill Levine, *Manuel Puig y la mujer arana*, 2002, Barcelona, Seix Barral, 178.

se lo comentaba a Monegal en su carta, era en esencia crítica y vivía de la crítica. Coleridge se alimentaba de Kant, como Góngora de sus mitologías y los poetas franceses vivían y sobrevivían, con la lista *más bien ascética* de Levi-Strauss y Foucault como parte de una *teología*. Paz, a la manera de un *scholar*, le decía a Rodríguez Monegal que la crítica no sólo es el termómetro de la literatura, sino que, en la época moderna, es su condición y fundamento. Los grandes poetas modernos eran para Paz críticos de sí mismos y de la poesía. ¡Había tantos! De Baudelaire y Mallarmé a Michaux y Ponge; de Coleridge a Eliot y Pound; de Pushkin a Mayakovski y Pasternak. Sin embargo, en lengua española, no había habido un solo gran poeta. Existían poetas grandes, y muy grandes, de Darío y Juan Ramón Jiménez a Góngora, Neruda, Vallejo o Huidobro, aunque ninguno de ellos representaba para Paz lo que significaba Mallarmé o cualquier otro de los grandes poetas americanos. De acuerdo con él, en ese tiempo, México había tenido algunos poetas críticos (como Gorostiza y Villaurrutia) pero eran poetas menores o que, verdaderamente, habían callado antes de tiempo. Con el propósito de llenar ese hueco, Paz recién había concluido en esas fechas su famoso ensayo sobre Lévi-Strauss;

publicado antes en lengua francesa, le había gustado particularmente al francés. El poeta se lo envió a través de su amigo, el filósofo François Furet. Además, aparte de esa ausencia de crítica, consideraba que la revista de Monegal le daba demasiada importancia al tema del exilio de la literatura latinoamericana en el extranjero. Era un buen negocio, pero no había que perder el sentido de las proporciones.⁵

Monegal le contestó poco más tarde a Paz que sus críticas eran muy acertadas y las suscribía casi completamente. La ausencia total de un crítico de alto nivel era una de sus preocupaciones. Por esa razón, se alegraba de que Paz le hubiese ofrecido un fragmento de su ensayo. El tema del estructuralismo no le había sido indiferente al uruguayo; Severo Sarduy estaba proyectando un número especial de *Mundo Nuevo* sobre el tema. Pero había dificultad para encontrar material latinoamericano de alto nivel. Era relativamente más fácil hallar textos de creación que de crítica. Agradeció nuevamente y le prometió a Paz tener muy en cuenta todas sus observaciones para ir orientando la revista en un sentido verdaderamente creador. En la carta, se quejó, a propósito de

⁵Carta De Octavio Paz a Emir Rodríguez Monegal, Delhi, 19 de abril de 1967 (Emir Rodríguez Monegal Papers, used by permission of the Princenton University Library).

la crítica, de Tomás Segovia, que estaba trabajando una nota sobre su libro *Cuadrivio*. Desesperado de recibirla alguna vez, Monegal decidió ocuparse él mismo del libro, así como de *Poesía en movimiento*, y concluyó que sería un ensayo muy ambicioso que trataría de situar su obra en una perspectiva lo más amplia posible y de manera actual.⁶

Mientras se publicaba *Mundo Nuevo*, murió el poeta surrealista André Bretón, buen amigo de Octavio Paz; consternado por la noticia, escribió un texto sobre el poeta, bajo la impresión de su muerte, lo que era para él más un desahogo que otra cosa. Paz no había tenido ni tiempo, ni deseos de reelerlo; sin embargo, le pedía a Monegal que lo publicara en un buen sitio de la revista y en tipo no demasiado pequeño. No lo pedía por él, sino por André Bretón que, para Paz, era todavía muy mal conocido en lengua española.⁷

Más tarde, en una carta fechada y firmada el 15 de noviembre de 1966 por Carlos Fuentes, quien, aparentemente, era la persona que transmitía las noticias sobre las grandes obras de América Latina, Rodríguez Monegal se enteró que Octavio Paz había

terminado (o estaba a punto de terminar) un poema muy importante. ¿No se sentía tentado a mandárselo para *Mundo Nuevo*?, le preguntó campechanamente. El envío de su trabajo sobre Bretón no había servido más que para despertar el apetito, decía Monegal. El poema importante era precisamente el experimento llamado *Blanco*.⁸

De hecho, *Mundo Nuevo* fue la revista que también promovió el llamado *boom* hispanoamericano. *Mundo Nuevo* trató de utilizar cierta neutralidad cultural al vincular a escritores de distintas ideologías. Sin embargo, no pudo darse esa supuesta neutralidad, ya que hubo una negativa por parte de los intelectuales cubanos —y de escritores cercanos a ellos— a colaborar en la revista. Algunos, incluso, se negaron a publicar sus textos en la revista, como fue el caso de Jorge Edwards, Julio Cortázar y José Lezama Lima, debido al compromiso de ellos con la revolución cubana, como lo hizo notar el mismo Rodríguez Monegal en una reseña para el libro *Persona non grata*, publicada en la revista *Plural* de marzo de 1974.⁹ Asimismo, la polarización de las ideas se empezó a entramar de manera compleja cuando en el Congreso del

⁶ Carta de Emir Rodríguez Monegal a Octavio Paz, París 20 de mayo de 1967 (used by permission of the Princeton University Library).

⁷ Carta de Octavio Paz a Emir Rodríguez Monegal, Delhi, 6 de octubre de 1966 (used by permission of the Princeton University Library).

⁸ Carta de Emir Rodríguez Monegal a Octavio Paz, París, 15 de noviembre de 1966 (used by permission of the Princeton University Library).

⁹ Emir Rodríguez Monegal, *Joseph K. en la Habana*, en *Plural* 39, marzo de 1974, p. 78.

PEN Club, celebrado en Nueva York en 1966, se acusó a Emir Rodríguez Monegal, y de paso a Carlos Fuentes, de estar al servicio del capitalismo internacional. Ya en ese mismo Congreso, los escritores Ignacio Silone y Pablo Neruda habían discutido fuertemente sobre el papel del intelectual en los países del bloque socialista. A pesar del boicot cubano, *Mundo Nuevo* pudo publicar textos inéditos de creación y crítica de algunos de los más notables escritores latinoamericanos, incluidos Borges, Neruda, Nicanor Parra, Carlos Fuentes, José Donoso, Ernesto Cardenal, Joao Guimaraes Rosa, Leopoldo Marechal, Mario Vargas Llosa, Clarice Lispector, Ernesto Sábato y el propio Octavio Paz. *Mundo Nuevo* dio a conocer las primicias de algunos libros completamente desconocidos entonces y que serían capitales: *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez (dos capítulos: agosto de 1966 y marzo de 1967); *Cambio de piel*, de Carlos Fuentes (octubre 1966); *Tres tristes tigres*, de Guillermo Cabrera Infante (tres capítulos: mayo de 1967); *Blanco*, de Octavio Paz (un fragmento: octubre de 1967); *De donde son las cantantes*, de Severo Sarduy (noviembre de 1966, octubre de 1967); *Los aeropuertos* de César Fernández Moreno (junio de 1967); *El obscuro pájaro de la noche*, de José Dono-

so (julio de 1967).¹⁰ La revista daría excelencia crítica y promoción literaria hasta que Rodríguez Monegal renunciara a la revista en el número 25. La renuncia se debió, sobre todo, a la polarización que se conformaba con respecto a Cuba. *Mundo Nuevo* era patrocinada por la Fundación Ford; sin embargo, se rumoró que algunos de los ingresos de la Fundación en esa fecha provenían de la Agencia Central de Inteligencia (CIA), mediante una organización llamada *Congreso por la Libertad de la Cultura*. Algunos intelectuales cubanos acusaron en una carta a Emir Rodríguez Monegal de ser agente de la CIA y de ser propagandista del capitalismo norteamericano. Monegal, preocupado por las críticas y por el boicot cubano, decidió cambiar un poco la política editorial y la orientación de *Mundo Nuevo*. Le pidió, por ello, su opinión acerca de la revista a Octavio Paz. A pesar de éste, como intelectual, veía con desconfianza cualquier publicación directa, o indirectamente, ligada al *Congreso por la Libertad de la Cultura*, la revista de Monegal le pareció que había conquistado rápidamente el respeto de los escritores en lengua española. Para Paz, *Mundo Nuevo* era una de las publicaciones más vivas de Latinoamérica y no le

¹⁰ Emir Rodríguez Monegal, "Notas hacia el boom", en *Plural* 5,6 y 7, febrero, marzo y abril de 1972.

parecía cerrada; al contrario, colaboraban en ella casi todos los escritores importantes de las nuevas generaciones hispanoamericanas, los escritores *realmente vivos*. Asimismo, se hacían comentarios con objetividad y *pasión crítica*. Para Paz, los términos no eran excluyentes. Le recordó a Baudelaire, para quien la crítica debía ser pasional y abierta hacia el porvenir. Estaban en la revista todos los escritores importantes, con excepción de Cortázar y Lezama Lima. La revista había contribuido, además, a mostrar la realidad y la vitalidad de la nueva literatura latinoamericana. Los comentarios políticos también le parecían casi siempre justos y razonables. Por ello, para Paz era verdaderamente lamentable que la revista cambiase su orientación, porque Rodríguez Monegal había convertido a *Mundo Nuevo* en un lugar en el que *la literatura y la crítica asumían su forma mejor: el diálogo*.¹¹

Igualmente, con respecto al tema de las aportaciones provenientes de la CIA, Paz contestó que, a su juicio, el problema no residía únicamente en el origen de los fondos, sino que era algo más grave y creía sinceramente que el *Congreso por la Libertad de la Cultura* (al que Paz no pertenecía porque quería guardar su indepen-

dencia) había perdido su razón de ser. De acuerdo con él, las ideologías también habían perdido su poder monolítico, con excepción de los Estados Unidos. Para el poeta, era innegable que, en ese tiempo, la política norteamericana era cada vez más belicista e imperialista. No sólo se refería a Vietnam, sino a América Latina; sin embargo, se podía ver que también Paz, como otros intelectuales, dudaba ligeramente del buen nombre de la revista. Él no habría colaborado si Rodríguez Monegal no hubiese sido el director de *Mundo Nuevo*; además, independientemente de que fuera verdad o no que *Mundo Nuevo* recibió accidentalmente aportaciones de la CIA por medio de un fondo diferido, Paz se lamentaba precisamente de que esa dependencia económica de la revista —de una institución u organismo— era lo que la hacía verse como cómplice de un crimen que no había cometido. Por ello, con el tiempo, al fundar la suya, tendría más cuidado de no resbalar en el mismo problema que *Mundo Nuevo*. Para Paz, era una lástima que *Mundo Nuevo* no pudiera vivir de una manera independiente y desligada de toda acusación internacional norteamericana, inclusive si ésta era efectivamente limpia; aclaraba que su posición no era la de los amigos de la Habana, aunque les daba la razón en muchos puntos. No era posible ni

¹¹ Carta de Octavio Paz a Emir Rodríguez Monegal, París, 12 de diciembre de 1967 (used by permission of the Princeton University Library).

deseable suspender las relaciones con los Estados Unidos, sobre todo culturales, aunque había que guardar las distancias. Paz no hubiera colaborado en *Mundo Nuevo*, si no hubiese sido porque Rodríguez Monegal era el director, y por los amigos, como Tomás Segovia, Severo Sarduy y Carlos Fuentes.¹²

El escándalo de las subvenciones de la CIA se volvió muy difícil para Emir Rodríguez Monegal. Las condiciones básicas para su publicación en Europa iban a ser modificadas y por ello decidió renunciar. Carlos Fuentes le pasó la noticia a Octavio Paz; éste lo sentía y, a su vez, se alegraba porque todos *los estúpidos equivocados* sobre Monegal desaparecerían.¹³ A Octavio Paz, de hecho, le pareció muy bien que Emir Rodríguez Monegal renunciara a la revista, como muy mal que se intentase presentarlo como agente de la CIA. Su actitud, según Paz, desmentía a sus detractores y desenmascaraba a sus pretendidos protectores.¹⁴ Severo Sarduy le había entregado al crítico uruguayo un texto de Paz sobre Baudelaire y

éste solicitó que se lo devolviese; la única razón que lo animó a colaborar en *Mundo Nuevo* fue la presencia de Monegal al frente de la revista. De ahora en adelante, aclaró Paz, cesaba su colaboración con la publicación, pues había una serie de equívocos estúpidos en todo el enredo con *Mundo Nuevo*. Sin embargo, ninguno de los escritores que contaban había dudado de la honradez y honestidad de Monegal. Sobre eso, Paz, según se lo comentó a Monegal, había hablado largamente con Julio Cortázar y su mujer cuando pasaron la temporada en la embajada de México en Nueva Delhi.¹⁵

La renuncia de Monegal también coincidió con el fracaso de las conversaciones entre Octavio Paz y André Malraux, el novelista francés y Ministro de la Cultura del gobierno de De Gaulle, para patrocinar la revista que tenía en mente Paz. Las conversaciones se promovieron en una coincidencia política, cultural e histórica entre Francia y América Latina. La idea provenía, sobre todo, de la política internacional independiente de De Gaulle. Sin embargo, las gestiones fracasaron, porque Paz vio con anticipación que la intención del Gobierno francés (por medio de su Mi-

¹² Carta de Octavio Paz a Emir Rodríguez Monegal, Nueva Dehli, a 30 de mayo de 1967 (used by permission of the Princenton University Library).

¹³ Carta de Octavio Paz a Emir Rodríguez Monegal, Nueva Delhi, a 28 de marzo de 1968 (used by permission of the Princenton University Library).

¹⁴ Octavio Paz y Arnaldo Orfila, *Cartas cruzadas*, 2005, México, Siglo XXI, pp. 145-196.

¹⁵ Carta de Octavio Paz a Emir Rodríguez Monegal, Nueva Delhi, a 28 de marzo de 1968 (used by permission of the Princenton University Library).

nisterio de Negocios Extranjeros) era convertir a la revista en un vehículo de propaganda de la cultura francesa, y lo que deseaba el mexicano era una publicación con gustos cosmopolitas, hecha por hispanoamericanos, que fomentara ese entramado cultural entre arte, literatura y política, utilizando la intermediación de un nuevo lenguaje. Por la renuncia de Emir Rodríguez Monegal a *Mundo Nuevo*, y de

la extrema dependencia económica de la revista con la Fundación Ford, le pareció a Paz mucho más necesaria la existencia de una nueva publicación, efectivamente independiente, de América Latina.¹⁶ El centro de operaciones no fue París, como *Mundo Nuevo*, o *Libre* de Juan Goytisolo, sino la Ciudad de México; la revista fue *Plural*, y su director sería el propio Octavio Paz.

¹⁶Paz y Orfila, *op. cit.*, p. 145.

José María Gallegos Rocaful, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 1951, México, Ediciones del IV Centenario de la Universidad Nacional Autónoma de México, 423 p.

RECEPCIÓN: 22 de febrero de 2011.

ACEPTACIÓN: 23 de agosto de 2011.

El texto de José María Gallegos Rocaful es, sin duda, un clásico del pensamiento mexicano. Lo es tanto por las cualidades de la obra como por el universo que reúne y estudia. La labor que el autor realiza se puede denominar titánica, en el sentido tanto historiográfico como sociológico y filosófico. Su intención fue esclarecer cómo nacen y se mezclan las semillas del pensamiento mexicano; tal objetivo fue cumplido con creces. El texto mencionado se encuentra en proceso de reedición por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

I.

El siglo XVI es una explosión de sucesos, ideas, violencia y confrontaciones de toda índole; en él tienen lugar la reconquista y unificación del Reino de España, el descubrimiento de América, la Conquista de México, la escisión de la Iglesia. La conquista militar de México es el inicio de múltiples destrucciones, sincretismos y construcciones culturales. La construcción cultural de lo que será la Nueva España es el tema que reúne las preocupaciones que desea explorar Gallegos Rocaful.

Desde la perspectiva religiosa no podemos dejar de lado lo definitorio que serán las controversias teológicas, la Paz de Augsburgo, las reformulaciones tomistas del Concilio de Trento y sus consecuencias en la reconfiguración de Europa y del Sacro Imperio. Dentro de este haz de transformaciones, no podemos olvidar que España se asignó el papel de guardiana

de la fe católica. Esto significaría varias cosas: que la defensa del catolicismo sería a sangre y fuego y que asumiría el papel de dirigir nuevas “cruzadas”, es decir, nuevas y enérgicas evangelizaciones, ejerciendo, incluso, sobre los herejes el peso de la Inquisición.

La continuación de la escolástica al interior de sus centros de estudio, principalmente en la Universidad de Salamanca, le dieron nuevo impulso y florecimiento, a la vez que se fortalecía la idea de la sociedad española como representante de la espiritualidad católica. La escolástica española sostuvo la necesidad de una relación íntima con la praxis, la cual fue ejercida y alimentada gracias a las discusiones y controversias entre tomismo, nominalismo, y humanismo.

Mencionar los antecedentes arriba señalados es necesario para comprender qué visión cultural fue la que se impuso a las culturas originarias de América. Cuando Cortés se planteó la conquista de las tierras de México, éste era un conglomerado de pueblos con una vida religiosa intensa; es decir, los dioses estaban presentes en todo momento en la vida cotidiana, la vida social y política estaba estructurada de forma tal que la presencia de lo sagrado marcaba sus ritmos productivos, políticos y sociales. Así, la preocupación por los designios y las profecías se hacía constante. Un presagio se había constituido como límite cultural: el futuro sería apocalíptico, es decir, tendría un fin específico: vendrían nuevos dioses. Los suyos serían vencidos, callarían, dejarían de otorgar señales, orientaciones, sentido a la vida social. Al ser un pueblo con una profunda necesidad de sentirse vinculado a lo sagrado, sus orientaciones, referencias y vida cultural se manifestaban cargadas de esta forma de vitalidad. Así, la llegada de los españoles se puede ver como continuidad de sus profecías fatídicas. El silencio de los dioses les dejaba sin orden, sin sentido, ni pertenencia. El horizonte se había vaciado de contenidos.

Por otro lado, se abre la discusión sobre la naturaleza de los indios, si son o no son animales, salvajes, bárbaros. Sepúlveda y Las Casas debatirán afanosamente; el fin era la eficacia de la evangelización y quedará establecido que pueden recibir, por ser racionales, la fe cristiana. A la vez, se preguntan si es necesario destruir a sus ídolos y derrumbar sus altares, o se puede, poco a poco, convencerlos de que su idolatría es herejía. Triunfa la primera opción, destruir los altares y lugares de culto. Los misioneros de las órdenes mendicantes llegan a suelo americano y son la encarnación de los acuerdos del Concilio de Trento. A su vez, ellos trae consigo convicciones propias sobre

cómo debería constituirse la Iglesia indiana. No siempre coinciden y, de igual forma, las disputas de ideas, anhelos y utopías harán de los primeros años de colonización de Nueva España un lugar de confrontación entre las diversas órdenes, y entre éstas, el emperador y el Vaticano.

Sintetizando, son tres las concepciones filosóficas que se entrelazan y confunden: escolástica, nominalismo y humanismo renacentista. La conquista de México quedará políticamente legitimada en una acción fundamental que vincula una concepción filosófica: la evangelización como humanismo y, además, como salvaguarda de la expansión de la fe católica, con la articulación con el poder político vaticano. Los personajes más relevantes serán las órdenes mendicantes y sus más destacados representantes: Las Casas, Motolinía, Vasco de Quiroga, Fray Alonso de la Veracruz y, por supuesto, la presencia política cada vez más fortalecida del clero secular. Para Gallegos Rocafull, el siglo XVI ofrece el siguiente esquema:

1. Nuevo problema antropológico: determinar la naturaleza de los indios
2. El elemento religioso fundamental para incorporar a los indios a la nueva cultura
3. Los complejos problemas jurídicos que suscita la Conquista
4. Los complejos problemas jurídicos que suscita la Colonización.
5. Filosofía en la Nueva España del siglo XVI.

1. Controversia sobre la naturaleza de los indios

- Entre los que los consideraban viciosos, bestias, brutos, se encuentran: Servando de Mesa, Fernández de Oviedo (informante de Sepúlveda), Fray Domingo de Betanzos.
- Entre los que anteponían su condición de hombres estaban: los Reyes católicos, el Papa Alejandro VI, Fray Antonio de Montesinos, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Juan de Zumárraga, Fray Julián Garcés y Fray Bernardino de Sahagún.
- La controversia más importante surgió después de que Juan Ginés de Sepúlveda escribiera su famoso *Democrates alter* y Fray Bartolomé de las Casas se opusiera tenazmente. En una junta de letrados en Valladolid, se dirimió en dos series de sesiones, realizadas en 1550 y 1551. Sepúlveda, interpretando a Aristóteles, afirmaba que lo

imperfecto debe someterse a lo perfecto; por lo que los indios, si no se sometían de buen grado, habría que obligarlos por la fuerza. Las casas, siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, sostenía que todo hombre, sea cual fuere su cultura, tiene en principio todos los derechos inherentes a la persona humana. La discusión dejó algo en claro: la condición humana de los indios.

2. *Consecuencias de la evangelización*

- La vida espiritual en los primeros tiempos de la colonización pasaba por el conflicto de asimilar, a los indios, a la religión católica. Hacerlos renunciar a su religión ancestral. Fundamentalmente, su dilema era si borrarlos y extirparlos de forma radical, como lo sostenía Motolinia, o podía ser por medio del convencimiento y la aceptación de la fe, como pretendía Fray Bartolomé de las Casas. La primera opción fue la que se siguió: la destrucción de templos y divinidades. Lo cual contrasta con la recuperación que algunos hicieron de sus usos, costumbres, lenguas, como lo hiciera Fray Bernardino de Sahagún, quien, entre otros, aprendió la lengua aborígen.

198

3. *Problemas jurídicos de la conquista. Legitimidad y soberanía*

Los complejos problemas jurídicos que se vivieron al tratar de fomentar las nuevas estructuras políticas, sociales y económicas se trasladaron a la esfera intelectual. Recordemos que, para Santo Tomás, la primera obligación del filósofo es dar orden, gobierno. De las controversias surge una legislación que origina un marco jurídico, el cual incorpora las exigencias del derecho de gentes y del fuero de la persona humana; se formula la legitimidad de la soberanía española y la licitud de la guerra a los indios, después de largas discrepancias. La realidad del Nuevo mundo obliga a realizar una labor crítica de sus marcos políticos, que ya no corresponden al medioevo, sino a la organización estatal moderna. Francisco de Vitoria será el que represente más claramente esta situación: hasta dónde y cómo se puede legitimar y legislar la dominación imperial española y vaticana sobre los indios. El

derecho positivo se consolida frente al derecho natural, aparece la importancia de los derechos individuales.

4. Problemas jurídicos de la colonización. Justicia y encomienda

El régimen de sometimiento de los indios fue la encomienda. Para unos era la forma ideal de organización; para otros una forma de explotación y maltrato. El tema central era libertad de los indios y la velada, y no tanto, esclavitud. Para unos era el régimen económico y social adecuado: Domingo de Betanzos sostenía que, siendo ésta la forma acostumbrada de organización, no se debía de cambiar por ser peligroso.

5. En el siglo XVI, la filosofía en Nueva España tiene contenidos renacentistas, humanistas, y escolásticos

- Lectores, discípulos y compañeros de los humanistas españoles fueron los primeros maestros de la Real y Pontificia Universidad de México. Con ellos llegó la herencia grecorromana. El primer catedrático de retórica fue Francisco Cervantes de Salazar, amigo de Luis Vives. Su humanismo es moralizador y clásico. Otro humanista insigne fue Vasco de Quiroga, un talante benefactor y utópico, abiertamente renacentista en la defensa de la dignidad humana. Sostenía que los indios eran superiores en bondad a los españoles; denuncia su esclavitud y el trato brutal que se les infiere. Es necesario mencionar que su utopía consideraba la necesidad de no trasplantar nada de las costumbres o normas del viejo mundo al nuevo país: una edad de oro factible en la Indias. La organización que impulsó fue la comunal, y así fueron el trabajo y sus beneficios. Otro renacentista fue Fray Juan de Zumárraga, obispo y arzobispo de México: introdujo la imprenta y fundó la Universidad.
- La filosofía escolástica llega a México cuando florecía en pensadores como Fco. De Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Francisco de Suárez, todos ellos teólogos y estudiosos de Aristóteles. En la Universidad de México se siguen los mismos textos que en la Universidad de Salamanca: Domingo de Soto y Francisco de Toledo. Merece un lugar singular la figura de Fray Alonso de la Veracruz, estudiante de la Uni-

versidades de Alcalá y Salamanca. Al llegar a México en 1535, ingresó a la orden de los agustinos en el mismo Puerto de Veracruz. Escribió tres libros, el más relevante *Recognitio summularum*: el primer libro de filosofía escrito en América, editado en México por Juan Pablos en el año de 1554 y reeditado varias veces en España. Los cuatro puntos principales de la filosofía de Fray Alonso son: ¿Cómo se piensa bien? ¿Qué relación hay entre el pensar y el ser? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué es el alma?

- Otro autor de gran importancia fue Tomás de Mercado, quien tomó el hábito dominico en México. El padre Antonio arias fue de los primeros jesuitas que llegaron a México, al igual que Alfonso Guerrero.

Gallegos Rocafull nos ha mostrado que el papel de las diferentes órdenes es fundamental en la sociedad novohispana. No sólo en la Universidad, sino también en diferentes fundaciones de estudios superiores —como el Colegio de San Pedro y San Pablo—, los religiosos tuvieron un papel determinante. En una reducción mínima mencionamos a: Fray Alonso de la Veracruz, agustino; Fray Domingo de la Cruz, dominico; los padres Pedro Sánchez, López de la Parra, Ortigosa y Antonio Rubio, jesuitas; los franciscanos continuaron el estudio de Duns Scoto.

II.

El siglo XVII novohispano no ofrece el panorama de confrontación militar e ideológica que se desarrolló en el siglo anterior. La vida parece encontrar un paréntesis entre la querrela de la Conquista que se había generado entre españoles y europeos y, por otro lado, el sometimiento de los indios y negros aparece como un hecho legalizado: “es mejor esclavizarlos que matarlos”. Sin embargo, la controversia sobre la licitud de la guerra para propagar la fe siguió dando qué pensar. En 1629, el erudito Solórzano Pereira hace un esfuerzo por resumir y dejar en claro la cuestión; su argumento: los cristianos tienen, no sólo el derecho, sino la obligación y la necesidad de predicar la fe por todo el mundo. Así mismo, los infieles tienen, bajo pecado mortal, la obligación de recibir la fe cuando les ha sido suficientemente anunciada. Esto autoriza usar las armas contra los infieles. Así, cuando es posible el con-

vencimiento a la manera de los apóstoles, se usará; cuando —como en el caso de los indios— sea necesario, primero se les sujetará por la fuerza.

La organización religiosa de la Nueva España se va transformando y poco a poco dejarán de ser misiones para consolidar, según Gallegos Rocafull, el predominio pleno del cristianismo. La decadencia del catolicismo europeo coincide con su apogeo novohispano. Sin embargo, no desaparecerá el predominio del clero regular (franciscanos, dominicos y agustinos) como fuerza religiosa y social. Por ello, se puede entender el largo conflicto entre obispos y frailes, entre el clero secular y el clero regular. Otro elemento nuevo serán las disputas por el nombramiento de sus superiores, elegidos, bien entre criollos, bien entre peninsulares; así, se iniciarán las disputas que más adelante serán definitivas para formar una idea de nación independiente.

Es importante destacar que la cultura importada adquiriría más influencia entre los criollos que entre los peninsulares. El pensamiento en Europa va tomando distancia con la escolástica, aunque en España sigue vigente. En la Universidad, el maestro más destacado es Juan Díaz de Arce. Varios colegios adquirirán un alto prestigio: Colegio Real de San Ildefonso, Colegio de Nuestra Señora de Todos los Santos, Colegio Real de Cristo, Colegio de San Pedro y San Juan de la ciudad de los Ángeles. El más ilustre maestro es Marín de Alcázar. Esto muestra que el estudio de la filosofía no decaía, aunque había un ambiente generalizado de estancamiento. La prosperidad de la sociedad colonial se encontraba monopolizada por el alto clero, los latifundistas, y los mineros. No fue un ambiente gobernado y bien ordenado, como los teólogos del siglo XVI habían pretendido.

Los criollos obtuvieron un espacio cada vez más amplio en la nueva sociedad; el lugar y el tiempo para las artes es posible. Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz serán los mejores frutos intelectuales de este siglo. Ambos dan pie a nuevas preocupaciones, de índole más moderna: el método, la suficiencia de la razón, el propósito de hacer de la ciencia un conocimiento seguro.

Personajes relevantes de este siglo: José de Gabalda y Andrés Borda, franciscanos; Antonio de Hinojosa y Francisco Naranjo, dominicos; Diego Basalenque y Juan de Rueda, agustinos; Alonso Guerrero, Diego Marín de Alcázar y Carlos Sigüenza y Góngora, jesuitas; Juana Inés de la Cruz, monja jerónima.

Concluimos insistiendo en el carácter indispensable del trabajo de Gallegos Rocafull para un acercamiento de cualquier índole a los años de la vida

novohispana en México. No hay, seguramente, un texto con la amplitud y la comprensión de los temas que el autor consigna. Es una mirada que establece lo fundamental de esos primeros siglos, para poder transitar por lo que se irá constituyendo como la formación social mexicana. Lo reseñado aquí es una invitación a este texto de primer orden para quien este interesado en el estudio de la fundación de la cultura mexicana.

JULIETA LIZAOLA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

José Saramago, *Democracia y Universidad*, 2010, España, Editorial Complutense, colección Foro Complutense, 76 pp.

RECEPCIÓN: 29 de octubre de 2010.

ACEPTACIÓN: 24 de mayo de 2011.

“Y o no escribo para agradar, tampoco escribo para desagradar. Yo escribo para desasosegar. A mí me gustaría que todos mis libros fueran considerados libros para el desasosiego”. Esta declaración de José Saramago revela el horizonte del que surge y al que se dirige buena parte de su proyecto literario. Nace de la conmoción que genera el poder de las palabras y se deleita con la posibilidad de trocar y subvertir la realidad. Desde la niñez, y tal vez permaneciendo en ella, descubrimos ese *fiat lux*, en el que encontramos refugio y compañía. Herramienta inestimable, y tal vez única, para conservar a los que amamos, desatar tempestades y alterar el mundo que nos rodea. El mismo Saramago lo describió con sutileza y sencillez en el mensaje que impartió cuando la Academia Sueca le otorgó el máximo galardón en Letras el año de 1998: “Mientras el sueño llegaba, la noche se poblaba de las historias y los sucesos que mi abuelo iba contando: leyendas, apariciones, asombros, episodios singulares, muertes antiguas, escaramuzas de pico y palo, palabras de antepasados, un incansable rumor de memorias que me mantenía despierto era capaz de poner el universo en movimiento apenas con dos palabras”.¹

Efectivamente, narrar es crear y recrearse. Es un esfuerzo sostenido por referirnos a un espacio poblado de entidades, situaciones y significados que germinan en el territorio fronterizo de la propia voluntad y del atrio de la inspiración. Constituye un desafío en el que la subjetividad del autor se desvela necesariamente, como un eco de voces ajenas y producto de su arbitrio. En sentido contrario, el lector re-crea la obra que se le presenta, reinterpretándola.

¹ José Saramago, *Discurso de aceptación del Premio Nobel*, 1998, Lisboa, Fundación José Saramago. p. 1.

En este ir y venir, autor y lector, realidad y ficción, se alternan y confunden, se nutren del único y original sentido de la palabra: ¡hágase!, y de su fecundidad. Octavio Paz, en el apéndice del *Laberinto de la Soledad*, reconoció que los niños en su edad temprana descubren esa facultad mágica y creadora del lenguaje. La misma cualidad que comparten los poetas en sus esfuerzos.

Por la virtud mágica del lenguaje o del gesto, del símbolo o del acto, el niño crea un mundo viviente, en el que los objetos son capaces de responder a sus preguntas. El lenguaje, desnudo de sus significaciones intelectuales, deja de ser un conjunto de signos y vuelve a ser un delicado organismo de imantación mágica. No hay distancia entre el nombre y la cosa y pronunciar una palabra es poner en movimiento a la realidad que designa. La representación equivale a una verdadera reproducción del objeto, del mismo modo que para el primitivo la escultura no es una representación sino un doble del objeto representado. Hablar vuelve a ser una actividad creadora de realidades, esto es, una actividad poética. El niño, por virtud de la magia, crea un mundo a su imagen y resuelve así su soledad. Vuelve a ser uno con su ambiente.²

El reconocimiento que hace Saramago de su propia obra, como la de un *gesto* que tiene por objeto desasosegar, revela que su intención primordial no fue nunca la creación de universos unitarios, ni siquiera la defensa de un discurso reivindicatorio, sino que, de manera análoga a la experiencia del profetismo veterotestamentario, quiere extenderse como una mano para “derribar”, “dislocar” y “con-frontar” los sentidos en los que ordinariamente nos refugiamos. Es decir, su narrativa nace de su actitud poética. La de una acción que necesariamente destruye y crea.

El género profético es primordialmente un ejercicio hermenéutico. No busca como tarea primordial adivinar el futuro sino permitir una interpretación de los hechos históricos. Las formas poéticas, repletas de símbolos y señales, son un instrumento valioso para dilucidar visiones, oráculos, sueños, acciones simbólicas, augurios. Mediante de gestos y palabras, el profeta devela el sentido del sufrimiento que azota al pueblo, que en la mayoría de los casos, al menos en Israel, tiene su fuente en la soberbia y pretendida autosuficiencia de los hombres. Desde esta perspectiva, su discurso resulta irremediabilmente incómodo e incomprensible para la mayoría. Las imágenes resultan oscuras, el gesto malhumorado y el mensaje pesimista. Se le considera una crítica burda de las instituciones, perversa y dolosa contra el poder establecido y el culto, una ocasión para la subversión y el desorden.

²Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad*, México, FCE, Apéndice.

Pero no debemos confundirnos y creer que los profetas están al servicio de una moralización corriente. Su gesto es hermenéutico en el sentido estricto de la palabra. Ilumina, orienta e invita a descifrar su sentido de manera progresiva. Es un ejercicio que alterna el sentido con la oscuridad. Se equipara a la danza porque es un desplazamiento continuo. Niega donde todo afirma y viceversa. Es, sobre todo, una palabra que desajusta e invita a profundizar en el sentido de las acciones propias y colectivas. Es evocadora e irremediamente retrospectiva. Nos deja inciertos y poblados de posibilidades. La única condición es la de embarcar a todos los oyentes sobre los pliegues del sentido, la reflexión desenfadada y la apertura valiente, de manera que se pueda vislumbrar un poco de inteligibilidad.

En estos esfuerzos es común que los profetas se conviertan —¿vuelvan?— voluntaria o involuntariamente irónicos. En cada palabra mordaz se adivina un lamento, una queja contenida e incluso una expresión de desconsuelo. Tampoco es extraño que sus mensajes posean una estructura musical como la de muchos poetas. El profeta experimenta en carne propia las dificultades de una vocación, después, las de encontrar una métrica, una cadencia apropiada. En esos ensayos, se retiran y tratan de sintetizar su propio silencio, de escuchar una tesitura, un estilo, su propia voz. Un proceso equivalente experimentó el hijo predilecto de Azinhaga, Portugal, que después de un largo itinerario intelectual, logró devenir escritor “profético” hasta los 58 años. Luego de sus primeros intentos literarios, en su mayoría infructuosos, se dedicó a explorar los más diversos géneros, tratando de identificar el acento propio. Cultivó la poesía, el cuento y extendió una prolífica carrera periodística.³

En este libro, *Democracia y Universidad*, que recientemente ha publicado la Universidad Complutense de Madrid, se puede encontrar un polémico y “agudo” balance del sentido y finalidad de la educación en el ámbito universitario. Se trata de una conferencia que José Saramago dictó hacia el final de su vida, y que evidentemente, es un ejercicio paradójico, sobre todo, porque este gran escritor nunca pudo cursar estudios superiores. No fue un beneficiario de los ideales ilustrados que la modernidad se encargó de enarbolar. La notoriedad como escritor y la fama de sus obras le alcanzaron después de cumplir 60 años y fueron el resultado de un largo itinerario intelectual en la sombra, que comenzó a dar frutos después de sus obras, *Levantado del Suelo*, *Memorial del Convento*, *La muerte de Ricardo Reis*, *La balsa de piedra* e *Historia del Cerco de Lisboa*, en la década de 1980.

³Horacio Costa, *José Saramago: el periodo formativo*, 2004, México, FCE, p. 33.

En este diálogo, José Saramago apela al significado dinámico de las palabras, que pueden permanecer exteriormente, incluso cuando no refieran a las mismas cosas que les originaron. Esta situación es totalmente normal, porque las cosas cambian. Sin embargo, no deberían pasarnos inadvertidas y menos cuando se refieran a cosas contrarias a las que les dieron origen. “Sí, todo cambia, pero no siempre para mejor”. Si la mutación, y en algunos casos, la putrefacción de las palabras se puede constatar frente a la indiferencia general, educación y democracia no parecen ser la excepción. En algunos casos, la buena fe nos hace esperar nostálgicamente de las palabras contenidos que no pueden ofrecernos; en otros casos, la mentira pretende dormir a las personas.

Según Saramago, la palabra educación es una de las más equívocas, por lo menos cuando se refieren al ámbito escolar. De acuerdo con esta perspectiva, la instrucción está centrada en la transmisión de un conjunto de conocimientos sobre las distintas materias que se encuentran en un programa. “Educar es, según el diccionario, dirigir, encaminar, adoctrinar, y los profesores, tengo que decirlo aunque pueda molestarle a alguien, no están para educar, sino para instruir, no pueden educar porque no saben y porque no tienen medios para hacerlo. Para instruir sí, para eso han recibido el encargo de la sociedad”.⁴

Esta concepción dicotómica que distingue de manera irreconciliable la “riqueza cultural-moral” de la “competencia técnica” y “civilizatoria” tiene como punto de partida el proyecto de la educación generalizada y pública que se desarrolló teóricamente durante la denominada “época de las luces”. No representa, ni remotamente, los múltiples esfuerzos que se han ensayado en Occidente, y en muchas otras culturas, para brindar a las jóvenes generaciones, además de un acervo de técnicas e instrumentos, un conjunto de criterios para la actuación en la esfera moral. En este sentido, la crítica de Saramago no es novedosa e incluso puede prestarse a equívocos. Las instituciones escolares que han aparecido desde la Antigüedad y que se consolidaron en la Edad Media, no concibieron posible que las instituciones escolares se desvincularan por completo de la conducción moral de los estudiantes. Incluso, resulta muy complicado sostener que el proyecto de educación pública que se consolidó durante los últimos años del siglo XIX en Europa, y que coordinó el Estado moderno, hubiera renunciado *de iure* a la formación moral de los estudiantes. Antes lo contrario. El Estado moderno decidió expropiar esta tarea educativa de los padres en favor de la institución

⁴José Saramago, *Educación y Universidad*, 2010, Madrid, Editorial Complutense, p. 28.

escolar, de modo que en ella los alumnos no sólo fueran entrenados en una serie de destrezas técnicas, sino en la alta misión de formar a los buenos ciudadanos. Ahora bien, reconocer que esta separación entre instrucción y educación se agudizó en el transcurso del siglo XX no significa que así deba ser; de hecho, nunca ha sido así.

Aceptando sin conceder que la escuela “moderna” no ha nacido para educar sino para instruir, la crítica parece dirigirse al proyecto moderno de escuela, no a la misión que ésta debe tener como uno de los agentes educativos. La simpleza de miras con la que Saramago critica la institución escolar en su conjunto está lejos de aquellas poderosas revisiones que sobre la misma hicieron, desde otros horizontes, Ivan Illich⁵, Pablo Freire⁶ y Dewey.⁷ En ellas se sacude de manera radical la existencia misma de la escuela y se defienden otros espacios como fuente educativa.

Según Saramago, la prueba de esta dicotomía irreconciliable se encuentra en la evidencia de que muchas personas, verdaderamente educadas, no han pasado por las aulas. La educación es una conquista de la familia, incluso de aquella más iletrada que posibilita la verdadera “educación básica” y orientación en la vida. Si la educación es una conquista de la familia, ella es la única responsable de la misma. Desafortunadamente, no es posible que la familia, hoy en día, pueda realizar esta tarea, porque se encuentra en crisis. Tampoco es posible esperar una educación de la sociedad cuando ésta aparece en una situación de conflicto. En ese escenario nadie educa, por eso se le demanda a la escuela y a la universidad una tarea que excede sus fuerzas. No tiene ni los medios, no sabe como hacerlo, ni nació para eso. Exigirle a la institución escolar que realice esta misión es responsabilizarla de algo que no le corresponde por naturaleza. Definitivamente, el argumento de Saramago adolece de dos problemas. En primer lugar, la evidencia de que hombres sin instrucción sean educados no nos permite concluir que la escuela no eduque, sino que no es el único actor que puede realizar la tarea: ésta es una tarea de la sociedad. En segundo lugar, no ha comprobado su argumentación, reconociendo que la escuela puede o no educar a alguien. ¿No cabe la posibilidad de que algún egresado de una escuela haya recibido de ella una educación que sus padres y la sociedad, aparentemente, no le ofrecen? En último término, parece que José Saramago ha pasado de largo la consideración básica de la mayoría de los estudiosos en ciencias sociales: que la sociedad

⁵ Iván Illich, *La sociedad desescolarizada*, 1985, México, Joaquín Mortiz.

⁶ Pablo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, 1990, México, Siglo XXI.

⁷ John Dewey, *Democracia y educación*, 2004, España, Ed. Morata.

irremediablemente educa, es decir, dirige el actuar de los individuos, de acuerdo a ciertos cánones de comportamiento. No sabemos si estas exigencias abonan en mayor autonomía de los individuos, pero sostener lo contrario sería lo mismo que inferir que nos hemos hecho hombres ajenos al resto de los demás.

No obstante las insuficiencias que el texto de Saramago puede tener, resulta congruente con su proyecto literario, sobre todo el de las últimas dos décadas, en el que realizó un juicio sistemático de la racionalidad moderna, del consumo desmesurado, de la falacia que encubren muchos discursos democráticos y de la religión tradicional. En sus novelas, *Evangelio Según Jesucristo*, *Ensayo sobre la Ceguera*, *Todos los nombres*, *La Caverna*, *El Hombre Duplicado*, *Las Intermitencias de la Muerte*, *El viaje del Elefante* y *Caín*, se nos presenta como un escritor que, martillo en mano, quiere sacudir a su lector, invitarlo a pensar desde otro lugar.

En *Democracia y Universidad* justifica que ésta es el lugar del debate, donde “por definición, el espíritu crítico tiene que florecer; un lugar de confrontación, no una isla donde el alumno desembarca para salir con un diploma. Creo que la universidad, por sí misma, no es la panacea”.⁸ José Saramago niega para afirmar. Sostiene que la escuela y la universidad no pueden educar, para después pedirle el compromiso decidido con la educación para la ciudadanía.

Sin idealizar la institución, habría que tender a que el objetivo que lleva en el nombre –la universidad– al menos estuviera presente en las distintas facultades y se expresara, un espíritu abierto que obliga a reflexionar, que capacita para el análisis, implica dominio de los conceptos, información sobre lo que es el mundo en que vivimos, las distintas sociedades humanas, las contradicciones, la historia que nos ha hecho ser como somos, el pasado colectivo y el presente individual y plural que tenemos que levantar. Así, al final de una carrera universitaria podremos tener un ingeniero, sí, pero sobre todo un ciudadano consciente de serlo.⁹

En este danzar de profeta, de negar para afirmar, de afirmar para negar, Saramago dice que la democracia es un sistema en el que no tenemos elección. Niega la posibilidad de toda utopía y se sobrecoge frente al futuro. De modo análogo al de muchas de sus obras, la delicada ironía, la transmutación de los valores y la paradoja acompañan el intercambio final que tiene con los asistentes a la conferencia.

⁸ José Saramago, *ibid.*, p. 36.

⁹ *Ibid.*, p. 37

Sus obras tienen la cualidad de hacernos comprensible una realidad que se nos desvanece. En la empresa no deja de cautivarnos con ese lenguaje cargado de “parábolas” símbolos y gestos. En ellas se reflejan realidades distópicas, incómodas, que no dejan de ironizar, sin renunciar a los dictados de la creación y la imaginación.

Muchas veces, los profetas son retratados como personas malhumoradas, políticamente incorrectas. Sus mensajes no son claros sino que se encuentran envueltos en parábolas ambiguas y complicadas analogías. En ellas, de continuo se vierten atmósferas apocalípticas y no sólo porque nos anuncien desgracias, sino porque intuyen y lanzan admoniciones sobre lo sórdido de la condición humana lejos de Dios. Resulta común que estos hombres riñan de manera vigorosa contra los falsos dioses, los líderes religiosos y contra una ritualidad que ha perdido sentido. Se enfrentan vigorosamente al poder, desafían el desorden establecido y reivindican una moral que no destruya lo sagrado. En Saramago la herida trágica sigue abierta. Su profecía no tiene por objeto que el hombre se vuelva a Dios, sino a sí mismo. Saramago es el profeta secular que nos advierte de los riesgos de un mundo sin compasión, de un mundo sin alma, de una realidad que todo lo mercantiliza. Nos anticipa con ceño amargo e incluso irónico que debemos volver al hombre.

JOSÉ RAFAEL GONZÁLEZ
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

José Manuel Orozco Garibay, *De la ausencia (Cinco ensayos)*, 2012, México, Editores de Textos Mexicanos, 106 pp.

RECEPCIÓN: 20 de marzo de 2012.

ACEPTACIÓN: 22 de mayo de 2012.

De la ausencia en miércoles de ceniza

¿Existe un día mejor que hoy para presentar un libro sobre la ausencia y las cenizas que el miércoles de ceniza?¹ Pero tal vez esto es ya una interpretación mía, como parte de mi promesa, o en palabras de José Manuel Orozco, de una fe jurada, una religión, que me vincula a un ritual y a una liturgia, en los que se da cuenta, al recordar (*recordor*: sufijo *re-*, raíz *cor* y desinencia *-o*: *cor*, *cordis*, sustantivo neutro que significa corazón, esto es, traer de nuevo al corazón, y a la memoria), que *pulvis eris et pulvis reverteris*, o la versión completa: *memento homo quia pulvis eris et pulvis reverteris*, es decir, “recordarás, hombre, que polvo eres y en polvo te convertirás”, como se lee en Génesis 3, 19, cuyo versículo completo, en la *Vulgata*, dice:¹⁷ *Adae vero dixit: “Quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi, ne comederes, maledicta humus propter te! In laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. ¹⁸Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbas terrae;¹⁹ in sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris ad humum, de qua sumptus es, quia pulvis es et in pulverem reverteris”*, es decir: “A Adán le dijo [Yahvé Dios]: Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer,

maldito sea el suelo por tu causa:
con fatiga sacarás de él el alimento
todos los días de tu vida.

¹ Precisamente, una presentación de este libro se llevó a cabo el miércoles 22 de febrero del 2012, en la sala de maestros del ITAM.

Espinas y abrojos te producirá,
 y comerás la hierba del campo.
 Con el sudor de tu cuerpo comerás el pan
 hasta que vuelvas al suelo,
 pues de él fuiste tomado.
 Porque eres polvo y al polvo tornarás”.

Este pasaje describe, en un estilo velocísimo, extraordinariamente sintético, el origen del mal radical, del pecado de inicio, original, que arroja al hombre a la sima del trabajo, al tiempo y a la muerte, sin escape posible, hasta volver al suelo, pues de él fuimos tomados, porque polvo somos. Hoy, el católico pone de nuevo en su corazón la conciencia de la caída, su propia caída, porque inicia una ruptura de nivel, un ingreso en lo sagrado, un tiempo diferente, diferencia cuantitativa, *quadragésima*, cuadragésimo día antes de la Pascua, cuarenta días hasta celebrar la llegada de la memoria compartida en comunidad, que culminará a su vez, diferencia cualitativa para los cristianos, en el acontecimiento absoluto del que dan fe: la creencia en la salvación del polvo, de la muerte y de la nada: fuimos polvo, vida luego; día tras día o violenta o sorpresivamente, nos pulveriza el tiempo, nos sorprende la muerte, retornamos al polvo, a la no vida, al no ser, a la nada, absoluta, sin tiempo; es, de otra manera, el lamento horrible de Edipo (S., *OT*, 1314 ss): “¡Oh, mis tinieblas, nube que me rodeas de horror indecible, indomable, insuperable, desdichado de mí! ¡Desdichado de mí, desdichado, desdichado de mí! ¡Cómo se me clavan el aguijón del dolor, el aguijón de la memoria!”

O todavía más: encuentro una huella inesperada, una borradura, en Baltasar Gracián, jesuita español del siglo de Oro, en cuya expresión y en la de José Manuel Orozco, brota una ausencia presente, correspondencia imprevista: “Todo cuanto hay se burla del miserable hombre: el mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad se pasa, el mal le da prisa; el bien se le ausenta, los años huyen, los contentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le traga, la tierra le cubre, la pudrición le deshace, el olvido le aniquila, y el que fue ayer hombre hoy es polvo y mañana nada” (*El criticón*, primera parte, Crisi 7).

El libro consta de una introducción y cinco ensayos; en cada uno de ellos, Orozco sigue, preponderantemente, a alguno de sus autores predilectos; así, el primero, “Huellas y ausencia”, sigue a Derrida; el segundo, “De las egósferas a

las esferas a las espumas; una política de lo imposible”, a Sloterdijk; el tercero, “La comunidad inconfesable en Maurice Blanchot”; “El mal radical”, cuarto ensayo, de nuevo a Derrida, pero también están presentes Shakespeare, Bergson, Heidegger; finalmente, el quinto, “De los diversos modos de representar el esfuerzo del retorno”, a Freud. Por supuesto, entre todos ellos claramente se puede notar la presencia general de Hegel, acaso también la de Lacan.

Escrito en un estilo vertiginoso, sin citas (“no hay citas, ni una sola cita. Las borraduras son deliberadas [...] en este caso se trata de dejar una impronta en el lector. Que lea rápido y, volando, se llene de intuiciones”, p. 1); deliberadamente, el autor intenta hacernos seguir la estela de su pensamiento y, al mismo tiempo, espera generar el nuestro. El resultado no es una lectura fácil, pero sí nueva y diferente; *lectura intuitiva*, podríamos llamarle.

Correspondencias, pues, estilos, pensamientos, sombras, siluetas, malas sombras, huellas, vestigios, lazos, huellas de lazos, huellas de huellas, ausencias, anulación de toda instancia de presencia, marcas, escrituras, promesas, epitafios, dolor de la imposibilidad de la presencia, fantasmas, reclamo, huella de lo que somos y ha venido a menos, rastro, comunidad, comunidad que es ausencia de comunidad, que es ausencia de sí, pero al mismo tiempo búsqueda de comunidad, exploración inexorable, e ineludible compromiso hasta la muerte de nuevo, y la comunidad muere, y quisiéramos abandonarnos en la comunidad, abandono imposible, imposibilidad de comunicar el éxtasis, el éxtasis es inefable, incommunicable, no hay salvación, queda el lenguaje, pero el lenguaje, nos enseña Gorgias hace 2500 años, es otra imposibilidad, otra ausencia, no es posible comunicarnos –y el mago de Leontini sabía decir lo que decía, y no pensaba mal, pensaba muy bien, y llegó mucho más allá, y la filosofía contemporánea podría asomarse a su huella para descubrir y develar que no hacen mucho más, en este sentido, que variaciones en torno a los temas que Gorgias pensó–: “Si los seres son visibles y audibles, y comúnmente sensibles –los que subsisten fuera–, de éstos, los visibles son recibidos con la vista, y los audibles por el oído, y no inversamente; ¿cómo, pues, es posible que esto sea significado al otro? La palabra es con lo que declaramos, pero la palabra no es substancias y seres, sino la palabra, que es distinta de las substancias. Pues así como lo visible no podría llegar a ser audible, y viceversa, así el ser, ya que subsiste fuera, no podría llegar a ser palabra nuestra. Y no siendo la palabra, no podría ser mostrado al otro. Porque la palabra

dice, nos resulta de los hechos acaecidos fuera, esto es, de los sensibles; pues del encuentro del sabor se origina en nosotros la palabra pronunciada tocante a esta cualidad, y del deslizamiento del color, lo tocante al color. Y si esto es así, no es la palabra la que explica lo de fuera, sino que lo de fuera se hace significativo por la palabra. Y ciertamente tampoco es posible decir que de la manera que subsiste lo visible y lo audible, así también la palabra, de manera que sea posible, por su substancia y ser, significar las substancias y los seres. Porque aunque subsiste [...] la palabra, sin embargo, difiere de las demás substancias, y principalmente difieren de las palabras las cosas visibles; pues mediante un órgano es palpable lo visible y mediante otro la palabra. Por tanto, la palabra no muestra la gran parte de las sustancias, como tampoco éstas manifiestan la naturaleza de unas y otras. Así, [...] desaparece el criterio de verdad; pues de lo que [...] no ha tocado en suerte ser comunicado al otro, no podría existir criterio alguno. (Gorg., *Frr.*, 83-87 D, trad. Pedro Tapia Z.)

A estas alturas ya está claro que podríamos haber comenzado a percibir que tal vez nos hemos adentrado, de pronto, con muy buena fe, en un callejón sin salida. Abrimos los ojos, nos serenamos y decimos: ¿cómo es posible que no nos podamos comunicar si ahí están las cosas y eso hace posible que nos entendamos? –bueno, quizá este comentario no sea el mejor ejemplo de que nos comunicamos–. Y en realidad lo logramos, aunque jamás al cien por ciento –esa puerta está clausurada para siempre–, al menos creemos que nos comunicamos, y partimos como único animal de la naturaleza, del cosmos hasta donde tenemos noticia, a la aventura de la vida, a la desventura de la vida, precarios, engañados, pensando que todo esto es verdad, que aquí estamos (nos miramos), esgrimiendo orgullosos el lenguaje articulado, y todas sus variaciones (borgianas en el tiempo, en el espejo del espacio), a cual más extraordinaria, y damos fe de él, es *nuestro* lenguaje, es *mi* lengua original, dado a luz por palabras que designan a las cosas, con él pensamos, y somos lo que pensamos, o creemos ser lo que es nuestro pensamiento, las estructuras del pensamiento, nuestra más recóndita intimidad, nuestro dolor; con él designamos lo que sentimos, con palabras; con palabras podemos referirnos –si me permiten el oxímoron– a realidades abstractas, podemos pensar (y sentir) la palabra alma y el abismo que inaugura: un rosario bellissimo, perfumado, con el que desgranamos otras palabras, como ausencia, sueño, tiempo, esferas, macroesferas –las conciencias–, atmósferas, sonósferas –relación entre con-

ciencias vía el sonido, es decir, *palabras*–, topósferas –y recuerdo un disco, quizá para algunos el mejor disco de rock progresivo que existe, *Tales from Topographic Oceans*, que se pregunta lo mismo, aunque su conclusión, exquisita por setentera, es por completo diferente, nosotros somos del sol, pertenecemos al sol–, espacios de atmósfera donde ocurren hechos, formas de vida, modos de ser y pensar, y el imperativo de hacer sufrir, “notable lucha por el reconocimiento; notable falta de espejo donde verse reflejado. Ausencia del otro y de todo otro”. Vivir la experiencia cotidiana de *vivir el daño*: huellas mudas del deterioro y el desgaste, del padecer la muerte viva; resquicios por donde asoma la muerte. Vulnerables y exhaustos, se han ensañado sobre ellos los golpes negros, la puntual reiteración del sufrimiento, y su textura; los pozos del hombre sufriente, desolado, arrancado del sol, inmerso en el vivir esta experiencia atronadora: la sorda soledad de la derrota, la alcohólica espiral de la disminución, la nostalgia de lo que alguna vez fuimos. Es el descenso a los abismos personales: cuerpos en vías de corrupción, piel adherida a los bordes del estallido, puertas canceladas, impotentes. Espejos del dolor. Es el minucioso anticipo de la *anulación*, palabras que son imágenes de la antesala de la muerte: representación del daño, devastación que un día tras otro, sin respiro, pule inmisericorde la ensombrecida imagen del futuro. Atmósfera, espacio lóbrego –polvo, piedras, penumbra– recoge las fragmentadas voces que aúllan la inminencia de su condena. El camino del daño no se abandona como nace un amanecer; sus huestes son persistente legión: culpa, abandono, desamor, enfermedad, pérdida, incomunicación, dolor. Sin redención, en marcha desde la cuna el tirante proceso de sufrir las emociones, tantas heridas. Una fantasía o fantasma de la identidad integrada por la suma brutal del daño. Y quien lo vive, sabe.

–*Words words words*, responde Hamlet fastidiado (act 2, scene 2, v. 192) a Polonius, quien pocos versos más adelante le pregunta a Hamlet: “Will you walk out of the air, my lord?”, y éste asiente, grave: “Into my grave”, en mi tumba, mi epitafio, mi ser polvo otro vez, promesa de promesa que es la muerte o, en términos de José Manuel Orozco, la carcajada santa casi agustiniana del que se busca en el fondo de la locura. Palabras, como palabras son las que designan el mal radical, también palabras como sano, santo, lo inmune a todo, lo invulnerable, pureza de la santidad, de muerte para que haya vida y sentido de vida, tránsito del sacrificio necesario para preservar lo sano, lo santo indemne, que entonces defiende, nos protege, y defiende al

hombre contra el mal radical; reunión de los que se vinculan para defenderse de todos los ataques que su vida resiste, experiencia de vivir lo inmune, lo religioso, restauración, renuevo, religar, releer, tener en cuenta, ser dedicado, volver a elegir, hoy que es día de ceniza, recordar, de nuevo traer al corazón los versos del compatriota y contemporáneo de Gracián, hoy que volvemos a la conciencia de la ausencia, de la prisión, cuerpo y cenizas, hoy que somos polvo y que hemos de volver al polvo, quizá quedarnos también con estas palabras:

Alma, a quien todo un dios, prisión ha sido,
venas, que humor a tanto fuego han dado,
médulas, que han gloriosamente ardido,

su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán cenizas, mas tendrán sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México