

# REVISTA FUENTES HUMANÍSTICAS

REVISTA SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES DE LA UAM-AZCAPOTZALCO AÑO 3 NUM.6 • I SEMESTRE 1993

DESNUDAR  
A  
LA PATRIA

Enrique  
López Aguilar

UNA  
LECTURA DE *MÍO  
CID CAMPEADOR*  
DE VICENTE  
HUIDOBRO

Ma. Ángeles  
Pérez López



HACIA LA  
DEFINICIÓN  
DE LA NOVELA  
CORTA

Oscar Mata



ENTREVISTA  
A  
EDMOND CROS

Edith Negrín



6

MANCERÍA Y  
CASAS DE  
RECOGIDAS EN  
EL TOLEDO DEL  
SIGLO DE ORO  
Carlos  
Vizcete Mendoza



Casa abierta al tiempo

Precio NS\$ 10,00

---

REVISTA  
**FUENTES**  
HUMANÍSTICAS

Revista del Departamento de Humanidades  
*Publicación semestral*

**DIRECTORIO**

RECTOR GENERAL

*DR. GUSTAVO CHAPELA CASTAÑARES*

SECRETARIO GENERAL

*ENRIQUE FERNÁNDEZ FASSNACHT*

RECTORA DE LA UNIDAD AZCAPOTZALCO

*DRA. SYLVIA ORTEGA SALAZAR*

SECRETARIO DE LA UNIDAD

*ING. ENRIQUE TENORIO GUILLÉN*

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS  
SOCIALES Y HUMANIDADES

*LIC. JORGE FERNÁNDEZ SOUZA*

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

*MTRA. ELVIRA BUELNA*

COORDINADOR DE PUBLICACIONES DE LA DIVISIÓN

*JOSÉ FRANCISCO CONDE O.*

ASESOR TÉCNICO EDITORIAL

*ARTURO TREJO VILLAFUERTE*

CONSEJO EDITORIAL

*MA. ELVIRA BUELNA*

*ROSAURA HERNÁNDEZ*

*HUMBERTO MARTÍNEZ*

*SEVERINO SALAZAR*

*GUADALUPE RÍOS*

Certificado de licitud de título y contenido en trámite

ISSN 0188-8900

Tipografía, diseño e impresión:

GALAXIA M-7

Av. del Taller No. 96-28

Col. Tránsito, D. F.

Tel. 764-15-71

---

LITERATURA <b>HACIA LA DEFINICIÓN DE LA NOVELA CORTA</b> Oscar Mata  ■ 71
---

LITERATURA <b>EFRAÍN HUERTA: PARA CONOCER EL ALBA</b> José Francisco Conde  ■ 75
--

LITERATURA <b>ENTREVISTA A EDMOND CROS</b> Edith Negrín  ■ 87
---

LITERATURA <b><i>TROILUS AND CRESSIDA</i>: LA HUMANIDAD PIGMEA SEGÚN SHAKESPEARE</b> Lilia Granillo Vázquez  ■ 91
---

CREACIÓN <b>MANUSCRITO DE UN CONQUISTADOR ESPAÑOL</b> Vladimiro Rivas  ■ 110
--

CREACIÓN <b>EL ORDENADOR</b> Carlos Gómez  ■ 114
--

CREACIÓN <b>EN UN CONTEXTO TAN DISTANTE</b> Jorge López Medel  ■ 118
--

CREACIÓN <b>NUNCA BASTA NADA</b> Joaquina Rodríguez  ■ 120
--

--

---

# ÍNDICE

HISTORIA

ANTONIO DÍAZ SOTO Y  
GAMA: ENTRE  
DANTÓN Y  
SAVONAROLA

Marcos Tonatiuh Aguilar

■ 5

HISTORIA

MANCEBÍA Y CASAS  
DE RECOGIDAS EN EL  
TOLEDO DEL SIGLO  
DE ORO

Carlos Vizueté Mendoza

■ 27

HISTORIA

LAS QUE PECAN POR  
LA PAGA. UN  
DISCURSO SOBRE LA  
FORNICACIÓN

Marcela Suárez

■ 37

HISTORIA

*LA CALANDRÍA, LA  
RUMBA Y SANTA ANTE  
LOS VALORES  
MORALES DE LA  
SOCIEDAD PORFIRISTA*

Guadalupe Ríos de la Torre

■ 43

FILOSOFÍA

NIHILISMO Y  
HERMENÉUTICA

Humberto Martínez

■ 47

LITERATURA

HACIA UNA LECTURA DE  
*MÍO CID CAMPEADOR*  
DE VICENTE  
HUIDOBRO. (El espacio  
huidobriano: la noción de límite  
y su superación)

Ma. Ángeles Pérez López

■ 53

LITERATURA

EN EL UMBRAL DE  
*PARADISO*. NOTAS AL  
PRIMER CAPÍTULO

Antonio Marquet

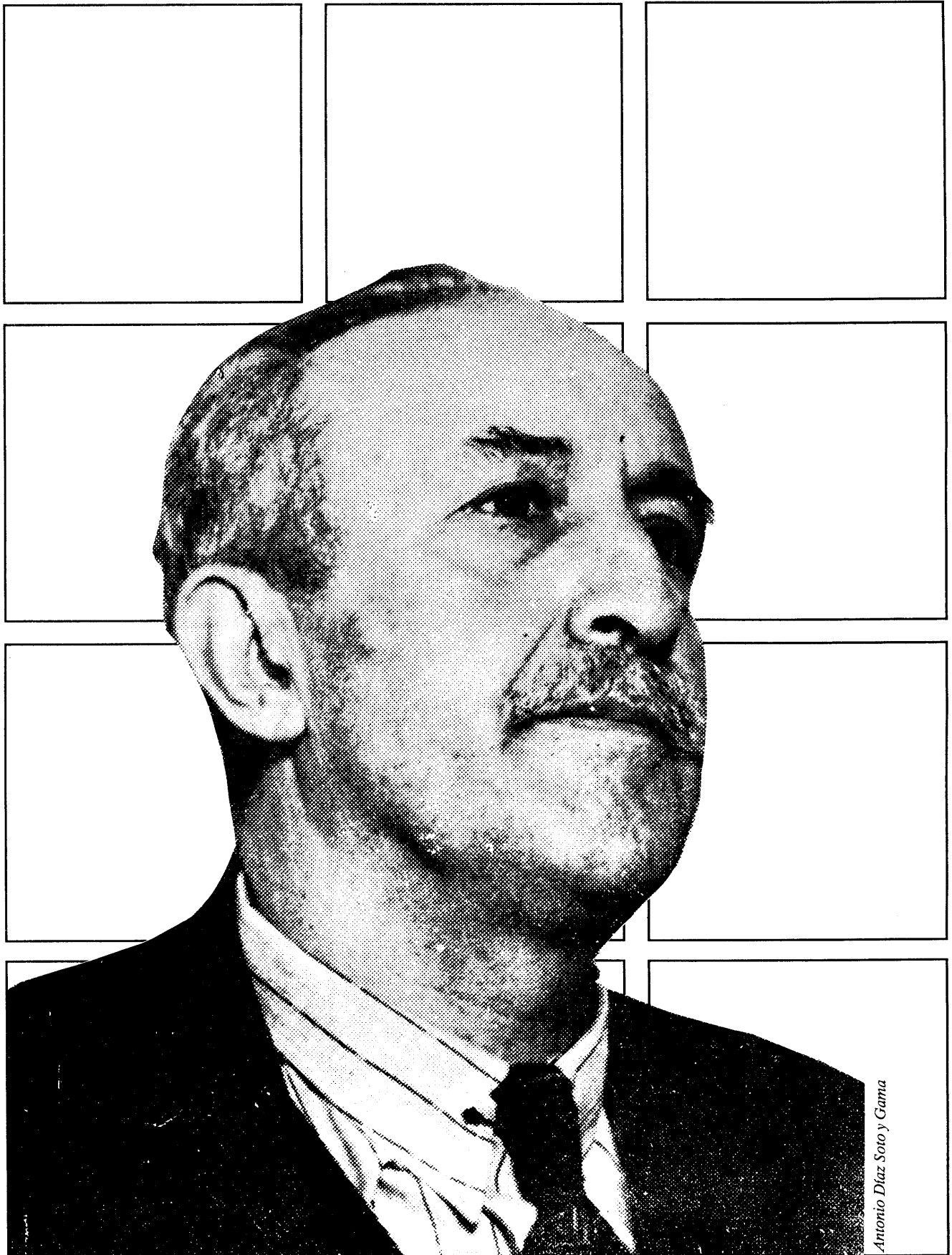
■ 59

LITERATURA

DESNUDAR A LA  
PATRIA

Enrique López Aguilar

■ 66



*Antonio Díaz Soto y Gama*

## ANTONIO DÍAZ SOTO Y GAMA: Entre Dantón y Savonarola

Marcos Tonatiuh Águila M.\*

**E**SCRIBIR una semblanza del licenciado Antonio Díaz Soto y Gama que logre escapar a los lugares comunes y aun mitos que rodean a su persona, es una tarea compleja. La fuente de esta complicación estriba en la necesidad de dar cuenta de la larga y contradictoria vida intelectual y política de nuestro personaje en su *evolución general*, y no únicamente en la perspectiva *estática*, en la que se lo ha confiado convenientemente. Hay, es verdad, un Soto y Gama anarquista y libertario, precursor de la Revolución; también un agrarista radical, defensor a ultranza del Plan de Ayala zapatista; pero existe, igualmente, un Soto y Gama activista religioso, cristiano y anti-comunista, que no encuentra sitio en las versiones simplificadoras de su personalidad contradictoria. El reto, pues, consiste en ofrecer una imagen y una explicación plausible de esta trayectoria política ambivalente, dentro de un panorama — sostenemos — de profunda coherencia moral.

La visión tradicional sobre Soto y Gama, la que nos enseñan los libros y panfletos oficiales (como el discurso

\* Profesor investigador del Departamento de Economía de la UAM-Azcapotzalco. Candidato a doctor en Historia (UT, Austin). Agradezco las sugerencias del dictaminador de la revista Fuentes, del Departamento de Humanidades de la UAM-Azcapotzalco, donde aparecerá el presente ensayo.

pronunciado al entregarle la Medalla Belisario Domínguez, en 1958), y aun los escritos de historiadores profesionales (como John Womack, James Cockcroft o, más recientemente, si bien en un trabajo de tipo ensayístico solamente, Gloria Villegas Moreno), pasa por la Revolución y se detiene, por una razón u otra — el objeto específico de la investigación, la abundancia de materiales —, hacia los años veinte; quedando con ello limitada la imagen de Soto y Gama a la de un luchador político ultraradical, sea en la cuestión obrera, sea en la cuestión del reparto agrario. ¡Pero Soto y Gama vivió hasta el año de 1967! Y nunca abandonó la actividad política. ¿Qué planteaba Soto y Gama en los años cuarenta, los cincuenta, los sesenta? Es un misterio. O por lo menos aparece como un misterio en tanto no se investigue a fondo la documentación disponible de su archivo, así como la veta representada por la historia oral de sus numerosos alumnos, discípulos, enemi-

gos. Este artículo pretende avanzar en la dirección de reducir el mito asociado a la figura histórica de Soto y Gama. Daniel Cosío Villegas ha criticado, y con razón, la imagen petrificada que la historiografía mexicana creó de Porfirio Díaz, con pelo y bigote cano, hacia el final de su mandato dictatorial y enésima reelección, en 1910. Pues bien, con Soto y Gama ocurre algo semejante, pero en sentido cronológico inverso. Es fácil captar la imagen de Soto y Gama, joven y fogoso orador antiporfirista en 1899, o incluso en la Convención de Aguascalientes, durante 1914, maduro y seguro de sí mismo, arengando a los diputados carrancistas en contra de su jefe. Pero es casi imposible imaginar al viejo licenciado, escribiendo regularmente para *El Universal*, artículos que usan la autoridad del Vaticano, para ofrecer consejos morales a los jóvenes, en los años cincuenta. Pues bien, Soto y Gama fue todo eso: anarquista precursor de la Revolución, agrarista y colaborador cercano de Zapata y, también, ideólogo cristiano, anticomunista, al final de su vida. Como si imagináramos al revolucionario Dantón transformado en Savonarola, el intransigente monje reformador.

¿Existe un “hilo conductor” dentro de esta contradictoria evolución política o se trata de un mero oportunismo ideológico? Si la respuesta se inclinara hacia la segunda opción, tendríamos



acaso un ejemplo menos atípico, del intelectual dispuesto a defender a capa y espada, sin convicciones propias, el programa político más conveniente al interés particular. Nada más alejado de la vida de Soto y Gama. Pensamos que sí existe un “hilo conductor”, un factor común, de rectitud moral si se quiere, en las opuestas líneas ideológicas defendidas por nuestro personaje: un ideal moralista de justicia (que coincide con su religiosidad quijotesca) y un antiestatismo radical (acorde con su vieja formación anarcosindicalista y libertaria).

Para tratar de justificar esta hipótesis, procedo a desarrollar tres secciones. Primero: trazo a grandes pinceladas su biografía política; segundo, brevemente: intento mostrar las contradicciones ideológicas más salientes en su carrera, y, finalmente, planteo una interpretación propia a manera de conclusión. Buena parte del texto se basa en una primera revisión de la documentación de su archivo perso-

nal, disponible en el Archivo General de la Nación, en la ciudad de México. Dado lo controvertido del tema, procuro citar en extenso algunos de los materiales en cuestión. Se incluye, asimismo, un pequeño anexo documental.

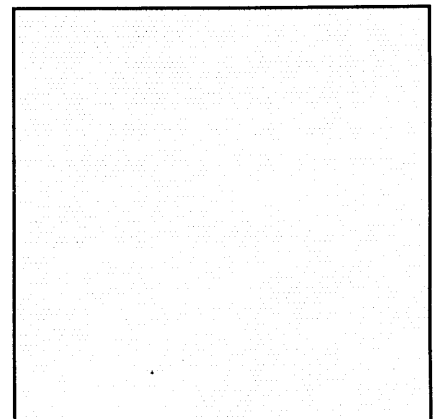
#### Vida política

Antonio Díaz Soto y Gama nació en la capital potosina, calle de Arista N° 20, el 23 de enero de 1880, y murió en la ciudad de México, ochenta y siete años después, el 14 de marzo de 1967. Longevo, como su paisano Jesús Silva Herzog, murió, como éste, orgulloso de no haberse enriquecido por arte y gracia de la Revolución hecha gobierno. Fue hijo del licenciado Conrado Díaz Soto, un liberal de la Reforma, admirador de Sebastián Lerdo de Tejada, cuyo retrato colgaba de una pared del comedor familiar, y de la señora Concepción Gama Cruz, católica ferviente. El futuro agrarista era, pues, una genuina mezcla de las tradiciones encontradas de sus padres. A don Conrado se le apodó *Don Honrado* por haber denunciado ciertos manejos fraudulentos de una compañía extranjera. Por otra parte, con referencia a la influencia de la madre es claro que ésta fue inmensa. En un artículo escrito por Soto y Gama para la revista *Señal*, del 15 de octubre de 1962, con el título de “El temor de Dios es el principio de la sabiduría”, comenzaba diciendo: “Así nos lo enseña la sagrada escritura y así nos lo repetía mi santa madre...” “Lo que más me

preocupa, lo que más me alarma (nos decía con frecuencia a sus hijos, escribe Soto y Gama) es que se está perdiendo el temor a Dios”. A la postre, tal parece que la influencia de la madre llegó a ser más profunda que la del liberalismo paterno. El liberalismo y la religión no están reñidos, señalarán algunos. Es verdad, pero eso no hizo de Juárez un activista católico. Lo que resalta, en nuestro caso, es el eventual compromiso de Soto y Gama con la institución religiosa misma: con la Iglesia Católica y con el Vaticano.

Sus abuelos y tíos paternos fueron originarios de Michoacán, y los familiares maternos, su abuelo de Jalisco y su abuela de la ciudad de México. El niño Soto y Gama cursó la instrucción primaria en el Instituto de la Inmaculada Concepción en San Luis Potosí, dirigido por el profesor Eutasio Guerrero, donde cimentó sus vínculos con la religión católica. En contraste, realizó sus estudios superiores en el Instituto Científico y Literario, donde permeaba un ambiente antiautoritario y liberal. Según un cuestionario aplicado por el señor Eugenio Martínez Núñez, muchos libros de la infancia de Soto y Gama tienen la leyenda: “Viva Dios. Viva la libertad. Muera Porfirio Díaz. Yo lo digo, Antonio Díaz Soto y Gama”, leyenda que probó ser una buena síntesis de su credo personal mucho más allá de su juventud: religión, justicia, antiautoritarismo, valor moral.

Su preparación profesional la terminó en 1900, habiendo ya probado el garrote de la represión porfirista,



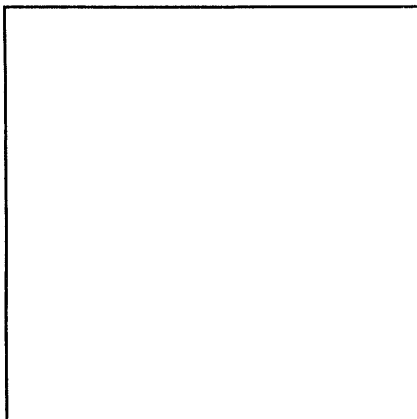
encarcelado por unos meses en la cárcel de Belén por “injuriar” al Presidente, el año de 1899. Su tesis la completó en 1901, y constituye un verdadero llamamiento anarquista y liberal, bajo el título de “Breves consideraciones sobre la importancia del municipio”. Allí sostiene que la libertad municipal debe considerarse como un “preliminar forzoso” de la democracia, tesis corrosiva para un régimen profundamente centralista, como el de Díaz. La tesis tiene el tono de un discurso político, que no el de un trabajo académico. Dice, por ejemplo: “No me satisface una libertad atollonrada y claudicante, que a cada paso vaya dando traspies para escarnio de los ideales, sino una libertad serena, augusta, ... que encuentre un escarmiento para cada déspota, una venganza para cada vejación del pueblo, y un triunfo y una satisfacción para todas las aspiraciones de la patria, para todas las nobles ansias del derecho” (p. 13). Encontramos, junto a la denuncia, una visión sumamente vaga de “la patria” y “las nobles ansias del derecho”, nociones abstractas que se repetirán con frecuencia en otros discursos y contextos. Igualmente encontramos en su tesis, aspecto que comentaremos más adelante, una noción demasiado pasiva o paternalista sobre las funciones del “pueblo”. Destaca, sin embargo, la radicalidad del juicio moral, que no abandonará jamás al licenciado Díaz Soto y Gama, radicalidad que hizo levantar de sus asientos a varios de los delegados al

Primer Congreso Liberal, de febrero de 1901, ante el cual el joven Díaz Soto y Gama leyó fragmentos de su tesis; radicalidad que llevó a que se le llegara a nombrar el *Dantón de la Revolución Mexicana*. Curiosamente, Dantón, como posteriormente Napoleón, fueron dos de las grandes personalidades políticas francesas, contradictorias, más admiradas por Soto y Gama durante su juventud y vejez, respectivamente.

Durante su juventud, Soto y Gama combinaba la lectura de autores políticos y literarios franceses (leídos en su idioma original, como correspondía a la intelectualidad de la época, influida grandemente por la cultura francesa), con la de anarquistas catalanes españoles y, sobre todo, rusos (Miguel Bakunin, Pedro Kropotkin). A ello contribuyó grandemente la rica biblioteca del influyente liberal potosino Camilo Arriaga, quien radicalizó sus posiciones políticas en proporción directa al declive económico de su

vieja familia oligárquica. El Partido Liberal Mexicano, encabezado por Arriaga en San Luis Potosí, sirvió de abrevadero intelectual de varios precursores de la Revolución desde la perspectiva anarquista en el estado, que, como Soto y Gama, leyeron con avidez *La conquista del pan*, *Memoorias de un revolucionario*, el *Estado y la revolución*, de Kropotkin, y otros textos anarquistas de Bakunin y Proudhon, así como la influyente “Cartilla Socialista” de Plotino C. Rhodakanaty. Arriaga había formado su biblioteca en un viaje a Europa, a partir del cual Rosendo Salazar escribió que Arriaga había “traído de Francia el socialismo”.

Las vicisitudes del amplio grupo de liberales radicales potosinos opositores al régimen de Díaz, han sido recogidas por James Cockroft en su libro *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana*, en el que destaca la figura de Soto y Gama, como representante de una vertiente del liberalismo que se unió, provechosamente, al ala zapatista de la Revolución. Pero este tránsito no fue automático ni sencillo. Soto y Gama permaneció apartado de la participación política activa entre 1904, aproximadamente, y 1910, por motivos fundamentalmente económicos (tuvo quince hermanos, catorce de ellos menores). Su trayectoria profesional en esos años refleja la falta de oportunidades brillantes y la pérdida de *status*, para un abogado de la clase media que, como él, careciera de los vínculos familiares o conexiones políticas adecuadas. Como señala Cockroft: “Es quizá significativo que José Vasconcelos, Antonio Díaz Soto y Gama y Luis Cabrera, tres de los abogados más famosos de la clase media participantes en la Revolución, experimentaran personalmente este sentimiento de degradación del *status*. Las mejores posiciones que Vasconcelos y Díaz Soto y Gama pudieron obtener de 1908 a 1910... fueron puestos de oficinistas en una empresa de abogados norteamericana... (Warner, Johnson & Galston)”.





Pero Soto y Gama no podría haber permanecido mucho más tiempo al margen de los acontecimientos revolucionarios. Con el ascenso de Madero al poder, Soto y Gama se encontró en una posición intermedia entre la crítica de las posiciones moderadas del nuevo Presidente acerca del saneamiento de la vida pública del viejo régimen y su timidez respecto de “la cuestión social”, por una parte, y los llamados un tanto utópicos del ala radical del Partido Liberal Mexicano (PLM) a la revolución violenta contra el mismo Madero, por la otra. El grupo más radicalizado del PLM (Ricardo y Enrique Flores Magón, Librado Rivera, Praxedis Guerrero, Figueroa) tendió a aislarse cada vez más; mientras que un ala moderada, encabezada por Camilo Arriaga, Juan Sarabia, Jesús Flores Magón y el propio Díaz Soto y Gama, establecieron, por un corto periodo, puentes de colaboración con el nuevo régimen. (Jesús Flores Magón llegó a ser secretario de Gobernación, con Madero). La creciente conciencia de Soto y Gama sobre el problema agrario (“No hay zapatismo sino problema agrario”, escribió en noviembre de 1911) conduciría en un breve plazo a su separación del grupo de centro-izquierda del Partido Liberal, separación que se produjo durante la Convención del PL en abril de 1912, cuando Juan Sarabia y él fueron expulsados. Más adelante, en parte por la intermediación de Soto y Gama, el lema de “Tierra y Libertad”, originalmente levantado por Praxedis Guerrero desde el Partido Liberal, encontró tierra fértil en el movimiento zapatista.

Tras su expulsión del PL, Soto y Gama aplicó sus energías a la organización de la Casa del Obrero Mundial. Volviendo a sus temas de 1899 y 1901, ponía el acento en el peso del proletariado y el sindicalismo dentro de la lucha nacional. Con influencia suya, el grupo dirigente de la Casa añadió a su ideario anarquista una vocación sindicalista y apolítica. De acuerdo con un manifiesto de junio de 1913, “la Casa

del Obrero Mundial ratifica una vez más su profesión de fe sindicalista y declara que su labor se concretará a promover la organización de los trabajadores en sindicatos gremiales... La acción directa, así entendida (lucha por medio de huelgas contra el régimen capitalista) excluye la labor política, pues los sindicatos no queremos que el obrero se distraiga de su gran objetivo, la lucha de clases”. Este sesgo, como sabemos, facilitó al



gobierno huertista la tarea de reprimir a los miembros de la Casa, que entró en la clandestinidad en 1914. Ese mismo año, en marzo, Soto y Gama decidió seguir los pasos de un anarquista cubano, Prudencio R. Casals, que, según cuenta Cockroft, había decidido unirse a las fuerzas zapatistas. La lógica de Soto y Gama al tomar esta determinación no era, como se ha planteado, una simple salida personal ante la persecución huertista, sino que partía de la convicción de que la propia supervivencia de la Casa en México, dependía de la acción campesina. Lo cierto es que, hacia febrero de 1915, los dirigentes “amarillos” de la Casa pactaron con la fracción carrancista una línea política que los enfrentó a los campesinos (línea vivamente criticada por Soto y Gama desde su cuartel zapatista), que liquidó las posibilidades de acción independiente de los obreros, por lo demás, rápidamente traicionados por el “Primer Jefe”.

Para Soto y Gama, su incorporación al campo zapatista representó un verdadero salto ideológico, transformándolo de ser un intelectual anarcosindicalista y anticlerical urbano, en uno de los principales ideólogos de los principios del Plan de Ayala, iniciando una práctica agrarista que continuó toda su vida, “descubriendo” en el campesinado-guerrillero morelense y su caudillo, Emiliano Zapata, a los redentores concretos de aquella patria abstracta de sus primeros discursos. El matrimonio entre la utopía anarquista y la utopía milenaria zapatista produjo en Soto y Gama un activismo y una convicción extraordinarios. Así, en un episodio bastante conocido, en calidad de delegado de las fuerzas zapatistas a la Convención revolucionaria de octubre de 1914 en Aguascalientes, Soto y Gama se convirtió en el prototipo del agrarista radical y se ganó el mote del *Dantón mexicano*. Cuenta Soto y Gama en su libro sobre el zapatismo que cuando esperaba su turno para hacer uso de la palabra (tras de Paulino Martínez, quien planteaba la necesidad de que

la Convención aceptara los principios del Plan de Ayala), “su cabeza hervía” y el corazón “le estallaba” al contemplar una bandera nacional que se pretendía utilizar, con las firmas de los delegados asistentes, para validar la política de una sola fracción, la carrancista, que era la ampliamente mayoritaria. Soto y Gama inició su discurso con una crítica despiadada al símbolo patrio: “esa bandera es la de Iguala; es la bandera de Iturbide”... “yo no firmaré sobre esa bandera”, dijo estrujándola y creando con ello un revuelo en el que estuvo a punto de perder la vida. Calmados los ánimos, Soto y Gama logró continuar su discurso y transformar magistralmente el sentir de la asamblea en su favor: “El pueblo mexicano respeta este estandarte, y yo lo respeto; pero que no se utilice como un velo, como un trapo que sirva para cubrir maquinaciones políticas, maquinaciones de ambiciosos”. “Precisamente por eso —agregó— vengo a decir a esta Asamblea que su deber es defender a esa raza oprimida... no olvidar que la verdadera revolución no es de la raza blanca aquí reunida. Nosotros (los de la raza blanca) somos los aficionados de la política, los «dilettanti» de la revolución, y los verdaderos hombres que han hecho la revolución, y para quienes la revolución se ha hecho, son tan esclavos como antes del Plan de Iguala. Esa es mi tesis, esa es mi afirmación”. De allí a la defensa del Plan de Ayala no había ya mayor obstáculo. Al finalizar su discurso, con vivas de muchos delegados, principalmente villistas y zapatistas, terminó el orador haciendo... ¡un tributo a la bandera!, la bandera “de Hidalgo y de la emancipación”, “de los principios del Plan de Ayala”, que no a la de Iturbide, etcétera. Con ello había logrado Soto y Gama hacerse un sitio entre la pléyade de los intelectuales revolucionarios presentes en la Convención, y en el seno de la propia delegación zapatista.

El incidente pasó incluso a formar parte del folclor regional. El 26 de septiembre de 1943, en un acto de celebra-

ción de la toma de posesión para gobernador de San Luis Potosí del entonces “hombre fuerte” del estado, Gonzalo N. Santos, cuenta éste en sus *Memorias*, que jugó una broma a Soto y Gama y al general Pánfilo Natera, ambos asistentes al acto. Santos les preguntó a los antiguos convencionistas si se conocían, y al recibir respuesta negativa dijo: “Este señor —señalando a Soto y Gama— es el que ibas a matar cuando



aquel incidente de la bandera...” “Los dos se quedaron sorprendidos, viéndose el uno al otro, se dieron un estrecho abrazo”.

La estrella de Soto y Gama continuó brillando, en el campo del ala zapatista de la Revolución, durante todo el periodo de ascenso de la presencia militar del campesinado morelense, y comenzó a declinar al unísono con las victorias del ala carrancista. En realidad, los zapatistas se habían replegado a sus terruños, procurando hacer producir sus parcelas, echar a andar los ingenios, las cajas de crédito, y sin preocuparse mayormente por lo que sucediera más allá de sus fronteras regionales. Indefectiblemente, sin embargo, la situación nacional habría de alcanzar a los campesinos morelenses. Desde mediados de 1916, se plantea una ofensiva de persecución zapatista, sólo detenida por las desfavorables condiciones locales para un ataque de un ejército en forma, como era el encabezado por Pablo González, constantemente hostigado por guerrillas conocedoras del terreno, aunque cometiendo infinidad de atropellos contra la población civil. En la discusión sobre la Constitución de 1917 las fuerzas villistas y zapatistas sólo aparecieron como sombras, ya que militarmente no representaban ninguna fuerza.

Años aciagos fueron para los campesinos morelenses los de 1918 y 1919. Poco a poco, la superioridad numérica, política y estratégica (apoyo estadounidense tácito al controlar los suministros bélicos en la frontera, por ejemplo) de Carranza, se fue imponiendo. A diferencia de otros jefes revolucionarios, con quienes existió la posibilidad de llegar a negociaciones sobre la base del reconocimiento del propio Carranza como principal jefe del constitucionalismo, Zapata se mantuvo firme en su postura de denuncia contra la política general del Presidente, y sólo mediante la traición y el asesinato (perpetrado por el coronel Jesús Guajardo) fue posible someter a sus fuerzas. Zapata fue asesinado el 10 de abril de 1919, y apenas unas sema-

nas atrás todavía dirigió una larga carta abierta a Venustiano Carranza (posiblemente redactada por Soto y Gama), conminándole a “retirarse de la Primera Magistratura”, “en la que usted ha sido tan nocivo, tan perjudicial, tan funesto para la República”. En esta carta Zapata enjuicia al régimen carrancista: “En materia agraria, las haciendas cedidas o arrendadas a los generales favoritos; los antiguos latifundios de la alta burguesía, reemplazados en no pocos casos por modernos terratenientes que gastan charrerías, kepí y pistola al cinto; los pueblos burlados en sus esperanzas (...) Ni los ejidos se devuelven a los pueblos, que en su inmensa mayoría continúan despojados; ni las tierras se reparten entre la gente de trabajo, entre los campesinos pobres y verdaderamente necesitados”. Igualmente, se denuncia la situación en el frente obrero, interés particular de Soto y Gama: “En materia obrera, con intrigas, con sobornos, con maniobras disolventes y apelando a la corrupción de los líderes se ha logrado la desorganización y la muerte efectiva de los sindicatos...” Lo mismo se aborda el tema de la falta de democracia política en los estados y el abuso de poderes dictatoriales del Ejecutivo. En fin, Zapata se mostraba como la única fuerza inquebrantable en sus ideales de revolucionario cabal. Precisamente esta tozudez del caudillo planteaba la identificación mística que Soto y Gama habría de repetir una y otra vez entre Zapata y Cristo, ambos insatisfechos en su fe de justicia, ambos irremediabilmente sacrificados por los hombres, ambos llamados a ser héroes y mártires. Así, según entrevista concedida a James Cockroft en enero de 1965, Soto y Gama sufrió en el curso de los años del crepúsculo zapatista “una conversión al catolicismo místico”.

La muerte de Zapata provocó la natural dispersión de los líderes y la lucha por la “sucesión” dentro del movimiento, mismo que por un tiempo pasó — tras un plebiscito entre los



revolucionarios sureños — a las manos del general Gildardo Magaña. Soto y Gama, por su parte, ubicó a la corta la conveniencia de una alianza con la corriente obregonista que había conquistado la Presidencia, después de levantarse contra el odiado Carranza. En el año de 1920, luego de un breve periodo de fuga y aislamiento, Soto y Gama y otros líderes agrarios de aproximadamente diez estados, logran reagruparse y fundan el Partido Nacional Agrarista (PNA), que contribuyó — sin duda — a la aceleración del reparto de tierras en el país. La labor agraria del presidente Obregón sigue siendo motivo de evaluaciones encontradas. Es conocida la inclinación del general Obregón por la pequeña propiedad, como el ideal para la solución del problema agrario en México (a la manera de los liberales del siglo XIX), su vocación productivista y el rechazo abierto a la dotación indiscriminada de tierras de latifundios y haciendas, su respeto franco a la cuestión de la propiedad. Estas ideas no concuerdan, claramente, con los ideales comunitarios del agrarismo zapatista. ¿Cómo se fraguó, entonces, la alianza Obregón-Soto y Gama?

Tomemos unas palabras de Obregón pronunciadas en su campaña presidencial de 1919. En conferencia ante la Cámara Agrícola Jalisciense, el 18 de noviembre de 1919, dijo:

Yo creo que el problema agrario es el problema más intrincado que se presenta en nuestro país y el que es más difícil de aplicarse en cada una de las diversas regiones. (...) Una de las



formas de resolver el problema agrario es sin duda el fomento de la pequeña agricultura. Yo soy partidario de que la pequeña agricultura se desarrolle, porque soy partidario de que se le dé ayuda a todo aquel que haga esfuerzos por salir de su medio estrecho y mezquino... pero no creo de ninguna manera que se deba recurrir al fraccionamiento de propiedades para dotar de ellas a los pequeños agricultores... No opino tampoco que para el desarrollo de esa pequeña agricultura se use de la violencia y el despojo... la manera de fomentarla no consiste en desmembrar una gran propiedad y dividirla en fracciones de las cuales corresponderían terrenos a un individuo, el manantial de la hacienda, si lo tiene, a otro; las casas al de más allá, etcétera.

Evidentemente, Obregón cambió de proceder (aunque muy posiblemente no de parecer) en el transcurso de su mandato, pues fueron repartidas más de un millón y medio de hectáreas, lo que lleva a un Silva Herzog a enjuiciar como positiva, de conjunto, su gestión agraria. Y es que Obregón era mucho

más que un próspero pequeño propietario burgués y un estratega militar natural, casi magistral; era, sobre todo, un político hábil, capaz de comprender la centralidad del problema agrario como un problema de estabilidad política y social. Como señala Silva Herzog, “el hambre de tierras era ya inaplazable”. De ahí que, aunque en un principio Obregón ridiculizara un tanto las posturas radicales de Soto y Gama en la Cámara de Diputados, donde desde 1920 el licenciado pugnaba por hacer pasar una Ley Agraria que acelerara el reparto, eventualmente valorara una alianza con el PNA y Soto y Gama en especial, a quien escogió más adelante, incluso, como director de su campaña presidencial por la reelección, en 1928.

Por su parte, Soto y Gama aprovechó esta alianza con el obregonismo para avanzar lo más posible en el programa agrario. En el Primer Congreso Nacional Agrarista, en mayo de 1923, el PNA alcanzó posiblemente el cenit de su fuerza política y Soto y Gama el propio. Ante unos mil representantes de acaso cientos de miles de campesinos, Soto y Gama hizo alarde de sus dotes oratorias y pasó resoluciones de radicalidad extrema, como el derecho a poseer armas por los campesinos y a defender con ellas las dotaciones: “Los pueblos no devolverán jamás por ningún motivo y bajo ningún pretexto, ni una sola pulgada de las tierras que por resolución presidencial han recibido o reciban en calidad de restitución o dotación, las cuales quedarán para siempre en poder de los núcleos de labriegos”. Se estableció, asimismo, el principio de solidaridad según el cual: “Si algún pueblo estuviera en peligro de perder una parte o la totalidad de sus ejidos, los demás pueblos le prestarán ayuda con el objeto de que retenga, contra todos, los mencionados ejidos”.

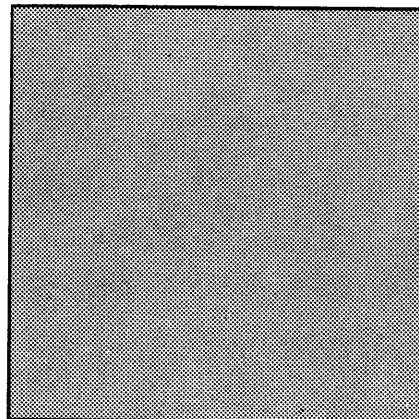
Obregón, presente en el Congreso, sancionó con su presencia la tendencia hacia el reparto y su irreversibilidad, a cambio de apoyo político. En su discurso señaló: “...para expeditar

por completo el camino y llegar a la definitiva resolución de estos problemas (los agrarios, planteados a lo largo del Congreso por los propios campesinos) el gobierno no necesita más que una sola cosa: el apoyo franco y absoluto...” Por su parte, Soto y Gama adjudicó a Obregón el honor de aparecer nada menos que como “el ejecutor del pensamiento de Emiliano Zapata”. En correspondencia, en julio de ese mismo año, Obregón mandaba un cuadro de Zapata a la casa de Soto y Gama, por considerar “...que usted ha sido un leal y sincero defensor de los principios agrarios que sirvieron de base fundamental a la Revolución del Sur... he resuelto obsequiarle un óleo de aquel jefe...”, reza la nota. La alianza Obregón-Soto y Gama habría de ser duradera y con beneficios mutuos.

San Luis Potosí fue, naturalmente, una de las regiones que más se benefició de las buenas relaciones entre el PNA y la Presidencia, logrando colocar a Aurelio Manrique, colaborador cercano de Soto y Gama, como gobernador del estado entre 1923 y 1925, cuando fue derrocado por el callismo. Aún antes, en 1922, cuando el gobernador Rafael Nieto intentó pasar una ley agraria estatal encaminada a beneficiar solamente a las capas medias y superiores de la sociedad rural potosina, refiere Romana Falcón en su estudio sobre la Revolución en el estado, que el PNA se opuso terminantemente y logró detener dicha legislación mediante movilizaciones. Así, el 22 de mayo de 1922, el PNA y otros partidos

locales, lograron “llenar la plaza central de San Luis Potosí con cerca de 2,000 campesinos encabezados por Soto y Gama que, blandiendo emblemas rojinegros, amenazaron con lanzarse a las armas”. Ya bajo la corta pero fructífera gubernatura manriquista, los agraristas lograron — en alianza con otro radical, Enrique Henshaw — multiplicar por 15 el ritmo de reparto, hasta 150 mil hectáreas anuales.

Manrique —señala Romana Falcón— radicalizó al extremo la dotación ejidal repartiendo también cosechas, animales, implementos agrícolas y, en ocasiones, todas las propiedades de las fincas, haciendo caso omiso de amparos y hasta de la oposición abierta que su reparto suscitó entre las autoridades federales. Además, se preocupó por la organización política de los ejidatarios, creando la Liga de Comunidades Agrarias del Estado de San Luis Potosí cuyo lema “Ante todo privilegio, con la razón o por la fuerza”, sintetizaba su manera de poner en práctica sus metas.



Semejantes acciones, como es lógico suponer, provocaron una fuerte reacción entre los hacendados y pequeños propietarios de la región que lograron detener el impulso y derrocar a Manrique, con la venia de Calles, ya en la Presidencia, pero sobre todo por la intervención de Saturnino Cedillo, quien había logrado aumentar cada vez más su presencia en diversas zonas del estado, mediante el control de campesinos armados. Con ello terminó uno de los experimentos de dotación agraria más radicales de la Revolución. Cabe hacer notar que la salida de Manrique de la gubernatura no generó un amplio movimiento de protesta entre los campesinos beneficiados durante su gestión, lo que sugiere, como estima la profesora Falcón, un grado sólo parcial de identificación entre el programa de dotaciones ejidales y la tradición de los pueblos en esta región del país, circunstancia que habla a favor de la hipótesis de que el programa del

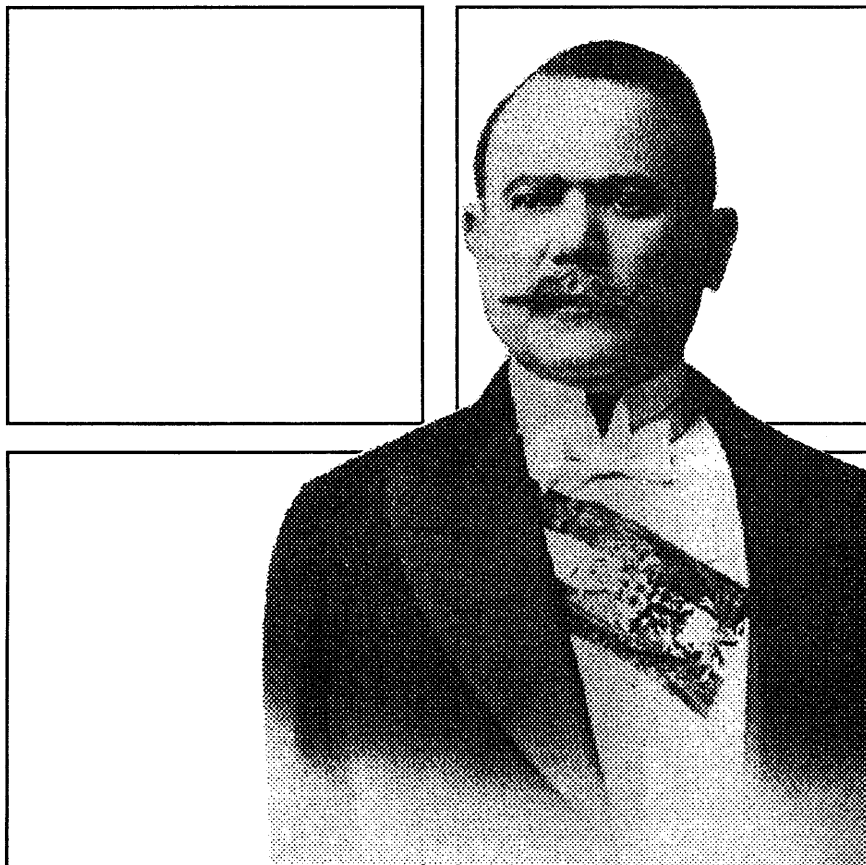
PNA, que es decir de Soto y Gama, trasladaba a escala nacional la experiencia regional morelense.

En 1923, Soto y Gama apoya la candidatura del general Calles, el sucesor escogido por el caudillo Obregón, a la Presidencia de la República. Es interesante hacer referencia a uno de los discursos de apoyo pronunciados por Soto y Gama, dado que recoge con bastante claridad la fuerza alcanzada por el agrarismo cristiano, llamémosle, de nuestro personaje. Así, en la Convención del PNA de noviembre de 1923, Soto y Gama pronunció un extenso discurso, para establecer su apoyo a Calles, icuyas dos terceras partes son referencias bíblicas y cristianas! En sustancia, el documento condiciona el apoyo a la continuación del programa agrario obregonista, de lo cual “podemos estar absolutamente seguros”, expresaba Soto y Gama, para fustigar después a los sectores medios que no han apoyado totalmente la Revolución. “En lo sucesivo — señala

Soto y Gama — los intelectuales, vendidos hasta aquí al rico, deben ser los hermanos del trabajador. Entiéndase bien (enfatisa con su inclinación paternalista encubierta), los *servidores*”. Y más adelante: “La inteligencia debe ser luz, faro y antorcha, no debemos convertirla en mercancía”. El otro tema del discurso era la falsa postura de los que gritan “¡Viva Cristo Rey!” contra el gobierno federal. Es en este tema en el que Soto y Gama se desborda: “Cristo jamás se proclamó rey”, pues señaló en múltiples ocasiones que su reino no era de este mundo; no, Cristo fue “el más grande de los revolucionarios”, por eso “fue atormentado en la cruz... por el crimen inaudito, execrable para el mundo, de querer destruir la injusticia social...”

En el mismo escrito, Soto y Gama insiste en el paralelismo entre la doctrina de Cristo... ¡y el Plan de Ayala! Por eso, insiste, “los revolucionarios nos sentimos tranquilos. Tenemos un glorioso abolengo. Somos los sucesores de todos los mártires que ha habido, de los mártires de la buena causa, de los hombres que han dado su sangre por la redención de los humildes y de los pequeños, de los hombres verdaderamente santos...” Ya en esta época, pues, insiste Soto y Gama en la figura de Zapata como mártir cristiano. En su libro testimonial sobre la gesta zapatista (1960), escribirá: “Zapata con frecuencia nos decía: «Para que el agrarismo triunfe, es necesario que yo muera»”. Es decir, prosigue Soto y Gama en su libro, Zapata “aceptaba, a sabiendas, su sacrificio y su martirio; actitud hermosa que levanta hasta la excelsitud su personalidad de caudillo y de apóstol”. Zapata *apóstol* (y sólo subordinadamente líder campesino), tal es, en esencia, la reivindicación que de Zapata hace Soto y Gama.

Durante el callismo, la fuerza del PNA sufrió una rápida declinación. Más adelante, al comprometerse con la aventura reeleccionista obregonista, Soto y Gama, Manrique y otros líderes del PNA, que sugirieron la



responsabilidad de Calles en el asesinato del Presidente electo, fueron expulsados del partido, desaforados en la Cámara de Diputados por manobra directa de Gonzalo N. Santos y su grupo, y en el caso de Manrique, obligado incluso al exilio, por sus “impropios” contra Calles.

Durante los primeros años de la década de los treinta, Soto y Gama se refugió en la docencia, siendo profesor de Historia de México en la Escuela Nacional Preparatoria y de Derecho Agrario en la Facultad de Derecho de la Universidad. En 1933, con motivo de la elección presidencial en la que resultó electo Cárdenas, participó activamente, junto con Manrique, en la campaña presidencial de Antonio I. Villarreal, quien fuera su compañero de agrupación dentro del Partido Liberal. A raíz de su derrota, pasó aproximadamente año y medio exiliado en los Estados Unidos, en las ciudades de San Antonio y Laredo. Durante esa época retoma el periodismo y se profundiza en él el desencanto con la política oficial y su fuga hacia el misticismo religioso. Dos títulos de sus artículos sirven de botón de muestra. Sobre el Estado escribió “El más frío de los monstruos”; sobre la religión “Nada puede suplir la moral cristiana”.

Los cambios políticos planteados por el gobierno cardenista y su choque frontal con el callismo, ofrecen la posibilidad al licenciado Díaz Soto y Gama de reiniciar una colaboración pública. Regresa a México, vuelve a la docencia —donde critica acremente al régimen de Cárdenas y su política agraria—, pero acepta un puesto secundario como abogado consultor en la Secretaría de Agricultura y Fomento. A diferencia de Manrique, quien a su vez se había repatriado y colaboraba con el nuevo gobierno (como explicara en una entrevista posterior en la revista *Todo*, del enfrentamiento pasó a una creciente identificación ideológica con el cardenismo), Soto y Gama se mantuvo consistentemente en la oposición, lo que lo colocó en la paradójica situación de representar al mismo



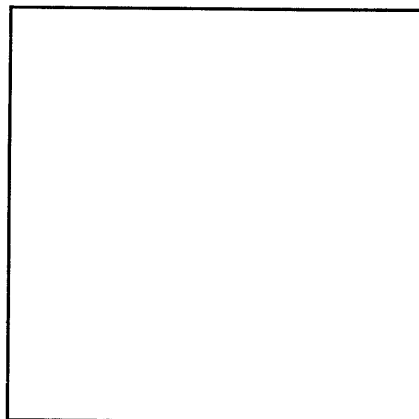
tiempo a un agrarista cabal y un opositor al régimen que más se identificó con la reforma agraria y el reparto de tierras. ¿Cuál era el reproche de Soto y Gama al agrarismo de Cárdenas?

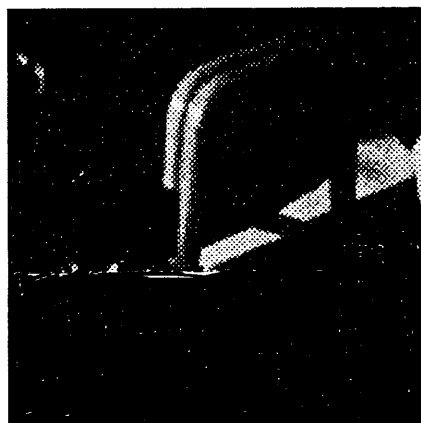
Los términos de su renuncia al empleo en la administración pública, en el marco de la sublevación cedillista de mayo de 1938 (ver Anexo) —y su rápido aplastamiento por el ejército federal— plantean una clara exposición de sus diferencias. Dejemos de lado el tema del compromiso con la aventura cedillista, convenio que sólo es comprensible bajo la lógica moralista, típica de Soto y Gama, de no abandonar a un amigo en desgracia. Ahora bien, con respecto a la política agraria, Soto y Gama se opone, ante todo, a la gestoría estatal de los asuntos campesinos. No concede la posibilidad de que el reparto ejidal se traduzca en una empresa colectiva bajo el manto de la intervención estatal en materia de crédito, comercialización, organización sindical, etcétera. La “socialización del ejido” constituye para Soto y Gama una especie de traición a la Reforma Agraria. Al menos para su versión idealizada, asociada a la experiencia zapatista. Para él, “la única garantía para la libertad del campesino” es la parcela individual, por la que tiene una “fe absoluta”.

Tras esta ruptura de fondo con el cardenismo, no parece ya un rayo en cielo despejado la siguiente aventura frustrada de Soto y Gama: su participación activa y entusiasta en la campaña conservadora del general Juan



Andrew Almazán por la Presidencia en 1940. “¡Ya triunfamos!”, decía Soto y Gama en entrevista para la revista *Hoy*, al periodista e historiador José C. Valadés, en vísperas de las elecciones de aquel año. Sobre el gobierno de Cárdenas asienta: “¿Quién puede creer que podemos seguir viviendo en un régimen comunista? ¡Yo prefiero morir antes de seguir viviendo en esta liderocracia!” Según Soto y Gama el de Cárdenas es un gobierno “de secta”, “porque solamente participan en el poder los comunizantes”. Con respecto a la filosofía de Almazán, señala simplemente que procura hacer valer los postulados de la Revolución, rechazando todos sus “aditamentos postizos”. Lo vago de este planteamiento sugiere que en verdad el licenciado Soto y Gama siguió al general Almazán fundamentalmente por su anticardenismo y antiestatismo, más que por la parte propositiva de su programa.





A la acusación de reaccionarios, que los oficialistas lanzaron contra ellos responde: “¿Qué más absurdo que llamar revolucionario al Estado?”, y agrega: “Nos dicen reaccionarios los conservadores de los intereses mal habidos a la sombra de la Revolución. Nos dicen reaccionarios ellos, los que representan el totalitarismo”. También en su favor menciona el evidente apoyo popular con que el movimiento almanista contaban, sin tomar en

cuenta el que el soporte popular no es inmediatamente sinónimo de virtud, abundando ejemplos de movimientos de masas con objetivos conservadores. Igualmente con respecto a los recursos provenientes de la Revolución hecha gobierno, Almazán no podría llamar a lanzar la primera piedra. Pero esto es sólo secundario. Lo básico en cuanto al objetivo de Soto y Gama es la prédica moral. José C. Valadés acierta en destacar: “...en Soto y Gama no existe el abogado, ni el político ni el agitador: en él vive el moralista (...) Cuando habla en la tribuna, da la misma sensación que Lombardo Toledano —otro predicador acusado de agitador. El agitador es teatral, veleidoso, indisciplinado, puede demoler y crear; y ni Díaz Soto y Gama ni Lombardo Toledano han demolido nada ni creado nada. En la Edad Media ambos habrían sido elocuentes catequistas (...)”.

La mención al demoler o crear, especialmente en perspectiva, es una aseveración demasiado fuerte, particularmente con referencia a Lombardo Toledano (figura prominente en la fundación y desarrollo de instituciones como la CTM). Sin embargo, la comparación con Lombardo no es descabellada: ambos compartieron profundas raíces religiosas en su educación provinciana, ambos fueron moralistas y radicales en sus posiciones políticas, ambos se vieron sometidos a jerarquías externas (aunque enfrentados entre sí respecto al mismo poder presidencial). Nuestro moderno Savonarola truena: “¡Ya triunfamos!”, “los viejos vamos a enseñar a los muchachos cómo se lucha”. Pero se trata de gestos inocuos. Amargamente para Soto y Gama, la manipulación electoral y la fuerza objetiva del régimen cardenista pusieron a Ávila Camacho en el poder en 1940. Como señaló abierta y descaradamente el entonces senador Gonzalo N. Santos — como era su estilo —: “...los aguas broncas de la revolución, que no tenemos más religión que la revolución... Ahora que se acabaron los caldos, ahí le va a

Juan Manchas Andrew Almazán la doble purga de saldhiguera con agua de carabaña que aquí le voy a suministrar: ¡A Almazán no le entregaremos el poder ni por la buena ni por la mala!...”, mismo grito de guerra que repitió tres veces en la tribuna, y con una Thompson y decenas de golpeadores por las calles el día de la elección.

La derrota almanista y su temeroso refugio en el extranjero, dejaron a Soto y Gama en una profunda depresión moral y un completo aislamiento político. El propio Soto y Gama, en una carta dirigida a Almazán, le recomienda evitar mayor derramamiento de sangre y no promover un levantamiento violento contra el gobierno de Ávila Camacho, el que fuera rápidamente reconocido por los estadounidenses: “...penetrar en territorio mexicano en son de guerra y con propósitos de subvertir el orden de cosas establecido actualmente *de hecho*... — escribe en esa carta — constituiría el inicio de una loca aventura...” En su anecdótico recuento, Gonzalo N. Santos escribe al respecto: “Almazán no va a levantarse en armas ni aunque le apliquemos un caudín en el culo...”, y en conversación con Ávila Camacho y Pérez Treviño: “Almazán antes era un pinche bruja y ahora es un ladrón enriquecido y no se la va jugar”. Más allá de la grandilocuencia grotesca de Santos estaba, por lo demás, el hecho real de la debilidad orgánica del almanismo y la creciente capacidad de maniobra del régimen.

“De pie ante la derrota”, como escribió el 25 de diciembre de 1940, se refugió Soto y Gama, de nuevo, en la docencia y el periodismo, esto es, en la crítica del estatismo y la prédica moral. En abril de 1940 ya escribe los artículos: “La fe todo lo vence” y “Sin moral nada es posible”, que dan el tono a su nueva cruzada religiosa: “Sin Dios y sin brújula” (junio 1940), “Semicristianos, semipaganos” (abril 1941), “Culpas de la Revolución” (junio 1941), “La Iglesia libre en el Estado libre” (junio 1941),

“Dios y la ciencia” (noviembre 1941), “Cristo y la cuestión social” (diciembre 1941), “Estimular al bueno, castigar al malvado” (octubre de 1941), etcétera. Sólo en 1940 aparecieron 35 artículos del “periodista de combate”.

Los años cuarenta y cincuenta, décadas de importantes logros materiales para el régimen de la Revolución y de consolidación de una línea política conservadora dentro de la “familia revolucionaria” (especialmente con el alemanismo), fueron años de repliegue de Soto y Gama de los círculos de influencia política práctica. La prédica moral continuaba con sorprendente regularidad en sus artículos semanales para *El Universal*, como una especie de conciencia implacable acerca del bien y el mal. Entre 1941 y 1959 aparecieron más de 500 artículos suyos. La norma fue, 52 semanas, 52 fogosas críticas sobre los mismos temas: política agraria, falta de moral pública y privada, caciquismo estatal, religión salvadora. Un estudio pormenorizado de la filosofía y posibles aportes de Soto y Gama dentro de su producción periodística, que en conjunto debe rondar la cifra de los mil artículos, queda fuera de los propósitos de esta semblanza. Lo que parece conveniente resaltar es la reducida eficacia política de esta labor, una vez que Soto y Gama cabalga casi solo, cual moderno Quijote, rompiendo lanzas contra enemigos reales o imaginarios. Algunas de las contradicciones aparentes de su producción periodística las recogeremos

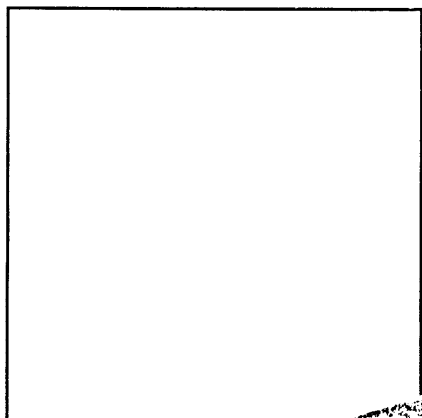
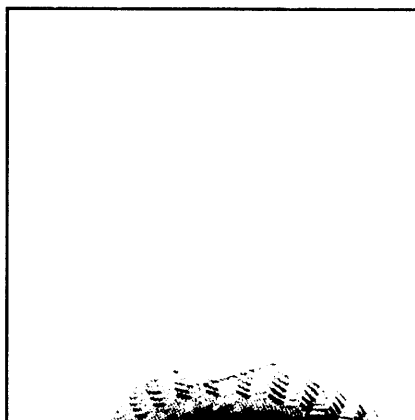
en la siguiente sección y se puede consultar, asimismo, el anexo documental.

Como fruto de su prolongada labor docente en la Universidad Nacional, en el año de 1948, Soto y Gama figuró como candidato a la rectoría de la Universidad por la decisión de un importante grupo de estudiantes católicos, quienes, en una votación independiente, lo declararon rector electo. En su texto de renuncia al cargo, del 16 de junio de 1948, Soto y Gama señala haber aceptado el nombramiento paralelo (la junta de gobierno tenía su propio candidato) únicamente por haberse tratado de un “solemne plebiscito” estudiantil y como vehículo de lucha contra “ateos y comunistas”, dado el desinterés del gobierno al respecto, pese a su retórica. “Por lo que a mí en lo personal toca — agregaba el viejo luchador — reitero mi promesa, tantas veces formulada, de continuar la lucha contra el comunismo, o sea la lucha por la libertad, por la democracia y por los valores del espíritu”.

Como suele suceder, el gobierno

mexicano, a través del Senado de la República, decidió otorgar al viejo agrarista la medalla Belisario Domínguez, el 17 de octubre de 1958. A sus 78 años cumplidos, Soto y Gama la recibió con dignidad, sin hacer elogios al régimen y recordando a sus viejos compañeros de armas de la Revolución en San Luis Potosí: “...yo recibo esta medalla para Ricardo y Enrique Flores Magón, para mi paisano Juan Sarabia, para mi paisano Librado Rivera, para otro insigne precursor, desgraciadamente olvidado, el más talentoso y heroico de todos ellos, para Praxedis Guerrero...” Agradecido siempre, también menciona a otros compañeros menos conocidos, Santiago de la Vega y Santiago de la Hoz, un veracruzano (todos ellos firmantes del Programa del Partido Liberal Mexicano, de 1906), sin dejar por supuesto de enaltecer a su “jefe Zapata”. Soto y Gama hizo, cosa poco común, una propuesta concreta como parte de su intervención: la de realizar una edición masiva del discurso de Belisario Domínguez contra el usurpador Victoriano Huerta, aquél que le costó la vida, a manera de promover entre la niñez mexicana el valor moral del viejo médico y senador, tan acorde con la personalidad del galardonado.

Aprovechando un tanto la limitada luz pública generada con este premio, Soto y Gama intentó levantar un nuevo movimiento agrario, esta vez llamado Unión Nacional de Productores del Campo, del que fue el presidente de su Consejo de Organización. Soto





y Gama realizó algunas gestiones ante el recientemente electo presidente López Mateos, con pocos resultados prácticos, a favor de la organización cooperativista de grupos campesinos. Es interesante que con sus casi ochenta años a cuestas, el viejo agrarista aún escribiera con la fogosidad de los diecinueve. En un memorándum de abril de 1959, dirigido al presidente López Mateos, leemos:

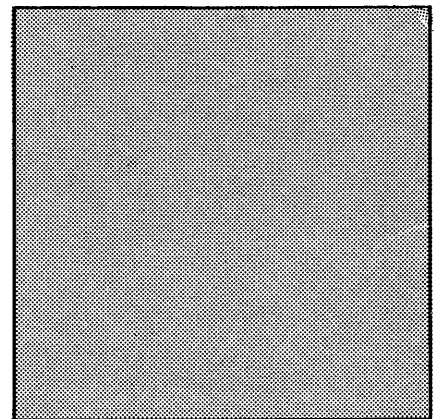
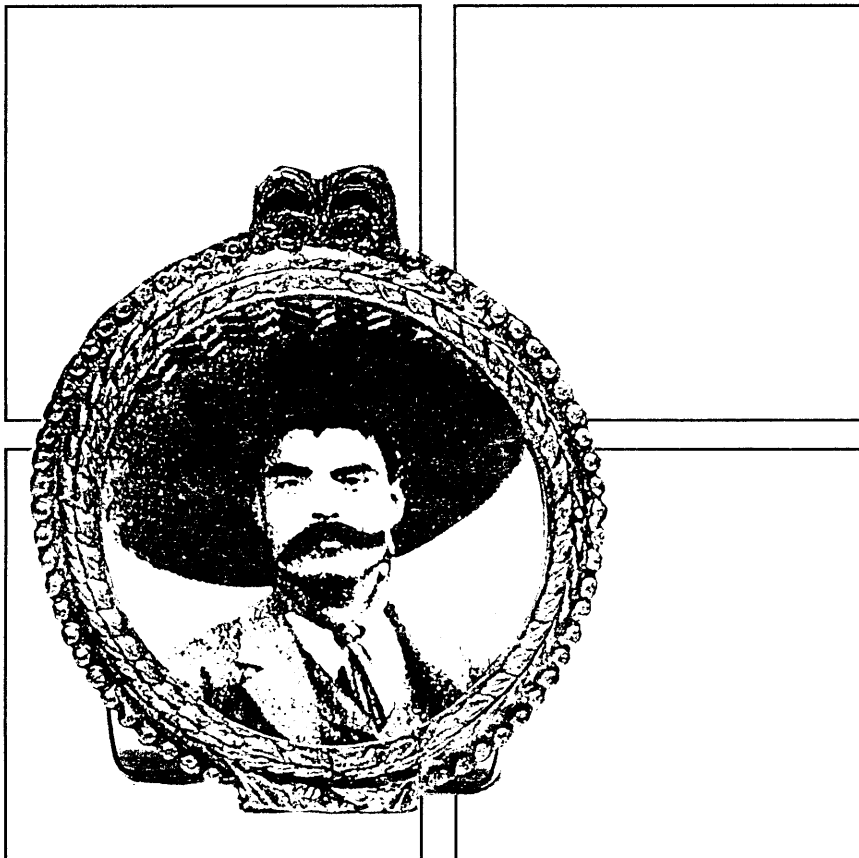
En el convivio mexicano, el campesino mexicano tiene asignado el mismo papel que los hijos de los esclavos en el sur de los Estados Unidos... El hijo del amo se comía una naranja, rodeado de negritos, que sólo disfrutaban del placer de verlo engullir gajo por gajo, sin darles uno solo, pero eso sí, misericordioso a su manera, les daba el bagazo de los gajos después de mascarlos y chuparlos a conciencia y les arrojaba además las cáscaras de la naranja. Eso es lo que alcanza el campesino mexicano: las cáscaras. Mientras, el industrial y el comerciante, todos extranjeros, y los agiotistas, los intermediarios... todos mexicanos, se reparten los gajos jugosos de la riqueza nacional...

Aquí brillan de nuevo la agudeza crítica y el sentido moralista y de afán de justicia del viejo revolucionario, quien nunca sucumbiera ante el embrujo del elogio oficial.

Soto y Gama no fue un autor prominente de libros, ni un pensador original; su único libro publicado, el de Zapata, apareció cuando el autor tenía casi ochenta años. Otro manuscrito sobre el agrarismo, encargado por la Secretaría de Educación, no se publicó mientras vivió. Soto y Gama tampoco escribió sus memorias, sobre lo cual señalaba: "No las escribo porque lo importante no podría decirlo y lo que podría decir no tiene importancia". Soto y Gama fue, en cambio, un gran escritor político, un valiente periodista de combate y un orador extraordinario, curiosamente identificado con Dantón, a quien admiraba, y Savonarola, a quien terminó por parecerse al final de su vida. Murió en la ciudad de México, el 14 de marzo de 1967.

### Los claroscuros de la ideología

El área donde resalta con mayor agudeza la contradicción entre el joven licenciado anarcosindicalista y el anti-comunista militante de la vejez es tal vez el de los valores familiares y de la vida cotidiana. Soto y Gama fue, en su juventud, un crítico implacable de la vida familiar burguesa. Así por ejemplo, según nos refiere Gloria Villegas, en agosto de 1914 su amiga y compañera Juana B. Gutiérrez de Mendoza, duranguense, maestra normalista y miembro del Club Liberal Ponciano Arriaga, pidió al licenciado Soto y Gama que, con su presencia, diera "toda la fuerza y toda la solemnidad" al acto en el que se unirían, con los "lazos del amor como marido y mujer", su hija carnal y su hijo adoptivo: "...dos rebeldes en cuya frente puse todos los ideales, de cuya conciencia arranqué todos los prejuicios,... y no serán ellos los que para unirse se sometan a las imposiciones bárbaras, inmorales y absurdas de la religión y de la ley..." De tal suerte, el 29 de agosto de 1914 se verificó esa unión en territorio zapatista y Soto y Gama cumplió el "honroso cargo", "...desarrollando las ideas modernas sobre la libre unión de los sexos y del concepto netamente revolucionario, que pugna contra la actual organización de las familias, sobre la base de un contrato inmoral, protegido por la violencia y el capricho altanero de una sociedad que ya se derrumba..." El matrimonio fue curiosamente convalidado por las



rúbricas de los presentes, una amalgama de soldados, intelectuales y amigos, representantes simbólicos de la “nueva sociedad”.

En el extremo opuesto, Soto y Gama — ya viejo y lleno de prejuicios — se escandaliza, en su artículo “La crisis moral y la religión” (1950?), por “...la promiscuidad sexual en Europa” que es algo “que aterra”, una “feria del cuerpo”, con una completa “falta de cortapisas y de normas”, se trata de “la ausencia de toda moral”. El artículo se centra en los cambios planteados por el fin de la Segunda Guerra, y la crisis moral por ella planteada. Así, frente a los jóvenes “casi irredentos”, aún queda la posibilidad, la esperanza, de los adultos, quienes “por haber conocido el mundo menos anormal y menos depravado de la preguerra, pueden hacer comparaciones y establecer contrastes (...) Ellos no han del todo olvidado los altos y nobles ideales de la concepción cristiana, los salvadores deberes y elevadas normas de vida que aquella fija — concluye Soto y Gama — a la conducta humana”. Entre los principios morales anarquistas y los de la moral cristiana existe, claramente, un abismo. Lo único que persiste en Soto y Gama parece ser el compromiso radical con cada postura, una especie de vocación de intolerancia, y la búsqueda de un ideal poco preciso pero real, de elevación moral de la población.

Tomemos ahora otro caso de contradicción ideológica flagrante. ¿Por qué se comprometió Soto y Gama con la aventura reeleccionista de Obregón, habiendo sido uno de los críticos más agudos de la reelección de Porfirio Díaz? No existe una respuesta fácil, pero en la medida que Soto y Gama de hecho defendió en la Cámara de Diputados la cuestión del retorno al poder de su protector y aliado, la racionalización parece estar por el lado de que la reelección no debe concebirse como un mandamiento abstracto. Siguiendo al propio Obregón, el principio de no reelección podía volverse contra la democracia, puesto

que condenaba a los electores potenciales a no poder escoger a un candidato con experiencia política probada. La situación de la ventaja implícita que en un sistema político tiene el que un candidato fuera el Presidente en funciones era salvada por el lado de rechazar la reelección inmediata subsecuente. A la distancia, semejantes argumentos parecen algo artificiales y hasta absurdos. El único elemento que parece sostenerse, desde la perspectiva de Soto y Gama como agrarista, era que él veía como un condicionante decisivo para avanzar en la Reforma Agraria y el reparto, la nueva presencia de Obregón en el Poder Ejecutivo, ante la abierta oposición callista al agrarismo ejidal en sus últimos años presidenciales. Ello no justifica, en nuestra opinión, el alto precio que habría de pagarse, en demérito de la democracia política, por una promesa aún no cumplida de justicia agraria. En cuanto a las contradicciones mismas de la particular versión de política agraria de Soto y Gama, “anclada en el Plar de Ayala”, y su enfrentamiento con el cardenismo “estatista y socializante”, ya ha quedado plasmada más atrás.

Queda, no obstante, un punto que pienso merece un tratamiento más extenso. Me refiero a la aparente contradicción entre las constantes alabanzas hacia el pueblo (los campesinos, los obreros, las masas, según el caso), proclamadas por Soto y Gama en sus discursos y escritos, y la peculiar desconfianza sobre su capacidad de organización autónoma, y su dependencia real de una dirección caudillesca y vertical. En otras palabras, al voluntarismo iluminista y paternal implícito de la política de Soto y Gama. Para justificar esta apreciación voy a retomar algunos pasajes de sus escritos, y realizaré un muy breve recuento de su biografía política anterior, en lo que respecta al contacto con los trabajadores.

A semejanza de la gran mayoría de los intelectuales provenientes de las clases medias urbanas, Soto y Gama tuvo una vinculación sólo esporádica



— y me atrevo a calificar de superficial — con la masa de los trabajadores urbanos o agrícolas. La idealización acerca del proletariado puede observarse en los escritos libertarios tempranos (como el escogido en el Anexo). Pese a su intervención en la fundación de la Casa del Obrero Mundial, cosa que lo coloca como precursor de la organización obrera en México, es dudoso que haya realizado alguna actividad de organización directa significativa, de huelgas o manifestaciones con trabajadores “de carne y hueso”.

Con relación al movimiento campesino la situación es diferente. Soto y Gama mantuvo un contacto estrecho al menos con dos experiencias importantes de acción agraria. La primera, y más conocida, es la práctica zapatista de vida comunitaria, desde 1914 hasta la muerte del caudillo suriano. Durante estos años, Soto y Gama vivió de cerca la práctica de la vida social y productiva del campesinado morelense, lo que le

impactó tanto que, como dirigente político, llegó precisamente a idealizar este modelo, haciéndole aparecer como el único válido y prácticamente insuperable (ver, por ejemplo, su libro *La revolución agraria en el sur y Emiliano Zapata su caudillo*), pese a la indudable peculiaridad de la experiencia morelense dentro del complejo mosaico de regiones agrícolas en México. Es dudoso, no obstante, que los recelosos campesinos, con profundas raíces indígenas, llegaran a confiar en un licenciado proveniente de la ciudad. El contacto de Soto y Gama con la mayoría del campesinado morelense tuvo un carácter más intelectual — y con los propios líderes naturales de las guerrillas campesinas — que de asimilación a la masa. Soto y Gama hablaba y escribía en nombre de los campesinos, en nombre de Zapata y bajo su supervisión, esto es, como portavoz de otros.

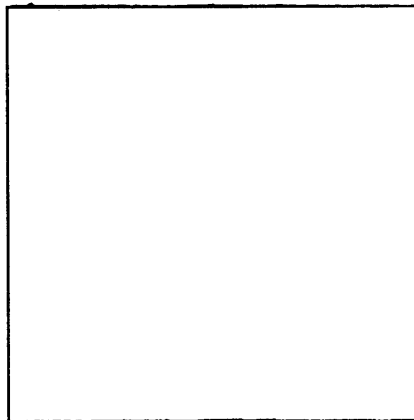
El segundo momento importante de influencia política práctica de Soto y Gama con el movimiento campesino fue durante el breve pero fructífero periodo de la gubernatura de su correligionario Aurelio Manrique, en su estado natal (1924-1925), ya con el apoyo de la organización política fundada por ambos, el Partido Nacional Agrarista, bajo el patrocinio del general Obregón, en 1920. A diferencia del antecedente zapatista, donde Soto y Gama desempeñó más un papel de ideólogo, en el reparto agrario potosino de aquellos años Soto y Gama fue un inspirador directo y un activista

exitoso (durante el gobierno de Manrique se repartieron 150 mil hectáreas anuales, beneficiando a más de 13 mil ejidatarios, uno de los casos de reparto más acelerados de toda la República, incluyendo la experiencia cardenista). Según la apreciación de Silva Herzog, Soto y Gama fue “incuestionablemente el líder máximo del agrarismo durante aquel periodo”, lo que contribuyó a imprimirle un sello de moralismo cristiano al movimiento campesino (ver discurso de 1923, en el Anexo).

Con todo, Manrique fue derrocado por Saturnino Cedillo en noviembre de 1925, y ambos intelectuales, Soto y Gama y Manrique, se enfrentaron y fueron perseguidos por el callismo, perdiendo en el *interin* el contacto con los sectores de trabajadores movilizadas. De conjunto, el trato directo de Soto y Gama con las masas trabajadoras no rebasó en extensión una década, dejando por lo menos cuatro, de su prolongada vida política,

dos del régimen y seducidos por líneas políticas conservadoras y místicas.

Con respecto a la relación Manrique-Soto y Gama, valga insertar aquí una mención. En mi opinión, se ha exagerado la convergencia de criterios de estos dos intelectuales y oradores extraordinarios. Si bien es verdad que ambos profesaron una íntima “fe agrarista”, encabezaron juntos la aventura del Partido Nacional Agrarista y sufrieron en común la persecución del callismo; el comienzo y el fin de sus vidas tuvieron derroteros divergentes e incluso opuestos. Para comenzar, Soto y Gama llevaba a Manrique unos 11 años de edad, una media generación que en momentos de aceleración revolucionaria de las sociedades puede contar por décadas. Soto y Gama se sumergió en el debate político desde su primera juventud, mientras que Manrique se orientó hacia la ciencia, los idiomas (explotando sus facultades como políglota) y la vida académica. Nunca se acercó al zapatismo (como Soto y Gama, que lo idealizó) e inició su participación en el bando obregonista cuando las fuerzas más radicales del movimiento social revolucionario habían sido derrotadas. En el otro extremo, durante el quiebre político planteado por el gobierno cardenista, y particularmente a partir de su apoyo moral a la sublevación de Cedillo en 1938, Soto y Gama escogió el camino de la oposición, que nunca habría de abandonar totalmente. Por su parte, el régimen sí



en el aislamiento relativo de la cotidianidad del intelectual urbano. La fuga hacia la mística cristiana se hizo irreversible y su partidismo hacia posiciones cada vez más derechistas un corolario explicable aunque sorprendente. Tan explicables y al mismo tiempo sorprendentes como fueron, en su momento, las opciones políticas y de vida escogidas por otros intelectuales, del calibre de José Vasconcelos y Gómez Merín, igualmente desencanta-



absolvió a Soto y Gama, a quien (como a Manrique) le otorgó la medalla Belisario Domínguez. A diferencia de Soto y Gama, Manrique optó, durante el cardenismo, por la reconciliación y la colaboración con el régimen (en términos de una real convergencia ideológica), sobre todo en el área diplomática. Hacemos este paréntesis como ejemplo de los errores en que se puede incurrir si se percibe determinada relación como estática — en este caso la cercanía política e incluso afectiva entre Manrique y Soto y Gama —, y no en su desarrollo, como una relación histórica siempre fluctuante.

Repasemos ahora algunos de los planteamientos políticos de Soto y Gama sobre el tema de la relación líderes-masas. Primero tenemos algunas afirmaciones de su tesis de 1901, acaso su primer texto maduro y donde, a propósito de la democracia, escribe:

Nuestro pueblo, inadecuado para todo, pero principalmente para la política, carece de criterio para distinguir a los hombres realmente benéficos para el país, de aquellos ambiciosos que han de explotarlo y esquilmarlo (...) El pueblo mexicano es incapaz de elegir convenientemente a sus altos funcionarios, no sabe elegirlos porque en vez de que se lo prepare para la libertad, desde hace algunos años se le ha preparado para la obediencia ciega (...)

Y más adelante añade:

Siempre será quimérico pensar que por efecto de leyes, de declamaciones o de instituciones teóricamente planteadas, se conviertan en ciudadanos esos hombres que, si de jóvenes sólo se ocupan en noviazgos enfermizos (...) Mal puede infiltrarse el espíritu público en seres cuya ocupación y cuidado predilecto son, unas veces, la cantina, el billar, una tanda o la cita amorosa; o a la inversa, la combinación financiera que ha de procurarles una talega más...

¿Cuál es, entonces, la solución? La tesis contesta:

Hay que iniciar la verdadera educación, una educación sana y patriota y para ello la prudencia y la razón exigen que

nos contentemos con *enseñar a las masas* lo que por hoy es posible que aprendan. *Son incapaces de señalar al hombre cuyas dotes excepcionales lo hagan digno de la primera magistratura de la República; pero en poco tiempo y bajo el influjo de atinadas enseñanzas* podrán conocer al hombre que mejor ha de fomentar los intereses municipales de su aldea... (subrayados míos).

Esta es, pues, una teoría sobre el hombre providencial y la necesidad de conducir a las masas por el camino correcto. No es sorprendente en absoluto, por tanto, que en su libro sobre el caudillo morelense, escribiera, casi seis décadas después: “El caudillo nada puede sin el pueblo; pero el pueblo, a su vez, necesita forzosamente un caudillo, un dirigente, un héroe, un gran hombre que lo guíe” (subrayado MTAM). Este caudillo era, por supuesto, Zapata, a quien, como hemos advertido, se le adjudican virtudes cristianas absolutas. Las referencias en términos semejantes tanto de menosprecio de los trabajadores, como de alzamiento de los líderes, abundan en los materiales consultados.

Consideremos, finalmente, el discurso de presentación de Calles como candidato presidencial, ante los delegados campesinos del PNA, el 1º de noviembre de 1923: “...no voy a tener la pretensión — escribió — de querer interpretar el sentimiento de estas masas campesinas... Nosotros (los ciudadanos) tenemos muchas oportunidades para poder hablar, en cambio el pueblo, «el gran mudo», ¿qué oportunidades tiene? (...)”. Y luego insta a los delegados a participar... “Ellos son los que tienen *el derecho de precisar al general Calles lo que esperan de él, cuando llegue al poder*”. Y precisa: “...en esta reunión todos somos sus hermanos... *nadie habrá de criticarlos por sus simpáticos disparates... por sus pintorescos atentados a la gramática... lo que queremos es oír la voz de su corazón con toda libertad...*” (de nuevo, subrayados MTAM).

Pensamos que estos tres testimonios bastan — se podrían ensanchar

mucho más — para constatar la ambigua relación planteada por Soto y Gama entre los líderes y las masas populares. Refiere la historiadora Marie Ruth Clark, en su estudio sobre el movimiento obrero de 1936, que en una ocasión Soto y Gama contestó a los periodistas que lo acosaban con preguntas sobre las estadísticas de afiliación del PNA, que “cada campesino de México, por el simple hecho de ser campesino, es automáticamente miembro del Partido Nacional Agrarista”. Permea, pues, la noción de



una relación más bien pasiva entre un “dador de justicia” y los reclamantes sin rostro, en mucho, precisamente, como un vínculo religioso entre Dios y los hombres. Por otro lado, es indudable el respeto que las masas revolucionarias, especialmente los campesinos morelenses, que tomaron su destino en sus propias manos, causaron a nuestro intelectual moralista y radical. La relación es, pues, ambigua en alto grado.

### ¿Existe un “hilo conductor” en el pensamiento de Soto y Gama?

Conviene comenzar señalando que el papel del intelectual en los procesos revolucionarios no es un tema resuelto, en que no quepan discusión y controversia. Existen opiniones que transforman el papel desempeñado por los grandes intelectuales en la Revolución Mexicana en decisivo y fundamental (por ejemplo Cockroft). Otros, le niegan toda influencia verdaderamente significativa (por ejemplo Cosío Villegas). ¿Cómo entender interpretaciones tan encontradas? Un elemento que contribuye a reducir las diferencias es la periodización de la influencia mutua entre intelectuales y masas, dependiendo del momento previo, mismo y posterior del gran evento revolucionario. Es difícil rechazar la sugerecia del historiador Alan Knight acerca de la mayor importancia proporcional del intelectual en la etapa previa (digamos la década que inaugura el siglo XX, hasta el levantamiento maderista de 1911) y posterior (digamos de los años veinte a la institucionalización conservadora de los cuarenta) de la Revolución Mexicana, que durante la década de su desarrollo armado. Esta periodización vuelve aceptable la tesis de Cockroft sobre el papel central de los organizadores del PLM en San Luis Potosí —entre ellos la figura central de este ensayo— como precursores de la Revolución, y críticos del régimen porfirista. Asimismo, reivindica en parte el rechazo de Co-

sío Villegas a reconocer influencia sustancial al elemento intelectual durante el conflicto armado mismo, cuando incluso los exponentes más avezados entre los intelectuales revolucionarios “cumplían órdenes” de los caudillos de las distintas facciones. (Mencionemos aquí, sólo de pasada, que la noción de intelectual no puede restringirse exclusivamente a las “grandes figuras”, sino que abarca múltiples mecanismos de intermediación e interpretación, a través de grupos relativamente numerosos: típicamente el maestro y el cura, que juegan el papel de difusores de ideología, y que también son “intelectuales” en una escala decisiva por su número y contacto con la población mayoritaria).

Ahora bien, con respecto al momento posterior al fin del conflicto armado —y ninguna sociedad puede vivir en revolución permanente—, la consolidación de la nueva élite revolucionaria lleva a poner en primer plano la necesaria fabricación de una nueva hegemonía, elevando la importancia de la labor específica del intelectual. (Piénsese, por ejemplo, en la formulación de las nuevas leyes agrarias y laborales, así como sus reglamentaciones; o bien, en la necesaria y masiva sustitución de los funcionarios de las instituciones públicas nuevas o remozadas). En nuestro caso, el licenciado Soto y Gama hubo de enfrentar la compleja circunstancia de, o bien asimilarse a la corriente hegemónica y cantar las virtudes de la facción vencedora, o bien asumir una postura crítica e intentar conservar su independencia y continuar la brega por los ideales originales de su programa (reparto agrario, democracia política, libertad de pensamiento), ante la disgregación y/o cooptación de las fuerzas campesinas y obreras.

Soto y Gama optó, aunque no sin vacilaciones y contradicciones, por la segunda alternativa, la de la oposición y la lucha. Y es en esta postura que encontramos congruencia en la evolución política de nuestro perso-

naje, pese a las contradicciones ideológicas que ya hemos apuntado. También, a raíz de la tensión provocada por la derrota de las fuerzas zapatistas y la declinación de la influencia política de nuestro líder agrario desde finales de los años veinte, es cuando Soto y Gama se deslizó, como ya apuntamos, al misticismo religioso y el anticomunismo radical. ¿Cuáles son, entonces, las continuidades del intelectual de antes y de después de la Revolución? Primero, su *antiestatismo*, su constante rechazo al que alguna vez llamó “el más frío de los monstruos”, el Estado; segundo, la *religiosidad* vinculada a las ideas de sacrificio y de cumplimiento de una misión superior, tanto bajo la influencia anarquista, como católica; tercero, una vaga pero constante aspiración a una mayor *justicia* y elevación moral de la multitud.

México, D.F., noviembre de 1992.



## Anexo Documental

### La lucha por el ideal, Burguesía corrompida y socialismo regenerador\*

Cuando se tiene el alma muerta por los desencantos y los reveses, por las desilusiones políticas, por los engaños de la amistad o del amor, por los espectáculos de las mil y mil miserias físicas que se desarrollan en el escenario de la lucha contemporánea, lucha por el pan, por la conquista del oro, por el aseguramiento del placer mercenario, de la dicha artificial y pasajera; cuando se cree ya perdida toda esperanza, es y será siempre un gran consuelo y un inmenso alivio, encontrarse frente a frente del ideal.

¿Cuál puede ser el ideal en esta época mezquina, de interesantes transacciones, de combinaciones bur-sátiles, de hombres sin honor, de negociaciones sin conciencia, de bribones elevados a las más altas cumbres? ¿Dónde puede estar el ideal en un siglo que no conoce la generosidad, ni la abnegación, ni la hidalguía, ni nada que se levante un poco sobre el oscuro afán de amontonar peso sobre peso, para exprimir a la vida unas cuantas orgías y algunas groseras vanidades?

En el gran mostrador de las frivolidades burguesas, en el inmenso bazar de las almas y de las inteligencias que se venden al mejor postor, allí, en ese montón de asquerosidades que forman el fondo y la médula de nuestra abyecta civilización, allí no pueden caber los ideales; cabrán los apetitos de la bestia insaciada, las ferocidades de la ambición rugiente, las abominaciones del egoísmo entronizado sobre la desgracia de los demás. Allí habrá bacanal, aturdimiento, prisa para gozar, anhelos locos de narcotizar la conciencia para que se calle, para que no grite, para que no martirice, pero el

ideal santo, la fe en lo grande y en lo glorioso, en lo que redime, tienen que estar desterrados de esa sociedad de vividores y de mercachifles.

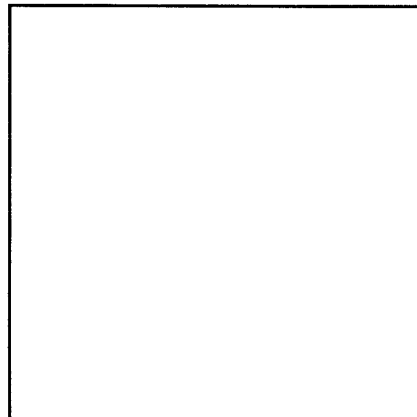
Por eso el ideal no lo buscan allí los soñadores. Ellos van a buscar sus entusiasmos, lejos del bullicio de las bolsas de comercio, lejos de la esplendor de los grandes salones de la burguesía, lejos sobre todo de las antecámaras de los políticos.

La fe perdida, la fuerza para vivir y para creer en lo excelso, van a hallarlas los que no quieren degenerar, en el fondo de los tugurios de los humildes, allí donde habita el dolor humano, allí donde la virtud, la abnegación, el amor a los demás, el espíritu de sacrificio, han encontrado su último albergue.

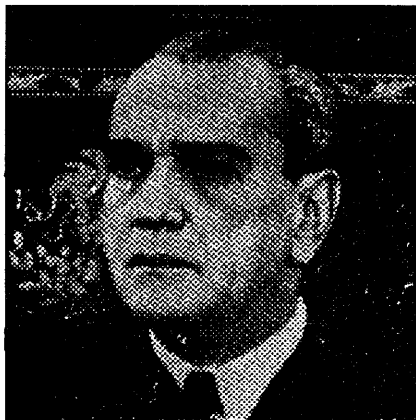
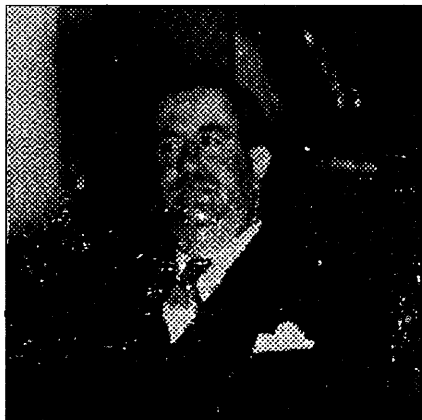
¡Qué hermoso es visitar esas modestas moradas donde el pan que apenas basta para el trabajador y su familia, es compartido generosamente con los de fuera, con el huérfano que se recoge del arroyo, con el amigo a quien falta trabajo, con la viuda que se ve privada de todo auxilio, y también — hay que decirlo en honor de la gente suriana — con el soldado revolucionario, con el compañero levantado en armas, que viene a tocar a la humilde puerta, para pedir una torta de pan, que le permita seguir en la brega, en la brava lucha por la libertad!...

¡Allá abajo, en esos hogares se ignora lo que es sentarse a la mesa y hartarse y ser feliz, mientras a dos pasos de distancia está el desgraciado que lleva quizá veinticuatro horas sin comer; allá, entre los desheredados, se desconoce qué es el acaparamiento, el horrible afán de acumular riquezas para el día siguiente, para el año siguiente, para cuando se haya dejado de existir!

Ellos, los harapientos, se ayudan unos a otros con piedad infinita, en sus enfermedades, en sus escaseces, en sus hambres, en esas horribles miserias de las grandes ciudades, en que se carece de trabajo por meses enteros, en que la mujer se corrompe por falta de pan y en que el hombre, desesperado y harto de sufrir, se vuelve ladrón o se convierte en asesino. Ellos, que no



\* Por el Licenciado Antonio Díaz Soto y Gama, aparecido en *El Eco del Sur*, 15 octubre de 1914.



tienen cultura moral aprendida en los libros, ensayan y practican y profesan la solidaridad, el apoyo mutuo, la fraternidad rayana en el heroísmo, y cuando se trata de luchar por palabras o por ideales, por mentiras democráticas o por efectividades socialistas, ellos son los que levantan barricadas, ellos los que padecen privaciones, los que se exponen a los peligros, los que sacrifican la salud, la novia, el hogar, la vida, en aras de una patria que (no) los comprende, que no los merece, y que ha de olvidarlos a la hora del triunfo.

Y entonces el proletariado, la eterna víctima, la carne de sacrificio, ofrecida en holocausto a la burguesía, resulta más grande que nunca. Se cansó de sufrir, se aburrió de ser dócil y abnegado, y surge espléndido en el campo de la lucha. Él es la fuerza, es

la vida, es la salud y sabrá vencer; no está gastado por los vicios, ni enervado por la malicie, ni corroído por las desilusiones prematuras; tiene sus energías íntegras, sus virtudes intactas, sus entusiasmos vírgenes. Él luchará porque se presenten la justicia, la razón, el derecho, y también el porvenir. Lo tiene todo de su parte; la fuerza de sus brazos, la generosidad de sus aspiraciones, la conciencia de sus méritos, el aplauso de la ciencia nueva que brota a la vida para declararlo el objeto de su culto, la adhesión y el cariño de los poetas, de los intuitivos, de los videntes, de los verdaderos filósofos, que le gritan al paso: tú eres el amo del universo, el dueño de la riqueza, el creador del progreso y de la vida; tú eras el postergado, y serás el

vendedor; tú, obrero bendito, esclavo de ayer, explotado de hoy, serás el monarca de mañana; para ti y para tu gloria han trabajado los sabios, han combatido las naciones, ha sufrido y luchado la humanidad; para ti, dios del trabajo, han vivido las generaciones que fueron; tú fundarás un nuevo mundo, en que haya felicidad, justicia y fraternidad entre todos y para todos; tú serás el salvador de los esclavos, el campeón de los oprimidos, el redentor de la mujer caída que, como tú, sufre hoy el escupitajo de la sociedad burguesa, que no entiende de dolores, ni de tragedias, ni de heroísmos.

¡Tú eres el ideal, tú eres el porvenir! ¡Recibe mi saludo, triunfador del mañana!

### Carta de renuncia del licenciado Antonio Díaz Soto y Gama

México, D.F., a 21 de mayo de 1938

C. Oficial Mayor de la Secretaría de Agricultura y Fomento, edificio

En respuesta a la circular fechada por usted con fecha de ayer a todos los empleados del departamento consultivo del que formo parte como abogado consultor y en la que se nos indica expresemos si nos solidarizamos con la política que ha seguido el gobierno en virtud de los últimos acontecimientos y categóricas declaraciones del C.

Presidente de la República, contesto lo que sigue:

Debo decir, ante todo, que he sido y soy amigo del señor general Saturnino Cedillo, al que se alude en las declaraciones presidenciales, haciéndole diversos cargos, que podrían ser o no fundados; pero que no soy yo el que debo juzgar; toda vez que sería absolutamente indigno atacar al amigo que se encuentra caído, en peligro o en desgracia, cuando de ese mismo amigo se recibieron servicios, en la época de su prosperidad.

No seré yo, viejo revolucionario, el que dé a la juventud de mi país ese ejem-

plo de ingratitud, muy cercano por cierto a la cobardía y a la indignidad.

Sí, debo agregar que, por mi parte, no tengo ni he tenido jamás la menor liga con el fascismo, al que soy tan opuesto como lo soy a toda tendencia comunista.

Mi profesión de fe de hoy, es la misma de ayer, he sido y seré agrarista; estuve y estoy identificado con el programa sostenido por Emiliano Zapata, en lo agrario, y por el general Álvaro Obregón, en ese y en todos los demás aspectos de la vida nacional.

Mi credo es el de la Constitución de 1917. No soy, por lo mismo, partidario

de manera alguna, de la socialización del ejido, sino que, por el contrario sigo teniendo fe absoluta en la eficiencia de la parcela individual, única garantía para la libertad del campesino, y como para mí la reforma agraria es el fondo y la médula de la Revolución Mexicana, al discrepar en este punto esencial, del programa del régimen actual, sería

imposible decir, sin faltar a la sinceridad más elemental, que yo estoy identificado con ese programa.

Comprendo perfectamente que los términos de ésta mi contestación a la circular de esa Oficialía Mayor, me ponen en el caso de presentar desde luego mi renuncia al cargo de abogado consultor que he venido desempeñando en

esta Secretaría, y por lo tanto, a la vez que esta respuesta, envío ya al C. Secretario del Ramo, mi formal renuncia de dicho empleo.

Reitero a usted las seguridades de mi atenta y distinguida consideración.

Lic. Antonio Díaz Soto y Gama

### Selección de textos (fragmentos) sobre posiciones religiosas

#### Discurso ante la Convención del Partido Agrarista

(noviembre de 1923)

(...)

Es doloroso verdaderamente lo que pasa, se presenta el candidato del pueblo, el general Calles... y al llegar a alguna de las poblaciones de Guanajuato hay estúpidos que, aleccionados por alguien, gritan: "¡Viva Cristo Rey!"

Los que esto hicieron, los que esto hacen, calumnian, ultrajan y traicionan a Cristo. Cristo dijo, y permítanme ustedes que yo insista en esto, porque quiero que ustedes al llegar a sus pueblos sean los heraldos de esta verdad. Cristo dijo y repitió cien veces: "Mi reino no es de este mundo".

Cristo jamás se proclamó rey, ni podía haber pretendido serlo de este mundo, porque este es el reinado de la expoliación, de la injusticia y de la impostura. Si Cristo hubiera sido rey, hubiera tenido que ser el aliado de los fuertes, de los ricos, de los potentados, y Cristo, al contrario, se presentó siempre como el heroico defensor de los humildes, de los pobres y de los desvalidos. Cristo arrojó con su látigo vengador a los mercaderes, a los fariseos y a los hipócritas, del templo de su padre. Cristo fulminó maldiciones formidables contra los ricos...

(...) Cristo continuamente, en todas sus predicaciones, lo mismo en el Sermón de la Montaña que en sus tremendas requisitorias contra los hipócritas, esa raza de víboras, esos sepulcros blanqueados por fuera y por

dentro llenos de podredumbre y de asco, se mostró como un tremendo revolucionario y se rebeló en forma gigantesca contra todas las injusticias y contra todas las mentiras.

Por eso fue crucificado, y no lo fue por el pueblo, sino por los sacerdotes de entonces, tan pícaros como los sacerdotes de hoy, y por los ricos de entonces, apoyados como hoy, por los sacerdotes, por los doctores de la ley, por los escribas...

Cristo... decía frases inmortales, algo que hoy sigue aplicándose a todos los hombres de su clase, a todos los hijos del pueblo: "Las aves del cielo tienen un nido, las raposas del desierto tienen una guarida, y el hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza".

Compárese esto, letra a letra, con el Plan de Ayala, la bandera del campesino mexicano, y se encontrará un pasmoso paralelismo. El Plan de Ayala dice: "El indio mexicano, el labriego mexicano no es dueño ni del terreno que pisa".

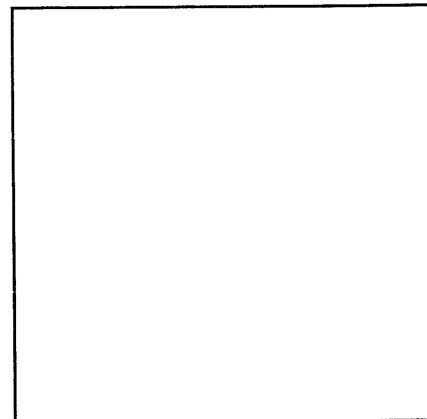
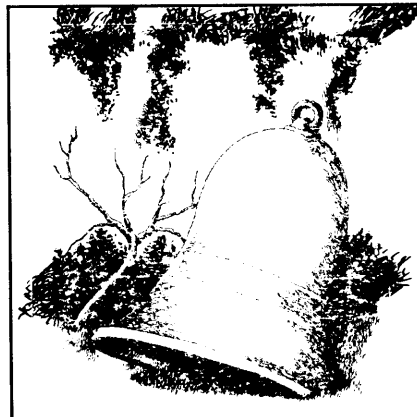
Por eso los revolucionarios nos sentimos tranquilos. Tenemos un

grandioso abolengo. Somos los sucesores de todos los mártires que ha habido, de los mártires de la buena causa, de los hombres que han dado su sangre por la redención de los humildes (...).

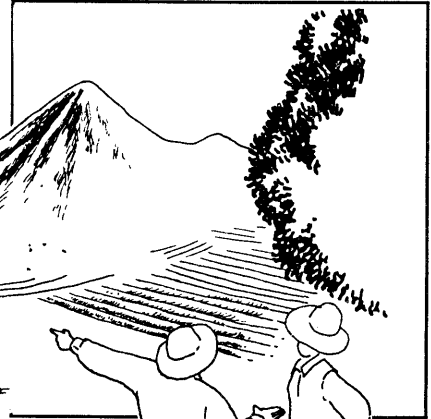
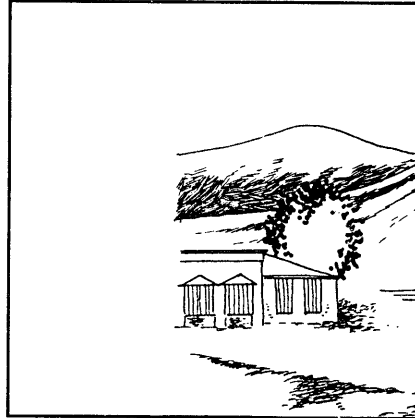
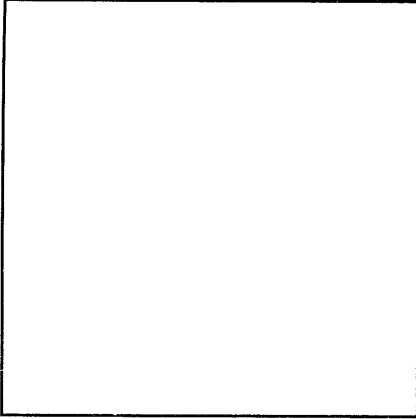
#### La crisis moral y la religión (s/f)

El dolor y la expiación han conseguido, por lo tanto — me dije — lo que nunca logró el placer.

Mientras el placer y la paz reinaron en Europa, el engreimiento y el orgullo hicieron presa en los ánimos. El hombre, poseído por la soberbia, se declaró centro y fin, base y supremo objetivo de todo lo existente; se deificó a sí mismo y deificó al Estado, su propia hechura. Al sentirse sabio y poderoso por la conquista de las fuerzas materiales negó lo trascendente y creyó bastarse en todo y por todo... ¿Para qué necesitaba a Dios — se dijo en su orgullo — si con la ciencia podemos suplirlo, desconocerlo o ignorarlo?







una nueva religión sin alma o un alma sin religión; una máscara de cristianismo muerto, sin el espíritu de Cristo”.

(...) Del cristiano cumplimiento de esos deberes — de caridad y justicia, MTAM— por parte del rico, depende en gran parte la solución de los problemas gravísimos que agobian hoy a la humanidad, y por ello, en estos días de meditación y recogimiento, quiero subrayar hasta dónde llega la trascendencia de la misión altísima que el Autor de todo lo creado ha puesto a cargo de los hombres a quienes dotó de cuantiosos recursos para que con ellos realicen el bien y contribuyan a la felicidad de los demás.

(*El Sol de Puebla*,  
21 de marzo de 1951).

### La crisis moral y la religión

(...) Lo que no pudo el placer, lo ha conseguido el dolor, sólo él purifica y

sólo él redime. Sólo él abre las rutas de la regeneración.

Nuestro más genuino filósofo, el muy mexicano Vasconcelos, lo ha dicho con ternura y profundidad: “Sólo el milagro (el milagro, entre otros, de la fe) puede salvar a los hombres”. En rigor, el cosmos todo entero se halla suspendido de la magia de un prolongado milagro. Esto lo entiende todo el que se asoma a la vida profunda. Se baja a sus simas por el dolor o por el genio. Y esta generación, que es la del dolor, empieza a conocerlas... las multitudes que bregan y sufren, seguirán llenando los santuarios.

Para salvarse a sí mismos hay que redimir a los demás — dijo en otra ocasión el propio Vasconcelos.

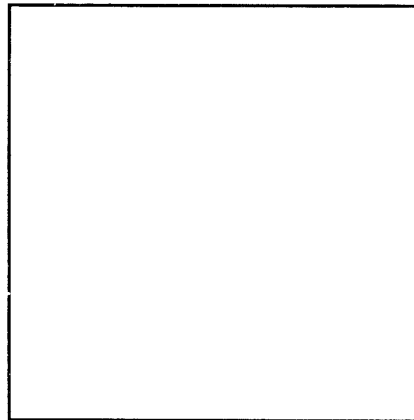
Que la porción de la sociedad que ora y sabe orar, no se limite a eso, por lo tanto, sino que, convirtiendo en acción la plegaria, cumpla con el deber de orientar y conducir, de catequizar y atraer.

(...) Millones de hombres en Europa... han vuelto a refugiarse en la religión, rindiéndose ante la evidencia del castigo, ante la trascendente significación del dolor.

Pero no todos han aprovechado la lección (...) La promiscuidad sexual es hoy en Europa algo que aterra (...) es una feria del cuerpo (...) Se trata de algo muy serio (...) la ausencia de toda moral.

### Caridad y justicia

El gran pontífice Pío XII, que por fortuna para la cristiandad ilumina a ésta con sus luces, pronunció hace algún tiempo estas palabras memorables: “...los hombres se han rebelado contra el cristianismo verdadero y fiel a Cristo y a su doctrina, se han forjado un cristianismo a su manera, un nuevo ídolo que no salva, que no se opone a las pasiones de la concupiscencia de la carne, a la avidez del oro y de la plata, que fascina, a la soberbia de la vida;



## El catolicismo frente al peligro comunista

Si hay algo evidente en esta época contemporánea, es que el peligro mayor con que tiene que enfrentarse la Iglesia Católica es el del comunismo ateo y disolvente de toda doctrina moral, que cada día invade más territorios, domina más pueblos y emponzoña y envenena mayor número de conciencias.

(...) tenemos la firme confianza de que al menos la pasión con que los hijos de las tinieblas trabajan día y noche con su propaganda materialista, servirá para estimular santamente a los hijos de la luz a un celo no inferior sino mayor, por el honor de la majestad divina.

(Revista *Señal*,  
15 de octubre de 1964).



## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

### Fuentes primarias

Archivo General de la Nación.  
Fondo personal Antonio Díaz Soto y Gama (colección microfilmada, 8 rollos).

### Libros y artículos

Águila Medina, Marcos T., "Contrapuntos sobre el fracaso del liberalismo mexicano", *Cemos. Memoria*, abril de 1992.

Bassols, Narciso, *El pensamiento político de Álvaro Obregón*, El Caballito, México, 1976.

Cosío Villegas, "El intelectual mexicano y la política", *Ensayos y notas*, vol. II, Ed. Hermes, México, 1966, pp. 141-168.

Cockroft, James, *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana*, Siglo XXI Editores, 1971.

Díaz Soto y Gama, Antonio, *La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata su caudillo*, INEHRM, México, 1987 [1961].

— "Breves consideraciones sobre la importancia del municipio libre", tesis, San Luis Potosí, Plaza Morelos, 1901.

— numerosos artículos periodísticos, citados en el texto. Ver anexo.

Falcón, Romana, *Revolución y caciquismo en San Luis Potosí. 1919-1938*, El Colegio de México, México, 1984.

Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, varias ediciones.

Knight, Alan, *The Mexican Revolution. Counter-revolution and reconstruction*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

— "Intellectuals in the Mexican Revolution", varios autores, *Los intelectuales y el poder en México*, UCLA, El Colegio de México, 1991. (Memoria de la VI Conferencia de Historiadores Mexicanos y Estadunidenses), páginas 142-171.

Krauze, Enrique, *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1976.

Santos, Gonzalo N., *Memorias*, Grijalbo, México, 1986 [1984].

Silva Herzog, Jesús, *El agrarismo mexicano y la reforma agraria. Exposición y crítica*, FCE, México, 1980 [1959].

Valadés, José C., *Historia general de la Revolución Mexicana*, vols. 8-10, SEP, varias ediciones, 1985.

Villegas Moreno, Gloria, "La militancia de la «clase media intelectual» en la Revolución Mexicana. Reflexiones a propósito de la trayectoria teórico-política de Antonio Díaz Soto y Gama", varios autores, *Los intelectuales y el poder*, pp. 211-236.

Womack, John, *Zapata y la Revolución Mexicana*, Siglo XXI Editores [1980] (1ª ed. 1969).



## MANCEBÍA Y CASAS DE RECOGIDAS EN EL TOLEDO DEL SIGLO DE ORO

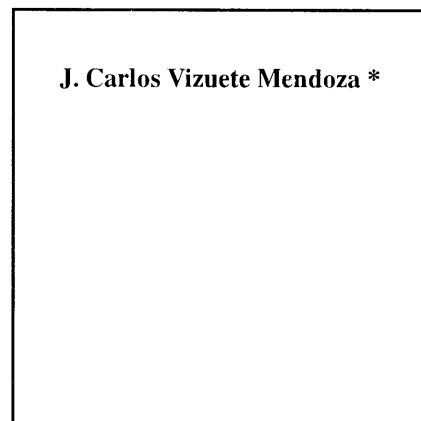
J. Carlos Vizueté Mendoza \*

**N**O es éste un estudio sobre el ejercicio de la prostitución en Toledo, que sería imposible hacerlo con las fuentes que se han utilizado: documentación municipal y por lo tanto administrativa;<sup>1</sup> se centra, eso sí, en el control y funcionamiento de la casa pública o mancebía de la ciudad, y en el interés por rescatar a tales mujeres en las diversas casas de recogidas que se fundaron en Toledo en la segunda mitad del siglo XVI.

Las corrientes historiográficas de la nueva historia (historia de los marginados, de las mujeres o de la sexualidad) han hecho aparecer con profusión en los últimos tiempos estudios sobre este tema. Tales corrientes tuvieron su origen en otros ambientes historiográficos y han llegado no hace mucho a España.<sup>2</sup> Con anterioridad este tema había sido tratado sólo marginalmente y con fuentes de carácter literario,<sup>3</sup> pudiendo encontrarse algunas referencias en las obras de síntesis sobre los aspectos sociales de la España de los Austrias.<sup>4</sup>

### La casa de mancebía

Antes del reinado de los reyes católicos las prostitutas de Toledo ejercían su oficio en los arrabales de la ciudad y las cercanías de la plaza de Zocodover, en especial en el Corral de Pavones, una plazuela situada entre la to-



rrere noreste del Alcázar, el hospital de Santiago y la iglesia de San Juan de los Caballeros.<sup>5</sup> En 1478 el regidor Pedro Núñez de Toledo construyó, a su costa, unas casas y mesón en la calle de la Calabacería<sup>6</sup> y obtuvo del ayuntamiento que las “mugeres de partido” de toda la ciudad se mudaran a su establecimiento so pena de 100 azotes a la que no lo hiciese, por el mucho ruido y los continuos escándalos que su trato producía. Así se pregonó en las calles y plazas el 31 de octubre de 1478.<sup>7</sup> Para moverlas al cambio de lugar, la ciudad tomó bajo su protección el mesón y las mujeres que en él estuviesen, con las mayores penas civiles y criminales para los que quebrantaran el seguro. Se establecía, así, un monopolio de la prostitución en manos de Pedro Núñez, que tendría su asiento en el mesón que él había construido. Todo esto fue aprobado por los reyes católicos mediante un privilegio real.

Pedro Núñez incurrió en el delito de herética pravedad, y sus bienes, como los de todos los penitenciados por

la Inquisición, fueron confiscados.<sup>8</sup> Esta casa y mesón fueron adquiridos al fisco por Lope de Vera, criado y continuo de los reyes, y Lorenzo Núñez, ambos vecinos de Toledo, que pidieron confirmación del privilegio a los monarcas. Ésta fue despachada en Medina del Campo el 24 de enero de 1494,<sup>9</sup> en los mismos términos que el concedido a Pedro Núñez.

En otros lugares del reino ocurren, por las mismas fechas, sucesos semejantes. Las mujeres públicas, que se encuentran en mesones y casas particulares, son concentradas en único lugar, aduciendo razones de alteración del orden y escándalos de todo tipo. En Cuenca es el concejo el que las reúne en el mesón de Bernardina Rodríguez, en el arrabal de la Puente Seca,<sup>10</sup> el 26 de noviembre de 1494. La mancebía de Salamanca, la monta en 1497 García de Albarrategui, mozo de ballesta de los reyes, por concesión del príncipe don Juan, como señor y gobernador de Salamanca.<sup>11</sup> En el señorío de Villena, tras una información de la situación de los lugares donde están las prostitutas hecha por orden real en 1502, una carta de Fernando *el Católico*, de 30 de octubre de 1504, obliga a los concejos del marquesado a construir casas de mancebía en los lugares que consideren oportunos, aplicando sus rentas a los bienes de propios de las villas y ciudades.<sup>12</sup>

La mancebía de Toledo, con su monopolio, era un buen negocio y seguía

\* Universidad de Castilla-Lá Mancha.

en manos particulares. En 1536 la propiedad se encontraba dividida en cuatro partes proindivisas: una era de don Fernando Hurtado y María de San Pedro, su mujer, vecinos de Toledo; la segunda de Gutierre de Andrada y Quiteria de Amescua, su mujer, vecinos de Ocaña; la tercera de Martín Niño de Rivera y de su mujer María de Toledo; y la cuarta de doña Beatriz, mujer de Pedro López de Ayala. Las dos primeras partes las adquirió Diego López de Ayala, vicario y canónigo de Toledo, aquel año de 1536.

El 20 de junio de 1571, en la partición de los bienes de Martín Niño de Rivera y María de Toledo se encuentra una cuarta parte de la casa de la mancebía que fue adjudicada a los hijos de los difuntos: a doña María Niño por un valor de 183,218 mrs. y a su hermano Tomás Gaitán de Rivera por 116,782 mrs.<sup>13</sup> Éste había comprado el 5 de noviembre de 1555<sup>14</sup> la mitad de la casa que era propiedad del canónigo Diego López de Ayala por 120,000 mrs. pagaderos en tres plazos. Sobre la casa quedaban impuestos 15,750 mrs. de tributo cada año, que el nuevo propietario redimirá el 22 de marzo de 1563, pagando a los herederos del canónigo la cantidad de 240,000 mrs.<sup>15</sup>

En 1575 la casa de mancebía se encontraba en manos de los siguientes copropietarios: Tomás Gaitán de Rivera lo era de la mitad y un octavo; su hermana de otro octavo; la cuarta parte restante de los herederos de don Luis de Ávalos.<sup>16</sup> Todos estos propietarios pertenecían a familias notables

de la ciudad: Niño, Gaitán, López de Ayala, Ávalos. Evidentemente ninguno de ellos explota directamente el negocio, sino que éste se entrega en arrendamiento. Es una actividad no sólo lícita, sino que no empaña la honra de quien la realiza.

En mayo de 1553 la ciudad de Sevilla había reglamentado la actividad de los "padres de mancebía". Años después, Felipe II ordenó hacer una información por medio del doctor Liébana, teniente del asistente de la ciudad, de la forma como se guardaban y la utilidad que de ellas se había seguido. En 1570 hizo extensivas estas ordenanzas a todo el reino.<sup>17</sup>

El padre de la mancebía de Granada, secundado por los de Écija y Toledo, se quejó porque la aplicación de tales ordenanzas quebrantaba las provisiones, mercedes y privilegios que ellos tenían. El concejo estudió las peticiones de suspensión de las ordenanzas que presentaron, así como la carta y la provisión real en que se confirmaban, y el 10 de marzo de 1571 se publicaron las siguientes ordenanzas que, con el "Título noventa y tres, de las mugeres de la mancebía", se encuentran incorporadas a las *Ordenanzas para el buen gobierno... de la ciudad de Toledo*.<sup>18</sup>

1. El padre ha de ser nombrado por el propietario de la mancebía y aprobado por el ayuntamiento ante el que jurará guardar estas ordenanzas.

2. No podrá alquilar ropa alguna a las mujeres de la mancebía.

3. No recibirá en su casa a ninguna mujer empeñada.

4. No obstante, las deudas no impedirán a ninguna de ellas salir de su estado de pecado y recogerse.

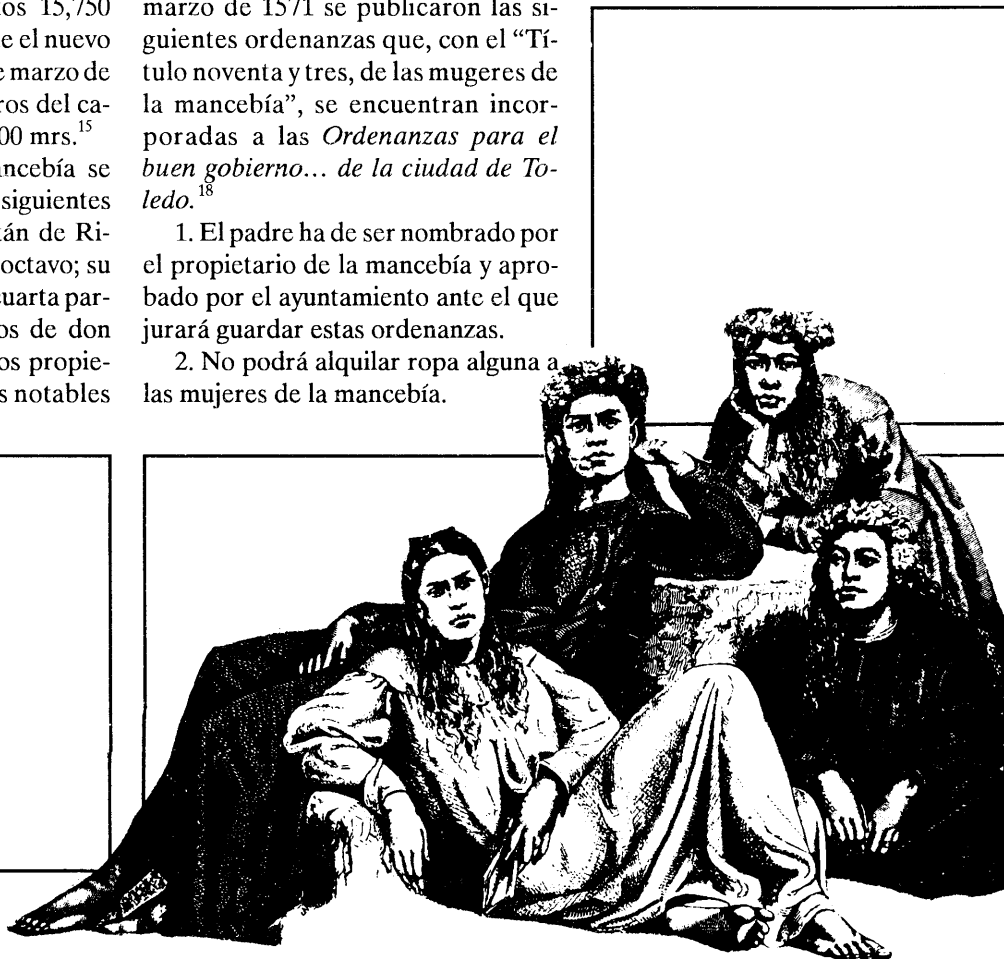
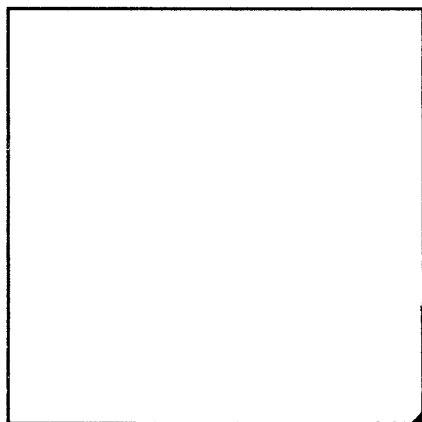
5. Las mujeres podrán proveerse por su mano de comida o bebida, sin tener que recurrir, si no quieren, al padre de la mancebía.

6. Los médicos y cirujanos del concejo las visitarán cada ocho días, curando a las enfermas.

7. Los padres no podrán tener en la casa ni curar a ninguna mujer que esté enferma, debiendo comunicar a las autoridades la enfermedad.

8. Los padres no podrán cobrar más de un real diario por el alquiler de botica, cama, silla, candil, estera y almohada, aunque la cama tenga dos colchones, sábana y manta, a sus mujeres.

9. En adelante, las boticas de la mancebía serán arrendadas por la ciudad con estas condiciones.



10. La ciudad nombrará como diputados un “veinticuatro” y un jurado que cada cuatro meses visitarán la mancebía y tomarán cuenta de cómo el padre cumple estas ordenanzas.

11. Las mujeres no podrán trabajar en Semana Santa, y la mancebía deberá permanecer cerrada.

12. Como mandan las leyes del reino, las rameras deberán lucir mantillas cortas amarillas sobre las sayas, y no podrán usar mantos, sombreros, guantes ni pantuflos.

13. Los padres no podrán admitir mujeres casadas, mulatas, ni a las que tengan a sus padres en aquella tierra.

14. Todo esto quedará fijado claramente en la mancebía para que sea público y notorio y nadie pueda alegar ignorancia.

Bien sea por esta oposición a aceptar las ordenanzas manifestadas por los propietarios de la mancebía de Toledo o, lo que parece más probable, por un interés económico, el concejo, por orden del corregidor Juan Gutiérrez Tello, ordenó el traslado de la mancebía, que ya por entonces se encontraba en un estado lamentable, a otro edificio que acababa de construir en el fondo de la Antequeruela, barrio de humildes menestrales en el arrabal de la ciudad.

Este alejamiento fue muy alabado por los contemporáneos. Don Luis Hurtado de Toledo,<sup>19</sup> que calificó al nuevo edificio de “insigne palacio a la diosa Venus dedicado”,<sup>20</sup> y el doctor Francisco de Pisa<sup>21</sup> insisten en lo acertado del cambio de emplazamiento por el mucho escándalo que su anterior situación, junto a la alhóndiga de la ciudad, producía en los vecinos honrados y sus criados que acudían a por trigo. Pero el negocio debió sufrir un quebranto con ello ya que el primer lugar parecía más a propósito al ser una calle sin vecinos y de mucho tránsito desde el Puente de Alcántara al Paseo del Miradero.

Pero no todo fueron alabanzas. El barrio de la Antequeruela estaba habitado por gente modesta, panaderos, alfareros y moriscos en su mayoría,<sup>22</sup> y de sus quejas no ha quedado rastro,

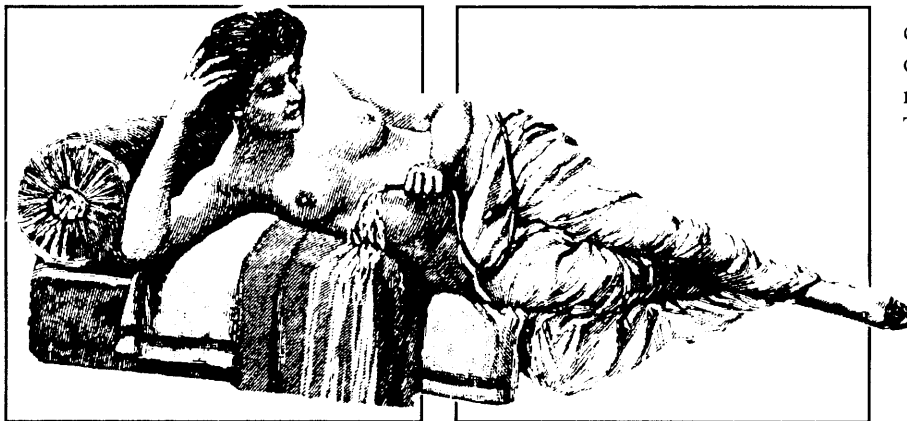


salvo la de uno de estos vecinos, el bonetero Alonso de Arenas, que se dirige al concejo diciendo que tiene unas casas en la colación de San Isidro valoradas en más de 2,000 ducados, y que como el ayuntamiento ha trasladado la casa pública a una colindante con las suyas, éstas se minusvaloran. Añade que los alguaciles, apostados en sus cercanías para desarmar de noche y de día a los que van a la mancebía, hacen vejación a sus hijos, criados, carreteros y arrieros que llevan mercaderías a su casa y los quieren desarmar y prender.<sup>23</sup>

Para la construcción del nuevo edificio el concejo adquirió cuatro casas en la Antequeruela, que habían sido del alfarero Diego de Salazar y su mujer María Suárez, y que ahora eran propiedad de sus herederos. Fueron tasadas en 210,000 mrs. y estaban gravadas con algunos tributos.<sup>24</sup> El 13 de junio de 1577 los propietarios otorgaron escritura de venta a favor de la ciudad,<sup>25</sup> que luego redimiría los tributos al racionero Pedro Sánchez y a la Cofradía de la Santa Caridad.<sup>26</sup> El edificio anterior, en la calle de Calabacera, se incorporó al pósito, que se levantó entre 1575 y 1582, según las trazas del arquitecto Antonio Gracián.<sup>27</sup>

En todo este proceso hubo un trasfondo económico, ya que la nueva mancebía pasó a formar parte de los propios de la ciudad, como antes había ocurrido en otros lugares. Esto no se hizo sin la oposición de los propietarios, Tomás Gaitán de Rivera y María

Nieto, su hermana, dueños de tres cuartas partes de la casa, y los herederos de Luis de Ávalos, “que están e residen en las provincias del Pirú”.<sup>28</sup> Cuando el corregidor sacó de su casa a las mujeres públicas interpusieron un pleito contra el concejo aduciendo que tenían un privilegio de los reyes católicos para que las mujeres que “ganasen” en la ciudad de Toledo estuviesen en aquella casa y no “en otra alguna”. El proceso concluyó con sentencia del licenciado Torres de Ávila, alcalde mayor de Toledo, por la que mandó que la ciudad pagase a los propietarios 2,500 ducados en razón del derecho “de tener las dichas mujeres” y que se quedasen con la casa. Esto no satisfizo a ninguna de las partes y hubo apelación al rey. La sentencia de Felipe II tiene fecha de 20 de diciembre de 1576<sup>29</sup> y en ella se confirma que el corregidor sacara a las mujeres públicas de la casa para trasladarlas a otra de nueva construcción, pero da la razón a los antiguos propietarios en lo tocante a la cuantía de la indemnización. La primera sentencia la fijaba en 2,500 ducados, pero ellos pedían que se les concedieran los 2,600 en que el juez árbitro, Lorenzo Olivero, veedor de las obras reales de Toledo, la había fijado, a la luz de las pruebas presentadas: la renta de cada año de la casa eran 210 ducados y dos pares de gallinas, pero para los siguientes estaba arrendada en 230 ducados y 6 pares de gallinas, “y que siendo la dicha renta perpetua y va cada día subiendo”, el juez valoró el millar en más de 25,000 mrs. Los propietarios



piden esta cantidad a cambio de retirarse de un pleito ya largo, que en el documento real se dice dura más de quince meses. Añaden, además, el perjuicio que se les ocasiona al no poder utilizar un edificio que había sido construido con el solo fin de ser mancebía, al que nadie querrá ir ni habitar en él. Sentencia el rey que el concejo pague, cuando fuera requerido, los 2,600 ducados más los réditos de la casa desde el día en que fueron sacadas de ella las mujeres, “con algo más”. No tardaron mucho Tomás Gaitán de Rivera y Rodrigo Ávalos en requerir al corregidor que hiciera efectivo el pago,<sup>30</sup> indicando que hay dinero para realizarlo “del depósito de los veinte mil ducados de la última facultad que su Magestad a concedido a esta ciudad, pues este es uno de los efectos para que se concedió la dicha facultad y ay de ellos con que poderse pagar la dicha cantidad”. Y así lo hizo, pagando las tres cuartas partes de los 2,600 ducados el 10 de enero de 1577 “del cofre donde se pusieron los 20,000 ducados que dio don Fernando de la Cerda por el tributo que le impusieron los señores Toledo”.<sup>31</sup>

Municipalizada e incorporada a los *bienes de propios* de la ciudad la casa de mancebía se arrienda por periodos de cuatro años. Los rendimientos económicos que produce al concejo han sido analizados por Julián Montemayor.<sup>32</sup> Aparece por primera vez entre las rentas de 1583 con una cantidad superior a 150,000 mrs., que se incrementa hasta un máximo de casi

los 200,000 entre 1591-1594 para descender después, bruscamente, hasta los 80,000 mrs., en 1607, y de nuevo en 1615 a sólo 40,000 mrs. anuales. Montemayor considera este descenso de los ingresos como un reflejo de la pérdida de población de la ciudad.<sup>33</sup> No debe ser la única razón. El *Corral de Comedias*, también incluido en los *propios* de Toledo, en 1584 fue rematado por su arrendador en 105,000 mrs., y en los años finales del siglo renta 700,000 mrs., alcanzando en 1606 la cantidad de 1.320,000 mrs. Pasó a ocupar el segundo lugar de las rentas municipales y a lo largo de todo el siglo XVII será uno de los componentes más importantes de las finanzas municipales.<sup>34</sup>

Por el contrario la casa de mancebía fue decayendo. Se suceden las quejas al concejo de los arrendadores de la casa. En enero de 1601 Juan Gómez, que la había rematado en 112,500 mrs. pide que se le descuenten 18 días que la casa estuvo cerrada y las llaves en poder del mayordomo de la ciudad, porque es pobre y tiene mucha necesidad, por lo que la ha traspasado a Diego López.<sup>35</sup> Éste, en septiembre de 1608 reclama del mayordomo de la ciudad los gastos que realizó en la casa de mancebía cuando la tuvo arrendada.<sup>36</sup> El estado de conservación del edificio no era bueno y el concejo no hacía los reparos necesarios. El 4 de octubre de 1613 Antonio García, a cuyo cargo está la casa pública dice que para poder vivir y habitar en ella es necesario arreglarla, porque se hunden los tejados y otras edificaciones, y hace más de ocho años

que no se reparan. Suplica que la ciudad mande un alarife con el mayordomo y vean las obras que son necesarias. Tres días después emiten su informe:

primeramente tejar de nuevo todos los tejados con sus caballetes y limas y canales maesas, todo... lleno y caballete de yeso puro, todo labrado a cordel, y así mismo adereçar en unas piezas unos taybiques que están caídos así en las altas como en las bajas muchas llaves y cerraduras que faltan y adobar algunas puertas que están quebradas y desencajadas así en las piezas de las mugeres como en la del padre, y apretar unos pedaços de paredes y en el patio y coçina enpedrar muchos pedaços y adereçar la cocina y la chimenea y solar muchos pedaços de las piezas altas y bajas y rebocar unos çimientos y otros muchos remiendos menudos, los quales dichos reparos son forçosos y neçesarios de açer luego por estar todo undido y maltratado, y no açiendose luego no se puede habitar en los aposentos y bendrán más gastos.<sup>37</sup>

La descripción no puede ser más clara, el edificio no está en condiciones de ser habitado. Después Antonio García se dirigirá al concejo y le comunica que no quiere tener la casa por más tiempo y entrega las llaves,<sup>38</sup> aunque antes había pedido un descuento en su alquiler por 26 días que no ganó nada al haber sido llevadas las mujeres a una casa de recogidas.<sup>39</sup>

La causa de la ruina de la casa está motivada más por un cambio de actitud hacia la prostitución que por la pérdida de población de la ciudad, con ser ésta muy importante. No es extraño, pues, que cuando las mancebías fueron suprimidas en 1623 por una pragmática de Felipe IV,<sup>40</sup> el concejo perdiera una renta poco importante. Desde entonces no aparece entre los *propios*. La casa seguía en pie en 1778, era de propiedad municipal y se utilizaba como casa de vecinos, produciendo una renta reducida.<sup>41</sup> Esto no quiere decir que la prostitución desapareciera de la ciudad. Siguió ejerciéndose a domicilio, como en el caso de Claudia y María Chaves, ma-

dre e hija, montañesas afincadas en Toledo, "que tienen a todos los mozos del lugar muy gratos y por suyos" como se dice en el proceso inquisitorial que se les formó en 1651, aparentemente por prácticas de hechicería;<sup>42</sup> también en lugares apartados, tales como la Vega Baja, camino de la Venta de la Esquina, donde hay tres cuevas en las que "se refugian mujeres públicas y soldados y paisanos".<sup>43</sup>

En realidad a lo largo de los años que aquí estudiamos se va produciendo un cambio de actitud hacia la prostitución, reflejo de una evolución en la mentalidad de la época. Es patente en el proceso de alejamiento de los lugares de su ejercicio del centro a la periferia hasta ahora descrito: de una presencia de las ramereras en los mesones<sup>44</sup> de la zona cercana a Zocodover y en los de los arrabales a su concentración en una sola casa, situada, eso sí, en una de las calles de acceso al centro desde el puente de Alcántara y junto a un lugar muy frecuentado, el pósito, y de allí, al fondo de la Antequeruela, un lugar más descaminado. Todo en el espacio de un siglo. Se ha pasado de una libertad sexual, que juzgaba con mucha indulgencia los actos de simple fornicación, a un control de la prostitución, considerada como un mal necesario<sup>45</sup> que protege la honestidad de la mujer de familia.

Las mancebías son un fenómeno urbano, y la de Toledo era muy frecuentada, como ha comprobado Bennisar en los fondos de la Inquisición. Su tarifa, medio real, que no era cara, y la idea extendidísima en la época de que el pago suprimía el pecado, favorece la frecuentación del burdel.<sup>46</sup> En las tertulias muchas de las conversaciones sólo tenían por objeto informarse hasta qué punto era pecado la fornicación. Son muchos los testimonios que ponen en evidencia una resistencia a la rigidez moral emanada del Concilio de Trento, y en todas partes, hombres y mujeres se resistían a admitir que la simple fornicación, la que implica sólo a los solteros, fuera pecado. En el peor de los casos lo sería venial, nunca mortal. Fue necesaria

una campaña de propaganda por parte de la Inquisición, que aquí ataca no el comportamiento moral sino el error dogmático, y de los clérigos entre 1560 y 1620 para modificar lentamente el sentimiento general.

### Las casas de recogidas

Todo este cambio se manifiesta en la reglamentación de las mancebías, sometidas a un control administrativo y sanitario por los municipios que tratan de evitar el contagio, moral y físico,<sup>47</sup> y sobre todo en la aparición, desde mediados del siglo XVI, de casas de recogimiento a las que debían acudir las mujeres que quisieran abandonar su vida anterior. Como ya se dijo, las deudas contraídas no serían un obstáculo. La iniciativa del recogimiento queda en manos de la mujer, pero su voluntad se ve ayudada por una serie de prácticas de tipo religioso. Se trata de hacerle ver su vida de pecado y moverla al arrepentimiento como una nueva Magdalena. Con tal motivo la casa de mancebía de Toledo permanece cerrada durante la Semana Santa y las prostitutas llevadas al hospital de Santa Leocadia donde son

recogidas y alimentadas, predicadas y persuadidas las meretrices para que dexen aquella vida ynfame y pecadora, donde muchas son convertidas y casadas y con sus maridos perdonadas, porque ansí para los casamientos como para el perdón de sus hierros se allegan de buenas personas algunas limosnas.<sup>48</sup>

Estas prácticas de piedad no las realizan sin oposición. En Valladolid, la procesión del martes santo, que tiene su inicio en la iglesia de la Magdalena, es la de las mujeres públicas, y está destinada a ofrecerles una oportunidad de salvación, pero sus respectivos rufianes las vigilan y profieren las más terribles amenazas para aquellas que se arrepientan.<sup>49</sup>

Conseguido el arrepentimiento, por medio del sermón o de la procesión, hay que buscar una salida a estas mujeres. Teniendo en cuenta la opinión generalizada de la fragilidad de su voluntad para perseverar, no queda otro camino que la entrada en religión o el matrimonio. Por eso, fray Alonso de Herrera, fraile del convento toledano de San Agustín, comunica al concejo que durante sus predicaciones cuaresmales en la parroquia de Santo Tomé ha convertido a tres mujeres públicas y solicita una limosna para casarlas, ya que cuenta con candidatos dispuestos a hacerlo.<sup>50</sup> Mientras se encuentra dinero para dotarlas





o aspirantes al matrimonio con las arrepentidas, el lugar seguro es el refugio, la casa de recogidas.

La primera de ellas fue la de Santa María la Blanca, fundada en 1550 por el cardenal Siliceo como beaterio, bajo el título de Nuestra Señora de la Piedad o Refugio de la Penitencia. Las obras de adaptación de la iglesia se deben a Covarrubias, y a la muerte del cardenal, en 1557, quedaba una capilla sin policromar. En 1576, Luis Hurtado de Toledo hace de él la siguiente descripción:

Monasterio de Sancta María la Blanca, que antes fue sinagoga hebrea edificada por los hebreos que truxo Pirro de los que le cupieron en parte de la guerra de Nabucodonosor en Jerusalem, y después hermita hasta que el cardenal don Juan Martínez Siliceo la heredificó y la dio a mugeres rrecogidas y llámanse así porque su primera fundación fue de algunas que dieron mal exemplo en el mundo con su livertad y vida, y se rrecogieron aquí a penitencia y clausura, ay agora treynta y seis beatas con extrema pobreza, porque biven de sola su lavor y limosna, y cierto que no se avía de descuydar la gente piadosa de su ayuda, para que por la esterilidad y hambre no fuesen tentadas a volver a la vida pasada.<sup>51</sup>

Una inscripción colocada en 1798 en la puerta de los pies de la iglesia afirma que el beaterio desapareció el año 1600, aunque no parece que esto sea del todo cierto. Para entonces el refugio no cumplía la función a la que lo destinó su fundador, pero seguía existiendo. Las mujeres que en él se encontraban podían salir a su voluntad e impedían el ingreso de nuevas arrepentidas. Conocemos su situación por una proposición para restaurarlo que el regidor Antonio de Uceda presenta al ayuntamiento el 30 de marzo de 1605.<sup>52</sup> Había sido visitador de la casa pública durante dos años

y teniendo él paziencia de lo que se podía rremediar para el buen gobierno de las conbertidas parece que las que salen de pecado muy pocas o ningunas no quieren yr al refugio que oy ay, y si

alguna va tiene libertad de salirse, porque se gobierna por solo su parecer, y bien zierto es que la que sale de este pecado conbiene que tenga alguna resistencia con doctrina y consejo para la defensa del mucho peligro en que era para bolver a él, de manera que el rrefuxio que no tiene estas zircustancias no lo es.

Ante esta situación Uceda había informado al cardenal don Bernardo Sandoval y Rojas, que se ofreció a restaurar la institución, pero se necesita el apoyo económico del concejo. El regidor propone obtener el dinero de la renta de la casa de mancebía a la que se añadirían los 26,180 mrs. de renta perpetua que el genovés Esteban Gentil dejó para la dote de las arrepentidas,<sup>53</sup> las “camas cumplidas y dobladas” que también dejó cada año Juan de Fuensalida y los 100 reales de la cofradía de la Santa Caridad para el mismo fin, más las 30 fanegas de trigo que el cardenal asigna al sustento del refugio. Estas rentas deberían ser depositadas en San Pedro Mártir y administradas por unos comisarios, a designar por el concejo. Una parte deberá destinarse a casar a las que no quieran permanecer como religiosas, y la otra al mantenimiento de la casa de recogidas.

Ante esta propuesta la ciudad acordó nombrar una comisión para estudiar su viabilidad. El 18 de abril emitieron su informe: el cardenal ha ofrecido 100 fanegas de trigo y 1,200 reales cada año por los días de su vida, y espera que esta renta sea perpetuada por sus sucesores, y propone que la ciudad entregue 50,000 mrs. cada año, con lo que se moverán las voluntades de particulares. Los miembros de la comisión creen que se pueden señalar 200 ducados de renta anual obtenidos de la renta de la mancebía, “pues parece que es justo que salga el remedio deste daño de donde procede el aprovechamiento que se saca del principio del”. Como administradores de la casa fueron nombrados el regidor Antonio de Uceda y el jurado Juan de Valladolid.

Paralelamente hay noticias de una segunda casa de recogidas, bajo la custodia de una tal Catalina de la Trinidad, que entre el 3 de octubre de 1604 y el 10 de noviembre de 1608 presenta al concejo siete peticiones de dinero para poder mantenerla y hacer frente a los pagos de alquiler del edificio, que era de una capellanía y la quieren excomulgar por falta de pago. Dice que tiene a su cargo 14 mujeres recogidas y 8 niñas perdidas, “y yo estoy muy alcanzada por las pocas limosnas que hay y estar el tiempo tan apretado”.<sup>54</sup> Ante estas apremiantes solicitudes, en noviembre de 1607 el ayuntamiento le libró 520 reales de limosna procedentes del derecho de los vientres de los carneros de la carnicería de la ciudad.

A partir de 1610 se fija la obtención de dinero para socorrer a las mujeres arrepentidas del impuesto sobre los carneros que se mataban en las carnicerías de la ciudad, destinando 4 mrs. al Colegio de Doctrinos y 2 para las



mujeres.<sup>55</sup> La aplicación de esta nueva renta ha de relacionarse con el descenso producido en los ingresos municipales por la explotación de la casa de mancebía a la que se hizo referencia antes.

Desde entonces parece que la situación de las recogidas mejoró. Los documentos de la caja de *Mujeres públicas* hacen referencia a los pagos que los arrendadores de la renta de los carneros libran a la administradora de la casa o a su apoderado, siempre por periodos que van desde el Sábado Santo al inicio de la Cuaresma siguiente;<sup>56</sup> además del pago del alquiler de la casa donde residen al clérigo titular de la capellanía propietaria del edificio, "abajo de las tendillas de Sancho Bienaya", 450 reales al año, en parte satisfecho por la cofradía de la Virgen Madre de Dios de la renta de la memoria de Esteban Gentil. A mediados de siglo la situación general de la ciudad hace difícil el mantenimiento de la casa, lo que obliga a empeñar por 200 reales un cáliz y una patena,<sup>57</sup> y el administrador Francisco Rincón y Benavides, en las cuentas de 1649, resultó alcanzado en 60,010 maravedís.

La falta de medios también afecta a Santa María la Blanca, cuyas beatas arrepentidas habían iniciado un pleito en 1628 para quedarse con la casa de las recogidas. En 1637 se pagó al maestro de albañilería de Toledo, Juan de Vargas, por la obra realizada en los tejados de la iglesia, sacristía y casas del beaterio, así como revocar todas las paredes "por la grande ruina que los cimientos amenazaban".<sup>58</sup> Este deterioro persiste los años siguientes, aunque no sabemos con certeza cuándo se abandonó el lugar.

No hay más noticias hasta 1690, cuando toda esta obra anterior ha desaparecido. Nuevamente es una proposición al concejo la que nos proporciona los datos.<sup>59</sup> El corregidor de la ciudad buscaba revitalizar la industria textil toledana creando en



la ciudad una fábrica de bayetas, rasillas y lamparillas, géneros que entonces se importaban de otros lugares. La antigua actividad sedera había decaído y no se fabricaban ya tejidos "muy primorosos" al no recibir del reino de Valencia la seda en rama que consumía su industria textil, y los paños más bastos de estameñas y jerguillas no tienen salida comercial "porque todo género de gente desprecia y apetece lo que está yntroducido como los géneros extranjeros". Estos son los que se espera pueda labrar la nueva fábrica. No faltan en Toledo las materias primas: lana, aceite, tintes y agua. Pero el corregidor tropezaba con una dificultad: la falta de hilanderas.

El jurado Miguel García Pastor, mayordomo del cabildo de jurados y en su nombre, apunta una solución:

se propone a V.S. un medio que mira a dos fines, y es que V.S. recoja tanta muger perdida y bagamunda como ay en esta ciudad y abrá bisto acudir a las

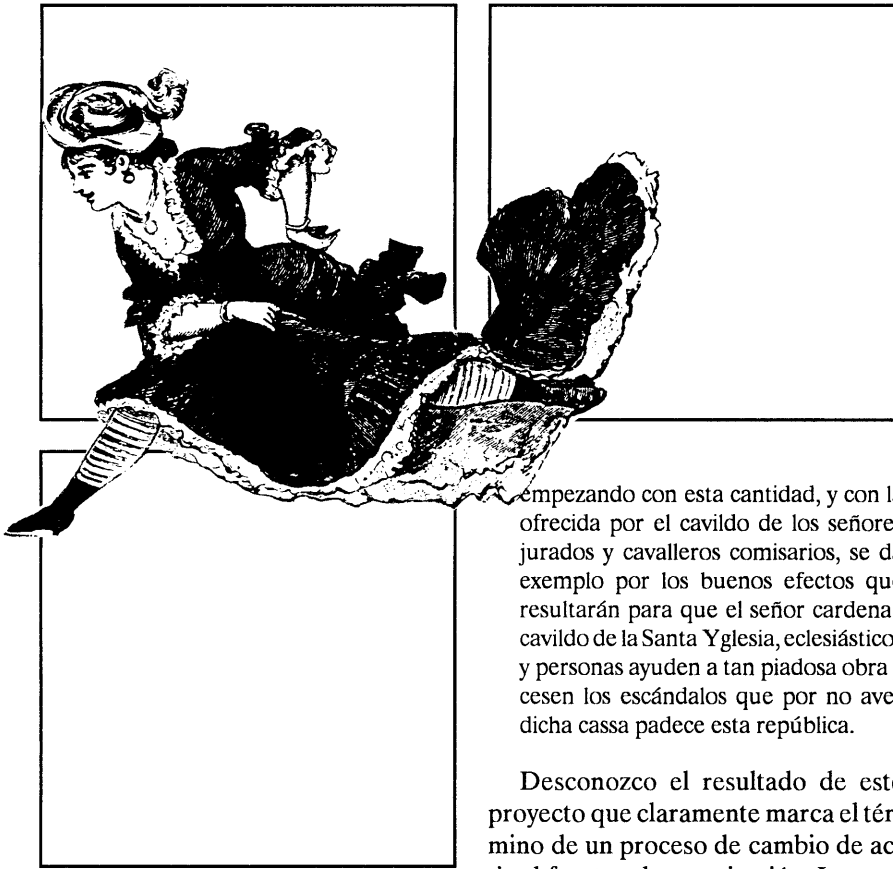
limosnas de su Eminencia, del Cavildo de la Santa Yglesia y sus prevendados y a otras partes, escandaligando con sus procederes y ofendiendo a Dios desenfadadamente, punto en que los predicadores y aun en este ayuntamiento an echo vien ponderadas exclamaciones, y estando rrecogidas en el exercicio de la yla a estambre se ayudarán con esta labor para su sustento, y se deve esperar que su Eminencia y del Ilustrísimo Cavildo les dará situado de trigo considerable, considerando tan grande obra y que se escusan las limosnas cotidianas, y pues solo quedarán los legítimos pobres ympedidos, haciendo a un tiempo el acto eroycio de evitar ofensas a la divina Magestad y dar fomento a la nueva fábrica.

Esta es la propuesta, concentrar a las mujeres en un recogimiento donde ganen con sus manos su sustento, a la vez que se revitaliza la industria textil se evita la proliferación de menesterosos en la ciudad. En cuanto al lugar apropiado para tal actividad, sigue diciendo el jurado:

Y siendo cierto que la primera obligación de los jueces eclesiásticos y seculares y de los magistrados es el mirar por la honrra y servicio de Dios y evitar escándalos en las repúblicas, en esta de Toledo se an dejado de corregir y remediar muchos por no haber un rrecogimiento, y discurriendo sitio para él, parece será a propósito el de Santa María la Blanca que a sido cassa de religión, y aunque está tan maltratada que sino se repara se arruinará presto, se mantiene una iglesia de admirable fábrica que por su antigüedad devía V.S. conservarle, y además de la habitación que oy tiene es el sitio vastante capaz para el efecto rreferido y con tres pozos y aljive.

Así pues, la instalación de la casa de recogidas en el antiguo beaterio de arrepentidas, ya abandonado y muy deteriorado, tendrá como efecto añadido la conservación de tan singular edificio.

La ciudad, dos días después, designó como diputados para estudiar la propuesta a dos regidores y dos jurados. El 10 de agosto comunican su parecer: que se destinen a tal efecto



empezando con esta cantidad, y con la ofrecida por el cavildo de los señores jurados y cavalleros comisarios, se da exemplo por los buenos efectos que resultarán para que el señor cardenal, cavildo de la Santa Yglesia, eclesiásticos y personas ayuden a tan piadosa obra y cesen los escándalos que por no aver dicha cassa padece esta república.

Desconozco el resultado de este proyecto que claramente marca el término de un proceso de cambio de actitud frente a la prostitución. La casa de recogidas ya no es un paso intermedio en la vida de la ramera arrepentida, mientras encuentra acomodo en la vida religiosa o de familia, a la que accede por su voluntad. Ahora el recogimiento se asemeja más a un reformatorio, donde las mujeres son obligadas a entrar para ganar su sustento en una actividad fabril. Aparece el trabajo como elemento redentor.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Custodia el Archivo Municipal de Toledo (AMT) una caja de papeles misceláneos bajo el título de *Mujeres públicas* (AMT, Sala IX, estante 1º), que contiene documentación de los siglos XVI-XVII y XIX. Con la de los dos primeros siglos ha sido elaborado este artículo, completada con la procedente de los libros de Actas Capitulares y de otros fondos del Archivo Secreto del Ayuntamiento toledano. Lo referente al siglo XIX ha sido publicado por mi compañero de Departamento Luis Lorente Toledo, "Un paréntesis socio-jurídico en la vida municipal de Toledo: Las mancebías (1804-1944)", en el volumen XX de la revista *Anales Toledanos*.

<sup>2</sup> El camino había sido abierto por investigadoras estadounidenses en trabajos como el de Mary Elizabeth Perry, "Lost Women's in Early Modern Seville: the Politics of Prostitution", publicado en *Feminist Studies*, vol. 4, nº 1, febrero de 1978. Como en otros países el desarrollo de esta nueva historiografía se encuentra íntimamente ligado, en principio, a un grupo de historiadoras. Las que componen el Seminario de Estudios de la Mujer en la Universidad Autónoma de Madrid, creado en 1981, han dado lugar a las *Jornadas de investigación interdisciplinaria*. Esta idea prendió en otros grupos de investigadoras como el surgido en la Universidad Complutense de Madrid, que organiza las *Jornadas de historia de las mujeres*. Por lo que respecta a la prostitución, se ha estudiado en ellas la legislación que la regula y los espacios destinados a ejercerla, el monopolio de los burdeles en manos de corporaciones o municipios, las ideas sobre tal actividad en la época y el funcionamiento de las mancebías. Citaremos como ejemplo los trabajos de Ángel Galán y María López Beltrán, "El «status» teórico de las prostitutas en el reino de Granada en la primera mitad del siglo XVI. (Las ordenanzas de 1536)", en las *Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 161-169; y de Angelina Puig y Nuria Tuset, "La prostitución en Mallorca (siglo XVI): ¿El Estado alcahuete?", en las *Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 71-82. Después estos temas se han generalizado y no faltan nunca en los congresos de historia local ni en las monografías del mismo ámbito. Citaré sólo unos ejemplos reducidos al ámbito de la región de Castilla-La Mancha: *La Cuenca marginada del siglo XVI*, de Heliodoro Cordente Martínez, Cuenca, 1989, dedica un capítulo (pp. 35 a 45) a la prostitución y mancebía, también con documentación municipal; en el Congreso de Historia de Albacete de 1983, presentó Ángel Luis Molina Molina la comunicación "Notas para el estudio de los grupos sociales marginados: la prostitución en Albacete a finales de la Edad Media", vol. II, pp. 215-222, Ed. Instituto de Estudios Albacetenses; y en el dedicado a la historia del señorío de Villena, Miguel Juan Pereda Hernández, "La prostitución en Almansa a mediados del siglo XVI", pp. 269-273, Albacete, 1987, Ed. Instituto de Estudios Albacetenses.

<sup>3</sup> Una obra clásica es la de José Deleito y Piñuela, *La mala vida en la España de Felipe IV*, publicada en 1948 en Madrid por Espasa Calpe, y recientemente reeditada por Alianza Editorial.

<sup>4</sup> Manuel Fernández Álvarez, *La sociedad española del Siglo de Oro*, 2 vols., Ed. Gredos, Madrid, 1989, 21 ed., pp. 186-193.

<sup>5</sup> J. Porres, *Historia de las calles de Toledo*, IPIET, Toledo, 1971, vol. 2, p. 37.

<sup>6</sup> Este era el nombre de un sector de la calle del Arrabal, desde la ermita de la Estrella hasta la puerta del sol en el acceso a Zocodover desde la puerta de Bisagra. J. Porres, *op. cit.*, vol. 1, p. 210.

los maravedís que tiene asignados para la casa de recogidas del impuesto sobre los carneros y que ahora se entregaban, por no haber tal casa, a los niños de la doctrina, aplicándose 50 ducados al año para ello; a lo que se añadirán otros 50 de los 2,000 ducados de la bolsa de los alimentos, siempre que la ciudad esté abastecida, y otros 50 de la de empedrados, reparos de carnicerías, corral de las vacas y derechos municipales en los que hubiera superávit por los gastos de administración; más 4 mrs. en cada fanega de carbón de los montes de Toledo, y 8 mrs. en cada pie cúbico de mármol serpentino que se obtiene de la cantera de San Pablo de los Montes. Para estas dos últimas imposiciones habría que pedir cédula real.

El 18 de agosto el ayuntamiento aprobó destinar los 2 mrs. de los vientres de los carneros más 50 ducados de la bolsa de puentes y empedrados cada año,

<sup>7</sup> El acuerdo del ayuntamiento y el texto del pregón en AMT, Archivo Secreto, caja 4, leg. 1, n.º 59, pp. 104-107.

<sup>8</sup> P. León Tello, *Judtos de Toledo*, CSIC, Madrid, 1979, vol. 2, p. 595.

<sup>9</sup> AMT, Archivo Secreto, caja 4, leg. 1, n.º 5, pp. 104-107.

<sup>10</sup> H. Cordente Martínez, *op. cit.*

<sup>11</sup> M. Fernández Álvarez, *op. cit.*, vol. 1, página 194.

<sup>12</sup> A.L. Molina Molina, *op. cit.*

<sup>13</sup> AMT, Archivo Secreto, caja 4, leg. 1, n.º 59, pp. 108-109.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 5-27.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 28-38.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>17</sup> No es esta una novedad. Unas ordenanzas semejantes fueron aprobadas en el siglo XII por el rey Enrique II de Inglaterra, que autorizó los burdeles y encomendó al obispo de Winchester el cuidado del cumplimiento de ciertas regulaciones sobre las vidas y el trabajo de las prostitutas. El rey inglés fijó salarios, alquileres, días en los que podían efectuar sus servicios y exigió exámenes médicos semanales. En los siglos XIV y XV la idea del rey Enrique del burdel legal, supervisado por el municipio o la Corona, se convirtió en un modelo para toda Europa. B.S. Anderson y J.P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, vol. 1, p. 388.

<sup>18</sup> Publicadas por A. Martín Gamero, Toledo, Imprenta de José de Cea, 1858, pp. 150-153. Son las mismas que regían la casa de Salamanca. *Vid.* M. Fernández Álvarez, *op. cit.*, vol. 1, p. 195.

<sup>19</sup> "...la ynfame y detestable casa de la mancebía, que demás de ofender a tantas casas nobles y monasterios de religión que la descubrían, estava tan ynfame y arruynada que más parecía vil pocilga de puerocos que casa de recreación para lasciuos umanos, la qual como es dicho labró y puso en el arrabal cabe Antequera en parte que a nadie ofende, y la dificultad de ser buscada mitigará la sede de los lasciuos que con tan larga sogá an de sacar agua de tan ponçosa cisterna". L. Hurtado de Toledo, "Memorial de algunas cosas notables que tienen la imperial ciudad de Toledo", *Relaciones... de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*, publicadas por Carmelo Viñas y Ramón Paz, CSIC, Madrid, 1963, vol. 2, página 572.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 512.

<sup>21</sup> En su *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, Toledo, 1605, fol. 32 v. lo llama "el mesón de las perdidas".

<sup>22</sup> J. Porres, *op. cit.*, vol. I, p. 126. Piensa que esta condición de sus gentes es la razón de que se trasladara allí la mancebía.

<sup>23</sup> AMT, Sala IX, estante 1, *Mujeres públicas*, 1604, 15 de octubre.

<sup>24</sup> Los títulos de propiedad y los reconocimientos de estos tributos en AMT, Archivo Secreto, cada 4, leg. 1, n.º 59, pp. 39-58, 59-64, 68-75 y 76-83.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 88-98.

<sup>26</sup> 1581, 9 de septiembre. *Ibid.*, p. 2.

<sup>27</sup> F. Marías, *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-1631)*, CSIC, Madrid, 1986, tomo IV, p. 14, y en la obra colectiva *Arquitecturas de Toledo*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1991, tomo 2, páginas 189-193.

<sup>28</sup> AMT, Archivo Secreto, caja 4, leg. 1, n.º 59, p. 115.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 114, documento sin fecha.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 115-128.

<sup>32</sup> "Une conjonture municipale: les *Propios* de Toledé (1540-1660)", *Mélanques de la Casa de Velázquez*, París, tomo XVI (1980), pp. 163-204.

<sup>33</sup> *Ibid.*, cuadro de la p. 198.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>35</sup> AMT, Sala IX, estante 1, *Mujeres públicas*, Toledo, 12 de enero de 1601.

<sup>36</sup> *Ibid.* Hizo una puerta con sus quicios que le costó 36 reales, más una abrazadera de hierro y una cerradura que costaron 30 reales más.

<sup>37</sup> *Ibid.* Toledo, 4 y 7 de octubre de 1613. El informe está escrito y firmado por los peritos a continuación de la petición de Antonio García.

<sup>38</sup> *Ibid.*, documento sin fecha.

<sup>39</sup> *Ibid.*, documento sin fecha.

<sup>40</sup> J. Delcito y Piñuela, *op. cit.*, p. 55.

<sup>41</sup> J. Porres, *op. cit.*, vol. i, p. 127.

<sup>42</sup> Citado por B. Bennassar, *Los españoles*, Barcelona, 1990, p. 229.

<sup>43</sup> 1798, 23 de febrero. Informe de Hipólito Rodríguez, alguacil ordinario y celador de los paseos públicos de la ciudad. AMT, Sala IX, estante 1, *Mujeres públicas*. Las cuevas a las que hace referencia son los restos del graderío del circo romano, entonces parcialmente enterrado. Ya se habían tapado con anterioridad algunos de estos arcos, y pide que se haga lo mismo con estos tres.

<sup>44</sup> Es necesario insistir en la asociación burdel-mesón, sin la cual sería imposible la actividad de las prostitutas, tal como todos los informantes del señorío de Villena dicen: "sy casa se fizyese apartada para las dichas mugeres que no se podría sustentar aquella sy no oviere mesón junto con él para acoger gente". A.L. Molina Molina, *op. cit.*, página 219.

<sup>45</sup> "Y pues en el Arca de Noe se permitió una latrina pudiendo hechar las ymundicias a la mar, ya que se a de permitir para evitar mayores pecados semejante casa en la república, justo es questé con menos escándalo y más honestidad y limpieza", en palabras de Luis Hurtado de Toledo, *op. cit.*, p. 512.

<sup>46</sup> *Los españoles*, pp. 100, 213-214, 228 y 317-318. Recoge en los apéndices diversos testimonios toledanos sacados de los procesos inquisitoriales.

<sup>47</sup> En los libros de actas del ayuntamiento toledano se suceden, periódicamente, anotaciones designando a los visitantes y cirujanos de la casa pública, en cumplimiento de las ordenanzas de Felipe II, hasta la desaparición de ésta.

<sup>48</sup> L. Hurtado de Toledo, *op. cit.*, p. 557.

<sup>49</sup> B. Bennassar, *Valladolid en el Siglo de Oro*, Ed. Ámbito, Valladolid, 1989, p. 441.

<sup>50</sup> AMT, Sala IX, estante 1º, *Mujeres públicas*, documento sin fecha.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 549.

<sup>52</sup> *Autos en razón de que las mujeres públicas que se apartavan del pecado tubiesen refugio en el que estava fundado en Santa Marta la Blanca*. AMT, Sala IX, estante 1º, *Mujeres públicas*.

<sup>53</sup> Era una memoria que administraba la cofradía de la Virgen Madre de Dios.

<sup>54</sup> AMT, Sala IX, estante 1º, *Mujeres públicas*.

<sup>55</sup> G. Mora del Pozo, *El Colegio de Doctrinos y la enseñanza de las primeras letras en Toledo*, IPIET, Toledo, 1984, p. 78.

<sup>56</sup> Todos los libramientos conservados son de los años 1643 a 1649.

<sup>57</sup> 6 de agosto de 1648.

<sup>58</sup> *Arquitecturas de Toledo*, vol. 1, p. 369.

<sup>59</sup> *Proposición del cavildo de los señores jurados desta ciudad de Toledo sobre que aya cassa de mugeres recogidas y lo que sobre ella se va acordando y resolviendo por la ciudad*, 17 de julio de 1690. AMT, Sala IX, estante 1º, *Mujeres públicas*.





## LAS QUE PECAN POR LA PAGA Un discurso sobre la fornicación

Marcela Suárez

Al gran héroe, promotor del cambio. Por su izquierda

**¿P**OR qué y para qué analizar un discurso sobre la fornicación?, y ¿de qué manera este análisis puede aportar materia para el mejor conocimiento de la Nueva España del último tercio del siglo XVIII?

Si se siguen las tesis de Foucault y se acepta que la cultura occidental del Siglo de las Luces, provocó y estimuló el discurso sobre el sexo, nos damos cuenta que dicho fenómeno es uno de los elementos más importantes de cualquier cultura, y por ello estas acciones se hicieron encaminadas al objetivo de que la sexualidad pudiera convertirse en un objeto de control más, por parte del Estado.<sup>1</sup> Si además, se parte de la premisa de que las diferentes formaciones sociales crean sus propias desviaciones, y que por consecuencia, a través de ellas pueden conocerse las instituciones hegemónicas de cualquier sociedad, un discurso sobre el sexo, puede constituir una fuente interesante para el conocimiento de las relaciones sociales y de la ideología, en este caso, de la Nueva España en el Siglo de las Luces.

En el mes de febrero de 1786, María Luisa Dupresne fue denunciada ante el Tribunal del Santo Oficio de la

Nueva España, por manifestar y expresar proposiciones heréticas. Se le acusó de impugnar la adoración del Santísimo Sacramento, de los santos y de los ejercicios de penitencia, y también de criticar la justicia inquisitorial, pero fundamentalmente, de mantener o sostener un juicio no permitido sobre la fornicación: “La fornicación no es pecado cuando es por amor, y sí cuando es por dinero”. El proceso que se le siguió tuvo la duración de tres años tres meses, durante los cuales la acusada permaneció recluida en el Recogimiento de la Misericordia primero, y en las cárceles secretas del Tribunal después; finalmente, fue absuelta por *abstinentia iudici* en mayo de 1789.<sup>2</sup>

Aparentemente, este caso pudiera parecer uno más de aquellos tantos discursos sobre la fornicación llevados a proceso inquisitorial en la Nueva España;<sup>3</sup> pero el discurso de los testigos, la defensa de la Dupresne y, sobre todo, la calificación del fiscal del Santo

Oficio, pueden mostrar que, un ejemplo de historia cualitativa, ofrece grandes posibilidades de indagación para el conocimiento,<sup>4</sup> en esta oportunidad, sobre el sentir y pensar de la sociedad novohispana en la época de Carlos III.

Este breve ensayo sólo es un producto parcial del esfuerzo de analizar y hurgar en papeles y documentos, a fin de precisar, en la época, las faltas y desviaciones y los valores protegidos por la norma; es una búsqueda en el discurso de la Dupresne, de una consideración sobre los mecanismos de defensa femeninos ante ciertas relaciones de poder y, finalmente, un intento de acercamiento a la sociedad y a la mujer del pasado para la transformación, a través del conocimiento y crítica, de las condiciones de la mujer del presente.

### La Iglesia y el Estado frente a la fornicación

Fornicación y prostitución han sido considerados, en innumerables ocasiones como sinónimos. Alfonso X, en las *Siete Partidas*, ya se refiere a ambos conceptos como iguales,<sup>5</sup> y algunos documentos inquisitoriales a través de los discursos sobre la fornicación, muestran que las diferencias en cuestión sobre ambos conceptos no estaban muy definidos, tampoco en la cultura popular novohispana.

Fornicar (del latín *fornicare*) se refiere a tener ayuntamiento o cópula

carnal fuera del matrimonio, y prostitución (del latín *prostituere*) en cambio, la menciona el diccionario de la Real Academia de la Lengua como el tráfico de la impudicia;<sup>6</sup> de ahí que se infiera que la prostitución se refiere a sólo un tipo de fornicación, a la que implica pago.

En los documentos inquisitoriales revisados sobre el discurso de la fornicación se encontró que, lo expresado por los acusados sobre justificar la fornicación, giró alrededor del señalamiento de que “fornicar con una mujer soltera no es pecado”,<sup>7</sup> que “la simple fornicación no es pecado”,<sup>8</sup> “tener cuenta y hartarse de una puta no es pecado”<sup>9</sup> y “no es pecado echarse con una mujer pagándose”,<sup>10</sup> expresiones estas que pueden indicar que el pago mitigaba o anulaba la falta. No se tenía muy claro si la fornicación era pecado o no, si la prostitución y la fornicación eran sinónimos, si la prostitución era permisible y la fornicación no, o si en realidad, lo único que se

perseguía era la justificación en el discurso sobre ambas.

Las contradicciones en la conceptualización de estas faltas, radicaban en el tratamiento que tanto las normas jurídicas como religiosas habían concedido a la fornicación y/o prostitución, y también a la apreciación y asimilación que de ellas se había dado en la cultura popular.

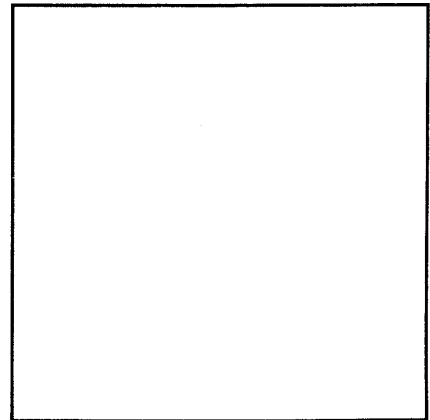
El cristianismo había condenado la prostitución desde sus primeros tiempos, y en la Nueva España las autoridades civiles y religiosas se basaron en el discurso teológico sustentado por el tomismo como ideología fundamental. En esta cosmovisión, uno de los principios fundamentales para la moral era el orden impuesto por Dios que al ser conocido por la razón del hombre se constituía en la “Ley Natural”.<sup>11</sup> Para Santo Tomás la generación se convertía en uno de los principales bienes del hombre, pero para su gozo es necesario el uso correcto de las facultades sexuales, y esto sólo puede

lograrse siguiendo la Ley Natural. La doctrina tomista, por tanto, condena la fornicación simple, el estupro, el rapto, el incesto, el sacrilegio y el vicio contra-natura como actos lujuriosos opuestos a la ley natural.<sup>12</sup> Los actos lujuriosos son pecados mortales y así la prostitución como fornicación lo es. La prostitución en sí misma constituía falta contra el sexto mandamiento: no fornicarás; pero si no dejaba de ser considerado por Santo Tomás como comportamiento desviante de la moral, el propio pensador aceptó su tolerancia para prevenir “mayores violaciones”.<sup>13</sup> Por esto, en la Nueva España fue considerada como un mal necesario que redundaba para bienestar en general a la sociedad. Con esta calidad, fue reglamentada por el Estado español y tolerada por la Iglesia.

Alfonso X, el Sabio, fue el primero que reglamentó la prostitución y durante la época colonial Felipe el Hermoso, Carlos II y Carlos IV, promulgaron disposiciones sobre la prostitución.<sup>14</sup>

La Iglesia conforme a San Agustín y a Santo Tomás, condescendió con la existencia de la prostitución, y así, por ejemplo, fray Alonso de la Veracruz en su obra *Speculum Conjugiorum* afirmó que la prostitución “puede ser tolerada por el bien público”,<sup>15</sup> pero, preocupada por su control, no aceptó la alcahuetería, los escándalos, ni los discursos que justificaran la fornicación.

Aunque el Estado y la Iglesia reconocieron entonces la necesidad de la existencia de las prostitutas, al propio





tiempo también las marginaron y fueron marcadas con el estigma de pecadoras. También la sociedad les otorgó innumerables epítetos, las señaló por el vestuario, las intentó redimir, fueron objeto de humillantes reglamentaciones y les erigieron centros de corrección especiales.

Las prostitutas representaban relaciones carnales sin procreación, el ejercicio de una sexualidad necesaria para el más acá, pero pecadora. Había que sostener las “casas de mancebía” como canalización de necesidades terrenales y, paradójicamente, también urgía redimir a las pecadoras mediante la penitencia, el trabajo y en ocasiones a través de una vida austera privada de placeres en las casas de recogimiento o de arrepentidas.

Si bien el Estado y la Iglesia toleraron así la fornicación, con pago o sin él, no ocurrió lo mismo con el discurso que la justificara.

### María Luisa Dupresne, hereje

El discurso de María Luisa Dupresne fue calificado por el fiscal del Santo Oficio de la Inquisición como proposiciones heréticas. Se la acusó de decir que: “1) un muñeco en forma de diablo era el Dios de los españoles; 2) que el arrodillarse cuando pasaba el Santísimo Sacramento era hipocresía y perdedera de tiempo; 3) que no ayunaba para no matarse; 4) que el Tribunal del Santo Oficio no servía; 5) que Dios juzgaba pero no condenaba; 6) que si los santos fueran de carne los

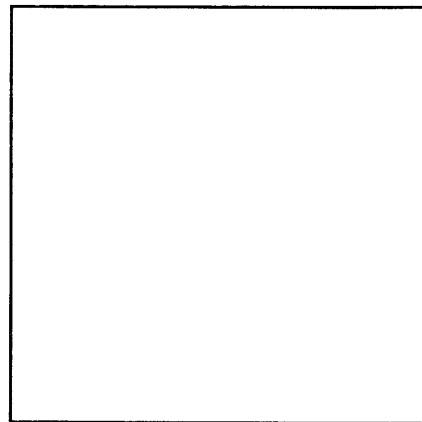
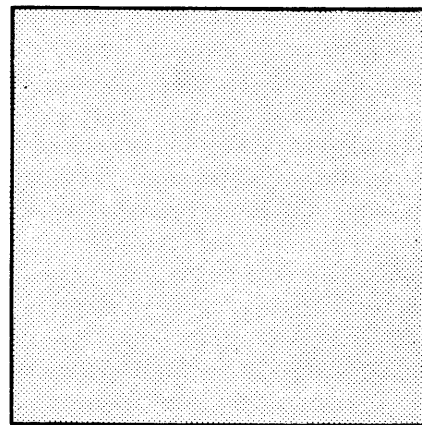
besaría, pero siendo de papel no quería hacerlo, y 7) que cuando una mujer por puro amor se entregaba a un hombre no pecaba, y sí cuando lo hacía por dinero”.

Si se consideraba a la herejía como una ruptura, no sólo con Dios, sino también con el consenso de la comunidad, con el asentimiento colectivo,<sup>16</sup> entonces las expresiones de la Dupresne pueden darnos alguna luz sobre las necesidades a que responden las relaciones de poder para el control social.

El despotismo ilustrado tendió a la creación de un nuevo orden social acorde con la modernidad. Intentó desarraigar tradiciones,<sup>17</sup> acabar con los desórdenes, por lo que surgieron nuevas intolerancias a fin de regir e imponer el orden. En la segunda mitad del siglo XVIII el Estado empezó a invadir terrenos de la Iglesia, del pecado y de Dios, y éstos comenzaron a pertenecer a un mundo poco presente en la cotidianidad. Algunas transgresiones pasaron de ser concepciones religiosas a ser morales,<sup>18</sup> y también poco a poco el sexo se hizo laico, un asunto del Estado, de policía y de poder.

Entonces se incrementaron los reglamentos, las pragmáticas y las cédulas reales; concretamente para el caso de la prostitución, se dio para la Nueva España un reglamento en 1771 y luego una ordenanza en 1776; además una cédula de Carlos III para el delito de lenocinio. También se promulgaron una serie de bandos con el fin de con-

trolar el comportamiento sexual de la población, como uno de Bucareli prohibiendo que asistieran a las escuelas de baile personas de “ambos sexos”.<sup>19</sup> El bando de 1789 contra la poligamia,<sup>20</sup> el bando de Berenguer y Marquina contra la desnudez<sup>21</sup> y aquel por el cual el mismo virrey ordenaba que no se llevaran vestidos indecentes a los templos.<sup>22</sup> Se prohibieron los bailes desordenados como las jamaicas, los carnavales y se trató de controlar la embriaguez.<sup>23</sup> Las mujeres públicas







dejaron de ser consideradas pecadoras y se las empezó a tratar como delincuentes incrementándose el número de mujeres recluidas en los recogimientos. Las mujeres modernas cambiaron sus vestidos y las ricas se aficionaron al lujo y a los objetos suntuarios, lo cual también fue reglamentado.<sup>24</sup> El Estado trató de modernizar a la Iglesia para hacer compatibles la fe y la razón,<sup>25</sup> y por su parte la Inquisición incrementó su interés por temas relacionados con la sexualidad,<sup>26</sup> y así, un único edicto sobre casas de prostitución fue el de junio de 1785. En este contexto, el discurso de la Dupresne sobre la fornicación fue calificado como discurso herético de las beguinas, ya condenado por Clemente V en el Concilio de Vienne a fines del siglo XIII.

Las beguinas fueron una organización femenina, un movimiento intelectual y místico que surgió a fines del siglo XII. Su finalidad era realizar actos de piedad brindando orientación, seguridad y fin de vida a otras mujeres.<sup>27</sup> Era un grupo laico que vivía en comunidad y muchas de ellas hacían votos de pobreza. Existieron dos tipos de beguinas, las ortodoxas que vivieron dentro de las normas de la Iglesia católica y las heterodoxas, que canalizaron sus inquietudes intelectuales y espirituales hacia el interés por lo humano, el cuestionamiento de algunos dogmas cristianos y el perfeccionamiento de la Iglesia, fueron influidas por el averroísmo, pero fundamentalmente

siguieron a los franciscanos espirituales que fueron perseguidos por herejes al predicar una nueva organización de la Iglesia basada en la humildad, la pobreza evangélica y la virtud.<sup>28</sup>

El Concilio de Vienne de 1311 condenó y persiguió a las beguinas porque sostenían:

- 1) El hombre puede adquirir la perfección.
- 2) Si el hombre ha alcanzado la perfección no es necesario que ayune y puede concederle al cuerpo todo lo que le plazca.
- 3) Aquellos que alcanzan la perfección no están obligados a cumplir los preceptos de la Iglesia.
- 4) Ejercitarse en actos de virtud es propio del hombre imperfecto.
- 5) Cualquier naturaleza intelectual es en sí misma bienaventurada.

En suma, lo elevado de la naturaleza humana tiene estrecha relación con lo divino, y el sexo puede realizarse a plenitud si se ha alcanzado la perfección.

Lo extraño del calificador del Santo Oficio en el caso de la Dupresne radica en que acerca la declaración del sexo por amor fuera de pecado, a las tesis de las beguinas heterodoxas. María Luisa Dupresne sabía leer y escribir, había sido educada con monjas benedictinas en París hasta los 10 años, pero es poco probable que hubiera

recibido información sobre las herejías medievales. Sin embargo, algunos otros aspectos de su discurso, no calificados bajo la herejía beguina por la Inquisición, tales como la negativa al ayuno, la impugnación al Tribunal del Santo Oficio y a las imágenes de santos, pueden indicar cierta similitud con el discurso de las beguinas.

Es interesante que María Luisa Dupresne hable de amor en la sexualidad como justificación pero que a la vez condene al pecado a la prostitución. Se comenta en el proceso que María Luisa Dupresne lleva una vida relajada y tiene por demás varios amantes, ¿será acaso su discurso una expresión abierta de la inquietud femenina de la época? Si las sentencias inquisitoriales se adaptaron o modificaron según el lugar, el tiempo y el individuo, en este caso en la Nueva España, ¿por qué se acusa a la Dupresne? ¿Por qué, si ni siquiera defiende la prostitución? ¿Será por sus ideas sobre la liberalización de la sexualidad femenina? ¿Será que el discurso era peligroso para el resto del cuerpo social?

Lo fundamental del caso de María Luisa Dupresne es quizá que significa un grito de protesta, y tal vez de denuncia ante la codificación de la sexualidad. La Dupresne como hablante, como sujeto, se desbordó y se enfrentó a la consigna amorosa que le tocó vivir.

Hoy, la sexualidad continúa codificada. Pensemos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Atondo Rodríguez, Ana María, "La memoria en el discurso sobre la fornicación. Siglo XVI", *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1985.
- Chenu, M. D., "Ortodoxia y herejía. El punto de vista teológico", Jacques Le Goff (comp.), *Herejía y sociedades en la Europa preindustrial. Siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1987.
- De Aquino, Tomás, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, La Voluntad del Saber*, México, Siglo XXI, 1987.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, España, Muchnik Ed., 1986.
- Gonzalbo, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1987.
- González Marmolejo, René y Abel Ramos, "Discurso de la Inquisición sobre el matrimonio, la familia y la sexualidad a través de los edictos promulgados por el Tribunal del Santo Oficio", *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*, México, INAH, 1980.
- Lambert, Malcolm, *La herejía medieval*, Madrid, Taurus, 1986.
- Ortega Noriega, Sergio, *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*, México, UNAM, en prensa.
- Rodríguez de San Miguel, Juan, *Pandectas hispano-mexicanas*, México, UNAM, 1980.
- Rodríguez Solís, E., *Historia de la prostitución en España y América*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1921.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, La Voluntad del Saber*, México, Siglo XXI, páginas 31-47.

<sup>2</sup> Cf. Archivo General de la Nación, *Ramo Inquisición*, vol. 1215, fj. 1-42, 57-74. 81-121.

<sup>3</sup> Cf. Ana María Atondo Rodríguez, "La memoria en el discurso sobre la fornicación. Siglo XVI", *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1985, pp. 179-188.

<sup>4</sup> Cf. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, España, Muchnik, Ed., 1986, pp. 20-27.

<sup>5</sup> Cf. Alfonso X, Partida 7ª Tit. XXII, Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas*, México, UNAM, 1980, tomo III, páginas 496-497.

<sup>6</sup> Cf. E. Rodríguez Solís, *Historia de la prostitución en España y América*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1921, p. 7. Véase, también, el Diccionario de la Lengua Española, España, Real Academia Española, 1970.

<sup>7</sup> Cf. Archivo General de la Nación México, en adelante AGNM, *Ramo Inquisición*, volumen 281.

<sup>8</sup> Cf. AGNM, *Ramo Inquisición*, vol. 600.

<sup>9</sup> Cf. AGNM, *Ramo Inquisición*, vol. 70.

<sup>10</sup> Cf. Ana María Atondo, *op. cit.*, p. 180.

<sup>11</sup> Cf. Sergio Ortega Noriega, *El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales*, México, UNAM, 1981, pp. 7-11, en prensa.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 15-18.

<sup>13</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, vol. II, p. 383. Véase, también, Sergio Ortega, *op. cit.*, p. 18.

<sup>14</sup> Cf. Rodríguez de San Miguel, *op. cit.*, páginas 495-500.

<sup>15</sup> Cf. Sergio Ortega, "Teología novohispana sobre el matrimonio o comportamientos sexuales 1519-1570", *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega, México, Grijalbo, 1986, p. 37.

<sup>16</sup> Cf. M. D. Chenu, "Ortodoxia y herejía. El punto de vista teológico", Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial. Siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1987, p. 3.

<sup>17</sup> Cf. Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987, pp. 214-215.

<sup>18</sup> Cf. Bernhard Groethuysen, *La formación*

*de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, FCE, 1985, pp. 195-200.

<sup>19</sup> Cf. AGNM, *Ramo Bandos y Ordenanzas*, vol. 11, f. 9.

<sup>20</sup> Cf. AGNM, *Ramo Bandos y Ordenanzas*, vol. 15, f. I.

<sup>21</sup> Cf. AGNM, *Ramo Bandos y Ordenanzas*, Art. 6º del Buen Gobierno.

<sup>22</sup> Cf. AGNM, *Ramo Bandos y Ordenanzas*, No. 18º.

<sup>23</sup> Cf. Juan Pedro Viqueira, *op. cit.*, páginas 160, 219.

<sup>24</sup> Cf. Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España*, México, Colegio de México, 1987, pp. 289-285.

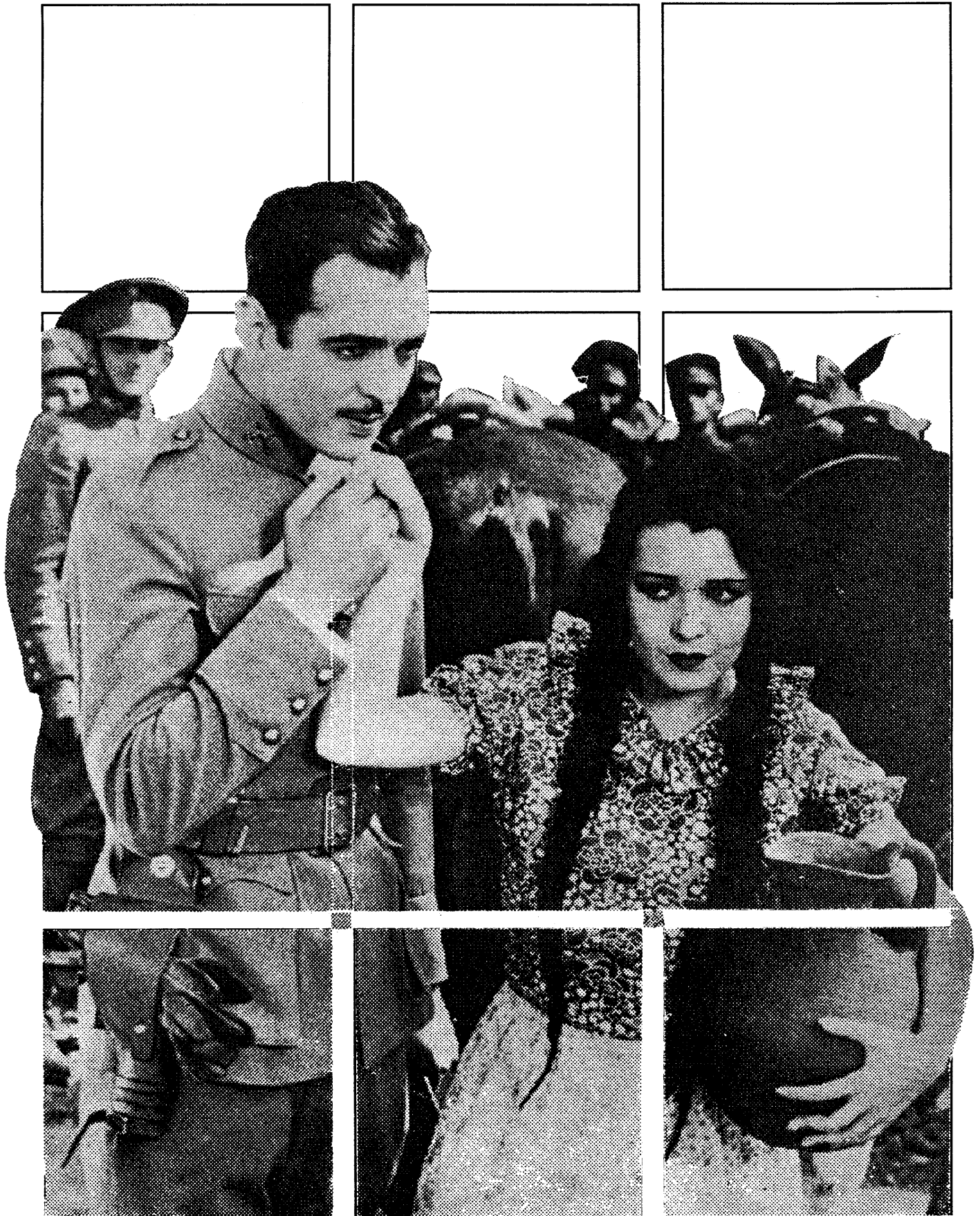
<sup>25</sup> Cf. Viqueira, *op. cit.*, p. 152.

<sup>26</sup> Cf. René González Marmolejo y Abel Ramos, "Discurso de la Inquisición sobre el matrimonio, la familia y la sexualidad a través de los edictos promulgados por el Tribunal del Santo Oficio", *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*, México, INAH, 1980, p. 124.

<sup>27</sup> La información sobre las beguinas fue proporcionada en su mayor parte a la autora por la maestra María del Carmen Rovira.

<sup>28</sup> Cf. Malcolm D. Lambert, *La herejía medieval*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 216 a 220.





## LA CALANDRIA, LA RUMBA Y SANTA ANTE LOS VALORES MORALES DE LA SOCIEDAD PORFIRISTA

Guadalupe Ríos de la Torre

UNA fuente complementaria sobre la prostitución en la época porfiriana es la literatura; muchas veces se publicaron novelas del género en episodios en los periódicos *El Mundo Ilustrado*, *El Imparcial* y en la revista *El Nacional*, por mencionar algunas. Entonces dicha lectura era considerada propia para el sexo débil; y en más de una ocasión pudo “hacer verter llantos femeninos”.<sup>1</sup>

En cuanto hace al público lector —y en general a la función social de dichas novelas en nuestro medio— José Emilio Pacheco, refiriéndose a la obra de Federico Gamboa, válidamente dice:

Gamboa no se dirige, ni tiene posibilidades de dirigirse, a los pobres sino a la ascendente clase media. Encuentra su clientela en un público que busca entretenimiento, edificación y ayuda para explicarse el mundo en una era de grandes cambios sociales. La novedad la predica a su lector al que no llegan los ensayos doctrinarios. Es un medio informativo que organiza la caótica experiencia de quien se acerca a él y además le dice cómo viven y sienten otras clases.

Es un país donde el ochenta por ciento de la población no sabe leer, consume libros de Gamboa una minoría proporcionalmente igual que ahora se interesa por nuestros novelistas.<sup>2</sup>

En el porfirismo se puede ubicar a tres importantes novelistas del género,

acomodados en el régimen bien por convicción o bien por necesidad. Sin penetrar en los datos biográficos ni en los méritos literarios de los autores, sólo pretendo resaltar la importancia que tuvieron sus obras literarias y la influencia que quizá pudieron ejercer en las mujeres humildes. Las considero como testimonios de conflictos sociales.

Son tres las novelas más dignas de ser tomadas en cuenta: *La Calandria*, de Rafael Delgado, publicada en 1890; *La Rumba*, de Ángel de Campo, publicada en 1891, y la más famosa, *Santa*, de Federico Gamboa, publicada en 1903. Los tres autores tienen en común que provienen de la clase media y que convivieron en ese tiempo en el mismo espacio histórico: respectivamente nacieron en 1853, 1868 y 1864. El primero toma en cuenta el escenario urbano en su narración; una ciudad de provincia, Orizaba. Los otros dos autores toman la metrópoli como medio y probablemente las protagonistas femeninas

fueron dirigidas por ellos al mismo lector.<sup>3</sup>

Las tres novelas van más allá de un mero trasfondo y significan un esfuerzo para captar ciertos cambios sociales del gobierno de Porfirio Díaz; consideran básicamente una de las facetas y los conflictos de la clase que llevaría a las protagonistas a la destrucción. De ahí que sean comunes los elementos narrativos de las tres novelas: *La Calandria*, *La Rumba* y *Santa*. Las mujeres ahí presentadas rebasan los espacios que se les asignan, desconociendo de esta manera su verdadero lugar en la sociedad. Las tres protagonistas dan, como generalmente se dice, *el mal paso*, porque Remedios, Carmen y Santa persiguen al hombre equivocado y las tres resultan arrastradas por sus pasiones amorosas; caen y pagan con su corrupción en un ambiente viciado y, en el caso de *Calandria* y *Santa*, con la muerte.

Los elementos clave o distintivos de las novelas nombradas son que todas las protagonistas, proviniendo de origen humilde, en el fondo son honestas y aparentemente sólo iban a vivir una vida sin puntos culminantes y sin tragedias. Sin embargo, las tres muestran de manera más o menos precoz y abierta ciertas características personales que las hacen diferentes y que apuntan hacia un desenlace fuera de lo normal: *la Rumba* desde niña se

distingue de las demás por un carácter hosco e intratable;<sup>4</sup> la alegría de *la Calandria* raya en "ligereza" con "fatales tendencias";<sup>5</sup> y Santa es portadora de "gérmenes" viciosos.<sup>6</sup>

No es casual que todas vengan de familias con relaciones interpersonales deterioradas y algo alejadas del ideal de la familia burguesa ponderada en la época. En el caso de *la Rumba*, es su padre alcohólico el que, salvo en sus momentos de sobriedad, maltrata a la familia.<sup>7</sup> *La Calandria* es producto de una relación ilegítima entre miembros de clases antagónicas: el padre rico la desconoce y la madre, que era pobre, debido a su situación socioeconómica no la puede ayudar en los momentos críticos.<sup>8</sup>

Finalmente, Santa, huérfana de padre, ha quedado al cuidado de una madre muy anciana y de dos hermanos, quienes, por desempeñar su trabajo en las fábricas, durante largas horas, estaban fuera del hogar.<sup>9</sup>

Las tres desean un cambio; *la Rumba* y *la Calandria* tienen una marcada ambición para lograr un ascenso social;<sup>10</sup> Santa parece impulsada por un deseo más difuso, pero se nota que desea abandonar su espacio, demasiado limitado y vigilado.<sup>11</sup>

Ellas no pretenden realizar sus sueños por sí solas, sino que confían para su evolución en un varón de condición social superior.<sup>12</sup> Las estrategias de las tres, Remedios, Carmen y Santa, se ubican dentro de lo que se consideraba propio para las mujeres de este tiempo; coinciden en su falta de iniciativa y de orientación hacia el varón. Las tres, carentes de bienes materiales, tienen que pagar su libertad con su único atractivo: el cuerpo. En el momento de pagar ese precio, el deseo se les convierte en un monstruo.

Las protagonistas deseaban integrarse a la *gente decente* de la era porfirista; a las *rotas*, pero dicha sociedad exigía como condición conservar la virginidad hasta llegar al matrimonio. Federico Gamboa, que perteneció a la clase media, calificó de catastrófico el desfloramiento de Santa, a quien

siempre vio como de clase inferior. Algunos hombres de las clases bajas no creyeron en esa fatalidad que, consumada la entrega de una mujer, los varones ya no sienten responsabilidad alguna frente a quienes no supieron conservar *la honra*.

Es muy claro que Carmen, Remedios y Santa traicionaron los principios de la moral victoriana, en boga durante el porfirismo, cuyos valores fundamentales eran: el amor *verdadero*, que es el que apunta hacia una relación formal surgida dentro de los límites que señalan las clases sociales que tienen el poder y el respeto a la familia. La traición a esto merecía la pena capital; así, para Carmen y Santa fue la muerte, y para Remedios la muerte social, que consistió en vivir aislada en la casa del cura del barrio.

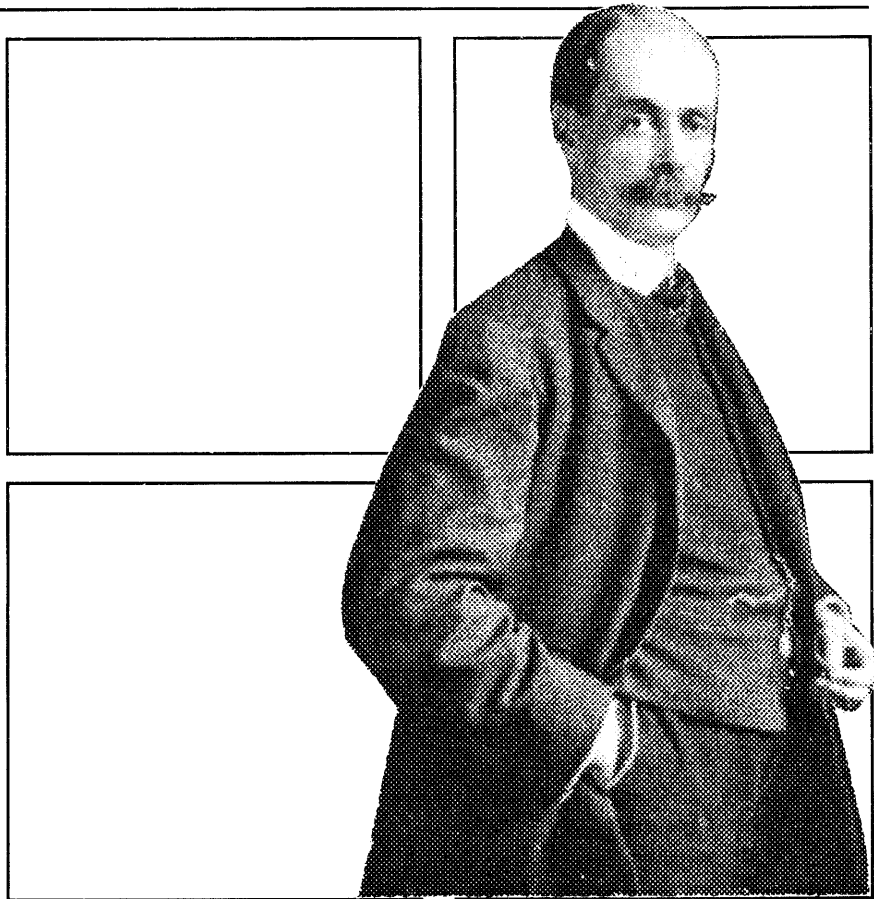
Parece que aquella sociedad no aceptó el *amor verdadero* tocado por la pasión y la sexualidad, lo que se ve muy claro en Santa. El autor, al exhibir sus sentimientos morbosos, disfruta conde-

nando a la protagonista a sufrir esa muerte lenta por el cáncer,<sup>13</sup> lo que no es casual pues, al hacerla morir así, hace que el cáncer simbolice el virus social de las mujeres desviadas en prostitutas.

En forma menos dolorosa muere Carmen, *la Calandria*, quien se suicida,<sup>14</sup> pero en el fondo se nota que fue ejecutada por una sociedad que la había condenado a muerte de antemano.

El veredicto para Remedios, *la Rumba*, aparentemente fue menos severo, pues se salva de la muerte física. A pesar de ello, su deplorable reclusión de por vida en aquel contexto social, agrava su castigo.<sup>15</sup>

Las tres mujeres rechazaron el amor sincero de los hombres de su clase social. Remedios siente repulsión por el fiel tendero Mauricio; Carmen prefiere más a un joven rico y *catrín* que al honesto carpintero Gabriel, y Santa traiciona a un torero, *el Jarameño*, cuando éste le ofrece la oportunidad de dejar la prostitución y llevarla a una vida honesta.





Con sus respectivas opciones y decisiones, quizá equivocadas, las heroínas se cierran el camino hacia la única realización como mujeres socialmente aceptadas para poder fundar una familia propia.

El ideal del amor más o menos descrito en las tres obras, da pie para entender y para reproducir el orden social existente, tanto físico como ideológico, lo que sólo asiento sin el ánimo de trascender en ello ni cuestionarlo.

La visión de *La Calandria*, *La Rumba* y *Santa* son ubicables dentro de la ambigüedad y la vida conflictiva de un gran número de actores del porfirismo; frente a su sociedad, constituyen una crítica, ya que no pueden negarse estas señales de cambio y ruptura.

Para las clases media y baja la modernización y el progreso en la vida práctica no siempre fueron benéficos; muchas veces contradijeron y destruyeron las formas de vida acostumbradas.

Las soluciones: la muerte y el encierro que se plantean en las tres novelas implican que los propios autores no aprueban la alteración de ese orden: ellos se apoyan en el arrepentimiento de aquellas mujeres que por haber pretendido salirse de su propio espacio, tuvieron que renunciar definitivamente a todas sus pretensiones.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Azuela, Mariano, *Cien años de novela mexicana*, México, Botas, 1945.  
 Carner, Francisca, *Las mujeres y el amor en el México del siglo XIX a través de sus novelas (1818-1868)*, México, El Colegio de México, 1975.  
 —, "Las ideas sobre la mujer mexicana en el siglo XIX", *Fem.*, vol. VIII, núm. 30, México, octubre-noviembre-diciembre de 1983.  
 Campo, Ángel de, *Ocios y apuntes y La Rumba*, México, Porrúa, 1984 (Escritores mexicanos No. 76).  
 Cuéllar, José, *Baile y Cochino*, México, Pomexa, 1979.  
 Delgado, Rafael, *La Calandria*, México, Porrúa, 1985.

Gamboa, Federico, *Santa*, México, Grijalbo, 1979.

García Riera, Emilio, *Historia del cine mexicano*, México, SEP, 1986.

Pacheco, José Emilio, *Diario de Federico Gamboa 1892-1939*, México, Siglo XXI, 1977.

#### NOTAS

<sup>1</sup> José Emilio Pacheco hace este comentario con respecto a la novela *Santa*. Véase José Emilio Pacheco, *Diario de Federico Gamboa 1892-1939*, México, Siglo XXI, p. 110, 1977.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>3</sup> Tanto Rafael Delgado como Federico Gamboa lograron trascender los límites de la recepción literaria de la época porfirista. En el momento de la muerte del último, en 1939, se habían vendido más de 60,000 ejemplares de *Santa*; existían dos versiones cinematográficas (1918 y 1931), y una canción de Agustín Lara sobre el tema. *La Calandria*, a su vez, fue llevada a la pantalla en 1933. Véase a Emilio García Riera, *Historia del cine mexicano*, México, SEP, 1986, pp. 77-81.

<sup>4</sup> Ángel de Campo, *Ocios y apuntes y La Rumba*, México, Porrúa, 1984, p. 194 (Escritores mexicanos, No. 76).

<sup>5</sup> *La Calandria* es, a juicio de Mariano Azuela, la primera novela moderna de México, debido a que está dedicada a la descripción y el elogio de una clase media en ascenso que se entiende y es entendida como pilar de la sociedad porfirista. En la época se habla de *clase media* y de *burguesía* como sinónimos. El propio Delgado se refiere a "una familia honrada y modesta, de la clase media, de la burguesía", como se dice ahora. Véase Rafael Delgado, *La Calandria*, México, Porrúa, 1985, pp. 192-194. Véase, también, Mariano Azuela, *Cien años de novela mexicana*, México, Botas, 1945, páginas 128-150.

<sup>6</sup> Federico Gamboa, *Santa*, México, Grijalbo, 1979, p. 43.

<sup>7</sup> De Campo, *op. cit.*, p. 193.

<sup>8</sup> Estos niños que tienen papás ricos y mamá más pobres, que salen de la peor ralea por el lado materno, entran al mundo por la brecha de una calavera de rico, suelen flotar entre dos aguas hasta que se ahogan en el fango. Cf. José T. Cuéllar, *Baile y Cochino*, México, Pomexa, 1979, p. 39.

<sup>9</sup> Gamboa, *op. cit.*, pp. 43-45.

<sup>10</sup> De Campo, *op. cit.*, p. 194. Delgado, *op. cit.*, p. 87.

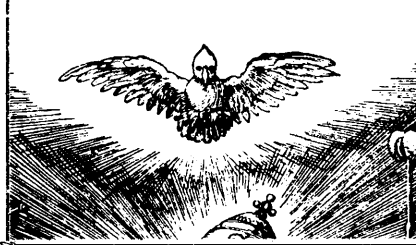
<sup>11</sup> Gamboa, *op. cit.*, p. 23.

<sup>12</sup> Véase a Francisca Carner, *Las mujeres y el amor en el México del siglo XIX a través de sus novelas (1818-1868)*, México, El Colegio de México, 1975, p. 1. Véase, también, de la misma autora "Las ideas sobre la mujer mexicana en el siglo XIX", *Fem.*, vol. VIII, núm. 30, México, D.F., oct.-nov.-dic. de 1983, p. 38.

<sup>13</sup> Gamboa, *op. cit.*, p. 322.

<sup>14</sup> Delgado, *op. cit.*, p. 154.

<sup>15</sup> De Campo, *op. cit.*, p. 341.



## NIHILISMO Y HERMENÉUTICA

**E**STE artículo toma como base, para la reflexión, las ideas del pensador italiano Gianni Vattimo,<sup>1</sup> quien ha llevado a sus últimas consecuencias la llamada “ontología de la declinación”. Nuestra tesis es que dicha ontología no puede sostenerse. De hecho, a menos que quiera convertirse en lo que critica, no puede más que ser pasajera, una llamada de atención, y sólo así puede adquirir cierto sentido. Consideramos, por el contrario, que es posible una salida del nihilismo filosófico a través de la hermenéutica espiritual del esoterismo, tal y como lo enseñó Henry Corbin.

Dentro de las dos posibilidades que podrían extraerse de la obra heideggeriana, la de un nuevo sentido de fundamentación o la de una definitiva imposibilidad de fundamentación del pensar metafísico-ontológico, Vattimo nos propone que la aceptación de esta última sería la única salida coherente en los mismos tiempos de nihilismo en que nos encontramos. Así,

la búsqueda del sentido del ser, en el desarrollo radical que tiene en *Ser y tiempo* de Heidegger, saca progresivamente a la luz que este sentido se da al hombre sólo como dirección de desposesión y defundamentación. Por tanto, también contra la letra de los textos heideggerianos, sería preciso decir que la búsqueda comenzada en *Ser y tiempo* no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología.<sup>2</sup>

Humberto Martínez

Para Vattimo, esta última situación se localiza en el inicio de lo que sería una especie de época diferente y que hoy se ubica como *posmoderna*. Hay, entonces, un paso de la modernidad a la posmodernidad que se caracteriza por dos aspectos fundamentales: 1) el desenmascaramiento de la superficialidad y relativismo del sujeto autoconsciente, y 2) el desenmascaramiento de la noción de verdad como algo absoluto, y que conlleva la noción más amplia del ser como fundamento. Con la primera se pone en crisis la noción de una identidad objetiva de sujeto. Nuestra conciencia se configura progresivamente como mundo “de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje”.<sup>3</sup> Nuestros contenidos de conciencia obedecen a “ficciones” reguladas por las convenciones sociales. Todos vivimos en una “nube de opiniones impersonales y semipersonales”.<sup>4</sup> Vivimos dentro de una “men-

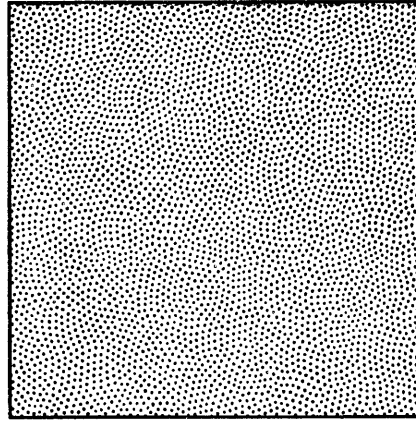
tira” o un “sueño”. Según Vattimo, es en Nietzsche, de quien provienen estos conceptos, que se anuncia y pone en marcha el pasaje a la posmodernidad; en Heidegger se cumple. Con este último se lleva a cabo el desenmascaramiento de una trayectoria occidental de “ontología fundativa”. Al descubrir con Nietzsche la insostenibilidad de la noción de sujeto (ya que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, y el sujeto-intérprete entra también dentro de lo interpretativo), se descubre, además, la insostenibilidad de una noción de verdad y de ser. Se amplía, así, con Heidegger, el discurso desenmascarante a términos ontológicos más vastos y radicales.

Ideas que en el fondo están íntimamente relacionadas (decir que no hay sujeto definible, sustancial, es decir que no hay ser del sujeto), con Heidegger el hombre se define, no ya como una unidad sustancial fija, sino sólo como un “poder ser”, como mera apertura a la posibilidad. El ser-ahí (*da-sein*) sólo se piensa como sujeto, como sustancia, según Heidegger, cuando se piensa en términos inauténticos, en un “horizonte del ser” público y cotidiano.<sup>5</sup> De aquí que el ser sea sólo *evento*, que el ser *no es*, sino que acaece, se da. Y esto es precisamente, nos dirá Vattimo, lo que se puede llamar el nihilismo de Heidegger. Ahora bien, es la hermenéutica la herramienta intelectual que nos descubre en este estado de nihilismo y desfundamiento del sujeto, del ser y de la verdad. Descubri-



miento de que éstos no sólo son inauténticos, sino de que es imposible considerarlos como algo sustancial y absoluto. Descubrimiento de que esa es su esencia, el mero acaecer, en una temporalidad que se alimenta a sí misma y, por supuesto, que todo es relativo, es decir, que no hay, no puede haber, fundamento ni valor último posibles en los que se pueda sostener la temporalidad: sólo en la Nada (nihilismo).

Y es entonces que se nos presentan nuestras primeras interrogantes, pues no podemos dejar de pensar que la hermenéutica como “proceso descubridor de sentido” deba tener necesariamente un “criterio-valor” con el cual descubre ese sin-valor. De hecho, pensamos que si la hermenéutica descubre la inautenticidad de las cosas y los sujetos es porque supone que hay algo auténtico detrás. Aceptar un proceso hermenéutico es aceptar que la comprensión de la realidad requiere de una interpretación, requiere suponer de antemano que el dato, lo dado, no es en sí claro, evidente, y de que hay un sentido que descubrir. El dualismo de apariencia y realidad es tan viejo como el pensamiento mismo y en él se funda todo conocimiento. Filosofía, teología y ciencia no pueden ser, en esencia, sino hermenéuticas, pues pretenden ser una *explicación* (ofrecer un sentido) de la Realidad, y no pueden dejar de presuponer el hecho básico de que existe un divorcio entre lo real aparente y lo verdadero, lo existencial y lo esencial. Pero la hermenéutica nihilista descubre que no hay nada, esto es, nada de esencial, puro acaecer inauténtico, un sin-valor, un sin-sentido. Pero, ¿sin-valor con respecto a qué? Tal vez con esta pregunta el nihilista diría que se cae de nuevo en la vieja postura criticada del pensar ontológico absolutista y fuerte, pero la pregunta es posible, se podría contestar, aun después del descubrimiento nihilista, y acaso con mayor intensidad, pues la vida no deja de ser posible también, y ello implica un sentido. Ser hombre es interpretar, e interpretar es



lo mismo que buscar una significación, un valor. El problema es grave y fundamental, y no se lo puede soslayar diciendo, pidiendo, que vivamos felices o infelices en el sin-sentido, aceptando nuestra inanidad, porque la dimensión humana es en esencia diferente de la meramente animal o vegetal: es autoconciencia. Y es que el desfondamiento sólo se descubre sabiendo de antemano que puede haber fundamento. Pensamos, por ello, y por lo que diremos en seguida, contra Vattimo, que es más real y verídica la posibilidad de la otra lectura heideggeriana de buscar un nuevo fundamento, o mejor, redescubrir el único y verdadero.

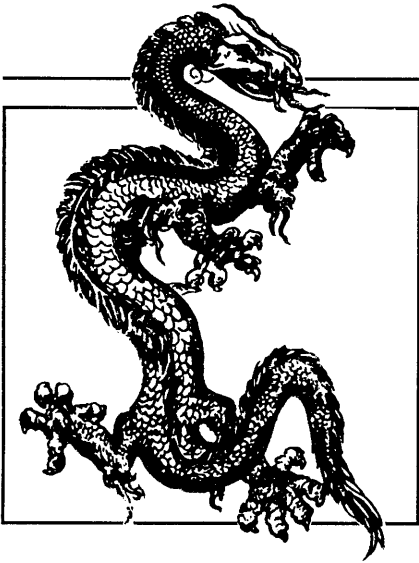
Si, como dice Vattimo con Nietzsche, el mismo intérprete, luego la interpretación, es interpretación, y se quiere decir aquí por ello algo que no puede ser más que relativo, ¿en qué quedan los juicios acerca del mundo, del hombre y su vida, de sus orígenes y fines (sentido)? Nuestra ciencia, saber y conocimiento, diciéndolo con radicalidad, sería inútil. Y radical es este nihilismo con respecto a toda antigua tradición, se niega lo que antes era evidente, de que el mundo de la temporalidad — que nunca dejó de considerarse como tal — se “mide” o “comprende” por la dimensión de “otro mundo” (de lo trascendente, Dios, o de las Ideas en sentido platónico), el intemporal y eterno. Para decirlo en otros términos, con palabras de un hombre medieval, Tomás de Kempis: “Mas ¿qué aprovecha la cien-

cia sin el temor [el <conocimiento>] de Dios?”, porque, “muchas cosas hay que, el saberlas, poco o nada aprovecha al alma”.

Desde esta perspectiva, una hermenéutica que no esté anclada o no conduzca a otro mundo o a otra dimensión de éste (lo que es decir a un “ser-para-más-allá-de-la-muerte”) no es sostenible; carecería, como todo en un mundo meramente relativo, de sentido. Puesto en términos (también tradicionales) de un tratado de iniciación ismailita, en el que habla un *sabio*:

La falsedad de los Ignorantes [se refiere a los llamados “sabios”, ulemas, en la religión ortodoxa, legalitaria y ritual] es notoria cuando hacen el elogio de este mundo, puesto que no conocen el sentido oculto [la realidad interior], ni lo que Dios ha querido para el mundo. Su opinión es que Dios ha creado el mundo, sin que ello tenga ningún sentido [oculto]. Ahora bien, Dios no ha creado el mundo por juego. Si el mundo tuviese en sí mismo su propio fin, no habría finalidad; esta creación sería absurda, ya que toda creación que no tenga objetivo es una burla, y todo discurso que no tenga sentido es una futilidad.<sup>6</sup>

Contra ponemos conscientemente dos tipos de discurso: filosófico moderno y espiritual tradicional. Los dos tienen que ver con el proceso hermenéutico, pero de una calidad distinta y obvia. Y es desde el segundo que se puede pensar que hay una situación de gravedad insostenible en el proceso hermenéutico de la modernidad.



secular. Incapaz de considerar otro mundo, de considerar la dimensión de esencialidad de la aparente realidad, la modernidad se queda en un reconocimiento de la vida sólo porque es un “ser-para-la-muerte”, su punto terminal. Visto así, esto sería la gran paradoja del nihilismo contemporáneo, del hombre secular moderno que lo vive: la vida no es posible porque es imposible.<sup>7</sup> No hay salida de este mundo. O, más bien, al hombre moderno le es imposible pensar en otra “salida” que no sea el *exitus* de la muerte: la Nada.

La autoconciencia moderna descubrió el “enmascaramiento” de las concepciones religiosas tradicionales, pero haciendo esto se descubrió luego, también en otro enmascaramiento, en un ser meramente “público y cotidiano”, enajenado, inauténtico. Pero ahora sin nada en qué apoyarse, pues se piensa que este estado de ser efímero y relativo, falso, es el único que hay. El soporte que proporcionaba la tradición metafísica y religiosa para la vida en este mundo es eliminada. Vattimo lo dice de la siguiente manera:

En Nietzsche el hilo del discurso es más lineal: la muerte de Dios significa el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos porque tal creencia respondía a la necesidad de seguridad propia de una humanidad aún “primitiva”; la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica, que son estados hechos posibles precisamente por la visión religiosa-metafísica del mundo (basta pensar

en la sociología de la religión de Weber y en la relación establecida por ella entre ciencia-técnica capitalista y mono-teísmo hebraico-cristiano) han vuelto superflua esa misma creencia, y también esto es el nihilismo. Destino de la subjetividad, descubierta en su carencia de fundamento, y disolución nihilista del ser, se enlazan entre sí y con la historia de la racionalización tecnológico-científica del mundo. Es la organización técnica del mundo la que torna obsoletos ya sea al ser como fundamento, ya sea la subjetividad como estructura jerárquica dominada por la autoconciencia.<sup>8</sup>

Inauténtico en ambos mundos conceptuales, ¿cómo podría el hombre decir que uno es mejor que el otro? Y no podemos dejar de plantearnos una pregunta clave: ¿es de verdad imposible salir del nihilismo y el historicismo al que nos ha conducido la secularidad moderna sin caer en los viejos dogmatismos que se han descubierto inauténticos y catastróficos? Desde el punto de vista de lo que yo llamaría “la otra hermenéutica” (que puede muy bien desprenderse de la obra de Paul Ricoeur, pero cuyo máximo exponente fue Henry Corbin y, entre sus continuadores, Gilbert Durand), el problema que se plantea con el nihilismo filosófico contemporáneo es un falso problema, por cuanto su base proviene de una crítica unilateral a la tradición ontológico-teológica. La crítica moderna a la religión es una crítica que en cierto sentido el esoterismo (la otra dimensión, la fundamental, de toda manifestación religiosa) y la gnosis de todos los tiempos siempre han planteado. Pero es una crítica a una dimensión de la religión solamente: su lado exotérico y literalista, legalitario y ritual, a su exclusividad dogmática, de la que son herederas tanto nuestras filosofías de la historia moderna como sus secuelas políticas totalitarias. Para la hermenéutica esotérica el problema fundamental es desenmascarar el terrible ocultamiento de la verdad que han realizado las religiones dogmáticas y literalistas. Pero, a diferencia de la crítica secular moderna, concibe y acepta

la realidad auténtica de la otra dimensión donde verdaderamente estaría afincado y fundamentado el “sentido” de este mundo. Entonces, el error de la crítica moderna a la religión sería considerar que lo que se postula como verdad en una religión ortodoxa es la verdad sin más. Desconociendo la dimensión esotérica, la crítica moderna renuncia al todo espiritual. Lo que encuentra inauténtico y “degenerado” es verdad, pero eso no es lo que constituye el núcleo esencial de una religión. El esoterismo siempre ha mantenido a este último, y lo ha redescubierto con la poderosa herramienta de la hermenéutica, entendida y practicada en su pleno sentido de develar aquello que permanece oculto tras lo aparente, tras la literalidad de la letra. Para Henry Corbin, el antídoto del nihilismo filosófico sólo lo puede ofrecer el esoterismo, o en otros términos, la teología apofática o negativa. El esoterismo, el verdadero, está para ser redescubierto en Occidente; es el único que distingue niveles, establece diferentes modos de ser y de conocer, y ubica a los mundos en un verdadero contexto que le da sentido a la vida, pues sólo con distinciones y jerarquizaciones<sup>9</sup> es posible establecer juicios.

Podríamos decir que aceptar una u otra manera de pensar y creer no sería cosa de la mera voluntad.<sup>10</sup> Tal vez sólo podría sobrevenir como una decisión definitiva cuando se tenga una vivencia, como lo diría Schliermacher, en torno a una experiencia pregnante, a un momento de iluminación decisivo y transformador. Sólo un fondo metafísico (en el correcto sentido de la palabra) de lo infinito, un fondo trascendente, puede conducir a una salida del atolladero en que nos coloca el nihilismo, y a una base para la auténtica Comprensión, a un verdadero sentido de la concepción de la individualidad de un autor como intérprete. Porque, en última instancia, dependiendo de quien se sea, así será la interpretación. Lo que podría servir para esta experiencia es la vivencia misma del nihilismo.

La tesis final de Vattimo, siguiendo al último Nietzsche, es que al ser imposible salir de lo que para él es la realidad contundente del descubrimiento nihilista de la vida, hay que aceptar con resignación y conformismo la verdad de la imposibilidad de sentido, de un “más allá”, y vivir con “moderación” la “inmediatez” y el relativismo de nuestros valores, en una especie de “significación difusa”, con un “buen carácter” que nos permita ser capaces de sostener la existencia oscilante, y la mortalidad: “se trata siempre, nos dice, de ver si logramos vivir sin neurosis en un mundo en el que «Dios ha muerto»; o sea, en el que ha quedado claro que no hay estructuras fijas, garantizadas, esenciales, sino, en el fondo, sólo acomodamientos”.<sup>11</sup> Se nos pide una aceptación consciente de nuestra propia fragilidad humana, propugnando la *debilidad* de nuestros pensamientos. Según Vattimo, tendremos que reencontrar al ser en una constitución “débil, oscilante *in infinitum*”. Y,

remontarse *in infinitum* y oscilación, son accesibles con un salto que es, a la vez, salto en el *Abgrund* [abismo, vacío] de la constitución mortal del ser-ahí; o, en otras palabras, el diálogo liberador con la *Überlieferung* [Tradición] es el verdadero acto con el cual el ser-ahí se decide por la propia muerte, el “paso” a la autenticidad de que hablaba *Sein und Zeit*; sólo en cuanto mortales podemos entrar y salir del juego de transmisiones de mensajes que las generaciones se lanzan, y que es la única “imagen” del ser de que disponemos.<sup>12</sup>

Pero hay aquí un problema: esa “única imagen del ser” a la que se refiere, ¿no está ya de antemano concebida en términos de sus propios pensamientos de un nihilismo sin salida? Pero el “juego de transmisiones de mensajes” indica algo plural y en principio abierto, lo cual podría redescubrirnos una distinta “imagen del ser” que no concluya en el nihilismo. “Imagen del ser”, en el contexto, no puede ser una “imagen del ser” determinada,

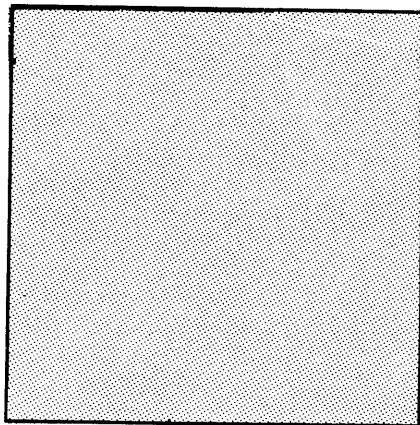
sino una “posible imagen”. Lo que supone Vattimo es que toda “imagen del ser” que no sea propuesta o lanzada por otras generaciones del pasado (redescubriéndolas por la hermenéutica, que es su función) deberá ser tomada sólo como posibilidad, sí, pero de la que podamos “entrar y salir”, sin considerarlas seriamente, sin comprometerse con ellas en sentido fuerte. Hay que tomarlas sólo débilmente. ¿Por qué? Porque, nos diría, con ello evitaríamos caer en el totalitarismo, el dogmatismo, la dictadura o la injusticia unilateral. Pero, ¿no podríamos descubrir que el presupuesto nihilista para considerar toda “imagen del ser” es sólo una imagen, una interpretación que se ha conformado a lo largo de un proceso de ruptura epistemológica del pensamiento occidental y que, por lo tanto, también puede ser inauténtica, por relativa? Porque Vattimo parece cerrar dogmáticamente, con su tesis base, su misma propuesta de ser plurales y acoger todas las posibles imágenes. El presupuesto que está detrás de la tesis se pretende *fuerte*, y en ese nivel se contradice. Para ser consecuentes, la tesis nihilista sólo podría proponerse como una “imagen del ser”, esto es, una interpretación posible, un, como diría alguien, “grito de alarma”. La estructura del proceso hermenéutico no puede ser más que *abierto* y descubridor, pues no es otro el sentido de este mismo proceso. De otra manera sería el fin de la hermenéutica, su clausura, y con ello el advenimiento de un nuevo dogmatismo que postularía la inanidad de todo nuevo descubrimiento o redescubrimiento.

Aquí es donde pensamos que a Vattimo, como lo fue para Nietzsche y Heidegger, le ha faltado contrastarse con otras historias y otras filosofías que no sean las del pensar oficial moderno occidental. Por ejemplo la disolución, que ocurre con la hermenéutica nihilista, de la ilusión de un “yo” (ego), es parecido a lo que desde siempre se ha sostenido en las tradiciones religiosas y metafísicas de Oriente, sobre todo en la India. Hay, con todo, la

gran diferencia de que en ésta se lo postula con el fin de encontrar un auténtico yo, superior, mientras que en aquélla sólo se pretende quedar en la autoconciencia de su propio relativismo nihilista. En su “introducción” al libro de Vattimo: *La sociedad transparente*, la traductora Teresa Oñate había advertido sobre este problema de exclusivismo occidental de Vattimo:

Sólo que en nombre de tal fidelidad [a la trayectoria del pensamiento filosófico de la Europa secularizada, como pide Vattimo a la tarea hermenéutica en el fin de la modernidad] se corre el riesgo de no dar ningún *salto* nunca a *otras* historias. Sólo que el ser como pluralidad y plurivocidad que se abre a la muerte (del *Fundamento*) no es *La Nada* que correspondería aún a una tácita pervivencia invertida del pensamiento monológico [fuerte]. Sólo que la metafísica platónico-cristiana y sus secularizaciones no ha sido nuestra única historia, porque ni ahora, ni nunca, ha habido una única historia, sino también otras múltiples tradiciones-perspectivas que están, esperan y pueden inagotables relecturas, no marcadas por ningún curso historicista del devenir ascendente o descendente [...].<sup>13</sup>

Tenemos, entonces, dos clases de discurso: uno producto de una hermenéutica nihilista, que nos coloca ante el descubrimiento del *sin-sentido*, y otro producto de una hermenéutica creativa, o esotérica (*tawil*, como se lo llama en la tradición islámica) que descubre y nos descubre ante un *sentido*. En ambos, el proceso hermenéutico es un proceso de desvelamiento, desenmas-



caramiento, de lo que permanece oculto en una realidad aparente y visible. En el último, el *tawil* (como nos lo ha mostrado Corbin) se opera *eo ipso* un nuevo nacimiento de comprensión, es decir, un renacimiento espiritual. Esta obra hermenéutica, principalmente, pero de hecho toda hermenéutica, nos debe provocar un cambio de ser, por un conocimiento (gnosis) de lo que nos permanecía oculto, por una autoconciencia nueva que el mismo proceso hermenéutico nos proporciona.

Mircea Eliade, hablando de la historia de las religiones, lo había dicho de la siguiente manera:

Desde cierto punto de vista, se puede comparar la hermenéutica a un "descubrimiento" científico o tecnológico. Antes del descubrimiento, la realidad que uno descubrirá estaba allí, sólo que no se la veía, o comprendía, ni se sabía cómo usarla. De la misma manera, una hermenéutica creativa descubre significaciones que no se comprendían antes, o las pone en relieve con tanto vigor que, después de haber asimilado la nueva interpretación, la conciencia ya no es la misma. Finalmente, la hermenéutica creativa *cambia* al hombre; es más que instrucción, es también una técnica espiritual susceptible de modificar la cualidad de la existencia misma.<sup>14</sup>

Sería difícil negar la posibilidad que la hermenéutica esotérica, espiritual o creativa, nos ofrece de una nueva manera de considerar las interpretaciones del pasado. Si el hombre es un ser abierto a un mundo de posibles, no puede dejar de concebir nuevas

interpretaciones, pero tampoco puede limitarse a lo futuro y dejar de aprender de reinterpretaciones de esos innumerables mensajes que su propio pasado le comunica. Nuestro futuro depende del grado de reconocimiento y acuerdo al que hayamos llegado con nuestro pasado, pero no sólo de los hechos "históricos" en el sentido de la historiografía moderna, sino de los espirituales. Y esta "otra historia" sólo la puede traer a la luz una historia de la hermenéutica espiritual comparada.

## NOTAS

<sup>1</sup> Lo principal de la obra de Gianni Vattimo ha sido traducida en España: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, 1986; *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ediciones Península, 1986; *Introducción a Heidegger*, Gedisa, 1986; *Introducción a Nietzsche*, Ediciones Península/Nexos, 1987; Vattimo y otros, *El pensamiento débil*, Ediciones Cátedra, 1988; *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, 1989; *Más allá del sujeto*, Paidós Ibérica, 1989; *La sociedad transparente*, Paidós, 1990, y *Ética de la interpretación*, Paidós, 1991. Las referencias siguientes a Vattimo corresponden a estas ediciones.

<sup>2</sup> Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 52. Hice una reseña crítica de esta obra en *Librero*, número 7, mayo-junio de 1990: "Vattimo y Habermas: ¿para qué filosofía?"

<sup>3</sup> Vattimo, *Ética de la interpretación*, páginas 123-124.

<sup>4</sup> Nietzsche, *Aurora*, aforismo 26, citado por Vattimo, *loc. cit.*

<sup>5</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 10 y 25, citado por Vattimo, *ibid.*, p. 131.

<sup>6</sup> Citado por Henry Corbin, "L'initiation ismaélienne ou l'esotérisme et le Verbe", en *L'Homme et son Ange*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1983, p. 117. Es este un estudio acom-

pañado de la traducción parcial de un tratado en el que se muestra la importancia de la hermenéutica espiritual (*tawil*) que conduce al descubrimiento del *sentido* oculto del libro revelado (El Corán), tal como lo practicaban los ismailitas y con el cual se logra un conocimiento que transforma a la persona. Toda la obra de Corbin trata de la hermenéutica espiritual que practicó principalmente el Islam chiíta y nos revela una manera diferente de religiosidad y de interpretar el pasado espiritual de la humanidad. Cf., también, de Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de L'Herne, 1981, y mi ensayo: "Henry Corbin y el viaje al Oriente", *Estudios islámicos*, México, UAM/Gernika, 1992. Una visión completa de la obra de Corbin se encuentra en el libro de Christian Jambet, *La lógica de los orientales*, México, FCE, 1989.

<sup>7</sup> Esto es algo que enuncia poéticamente José Gorostiza en su extraordinario poema "Muerte sin fin". Cf. mi trabajo "Hacia lo no dicho en Gorostiza", *Ensayos en literatura mexicana*. Reyes, López Velarde, Gorostiza, Monterrey, N. L., Fondo Editorial de Nuevo León, 1991.

<sup>8</sup> Vattimo, *Ética de la interpretación*, páginas 135-136.

<sup>9</sup> Pues hay un hecho, al nivel del sentido común, que todos seguimos aceptando: que la realidad que se nos presenta a los sentidos, no es toda la realidad. La hermenéutica la hacemos constantemente.

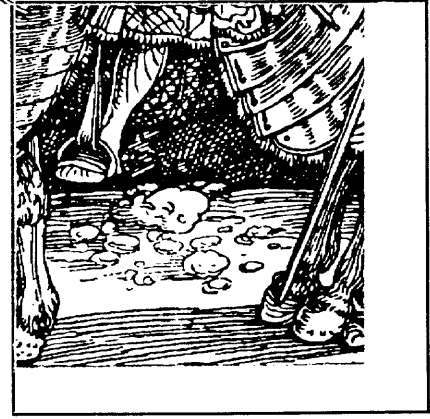
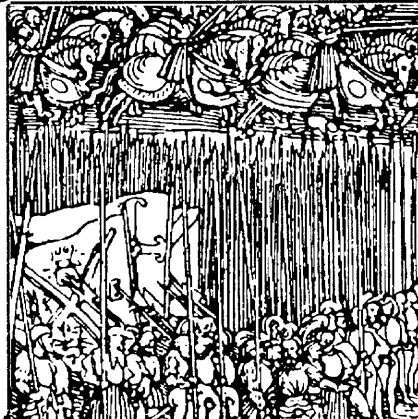
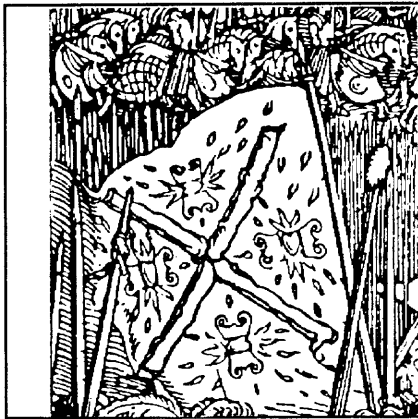
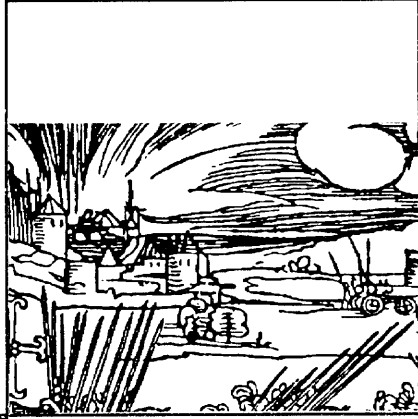
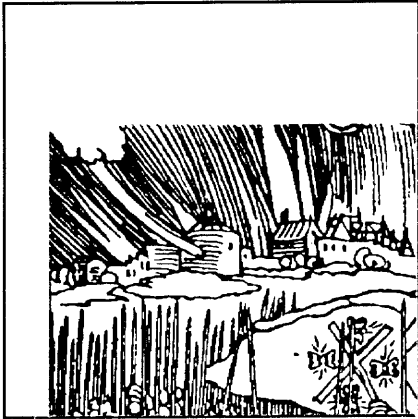
<sup>10</sup> Información al respecto no falta en nuestros tiempos. Tanto del redescubrimiento de lo sagrado (la obra de Eliade, para poner sólo un autor) como de la crítica a la modernidad y a su misma crítica. Si algo positivo tiene el fin de la modernidad es que nos ofrece todo, pero de una manera difusa, sin selección y muchas veces distorsionada. Hay que hacer bastante hermenéutica para descubrir qué es lo verdadero.

<sup>11</sup> *Más allá del sujeto*, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>13</sup> *La sociedad transparente*, introducción de Teresa Oñate, pp. 51-52.

<sup>14</sup> Mircea Eliade, "Crisis y renovación", *La búsqueda*, Buenos Aires, Edit. La Aurora, 1971, páginas 190-191. Refiriéndose a una conferencia de H. Corbin y la hermenéutica histórico-religiosa ("que intentan algunos de entre nosotros: Corbin, yo, Ricoeur, y ¿quién más por el momento?"), Eliade anotaba en su diario el 5 de febrero de 1968: "De hecho, el término «interpretación» no es tan preciso: se trata de una *transmutación* de la persona que recibe, interpreta y asimila lo que se le revela. Por mi parte, yo voy aún más lejos: la hermenéutica creadora, de la que hablo en tantos de mis estudios recientes, provoca transmutaciones equivalentes igual cuando somos confrontados no sólo con una «revelación» del género de la del Corán, sino también con formas tradicionales extrañas (India, etcétera) o «arcaicas» (primitivas)" (*Fragments d'un Journal*, Gallimard, 1973, página 547, y cit. en *L'Herne Henry Corbin*, Édit. de L'Herne, 1981, p. 68).



## HACIA UNA LECTURA DE *MÍO CID CAMPEADOR* DE VICENTE HUIDOBRO (El espacio huidobriano: la noción de límite y su superación)

María de los Ángeles  
Pérez López\*

Me rodea un sueño asombroso:  
camino soltando pájaros.  
Todo cuanto toco está en mí  
y he perdido todo límite.

Jean Tardieu:  
*Le témoin invisible*<sup>1</sup>

**M**IO *Cid Campeador*, escrito por Vicente Huidobro en 1929, es uno de sus libros en prosa más interesantes.

Obra “hermosamente desorbitada e insólita”,<sup>2</sup> de gran imaginación y libertad total, en ella Huidobro se propone la reconstrucción del héroe castellano, partiendo de elementos heterogéneos que pueden vertebrarse en torno a tres líneas: la tradición literaria, la visión histórica y el propio quehacer del poeta, cuya gran aportación sería, en esta lectura, la construcción lírica personal.

De la tensión establecida entre esas tres líneas arranca el significado poético que explica la obra: el Cid lo atrae por ser objeto épico, y en correspondencia fuente de poesía; pero sobre todo lo atrae su aureola de grandeza. Por esto, Huidobro nos ofrece una “biografía mítica del Cid”,<sup>3</sup> donde éste, aunque pertenece a nuestro mundo,

sin embargo es un ser capaz de domar las constelaciones.

Es, por tanto, la exaltación poética que produce una vida superior, la que motiva la obra. Pues para el chileno sólo lo inhabitual, lo sorprendente por superior o extraño está dentro del arte,<sup>4</sup> y para producir esa sorpresa, nos brinda un modo de creación nuevo, complejo, que puede ser abordado desde la visión parcial que ofrece el estudio del espacio; será el análisis interpretativo de éste el que nos proporcione ciertas claves de acercamiento a su *Mío Cid Campeador*.

El espacio ha sido estudiado atendiendo al lugar clave que ocupa en la organización de todo texto literario. En él, los símbolos alcanzan una expresión y concreción básicas. Responde, además, a la necesidad lógica de ubicar las acciones y dotarlas de la posibilidad de relación con los personajes y las situaciones, y ofrece, también, la posibilidad de analizar la obra y sus más íntimos resortes. Es decir, la im-

portancia del orden espacial subraya que el objetivo del texto no es únicamente el de contar una historia, sino también el de presentar, desde el comportamiento de los diversos elementos, una determinada visión del mundo.

En el texto huidobriano se caracteriza, de modo general, por la noción de límite y su superación. Apuntala, así, la creación de una realidad nueva, más rica y plena, a partir de una realidad mínimamente explicada que es punto de apoyo, porque esa realidad “otra” que el *Mío Cid Campeador* nos presenta necesita fijarse en los parámetros lógicos del pensamiento para poder desbordarlos después, en la propuesta esencial de hacer crecer los lugares y las gentes desde dentro de sí mismos.

Procedamos al análisis. El espacio, en tanto estructuración de los lugares en una organización particular dotada de cierto sentido,<sup>5</sup> presenta en el *Mío Cid* gran complejidad y es necesario desglosarlo en espacio del relato y espacio de la narración. Y esto a raíz de la distinción de Gérard Genette entre el texto como acto productor y el texto como producto-objeto, o sea, en su dimensión actancial y en su dimensión formal.<sup>6</sup>

Desgloce que permite advertir aspectos peculiares del espacio en cada caso, y también la confluencia de am-

\* Profesora de la Universidad de Salamanca.

bos en torno a la profunda vinculación del poeta con el personaje que construye: así es como el espacio de la narración se presenta como marco en el que es posible el encuentro del narrador y Rodrigo Díaz como interlocutores, partiendo siempre de la noción de pacto narrativo.<sup>7</sup>

En cuanto al espacio del relato, rico y variado, procederemos a su división en espacio real e interior o subjetivo, para facilitar una visión global de fenómenos en apariencia divergentes.

El espacio real se nos revela como fundamental en cuanto apoyatura del espacio interior, pues supone su crecimiento o su muerte, y además enmarca las relaciones entre los personajes. Es complejo, por lo que parece oportuno distinguir entre el espacio físico y el social, siendo el primero el que corresponde a realidades específicas de extensión finita, y el segundo el que se refiere al conjunto de realidades culturales e históricas que la obra define. Aun así, pueden apuntarse varias características comunes.

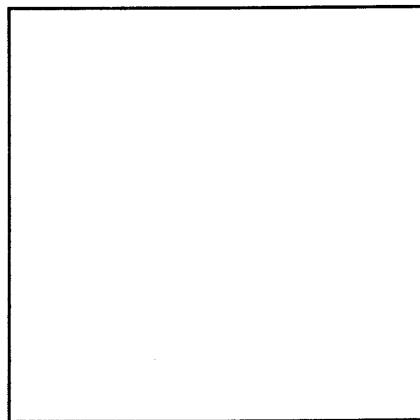
En primer lugar, los rasgos que concretan los términos son mínimos, tanto para el espacio real físico como social. De Vivar, por ejemplo, sólo sabemos que tiene un puente, un cerro, un río que bordea el pueblo, campanarios, el horizonte lejano y el aire que cortan los hombres del Cid.<sup>8</sup> O de la batalla de Aspa el narrador nos presenta únicamente los reflejos del sol en los escudos y las piedras como “pequeñas islas en lagos de sangre”.<sup>9</sup> Así se pone de manifiesto el papel activo del lector en el proceso de construcción del texto (las indicaciones vagas y rápidas sobre los lugares pueden sugerir que la narración no es una crónica, sino que participa de la fábula y, por tanto, que la localización sólo importa en cuanto apoyatura de otros espacios que a partir del real se construyen), en conexión con la búsqueda huidobriana de la palabra esencial, del sustantivo que contenga todas las posibilidades imaginativas y también con la reacción que se produjo a finales del siglo XIX y que consistió en “dislocar el fragmento descriptivo”.<sup>10</sup>

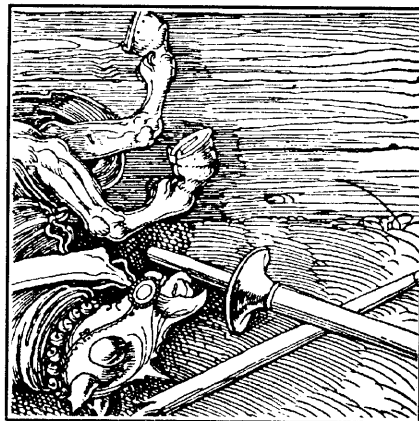
Son rasgos, además, que permiten al lector volcar su propia propuesta escénica sobre el texto, en relación con el hecho de que *Mío Cid Campeador* fue concebido en íntimo contacto con el guión cinematográfico,<sup>11</sup> lo que explicaría la utilización de la técnica cinematográfica que numerosos estudiosos de esta obra han destacado,<sup>12</sup> y además sería una poderosa razón de coherencia para con otra hazaña, *Cagliostro*, película cubista para la que escribió el guión, en el año 1923, y que

transformó en novela cuatro años más tarde, incluyéndola dentro de este mismo “modo de nueva novela”.<sup>13</sup>

En segundo lugar, la descripción de los espacios se centra en aquellos aspectos que propician una valoración, frente a su pura materialidad. Por esto, algunos elementos del espacio físico, como la piedra y el camino, se cargan de valor simbólico. La piedra representa la solidez de la casa familiar, y de modo general, la unidad y la fuerza, la cohesión y conformidad del ser para consigo mismo, frente al camino, que es espacio de desenvolvimiento por excelencia. Literalmente es el modo con el que el narrador cuenta para vivificar el itinerario histórico del protagonista, y poéticamente, la figuración emblemática por excelencia del hombre Cid es a caballo sobre un camino, el de la admiración, el del deber, el del destino, el del honor, el de la fatalidad.<sup>14</sup> De fondo, el motivo del viaje, como clave de la obra, en su promesa de saciar los anhelos personales, y clave en su relación con el resto de la producción huidobriana.<sup>15</sup>

Por esta misma razón que explicamos, los distintos lugares pueden agruparse bajo epígrafes como los de espacio del aprendizaje o de la consumación, pues sus medidas, colores, distancias, etcétera, son secundarios en relación con su significado último: la casa como nido, el castillo del conde Lozano como espacio de muerte y resurrección, Burgos en su lealtad y en su traición, Valencia la codiciada, sueño y símbolo del héroe, etcétera.





En tercer lugar, los espacios se hallan personificados o participan de algunos rasgos humanos, para que sea explícita su voluntad de adherirse emocionalmente a la acción. Así, la colina del primer beso, por ejemplo, es elemento del espacio natural que juega el primer juego de amor de Rodrigo,<sup>16</sup> y así también el Cid, por su papel de constructor de patria, extiende sus características ejemplares al espacio social en el que se mueve: a la corte de Castilla, reunión de “bárbaros cabelleros”;<sup>17</sup> a España, país de apasionado fervor religioso,<sup>18</sup> también definido por la bravura de sus gentes y por su capacidad de enfrentar el oprobio y la muerte, etcétera.

Asistimos, pues, a la conexión hombre-universo, que, en palabras de Ana Pizarro,<sup>19</sup> acerca el sujeto y el objeto hasta llegar a la fusión total.

Sin embargo, es el espacio interior o subjetivado el que se nos manifiesta como auténtico núcleo de la obra, espacio mental que corresponde al interior de las conciencias del narrador y de algunos personajes, a modo de fondo sobre el que insertar el espacio real. Se trata de un núcleo con muchas y variadas vertientes, pues permite la aglutinación de realidades diversas en un concepto común llamado “España”, cuyas fronteras históricas y geográficas son difícilmente señalables: una “Castilla-España-patria” reconquistada al invasor árabe, unificada en tanto que nación hispánica y que, por su dimensión imaginativa de espacio privilegiado de Dios y de la historia, será el país más grande de

la tierra, el que redondeará el mundo y llegará a completar el orbe.

Esas fronteras, superadas y magnificadas desde una vívida ensoñación, remiten, por tanto, a la participación imaginativa del lector, a través de diversos procedimientos, como el que el narrador destaque el lugar que le interesa ignorando el entorno,<sup>20</sup> personifique el espacio mental, lo identifique con personajes de la ficción, especialmente con el protagonista,<sup>21</sup> y presente como paralelas las distintas posibilidades con las que el espacio mental se presenta.<sup>22</sup>

Y las consecuencias de semejantes procedimientos son varias.

El lector advierte cómo el texto rompe las proporciones.

Y esas proporciones estalladas, esa universalización de los espacios mentales conduce a un doble proceso: por un lado, la humanización del cosmos, que puede entenderse como pulsión analógica<sup>23</sup> y que es aspecto primordial, y por otro lado, la cidización del espacio y gigantización del protagonista, que es paralela a la gigantización del espacio mental “España”, ampliable a cosmos, orbe o universo. Es decir, la interrelación lo es realmente: se trata de un camino de doble sentido, que convierte así al protagonista en interlocutor indiscutible de todas las potencias cósmicas.<sup>24</sup>

Además, el proceso de humanización de lo cósmico y universalización de lo humano permite leer de modo armónico dos textos capitales de Huidobro: *Mío Cid Campeador*, la obra que tratamos, y *Altazor*, la obra por excelencia que lo define como poeta del siglo XX,

pues para ésta, Jaime Concha<sup>25</sup> advirtió el agrandamiento frecuente del mundo humano mediante la imagen cósmica, simultáneo a la domesticación del cosmos, y que es intento técnico-metafísico formulado igualmente en *Tout à coup*.

Por último, y para finalizar, ese proceso es fundamental para entender la propuesta del *Mío Cid Campeador*: ampliar el hombre. El poeta nos propone un viaje a la altura, porque, como dice Gastón Bachelard en *El aire y los sueños*,<sup>26</sup> todo lo que se eleva despierta al ser, participa del ser, frente a todo lo que se rebaja, que participa de la nada. Y ese viaje propuesto, que tiene por impulso lo humano, es viaje al país de lo imaginario con la apariencia de un viaje al país de lo infinito, pues “en el reino de la imaginación, a toda inmanencia se une una trascendencia”.<sup>27</sup>

En palabras de Vicente Huidobro:

Aplastado por el cosmos, el hombre se yergue y lo desafía, el poeta desafía al universo. Por la poesía se iguala o supera al cosmos. (...) La poesía es la conquista del universo.<sup>28</sup>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Jean Tardieu, *Le témoin invisible*, citado en Gastón Bachelard, *El aire y los sueños (Ensayo sobre la imaginación del movimiento)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 92.

<sup>2</sup> Eduardo Anguita, “Vicente Huidobro, el creador”, *Vicente Huidobro y el creacionismo*, edición de René de Costa, Madrid, Taurus, 1975, p. 347.

<sup>3</sup> Alejo Carpentier, “El Cid Campeador de Vicente Huidobro”, *Bajo el signo de la Cibele (Crónicas sobre España y los españoles, 1925-1937)*, compilador Julio Rodríguez Puértolas, Madrid, Nuestra Cultura, 1979, p. 67.

<sup>4</sup> Dirá el poeta: “inquietar, maravillar, emocionar nuestras raíces es lo propio de la poesía”. En Vicente Huidobro, “Manifiesto de manifiestos”, *Obras completas de Vicente Huidobro*, recopilación ampliada por Hugo Montes, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1976, p. 730.

<sup>5</sup> Mieke Bal, *Teoría de la narrativa (Una introducción a la narratología)*, Madrid, Cátedra, 1987.

<sup>6</sup> A este respecto, véase *Figuras III* de Gérard Genette (Barcelona, Editorial Lumen, 1989), exposición clásica de la metodología apropiada para el estudio del tiempo, el modo y la voz narrativos, a partir de la distinción entre historia o sucesión de acontecimientos, relato o discurso narrativo y narración o acto de narrar.



<sup>7</sup> Huidobro, en tanto autor-narrador, muestra momentos de la historia que tienen por escenario el espacio de la narración:

Por desgracia, no podemos describir esa batalla; el intrigante García Ordóñez nos ha defraudado. (...)

En vano mi pluma se había bañado en agua rosada y se preparaba frotándose las manos a dar unos cuantos pinchazos al pobre conde, tomarlo prisionero y restregarle los labios en un cerro de excremento. No se presenta. Pasa el plazo y pasa tres veces. Ni humos del conde. Me deja con la pluma en la mano, me arrebató la miel de la boca, me roba el placer del castigo.

¿No te atreves a venir? Bien; quedarás como un cobarde, como un cortesano envidioso y ruin. Aquí te clavo ante el mundo, te clavo en esta página, y yo mismo te meso las barbas (Vicente Huidobro: *Mío Cid Campeador*, *Obras completas de Vicente Huidobro*, *ibid.*, p. 159).

De este modo, el texto recuerda al lector que el pacto narrativo es una convención y que en la pluma del novelista está el hacer explícito en cualquier momento el hecho de que da por verdadero lo que ha sido fabricado en su totalidad. En Roland Bourneuf y Réal Ouellet, *La novela*, Barcelona, Ariel, 1975.

<sup>8</sup> Vicente Huidobro, *Mío Cid Campeador*, *ibid.*, pp. 32, 47 y 55.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>10</sup> Michel Raimond, *La crise du roman des lendemains du naturalisme aux années vingt*, citado en Roland Bourneuf y Réal Ouellet, *op. cit.*, p. 132.

<sup>11</sup> René de Costa, *Huidobro: los oficios de un poeta*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

<sup>12</sup> Algunas de las técnicas que se señalan, de modo general, a propósito de la relación de la novela con el cine son la vista panorámica, el *traveling*, la profundidad de campo, la distancia con relación al objeto, los juegos de luz y los cambios de plano.

Con respecto a la utilización de la técnica cinematográfica en la obra, remitimos al trabajo ya citado de Alejo Carpentier y al artículo "Vicente Huidobro y el creacionismo" (*Vicente Huidobro y el creacionismo*, *ibid.*, pp. 177-208), de Braulio Arenas, de modo destacado. Pero la aportación fundamental es la de René de Costa en la obra citada *Huidobro: los oficios de un poeta*. En ella apunta cómo el chileno se interesa ya en la década de los veinte por el cinematógrafo, de modo similar a muchos otros escritores vanguardistas, porque el cine da la posibilidad de unir movimiento, tiempo y espacio, y porque además permite el acceso a un público más amplio.

Por esto, Huidobro "mezcló sus esfuerzos novelescos y cinematográficos, casi por accidente, en la creación de una novela fílmica" (página 161), dentro de la cual produjo dos obras maestras, *Mío Cid Campeador* y *Cagliostro*, en las que destacan, como procedimientos cinematográficos, la trama veloz, la caracterización rápida de los personajes, el lenguaje y el

estilo visual, la difuminación, la superposición y el fundido encadenado.

Veamos ahora del propio texto:

Al día siguiente por la mañana, que es el último del plazo, parten más rápidamente que nunca. Galopan, galopan. Pasan los llanos y los montes debajo de las oriflamas al viento, con una velocidad cinematográfica (p. 133).

<sup>13</sup> El nombre, que nos parece resume con acierto la cuestión genérica de la hazaña, procede del estudio de Benjamín Rojas Piña, "La Hazaña del Mío Cid Campeador" (1929), un modo de nueva novela de Vicente Huidobro", *Ateña*, n.º 445, Universidad de Concepción, primer semestre de 1982, pp. 201-217.

<sup>14</sup> Vicente Huidobro, *Mío Cid Campeador*, *ibid.*, pp. 71, 65, 125, 44 y 46, respectivamente.

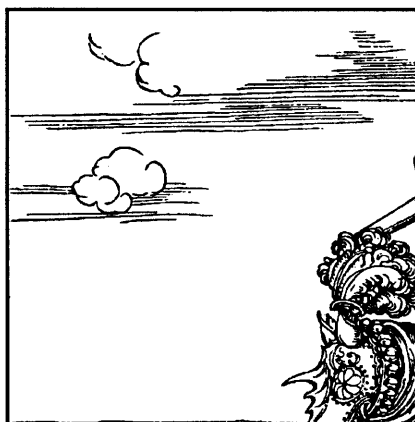
<sup>15</sup> Como se asegura en el estudio de Ricardo Gutiérrez Mouat ("El Temblor de cielo, de Huidobro", *El espacio de la crítica. Estudios de literatura chilena moderna*, Madrid, Orígenes, 1990, pp. 101-118), aparece en Huidobro desde el mismo momento en que empieza a escribir poesía creacionista en lengua española, especialmente en *El espejo de agua*, donde contemplamos la movilización de objeto y sujeto en una actitud de búsqueda de espacios inéditos. Continúa en *Ecuatorial*, donde la movilidad disloca la geografía del texto y la cronología, y en *Poemas árticos*, donde el viaje de exploración poética ya es obsesivo. Y alcanza su punto más álgido en *Altazor o el viaje en paracaídas*, obra en la que el espacio, ilimitadamente amplio, abarca ámbitos telúricos, siderales y míticos, para dar paso al movimiento, mucho más reducido, pero entendido también como viaje, de un yo lírico en *Temblor de cielo*.

<sup>16</sup> Vicente Huidobro: *Mío Cid Campeador*, *ibid.*, p. 24. Otros ejemplos podrían ser "el mar con un ruido de mil tambores canta victoria" (página 166) a los pies de Rodrigo o "la tierra le envía sus bendiciones en perfumes de frutas y flores" (p. 166).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> Ana Pizarro, "El creacionismo de Vicente Huidobro y sus orígenes", *Vicente Huidobro y el creacionismo*, *ibid.*, pp. 229-248.



<sup>20</sup> Por ejemplo, cuando nos ofrece el aposento donde duermen los padres del Cid, el narrador subraya que es el "único punto interesante del mapa en aquella noche" (p. 16), e ignora todos los otros espacios que son colindantes o que lo engloban, de modo que el lector advierte cómo el texto juega con las proporciones para estallarlas, al disminuir unos espacios reales y agigantar otros.

Y para estallarlas, el poeta propone al lector que juegue con él un juego de inclusión en el que los términos se identifican. Aunque el lector es consciente de que lógicamente un espacio se inserta en otro como en el juego de las muñecas rusas, advierte la igualación del primero con el último, del más pequeño con el más grande: el aposento dentro de la casa dentro de la tierra dentro del universo, siendo un juego de doble sentido: del aposento al universo porque la ficción se ofrece a modo de vivificación de la historia, y del universo al aposento porque sólo el primero puede iluminar el verdadero significado de cada momento de la historia.

<sup>21</sup> Por orden de menor a mayor importancia, asistimos a la humanización e identificación del espacio mental "España", con los compañeros de juegos del adolescente Cid, con Teresa Álvarez, Jimena Rodríguez y Rodrigo Díaz. Ahora bien, el procedimiento que estamos explicando se centra fundamentalmente en identificar "España" y Rodrigo: es ella la que mama del seno de Teresa Álvarez, o es Mío Cid el que la lleva adentro de su cuerpo, hasta el punto de que

la cuna de Rodrigo limita al norte con los Pirineos, al sur con las columnas de Hércules, al oeste con el Mediterráneo, al este con las orillas lusitanas y el Atlántico (p. 19).

Y se trata de una identificación de gran importancia: entre el protagonista y el espacio que él habita realmente y que lo habita en cuanto figuración mental, se produce una coherencia perfecta:

Durante largos años el Cid fue España, España fue el Cid. Durante largos años el Cid se (*sic*) absorbe toda la nación, toda la raza. Su savia, sus esperanzas, sus pensamientos, sus latidos, su sangre, su historia, su leyenda, sus himnos van a desembocar en el Campeador (página 182).



<sup>22</sup> La casona de Vivar, Castilla, "España", la península son espacios que van a identificarse, funcionando como único eje en torno al cual gira la obra. Y no sólo van a identificarse entre sí, sino fundamentalmente con la noción de cosmos, es decir, son espacios proyectados hacia espacios mayores (Vivar hacia Castilla, ésta hacia "España" y así sucesivamente), y finalmente hacia el universo con toda la fuerza de la palabra.

Veamos algunos ejemplos: de la casa de Vivar nos dice el narrador que Teresa Álvarez "en su cama, entre los linos blancos, es el centro del universo en el centro mismo de España" (página 17). Diego Laínez, al referirse a la Castilla adorada, piensa de ella que sus tierras tienen "olor a poema y a sangre de eternidad" (p. 15), y nos presenta esta región histórica como espacio preñado de posibilidades, pues "tiene sabor a patria" (p. 15).

Ahora bien, la identificación entre los espacios no siempre es perfecta, y hallamos cierta ambigüedad en el texto. Por ejemplo, en ocasiones Castilla y "España" se mantienen como dos entes distintos (p. 15). O bien en el párrafo

España se despierta, se despereza. Y va a lanzarse de lleno al remolino alucinante de mil batallas hasta recobrar su integridad (p. 48),

se advierte la ambigüedad que apuntamos, porque ¿cuáles son los contornos del espacio "España"? ¿Es la España-Cid que se despereza o es la España entelequia, abstracción de sí misma? ¿Y qué España es ésta? Porque se ofrecen varias posibilidades: desde la península que apunta Per Vermúdez (p. 158) y que engloba el mundo cristiano, el árabe y el judío, a la "España" cristiana que va a retomar su ruta después de haber sido desviada por el árabe, pasando por el conjunto de hombres de distintos territorios — gallegos, asturianos, leoneses, castellanos, navarros, aragoneses, etcétera — (p. 149), individuados y enfrentados por razones de preeminencia.

La difuminación de los límites es, así, primer paso para su superación. De modo que el narrador ofrece un espacio no acotado para

que el lector contraste su perspectiva personal, cultural e histórica con la que la obra muestra (y que es la superposición del proyecto que el texto atribuye a Rodrigo Díaz sobre la realidad histórica de la "España" cristiana del siglo XI y sobre la realidad literaria de un personaje largamente elaborado).

<sup>23</sup> Hay una complicidad rítmica entre el clima espacial y el clima humano. Por eso, tras el nacimiento del protagonista, "el crepúsculo tiñe el cielo de sangre materna" (p. 18) y un relámpago escribe en las alturas con grandes caracteres de afiche el nombre campeador (página 19); en la noche terrible en que arde el castillo de Lozano, el sol angustiado muere de tristeza (p. 67), o tras la victoria en Calahorra se ensancha la atmósfera (p. 74).

De este modo la analogía en cuanto creencia en las correspondencias, es aspecto fundamental del espacio huidobriano. Siguiendo a Octavio Paz en su obra *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia* (Barcelona, Seix Barral, 1981), la analogía hace del universo un poema que se puede leer, y del poema un doble del universo que se puede vivir, de modo que la poesía es así conocimiento por lo primero, y acto por lo segundo. Conocimiento porque el mundo huidobriano en este nuevo *Mío Cid Campeador* no es un conjunto de cosas sino de signos. Y acto porque Vicente Huidobro, al traducir esa escritura cifrada que es el universo, vuelve a cifrar la realidad que se descifra.

Para Octavio Paz, en la obra citada, la poesía moderna es la conciencia de la disonancia dentro de la analogía, es la ruptura de la analogía por la ironía (que puede ser, como en Baudelaire, la conciencia de la muerte y la noción de pecado). Y en la obra huidobriana la ironía, como conciencia de la historia, y por tanto conciencia de la muerte, es un destacado elemento. Sirva un ejemplo: el texto presenta el camino desde Castilla hasta Roma como un recorrido gastronómico; donde lo sobresaliente en algunos lugares es el plato típico (p. 64).

<sup>24</sup> Veamos los dos caminos que sugiere el texto: en el camino del universo a Rodrigo, "España" se hace un solo eco para repetir el nombre de Mío Cid Campeador, y su corazón se dilata a ese solo nombre (p. 59). Pero no sólo "España", también la naturaleza toda participa de esa comunión con el protagonis-

ta, lo que explica que el nombre Cid surgiera, no de boca humana, sino del seno de la tierra (p. 59): de las piedras, del cielo, de los árboles, del polvo y del aire (p. 59).

Un mundo a la medida del hombre, y un hombre a la medida del mundo. La antropomorfosis, que, según Eduardo Mitre (*Huidobro, hambre de espacio y sed de cielo*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980), es fruto de una imaginación preponderantemente dinámica (remitimos, de nuevo, al motivo del viaje), y conforma un espacio verbal complejo: abierto, planetario o bien íntimo, cerrado.

Y en el camino del Cid al universo, podemos distinguir dos momentos que son la cara y la cruz de una misma moneda: la cidización del espacio y la gigantización del protagonista, simultánea a la gigantización del espacio mental, que es universalizado (es tal la fuerza interior de Rodrigo que será capaz de identificar a "España" con Europa y a ésta con el mundo, ampliando así sus dimensiones hasta singularizarla totalmente dentro del orbe).

Un ejemplo de la cidización del espacio sería el que Rodrigo se nos presente como animación de la naturaleza: es rayo del cielo (p. 110), viento, mar, tempestad, huracán, aunque sea herido (p. 84), trueno en libertad (p. 116), en definitiva, fuerza desatada. En él están el tiburón, la anguila, el león, el zorro, el águila. "Él solo es toda la fauna y toda la flora" (p. 149).

Ahora bien, el espacio mental no es *alter ego* u otro yo del protagonista, porque no se produce un desdoblamiento de la personalidad, sino la asunción del todo en esa personalidad. El crecimiento de ésta a expensas de todo lo otro, lo que podría llamarse totalización del fenómeno Cid. Es decir, el hombre Rodrigo pulsa con el corazón del universo analógicamente, hace suyo ese corazón, pero asumiendo el todo en su propia figura.

Y respecto a la gigantización del protagonista, Rodrigo crece dentro de sí mismo hasta el techo del universo. Crece en cada victoria, por eso el que su cabeza esté rodeada de nubes (p. 59) y resplandezca en el cielo (página 100) es metáfora de su grandeza histórica, legendaria y poética, siempre según el texto. He aquí el ejemplo:

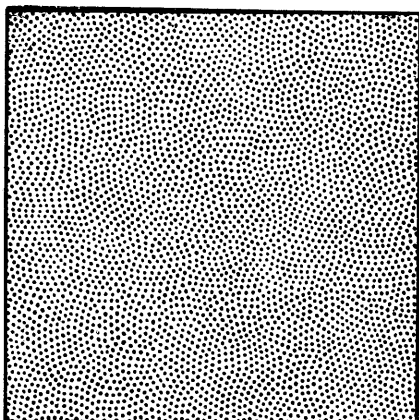
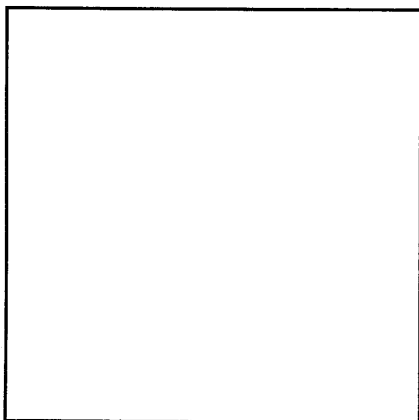
Así el nombre Cid brota repentino de los poros de la tierra y se encuentra instalado sobre todos los labios, cantante como un árbol de luz. Nace, crece, sube al cielo, se multiplica, se hace selva, invade las llanuras, cruza los ríos, traspone las cordilleras, cubre a España, salta las fronteras y los mares, llena a Europa, desborda del (*sic*) mundo, crece, crece, asciende, asciende, y se para arriba en el cenit, hinchado de esperanzas (p. 60).

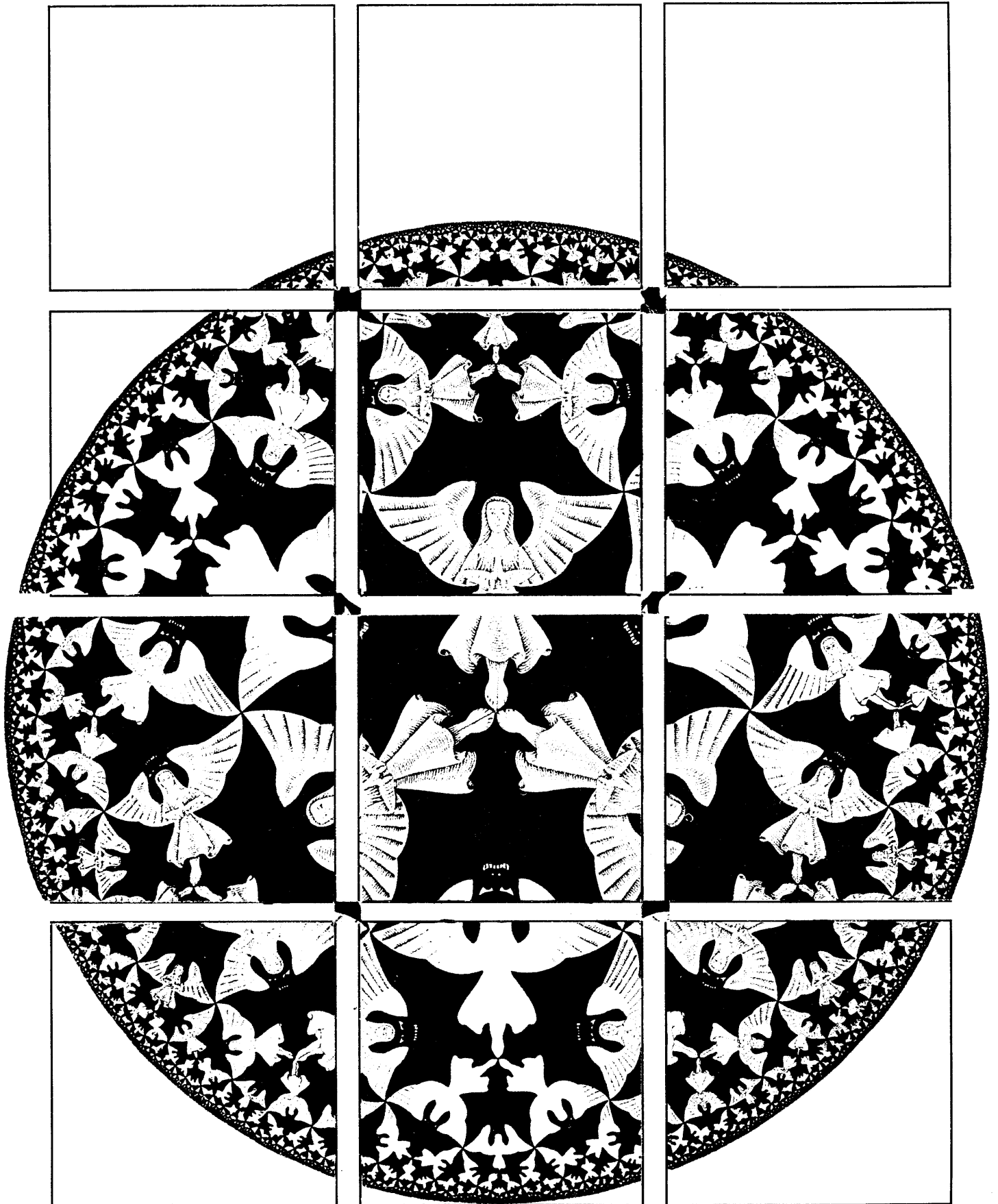
<sup>25</sup> Jaime Concha, "Atizador de Vicente Huidobro", *Vicente Huidobro y el creacionismo*, *ibid.*, pp. 283-302.

<sup>26</sup> Gastón Bachelard, *op. cit.*, p. 97.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>28</sup> Sin firma, "Entrevista a Vicente Huidobro", *Vicente Huidobro y el creacionismo*, *ibid.*, página 83.





## EN EL UMBRAL DE(L) PARADISO (Notas al Primer Capítulo)\*

El cumplimiento de todo destino es sufrimiento<sup>1</sup>.

**D**ESDE la primera frase de *Paradiso* se pone de relieve lo corporal, ya sea en la mano de Baldovina, quien recorre el *cuerpo* de José Cemí, llagado, convertido en “ruindad de ronchas”<sup>2</sup> y con una particular insuficiencia para vivir (¿es acaso la dificultad de vivir en ese “paraíso?”). Más adelante, en la segunda parte del capítulo, el narrador describe la preparación de manjares, los placeres de la mesa, los excesos orales. No podría ser de otra manera en una novela que se anuncia con el título de *Paradiso*: el edén es ante todo un asunto de los sentidos, algo que necesariamente involucra lo corporal. Es incluso la fantasía y el sueño de la carne omnipotente que resucita incólume e intacta: por eso aparece el niño desnudo, una y otra vez frotado hasta el cansancio de Baldovina. Un cuerpo que inflamado y con fiebre ha ocupado —se ha impuesto— en el primer plano del escenario, y para ello *arma* una crisis somática de tal magnitud que la conciencia debe replegarse.

Pero sería conveniente preguntarse qué hace un niño asmático y lleno de

\* El presente texto debe mucho a las finas observaciones del doctor Alberto Paredes, con quien lo he discutido.

\*\* Profesor de tiempo completo de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

Antonio Marquet\*\*

ronchas en el paraíso. La paradoja no puede ser mayor: en el paraíso que describe la novela existe la enfermedad, la crisis, la somatización, la carencia, la insatisfacción, la demanda de afecto, la demanda frustrada; allí se subraya la soledad (la angustia de muerte) del niño abandonado por los padres que han ido al teatro, y para colmo no hay siquiera algodón para aplicar el alcohol a ese cuerpo llagado. ¿Un paraíso en el que los padres dejan a la nana el cuidado del niño? Aunque resulte increíble, en ese *paradiso* se manifiesta el reproche de una manera ruidosa, vehemente y ello justifica y exige que se formule uno la pregunta ¿de qué *paradiso* se trata?

La nominación, *paradiso*, remite a lo extranjero, a un código lingüístico diferente: el italiano. Referencia literaria al Dante<sup>3</sup>, indudablemente, pero también índice de un proyecto escritural ambicioso. La *Commedia* del florentino es una suma cosmogónica de un saber acumulado en la Edad Media

y, al mismo tiempo, en ella soplan los primeros vientos de una nueva atmósfera, el Renacimiento. ¿Suma de qué es la novela lezamiana que profesa semejante identificación heroica? ¿Qué nuevos horizontes pretende abrir? Parecen ser éstas dos preguntas necesarias para el lector de esta novela, sin olvidar la recomendación (¿acaso la esperanza?) lezamiana de que “el *Paradiso* será comprendido *más allá de la razón*”<sup>4</sup>.

La diferencia fónica es mínima: apenas una *d* separa al paraíso del *paradiso*. Pero la presencia de esa dental sonora es definitiva: obliga a las cuerdas vocales a vibrar. Con esa *d* no sólo se pone nuevamente en relieve el cuerpo, sino que se activan las cuerdas vocales, el tubo digestivo y con ello se pone en escena el aparato respiratorio que ha sido tan sobreinvertido por el niño que no puede respirar<sup>5</sup>.

Por otra parte, la inclusión de la *d* le sirve, no tanto para cambiar el acento, sino para transformarlo y borrarlo ortográficamente: la palabra ya no tiene el rompimiento del diptongo, sino cuatro sílabas simétricas, compuestas por una consonante y una vocal. ¿La enfermedad que aparece en primer plano, sentando las bases de una estética de la patología, de la disfunción, acaso no es un hiato: una fisura que impide la comunicación con el otro; una grieta entre el cuerpo y la mente del “actante”; una comunicación que pasa por el cuerpo evitando el rodeo

de la verbalización: “todo lo que no pasa por la palabra, se actúa”, *Freud dixit*<sup>6</sup>. ¿Y acaso no existen también cuatro habitaciones en torno a esa sala tan grande en la que los muebles flotan? En la, también, simétrica casa de José Cemí, ¿la abuela, la madre y Baldovina no forman con él un cuarteto, igual que los tres sirvientes que lo asisten la noche de soledad? ¿Y el mismo nombre y apellido del protagonista no repiten con cuatro letras ese agrupamiento, significativo por los entretelones obsesivos que permite adivinar? La instancia de la letra desde el título mismo de la novela plantea una serie de relaciones que liga la inclusión de un fonema con significaciones complejas. Ello sin contar que el paraíso echa también sus raíces en la “media ave de paraíso”, la pluma itinerante de los sombreros de Rialta, primera referencia directa a la madre del protagonista. Madre, casa, título, nombre, deseo de simetría, asma, síntoma, demanda, familia... aparecen condensados en un juego de *mise en abyme* peculiar en este ritmo cuaternario.

La misma alusión a “paraíso” marca en la tradición judeocristiana un movimiento circular<sup>7</sup>. Es punto de partida de la historia, sitio de procedencia, y punto de llegada, fin de los tiempos, y promesa de reencuentro con el Padre. Esa nueva Alianza que significa la salvación en el diluvio re-creador, es explicitada en la dimensión metafórica activada por el narrador cuando describe el nuevo día en los siguientes términos: “la imagen de la mañana que nos dejaban era la de todos los animales que salían del Arca para penetrar en la tierra iluminada” (p. 15).

Asociada con lo egipcio y babilónico, movimiento que evidentemente pasa por la cultura católica de Lezama, la dimensión paterna es prolongada con una genealogía simbólica de los ancestros, de aquéllos con quienes se refrendó la Alianza. Los depositarios de la ley, sus transmisores. Figura que infundió miedo e incluso terror, señor absoluto, promovido a los orígenes

mismos de la civilización [“un sacerdote copto o un rey cazador asirio” (página 9)], al mismo tiempo hierático, y fascinante por el enigma y el misterio que lo envuelven, el padre y la dimensión paterna son así puestos en el terreno del jeroglífico que seduce.

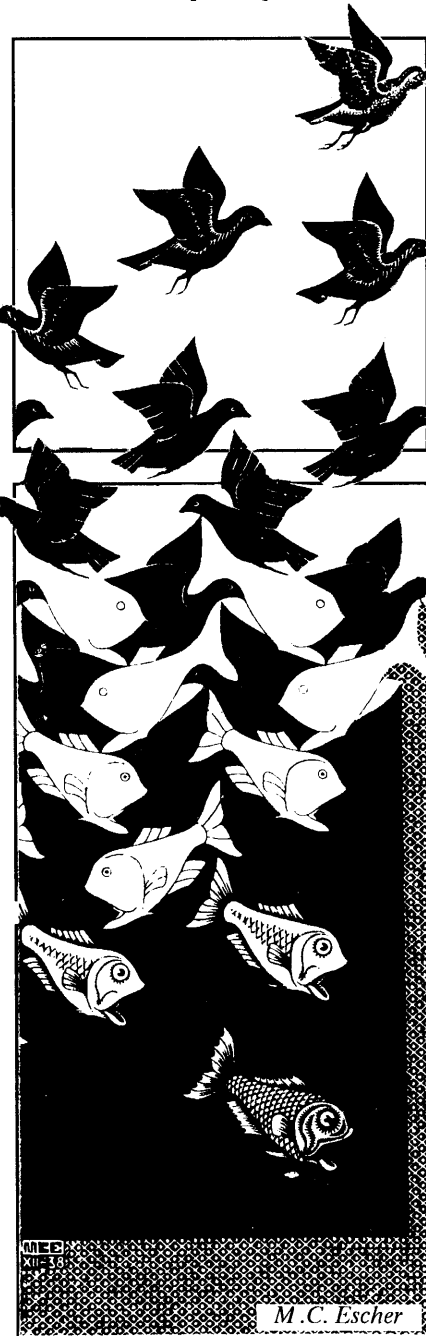
Padre e hijo aparecen en los extremos de una relación. ¿Cómo zanjar las diferencias que separan al padre del hijo? Él, imagen de salud, felicidad y madurez. Cemí, por su parte, es un ser

desestructurado, aislado, abandonado y cuyo único diálogo se articula para expresar su miedo<sup>8</sup>, parece irremediablemente excluido de la dimensión paterna, sin posibilidad de acceder a ella. Es difícil imaginar que el protagonista, asmático y con fiebre, pudiera llegar a tener la voz de barítono (adjetivación que destina al *bel canto*, impensable para un asmático), a ser el militar por quien su tropa siente devoción ya que “es el único cubano que puede mandar cien mil hombres” (p. 19); convertirse en “gente concreta, rotunda” (p. 8). Para acentuar la diferencia, toda alusión al padre es marcada por la respetuosa mayúscula: es el Jefe, el Coronel. O bien mitificada: es el sacerdote copto, el rey victorioso o cazador, el amo. El contraste es enorme. Pero ¿por qué el narrador presenta al protagonista tan enfermo, convertido en un verdadero horror? En el primer plano de la novela aparece una *víctima* que se regodea en un goce enfermizo, que ha hecho elecciones en un terreno del placer muy diferente del padre tan volcado a los placeres de los sentidos<sup>9</sup>.

Sería un error considerar que la crisis de ese niño de cinco años, en pleno otoño y a medianoche, todo lo cual remite a una idea de terminación, es una simple enfermedad pasajera y casual de José Cemí, a quien sus padres consideran que sobrevive de “milagro”. La oposición tan marcada con un padre saludable<sup>10</sup> da mayor significado a la relación, expresa el sentimiento de José Cemí que el Coronel es para él radicalmente inalcanzable<sup>11</sup>.

Al analizar con detenimiento el pasaje, se puede percibir que con la misma rapidez que el niño alcanza inesperadamente un estado crítico, la enfermedad desaparece:

se acercaron a la cama, pero todas las huellas de aquellos instantes de pesadillas habían desaparecido. La respiración descansaba en un ritmo pautado y con buena onda de dilatación. Las ronchas habían abandonado aquel cuerpo como Erinnias (p. 15).



Esc *milagro* tiene una “explicación”: se opera cuando una figura paterna<sup>12</sup> intenta remedios que se encuentran más en el terreno afectivo que medicinales: se trata de Zohar, de quien explícitamente dice el narrador que parecía el Padre<sup>13</sup>, quien aporta un alivio eficaz y permite la superación de la crisis:

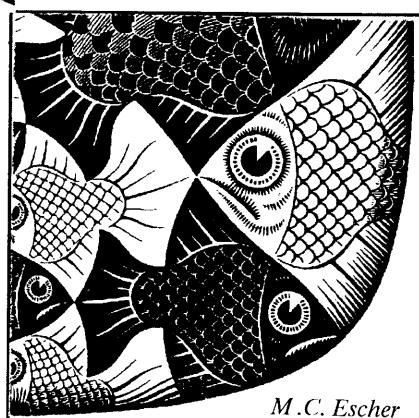
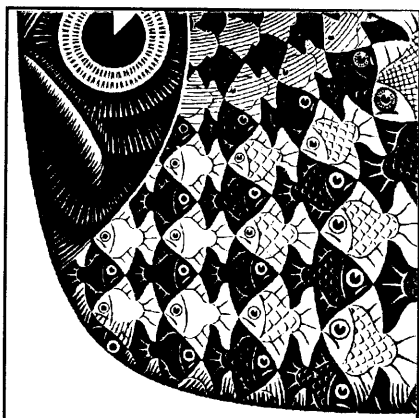
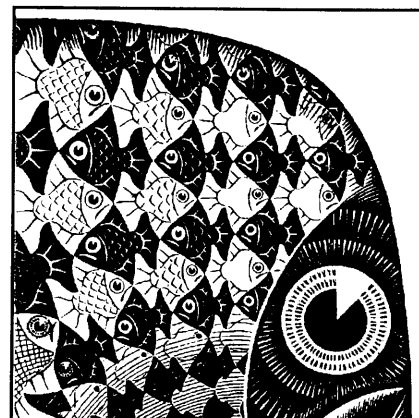
Cogió al niño y colocó su pequeño y tembloroso pecho contra el suyo y cruzó sus manos grandotas sobre sus espaldas, después puso las espaldas pequeñas en aquel pecho que el muchacho veía sin orilla y cruzó de nuevo las manos (p. 12).

Es preciso puntar el cariz homosexual que aparece en el atractivo que ejerce este torso masculino en el narrador<sup>14</sup>, lo cual anuncia desde el primer capítulo<sup>15</sup> el edipo invertido de José Cemí.

Al abrir la novela aparecen por lo tanto dos jeroglíficos: por un lado el cuerpo enfermo de José Cemí que se comunica en un lenguaje incomprensible pero que al mismo tiempo exige perentoriamente una significación. La prima de placer que retira el protagonista es la de concentrar en él la total atención. José Cemí se alza en esta forma frente a la figura del padre con un cuerpo enfermo, pero se coloca al mismo nivel del texto por descifrar. Él, como lo fue el padre para el niño José Cemí, es un jeroglífico y sólo en esa dimensión escritural siendo el protagonista en el texto lo que el otro fue en su vida re-encuentra la identificación fecundante.

### **Paradiso y la danza de la muerte**

La de Lezama Lima es una trayectoria literaria que podría compararse con la de Borges en el sentido de que una obra poética y ensayística había precedido a la narrativa que aparece justamente *nel mezzo del camin delle sue vite* en la que se encuentran los frutos más maduros de sus producciones. La obra juvenil ya colocaba indudablemente a ambos creadores en un lugar relevante dentro de la historia de la poesía y del ensayo latinoamericanos. Sin embargo, al aparecer en 1949



M. C. Escher

—Lezama Lima tenía 38 años—, el primer capítulo de *Paradiso* en los números 22-23 de *Orígenes*, la obra lezamiana adquiere una significación y trascendencia diferentes. En su primera novela, Lezama Lima elabora su crisis de entrada en la edad madura:<sup>16</sup> no sólo por ser un proyecto de largo aliento o por el dominio técnico alcanzado al emprender un texto que se preparó a fuego lento, sin apremios juveniles (su escritura se prolongará a lo largo de veintiocho años)<sup>17</sup>, sino por el vuelco que *Paradiso* representa en la creación lezamiana, cuyos relatos anteriores fueron escritos para aflojar la mano. Es también obra de madurez por la sombra que la muerte proyecta en esta novela que de hecho se encuentra entre dos decesos: el del padre que da el primer aliento escritural —la novela misma quiere llenar su ausencia—, y la muerte de la madre que lleva a Lezama Lima a publicar una de las más revolucionarias novelas de la narrativa latinoamericana<sup>18</sup>.

Es evidente desde este primer capítulo que en *Paradiso* Lezama Lima realiza una especie de balance. Parte de hechos fundamentales en su constitución como sujeto, es muestra del dominio técnico que ha alcanzado y una obra que inaugura una forma muy peculiar de condensaciones como estrategia estilística, la de la condensación barroca. Desde esta perspectiva, se podría afirmar que se trata de un *Paradiso* porque en esta novela Lezama emprende una labor de reparación del objeto bueno que servirá como reemplazante de esa confrontación con la muerte de sus padres, heraldo de su propia muerte, de su finitud: la novela parece ser el medio más eficaz de salvar de la muerte al objeto perdido. Es el objeto bueno, reemplazante de la vida que se va.

### **El primer párrafo**

Sólo interrumpido por un rítmico jaeo, *Paradiso* presenta un primer párrafo sin una palabra pronunciada: es

una escena en que aparecen dos personajes: Baldovina y “no un niño de cinco años”, es decir algo indefinible, o definible tan sólo negativamente. Ambos personajes se presentan en su corporeidad, como ya se ha señalado. Ella abriendo, hurgando. Él como un ser, por no decir un *algo*, yaciente.

De ella, una mano: una mano que abre, aprieta, hurga. De él aparece su pecho, los muslos, los testículos, las piernas. Antes de que el narrador precise indicaciones temporales y espaciales aparece esta pareja, dúo complementario: si el narrador hace énfasis en las extremidades superiores de ella; de él focaliza la atención en las inferiores. Si ella está de pie; él yace. Su salud es diametralmente opuesta a su gravedad. La crisis, sin embargo, los une. Ella le da vida a través de su mano, de sus ojos. Él demanda ser visto, ser tocado. Ante tan perentorio llamado que no admite dilación alguna, ella lo transforma: es una esponja. A la pasividad de él, corresponde la agitación de ella.

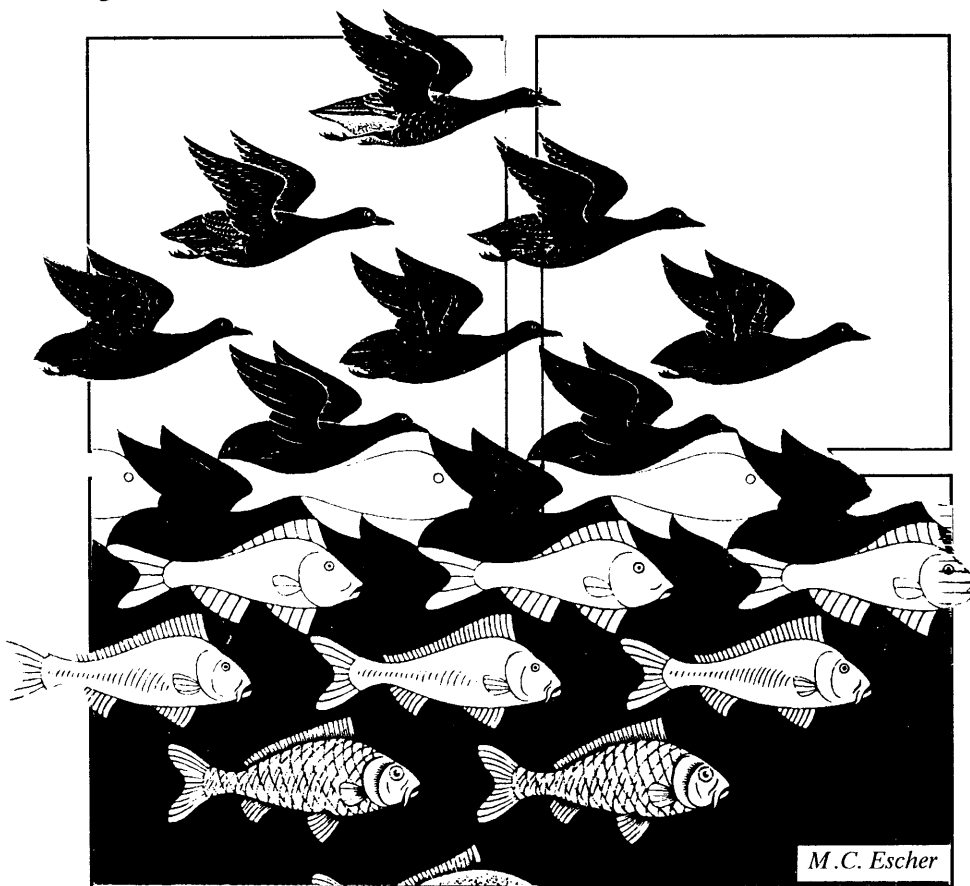
Aparecen ambos en un diálogo descoyuntado, desfasado. Emplean sistemas de comunicación diferentes. Pero lo esencial es que se encuentran unidos. Es una pareja inseparable. La única barrera parecerían unos tules y una portañuela que ella aparta y abre. Gracias a su mano agitada, el aislamiento se ha abolido. Gracias a que lo ve, la soledad se ha conjurado. Ella le ofrece un contacto inmediato, una mirada que lo unifica al recorrer su cuerpo: “[Baldovina] Lo miró tan fijamente que se encontraron sus ojos y esa fue su [¿de él?] primera seguridad” (página 12). El peligro de desestructuración, de fragmentación, de estallamiento de las entrañas se ha conjurado<sup>19</sup>. Él se presenta como campo de batalla de algo que puja por salir: brotar en forma de purulencias, exhalar en forma de aire atrapado. Ese niño de cinco años que está encerrado en su cuna, y que encierra un deseo congestionado es comprendido: ella inmediatamente abre y aparta, hurga.

¿Qué encierra el niño de cinco años? Desde una perspectiva kleiniana se diría que aprisiona su pulsión destructiva, su oído, su agresividad. La ira por la soledad, por el abandono, por el peligro de muerte; su odio contra la ausencia del objeto bueno no puede fluir libremente: en el movimiento de expulsión causa ronchas, produce surcos. Pero podría ser *también* una protesta contra el padre por haberlo hecho tan imperfecto.

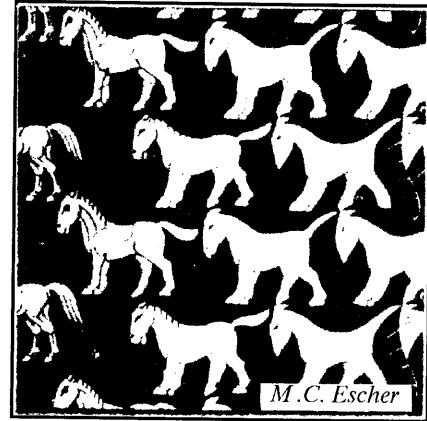
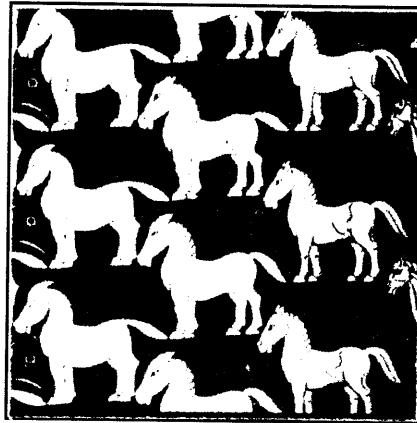
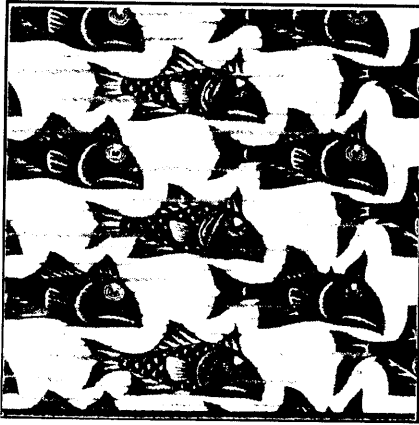
Los movimientos de la primera parte del primer párrafo definen un espacio. De adentro hacia afuera, el “no un niño de cinco años”, es la erupción violenta. De afuera hacia adentro, todo está marcado por un desconcierto. Ella posee un nombre y una identificación: figura protectora, dadora, auxiliadora. Él, sin nombre, transfigurado, metamorfoseado, es esponja que tan sólo pediría absorber, que penetre un auxilio. Ella, firme con sus manos y brazos. Él, con un ritmo febril, trémulo y sobre todo flácido. Ella de pie; él sin poder incorporarse.

El niño abandonado que padece una inflamación remite evidentemente a Edipo. Pero en este caso la separación no está comandada por la rivalidad. Ese personaje único, capaz de llenar con su voz de barítono el amplio espacio de la casa en la que los muebles flotan, morirá, estará ausente, se encontrará permanentemente en otra parte. Parecería que tan sólo se unen en un medio líquido: el niño empapado por la friega de alcohol y el abundante orín, último episodio de la crisis; Rialta y el Coronel empapados por la tormenta tropical.

La figura paterna de Zohar, a quien siendo sirviente se puede desplazar toda la admiración homosexual<sup>20</sup>, permite el desplazamiento afectivo de José Cemí. Al describir su pecho es evidente la coloración homosexual por la belleza del torso masculino desnudo: “El torso anchuroso de Zoar lucía como un escarapate de tres lunas y parecía el de otro animal de tamaño mayor, situado como un caja entre las piernas y los brazos” (p. 11).



M.C. Escher



La nodriza benefactora, es asimismo sustituto materno. Los verbos de su acción femenina son todos transitivos y aparecen en modo perfecto: *abrió, separó, hurgó apretando, contempló, abrió, vio*. Su acción es “única” y marca un movimiento firme, preciso, localizable temporalmente. Los verbos de él se originan en una parte del “no un niño de cinco años”. Quien actúa en él son las sintomatizaciones; es un sitio en el que se instala y hace evidente el compromiso. Quien habla en él son el pecho, las piernas, los muslos, los testículos. Un ser fragmentado y además víctima de una pulsión incontrolable. Sus verbos son “se abultaba y encogía”, “se iban agrandando”; en ambos impera el imperfectivo, la acción repetitiva, lo que parecería que no tiene ni principio ni fin, sólo duración. La perífrasis verbal remite a los vericuetos de un discurso sinuoso. Los intransitivos a una acción que circula por un interior y que no puede salir, que no puede transitar o que logra hacerlo con mucha dificultad desde el interior hasta una superficie. La manera en que el narrador activa la superficie pone en evidencia la demanda de contacto, de atraer al otro, convocarlo pero solamente hasta la frontera. El interior es inexpugnable: envía índices de lo que contiene, pero al mismo tiempo lo retiene porque en ello residen los elementos de identificación.

Este es el momento del compromiso en que al llamado del niño acude un sustituto del padre y que marcará las

contingencias afectivas de la vida de Cemí, el cual se caracteriza tanto por un constante no saber como por su pasiva admiración hacia figuras como Alberto Olaya, Foción, Oppiano Licario, sujetos supuesto saber. Es también un momento de identificación: la mirada de Baldovina le sirve como espejo que le devuelve una imagen fragmentada.

La primera parte del capítulo se sitúa por completo en el territorio del padre: se trata del campamento militar, de su feudo, de sus dominios. Pero es un territorio donde reina la oscuridad. La ubicación dentro de ese recinto no es clara. Y lo único que hace la luz torpe, intermitente que ilumina, es ahuyentar a los escarabajos: símbolo por antonomasia de lo masculino (a través de la milenaria tradición egipcia en que sólo existían en ejemplares machos).

La segunda parte que se opone a la primera por el mismo juego interior/exterior; vigilia delirante/calma, luz/oscuridad; crisis/normalidad; pareja/solidad, viene a confirmar el movimiento desde el interior hacia el exterior, y a subrayar la activación de estos dos espacios como la arena del conflicto.

La unidad simbólica del primer párrafo resulta un equilibrio pasajero y frágil: Baldovina retira la mirada del “no un niño de cinco años” para dirigirla a quien pueda oír su angustia. Verbalmente ese cambio radical es marcado por los verbos iterativos e intransitivos que la rodean. El narra-

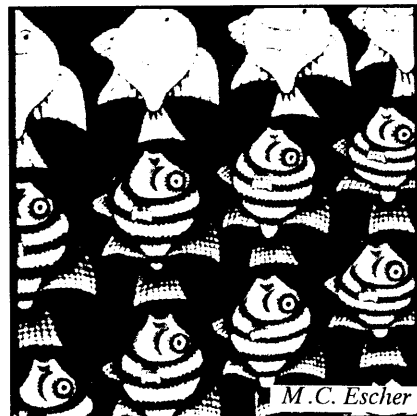
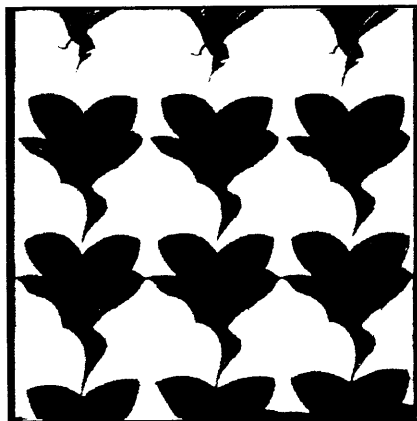
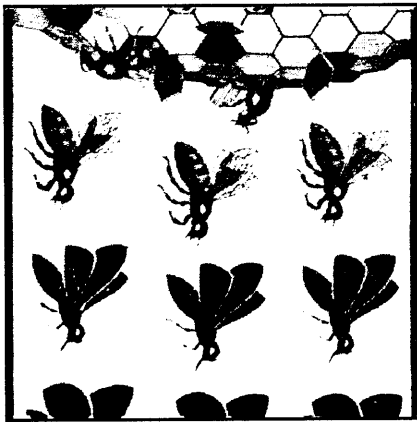
dor expresa su estado diciendo “hablaba sin encontrar las palabras”. La contradicción que encierra tal frase es asombrosa. Se trata de algo más que un oxímoron: aparentemente no se puede hablar sin palabras. Pero el narrador ha operado un cambio en el que hablar y en particular la forma en cooperetrito, *hablaba*, debe ser decodificada de otra manera. Es decir, partiendo del significante que lanza al lector a otro significado: el *blablablá* (sugerido y presentificado por el narrador) de Baldovina operó un corte radical en la narración y se lanzó hacia otro sitio poblado de su angustia, terror y miedo al castigo.

En cuanto a su pareja, aparece un “Decía el cuerpo y las ronchas”, que es otra frase muy peculiar del narrador. No las describía, no las señalaba, su comunicación no está hecha con palabras sino a partir de una identificación con ese cuerpo enfermizo que ha pasado de la apariencia de la “esponja” a la de “incorrecta gelatina”. El protagonista habla luchando con una dimensión de lo inefable; de lo que no puede ser verbalizado por violento, por imperativo, porque se emite desde un estado de derrelicción, por ello en vez de decir palabras, *dice* un cuerpo y sus ronchas.

La abuela Augusta juega también un papel importante dentro de la estructura identificadora de José Cemí. Por un lado es evidente cómo el estilo del narrador toma de la abuela el gusto por la analogía, señalada explícita-



mente: "La señora Augusta, que no podía prescindir de los símiles..." (página 17), para elaborarlo y sublimarlo posteriormente. Ante ella, por otro lado, se puede inferir que el protagonista se siente radicalmente alejado puesto que ella "obedecía a su secreto principio de que lo *deficiente e incumplido debía de destruirse*" (p. 18). ¿Acaso no es la deficiencia y la incompletud lo que primero aparece del protagonista ante los ojos del lector? José Cemí se encuentra apresado en



una paradoja, figura que definirá al protagonista desde el primer capítulo.

La soledad, oscuridad de la habitación del "no un niño de cinco años", contrastan con el día y los grupos en la cocina, comiendo, preparando comida, dentro de los cuales, aunque ausente, está José Cemí, quien de ser objeto adquiere una personalidad.

El melón, la *confiture*, la natilla, la vainilla, el camarón, los cocos, las piñas, las "pintadas a la romana..." ocupan el lugar de las ronchas, en la segunda parte, en la que Augusta, Rialta, el Coronel, y en general los adultos ocupan el primer plano, desplazando a quienes eran el único plano en la primera parte. José Cemí que había sido el protagonista "pasivo" es ahora el observador excluido de los grupos familiares. Para el narrador adulto, la manera de superarlo es a través de la literatura: al contar historias penetra en esa unidad de Rialta con la abuela, en su interminable parloteo. Ahora es él quien las vuelve a la vida.

María Zambrano señala que: "Era y es *Paradiso* una verdadera meditación sobre el génesis del hombre, sobre el génesis mismo" (pp. xvi-xvii).

Y me parece que estas palabras se adaptan sobre todo a este primer capítulo.

#### NOTAS

<sup>1</sup> José Lezama Lima, *Paradiso*, en *Obras Completas*, Aguilar, México, 1975, vol. I, p. 426. En adelante tan sólo se citará el número de la página de esta edición.

<sup>2</sup> Habría que destacar en esta fórmula el contraste en el que al horror visual que supone este cuerpo sufriente corresponde una eufónica simetría en este par de bislabos: diques simétricos que impiden el desbordamiento de la angustia ante semejante espectáculo del horror.

<sup>3</sup> María Zambrano entiende la relación de nuestra novela con el poeta florentino de la siguiente manera: "*Paradiso* es, en principio, el viaje ritual que Dante Alighieri cumple en *La Divina Comedia*, al tener que descender a los infiernos para luego reaparecer dejando en prenda su luz en la oscuridad" (*U*, p. xvii).

<sup>4</sup> Lezama Lima, "Apuntes para una conferencia sobre *Paradiso*", *U*, p. 714. Texto también citado por C. Vitier en el prólogo a la ed. de la UNESCO de *Paradiso*. Las citas provenientes de esta edición, aparecerán bajo la inicial *U*, como arriba se hizo; el subrayado es nuestro.

<sup>5</sup> Es conveniente recordar las indicaciones de Julio Cortázar sobre la "arbitraria" puntuación que Lezama puso a *Paradiso*: el principio que la rige es la respiración. Cf. *U*, p. 718.

<sup>6</sup> Cf. Sigmund Freud, "Repetir, recordar, elaborar", en *Obras completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1989, vol. XII.

<sup>7</sup> Más adelante se afirma que "el sufrimiento no es más que la rotura del círculo en que toda criatura está inscrita" (p. 426).

<sup>8</sup> Cemí dice "—Ahora se me quedarán esas cruces pintadas por el cuerpo y nadie me querrá besar para no encontrarse con los besos de Truni" (p. 13).

<sup>9</sup> No debe olvidarse esa imagen del padre que aparece en la segunda parte del primer capítulo: un militar abriendo un melón, quitándole las semillas, e impregnando la atmósfera con un olor penetrante a melón. Imagen construida por un recuerdo infantil, es decir, por un recuerdo encubridor en que es fácil descubrir los elementos de una escena sexual, de una escena primaria.

<sup>10</sup> El texto señala que "...el Jefe y su esposa, con una salud tan entrelazada que parecía imposible... que hubiesen engendrado a la criatura jadeante, lanzando sus círculos de ronchas" (*U*, p. 7).

<sup>11</sup> Ya anteriormente se había puesto en relación las ronchas con la dimensión paterna: ellas serían metáfora de la mala escritura de Lezama Lima, de su incapacidad de citar con precisión... Cf. *U*, p. xxxvi, nota 1.

<sup>12</sup> Figura que al igual que el padre es magnificada con una comparación.

<sup>13</sup> "Sí, Zoar parecía como el Padre, Baldovina como la hija y la Truni como el Espíritu Santo" (p. 11).

<sup>14</sup> Por otra parte, este no es más que el primero de una serie de desnudos masculinos en *Paradiso*, recuérdese a Baena Albornoz en el capítulo IX, a Alberto Olaya en el capítulo IV...

<sup>15</sup> La constitución de una homosexualidad se plantea como una línea de estudio desde los primeros párrafos de *Paradiso*.

<sup>16</sup> Cf. Didier Anzieu, "La creación y las edades del hombre", en *El cuerpo de la obra*, Siglo XXI Editores, México, 1993.

<sup>17</sup> Una de las características de las obras de madurez que señala Didier Anzieu es que su proceso de creación exige muchos años e incluso puede tomar el resto de la vida de los creadores. Didier Anzieu cita el ejemplo de *Finnegans Wake* de James Joyce y el *Hombre sin atributos* de Robert Musil.

<sup>18</sup> Cf. Cintio Vitier, *U*, p. xxiii.

<sup>19</sup> Este movimiento interior/exterior de la crisis de José Cemí, es comparable por su aspecto eruptivo con una imagen asociada con el fibroma extraído a su madre en el capítulo diez de *Paradiso*, que es asimilado precisamente con un volcán: "...con sus huellas eruptivas, los extraños recorridos de lava..." (p. 452).

<sup>20</sup> La pareja Zohar/Cemí tendría que ser puesta en relación con el dúo Foción/el pelirrojo que se caracterizan por pertenecer a clases sociales diferentes.

## DESNUDAR A LA PATRIA

Por la patria, sentida  
en los jazmines  
O en una vieja espada...  
J. L. Borges, *Otro poema  
de los dones*

No amo mi patria.  
Su fulgor abstracto  
es inasible.  
J. E. Pacheco, *Alta traición*

**Enrique López Aguilar**

**S**I algo me ha llamado la atención alrededor de los temas patrióticos es la incoherencia de la frase “la patria”, cuyo sustantivo procede del latín *pater, patris*, y designa, en su sentido general, a la tierra de los ancestros, de los padres. No cuesta mucho percibir su carácter patriarcal: más que a los dos progenitores, se refiere al conjunto de bienes y posesiones del padre, a su patrimonio y familia, incluido el reconocimiento de la línea hereditaria a través de las sólidas instituciones del mayorazgo y la primogenitura. Que la cultura moderna siga siendo, mal que bien, heredera de ese espíritu, explica que la tierra de los ancestros sea una *patria*. Sin embargo, la duda surge cuando nos damos cuenta de que para decir “patria” agregamos un artículo definido femenino: “la”. ¿Por qué *la* patria y no *el* patria?

No quiero repasar aquí la ardua reflexión de J. J. Bachofen (*El matriarcado*), en la que él expone una — todavía — incierta etapa matriarcal de la cultura humana ni las interesantes aportaciones de Fromm a propósito de lo mismo (*El lenguaje olvidado*), ni

los trabajos de Frazer (*La rama dorada*) o Graves (*La diosa blanca*) acerca de la zona mítica y antropológica donde se rastrean las capas más oscuras y profundas de la presencia femenina en los diversos estratos culturales, sino enfrentarme de nuevo a una obviedad perogrullesca: si la tierra suele identificarse con lo femenino (porque se embaraza y fructifica, porque es penetrada por el azadón que siembra las semillas, porque el hombre cree haber surgido de ella y de su barro o de sus otros frutos), y si hablamos de la “madre” tierra, ¿por qué la patria y no la matria?, ¿por qué esa sospechosa conciliación de lo femenino como adjetivo (la) con lo masculino como sustantivo (patria)?, ¿por qué pareciera que la concordancia gramatical también debe ser una concordancia semántica?

Más lo pienso y más creo que la patria es una matria: decir que patria es un sustantivo femenino me parece tan ladinamente conciliador como saldar problemas diciendo que da igual, que

no hay problema. Sin embargo, en español, lo relacionado con la madre es femenino y con el padre, masculino.

¿A qué viene toda esta digresión pseudo-filológica? A que, más allá de las palabras, la realidad no me consuela de las dudas antedichas: una de las primeras imágenes que tuve de la patria (de lo vinculado con el padre y sus tierras) fue la de una mujer frondosa cuya vestidura en franca retirada dejaba mirar dos golosos y agresivos senos; con una mano sostenía una bandera tricolor; su bello y perfecto perfil, tocado con un gorro frigio, parecía invitar a los hombres surgidos detrás de las barricadas a que la siguieran. ¿A dónde? Mi tambaleante inocencia suponía que a un festín sexual y multitudinario; estaba muy lejos de saber que esa imagen retomaba la convención de las victorias griegas (femeninas y desnudas del torso), que la mujer era la Libertad, que la pintura era de Delacroix, que se llama *La Libertad guiando al pueblo* y que su tema es una reflexión acerca de la revolución burguesa de 1830. Cuando supe todo eso no pude evitar los siguientes pensamientos: ¿por qué la Libertad (nadie me pudo quitar la idea de que ella era la Patria francesa) es una mujer (y, como toda mujer, frágil, voluble y coqueta, cual pluma al viento), que se cae de buena y no un hombre en edad senil, un patriarca o un atleta apolíneo apuntando hacia el destino? Nadie me supo dar una respuesta.

Con el paso de los años, creí vislumbrarla en tres imágenes que, al princi-



pio, no fueron muy claras. Así, recuerdo mi primer viaje a Xalapa para encontrarme con el poeta Ángel José Fernández; recuerdo la salida de la antigua estación de camiones de “ADO” y, a la izquierda, entre esa primera niebla con la que, a veces, la ciudad sabe recibir a sus visitantes, me topé con el monumento local “A la madre”, en la esquina de Ávila Camacho y Juárez. Durante la contemplación de ese conjunto escultórico (metal repintado de oro para simular el bronce sobre un pedestal ocre), lo único que pudieron articular mis trémulos labios, con toda lentitud, fue: “mamacita”. La joven madre ahí representada (vestido a-jus-ta-dí-si-mo, nalgona, cadero-na, tetona, exuberante: en pocas palabras, una chaparrita cuerpo-de-eva que todos quisiéramos para un fin de semana) me hizo comprender la pícaro frase con la que César Rodríguez Chicharro, verdadero motivo de ese viaje xalapeño, solía comentar el contraste entre el puritanismo de Xalapa y el descaro monumental de esa madre congelada: “don Enrique — me decía, con su cerrado acento madrileño —, la tía que está ahí es una madre edipicante”. Y sí, el retoño sostenido por sus brazos, sobre la cabeza, al que parece hacerle notar que no le queda más remedio que estar agradecido por los generosos pertrechos de la inminente alimentación, también me hizo preguntar, sin albur: “¿qué es lo que piensa hacer con ese chico?”.

La segunda imagen la pude apreciar durante el último viaje que hice a Mérida junto con Marta, bienamadísima. Al caminar a un costado del teatro “Peón Contreras”, durante una calurosa expedición en la que deseábamos arribar a la Plaza de Santa Cecilia para llegar al “Rincón Bohemio”, apareció frente a nosotros, refulgente y blanca, bella como una aparición antigua, la versión yucateca de la madre veracruzana: más recatada y casta, si cabe, pues no se mostraba con tanta proca-cidad, pero no menos opulenta: si la madre xalapeña puede alimentar, si-

multáneamente, a padre e hijo, la contundencia meridense no vacila en confundir la noción de cenote con la de senote: la madre yucateca es un poco menos provocativa que la veracruzana, pero sus aspiraciones son menos privadas, ya que muestra recursos para alimentar a quien se deje: *mater urbi et orbi, mammamus te*. Más adelante, durante el recorrido por la Ruta de los Conventos y la Ruta Puuc, nos topamos en cada pueblo (desde Izamal hasta Loltún) con ese acierto platónico corroborado en las diversas imágenes — pálidas, maltrechas y mal hechas — que recordaban al arquetipo visto en Mérida. Lo único que no varió en ninguno de los casos fue la dimensión mamaria de la susodicha.

¿Por qué he mencionado cosas que no parecen tener que ver con la patria? Porque todo adquirió sentido un día que salí del Palacio de Minería, después de dar clases de literatura (antes de describir esa tercera imagen, debo aclarar que la convergencia ocurrida entre Minería, el *art nouveau* del Munal, el “Caballito” y el Edificio de Correos, especialmente si es vista en dirección oriente-poniente, bajo la lluvia y en compañía de la pintora Be-gaña Zorrilla o la fotógrafa Josefina Rodríguez, me parece parte de un rincón de Viena: al fondo se perciben un costado del Palacio de Bellas Artes y la fronda súbita de la Alameda. El caso es que esa visión nunca dejó de hacerme pensar en la Michaelerplatz y el Hofburgtheater, de apariencia tan semejante desde la época en que Mo-

zart estrenó *Don Giovanni*). En la esquina oriental, bajo una atmósfera que, vaya uno a saber por qué, me parece extremadamente europea — Madrid, París o Viena pero Ciudad de México —, hay un puesto de periódicos sobre la calle de Tacuba y en él me topé con esa colección de calendarios ilustrados con óleos de Helguera, abundantes en figuras autóctonas: “Nobleza indígena”, “Joven maya”, “Matrimonio náhuatl”, “La leyenda de los volcanes”: hombres casi griegos — pero indígenas — y mujeres morenas, todas chichis, caderas y volúmenes impúdicos en actitudes sugestivas. Durante esa ojeada distraída a los artículos del puesto de periódicos, estuvieron, de pronto, Delacroix, Xalapa y Mérida, la patria y las madres monumentales, las imágenes de la raza volcadas en mujeres lánguidas y nahuatlacamente fatales bajo la concepción de un dibujo muy cuarenta y cincuenta. En ese momento me dije: “eso es, casi, la patria”. Y creo que, por

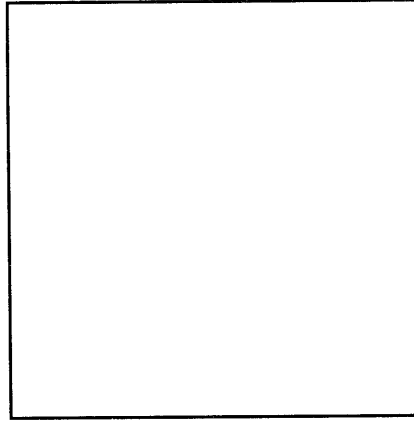


primera vez, me di cuenta de que había acentuado el artículo femenino.

Podría sugerir que mi conciencia de la patria ocurrió en ese momento para llenar de significación lo que pertenece al desorden de la memoria, pero mentiría: más adelante tuve que hacer un recuento de cuáles habían sido mis primeras memorias de alguna idea de "patria" y tuve que admitirlo: los libros de texto gratuitos de la primaria. Recuerdo que los de primer y segundo año tenían monitos, supongo que para hacer más accesible el conocimiento a los niños; en cambio, los dibujos de los libros de tercero a sexto se iban volviendo cada vez más figurativos. Por ahí, perdido entre esas páginas de historia, estaba Benito Juárez, niño, tocando la flauta desde el lago de Guelatao, sobre una montaña: el pastorcito, casi Rey David y futuro Presidente de la República, asestaba su humildad de escalador burgués — casi Julián Sorel mirando Besançon — frente a los ojos sorprendidos de los lectores niños. Sin embargo, la imagen más luminosa de esos libros es la de la Patria representada en sus portadas.

Sé que, en algunas escuelas, las monjas y los curas obligaron a los alumnos a rellenar con pluma o lápiz el amplio escote de la Patria mexicana. Creo que eso equivalió a una muda caricia hecha de tinta y a la conciencia previa, en la infancia, de la sexualidad de esa mujer, tan cercana, por lo que dejaba adivinar y transgredía, a la *Diana cazadora* de Olaguibel: durante el sexenio de Ávila Camacho, la escultura tuvo que padecer unos calzoncillos metálicos sostenidos con tres puntos de soldadura sobre el pubis.

Esa era la Patria, pero debo decir que su presencia coincidió con mis premuras libidinales y los primeros descubrimientos de que, ¡oh, sorpresa!, la mujer es distinta: la otredad se materializaba en formas tan carnales e inminencias de botella de coca-cola como Gina Romand, Zulma Faiad, Emily Kranz, Claudia Islas, Fanny Cano o Alejandra Meyer: las profetisas del bikini que inscribían su mensaje revelado en *Figaro*, *Caballero*, *Ja-já* o *Diversión*.

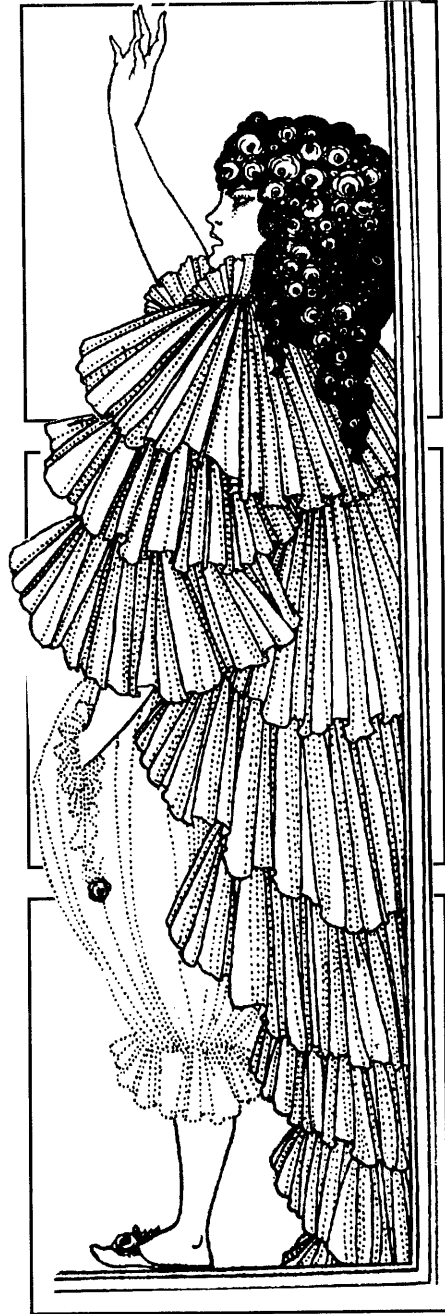


En mi caso personal, sin ruborizarme, puedo decir que intuí la sexualidad a través de los libros de texto gratuitos. Mi imaginación, si hubiera tenido discurso para hacerlo, hubiera querido transformarlos en libros de sexo gratuitos. Las razones me parecen claras, pero no faltará quien diga: ¿cómo ocurrió tan inmoral acontecimiento, digno de una defenestración legislativa o de una condena púb(lic)ica? Para evitar los malos entendidos y la sospecha cívica, expondré lo ocurrido, con brevedad, en las siguientes líneas.

(Omito deliberadamente otras formas de encuentro con la patria: los viajes infantiles al Centro; las narraciones de mi padre en las sobremesas o las crónicas de su experiencia durante la Revolución; las historias de los cristianos clandestinos y del padre Pro contadas por mi madre; las jornadas cívicas durante las fiestas patrias; la ruptura con una lejana novia, un 15 de septiembre; la muerte de mi padre — hubiera sonreído, de saberlo — un 16 de septiembre; la entrevisión de mi muerte un 20 de noviembre...)

Creo que lo que me pasó fue un viaje de la Patria a la mujer y de la mujer a la poesía: ¿por qué la patria siempre se me hizo tan femenina? Creo que la respuesta la ofrece Ramón López Velarde, con verdadera poesía, en su *Suave Patria*:

Suave Patria: permite que te envuelva en las más honda música de selva con que me modelaste por entero al golpe cadencioso de las hachas, entre risas y gritos de muchachas y pájaros de oficio carpintero.



Suave Patria: te amo no cual niño, sino por tu verdad de pan bendito, como a niña que asoma por la reja con la blusa corrida hasta la oreja y la falda bajada hasta el huesito.

La patria lopezvelardeana es suave e íntima y su novedad radica en que está alejada de los clarines cívicos y de la estridencia militar: tal vez eso explique la coincidencia de mi intuición previa de la sensualidad y de la mujer

a través de las representaciones patrióticas. No me cuesta trabajo admitir que entre los nueve y los dieciséis años la euforia hormonal impidiera mi discernimiento entre Elvira Quintana y la Patria, pero mi despertar al sexo no estuvo muy alejado de la crucifixión entre la sensualidad y pecado que tanto atormentó a López Velarde. Por lo menos, mis paseos entre los abismales declives de las, ¡ay!, concupiscentes carnes de papel y tinta de Isela Vega no difieren, más que en matices de lujuria y esencia poética, de la siguiente hipálage del poeta jerezano:

Sobre tu Capital, cada hora vuela  
ojerosa y pintada, en carretela...

Borges amplía esta explicación: la patria se puede sentir en el perfume de una flor (la suavidad lírica) y en una espada (el épico pasado). Creo haber compartido esa embriaguez patriótica al caminar de noche, después de una tormenta, por las calles del centro de Mérida. Quien lo haya he-

cho de la misma manera, tal vez entienda el desmayo de flotar entre el perfume de las hueledenoche: por memorable, la huella de ese olor en esas calles blancas se acomoda más fácilmente en mis entrañas que los vibrantes y viriles discursos volcados con toda su demagogia sobre las cabezas ciudadanas durante la noche del Grito. ¿Por qué? Borges también lo ha dicho: “ser argentino es un estado de ánimo”. Para mi “mexicanidad”, prefiero el estado de ánimo que me acerca a un camino yucateco bordado de selva y navegado por mariposas amarillas y blancas, o el que me lleva a la contemplación del río Grijalva desde los muros de Chiapa de Corzo, o el de los sabores de burritos y agua de lima en el mercado de Guanajuato, o el de un mercado atendido y asistido por mujeres en Teotitlán del Valle a las cuatro de la mañana, o el de la magia de los aguacatales y ceibas volviéndose arquitectura en La Antigua, o el rasguído tristón de los boleros y los violines festinando un



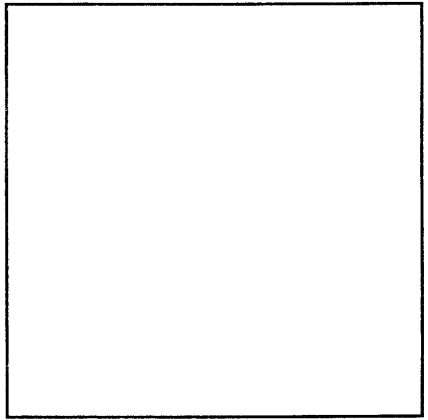
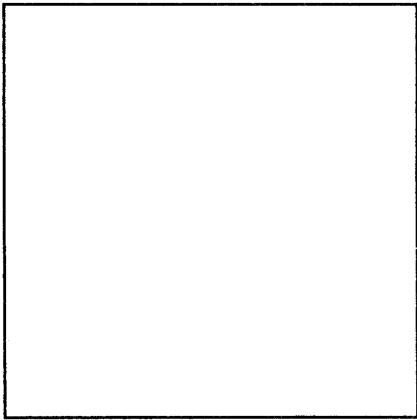
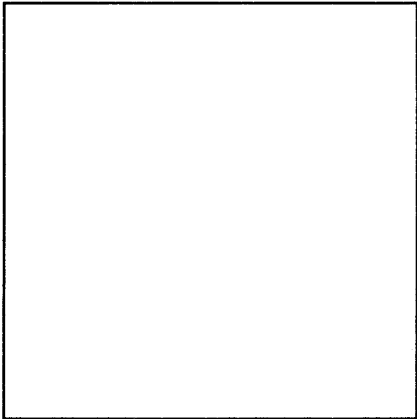
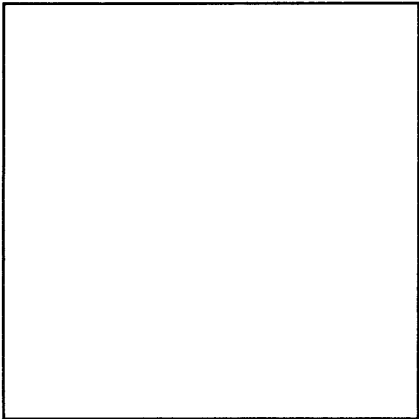
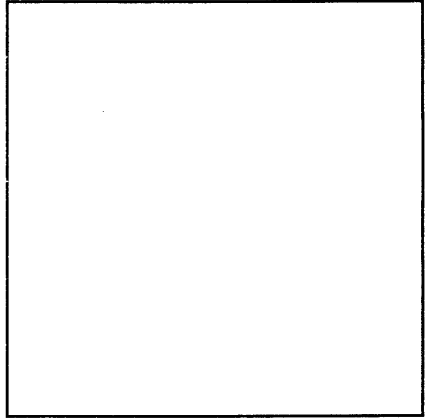
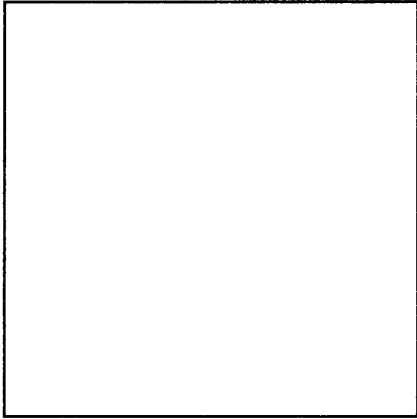
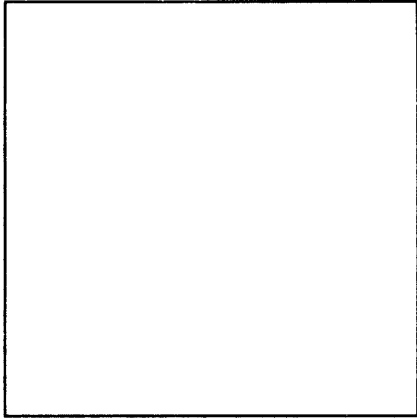
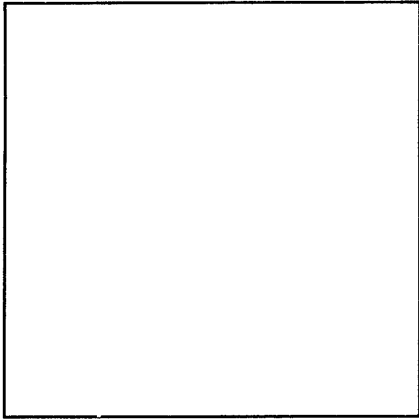
huapango... lo demás, parafraseando a Borges, hace de la patria “un curioso abuso de la estadística”.

Llegando a este punto, más allá de sexo, paisajes, comida, música y palabras, quisiera agregar otras dos transgresiones que me llevan a la idea de patria.

La primera es que, así como creo que hablar español significa pensar, sentir, amar, comer y morir en español, lo mismo creo de la “mexicanidad”: no puedo eludir el hecho de pensar o comer en mexicano, ni siquiera cuando degusto caviar o el *Quinteto con clarinete*, de Brahms. Tal vez, lo inteligente sea aprender del cosmopolitismo: disfrutar de lo “ajeno” con los matices que imprime el accidente de haber nacido aquí.

La segunda implica a José Emilio Pacheco: la patria no es el resultado de una decisión política ni de un argumento chovinista ni de un discurso manipulador, sino del acontecimiento de que mis amores, amigos, familia, afectos, muertos, la atmósfera que respiro y mis paisajes cotidianos estén en México: ellos son mi patria y por ellos daría la vida. Bajo este rubro inscribo una serie interminable de memorias que incluye a las parejas a las que he amado y cuyos nombres, por pudor, me callo; a mis muertos entrañables (burla burlando, ya van seis delante); al hecho de que aquí fue donde conocí personalmente a Borges y Cortázar, a Paz, Sabines, Bonifaz Nuño, José Agustín y José Emilio Pacheco...

En este momento, mi patria vive aquí, en el sur, presidida por el Ajusco y su viento frío con olor a pinos que recorre los rumbos de Contreras por la noche; aquí, en esta obstinada memoria que no puede olvidar que en 1985 —ya parecen muchos años— la ciudad se destruyó irrevocablemente por culpa de un temblor; aquí, en la costumbre de asistir a la asamblea de un Taller de Escritura que hilvana una de las querencias consuetudinarias de mi corazón; aquí, donde se arraiga el más misterioso de los acontecimientos patrios porque en este lugar me pierdo, día con día, en la luz con que me mira la mujer que amo.



## HACIA LA DEFINICIÓN DE LA NOVELA CORTA

Oscar Mata

**E**N el prólogo de sus *Narraciones selectas*, fechado el 14 de junio de 1965, Katherine Anne Porter escribió lo siguiente:

...hágame (el lector) el favor de no llamar a mis novelas cortas *Novelettes*, o, peor aún, *Novellas*. *Novelletes* se emplea corrientemente para designar una obra trivial, un novelucho; *Novella* es una palabra afectada, floja, sin consistencia, que nada define. Den el nombre adecuado a mis trabajos, por favor; hay cuatro que abarcan todas sus modalidades: cuentos cortos, cuentos largos, novelas cortas, novelas. Tengo ejemplos de estas cuatro clases, y sus designaciones me parecen clarísimas y suficientes en buen inglés.<sup>1</sup>

De esta forma, la escritora estadounidense se refería a la multitud de nombres, interpretaciones y supuestas definiciones que había recibido cierta clase de narración, cuyas medianas dimensiones la colocaban entre el cuento y la novela. Desde su perspectiva anglosajona, K. A. Porter se considera capaz de distinguir cuatro clases de textos, entre los cuales se encuentra, en tercer lugar, el que ahora nos ocupa: la novela corta. Sin embargo, lo que para la autora de *El vino del mediodía* resulta claro no lo es tanto para otro supuesto cultivador del género, el mexicano Emilio Carballido, quien asienta lo que a continuación se cita en *Estas tres novelas*, prólogo escrito para la edición, en la tercera serie de "Lecturas mexicanas", de sus obras *La veleta oxidada*, *El norte* y *Un*

*error de estilo*. El prólogo en cuestión empieza así:

En italiano hay *novella* y *romanzo*. En francés, *nouvelle* y *roman*. En español, sólo novela y lo son *Don Quijote* y las *Ejemplares*. Para la forma de veras corta existe el cuento. Y es que en verdad la diferencia no está en el número de páginas sino en la complejidad y dimensión de la concepción que es más vasta en la novela.

No que lo anterior importe mucho, pero se ocupan los ociosos en querer que a las novelas de 80 o 100 páginas no se les llame así. Estas que se han reunido aquí son de esa dimensión discutida y se me ha pedido que las comente. Eso hago.<sup>2</sup>

En el comentario de Carballido se menciona uno de los elementos que más han contribuido a la confusión y a la polémica — aludidas por K. A. Porter — en torno a la novela corta: su extensión. Carballido declara con toda razón y apegándose absolutamente a lo cierto: "Para la forma de veras corta existe el cuento". Y en ese sentido todo mundo está de acuerdo: la principal caracterís-

tica del cuento es su brevedad. Los tratadistas agregan "que no sobre ni una frase en él", "que sea posible reducirlo, condensarlo a una sola oración"; conceptos harto discutibles, salvo en el caso de cuentos como "El dinosaurio", de Augusto Monterroso que, como es bien sabido, dice así: "Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba ahí". Retomando el tema de este trabajo, hay que indicar que la novela corta no es un género total y verdaderamente corto, así como tampoco es total y verdaderamente largo. Su extensión es mayor que la del cuento largo, pero menor que la de la novela. Se trata de un texto de dimensiones intermedias, de un género fronterizo cuyos límites ciertamente no están bien delimitados.

El problema de la definición de la novela corta conduce a la vasta problemática que plantea la delimitación del género novela, particularmente en el aspecto de su extensión. El novelista inglés E. M. Forster estableció un límite para la novela: 50,000 palabras, que bien que mal representa el criterio al que más personas se refieren cuando se trata de marcar las extensiones del género. En la primera de sus lecturas en el Trinity College de Cambridge, Forster citó al francés M. Abel Chevalley quien, en su manual *Le Roman anglais de notre temps*, de 1921, dice: (la novela es) "a fiction in prose of a certain extent" (une fiction en prose d'une certain étendue).<sup>3</sup>

Y a continuación agrega: "... and we may perhaps go so far as to add that the extent should not be less than 50,000 words. Any fictions prose work over 50,000 words will be a novel..."<sup>4</sup>



La popularidad de la cifra no se debe a su certeza o a su confiabilidad, sino a que se trata de la única noción de cantidad de la que se puede echar mano. Esto es, la única idea de su extensión presentada en cifras, o sea de una manera “objetiva” con que se cuenta al respecto y, bien que mal, representa un punto de partida, aunque no muy seguro por cierto. En su ensayo *¿Génesis de la novela, o génesis de novelas?*, el francés Etiemble plantea la siguiente pregunta:

¿La *nouvelle* deja de serlo al llegar a las diez mil palabras? ¿La novela empieza en las cincuenta mil, como se ha sugerido? (entre 10,001 y 49,999 palabras se trataría de una *nouvelle* larga, luego de una novela corta). Ya en 1776 un prologuista de Cazotte se lamentaba de que todavía no se hubiese fijado “la denominación particular de tantas obras que se conocen bajo el nombre de novelas desde el renacimiento de las letras en Europa”.<sup>5</sup>

La cifra de un mínimo de 50,000 palabras para una novela resulta adecuada para las extensas, voluminosas novelas del siglo XIX y de los principios del XX; sin embargo, no sucede lo mismo con la narrativa escrita poco después de las conferencias (the Clark lectures) de Fořster, que datan de 1927, cuando Marcel Proust y James Joyce ya habían realizado las dos obras que habrían de revolucionar a la narrativa del siglo XX. En efecto, las cincuenta mil palabras resultan excesivas para obras como *La náusea*, *El extranjero*, o, para referirse a ejemplos mexicanos, *Pedro Páramo*, las tres novelas con reconocimiento universal; por lo cual una reducción de la cifra a 35,000 o a 40,000 sería conveniente, pues a partir del segundo tercio del presente siglo, la novela — debido a que presenta menos descripciones y a que privilegia la pasión sobre la acción — ha reducido sus dimensiones. Esta pérdida de volumen ha hecho que en la actualidad consideremos como novelas a obras que en el momento de su aparición, en el siglo pasado, eran llamadas novelas cortas, como *The turn of the screw* de Henry James, notablemente enjuta si la comparamos con sus hermanas *The Bos-*

*tonians* o con *The portrait of a lady*.

Esta reducción de tamaño en la novela ha hecho que su frontera con la novela corta se vuelva más incierta, en lo relativo a la extensión. Entre nosotros se ha dado el curioso caso de que dos obras de un mismo autor tengan casi las mismas dimensiones y que, no obstante, una sea novela y la otra novela corta. El fenómeno ocurre con *La tumba*, primera novela de José Agustín, y con su noveleta *Luz interna* (1988), texto que originalmente formó parte de la novela *El rey se acerca a su templo* (1977). Lo que once años antes conformó los segmentos rescatables de una novela muy regular, presentado de manera autónoma se convierte en una narración llena de intensidad, que fácilmente salva sus groseros — “onderos”, indicaría el autor — inicios para entregar el espléndido relato de la confrontación (y fusión) de sus tres protagonistas. En su revelador ensayo *Problemática de la novela corta*, el ya antes citado Etiemble, tras demostrar que no se puede sacar nada claro con respecto a la *nouvelle* (y la docena de vocablos en otros idiomas que significan lo mismo) de los diccionarios de las voces literarias, decide estudiar la novela corta desde un punto de vista histórico. Lo primero que advierte es el fenómeno que acabamos de mencionar a propósito de *Luz interna*:

Aunque escritos en verso, a menudo se ha considerado que ciertos “episodios” de la *Odisea*: “Circe”, “El cíclope”, “La nekuia” constituyen otras tantas historias (*nouvelles*) insertas en una literatura épico-novelesca.<sup>6</sup>

Y dos párrafos más abajo continúa:

Para que la palabra *nouvelle* —y sus variantes novela corta (español), *novella* (ruso), *nowela* (polaco), *Novelle* (alemán), etcétera— se imponga en nuestra área cultural, serán necesarios, sin embargo, Boccaccio, Cervantes, Margarita de Navarra, *Les Cent Nouvelles nouvelles* y *Le Grand Parangon des nouvelles nouvelles* de Nicolás de Troyes.<sup>7</sup>

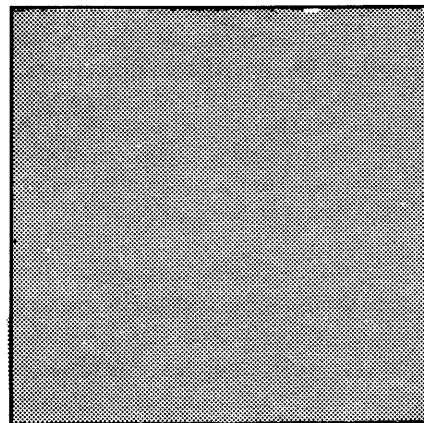
Acto seguido, el autor francés circunscribe a la novela corta comparándola con otros géneros literarios: “Por la concentración, la intensidad de la acción, no carece de parentesco con el

género dramático... Es, sin embargo, con la novela con quien la novela corta vive en auténtica simbiosis”.<sup>8</sup>

Finalmente, para determinar el carácter peculiar de la novela corta contemporánea, cita a Guy Rohou.

Uno de los privilegios de la novela corta —escribe Guy Rohou— es el de que en ella el ser desvalido o asombrado cuente su verdad. Quizá porque en pocas páginas no se puede contar la historia de muchos personajes. Pero también porque esta forma literaria, como la tragedia clásica, tiene por objeto la resolución de una crisis, la puesta en palabras de una aventura puntual, la reseña de un hecho, de un sueño, de un acto breve.<sup>9</sup>

A manera de recopilación, se podría decir que la novela corta es un relato breve, pero no tanto, con una media de 25,000 palabras, que consta de pocos personajes y que no en pocos casos logra proporcionar el efecto del drama. En la inmensa mayoría de los casos es posible leerlo en una sola sesión, como el cuento, y está íntimamente ligado a la



novela, pues abarca más de un hecho, aunque su secuencia narrativa resulta muy limitada.

En México la novela corta, según las características anteriores, ha sido cultivada de manera creciente en los últimos cuarenta años, aunque, acaso por sus múltiples dificultades, es el género del que se ha producido el menor número de ejemplos. Dicha constante es universal, pues aun los grandes maestros del género, como Henry James o Juan Carlos Onetti, han escrito un número mayor de novelas y cuentos. *La nouvelle, short novel* o novela corta, entonces, resulta una especie de pieza rara, aunque también preciosa, pues no pocos lectores, ensayistas y estudiosos coinciden en señalar que en estas narraciones, de veinte a treinta mil palabras, se encuentran los mejores textos de autores como Kafka, Hemingway, Cortázar y Carlos Fuentes, para sólo mencionar a unos cuantos.

¿Qué le confiere a la novela corta este valor especial, este raro encanto? Jaime Turrent, un empedernido cultivador del género, nos habló al respecto. Turrent es un autor veracruzano, que, tras la publicación de dos cuentos en una antología, sólo ha dado un par de libros a la imprenta: sendas novelas cortas que publicó a los 36 y a los 41 años de edad. Se trata de *Los encantados* (1982) y de *La eterna noche del desconsuelo* (1987). Actualmente, y desde hace varios años, trabaja en una tercera *nouvelle* que, según su autor, se resiste a llegar a las treinta cuartillas. Para Turrent la principal característica de la novela corta es la

intensidad, lo cual significa que su autor debe tratar que los personajes de la novela corta vivan más rápidamente y con más fuerza la historia, que por tanto se presenta al lector de una manera directa, sin desviaciones. Lo importante para Turrent es que el personaje y la situación no pierdan aliento en ningún momento y, en contraparte, que siempre haya la posibilidad de dotar a los elementos novelísticos de un desarrollo mayor, más complejo, al del cuento que se limita a un hecho muy concreto. *Los encantados* se compone de cuatro capítulos; el primero y el último son verdaderos cuentos. El primero narra la última borrachera y el suicidio de Jorge, un rico heredero, quien antes de dispararse en la sien le cuenta su vida a un amigo y empleado, Antonio Díaz, cuya muerte — en un accidente automovilístico — se narra en el capítulo final. El primer relato es el detonante que tiene su correspondencia en el texto final. Entre estas dos muertes hay dos episodios anticlimáticos — y sarcásticos — cuyas burlas contrastan con el tono comprometido, de verdadera vida o muerte, de las historias que abren y cierran la noveleta, que seguramente hubiera mejorado sin muchas de las digregaciones de los capítulos intermedios. Toda la obra acontece en un día, en una jornada, en la cual el tiempo vital del protagonista se concentra, fenómeno que se advierte con otros célebres personajes de novelas cortas, como Linacero en “El pozo”, de Juan Carlos Onetti. Etienne, aludiendo a la intensidad de la *nouvelle*, resume así sus simpatías y diferencias con la novela: “... (la novela) sería el dominio del tiempo mientras la novela corta lo sería del instante”.<sup>10</sup>

De esta forma, la noveleta vendría a ser una especie de relámpago narrativo, una *tour de force* verbal, como la que experimenta el protagonista de *La eterna noche del desconsuelo*, de Antonio Torres. Esta historieta es un texto magistral, verdadera tragedia presentada en sesenta y pico de páginas. Su ámbito temporal se reduce a un día, 24 implacables horas en las cuales el protagonista va de un crudo

despertar hasta una convulsión ética que pone a su ebrio y derrotado cuerpo en el suelo, una vez que ha fracasado en sus intentos por escapar de la bebida y volver a encontrarse con su esposa. La narración es impactante por su brevedad: más que el derrumbe de un hombre, de un ser humano, en medio de una crisis social y de la amenaza de un holocausto atómico, nos conmueve la rapidez con que cae abatido; la prosa semeja un relámpago que nos muestra la total falta de salvación o de escapatoria en una ciudad y un mundo que irremediablemente se desploman. Nada osa oponerse o al menos interferir en el tejido de esta narración que con diáfana — por lo directa y contundente — fuerza, semejante a la del drama, nos muestra “el lado oscuro del mundo” en un abrir y cerrar de ojos, de páginas. No se trata de un cuento, pues en la narración hay más de un suceso y los pocos sucesos relatados no alcanzan a llenar lo que sería la estructuración de una novela. La novela corta se queda en medio de estos dos géneros, nutriéndose de ambos, sin renunciar a cierta acuciosidad, muy selectiva, que le brinda uno de ellos, ni tampoco a la brevedad del otro.

Lo bueno y breve es doblemente bueno, tal sería el caso de las novelas cortas buenas. En efecto. La belleza y la grandeza de la novela corta residen en el hecho de que con pocas palabras cuenta muy bien lo que bien puede contarse en pocas palabras.

## NOTAS

<sup>1</sup> Katherine Anne Porter, *Narraciones selectas*, Barcelona, Plaza Janés, 1967, pp. 6-7.

<sup>2</sup> Emilio Carballido, *La veleta oxidada, El norte, Un error de estilo*, México, Conaculta, 1992, página 9.

<sup>3</sup> E. M. Forster, *Aspects of the novel*, Londres, Penguin, 1968, p. 13.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>5</sup> Etienne, *Ensayos de literatura (verdadamente) general*, Madrid, Taurus, 1977, p. 138.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 136.



## EFRAÍN HUERTA: PARA CONOCER EL ALBA\*

Fotografías cortesía de la familia de Efraín Huerta

José Francisco Conde

**E**FRAÍN Huerta utilizó el sustantivo "alba" persistente, obsesiva, casi dolorosamente. Desde *Absoluto amor* hasta *Dispersión total* el alba acompañó los poemas de Huerta; a veces completaba las imágenes; en ocasiones constituía una imagen por sí misma; muchas veces era el necesario resumen de un estado de ánimo. Pero siempre como la luz del amanecer que llega para dispersar las sombras; como la iluminación del ánimo que aclara una verdad poética, igual que el ángel de Santo Tomás; la intuición también es un arma del poeta.

Es cierto que la figura del alba en la poesía del gran *cocodrilo* inicia su despegue en *Absoluto amor* un poco tímidamente y luego irrumpe profusamente hasta los *Poemas prohibidos y de amor*, para casi desaparecer a partir de *Los eróticos y otros poemas*. Pero también es cierto que, si bien en la poesía de Huerta que va de 1935 a 1973 –hablando cronológicamente a partir de los libros publicados– el alba inunda literalmente los poemas, en la etapa posterior –de *Los eróticos...* a *Dispersión total*, libro póstumo, publicado en 1986– el alba no se ausenta totalmente, permanece latente o se transforma, alternativamente, en la voz del poeta que necesita nombrar, en la certeza del naufragio o en el amoroso qué reconoce la isla en la ciudad que, a fin de cuentas es entidad femenina, acogerá su desolada ternura.

a) *Posibilidad del alba*. El alba puede contener todo el júbilo del desorden infatigable, y buscar, para nacer, para manifestarse, el mejor nido. Y qué mejor origen que la voz de una mujer joven, lista para el amor, como en "Precursora del alba":

Pero el alba ha querido nacer de la garganta dulce, cálida y delicada de una joven. Infatigable y gozosa como un caos, el alba.

(LHA, p. 70)\*\*

También puede ser la desesperación de la eterna vigilia por el deseo de la carne que se anuncia, y que no encuentra cauce, como en "Verdaderamente":

en el otoño dos mujeres sin párpados  
o en el alba las rodillas desesperadas de una virgen.  
(LHA, p. 64)

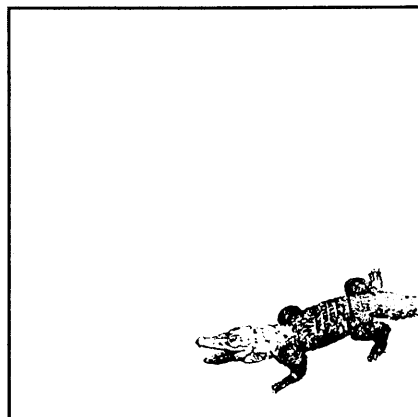
O el sexo de una mujer, pero no de cualquier mujer, sino de aquella que, por el amor que se le profesa, hace pensar

\*\* Las siglas corresponden a los siguientes libros de Efraín Huerta:

AA	<i>Absoluto amor</i>
LDA	<i>Línea del alba</i>
PPDA	<i>Poemas prohibidos y de amor</i>
PGE	<i>Poemas de guerra y esperanza</i>
LHOA	<i>Los hombres del alba</i>
LRP	<i>La rosa primitiva</i>
LPDV	<i>Los poemas de viaje</i>
EEA	<i>Estrella en alto</i>
LEOP	<i>Los eróticos y otros poemas</i>
CI	<i>Circuito interior</i>
DT	<i>Dispersión total</i>

\* Segundo apartado de un trabajo mayor sobre la poesía de Efraín Huerta.

Todos ellos incluidos en Efraín Huerta, *Poesía completa*, Ed. Martí Soler. Pról. David Huerta, México, FCE, 1988, 621 pp. (Letras mexicanas).



en una "alba sonora de centellas" (LDA, p. 34), o en "el alba de matal y de tormenta en frío" (*ibidem*), porque:

El alba de tu vientre,  
de tu sexo,  
sobre el chorro de mármol de tus piernas,  
en esa quieta espuma de tus pies  
(*ibidem*)

es la señal de que el alba encuentra justificación y sentido en las potencias del cuerpo de una joven y un amante, que logran, en la lucha amorosa:

Agua furiosamente labrada,  
agua del alba.  
(*ibidem*)

El poeta también puede asumir el único encierro que se da el hombre a sí mismo, la única pena que en el castigo entraña el gozo; como Diego de San Pedro, el amante espera y no importa lo que pueda venir, como en "Estuario":

cárcel me doy de amor,  
mordedura, paciente fuego, ala  
y marea, faro en la mar abierta.  
Desciendes y derribas  
la muralla del ansia. Das tregua  
a la cosecha secreta del alba,  
cuando los ojos cierra el puerto  
al verano y la espuma.  
(EEA, p. 197)

En "El misterio del aire" el poeta encuentra otro espacio que entraña el secreto de su ternura:

Converso con las nubes  
por oír las temblar a mi caricia  
y sollozar en blanco  
y gemir como niñas  
de cabellera suelta;  
los espacios-murmullos  
procreando saludables, tiernas albas,  
son mi tierra de vida,  
mi secreto.

(EEA, p. 155)

Cuando la noche está por terminar viene la inevitable y dolorosa despedida de los amantes. Cuando menos una tregua. Entonces viene la nostalgia como un espejo en donde se refleja la pequeña muerte que es el sueño: el espejo que tanto se parece a la primera, indecisa luz del amanecer:

Alba de afil hiriéndonos la muerte  
que tenemos por sueño y por amor,  
desesperando besos, despedidas,  
tirando espejos en el mar del día.  
(LDA, p. 33)

Pero la noche en su final puede ser la desazón de la orgiástico, como en el "Manifiesto nalgaísta":

larga bestia ululante despierta lengua  
en aquel círculo de asesinos  
(Pierde toda esperanza  
amor mío)  
de almas danzantes albas  
(CI, p. 105)

y la exaltación de los placeres de los sentidos, el murmullo que favorece la lascivia:

otra que semejava el principio del mundo  
el origen de sus hermanas  
el Culismo en persona  
la diafanidad de un crepúsculo  
y la secreta voluptuosidad de la lluvia en el alba  
(*ibid.*; p. 111)

Y el alba puede ser una atalaya para contemplar, casi desde la cima de la noche, un símbolo de lo que quiso ser y de lo que es una de las principales avenidas de la capital mexicana. En "Buenos días a Diana Cazadora", el poeta se contempla así:

Desde el alba te veo, grandiosa espiga, persiguiendo  
a la niebla,  
y eres, en mi memoria, esencia de horizonte, frágil  
sueño.  
(EEA, p. 168)

y más adelante:

¡Buenos días, cazadora, flechadora del alba, diosa de  
los crepúsculos!  
Dejo a tus pies un poco de anhelo juvenil y en tus  
hombros, apenas,  
abandono las alas rotas de este poema.  
(*ibid.*, p. 169)

Si "Venus nace de la sangre de la espuma", como escribiera el autor de *Lascas*, del alba nacen los milagros. En el alba, siempre previsor, puede nacer un nuevo sentido de la vida: el asombro y/o el temple de quien se ha probado en el amor. En "Tus ojos" dice el poeta:

De un alba previsor, como lentos  
y despiadados pétalos despierto  
en ágiles murmullos, nació el nuevo,  
maravilloso temple de tus ojos:  
el asombro genial de tus pupilas.  
(PPDA, p. 94)

La belleza parece estática e inmaculada, mejor: intocada. En un expresivo claroscuro el poeta enfrenta la redención del alba:

Eres mi bella nieve inmóvil,  
lengua violeta del alba redimida.  
(LDA, p. 32)

Y el alba también es una señal del amor. Del amor en todas sus vertientes y manifestaciones. Inclusive intentando una definición de amor: "Es como el sol, el alba: una espiga muy grande", (LHA, p. 74). Y también es distante, como la esperanza o como el deseo:

Desde una estrella mi deseo perfecto  
y el alba fría de siempre y esperanza  
(EEA, p. 162)

O las más altas aspiraciones que en mucho se parecen a la locura. Locura de verdad y rebeldía, como toda la poesía de Huerta, que siempre cristaliza en el amor, como en este fragmento de "Alba desde una estrella":

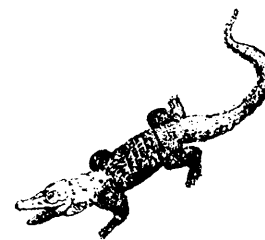
pareces, alba y rosa,  
rebeldía que se enciende,  
que se extiende como una verdad  
en busca de limpios horizontes:  
las más altas montañas  
o la más prodigiosa de las locuras.  
(*ibid.*, p. 163)

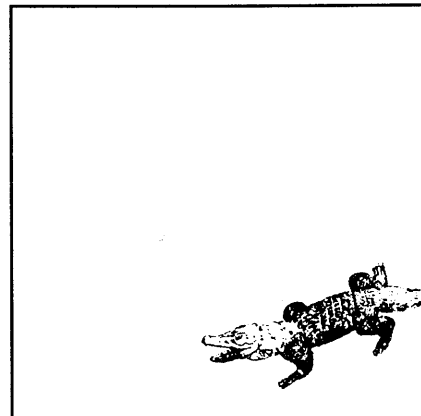
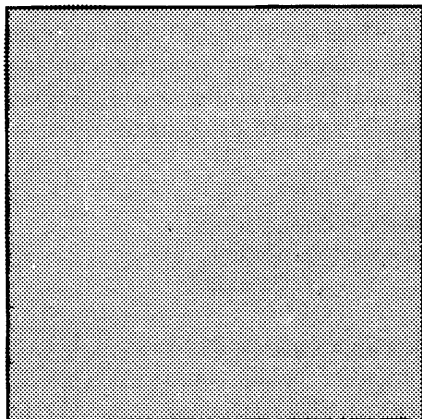
Cuando el alba se ha convertido en evidencia es un don que solamente la amada puede conceder, como en "Problema del alma":

Por la triste hazaña del agua que no corre,  
por esta suave astilla que me hiere,  
dame, joven virtuosa,  
el reposo en la vida,  
la evidencia del alba,  
(LHA, p. 97)

o bien una incertidumbre. Y todo asunto de amor es una incertidumbre. Bien decía Luis Cernuda, con respecto a la poesía de Bécquer, que los poemas de amor nunca lo son de la plenitud de la experiencia amorosa; cuando mucho son de la incertidumbre de los primeros escarceos, o son de la nostalgia de que ya pasó. Escribe Huerta:

.....Un vaho  
de lejanos perfiles, noche y día  
me desvela; no he descubierto aún  
por qué la pulsadora  
ceniza no es un fruto,  
un reflejo,  
ni cuándo de la dicha necesaria  
podría hacer lo último:  
la evidencia del alba.  
(*ibid.*, p. 100)





Porque sólo en el alba el deseo muerde rabiosamente y se agudiza la nostalgia. Tal vez se ha apurado la ambrosía del festín con premura porque nunca se puede quedar saciado. La fiesta del amor es como agua de mar: mientras más se toma más apura la sed:

En el alba se vierte la costumbre del alma,  
se agita el pulso del deseo  
como si fuera un ciervo  
duramente alanceado  
con agujas de bronce  
o pestañas de vírgenes.

Tienes la frente al alba  
y pedazos de niebla  
volando de tus senos  
a mis manos.

(LDA, p. 32)

Y la sed es tan antigua como el alba, como el amor; como el alimento primigenio del hombre y la mujer. Así lo dice el poeta en "ordenes de amor":

Voy a tu lado, amor,  
como un desconocido.  
Y tú me das la dicha  
y tú me das el pan,  
la claridad del alba  
y el frutal alimento,  
dulce amor.

(PPDA, p. 102)

para decir, más adelante, la única orden de amor que todo lo puede englobar:

Amor mío, encuéntrame.

.....  
y vuélveme a decir  
las sílabas antiguas del alba:  
Amor, amor-ternura,  
amor-infierno,  
desesperado amor.

(*ibid.*, p. 104)

Sin embargo, el alba poco podría significar, pese al cúmulo de señales y posibilidades dejadas en los poemas, si no concretara sus tentativas en el inicio y el fin del goce amoroso, en "El minuto cobarde" que todo lo sublima e ilumina. El poeta lo descubre en "Esa sonrisa":

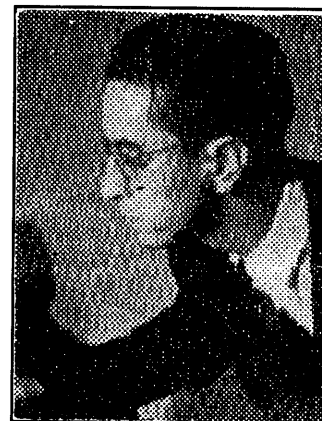
Pero nada dirás, lo estoy sabiendo,  
cuando en dulces instantes como flores,  
vienes de nuevo a mí, y en tu sonrisa  
aprendo la lección definitiva:  
el alba temblorosa de tu boca:

(*ibid.*, p. 97)

b) *El alba luminosa*. Para Efraín Huerta el alba, si no más luminosa sí de una claridad distinta, es la que acompaña a las causas nobles de la humanidad: la libertad, la justicia, el trabajo. El poeta de Silao nunca pudo permanecer neutral ante su circunstancia inmediata; defendió lo que creyó justo y tiñó gran parte de su obra poética de fuertes matices políticos inmediatos. Así, el alba es un milagro –"el más alto"– cuando los cubanos llenos de fe, escuchan a Fidel Castro, como en "Arde Santiago":

Pues el alba es siempre el más alto  
de los milagros –y el asunto aquí  
era de hombres y mujeres  
hechos de dura fe y de milagrosa sangre.  
De consignas, manifiestos, breves arengas.

(LEOP, p. 177)



O, cuando nace el alba, contemplar a La Habana vieja:

Justa y precisa fue la noche para pegarse a tiempo  
a los sedientos labios de la muerte,  
al marfil vegetal de las casonas apuntaladas  
y para entrever dos horas más tarde el despliegue del  
alba  
y la fragante sonrisa del dios que desde su alto trono  
ve  
la caída de todos los gorriones.

(LEOP, p. 63)

El alba, siguiendo el mismo hilo, puede ser una dura  
recriminación a los retardatarios, hipócritas y demagogos  
que no alcanzan a comprender los cambios de la humani-  
dad. O que, escudados en una retórica de falsos valores,  
permanecen sordos porque no quieren escuchar. En "De-  
finiciones de la libertad", Huerta asevera:

Los hay que cada día están salvando a España  
desde la mustia niebla de la estéril palabra...  
Sin saber que están ciegos, deliberadamente  
ciegos  
envilecidamente sordos ante el clarín del alba  
guerrillera.

(PPDA, p. 28)

La geografía de los lugares donde nacieron los hombres  
que lucharon contra las barras y las estrellas se llenan  
también de júbilo con el alba, como en el río Danubio. Y  
también las palomas, eterno símbolo de la paz. En "El río  
y la paloma", el júbilo se hace único:

La paloma que brilla como el alba,  
la paloma danubia,  
la niña que bailó el vals de la muerte  
baila hoy el baile jubiloso.

(LPDV, p. 150)

En "La sílaba dorada" el alba es una esperanza de un  
pueblo que nunca aprendió a rendirse:

Lídice se parece a una joven  
de esbelta adolescencia.  
A una joven que piensa y que no olvida  
y que en los labios tiene,  
desde el nacer del alba,  
una oración que cae, como otra flor,  
condenatoria, eterna,  
al pie del alto símbolo:  
ila cruz que los soviéticos alzaron!

(LPDV, p. 146)

Existe también otro tipo de celebración. Cuando se ve,  
con los ojos asombrados del viajero, que un país, un terri-  
torio, una región, han construido su presente con el entu-  
siasmo del trabajo y de la fe, sólo queda compartir la alegría  
de la gente y decir, como Huerta en "Los poemas de mayo":

Y yo me bebo la luz del alba  
mordiendo breve, roja cereza.

(LPDV, p. 136)

En "Río San Lorenzo" éste, igual que el Danubio, se  
inunda con los símbolos de la paz y la belleza, porque,  
seguramente, la gente con profundo amor al trabajo, ha  
templado el agua con sus cuerpos y la ha contagiado de  
felicidad:

Un río lleno de cielos  
.....  
lleno de sol, lleno de alba  
lleno de rosas y palomas.

(TP, p. 73)



El 6 de junio de 1944 las tropas liberadoras angloamericanas lanzan la embestida final contra los nazis. Efraín Huerta escribe entonces su "Canto a la liberación de Europa", en el que el alba es esperanza de libertad y las armas adquieren matices rituales en nombre de esa misma libertad:

En el nombre del Hombre, que es la oración  
 más bella  
 sobre Europa, esta noche, cayó fuego sagrado;  
 no de otra forma el alba de la liberación  
 se anuncia  
 cuando en la bayoneta surgen brillos de estrella.  
 (PPDA, p. 49)

Y el alba entonces se vuelve decisiva y permanente. En su nombre y por su luminosidad tendrá que quedar la única estatua verdaderamente inmortal: la memoria:

brete, flor de triunfo; y tú, alba decisiva,  
 fabrica con tu mármol, en el nombre del  
 Hombre,  
 la más perfecta estatua de esta noche inmortal.  
 (*ibid.*, p. 51)

En un "Envío" a los combatientes en Europa, el tono del poema sube hasta convertirse en un centro de fraternidad y de esperanza. La humanidad anhelaba el fin de uno de los periodos más sangrientos y vergonzosos en su historia:

Hermanos que esta noche de encendidos  
 presagios  
 sobre una mar de fiebre, como ángeles de furia  
 arribásteis a Europa, llegue a vosotros este  
 mensaje de esperanza. Por las primeras víctimas,  
 por nuestros compatriotas, por los pueblos en  
 donde  
 vuestra presencia es llama precursora del alba.  
 (*ibid.*, p. 51)



Algunos hombres encarnan las virtudes del trabajo, la fe y la rebeldía. Son un ejemplo. Para Huerta son los soviéticos. Ellos construyeron su historia y recuperaron su lenguaje primigenio, natural, el que sirve para cantar a la hora del trabajo:

Con ellos vino al mundo la verdadera noción  
 del alba,  
 y las palabras de amor, sabias y antiguas,  
 se alzaron como trigos de esbelta poesía.

.....  
 Canciones de bravía naturaleza, arribaron  
 también,  
 y, repito, fue el alba.

.....  
 Pues con el alba toda,  
 con el torno, el tractor y las espigas,  
 el trabajo tenía un fresco sentimiento de triunfo.  
 Y triunfaron.

(PPDA, p. 42)

Es el alba siempre trinufadora, como en "Los cosacos del Kubán", cuyo mar es "dorado y de alba" (*ibid.*, p. 41)

El hombre concreto, cuyo nombre y voz, ilumina con su presencia lo que le rodea. Federico García Lorca es, para Efraín Huerta, otra señal del alba, cuando –siempre– "está de luz":

Cuando, por fin, tú mismo estás de luz  
 en las albas y los atardeceres,  
 aparecen de pronto los crímenes y el llanto.  
 (*ibid.*, p. 18)

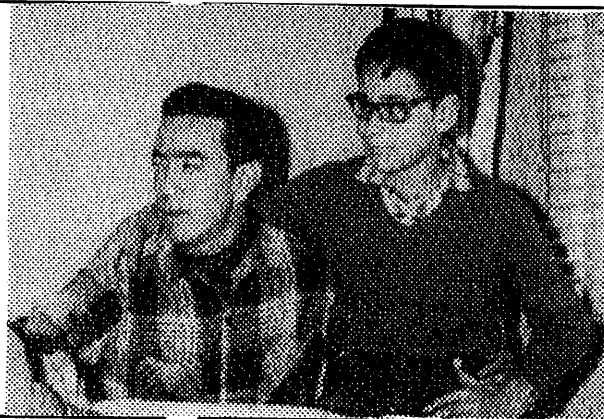
Otro poeta es Sor Juana Inés de la Cruz, pese a la muerte y al polvo de los años, renace en su poesía como un alba luminosa:

Matices virginales de retóricas albas  
 divinizan tu suave contacto con el polvo.  
 (PPDA, p. 87)

En "Harlem Negro" existe un alba negra, pero sin el matiz peyorativo que se le adjudica en Occidente, se crea o no en la segregación racial. Un alba también luminosa por la amistad y el canto:

Hoy es el cumpleaños de Joe Wells.  
 Y en el Harlem Negro, en el corazón de los asesinatos,  
 del misterio a vuleta de esquina, del calosfrío y el  
 miedo  
 hubo un comienzo de alba, un alba negra  
 que se dejó arrastrar por esta voz de Phyllis.

(LPDV, p. 128)



Seguramente hubo una edad dorada, una edad en la que no existía discriminación racial, guerras, colonialismo económico ni, acaso, ese Estados Unidos que considera a las demás naciones como su patio trasero. La edad de Dios:

Oh dios, ay dios de heridas y puñales,  
dios de piedra punzante, hubo una hora en que  
todo pareció como el estallido del alba  
y las sonrisas esplendieron como pétalos  
y el amor era magnífico hasta la belleza total.

(EEA, p. 203)

El alba luminosa no estaría completa sin la amada, sin el comienzo y la justificación de todos los amores. El alba que recorre e ilumina el cuerpo de una mujer es la que recorre todos los países y a todos los hombres: de ahí nace la más brillante de las albas:

Yo no recuerdo, amada. en qué instante de fuego  
la noche fue muriendo en tus brazos de oro.  
La tibia sombra huyó de tu aplastado pecho,  
y eras una guitarra bellamente marchita.  
Los cuchillos de frío segaron las penumbras  
y en tu vientre de plata se hizo la luz del alba.

(LRP, p. 116)

Aunque la luminosidad del alba puede ser atenuada por la nostalgia, existe un cierto júbilo al pensar en tiempos que se pensaron mejores, porque el amor era simplemente amor y había una excitación por la aventura, por no saber nada de un futuro lleno de nostalgia:

He dicho siempre amor como quien todo  
lo ha dicho y escuchado. Amor como azucena.  
Todo brillaba entonces como el alma del alba.

.....  
Todo alado, musical, todo guitarras  
y declaraciones, murmullos del alba,  
vahos y estatuas, trajes raídos, desventuras.

(*ibid.*, pp. 217-218)

Ya la ciudad, también la cruel ciudad tan ardorosamente amada nació de un alba pura. Y el poeta y todos la amamos aunque nos la quieran arrebatr:

Ciudad enamorada, ciudad pues  
para estar sin remedio enamorado

.....  
Casi la vi nacer, hoy mismo, agarrado  
a su alba primigenia como al ala de un ángel.

(CI, p. 81)

c) *Agrias albas*. El alba puede ser transgredida. No todos conocen la posibilidad luminosa del inicio del amanecer. Hay quien, a toda ultranza, se consume en la obscuridad, y aún más, atenta contra los que creen en el alba:

Los verdaderos hombres nada dicen:  
este día siete de noviembre  
los hombres se adueñan del alba  
y caminan lentamente hacia la virgen;  
llevan rosas y palabras escritas,  
palabras poderosas de libertad.

(PPDA, p. 143)

Sin embargo, los policías montados –que bien merecen su "Elegía", aunque tal vez más ciudadanos que los padecemos– son capaces de llenar de oprobio al alba:

Feroces y grotescos, sordos y endemoniados,  
alcoholizados y apocalípticos,  
quiebran la paz del alba  
rompen la luz del alma  
con sus ojos de lumbre.

(*ibid.*, p. 144)

Otros desgarradores del alba son los que utilizan la religión para adormecer al pueblo. Es cuando los rezo. y la oración pierden significado y el nombre de Jesucristo es traicionado; y una intención hermosa es petrificada, como dice Huerta en su "Dolorido canto a la Iglesia Católica y a quienes en ella suelen confiar":

Todo es bello y perfecto, delicado, purísimo.  
Es puro el buen deseo, delicado el amor,  
perfecta la mañana, bello el atardecer.  
Pero hermanos, hermanos, oh hermanos  
de toda raza y sangre  
oíd cómo de noche, en esta noche de penumbras  
secas,  
murciélagos y tordos desgarran el silencio.  
Y la rosa se hiela y el clavel se estremece.  
Y todo es como huellas de alba petrificada.  
(*ibid.*, p. 73)

Y un deseo poco puede responder; acaso el poeta, como en "Agua de dios", recreación y actualización de "La suave patria" de López Velarde. Pero Huerta no modula la voz; en su natural entonación de poeta-cocodrilo se duele de que le han matado el sueño:

Porque se debe decir, partiendo  
en dos la podrida manzana de la epopeya:  
la patria es  
impecable como un asesinato al pie de las ruinas  
y una mujer que no pudo parir ni una oración,  
la patria es diamantina como la hora del alba en que  
un hombre es crucificado  
y los panes y semillas del hombre parecen crecer entre  
telarañas  
y rayos e incendios, oh dios de dioses,  
ciegan y matan la inmensidad del sueño.  
(BEA, p. 202)

Entonces queda únicamente afrontar todo. Enfrentar la dolorosa verdad y morder el alba, como en "La raíz amarga":

Mordamos la raíz amarga,  
duro cristal, seca raíz del alba,  
amorosa y angélica raíz.  
(*ibid.*, p. 196)

El alba puede ser amarga o sólo un rumor cuando el poeta ve una de las calles de la ciudad de México como casi colonia de los gringos. Cuando las calles y las bocas están saturadas de inglés; cuando las noches en la Avenida Juárez difícilmente pueden presagiar un alba plena:

Hay en el aire un río de cristales y llamas,  
un mar de voces huecas, un gemir de barbarie,  
cosas y pensamientos que hieren;  
hay el breve rumor del alba  
y el grito de agonía de una noche, otra noche,  
todas las noches del mundo  
en el crispante vaho de las bocas amargas.  
(*ibid.*, p. 180)

Puede contener también —el alba— la amargura de la derrota porque hasta la belleza se pudo volver nostalgia:

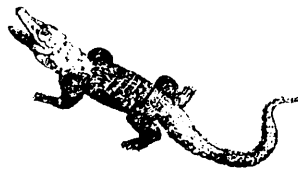
Rosa blanca: viviste puramente,  
como apasionada y cansada frialdad,  
como alba derrotista.  
(*ibid.*, p. 164)

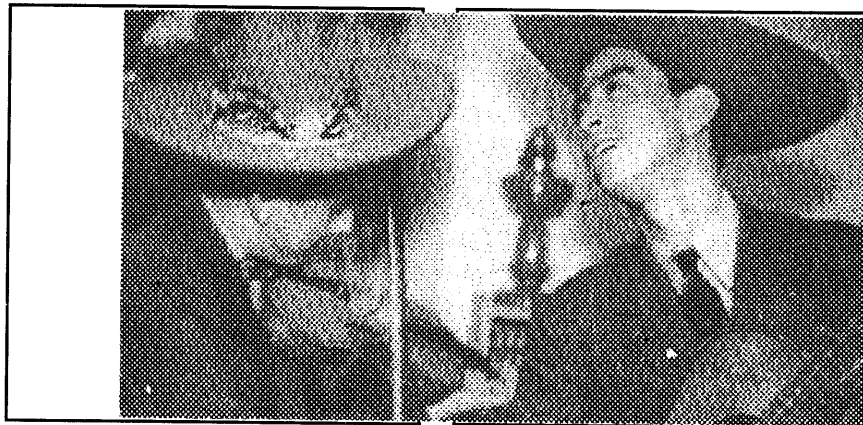
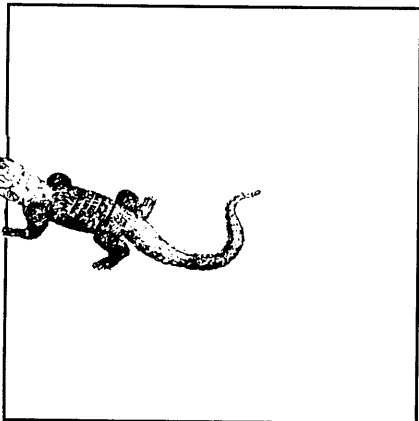
Cuando la ciudad, "rosa primitiva", está siendo saqueada; cuando duelen sus calles y su gente; cuando está cerca de la ruina, ni se siente que la poesía llegue totalmente a la región de la lluvia y niebla, de estatuas y calles:

La rosa, en fin, de las espinas de oro  
que nuestra piel desgarran y la elevan  
hacia el sereno cielo de donde la poesía  
nos llega mutilada, como ruinas del alba.  
(LRP, p. 114)

El corazón puede doler, a veces, y amenazar con romper el pecho. Sobre todo si el corazón de la amada no acompasa sus latidos al del poeta. Entonces sólo queda asimilar los destellos de dicha que se resuelven en una dolorosa, nostálgica contemplación:

Tienes en la garganta un destello de dicha,  
en las manos tranquilas cicatrices  
y en el hombro derecho la mordida del alba.  
(LHA, p. 92)





Y el corazón duele más cuando existe la certeza del abandono; la voz de la ruptura. El alba, invocada por la voz, inicia entonces el descenso hacia el encono y hacia el cansancio; como la voz del trovador en las cortes de amor:

Pero soy para ti, soy para siempre  
un ignorado vicio, una solemne  
y perfecta virtud de rosa fría,  
una voz de cansada mariposa.  
Soy una noche blanca moribunda,  
voz de encono y ruptura,  
voz de alba,  
mustia y líquida voz del abandono.  
(LHA, p. 77)

Sin embargo, el alba puede ser como una herida cuando se quiere ignorar otra realidad que no sea la amada. Y es una herida porque, junto a la amada, no deben existir ni las mañanas ni los crepúsculos; tal vez ni la consigna del alba:

Yo no sé. Yo ignoro las mañanas  
y los atardeceres. Sólo conozco el alba  
y parte de la noche, adorable de fuego,  
herida prolongada, joven mía.  
.....  
La consigna del alba no existe  
cuando hay dos pechos juntos  
y sábanas llorando de fatiga.  
(*ibid.*, p. 79)

La herida puede lastimar mucho, sobre todo cuando no hay tibio pecho o sábanas exhaustas por el combate amoroso. Por eso los perros del alba –cobijados por la noche– entienden la luz simplemente como un ciclo. Sólo la noche, las últimas sombras, tienen miedo porque con el alba viene el frío:

La noche de metal es la violeta muerta.  
Gira en torno a sí misma con doliente locura  
y arriba los azules agonizan de miedo  
cuando el pájaro agudo del alba se aproxima.  
(PPDA, p. 79)

La noche siempre ha encubierto –además de a los hombres del alba– a los amantes y a los asesinos. Pero hay un equilibrio perfecto en las sombras: sólo el tacto prodiga los encuentros. Pero la noche es también desesperanza; y los perros sólo esperan del alba la indiferencia y el frío:

El asesino luce su rojo seco y húmedo.  
Dulces adolescentes palidecen de dicha  
y roto el equilibrio entre el bien y el mal  
surge la aguda nota del pájaro del alba.

Un mundo de penumbras y agria desesperanza  
va cayendo al olvido. Del azul que se muere,  
de la lenta lujuria, la vida resucita  
hasta darse desnuda el alba de metales.  
(*ibid.*, p. 80)

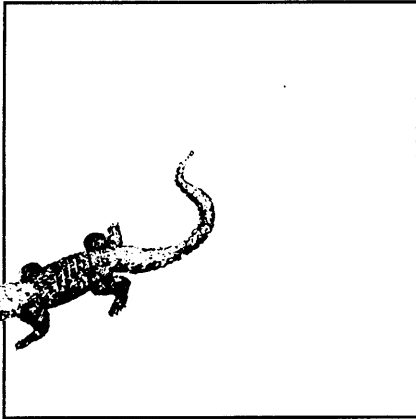
Si el alba hiere demasiado, es que del amor solamente ha quedado el recuerdo. Y el recuerdo, sumergido en la desesperanza, remite necesariamente a la desolación:

Manos que se alargaron oprimidas por el alba de  
hielo.  
.....  
Agotador murmullo de pantanos y de nieve  
seca desesperanza en los ruidos del alba.  
(LHA, p. 73)

hasta el murmullo de la lluvia, la lluvia misma puede ser "finalmente destruida por un alba de odio" (*ibid.*, p. 75)

O como en "Verdaderamente", donde queda nada más un resquicio en los ojos:

Y nuestros ojos,  
nuestros ojos  
en donde nadan los escombros del alba.  
(*ibid.*, p. 650)



porque todo puede ser un sueño, una mentira:

Toda la falsedad del alba redimida.  
(ibid; p. 65)

El alba puede estar presente en todos los sinsabores del ánimo. Y puede ser todo lo contrario de lo luminoso. Puede ser de lo más siniestro: la acritud ensimismada:

He oído que las albas son desnudos  
a orillas de la sangre,  
junto a nubes marchitas  
y sexos despedazados.

Que el alba, que el alba siempre:  
río de hormigas verdes  
y mentiras y saliva  
y odio.

(EEA, p. 161)

Y el alba más desesperante puede ser la que se da en el paraíso del racismo. Cuando la noche ha permanecido mucho tiempo en un lugar, después, por el mismo peso de los años, sólo quedan los fantasmas:

Era una larga niebla sollozante,  
pegada al suelo, espesa, estéril,  
monstruosa y agobiante, inmundada forma.

.....  
Era un mundo de plomo este mundo de Ohio.  
Primer alba de plomo y de sucia caricia.

(LPDV, p. 130)

Finalmente queda, para el poeta, la poesía y el licor. Al fin y al cabo el licor sabe mejor cuando se consume al amparo o a la espera del alba. Cuando puede, también nacer la poesía:

así deben beber los poetas: hasta lo infinito,  
hasta la negra noche y las agrías albas  
(EEA, p. 214)

d) *Simplemente el alba*. A pesar de todo el alba permanece. Sin pretextos para existir, existe porque sí; porque en las cosas más sencillas y en los sentimientos más complicados el alma está presente, como en la amistad:

Vengan al alba, amigos,  
a estremecer sus labios y sus manos.  
(LDA, p. 36)

O hasta en una "Declaración de odio" a la "venenosa ciudad":

Estar simplemente como delgada carne ya sin piel,  
como huesos y aire cabalgando en el alba  
(LHA, p. 79)

Y el alba es, asimismo, la infaltable compañera de la canción para una doncella. La doncella ha sido el motivo poético más socorrido; y más sublimado. No se entendería la poesía sin la poesía de amor. Y ésta, sin su doncella-amada y su trovador. La mujer, en la poesía de Huerta, es un ser de carne y hueso, pero entraña, necesariamente, un ideal:

Domina mi silencio  
la voz del alba.  
Domíname doncella,  
con tu silencio.

.....  
Alerta estoy, doncella  
del alba; alerta  
al sonoro cristal  
de tu origen, doncella.

(OP, p. 192)

En un suave paréntesis dentro de la "Elegía del aire", Huerta, Efraín Huerta ennoblece la agonía de las estatuas que padecen un aire enrarecido:

(Por una estatua sola  
muriendo a suaves penas,  
daría un poco de creencia  
en la esencia del alba)  
(LRP, p. 117)

"Entre pucheros anda el señor" para la santa de Ávila; y para Huerta, el alba descende hasta los lugares comunes. Si Ezra Pound se enojó porque pronunciaron el nombre de Francesca en lugares comunes, al poeta de Silao que escribe "versos de contenido sexual" lo redescubren las convenciones, la verdad corroída y el alba permanente:

Llegué a ofrecer mi sangre,  
mi aguda sangre de loco minucioso,  
por esta idea, o hambre:  
tan sólo el alba y ciertas  
verdades corroídas,  
digo, convencionales hasta el asco,  
podrán redescubrirme  
las virtudes más dulces,  
o latir sumergidas  
en el nocturno río de mi esqueleto.  
(LHA, p. 103)

La hora del alba es la hora del amor. La hora de la desesperación porque poco o nada sabemos del amor:

Un hombre que ama golpea  
la húmeda tierra con los puños.  
¿No tiene otra cosa que hacer a esta hora  
del año, del mes de agosto?  
¿Golpear la tierra solamente?  
¿Amar golpeadamente,  
húmedamente, a puño limpio,  
como a alma limpia,  
a la hora de las albas  
y de los precipicios?

Nada se sabe aún,  
amorosamente,  
acerca del amor.

(TP, p. 78)

El alba tiene un sonido. Pero hay que afinar el oído para reconocerlo, cuando menos para percibirlo. Un camino puede ser la locura del amor:

Estamos en el ruido del alba,  
en el umbral de la sabiduría,  
en el seno de la locura.  
(LHA, p. 58)

A fin de cuentas sabiduría, locura y amor deben ser sinónimos en el azaroso camino de la existencia. ¿O acaso no es más apetecible "la sabiduría del amor" como definición de Filosofía?

De todos modos el alba entiende y es cómplice:

Expliquemos al viento nuestros besos.  
Piensa que el alba nos entiende:  
ella sabe lo bien que saboreamos  
el rumor a limones de sus ojos,  
el agua blanca de sus brazos.  
(*ibid.*, p. 57)

A veces nos hay que buscar explicaciones; el alba simplemente es alba y no le importa ni siquiera el ruido de la lluvia, por más armonioso que parezca:

No sé qué tiene el día, qué dijo el alba  
ni qué tendrá la noche tumultuosa  
como grueso racimo de presagios;  
no sé ni siquiera el nombre de la lluvia,  
esta lluvia tan clara, tan perfecta  
que ladridos y gritos son sinfónicos.  
(PGE, p. 39)

El alba también puede ser una referencia, como cuando en "Réquiem por El Zapato", Huerta sintetiza la consigna de los hombres del alba:

..... oh Zapato.  
tristísima imagen  
de toda la soledad, de todo el vicio y de todo el orgullo  
[de los hombres.  
(DT, p. 37)

El alba puede ser:

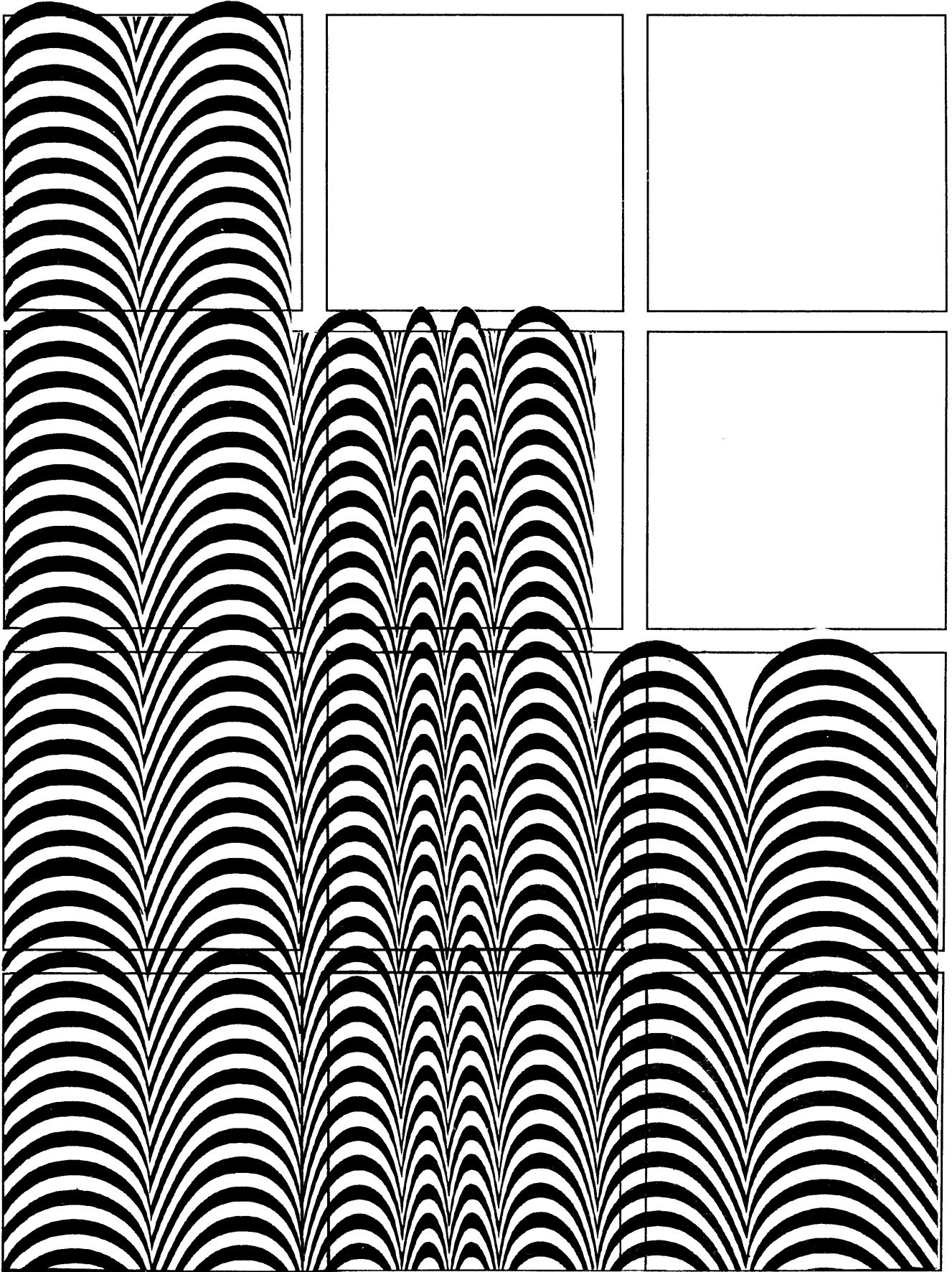
Alba pausada  
alba precipitada  
alba tallada en alas de demonios.

y hasta:

Alba de mayo,  
singular promesa.  
(LDA, p. 34)

Pero el alba, simplemente el alba no tendría sentido si no fuera el último refugio y el escudo del poeta; como el "fiel de amor" que gana al entregarse:

Cuando la sed se haya quemado  
en mi garganta,  
cuando no tenga paz ni amor,  
cuando todo sea voces y no llantos  
una pequeña sombra habrá a mi lado.  
No la rosa ansiosa ni el clavel de miseria,  
sino la joven luz del alba,  
la joven luz del alba mía.  
(PPDA, p. 106)



## ENTREVISTA A EDMOND CROS

Edith Negrín\*

**E**N noviembre de 1991 tuvo lugar el II Congreso Internacional de Sociocrítica en la Universidad de Guadalajara. En él jugó un papel destacado Edmond Cros, que ha desarrollado esta metodología en teoría y práctica a través de libros como *Ideología y genética textual* (1980), *Literatura, ideología y sociedad* (1986) y *De l'engendrement des formes* (1990). Cros ha coordinado un equipo de investigación en sociocrítica desde 1971, en la Universidad Paul Valery de Montpellier y, en los años recientes, ha impulsado esta disciplina en la Universidad de Guadalajara. Actualmente dirige la Asociación Internacional de Sociocrítica, fundada durante el congreso.

1. Doctor Cros: en algunos de sus textos, usted ha explicado el surgimiento de la sociocrítica como un desarrollo de la sociología de la literatura que llevaron a cabo varios investigadores, en distintos sitios, y que en la década de los 70 fue cobrando el carácter de una metodología bien diferenciada. Sin embargo es aún frecuente la confusión entre sociología de la literatura y sociocrítica. ¿Podría explicar la especificidad de esta última?

*El cambio de la sociología de la literatura a la sociocrítica me parece radical, en algunos puntos. En primer*

*lugar, la sociología se interesaba, y se sigue interesando, por las relaciones intersubjetivas, por las condiciones de producción y aun las de recepción —o sea, lo que está fuera del texto; mientras que la sociocrítica se interesa por lo que está dentro del texto. La segunda diferencia sería que la sociología no tiene en cuenta las distintas mediaciones que puedan existir entre lo que llamamos la realidad y el texto de ficción, por ejemplo. Estas mediaciones son varias: lo vivido, las distintas modelizaciones y aun las mediaciones que son propias del texto implicado. Una tercera distinción, también sustancial, es que la sociocrítica se interesa por la manera en que relacionan las estructuras del texto y las estructuras de sociedad; se trata de ver cómo se articulan dos sistemas, un sistema textual y un sistema de estructura socioeconómica.*

2. Hace unos años, en 1988, la revista estadounidense *Critical Inquiry* hizo un balance de la sociología de la literatura contemporánea. El resultado fue más bien negativo, los editores

concluían que esta orientación carecía, hasta entonces, de una metodología definida, y proponían actualizar y ampliar la teoría del reflejo. De acuerdo a este balance, la sociología de la literatura sigue siendo una disciplina marginal, incluso marginada, tanto en las universidades europeas como en las estadounidenses. ¿Responde su experiencia a esta apreciación?

*Conozco un poco la situación en los Estados Unidos, porque permanecí siete años en la cátedra Mellon en Pittsburg, y no comparto la opinión de *Critical Inquiry*. En muchas universidades estadounidenses existe un profundo interés por las relaciones entre cultura y sociedad; si bien tal vez no se estudian estas relaciones desde un punto de vista sociocrítico. En Francia, yo diría que la situación es similar. A pesar de las habituales resistencias de la comunidad universitaria para aceptar nuevas fórmulas, sobre todo cuando no vienen impuestas por la capital, la sociocrítica se ha ido extendiendo poco a poco. Hay que tener en cuenta que se trata de una disciplina reciente, muy joven, de apenas veinte años.*

3. ¿La crisis que atraviesa el pensamiento marxista, y que ha cuestionado la concepción misma de sociedad, influye en la situación institucional de los estudios de sociocrítica?

*Creo que sí. Se empieza a notar una pérdida de prestigio de lo que fue, hace todavía cinco o seis años, un enfoque*

\* Profesora e investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.



verdaderamente privilegiado, sobre todo en las universidades francesas —y aquí también ¿no? El materialismo histórico tuvo su momento de gran aceptación. Pero yo creo que hay que distinguir entre la praxis política y el materialismo histórico que sigue siendo una manera de pensar muy revolucionaria y muy eficaz.

4. En varias ocasiones, usted ha hablado de las divergencias entre los grupos de estudio que han asumido conscientemente la sociocrítica: el de Claude Duchet, el de Pierre Zima y el que usted mismo, de alguna manera, representa. ¿Podría extenderse un poco sobre estas divergencias?

Comparto con Zima ciertas posturas, pero diferimos en cuanto al marxismo. Puesto que él no tiene una filosofía marxista, enfatiza las posibilidades de autonomía del texto de ficción respecto a la sociedad. En cuanto a Claude Duchet, no sabría cómo explicar las diferencias sin reducir su pensamiento... Primero hay que decir que Claude Duchet sólo nos ha dado unos pocos artículos, más bien se ha expresado a través de conferencias y ponencias. Conocemos algunas de sus propuestas, pero no tenemos un corpus acabado de pensamiento. Iba a escribir mi primer libro de teoría junto con Duchet; él estaba de acuerdo. Pero esperé muchos meses y sus colaboraciones no llegaban; entonces decidí trabajar solo y escribí *Théorie et Pratique Sociocritiques* (1983), que se tradujo al español con el título de *Literatura, ideología y sociedad* (1986). Duchet es una persona muy inteligente, muy dotada, pero no sólo carece de un corpus crítico, sino también de una teoría que trate de abarcar todo un sistema explicativo desde el origen de la cadena hasta el final. Por ejemplo, una de sus aportaciones es la noción de sociograma. Yo le escuché hablar de esta interesante noción, pero no puedo utilizarla pues, al no contar con escritos sobre ella, corro el riesgo de traicionarla.

5. Algo inquietante en la propuesta de Pierre Zima — *Pour une sociologie du*

*texte littéraire* —, es que él parece dejar de lado por completo la función denotativa del lenguaje, pues considera que lo específicamente literario es la función connotativa. ¿Usted piensa que, en la práctica de análisis textual, puede dejarse de lado la función denotativa, que es algo vinculado a un elemento como las intenciones del autor?

No, no es posible. Creo que la función denotativa es la primera fase del proceso de modificación, de la transformación semántica. Sin embargo, en cuanto a las intenciones del autor, es algo que descarto radicalmente, pues me he dado cuenta de que es una manera de plantear el problema que lo puede falsear; ni siquiera conocemos nuestras propias intenciones.

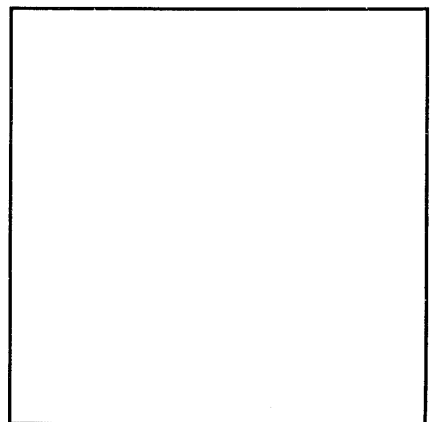
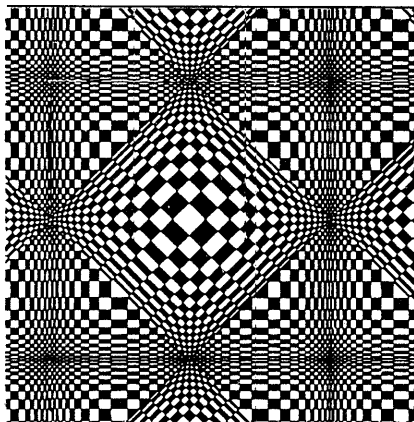
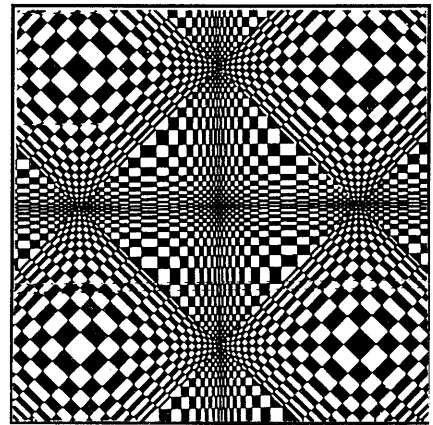
6. El desinterés en las intenciones del autor tiene que ver, por supuesto, con su concepto del sujeto. No parece haber lugar en la sociocrítica para el sujeto individual.

En efecto, aun cuando sabemos que puede haber un impacto del sujeto individual en el texto, lo que nos importa es el sujeto transindividual como lo caracterizó Goldmann. Ello no excluye que pueda conjugarse el acercamiento sociocrítico con uno psicoanalítico.

7. Como usted, algunos estudiosos del estructuralismo genético de Lucien Goldmann, por ejemplo Jacques Leenhardt, han señalado que una importante carencia metodológica de esta propuesta es el estudio de las mediaciones. Desde mi punto de vista, usted ha dado un avance significativo en este sentido cuando, a partir de textos como *Ideo-*

*logía y aparatos ideológicos del Estado de Althusser*, sitúa la génesis del texto en una práctica social específica, en lugar de en una estructura social amplia e indeterminada. Ya en el límite entre texto y contexto, usted habla de una categoría nueva, *ideosema*. ¿Podría explicar esta categoría?

La noción de idiosema supone en primer lugar que se haga énfasis en la estructuración. De todas formas el texto de ficción está constituido por un ensamblaje de representaciones, no es más que representación. Una representación supone estructuración; representar es establecer relaciones entre las cosas, no puede existir una representación sin estructuración. Eso me lleva a decir que si el texto es un conjunto de representaciones es, pues, un sistema de articulaciones también. Cada representación supone una articulación, por lo menos una; esa sería la primera sugerencia. La segunda sería que me di cuenta, al final de una serie de análisis textuales, de que el análisis mismo me conducía a una



*prácticasocial, una práctica discursiva especial. De tal forma que me pareció que podía extender mis observaciones y proponer como hipótesis general que un texto de ficción está constituido, o se fundamenta en su origen, en una o varias prácticas sociales. Mi tercera observación fue que una práctica social es también una representación, una representación de "algo". A través de este proceso argumentativo llegué a la propuesta siguiente: hay una articulación entre una práctica social especial que es una representación y su proyección en el texto a través de otras articulaciones. Entonces pensé que debíamos ver cómo se articulan práctica social y representación intratextual; observé que la articulación es similar. Por eso propongo que veamos, cuando hablamos del funcionamiento de ese sistema, un elemento que procede de la práctica social y un elemento que está en el texto de ficción; el primero constituye una estructuración específica a la que llamo articulación semiótica, al igual que el segundo, al cual llamo articulación discursiva. Esta es mi concepción del funcionamiento del idiosema. Defino el idiosema como una articulación semiótica e ideológica; pero cuando me intereso por su funcionamiento, veo la distinción entre articulación semiótica y articulación discursiva. Un ejemplo claro es el del Lazarillo de Tormes, el juego entre el "yo" y el "él" en la práctica social de la Inquisición sería la articulación semiótica —y la llamo semiótica porque es una representación—, y en el texto es el juego entre el epígrafe y la manera en que empieza el relato, desde un "yo". No vale la pena aquí hablar de homología, esto sustituye la noción de homología; en este caso no hay homología sino una intervención directa. Además de todo esto me di cuenta de que en los textos que yo he estudiado, siempre el elemento fundador del texto es una contradicción entre dos prácticas discursivas, el texto nace de la coincidencia conflictiva de dos o*

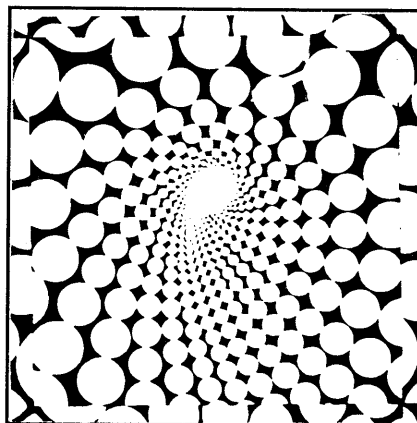
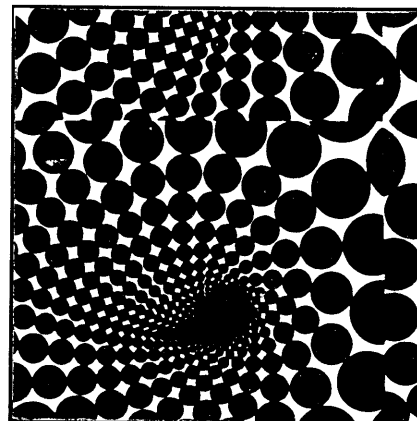
*varios discursos contradictorios; aunque finalmente no sé si se puede generalizar.*

8. Usted ha insistido en que la sociocrítica, no sé si deliberada o casualmente, se ha abocado al estudio de la literatura latinoamericana. De manera recíproca, esta disciplina ha despertado interés en algunos centros académicos en Latinoamérica y en África. Recuerdo que en los 60, al calor de la eclosión emotiva generada por la Revolución cubana, algunos intelectuales hablaban de la necesidad de construir una crítica que fuera adecuada a la sociedad latinoamericana. ¿Usted piensa que la sociocrítica es especialmente apta para dar cuenta de una literatura no metropolitana o de los fenómenos culturales del Tercer Mundo, por ejemplo?

*Cuando digo que la sociocrítica se ha ocupado de la literatura latinoamericana me refiero a la sociocrítica tal como yo la trato de promover; porque a otras corrientes no les concierne en absoluto la cultura de lengua española. Esta aproximación motiva a nuestros colegas de América Latina, quizás precisamente porque hace énfasis en la necesidad de tener en cuenta las múltiples vías por las cuales se invierte la ideología. Los impactos de la ideología son muy importantes en los países del Tercer Mundo. La realidad sociopolítica y socioeconómica en África, o en América Latina, hace que los académicos en estos continentes no puedan soslayar las condiciones sociales.*

9. Ya para terminar, ¿podría sintetizar su balance de este congreso?

*Decía yo ayer a unos amigos que, a veces, cuando uno participa en un congreso se da cuenta de que ciertos días ha perdido su tiempo; de que el porcentaje de ponencias que le fueron útiles es muy bajo. Pero aquí, todas las ponencias que oí, o bien leí posteriormente, me parecen de excelente calidad. Mi primera impresión es que, en términos generales, el nivel en este congreso ha sido alto. La segunda observación es*



*que considero muy significativo que varios colegas se hayan interesado por otras modelizaciones además de las literarias; me refiero a imágenes, carteles, películas. En tercer lugar fueron evidentes en este congreso los resultados del trabajo en grupo. Se nota que en las distintas universidades la gente discute, habla; que hay reflexión colectiva. Así, en el momento de las ponencias se sentía un ambiente de —yo diría— solidaridad. Esto era claro, por citar un caso, en los colegas de la UNAM. Otra impresión favorable me la produjeron las ponencias buenas, a veces excelentes, de los estudiantes que participaban por primera vez en un congreso. Eso es magnífico. Hasta el punto que yo le decía a la persona que colabora conmigo en el centro de Montpellier que deberíamos organizar con más frecuencia este tipo de intercambios. Por último insistiría yo en que se cumplió aquí a cabalidad el objetivo de los congresos, reunirse con colegas que no habría otra forma de conocer, compartir preocupaciones.*



## TROILUS AND CRESSIDA o la humanidad pigmea según Shakespeare

Lilia Granillo Vázquez

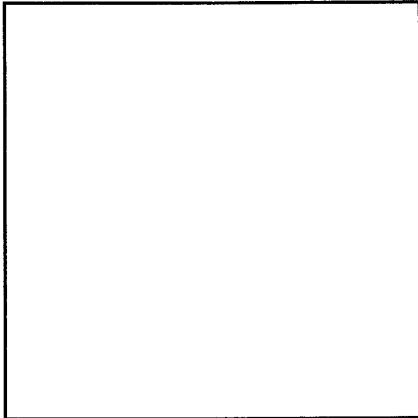
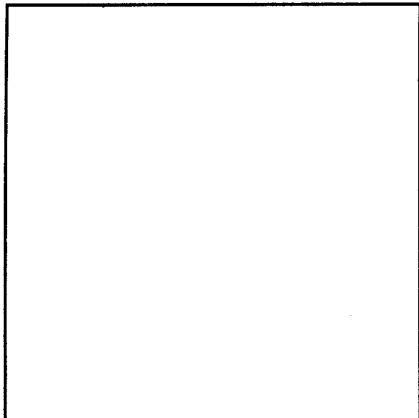
**L**A serie de relatos que forman la historia de la guerra de Troya es de los temas clásicos que ha atraído a mayor número de escritores británicos. Dentro de la serie, destaca el amor que el heroico Troilo siente por Crésida y la traición de que es víctima, cuando Crésida cambia de amante y de bando político, y prefiere a Diomedes. Precisamente el tema de la perfidia femenina, proyectado mediante el sufrimiento de un gran varón, Troilo, a quien traiciona una veleidosa mujer, Crésida, ha sido tratado por tres grandes autores ingleses, representantes de sendas etapas significativas en la historia literaria de Inglaterra. Chaucer, Shakespeare y Dryden han utilizado dicho episodio apócrifo –en la fuente homérica se menciona de paso a Briseida– para convertirlo en tema poético: Chaucer en la época medieval; Shakespeare durante la isabelina, y Dryden en la neoclásica. Además, el triángulo Troilo-Crésida-Diomedes ha proporcionado material gracias al cual otros escritores de Gran Bretaña, como el escocés Henryson, pasaron a la posteridad.<sup>1</sup>

*Troilus and Criseyde* es uno de los mejores poemas chaucerianos, merecedor de estudios tan exhaustivos como los que se dedican a *Canterbury Tales*. La versión dramatizada por Dryden, está igualmente a la altura y el genio del estilo del autor. Tanto Chaucer como Henryson y Dryden, conciben los conflictos del triángulo y de las personalidades con un tono poético de alta calidad. Con ciertas variantes, cada uno expresa la problemática del amor traicionado y de la traidora mujer con la delicadeza y el "tacto" literario que correspondía, en la respectiva época, a los asuntos amorosos de la Antigüedad clásica, que por lo mismo era paradigmática o

ejemplar. En contraste, el tratamiento que Shakespeare da al mismo tema griego, coloca esta versión en un sitio muy especial dentro de la producción shakespeariana, y, en general, de la dorada época isabelina.

*Troilus and Cressida* presenta múltiples dificultades al espectador, al lector, al crítico y al director teatral. No es sólo que la obra no fuera, en su tiempo, del agrado del público de Shakespeare; aunque hubo varios ensayos, nunca llegó a representarse completa en el *Globe*; pues era "too much for the vulgar". Si acaso, se sospecha que pudo haberse presentado en los círculos íntimos de los *Inns of Court*, donde se reunían un puñado de nobles cínicos y sofisticados, ávidos de desafíos intelectuales y morales; y, aún así, tampoco a ellos les impresionó; o no la comprendieron. Debido a que hay quienes consideran que es un "intento fallido", incluso se ha llegado a dudar de su autenticidad. Es decir que en distintas épocas, los críticos han pensado que Shakespeare no "pudo haber escrito" algo así. Ni siquiera la amplitud de criterio de la época actual y la moral relajada contemporánea garantizan el acceso a la obra. En opinión de los conocedores, "probablemente, ninguna producción moderna de esta obra puede convertirla en una experiencia teatral satisfactoria".<sup>2</sup>

La leyenda negra que rodea a la pieza ha llevado a los críticos a considerarla como una de las llamadas *problem plays*, creación dramática alejada de las ingeniosas comedias como *The taming of the shrew* (*La doma de la Bravía*) o *Midsummer-Night's Dream* (*Sueño de una noche de verano*). Incluso la fecha en la que *Troilus* ha sido datada (1601-1602),



la sitúa al inicio de lo que los estudiosos consideran el *gloomy period*, o período oscuro,<sup>3</sup> en la producción poética del autor de Stratford. Supuestamente, a *Troilus and Cressida* seguirían *All's well that Ends well*, otro *problem play*, la sangrienta *Coriolanus* y demás grandes tragedias, remotas en temática y punto de vista de piezas como *The merry wives of Windsor* (*Las alegres casadas de Windsor*), o *The Merchant of Venice* (*El mercader de Venecia*). Shakespeare habría de superar tal etapa pesimista alrededor de un decenio después. El *gloomy period* produjo clásicos como *Macbeth* y *King Lear*, pero también incógnitas como *Troilus and Cressida*.

Esta "comedia" (ha sido etiquetada indistintamente como tragedia, comedia o historia) incomoda a lector y espectador no sólo porque los personajes, que son conocidas figuras paradigmáticas de mitos y leyendas, a veces aparecen rodeados de toda su pompa y grandeza, y otras, inmersos en un mundillo de chismes y enredos. Lo más desconcertante es comprobar que el autor, en ambas esferas, logra que los personajes se desenvuelvan con absoluta soltura. El ingenioso Ulises, para citar a un personaje que todos conocemos, se ve obligado a urdir una triquiñuela simplona para tratar de que el pelida Aquiles vuelva al orden; por si fuera poco, Ulises, que no resulta tan ingenioso, fracasa. Nuestra extrañeza aumenta al ver al grandioso Pelida, compendio de hombría, enredado en una relación homosexual con Patroclo, hecho que no deja de subrayar Tersites. Por otro lado, el despliegue de lirismo de Troilo a menudo contrasta con el pragmatismo de Pándaro, quien, en muchas ocasiones, llega hasta a ridiculizarlo. En la escena segunda del acto III, precisamente ante la ansiada entrevista con la amada, Troilo suplica poéticamente a su intercesor: "...O gentle Pandar/ From Cupid's shoulder pluck his painted wings./ And gly with me to Cressid..." (¡Oh mi gentil Pándaro, arranca de los hombros de Cupido sus alas de mil colores y huyamos juntos con Crésida!).<sup>4</sup> A lo que el pragmatismo de Pándaro responde:

"Walk here i'th'orchard. I'll bring her straight" (Entra en el jardín. En seguida te la traigo). Las melosas peticiones de Troilo son innecesarias, pues Crésida vendrá de todos modos.

¿Para qué abundar en las alusiones obscenas de Pándaro o de Tersites? Hasta la misma Crésida, epítome de la femineidad, es capaz de expresarse en forma vulgar. Después de la consumación amorosa, cuando cabría esperar —por cánones literarios y de género— la can-

ción matinal de los enamorados, o el lamento por la doncellez perdida, tío Pándaro llama a la puerta y Crésida estalla: "A pestilence on him! Now will he be mocking./ I shall have such a life" (IV.2.21-1) (¡La peste sea con él! Ahora vendrá a burlarse. ¡Voy a tener tal vida!...)

Desde el punto de vista dramático, abundan las situaciones chuscas, como cuando el gran Héctor —envuelto en una nube de heroicidad y valor guerrero— se dispone a sostener un duelo con Tersites, aun cuando la baja ralea de este último es de todos conocida. O como cuando Pándaro, en el desfile triunfal de las grandes figuras troyanas, no reconoce momentáneamente a Troilo, a cuyo servicio dice estar (I.2.234-6). Ello sucede precisamente cuando la intención cupidesca de nuestro personaje es resaltar ante Crésida los grandes valores, "inconfundibles", de Troilo.

Por lo mismo, no es fácil decidir el género al que *Troilus and Cressida* pertenece, ni tampoco el mensaje poético que el dramaturgo quiso expresar. Por una parte, las situaciones chuscas —y la ridiculización de los personajes— nos harían pensar en una comedia, o más específicamente, en la comedia satírica del tipo de las que Ben Johnson escribió. Por la otra, abundan también las escenas serias y grandilocuentes; por ejemplo, la asamblea de los generales griegos, y aún hay otras que pueden considerarse francamente trágicas, como aquella en la que Troilo y Ulises son testigos de la traición de Crésida.

¿De qué trata *Troilus and Cressida*? Temáticamente se advierten dos de los tópicos que Shakespeare supo exponer tan magistralmente en otras obras: el amor y la guerra. Mejor dicho, los conflictos amorosos y los conflictos político-sociales; el hombre ante los deseos individuales y ante los deberes públicos. Uno de los grandes aciertos de la obra es la feliz combinación de estas dos posibilidades dramáticas. Sobre todo al principio, la crisis de Troilo se debe en mucho a la inestabilidad que provoca el verse dividido entre el deber troyano –participar en la contienda– y lo que él llama "cruel battle, here within" (I.1.3)– el combate interior: su amor por Crésida. Aquiles, su contraparte griego, parece estar reducido a la inactividad por el amor a Polixena. No cabe duda de que los temas del amor y la guerra, del hombre y su sociedad en conflicto se alimentan e iluminan mutuamente en el transcurso de la obra.

Pero ni siquiera esta interpretación es cabal. El amor de Troilo por Crésida en lugar de ennoblecerlo, lo degrada a tal punto que le impide cumplir con el sagrado deber de troyano. Asimismo, lo que él dice sentir por Crésida no es amor, sino una atracción sexual, casi instintiva por lo enceedora, y su afán guerrero es más bien un acto de despecho que de valentía. En el caso de Aquiles, la pasión por Polixena lo lleva a faltar a su palabra, a no librar un duelo que él mismo había concertado. Otra interpretación apunta que el egregio Aquiles se retira del campo de batalla por un orgullo absurdo e incongruente; la seguridad de saberse el mejor entre los guerreros lo lleva a darle la espalda al retador, quien así se convierte en su vencedor. Por lo demás, el héroe griego jamás aparece como tal: en la obra nunca realiza una acción heroica ante nuestros ojos. Por el contrario, las alusiones a su homosexualidad son constantes y socavan la hombría y el arrojo aparentes. En general, el lector de *Troilus and Cressida* no encuentra ni amor verdadero ni guerra real; sólo se suceden ante él escenas de lujuria prostibularia, y escaramuzas y reyertas de poca importancia.

¿Qué es, pues, *Troilus and Cressida*? ¿Qué se proponía su autor al elaborar una versión tan particular de la consabida historia? ¿Será acaso una obra fallida? Nuestra intención es responder a estas interrogantes o, cuando menos, proporcionar elementos de juicio que permitan situar la obra, comprenderla y aquilatar su valor, si es que lo tiene. Este trabajo será, en términos de Todorov, un *comentario*, o sea la explicación de la obra literaria por medio de una paráfrasis que ilumine el significado.<sup>5</sup>

### El arma desarmada

La escena inicia con un prólogo que se autonoombra "armado", a diferencia de los prólogos "desarmados", típicos de Ben Jonson. Para nuestros fines, es más importante advertir que el prólogo nos promete un relato de guerra, razón por la cual está armado. Sin embargo, la primera línea del primer personaje en orden de aparición, Troilo,

rompe con tal promesa; se desvanece la atmósfera bélica que el "Prologue armed for battle" (P. stage direction) había anunciado: "Call here my varlet, I'll unarm again" (I.1.1) (Llamad a mi escudero; quiero desarmarme ya).

En la obra, como veremos, pocas veces se ejecuta lo que se dice o se piensa. Aquí el personaje masculino del título aparece más como el enamorado de un poema de amor cortés, que como el héroe guerrero, hijo de la Troya valerosa. Así pues, a pesar de la declaración del prólogo,

... From isles of Greece  
The princes orgulous, their high blood chafed,  
Have to the port of Athens sent their ships,  
Fraught with the ministers and instruments  
Of cruel war...

(... De las islas de Grecia, los príncipes orgullosos, encendida su noble sangre por la cólera, han enviado al puerto de Atenas sus naves, cargadas de ejecutores y de instrumentos de una guerra cruel...),

no debemos esperar un relato sobre la famosa contienda. El propio Prólogo nos advierte que la historia empieza a la mitad:

...our play  
Leaps o'er the vaunt and firstlings of those broils,  
Beggining in the middle, starting thence away  
To what may be digested in a play (pp. 26-29)

(...nuestra obra, salta por encima del principio y los preludios de estas contiendas, comienza justamente en la mitad, y parte de allí para recoger en el camino todos los acontecimientos que puedan dramatizarse...)

Con esta aclaración, el espectador sabe que no verá el acostumbrado comienzo, desarrollo y desenlace de una acción dramática. Es como si el autor hubiera querido advertirnos de que simplemente seremos testigos de episodios, que desfilarán ante nuestros ojos escenas furtivas, entresacadas de la acción de la guerra entre griegos y troyanos. Ya Chaucer, en su *Troilus and Criseyde*, había hecho algo semejante. En las primeras líneas del poema resumió el asunto que trata. De esta manera, el lector sabe que la narración no estará sujeta únicamente al desarrollo de la acción. Al resumir los acontecimientos, el poeta subraya que la acción no es lo importante, sino el proceso interior de los protagonistas.<sup>6</sup> Por su parte, Shakespeare nos adelanta que la obra no tiene principio, y, como veremos, tampoco tiene final.

### El combate interior

En la primera escena, Troilo da cuenta a Pándaro del amor que lo aqueja por su sobrina. Hablando siempre en un estilo muy elevado, nuestro personaje no narra, sino analiza su conflicto,

Why should I war without the falls of Troy  
That find such cruel battle here within?...  
I am weaker than a woman's tear.  
Tamer than sleep, fonder than ignorance... (I.1.2-11)  
(¿Por qué he de ir a batirme fuera de los muros de Troya, cuando encuentro aquí en mi interior, un combate tan cruel?... Soy más débil que una lágrima de mujer, más blando que el sueño, más fácil de engañar que la ignorancia...)

Y cuando Pándaro aconseja que espere la ocasión adecuada, el troyano replica con una explosión surgida de la más pura desesperación: "I tell thee I am mad/ In Cressid's love..." (I.1.53-54) (Te digo que estoy loco de amor por Crésida).

La retórica empleada en la expresión de sentimientos parece muy adecuada. A los consuelos del viejo –que celestínicamente pondera la belleza de la sobrina– Troilo reprocha:

...Thou answer'st she is fair,  
Pour'st in the open ulcer of my heart  
Her eyes, her hair, her cheek, her gait, her voice;  
Handlest in thy discourse. O that her hand  
In whose companion all whites are ink,  
Writing their own reproach...  
This thou tell'st me...  
But, saying this, instead of oil and balm  
Thou lay'st in every gash that love hath given me  
The knife that made it (I.1.53-65)  
(...me respondes que es hermosa; viertes, en la úlcera abierta de mi corazón, sus ojos, su cabellera, su rostro, su andar, su voz; en tus palabras agitas delante de mí, su mano. ¡Oh, su mano!, en comparación con ella... todas las cosas blancas son tinta que escribe una confesión de inferioridad... Esto me dices, pero al hablar así, en lugar de aceite y bálsamo, pones en cada una de las heridas que el amor me causa, el cuchillo que las abre).

Tras la dolorida expansión, Pándaro contesta llanamente: "I speak no more than truth" (I.1.66) (No digo más que la verdad). A nadie pasa inadvertida la simplicidad de las respuestas de Pándaro. Shakespeare expresa esto estilísticamente pues lo hace hablar en prosa. A cada explosión de sentimiento del joven, el tío de Crésida tiene a flor de labio máximas de prosaica sabiduría popular. Mientras que en el discurso de Troilo abundan las frases elevadas y las metáforas ingeniosas, Pándaro utiliza imágenes culinarias para dar a entender que el "pastel" pronto estará en su punto. Pándaro sabe que el banquete de Troilo depende de él, y que llegará a su debido momento.

En efecto, el viejo habla con la verdad. Y Troilo, a pesar de no reconocerlo públicamente, lo sabe; en un breve apartado dice: "I cannot come to Cressid but by Pandar;/ And he's as tetchy to be woed to woo/ as she is stubborn, chaste against all suit (I.1.99-101)(No puedo

llegar a Crésida más que por Pándaro, y él es tan reacio a dejarse cortejar por mí para que yo la corteje, como ella es terca en ser casta, reacia a toda solicitud).

Desde la primera descripción que hace Troilo de la amada, se manifiesta la auténtica naturaleza del sentimiento. Los ojos, el pelo, las mejillas, la manera de caminar, la voz de Crésida, le inflingen las heridas amorosas. La atracción que siente hacia ella está basada exclusivamente en la hermosura aparente, aunque la retórica y la intensidad de la emoción aludan a un romance grandioso:

Her bed is India; there she lies a pearl  
Between our Ilium and where she resides  
Let it be called the wild and wandering flood  
Ourself the merchant, and this sailing Pandar  
Our doubtful hope, our convoy and our  
bark...(I.1.104-108)

(Su lecho es la India, allí reposa como una perla. Al espacio comprendido entre nuestra Ilión y el sitio en que reside, llamémosle el mar salvaje y errante; somos el mercader, y ese flotador de Pándaro es nuestra dudosa esperanza, nuestro transporte y nuestra barquilla).

Troilo no reprocha a Crésida la frialdad ni el desinterés, sino su obstinación en no cederle la castidad. El suyo no es un combate interior, del alma; es un combate carnal.

Su actitud ante la lucha socio-política, adolece también de ligereza. Cuando Pándaro deja la escena, enojado por la desconfianza del joven troyano, entra Eneas preguntando a Troilo por qué no está en el campo de batalla. En el rápido intercambio de noticias, se percibe el desdén hacia la guerra, y también hacia los protagonistas (a quienes la herencia clásica Occidental, sobre todo en pleno Renacimiento, ensalzaba como paradigmas del comportamiento humano):

T: What news Aeneas, from the field today?  
A: That Paris is returned home, and hurt.  
T: By whom, Aeneas?  
A: Troilus, by Menelaus.  
T: Let Paris bleed; 'tis but a scar to scorn: Paris is  
gored with Menelaus 'horn" (I.1.112-116)  
(T: ¿Qué novedades hay en el campo de batalla? E: Que Paris ha regresado al hogar, y herido. T: ¿Por quién Eneas? E: Por Menelao, Troilo. T: Que Paris se desangre. No es más que un rasguño escarnecido; Paris fue herido por los cuernos de Menelao).

Tras la cínica declaración, Troilo se apresta al combate –a lo que él llama *sport*– mientras que en nuestros oídos aún resuenan sus primeras palabras: "¿Por qué guerrear fuera de Troya cuando dentro se libra tan cruel batalla?" Seguramente tales incongruencias no son errores shakespearianos. Por el contrario, el autor desea presentar ligereza e inconsistencia como parte del carácter del personaje.

## La perla de India

En la siguiente escena, Crésida interroga a Alejandro para enterarse de los acontecimientos en Troya. Su actitud es, como todo en ella, superficial y apático; y está salpicado con dejos de burla. Mientras que el discurso de Troilo es siempre elaborado y aun extravagante, el lenguaje de Crésida se distingue por el laconismo; las intervenciones son preguntas directas o aseveraciones prontas, lo que pone de relevancia su perspicacia. Por si hubiera alguna duda, Shakespeare ha querido que ella—objeto del amor poético— a veces hable en prosa, alejándola de lo sublime y emparentándola con el pragmatismo de Pándaro. Por ejemplo, mientras que Alejandro se esfuerza en justificar el enojo de Héctor con Ajax (el sobrino de Héctor que, siendo troyano, pelea al lado de los griegos), Crésida interroga: "But how should this man that makes me smile, make Hector angry?" (I.2.31-32) (Pero, ¿cómo ese hombre, que a mí me arranca una sonrisa, ha podido despertar la cólera de Héctor?).

El agudo ingenio de Crésida se manifiesta mejor en la escaramuza verbal entre ella y su tío. Pándaro intenta destacar las virtudes de Troilo, mientras Crésida se empeña en contraponerlas con las de Héctor. Crésida, con su apariencia de ligereza, oye como al descuido las consideraciones del viejo, y si ante Pándaro jugaba con Troilo, ahora juega, en un coloquio humorístico, a poner en evidencia a su tío:

C: What, is he angry too?

P: Who, Troilus? Troilus is the better man of the two.

C: O Jupiter! There's no comparison.

P: What, not between Troilus and Hector? Do you know a man if you see him?

C: Ay, if I ever saw a man before and knew him.

P: Well, I say Troilus is Troilus.

C: Then you say as I say, for I am sure he is not Hector (I.1.2.60-69)

C: Cómo, ¿está colérico también? P: ¿Quién, Troilo? Troilo es el más valiente de los dos. C: ¡Oh Júpiter! No hay comparación. P: ¡Cómo! ¿Que no hay comparación entre Héctor y Troilo? ¿Conoceis a un hombre cuando le veis? C: Ciertamente, si lo he visto y conocido antes. P: Bien, os digo que Troilo es Troilo. C: Entonces, decís lo mismo que yo, pues estoy segura de que él no es Héctor).

Astutamente, Crésida se muestra indiferente a la apología de Troilo. Cuando los héroes troyanos desfilan frente a ella, adopta una pose, como si no conociera a su enamorado; siempre parece no darse cuenta de las intenciones del tío. Sólo cuando se ve materialmente acosada, confiesa la defensiva que realiza: ella está "Upon my back, to defend my belly; upon my wit, to defend my wiles; upon my secrecy, to defend mine honesty; my mask, to defend my beauty..." (I.2.272-275) (En guardia sobre mi parte posterior, para

defender mi delantera; con mi talento en guardia, para defender mis argucias; con mi discreción en guardia, para defender mi castidad; tras la guarda de mi disfraz, para defender mi belleza...)

Crésida revela aquí cuáles son las virtudes de la Perla de la India; el vientre, los ardides femeninos, la castidad y la belleza. Las armas para defender tales virtudes no podrían ser más reveladoras: la espalda, el ingenio, la discreción y el disfraz. Así pues, la creación de Shakespeare está muy lejos de aquella Criseyde chauceriana, que no aceptaba las proposiciones del tío pues, por su condición de viuda, "más le convenía vivir como ermitaña, leyendo vidas de santos".<sup>7</sup>

A diferencia de Troilo, serio y reflexivo ante Pándaro, y algo cínico en privado, Crésida parece ser frívola y ligera en público. Pero a solas, cuando deja de posar, resulta ser sumamente prudente y el personaje adquiere otra dimensión. Incluso al ponderar las condiciones del amor para el género al cual pertenece, se expresa en verso:

But more in Troilus thousandfold I see  
Than in the glass of Pandar's praise may be.  
Yet hold I off. Women are angels wooing;  
Things won are done, joy's soul lies in the doing.  
That she beloved knows nought that knows not this:  
Men prize the thing ungained more than it is;  
That she was never yet, that ever knew  
Love got so sweet as when desire did sue.  
Achievement is command; ungained, beseech.  
Then, though my heart's content firm love doth bear,  
Nothing of that shall from mine eyes appear  
(I.2-294-307)

(...Pero yo veo mil veces más cosas elogiadas en Troilo que las que me dice el espejo de Pándaro; y, sin embargo, me contengo. Las mujeres son ángeles mientras se les corteja; una vez conseguidas, las cosas pierden su precio. El alma del placer está en la persecución. La amada que no sabe esto, no sabe nada: los hombres estiman más lo que no han conseguido que lo que ya es suyo. No ha nacido la mujer que haya encontrado tantas dulzuras en el mar triunfante como en el amor suplicante. El que ha conseguido es un amo; el que no ha conseguido es un esclavo. Así, aun cuando mi corazón se sienta dichoso de otorgar el fiel amor, mis ojos nada revelarán).

No podemos dejar de reconocer la sinceridad del soliloquio. Pero también conviene notar la frialdad de las palabras y del razonamiento: "aunque lo ame, mis ojos no revelarán nada". La expresión sentimental de Crésida aparece salpicada de lugares comunes y conceptos propios del amor cortés, juramentos, obsequios, lágrimas, el goce de las almas, el sacrificio amoroso. También abundan las máximas de la sabiduría popular. Sin embargo, a esta heroína le hace falta la intensidad emocional que a Troilo le sobra, y que debiera acompañar a la verda-



dera enamorada, desinteresada. Ama al joven troyano, toma en cuenta su méritos, pero puede controlarse y controlarlo todo.

Es cierto que no le conviene ceder fácilmente a las insistencias de Troilo. Todo indica que él, una vez que la haya ganado para sí, perderá el interés. En ese mundo en el que el amor se perfila como atracción física, Crésida tiene razón. En cuanto Troilo consiga que ella deje de ser "chaste against all suit", se perderá el encanto. Si el amor de Troilo se basa en la belleza aparente, el de Crésida se basa en la desconfianza.

### Los príncipes orgullosos

La falta de concordancia entre lo que se dice y lo que se hace, entre pensamiento y acción, aqueja también a los generales griegos. Agamenón, Néstor, Ulises y demás héroes se hallan reunidos en el campamento griego con el propósito de hacer un balance de la posición bélica. El jefe griego se pregunta por qué hay desilusión entre sus soldados, qué mal los ha paralizado. Empero, el planteamiento intelectual que ofrece a manera de respuesta no alcanza ninguna conclusión. La explicación de los males que han retrasado el fin de la guerra, a siete años de iniciada, se transforma en una larga cadena de digresiones. La coherencia del argumento queda nulificada por la inserción de ejemplos y analogías que no están relacionados con la situación que se analiza. El desarrollo del pensamiento no va de acuerdo con la complejidad aparente del discurso de Agamenón. A decir verdad, no hay desarrollo en el pensamiento. Como veremos, muchos personajes en la obra se caracterizan por la falta de secuencia lógica. En apariencia, poseen un aparato crítico-mental que les permite analizar y decidir cuestiones importantísimas; pero en realidad, la falta de contenido de dicho aparato los lleva a la frustración constante, tanto en el pensamiento como en la acción.

Ulises, en su primera intervención, viene a poner orden en el pensamiento griego. Curiosamente, su visión de las cosas es eminentemente práctica, no intelectual, a pesar de que el enunciado de dicha visión tenga forma de proceso

de pensamiento. No hace falta analizar aquí en detalle el famoso discurso de Ulises, pues, aunque es valiosísimo para tratar de comprender el pensamiento isabelino y otras obras de Shakespeare,<sup>8</sup> en ésta ilumina solamente la confusión que reina entre los griegos.

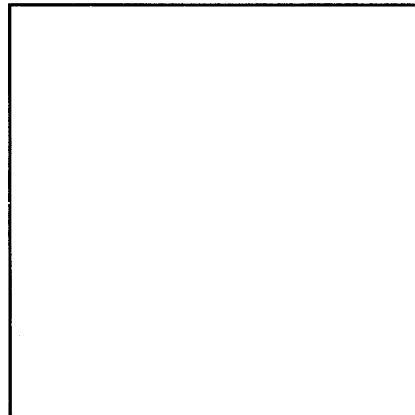
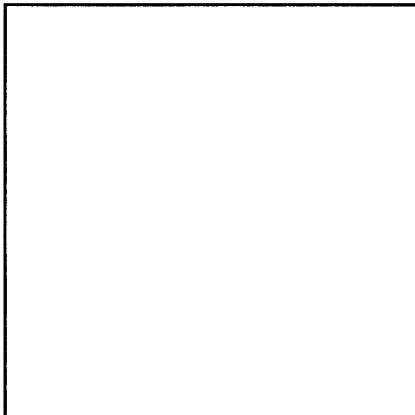
Según Ulises, los griegos no han sabido conservar el orden, la jerarquía entre la comunidad. Puesto que este orden ha sido violado, el caos impera en el ejército. Concretamente, Aquiles y sus secuaces ignoran los mandamientos de su superior natural, Agamenón. Aunque en el ambiente flota una gran energía, ésta carece de dirección. El planteamiento de la cuestión política es clarísimo: entre los griegos existe una jerarquía natural, con Agamenón en el sitio más alto. Aquiles, gran guerrero ejecutor de los designios de dicha jerarquía, se niega a luchar y siembra la insubordinación con su insolencia. Aquiles debe, pues, volver al redil. No obstante, la apreciación de Ulises no es del todo cierta.

Agamenón no merece el puesto que ocupa, tampoco es digno de ser considerado un semidios. Por lo demás, los otros generales no están a la altura de ese orden—*degree*— ni de esa integración en la que Ulises fundamenta el discurso. Podría pensarse en la dignidad de Néstor, pero su incapacidad para modificar la situación griega y ese timbre de mediocridad que hay en sus intervenciones, sólo repite lo que dicen los demás. Ello nos hace pensar que es tan incapaz como Agamenón. El mismo Ulises, a pesar de sus habilidades políticas, apenas puede urdir una estratagema—más bien un truco y no una estrategia— con la intención de que Aquiles respete el orden y la integración a la comunidad, valores vacuos, pero tan pomposamente expresados. Por lo demás, cuando llega el momento de demostrar la eficacia de las artimañas políticas, los resultados no son nada impresionantes. La demagógica apreciación de Ulises y su definición del ideal griego nunca consiguen tomar cuerpo en la acción real.

La equivocación de Ulises en cuanto al poder natural de Agamenón se revela dramáticamente con la entrada de Eneas, mensajero de los troyanos. Eneas viaja al campamento griego para anunciar el deseo de Héctor de sostener un duelo cuyo motivo sean "las damas" de los contendientes, a la manera caballeresca. Tal duelo podría decidir la

ilustre guerra: la propuesta es ridícula y está fuera de lugar. Héctor, "el más valiente de los troyanos" desea medirse con un "Grecian that is true in love" (I.3.279) (Un griego que sea sincero en amor).

Entra el troyano en la tienda de Agamenón y pregunta por la cabeza y pilar del ejército enemigo; Eneas vacila, pues no reconoce a Agamenón de entre los príncipes orgullosos. La jerarquía del jefe nato es imperceptible, el mensajero se ve obligado a preguntar:



...How may  
A stranger to those most  
imperial looks  
Know them from eyes of other  
mortals?...  
Which is that god in office,  
guiding men?  
Which is the high and mighty  
Agammemnon?  
(I.3.223-232)

(...¿Cómo uno que es extranjero  
podrá reconocer sus muy soberanas  
miradas de las de otros mortales?...  
¿Dónde está ese dios en  
ejercicio, ese guía de los hombres?  
¿Quién es el alto y poderoso  
Agamenón?)



El jefe de los griegos percibe cierto sarcasmo –de hecho inexistente– en la confusión de Eneas, pero sólo acierta a suponer: "This troyan scorns us, or the men of Troy/ Are ceremonious courtiers" (I.3.233-235) (O este troyano se burla de nosotros, o los hombres de Troya son cortesanos muy ceremoniosos). La situación equívoca sigue por unos momentos más, hasta que el propio Agamenón se ve obligado a revelar su identidad y a considerar como cortesía –aunque no lo es– lo que antes creía ser burla –que tampoco lo era. Si Agamenón realmente fuera un *god in office*, su personalidad lo haría distinguirse del resto de los mortales.

Los griegos ven en la proposición de Héctor, la ocasión de poner en práctica la treta contra Aquiles. El mejor caballero para lidiar con Héctor es Aquiles, pero si los generales deciden apoyar a otro contrincante quizá el Pelida corrija su orgullo e insolencia. Desafortunadamente, los príncipes de la Grecia indómita escogen a Ajax. Según se ve, Ajax no es ni menos orgulloso ni menos insolente que el Pelida. Además, Ajax carece del valor y de la inteligencia que caracterizan a Aquiles. El lector recordará que Ajax es aquel caballero que Alejandro ha descrito con rasgos animalescos, en la escena anterior:

...He is as valiant as the lion, churlish as the bear, slow as the elephant, a man into whom Nature hath so crowded humours that his valour is crushed into folly, his folly sauced with discretion... He hath the joints of everything, but everything so out of joint that he is gouty Briaricus, many hands and no use, or purblind Argus, all eyes and no sight (I.2.20-30)

(Es valiente como el león, grosero como el oso, lento como el elefante, es un hombre en quien la Naturaleza ha almacenado tal variedad de contrasentidos, que su valor se ve exaltado hasta la locura, y su locura está sazonada de prudencia... tiene las articulaciones para todas las cosas, pero todas están desarticuladas. Es un Briarico paralítico, con cien brazos, inútiles, o un Argos ciego, todo ojos y sin vista).

Ajax es la fuerza bruta, sin orden ni dirección. El mismo Ulises reconoce los cortos alcances de Ajax (lo llama *brainless* (I.3.380). La elección indica que la preocupación de los griegos no es tanto *degree*, sino *policy*. Una vez más, los razonamientos y las palabras altisonantes se alejan de las acciones humanas. Como Troilo, los griegos son incapaces de convertir los razonamientos en práctica, o de imponer juicio a sus acciones. Griegos y troyanos consideran la guerra como una diversión, un *sport*. De otra manera no hubieran aceptado la desproporcionada idea del duelo caballeresco –algo medieval en pleno Renacimiento– cuando la situación real del combate es desesperada. Los motivos de Héctor, que Eneas expone, son tan frívolos como los del mismo Troilo, o los de Aquiles:

Aeneas:... If any [greek] come, Hector shall honour him,  
If none, he'll say in Troy when he retires,  
The Grecian dames are sunburnt and not worth  
The splinter of a lance... (I.3.280-283)

(...si algún griego se presenta, Héctor le honrará con el combate; si no, dirá en Troya, a su regreso, que las damas griegas están bronceadas,<sup>9</sup> y que por ellas no vale la pena ni siquiera astillar una lanza).

La siguiente escena, que protagonizan Tersites, Ajax, Patroclo y Aquiles, muestra en forma grotesca hasta qué grado imperan el desorden y la insubordinación entre los griegos. Nuestro desconcierto crece al ver en acción al *brainless* (descerebrado) gigante que alterna a la perfección con el irónico contrincante: una ofensiva de pullas y frases hirientes que Tersites lanza, frente a los golpes y movimientos sin ton ni son de Ajax. La confusión y el resentimiento reinan al entrar Aquiles con Patroclo, el *masculine whore* (ramera masculina), como Tersites lo llama. Aquella sagacidad que antes alabábamos en Ulises comienza a convertirse en duda. ¿Por qué ha elegido a Ajax para ejecutar los altos pensamientos de imponer el orden? Seguramente, Ulises no piensa más en *justice*, *vocation* o *specialty of rule*.

El trasfondo frívolo de la guerra de Troya sigue poniéndose de relieve al analizar las deliberaciones de los troyanos sobre la situación de la guerra. Los griegos se ocupan del desarrollo y la conducción del combate, mientras que los troyanos reflexionan acerca de lo que ha motivado la contienda y su justificación. La preocupación de Agamenón y sus guerreros es política, la de Príamo y sus hijos, ética, aparentemente. Néstor ha pedido a los troyanos que devuelvan a Helena para que cese la guerra. El rey de Troya interroga a cuatro de sus hijos al respecto. Héctor, el primero en hablar, enfatiza la inutilidad de la guerra:

If we have lost so many tenths of ours  
To guard a thing (Helen) not ours not woth to us,  
Had it our name, the value of one ten,  
What merit's in that reason which denies  
The yielding of her up (II.2.21-24)

(Puesto que hemos perdido tantas veces una décima de los nuestros, por guardar una cosa (Helena) que ni es nuestra ni nos sería valiosa –a pesar de que llevara nuestro nombre– ¿cuál es el mérito de la razón que se niega a devolver tal cosa?)

A la opinión de Héctor sigue una iracunda contestación de Troilo. Según el más joven de los hijos de Príamo, el honor de los troyanos está en juego; en tales circunstancias no se puede hablar de razonamiento ni de miedos. Heleno señala precisamente la falta de razón, de sentido común, en la postura de Troilo, pero esta intervención sirve sólo para exaltar al enamorado de Crésida aún más. Ni la aseveración de Héctor, "Brother, she is not worth what she doth cost the keeping" (II.2.51-52) (Hermano, ella no vale ni lo que nos cuesta mantenerla), pone coto al apasionamiento del joven príncipe. La argumentación de Troilo se basa en una supuesta necesidad de defender el honor y seguir la lucha. Troilo recuerda las circunstancias del rapto de Helena, cuando todos, con gran entusiasmo, apoyaron a Paris. Ahora, una vez que el hecho se ha consumado, no pueden dar marcha atrás, so pena de la merma de su honor. Los troyanos no deben ser tan inconstantes como la fortuna.

### Encendida la noble sangre

Cierto idealismo acompaña la visión que Troilo tiene de la presencia de Helena de Troya; por ello cae en la siguiente reflexión:

I take today a wife, and my election  
Is led on the conduct of my will –  
My will enkindled by mine eyes and ears,  
Two traded pilots 'twixt the dangerous shores  
Of will and judgement. How may I avoid,  
Although my will distaste what it elected,  
The wife I chose? There can be no evasion  
To blench from this and to stand firm by honor.  
(II.2.61-168)

(Tomo hoy una esposa, y la elección está dirigida por mi voluntad –voluntad inflamada por mis ojos y oídos, pilotos experimentados en las peligrosas orillas que separan la pasión del juicio–. ¿Cómo podría rechazar a la mujer elegida, aun cuando la propia voluntad repudiara lo que eligió? No hay medio de rechazarla y de que el honor propio, al mismo tiempo, se mantenga firme).

Con argumentación semejante, y sin darse cuenta de la gran falacia –Paris no eligió esposa alguna, tomó para sí a la de otro, y, por supuesto, ojos y oídos no son experimentados pilotos– Troilo continúa la defensa. Ni las súplicas de Cassandra, que adivina de destrucción de Troya, ni el discurso de Héctor sobre las leyes naturales y el deseo y la posesión de una esposa, logran convencerlo de la futilidad de la guerra.

Paris y Troilo hacen causa común; imponen a los troyanos su ideal del honor. Héctor acepta seguir combatiendo, a pesar de que la razón lo asiste para negarse a ello. Sabe, al igual que Príamo, que Paris y Troilo carecen de valores morales y se dejan llevar, sin freno, por la pasión,

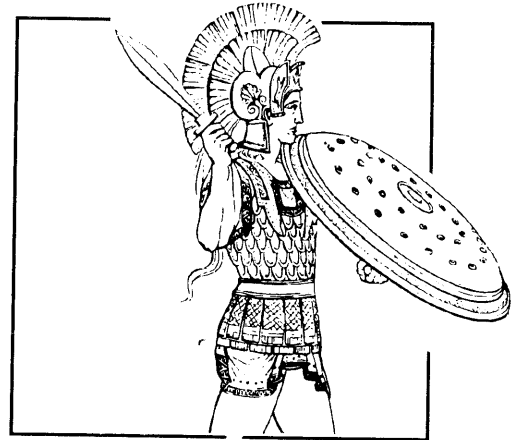
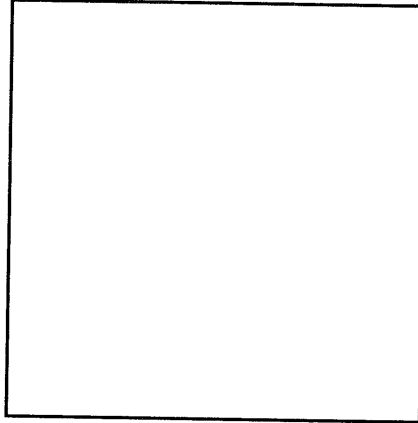
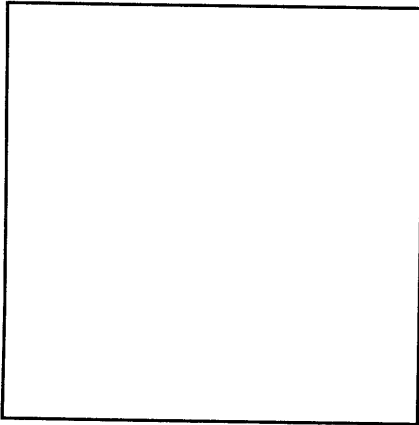
H: The reason you allege do more conduce  
To the hot passion of distempered blood  
Than to make up a free determination  
'twixt right and wrong;... (II.2.169-171)

(Las razones que alegáis son más propias para conducir las pasiones ardientes de una sangre en delirio, que para llevar a una libre y firme elección entre lo bueno y lo malo...)

No se engañe el lector: a Héctor no lo convence la equívoca defensa del honor, sino la posibilidad de alcanzar gloria y fama en la contienda, posibilidad mañosamente sugerida por Troilo: "For I presume/ Brave Hector would not lose/ So rich advantage of a promised glory/ As smiles upon the forehead of this action/ For the wide world's revenue" (II.2.198-206) (Pues supongo que el bravo Héctor no querría, por el beneficio del mundo entero, perder una ventaja tan rica como la de las promesas de gloria que brillan, semejantes a una sonrisa, en la frente de esta lucha).

Una vez que Troilo menciona la celebridad y las riquezas que han de sobrevenir si la lucha continúa, Héctor recobra presto los afanes guerreros. Su grandilocuencia oculta el móvil egoísta de disfrutar la fama: "...I am yours, /You valiant offspring of great Priamus..." (II.2.207-208) (Soy todo tuyo, Tú, valiente descendiente del gran Príamo...).

Así, los troyanos aceptan retener y defender a Helena; intentan, según ellos, mantener el honor. De hecho, ni esa defensa ni ese honor tienen fundamentos auténticos. No hay ni el coraje ni la bravura atribuida tradicionalmente, sólo afanes de prestigio y vanagloria. Dice Troilo que Helena es "a theme of honour



and renown" (motivo de honor y reconocimiento). Pero nuestra impresión de la amante de Paris es muy diferente. En la única escena en que aparece, la vemos desenvolverse con gran soltura en un ambiente sensual que recuerda el de un prostíbulo elegante. Según se ve, a ella la mueve sólo el deleite de los sentidos, no está interesada ni en el honor, ni en la reputación: "Let thy song be love, -pide a Pándaro- this love will undo us all/ O Cupid, Cupid!" (III.1.111-112)(Que tu canto sea un canto de Amor. El amor nos perderá a todos, ¡Oh Cupido, Cupido...!). Paris tampoco parece ocuparse mucho del honor. Con él, todo es "...love, love, nothing but love" (III.1.114) (...amor, amor, nada más que amor). Es muy difícil creer que esta Helena pueda inspirar actos honorables.

El reputado honor troyano que Shakespeare pinta, no es más que una abstracción sin fundamento en la realidad. Troilo intenta dar a su atracción por Crésida visos de un gran amor; de la misma forma, trata de justificar el impulso sensual que alienta la contienda y lo tiñe de honor. De nuevo, el idealismo del planeamiento no corresponde a la verdad de la situación; continúa la divergencia entre pensamiento y acción. Puesto que la incongruencia es parte de su personalidad, Troilo ya no recuerda el anterior desprecio por la guerra ni por Paris ("Let Paris bleed... etcétera, I.1.115ss). Lo que es más, tras la brillante defensa que Paris y su hermano hacen de la necesidad de continuar con la guerra, ninguno de los dos sale a combatir con los demás hijos de Príamo; antes bien, deciden quedarse en casa. Paris se solaza con Helena y Troilo prepara su encuentro con Crésida. El cumplimiento de los deberes sociales se pospone ante la perspectiva de satisfacer los deseos individuales, y no hay desasosiego alguno.

### Ojos y oídos: experimentados pilotos

Troilo y su amada se han dado cita en la casa de Pándaro. La aparición de la joven está precedida por un coloquio entre tío y enamorado, con el consabido lirismo de Troilo y el pragmatismo de Pándaro:

T: O be thou my Charon  
And give me swift transportation to those fields  
Where I may wallow in the lily beds  
Proposed for the deservert...

P: Walk here i'th'orchard. I'll bring her straight  
(III.2.8-16)

(T: ¡Oh, sé mi Caronte y transpórtame pronto a los campos elíseos, donde pueda hundirme en esos lechos de azucena destinados a quienes los merecen... P: Pasad aquí, al jardín, que voy a traéroslo al punto).

En la idealización de su encuentro con Crésida, Troilo concibe una especie de paraíso, de otro mundo a donde Pándaro ha de conducirlo, y en donde, a sus anchas, holgará entre las delicias prometidas. Sin embargo, el otro mundo de Troilo adquiere significado de paraíso perdido con el uso de palabras claves como *Charon* y *wallow*. El amante apasionado emprenderá un viaje guiado por Caronte hacia un jardín de delicias, enfangado, del que nunca podrá salir. La imaginería de pantanos, hundimiento y ahogo permea toda la expresión; una percepción sensual, de sucumbir al deleite de los sentidos, preludia el encuentro con la amada. Esto se manifiesta en el soliloquio de Troilo, mientras aguarda a Crésida:

I am giddy; expectation whirls me round.  
Th'imaginary relish is so sweet  
That it enchants my sense. What will it be  
when that wat'ry palates taste indeed  
Love's thrice reputed nectar? Death, I fear me,  
Sounding destruction or some joy too fine,  
Too subtle, potent, tuned too sharp in sweetness  
For the capacity of my ruder powers.

I fear it much: and I do fear besides  
That I shall lose distinction in my joys... (III.2.17-26)

(Siento el vértigo, la espera me hace girar sobre mí mismo. El placer imaginario es tan dulce que encanta mis sentidos. ¿Qué será, pues, cuando la boca hecha agua pruebe de veras el triplemente refinado néctar del amor? Será la muerte, me temo; un desvanecimiento destructor o algún goce demasiado penetrante, demasiado sutil y poderoso para la capacidad de mis burdos sentidos, de una dulzura muy aguda. Mucho le temo, temo, además, perderme y no distinguir mis deleites...)

El verdadero motor de Troilus es la voluptuosidad; frente al encuentro decisivo, el sensualista apela únicamente a los sentidos. La intensidad de las sensaciones que le aguardan adopta la forma de sentimientos refinados, pero lo cierto es que ha confundido el refinamiento sensual con una experiencia espiritual, y considera los sentidos como si fueran emociones incorpóreas. Le asusta un poco la falta de control, la carga de sensualidad –piensa Troilo– quizá sea superior a sí mismo y le haga perder el contacto con la realidad física.<sup>10</sup> Irónicamente, no se da cuenta de que cuando confundió la atracción con el amor, perdió la capacidad de distinguir –*distinction*– y también el control de la realidad –*rudder powers*–. Su temor, "that I shall lose distinction in my joys...", llega demasiado tarde, o tal vez sea meramente retórico.

Por el contrario, Crésida hace gala de control. Tras la elocuente declaración del joven, ella se muestra tímida y recatada, fiel a su máxima de "women are angels wooing". Tratando de convencerla, Troilo habla de la única desproporción en el amor: "...this is the monstrosity in love, lady, that the will is infinite and the execution confined, that the desire is boundless and the act a slave to limit" (III.2.82-85) (La verdadera monstruosidad del amor, Señora, es que la voluntad es infinita y que el poder de ejecución encuentra confines, que el deseo es ilimitado y la acción, una esclava con límites).

Troilo quiere decir que hay un desequilibrio entre el deseo y la acción que pretende satisfacerlo. Mientras que el deseo –o la pasión– es infinito, la satisfacción –lo que se obtiene en realidad– es muy poco. La inmensidad del deseo no corresponde con las limitaciones del acto.

Troilo parece tener la razón, pero, nuevamente se equivoca. La consecución del verdadero amor sería infinita si surgiera de una fuente espiritual igualmente infinita. Cuando el deseo es sensual –no amoroso– y se circunscribe solamente a lo material (como la belleza física y la satisfacción de los sentidos), el cumplimiento del deseo queda limitado por la temporalidad esencial que lo alimenta. Troilo no ve la discrepancia, insiste en llamar amor al despertar de los sentidos que Crésida le ha provocado. Sus

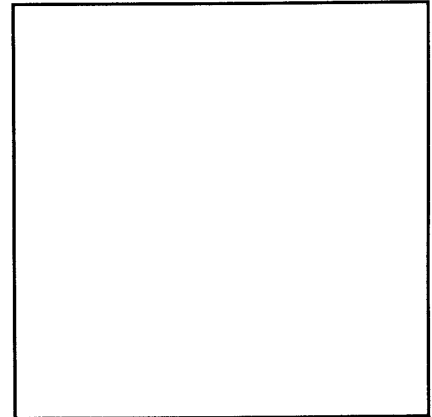
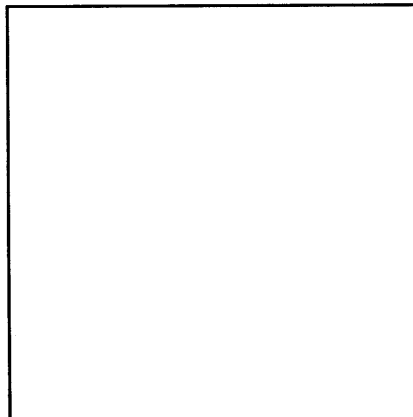
ideas sobre *will*, *execution*, *desire* y *act* están contaminadas de antemano por su incapacidad para distinguir entre sentimiento y sensación. Formalmente Shakespeare nos lo hace notar poniendo prosa, y no verso, en la boca de los personajes en el momento del encuentro, momento que debería ser altamente poético, si la obra tratara del verdadero amor, como en *Romeo y Julieta* o en *Noche de Epifanía*.

### Tan falsa como Crésida

Troilo y Crésida comparten, como rasgo distintivo de su caracterización, una preocupación casi obsesiva por la fidelidad en el amor. Los amantes perciben lo transitorio de la relación y transforman esta percepción en juramentos de fidelidad mutua aun antes de la consumación, antes de conocerse verdaderamente. Troilo le asegura a la doncella: "you know your hostages: your uncle's word and my firm faith" (III.2.109-10) (Conoces a tus rehenes: la palabra de tu tío y mi firme fidelidad).

Por su parte, Crésida cede cuando se le prometen discreción y seguridad: "Bondness comes to me now and brings me heart" (El atrevimiento entra en mí y me da ánimos). Entonces, añade una confesión sincera: "Prince Troilus, I have loved you night and day/ For many weary months" (III.2.14-17) (Príncipe Troilo, os he amado noche y día desde un buen número de tristes meses). Pero la expansión sincera de la mujer parece desconcertar a Troilo, quien le reprocha, algo indignado: "Why was Cressid then so hard to win?" (III.2.118) (¿Por qué entonces fue Crésida tan difícil de vencer?). La reacción del amante parece, de nuevo, incongruente. En vez de alegrarse al saberse correspondido, se lamenta por el tiempo desperdiciado en el cortejo. Sin embargo, Troilo olvida que, desde la primera escena, reprochaba ya a la amada la obstinación en la castidad. El amor de Troilo es un amor contaminado, y su conducta va confirmando esta idea.

Por su parte, Crésida, que olvidó momentáneamente aquello de "Upon my back...", se arrepiente de su sinceridad y torna a fingir la defensiva; simula deseos de alejarse:





My lord, I do beseech you, pardon me;  
'twas not my purpose thus to beg a kiss.  
I am ashamed. O heavens, what have I done?  
For this time will I take my leave, my lord  
(III.2.137-41)

(Mi señor, os suplico que me perdonéis; no era mi intención mendigar así un beso. Estoy avergonzada. ¡Oh cielos! ¿Qué he hecho? Por hoy, voy a despedirme, mi Señor).

Troilo y Pándaro se asombran; para ambos la conducta de Crésida es inexplicable. Simplemente, no se dan cuenta de la vulnerabilidad de la joven. Ella se queda, pero la incertidumbre no la abandona, y así lo expresa en esta dubitación: "I have a kind of self resides with you,/ But an unkind self, that itself will leave/ To be another's fool" (III.2.112-14) (Tengo una especie de tierno yo que reside con vos; pero también tengo un yo perverso que desearía alejarse para convertirse en la locura de otro).

Vuelve aquella inseguridad que desde el principio salpicó su amor; también intuye lo transitorio que puede resaltar la relación con Troilo. Pese a ello, resuelve entregárselo; le jura fidelidad con sospechosa precipitación que implica la propia condena:

...If I be false or swerve a hair from truth.  
When time is old and hath forgot itself,  
When waterdrops have worn the stones of Troy.  
And blind oblivion swallowed cities up,  
Amid mighty states characterless are grated  
To dusty nothing, yet let memory,  
From false to false among false maids in love,  
Upbraid my falsehood! When they've said . "As false,  
As air, as water, wind or sandy earth,  
As fox to lamb, as wolf to heifer's calf".  
Pard to the hind, or stepdame to her son,  
Yea, let them say, to stick the heart of falsehood  
"As false as Cressid" (III.2.185-97)

(Si yo fuera falsa o faltara en algo a la verdad; cuando el tiempo se haga viejo y se olvide de sí mismo; cuando gota tras gota de agua hayan carcomido las piedras de Troya, y el olvido ciego se haya tragado a las ciudades; y los poderosos estados hayan vuelto a la nada del polvo; que mi memoria, reprochada una y otra vez, de falsedad en

falsedad a las doncellas falsas en amores, quede aún para señalar mi falta de lealtad. Cuando se diga "falsa como el aire, como el agua, como el viento a la arena; como la zorra al cordero, como la loba al ternero; como el leopardo al corzo o la madrastra al hijastro", que mejor se diga "falsa como Crésida", para expresar el corazón mismo de la falsedad).

La ironía dramática que tiñe al juramento (sabemos que Crésida traicionará a Troilo y aceptará un nuevo amante, Diomedes; posiblemente el público isabelino también lo sabía, pues la falsedad de Crésida era proverbial desde tiempos de Chaucer), impide disfrutar plenamente de la belleza trágica del juramento. El consabido final no nos permite creer en Crésida. A diferencia de la absoluta falta de visión de Troilo, Crésida vislumbra al menos cierta posibilidad de que el tiempo, o el transcurso de la vida, modifiquen su amor.

Por otra parte, el sentido común indica que si los jóvenes amantes no estuvieran seguros de sí mismos como Troilo supone, no necesitarían testigos de las promesas mutuas. Pándaro actúa ante ellos como un sacerdote grotesco que sanciona –y no santifica– su unión. A la vez, sirve de apoyo a los amantes, en tanto que elemento externo. Esta parece ser la única explicación de la molesta presencia de esta versión masculina de la Celestina, en medio de la expansión amorosa.

### La traición amorosa: un canje de prisioneros

La siguiente escena ejerce un gran efecto sobre la trama, y, sin embargo, el efectismo dramático está desaprovechado. Tal parece que el cambio que se avecina, algo que podría servir de catarsis –alterará el desarrollo de la acción– no modificará en nada a los personajes. En efecto, lo que autores como Chaucer o Henryson consideran el clímax de la situación (la separación de los amantes) se presenta como un suceso más de la guerra.

Calcas, el padre de Crésida, se halla entre los generales griegos. El adivino troyano había previsto la ruina de la ciudad; como sus compatriotas desoyeron las predicciones decidió pasarse al bando enemigo. Ahora expone a Ulises,

Diomedes, Néstor y Agamenón el deseo de recuperar a su hija. Sin mayor discusión por parte de los generales, se acuerda intercambiar al prisionero Antenor por la joven. Es el momento, pues, que procede a la prueba por la que habrá de pasar el amor recién jurado de Troilo y Crésida. A la vez, la escena sirve de transición entre el plano amoroso y el plano guerrero, esferas en que la obra se desenvuelve. Ambos planos se iluminan mutuamente y se proporcionan significado. Diomedes se encargará de traer a la joven y de confirmar a Héctor el duelo con Ajax, el mejor guerrero griego; los asuntos de la guerra se complican con los del amor.

### Las calumnias del tiempo

Mientras tanto, Aquiles y Petroclo entran en escena. Los otros príncipes griegos se pasean entre ellos ignorándolos, según el plan de Ulises. Aquiles se muestra confundido ya que antes él era quien los ignoraba y se negaba a recibirlos. Ulises aprovecha la situación para aleccionar al orgulloso guerrero. Fingiendo leer una carta, le cuenta que "alguien dice" –estratagema infantil– que los hombres, aun los mejor dotados por la naturaleza, hacen gala de sus obras y sus dones a través de las virtudes, reflejo que se aprecia sólo cuando las virtudes repercuten en otros hombres (III.3.95-112). Dicho de otro modo, nadie entiende ni posee lo que tiene, si estas posesiones no repercuten en la sociedad. A manera de explicación de la actitud despectiva de los príncipes, Ulises asegura que las grandes acciones de Aquiles han sido olvidadas con el paso del tiempo –el otrora virtuoso Ulises miente– debido a que Aquiles guardó para sí todas las virtudes. Por su altanería, no quiso mostrarlas a los demás y la sociedad le ha pagado, como suele hacerlo, con el olvido.

...No man is the lord of anything...  
Till he communicates his parts to others.  
Nir doth he of himself know them for aught  
Till he beholds them formed in th'applause  
Where they're extended; who, like an arch,  
reverb'rates  
The voice again... (III.3.115;117-21)

(... ningún hombre es dueño de cosa alguna... hasta que ha hecho partícipes de sus riquezas a los demás. No las conoce realmente por sí mismo antes de haberlas visto por los aplausos que arrancan a aquellos a quienes benefician, aplausos que, como un arco, reverberan y multiplican su valor...).

Ulises, el de los mil recursos, pone de ejemplo a Ajax, cuyas acciones adquirirán gran valor al ser conocidas por todos, gracias al duelo con Héctor: "...Now shall we see tomorrow, An act that very chance doth throw upon him: Ajax renowned..." (III.3.130-32) (...Pero ya veremos mañana, una acción que la pura casualidad le ofreció [Ulises miente de nuevo]: a Ajax renombrado...).

El tiempo, monstruo de ingratitud, hace que las buenas acciones se olviden tan pronto como se realizan. Sólo la perseverancia logra que el honor se mantenga en alto. La virtud no debe buscar la remuneración por acciones pasadas puesto que:

...beauty, wit,  
High birth, vigor of bone, desert in service.  
Love, friendship, charity are subjects all  
To envious and calumniating time (III.3.170-73)

(...la belleza, el talento, la alta estirpe, el vigor del cuerpo, los servicios meritorios, el amor, la amistad, la caridad, son todos motivos para la envidia y las calumnias del tiempo).

Asimismo, los hombres no aprecian las virtudes "inactivas", lo cual representa una velada amenaza para Aquiles:

...The present eye praises the present object  
Then marvel not, thou great and complete man,  
That all the Greeks begin to workship Ajax;  
Since things in motion sooner catch the eye  
Than what stirs not (III.3.179-83)

(Los ojos presentes encomian al objeto presente. No te extrañe, por tanto, hombre grande y perfecto, si todos los griegos comienzan a adorar a Ajax, puesto que las cosas en movimiento atraen mejor la vista que lo inmóvil).





Aunque la opinión pública se fijó en él alguna vez, eso pasó. Aquiles no hubiera perdido la atención de los demás si hubiera aprovechado la oportunidad de mostrarse a la comunidad. Si quiere recuperar el estatus, no debe aislarse.

El discurso de Ulises disimula con grandilocuencia un razonamiento muy sencillo: el hombre conoce su verdadero valor solamente en sociedad; recíprocamente, la sociedad otorga al hombre el honor y el aplauso necesario para certificar su valía. Pero también sugiere que, en ocasiones, el valor verdadero no es necesario para obtener *Reverberation*. La sociedad misma puede crear una ilusión, una apariencia de valor aun cuando la realidad no lo justifique (III.3.123-139). De tal manera, el pensamiento de Ulises se refiere a un mundo de deberes sociales en el cual la opinión pública que se tenga de una persona —y no lo que ésta sea auténticamente— es lo que cuenta. Así, en la obra, los valores humanos están sujetos a la ilusión o apariencia: el cambio continuo de hábitos y modas rigen la supremacía de estos valores (III.3.177-178). La trascendencia de la actividad humana es nula si no se toman en cuenta las inclinaciones veleidosas de la sociedad, lo que Ulises llama pomposamente *time*, que no es otra cosa que *fashion* (moda). Lo mismo se aplica al amor de Troilo y Crésida, que está sujeto a *time* y a *fashion*; como reza el proverbio español: "Ojos que no ven, corazón que no siente".

hombres es tal que uno no puede descuidar ni la fama ni la moda so pena de caer en el olvido (III.3.157-163). Ulises considera esta competencia o deseo insidioso de rivalizar —*emulation*— como hálito vital del hombre, compartido por los dioses, norma de vida (III.3.187-189). Ahora, frente a Aquiles, parece no acordarse de *degree*, la norma vital que antaño ponderaba frente a los generales. Su confusión es tan enorme que ahora enfatiza lo positivo de *emulation* (simulación) mientras que antes la llamaba *envious fever* (I.3.129-134) (fiebre envidiosa).

### El poder de la ilusión

La visión acomodaticia de la vida que Ulises manifiesta en su discurso, es compartida por los demás personajes. En efecto, Troilo, Crésida, Héctor, Paris, Helena, todos se apoyan en la apariencia de las cosas según el momento. El juego engañoso entre apariencia y realidad es el ejercicio favorito en la obra. Troilo aparenta sentir un gran amor por Crésida, cuando en realidad es esclavo de una atracción sensual. Crésida aparenta no conocer la pasión de Troilo, cuando en realidad lo ama desde tiempo atrás. De igual forma, da muestras de control en una situación que ella sabe que, por cuestiones de género, es incontrolable. Como mujer, está sujeta a la voluntad masculina.

Los troyanos continúan luchando, según ellos, por defender el honor. Como se ha visto, Helena no es la deposi-

Otra vez, la equivocación reside en no distinguir al abismo que existe entre apariencia y realidad. Para Ulises, el poder de la ilusión es el valor máximo. Al hablar de honor y de perseverancia, lo que Ulises en realidad está indicando es que Aquiles debe cuidar su buen nombre ante los demás, y, sobre todo, alardear ante los otros. Para Ulises, la virtud, el amor y la amistad son categorías semejantes a la moda, la reputación y lo que él llama *vigour of bone*. La competencia entre los



taria adecuada de ese honor, y ni Paris ni Troilo están verdaderamente interesados en el mismo. Por su parte, Héctor sólo quiere la fama, la gloria hueca de haber sido el héroe de una lucha ociosa. Incluso los generales griegos juegan a ignorar a Aquiles, mientras que ansían su presencia en el campo de batalla. Aquiles mismo aparenta ser muy orgulloso y negarse a combatir porque sus jefes no son dignos de serlo, pero lo que pasa es que está enamorado de Polixena, contra cuyos familiares tendría que guerrear, y este conflicto amoroso la ha reducido a la inactividad. -

En la obra, todos los personajes están atrapados en el submundo de las apariencias y del poder de la ilusión. La gran energía liberada que se percibe en los esfuerzos personales de cada uno hace que vivan en una especie de limbo, en una esfera irreal en la que abundan sentimientos, emociones, intenciones y pensamientos que no corresponden con la realidad. Estos elementos incorpóreos nunca se convierten en actos concretos. Por lo mismo, en *Troilus and Cressida* hay muy poca acción: los amantes pasan una noche juntos y Héctor es asesinado; eso lo sabemos por referencias externas, pero no está representado dramáticamente. Ninguna otra cosa sucede. Era de esperarse que en un submundo así, los esfuerzos personales de los personajes estén acompañados invariablemente de frustración.

Troilo y Crésida se separan. A pesar de promesas y juramentos de mantener su amor en secreto, la relación es conocida por todos. Eneas se presenta, sin más, en casa de Crésida para avisarle a Troilo que su amada debe reunirse con Calcas. Tras alguna vacilación, Troilo accede a intercambiar a Crésida, no sin antes hacer jurar a Eneas que no dirá a nadie en dónde lo encontró. En medio de la tristeza que le causa la noticia, Troilo es capaz de preocuparse por cuidar las apariencias. Crésida jura que no irá con su padre, pero ni ella ni Troilo hacen nada para impedir la partida. En la escena de la despedida, se limitan a intercambiar de nuevo promesas de fidelidad que evocan la inseguridad que ha permeado la relación. Lo transitorio, que antes era intuición, va confirmándose poco a poco aunque ellos se nieguen a

aceptarlo. Irónicamente, Troilo mismo se encarga de ceder a Crésida a quien pronto será su rival: Diomedes.

### El saludo de los generales

Cuando los generales griegos se preparan para asistir al duelo entre Héctor y Ajax, entre Crésida con Diomedes. En el campamento enemigo tiene lugar la famosa escena que confirma la voluptuosidad de Crésida y su naturaleza pérfida. La amada de Troilo se deja besar por todos los ahí presentes: Ulises declina hacerlo. La escena de los besos confirma la ligereza de la joven –¿cómo se ha recuperado tan pronto de la dolorosa separación?, preguntarán algunos–, pero además descubre un aspecto insospechado de la personalidad de Ulises.

Crésida aparece y Agamenón le da la bienvenida con un beso; Ulises invita a los presentes a besar a la joven; se sucede un juego de palabras muy ingenioso:

A: Most dearly welcome to the Greeks, sweet lady.

Nestor: Our general doth salute you with a kiss.

U: Yet it is the kindness but particular.

’Twere better she were kissed in general (IV.5.18-21)

(A: Una muy queridísima bienvenida te dan los griegos, dulce dama. N: Nuestro general te saluda con un beso.

U: Si bien es una amabilidad muy particular. Mejor sería que fuera besada en general).

Crésida y los generales aceptan gustoso y la escena, que había comenzado con preparativos bélicos, adquiere aires de divertido coloquio sensual. Cuando le llega el turno, Ulises se muestra deseoso de besarla:

U:...May I sweet lady, beg a kiss of yours?

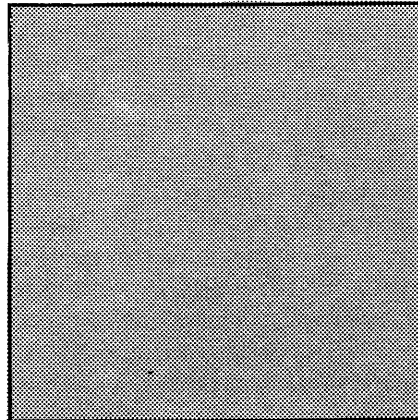
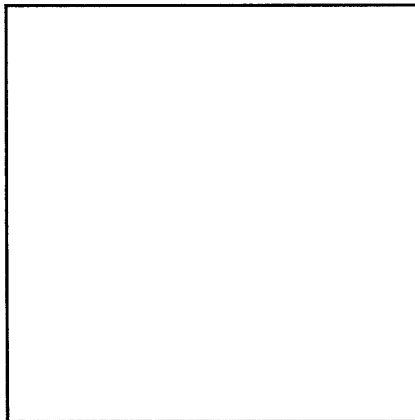
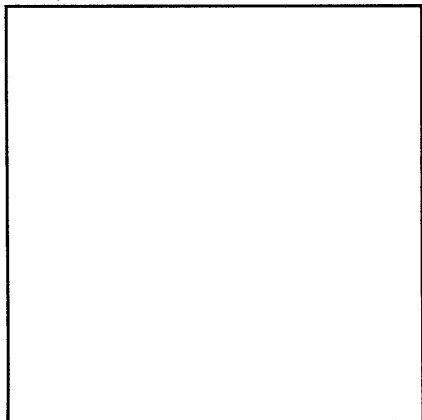
C: You may.

U: I do desire it.

C: Why, beg then (IV.5.47-50)

(U: ¿Puedo suplicar, mi dulce dama, un beso de vos?

C: Si podéis. U: Lo deseo en verdad. C: Pues entonces, rogad).



Pero de manera inexplicable, declina hacerlo. Su reacción toma la forma de un insulto, algo que los demás no ven, pues él ingeniosamente disfraza: "Why, then, for Venus' sake, give me a kiss/ When Helen is maid again, and his" (IV.5.51-52) (Pues entonces, en nombre de Venus, dadme un beso el día en que Helena vuelva a ser virgen y esposa de Menelao). Cuando Crésida sale, Ulises denuncia con ira la ligereza de la joven:

Fie, fie upon her!  
Ther's language in her eye, her cheek, her lip;  
Nay, her foot speaks. Her wanton spirit look out  
At every joint and motive of her body...(IV.5.54-7)  
(¡Vergüenza, vergüenza de ella! Su lenguaje está en los ojos, en las mejillas, en los labios, hasta su pie habla así. Su alma lasciva se asoma por todas las articulaciones y los miembros de su cuerpo).

El lector duda entre admirar o no la "rectitud moral" de Ulises que lo lleva a denunciar a Crésida. Después de todo, él empezó el juego. El astuto griego puso en práctica otra de sus tretas para averiguar el verdadero carácter de la joven. Pero también queda expuesta la conducta ligera de los "grandes griegos". Ni duda cabe de que Ulises se distingue por no besar a la troyana. Aunque aceptemos las razones moralizantes de Ulises, hay dudas sobre los motivos de su conducta, esto es, no queda claro por qué el juego, ni por qué se enoja con Crésida, ni por qué no censura el comportamiento de los otros griegos. Después de todo, ¿qué consigue con ese tono moralista?

No es la primera vez que el astuto griego miente y finge para salirse con la suya. A Aquiles le había dicho que Ajax, por "An act that very chance doth throw upon him" (III.3.131), demostraría su valor. Sabemos que no fue *chance* sino el astuto griego quien dio la oportunidad a Ajax. Ulises no se atreve nunca a hablar con *toda* la verdad, defecto del que adolecen todos los demás personajes. Obra y pensamiento se mueven en líneas paralelas. Tal vez, Ulises tenga chispazos de sentido común, que lo asemejan a un sabio, y de moralidad, como la de un recto, pero a todas luces, es tan inconsistente como los demás. Por ello, ni su sentido común ni su sentido de lo moral se ven realizados plenamente; sus esfuerzos no lo conducen a ninguna parte.

### Discurrir con locura

La frustración a la que están condenados los personajes aparece de nuevo durante el combate entre Héctor y Ajax. Todo el cúmulo de impulso y energía que la perspectiva del enfrentamiento desata, se convierte en indolencia ante el remedo de duelo que sostienen griego y troyano. Héctor se rehusa a pelear con Ajax porque es su primo.

Sin embargo, eso ya lo sabía de antemano (I.2.13-15). El falso idealismo troyano –Héctor– y el falso pensamiento griego –Ajax– siguen sin corresponder con la realidad. La guerra, que los griegos revisten de asunto político, es una escaramuza ociosa, un juego sin sentido.

Los jugadores, incapaces de distinguir entre fantasía y realidad, se recuperan pronto de la frustración. La intranscendencia de sus acciones y de sus pensamientos no escapa al lector cuidadoso. Shakespeare ha querido constatar así la miserable naturaleza humana que prefiere, por inconsistente, el mundo de las apariencias. La mediocridad de los personajes es tal que ni las situaciones potencialmente trágicas logran redimirlos. Cuando falla la estratagema, Ulises se retira del juego político al que antes se dedicaba tan fervorosamente, y se convierte en simbólico paño de lágrimas de Troilo. Aquiles, en un intento de recuperar su reputación, arregla un duelo con Héctor, pero una carta de Hécuba le recuerda la promesa hecha a Polixena y Aquiles no se apresta a la acción, renuncia a la oportunidad de dignificarse ante el lector (V.1.38-48).

Por su parte, Troilo se niega a aceptar la traición de Crésida y prefiere pensar que existen dos Crésidas. El poder de la ilusión puede más que el peso de la realidad, Troilo se aferra a una irrealidad absoluta:

This she? No, this is Diomed's Cressida.  
If beauty have a soul, this is not she;  
If souls guide vows, If vows be sanctimonies,  
If sanctimony be the god's delight,  
If there be rule in unity itself,  
This was not she. O madness of discourse  
That cause sets up and against itself:  
Bifold authority, where reason can revolt  
Without perdition, and loss assume all reason  
Without revolt. This is and is not, Cressid...  
(V.2.134-143)

(¿Era ella? No, esta es la Crésida de Diomedes. Si la belleza posee alma, no es ella; si las almas dictan los votos, si los votos son santos, si la santidad es el deleite de los dioses, si hay orden en la unidad misma, no era ella. ¡Oh locura en el discurrir que puede defender el pro y el contra de la misma causa! Autoridad equívoca que permite a la razón rebelarse sin perderse, y al error abrirse paso sin rebelión de la razón! ¡Es y no es Crésida!)

Frustración e inconsistencia confunden tanto al protagonista que la carga energética, antes dirigida a conseguir a Crésida, se transforma en ira contra Pándaro quien, según Troilo, es el que verdaderamente lo ha engañado (V.10. 32-34). Ahora ya no recuerda que Pándaro siempre le habló con la verdad, por repulsiva o amoral que fuera. Esta personalidad defectuosa por inconsistente lo lleva a canalizar la ira en acciones guerreras, que más que heroicas, son un desahogo histérico cuya irracionalidad recuerda la fuerza bruta de Ajax, la energía desatada que no sabe a qué aplicarse.

### Los hombres no esperan

La personalidad de Crésida es más compleja que la del joven troyano. Por extraño que parezca, ella sí conoce las reglas del juego entre apariencia y realidad y nunca de deja vencer por la ilusión. Si antes se mostraba tímida e insegura con el idealista Troilo, ahora que ha confirmado que el transcurso de la vida ha puesto fin a aquella relación, se dispone a seguir el flujo de los acontecimientos. Diomedes no es ningún muchacho idealista, ella lo sabe y lo acepta. Su traición no es consecuencia de la ligereza ni de la voluptuosidad. Crésida no es perversa, ni la empuja a Diomedes una atracción. Simplemente, ha comprobado el poder de cambio de las circunstancias y sabe muy bien adaptarse para no salir perdiendo. Crésida entiende que no puede hacer otra cosa; ella sospechaba ya el desenlace. Por ello reconocía que su primer amor estaba basado en la inseguridad y lo expresaba en cada momento (III.2.112-14). Aquella obsesión por jurar fidelidad eterna formaba parte de dicha inseguridad. En Crésida, la pasividad o inercia femeninas, asignadas a las mujeres –por cuestión de género– en la cultura predominantemente masculina, están abiertamente expresadas. La conciencia aguda de las limitaciones y la incapacidad de acción en el mundo real se nos revela patéticamente en la súplica que hace a Troilo, una vez que han pasado la noche juntos y él quiere dejarla: "Prithee, tarry/ You men will never tarry" (IV:2.15-16) (Te lo suplico, espera, espera, ustedes los hombres nunca esperan).

En efecto, Crésida ha aprendido que los hombres no esperan. Sabe que Troilo no esperó y que Diomedes tampoco lo hará. A ella no le falta la certeza que da el valor de la experiencia. Las circunstancias la han puesto cerca de Diomedes, a él es a quien se vuelve. Pero nunca se deja engañar; sabe bien que el griego es diferente a Troilo y que no la amarán más que con la caballerosidad del joven troyano. Cuando le da a Diomedes una prenda de amor, éste le pregunta a quién pertenecía, y ella responde: "'Twas one's that loved me better than you will. But now you have it, take it" (V.2.86-7) (Era de uno que me amaba mejor de lo que vos me amaréis, pero ahora vos la teneís, tomadla).

Si bien Crésida podría ampararse en la circunstancia de su género (cabe el argumento de que, en la sociedad patriarcal, las mujeres son objetos de los hombres), existe cierta irresponsabilidad en sus acciones. De ahí la pronta recuperación de la experiencia del amor frustrado. Sin embargo, la culpa no es sólo suya. En el mundo de griegos y troyanos no existe moral; cada uno trata de aprovechar mejor las situaciones. Crésida no es ni mejor ni peor que Troilo o que Diomedes –incluso que Ulises. Simplemente, es más calculadora y conoce el terreno que pisa. No se deja engañar por los falsos valores, en esto también es pariente de Pándaro. En todo caso, Troilo es culpable de haber

querido ver en ella lo que no existía, de confundir apariencia con realidad. Cuando menos, Crésida siempre llama a las cosas por su nombre, a pesar de que su franqueza raye en el cinismo.

Dramáticamente, comparte esta característica con Pándaro y con Tersites. Pándaro sabe lo que quiere y lo que quieren los demás, también sabe cómo conseguirlo y sacar ventaja para sí, y así lo dice siempre. Crésida acepta la justicia poética que le llega en forma de un amante esclavizador, casi un amo, y como nunca se engaña, no pide más.

### La guerra y la lubricidad

Tersites percibe la realidad de griegos y troyanos, y también lo dice siempre: "All the argument is a whore and a cuckold, a good quarrel to draw emulous factions and bleed to death upon. Now the dry serpigo on the subject, and war and lechery confound all!" (II.3.74-7). (¡Y pensar que el pretexto es una ramera y un cornudo! ¡Bonita querrela para que las facciones rivales luchen y se desangren hasta la muerte! Ahora, que el seco serpigo caiga sobre el asunto, y que la guerra y la lubricidad acabe con todos).

Se refiere al mundo de la misma manera en que se refiere a la propia personalidad: "I am bastard too; I love bastards I am a bastard begot, bastard instructed, bastard in mind, bastard in valour, in everything illegitimate" (V.7.16-18) (Yo también soy un bastardo. Me gustan los bastardos. Soy bastardo por nacimiento, bastardo por instrucción, bastardo por alma, bastardo por valor; en todo, ilegítimo).

Los comentarios sarcásticos de Tersites no son ni razonamientos ni intuiciones. Tampoco puede decirse que su sátira incluya al buen gusto. El lector no ríe ni sonríe ante su retrato del mundo: la mayoría de las veces, tal desparpajo nos deja sumidos en la perplejidad. Y, no obstante, su valoración de la ilegitimidad de la sociedad que lo rodea, no carece de verdad.

### ¡Oh corazón más putrefacto...!

El mundo de *Troilus and Cressida* está formado de entes indefinidos, que no son ni negros ni blancos, sino infinitamente grises, semejantes a personajes de los posteriores teatros del absurdo o de la comedia negra. Ni siquiera Héctor, cuya ridícula muerte quisiera servir de catarsis, escapa a esta miseria humana que Shakespeare ha querido denunciar. Después de los duelos frustrados, el más grande de los troyanos se lanza eufórico al combate, no sin antes desoír las súplicas de Casandra.

El propio Héctor le había pedido antes al hermano menor que hiciera caso de las "High strains of divination" de la hermana pitonisa (11.2.113-115), mismas que ahora

repudia sin remordimientos (V.3.80-92). Héctor dice que se apresta a salir al combate no tanto por el honor que antes defendía, sino porque está "i' the vein of chivalry" (V.3.32) (en la vena de la caballería). Sin embargo, su comportamiento no es nada caballeroso. Cuando se encuentra con Tersites decide no pelear con él por su condición innoble, pero inmediatamente descubre a otro contrincante cuya lujosa armadura lo deslumbra (V.6.27-31). Unas escenas después, Héctor ha matado a este misterioso personaje y se apresura a apoderarse de la armadura. Sus palabras simbólicamente ponen de relieve el tema de la obra: "Most putrified core, so fair without/ Thy goodly armour thus hath cost thy life/ Now is my day's work done; I'll take my breath./ Rest sword; thou hast thy fill blood and death" (V.8.1-4) (¡Oh corazón más putrefacto, tan hermoso al exterior! Tu lujosa armadura te ha costado la vida. Ahora que mi trabajo de la jornada ha terminado, voy a respirar a satisfacción. Reposa, espada mía; tienes hartura de sangre y muerte).

Este breve episodio simboliza el motor de la obra: la confusión que la belleza exterior crea al ocultar la corrupción interna. Héctor, flor de la caballería troyana, asesina a un contrincante por el deseo vil de apoderarse de la riqueza material ajena. La guerra; el falso ideal caballeresco; Helena y Crésida; el orden griego; el respeto a la jerarquía ficticio; Ulises y Aquiles, todo en la obra gira alrededor de la idea de que una apariencia agradable esconde una realidad que nunca se confiesa. La muerte de Héctor corresponde a esta concepción. Incluso, hay cierta justicia poética en el hecho de que muera a traición aquel que empuja a todo un pueblo a su destrucción, por el deseo personal de gloria y de riquezas. La misma idea de realidad inconfesada cierra la obra al atribuirse Aquiles la deshonrosa muerte de Héctor y desfilar gloriosamente entre griegos y troyanos.

El asesinato de Héctor, muerto por la espalda, cuando estaba desarmado, irónicamente sirve

para que Aquiles –"putrified core"– recupere el prestigio perdido y aparezca ante los demás como el gran héroe –"fair without". Ninguno de los protagonistas se da cuenta de la ignominia, únicamente el lector toma conciencia.

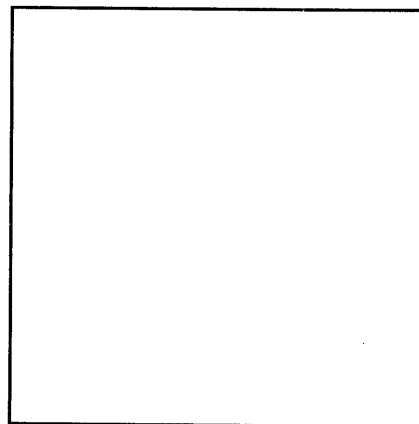
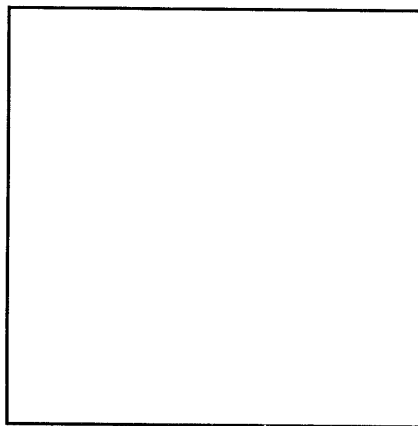
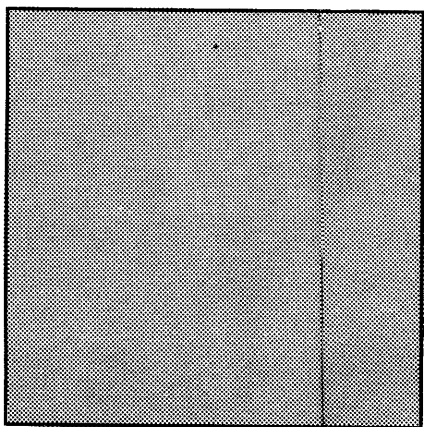
### Semejantes moscardones

Ante todo, el valor de la obra reside en su capacidad para conmovernos, para inquietarnos ante la presencia de semihombres como Troilo o Aquiles, cuya corrupción interior preferimos ignorar, pues nos seduce la pompa del aparato exterior que la cubre. El espectador que perciba tal visión crítica de la obra, estará de acuerdo con Tersites, cuando menos en una de sus afirmaciones: "Ah! How the world is pestered with such water-flies, diminutives of nature!" (V.1.33-55) (¡Ah, cuán infestado está el mundo de semejantes moscardones, diminutivos de la naturaleza!).

La denuncia de esta humanidad raquílica shakespeariana, evoca el comienzo de un poema que un mexicano, Manuel Acuña dedica, precisamente, a "La ramera". Acuña, el poeta romántico más famoso de la cultura en México, expresaba así la pequeñez de quienes censuran a las prostitutas, luego de haberse deleitado con ellas:

Humanidad pigmea,  
tú que proclamas la verdad y el Cristo,  
mintiendo caridad en cada línea;  
tú que, de orgullo el corazón beodo,  
por mirar a la altura  
te olvidas de que marchas sobre lodo...<sup>11</sup>

*Troilus and Cressida* toca aspectos de una miseria humana, de una humanidad pigmea, que pocas veces se plasma en poesía, quizá por la dolorosa verdad que revela. De manera un tanto brusca, el genio shakespeariano invita así a la reflexión sobre la contradictoria naturaleza humana.



## NOTAS

<sup>1</sup> Homero no contiene los pormenores del triángulo amoroso. En realidad, la tradición es medieval y procede de los escritos de Dictys Cretensis. El trovador Benito de San Mauro, Guido de Colonna (en *Historia trojana*) y Boccaccio (en *Il Filostrato*), fueron conformando el asunto. Chaucer finalizó su poema hacia 1386. Dryden escribió una obra homónima de la shakespeariana en 1679. *The Testament of Cressida*, del escocés Henryson fue publicada en 1593. Cf. H.R. Rollins, "The Troilus and Cressida story from Chaucer to Shakespeare", *Publications of the Modern Language Association of America*, XXXII, 1917, pp. 383-429. También R.K. Gordon (ed.), *The Story of Troilus*, E.P. Dutton & Co., Nueva York, 1964.

<sup>2</sup> "Probably no modern production of this play can make it a satisfactory theatrical experience", en D. Seltzer, "Introduction", *Troilus and Cressida*, The Signet Classic, New American Library, New York, 1963, p. XXVIII. Seltzer ofrece un buen estudio sobre las diversas reacciones de la crítica y del público a la obra y, específicamente, las dificultades de poner en escena *Troilus and Cressida*.

<sup>3</sup> *The Oxford Companion to English Literature*, Oxford, 1978, lo llama "a period of gloom", p. 711.

<sup>4</sup> Todas las citas están tomadas de D. Seltzer, *op. cit.* Las referencias a las citas textuales aparecen entre paréntesis y tienen el siguiente orden: número de acto, de escena y de líneas (III.2.12-14). La traducción al español es mía, aunque en ocasiones sigo la consabida traducción de Luis Astrana Marín, *William Shakespeare. Obras completas*, 15ª ed., Aguilar, Madrid, 1967.

<sup>5</sup> Cf. el término *commentary* "It seeks to illuminate meaning...", "How to read?", Tzvetan Todorov, *The Poetics of Prose*, Cornell University Press, USA, 1977.

<sup>6</sup> Las primeras líneas de la versión chauceriana resumen la acción. Desde fines de la Edad Media, eran conocidas por los ingleses letrados, pues el poema era famoso. "The double sorwe of Troilus to tellen,/ That was the king Priamus son of Troye./ In lovyng, how his adventures fellen/ Fro wo to wele, and after out of joie..." (Contar la doble pena de Troilo, que fuera hijo del rey Príamo de Troya, en el amor cómo sus aventuras fueron del dolor al bienestar, y luego fuera de la felicidad...), ed. F.N. Robinson, *Geoffrey Chaucer, The Complete Works*, 5ª rpt., Oxford University Press, Oxford, 1978, Libro I, líneas 1-4.

<sup>7</sup> G. Chaucer, *op. cit.*, Book II, L. 113-119.

<sup>8</sup> Cf. D. Seltzer, *op. cit.*, p. XXVI: "Troilus contains speeches that illuminate difficult portions of other plays, but seem somehow incongruous in this one" (*Troilo* contiene discursos que arrojan luz sobre ciertos fragmentos de difícil comprensión en otros dramas shakespearianos, pero que parecen incongruentes en esta obra).

<sup>9</sup> En la época isabelina, la blancura de la piel se tenía por signo de distinción y alcurnia. Solamente se bronceaban las personas del vulgo

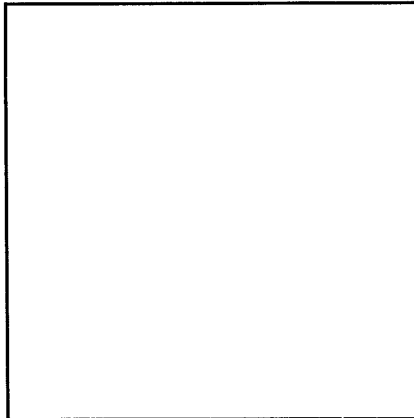
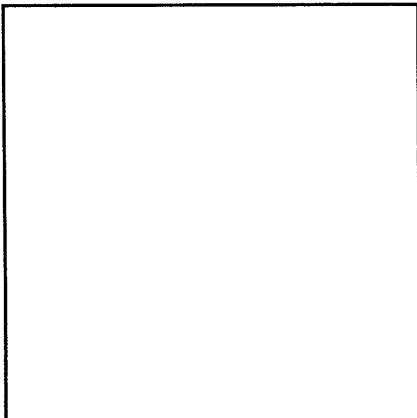
que debían trabajar a la intemperie para ganarse la vida. Proclamar que la piel de las griegas estuviera bronceada equivalía a insinuar que no eran damas, sino campesinas.

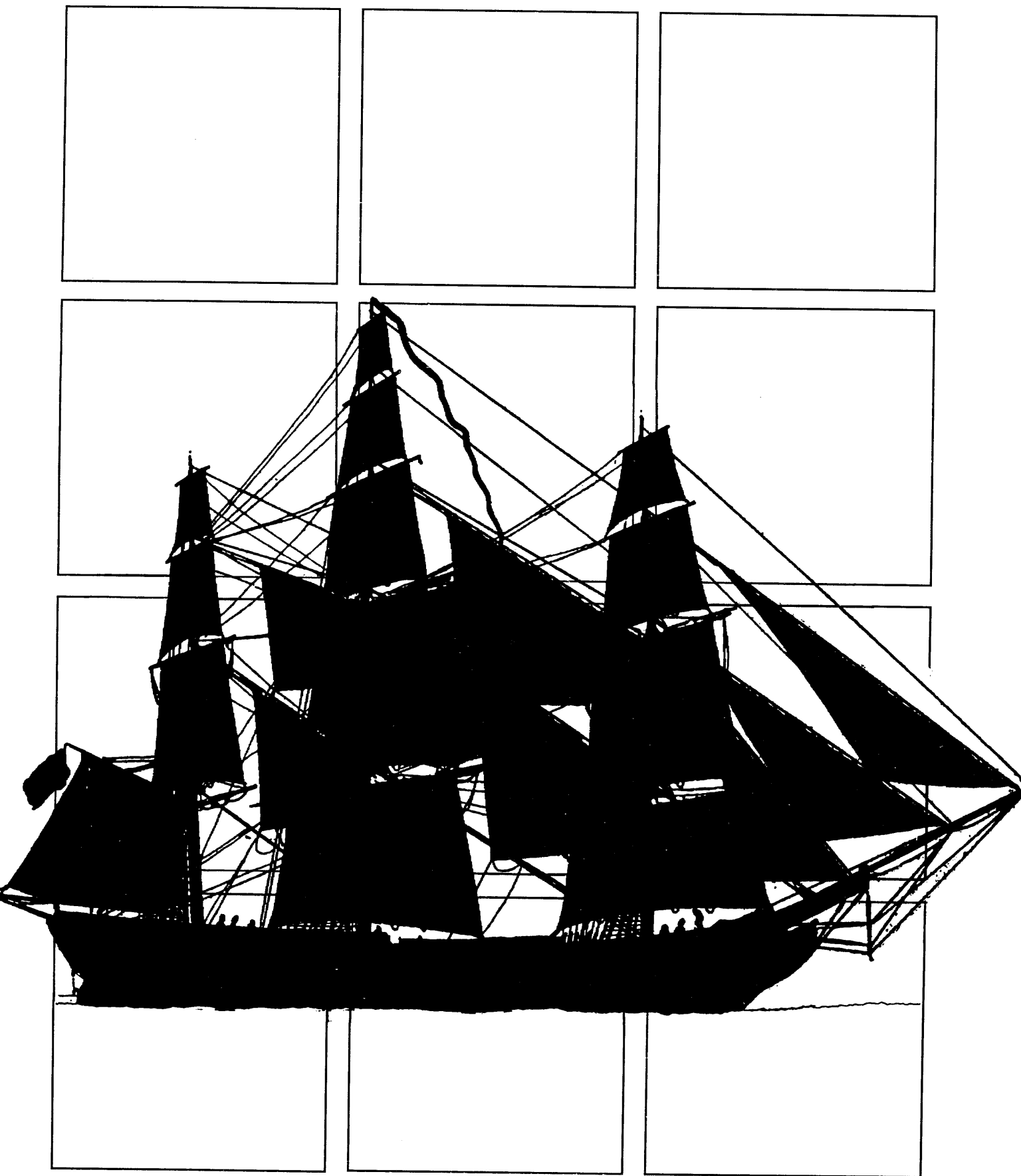
<sup>10</sup> Hay una clara alusión a la relación sexual; específicamente, a la eyaculación. Los isabelinos creían que cada vez que el hombre eyaculaba, moría un poco. Esta curiosa noción tiene un gran trasfondo de represión sexual.

<sup>11</sup> Manuel Acuña, "La ramera", *Álbum de oro del declamador*, selección de José M. Francés, Ed. Olimpo, México, 1960, pp. 197 ss. Tal vez la poesía de Acuña no sea la mejor ni la más famosa de la cultura mexicana. Pero su suicidio por Rosario lo convirtieron en una celebridad y por ello ha pasado a la historia: es un lugar común en la cultura amorosa de México. (Esto lo prueba la obra *In Memoriam*, de Héctor Mendoza, estrenada en la ciudad de México en la década de los setenta y que rebasó las 300 representaciones). En todo caso, lo menciono junto a Shakespeare porque a Acuña pertenecen la expresión y el concepto de "humanidad pigmea" que fundamenta este trabajo. Me resta decir que el comienzo de "La ramera", me dio la mano para comentar *Troilus and Cressida*. No aludo al resto del poema de Acuña, bastante malo, por cierto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bethell, S.L., *Shakespeare and the Popular Dramatic Tradition*, Staples Press, Londres, 1994.
- Chaucer G., *The Complete Works*, Ed. by F.N. Robinson, OUP, Oxford, 1938.
- Harvey, P., *Oxford Companion to English Literature*, OUP, Oxford, 1938.
- Foakes, R.A., "Troilus and Cressida Reconsidered", *University of Toronto Quarterly*, XXXII, enero, 1936.
- Knights, L.C., *Some Shakespearean themes and an Approach to Hamlet*, Penguin Books, Londres, 1970.
- Lawrence, W.W., *Shakespeare's Problems Comedies*, The Macmillan Co., Nueva York, 1931.
- McAlindon, T., "Language, Style and meaning in *Troilus and Cressida*", *PMLA*, Vol. 84, No. I, enero de 1976, EE.UU.
- Seltzer, D. (ed.), *Troilus and Cressida* by W. Shakespeare, The New American Library, Nueva York, 1963.
- Tillyard, E.M.W., *Shakespeare's Problem Plays*, Chatto & Windus, Londres, 1960.
- Todorov, Tzvetan, "How to read", *The poetics of Prose*, Cornell University, EEUU., 1977.
- Wilson-Knight, G., *The Wheel of Fire, Interpretations of Shakespearean Tragedies*, Methuen, Londres, 1978.





## MANUSCRITO DE UN CONQUISTADOR ESPAÑOL

¡Oh España!  
de los pálidos en éxtasis y el Andante  
Caballero de la Locura.

¿Me amaste a fin de cuentas?

Francisco Araujo: *Historia  
en primera persona*

**S**ÓLO dos amigos del paleógrafo y tres mujeres, una de las cuales halló la misteriosa botella arrojada por el mar a la playa oyeron de sus labios este relato:

“Sancho Jiménez me llamo, para servir desde la otra vida a vuestras mercedes. No sé a ciencia cierta dónde nací, pues que mi madre, que había enviudado, casó después con un arriero que andaba de aquí para allá por las tierras de La Mancha. Estuvo llena de mí nueve meses y tuvo dolores de parto en tal manera que hubo de desviar la ruta y llegarse a donde pudiera arrojarme a la luz sin estorbo de nadie. Accidentado nací, en un pueblo cuyo nombre ignoro y cuya faz desconozco, porque enseguida mi padraastro llenó de hijos a mi madre, y como la cazuela no alcanzaba para todos, tuve que irme.

Sin embargo de no conocer mi pueblo, su nombre desconocido y el semblante que, sin conocerlo, le di, estuvieron en mí como parte de mi cuerpo.

Desde los trece años corrí mundo por mi cuenta y diré que Fortuna me fue parcial. Conocí el hambre, la sed, los cardenales en el cuerpo, los sueños desaforados, porque en esos campos

Vladimiro Rivas Iturralde

abiertos donde no había más que para el sustento de uno solo y su mula, había espacio de sobra para que mis imaginaciones se echaran a volar.

Conocí y usé los artificios de Lázaro de Tormes, mi gemelo. El ciego me robó y yo robé. Me engañó y aprendí a engañar. Tanto supe de estas artes que pude hacerme pasar por estudiante, licenciado, canónigo o barbero. Pero detrás de todo lo que yo hacía cerníanse los mastines del Santo Oficio y su fuego. El Santo Oficio hablaba aquí y no había ánima terrena que pudiera replicarle. Por eso, todos mis actos llevaron la marca del fingimiento. Todo lo hacía a escondidas o entre dimes y diretes. Ya perdí la cuenta del número de veces que sufrí del mal de ropilla: por huir del Santo Oficio y también de los perseguidos por él, que eran bellacos de verdad, desgarré mis vestiduras en los caminos y pasé muchos días en cama cosiéndolas y escondiéndome de todos. Tanto supe de las artes de Lázaro que una noche, en una venta en que me hice pasar por estu-

dante ante uno que en verdad lo era y era noble, y nada sabía de mis artes y quería curiosar en ellas, simpatizó conmigo y me llamó a su servicio. Así pude salir de La Mancha y conocer la blancura musulmana de Granada, que se me quedó en el alma para siempre; allí me cautivó también el alfanje doblegado: el dominio, la conquista. Conocí también Sanlúcar de Barrameda, donde oí por vez primera, en las tabernas de los muelles, noticias del lejano país de la Canela y del Catay y el Cipango. Pero aún era yo escudero y tenía mis obligaciones, de modo que seguí al estudiante, y para que no me llamaran poltrón aprendí sus artes de Salamanca. Ahí lloré como Alejandro al saber que habiendo tantos mundos como decían, yo no era señor de ninguno. Salamanca me enseñó los versos de Séneca, en cuya voz antigua me reconocí, que hablaban de la Atlántida y de la Crónida; me enseñó el

*Libro de las Maravillas del Mundo* de Jehan de Mandeville y el *Libro de Marco Polo*. Mi futuro estaba allí: mi futuro, una fuga desde el pasado.

Huí de Salamanca como siempre había huído y me refugié de nuevo entre los marinos tuertos, las putas, los comerciantes, los follones y malandrines que en Sanlúcar de Barrameda se quedaban soñando al ver partir a las carabelas en viaje hacia las Indias, y que no se movían de ahí esperando su regreso. Ahí me dejé seducir por los monstruos marinos del mar desconocido y de más allá de Taprobana, la ballena de San Brendán, el zaratán, y los dioses Poseidón y Tritón, las sirenas y Polifemo, el bochornoso Eolo y la temible Escila. Pero ya corrían de boca en boca también los mitos nacientes: el astrolabio, el cuadrante, la ballestilla, el almanaque, las cartas de navegación, la aguja de marear, las mismas embarcaciones.

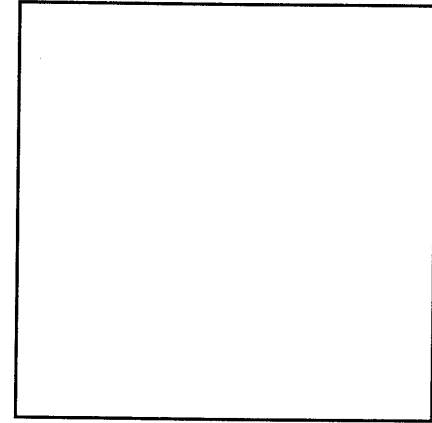
Un día dieron conmigo; querían obligarme a cosas que no acertaba a

comprender. Yo buscaba el razonamiento y me dieron la fe, buscaba el gobierno y me dieron el temor y la obediencia, buscaba el orden y me dieron el Santo Oficio. Y no había cómo transigir. Pero como yo me resistí, me dieron de palos y me sumieron en un calabozo. Entonces comprendí que siempre había estado yo en ese calabozo y que debía planear una fuga radical. Por eso, por no confesar los palos que me dieron pude seguir viviendo y lograr que me soltaran. Desde entonces sólo esperé la oportunidad de partir y de soltar la lengua. Yo, que supe del silencio de Mahoma en sus mármoles blancos y del silencio de Cristo en su cruz doblegada.

De nuevo en Sanlúcar de Barrameda observé algo que tiene capital importancia en mi historia. El monarca hizo divulgar las palabras de un almirante Colón que había llegado a las Indias y que decían así: «El oro es excelentísimo; de oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo y llega a que echa las ánimas al Paraíso». Pero los nobles señores no se inmutaron ante la nueva, los austeros y místicos señores no quisieron moverse porque ellos tenían su lugar en la península. Yo, el pícaro, fui quien tuvo que salir. Se hizo la contrata al que estaba demás en España. Por eso partí.

Partí sin plan alguno, tal como había vivido, hacia ese robusto azar que daban en llamar las Indias.

Credme, que no hay engaño en mis palabras: navegué el mar Océano,

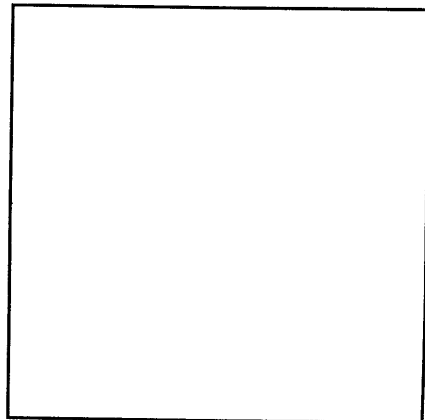
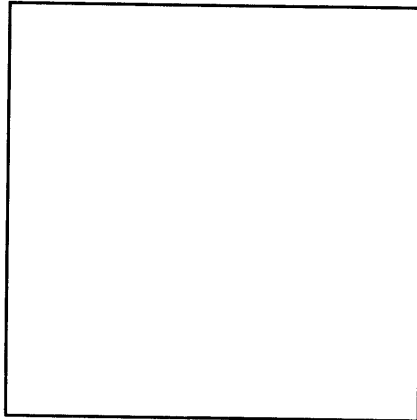


espantajo de mis predecesores. Con cada nueva salida del sol una nueva ilusión me nació: ahora reconocía en mí un eco de las palpitaciones guerreras de la Reconquista de España; luego era el brillo del oro que allá me esperaba; en fin, este larval y creciente deseo de borrar mi pasado y de dar forma a algo que no tenía ninguna. (Yo, ¿demiurgo?)

Buscaba la tierra de los antípodas, de mis antípodas. Iba en pos de mi propia imagen, invertida.

El furor del viento y el sabor de la sal marina me hacían ya en Trapobana y en la tierra de las Especias, en el Catay y el Cipango. Pero he aquí que esa tierra sin forma que al otro lado me esperaba — la tierra de mis antípodas — era una tierra nueva, que debía hacer de mí un conquistador.

Se buscaba el Catay y el Cipango, y otra tierra era. El Nuevo Mundo nació de un error, y como llegué sin plan alguno, yo, el conquistador, fui conquistado por la tierra: amé a esta tierra en cuanto la vi porque me rescataba





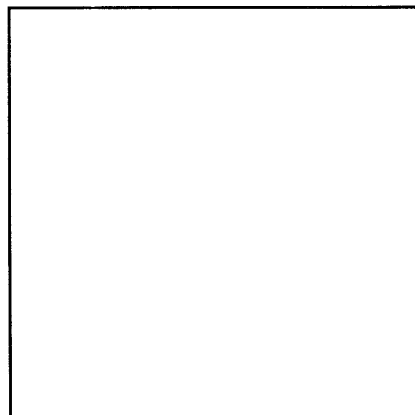
de oscuras andanzas, de palos y de cárceles; digo mal, tuve gratitud con ella, pues que realizaba mis sueños; ella misma era la encarnación de mis sueños. Pero yo traía soluciones hechas, esquemas, a una tierra que no se dejaba aprehender pues estaba en bullente y perpetuo movimiento. Mi arma contra el caos fue este mi ser castellano, mi propio pasado. Amé, dije, esta tierra, porque me rescataba... pero me decepcionó en gran manera cuando, más allá de las filas de troncos que miran al mar, me reveló lo que verdaderamente era: una inmensa cosa tosca, salvaje, brutal, desaforada, y de esta manera me hizo indiferente al morir, a la pérdida gradual y común de la salud y la vida; acicateó de esta suerte mi voluntad de muerte. ¡Cuánto exigió de mí esta tierra, cuánto! Me obligó a trabajos grandísimos y penosos, a innumerables fatigas, a soportar miserias sin fin, climas inhumanos, embates telúricos, salvajeándome. Esta tierra me obligó a parecerme a ella; borró de mí todo rasgo cristiano. ¿Comprenderéis ahora lo que hice?

Las mismas palabras que yo traje no se correspondían con lo nuevo de este Nuevo Mundo (y todo él era nuevo). Mi voz castellana sonaba aquí deforme y busqué —tuve que buscar— desesperadamente las cosas que obedecieran a mi voz, mas no la voz con que llamar a las cosas. Y como no las encontré, me empeñé en inventarlas.

No os sonriáis, pero hice cosas como éstas: sumergir mi mísero cuerpo hasta la cintura en un mar infinito, en el mar del Sur, y tomar posesión de él; o caminar, medir con mis pasos la extensión de las Indias Occidentales, de norte a sur, casi en su total extensión. ¿Me creéis?

Yo, el conquistador, supe la derrota del improvisador, pero ya no quise volverme atrás. Estaba decidido a perderme en el Nuevo Mundo. Hice quemar mis naves a fin de no regresar en el caso de que Dios o el Diablo me dijeran al oído: «¡Ve, regresa!»

Y aquí salió a relucir mi arma contra el caos: a tajo y mandoble impuse mi religión, mis templos, mis hábitos. Tomé venganza en los naturales, ya que no podía hacerlo contra la tierra que me negaba El Dorado. Buscando El Dorado, pasé por Tlaxcala y Texcoco, La Noche Triste y Tenochtitlán, Guatemala, Cartagena y Nuestra Señora de la Antigua, Quito, Cajamarca, Lima, Popayán y el Cuzco, Valparaíso, Andalién y Nuestra Señora de los Buenos Aires.



Arrebaté a los hombres sus mujeres y también ejercí sobre ellas mi venganza. Quería borrarlo todo, presa de místico arrebató y piadoso furor; quería sembrar en todas partes para convencerme de que no estaba solo, quería rodearme de mis antípodas — dulce ficción de mí mismo — y crear una ilusión de compañía. En batallas cuyas flechas y lanzas oscurecían el sol, impuse mi ira. En ciudades y altares que rindieron culto a Kukulcán, a Tláloc, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, al Inti, Huiracocha o Pachacámac, y que yo reduje a cenizas, establecí la Cruz, su sepultura.

Habría ya advertido mi hipotético lector por qué lo hice y cómo. No hago constar como en escritura pública, pero también he dicho por quién. No por el rey, que sólo fue una voz retórica para respaldar mis hazañas; tampoco lo hice, hablando con buen sentido, por Cristo (pese a que llevé mis capellanes en todas mis andanzas), pues sólo fue un plausible grito de guerra y recurso para justificar mi acción; lo hice por mí mismo, está dicho, y si lo repito es para indicar lo que fueron en mis conquistas la Corona y la Cruz. Por mí mismo, para escudarme de la culpa... (Ilegible)... El Dorado.

Si no eran pues, la Cruz y la Corona los que más importaban en esta conquista, el desenlace de mis campañas no podía ser otro que el de la discordia conmigo mismo. Así fue como supe de las rencillas de Pizarro y Núñez de Vela, de las presunciones monárquicas de Pedrarias Dávila, de Lope de Aguirre y... (dos líneas ilegibles)..., que escribo, solitario, desde una húmeda celda frente a las aguas del Mar del Sur mientras vienen por mí para tenderme el lazo en el cuello.

Ahora que el aire, el viento y mis recuerdos me saben a hiel; ahora que la amargura y la certidumbre de la derrota me dan lucidez, redacto y doy fin a esta confesión, urgido, como siempre viví, por la proximidad de la final derrota, de la muerte”.



## EL ORDENADOR

**E**L 24 de abril de 1982, en plena guerra de Las Malvinas, una breve nota periodística informaba en Buenos Aires de la suspensión temporal de uno de los reactores de la central nuclear de Atucha, por razones de mantenimiento; sin embargo, en medios no oficiales se sospechó que una fuga radiactiva de magnitud desconocida había sido el verdadero motivo. Entre los documentos militares revelados recientemente acerca de las actividades clandestinas durante la dictadura de Galtieri, se encontraba al siguiente carta, dirigida a la fiscalía militar –sin precisar el destinatario– por un reconocido científico desaparecido en aquel entonces bajo circunstancias no esclarecidas, carta que muestra una versión insospechada hasta ahora de lo sucedido.

Estimado comandante:

Mi estado de salud me persuade de la conveniencia de ofrecerle por escrito los argumentos que ha tenido en bien a exigirme, en su papel de fiscal militar. Recordará que junto a mi cama le comenté el poco interés que me inspira la defensa de mi caso pues –para un ateo como yo no vale la confesión, y el único veredicto aceptable es el propio motivo–, pero no encuentro para hacerle un desaire y sí alguna razón para hablarle del Ordenador.

La razón es la memoria, el "orden" de la memoria. En cierto modo, cada uno de nosotros es la suma de los que

**Carlos Gómez Carro**

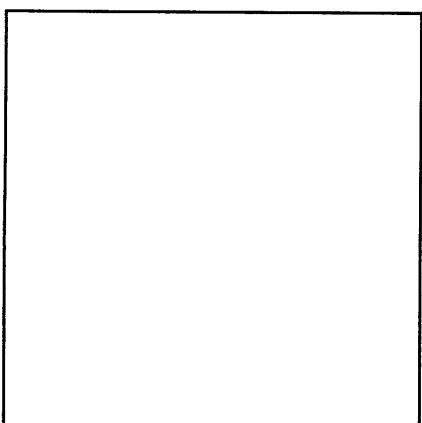
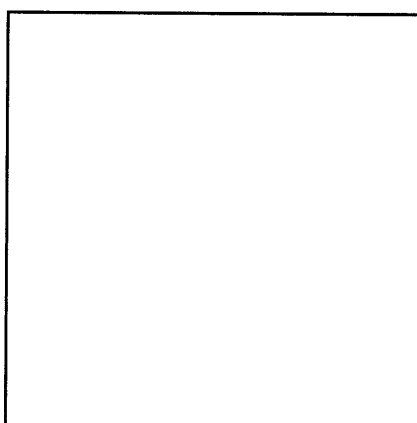
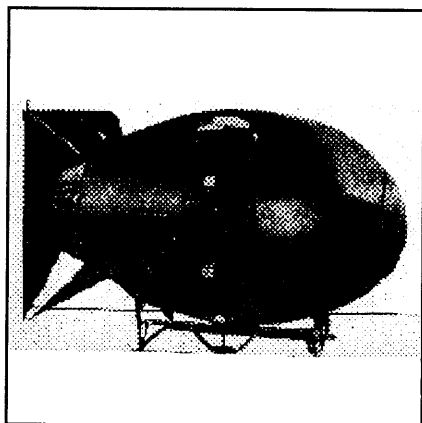
se han muerto en uno; quiero decir, uno muere en los otros, en la memoria de alguien, quizás hasta el punto en que nuestros recuerdos hacen la especie.

Cabe refutarle un error. Nuestro proyecto era secreto, pero no un secreto militar. Si experimentábamos con energía nuclear era por nuestro interés en la memoria. Sabe, la liberación del átomo no sólo desata energía, también hace posible la transferencia de registros mentales. El lenguaje humano no reproduce la realidad, la *figura*; las palabras son huellas y esas huellas pueden registrarse en pulsiones nucleares. Controle la energía del átomo y controlará la información.

La idea nació de charlas de sobremesa, hace más de veinte años; de amigos que se reúnen para hablar de todo y de nada, como bien recomendaba Wilde. Algunos lo hacíamos por el gusto de la discusión misma y otros por el dejo nostálgico del pasado reciente. Nostalgia por los proyectos de la utopía militar y que fueron abandonados

al final de la Segunda Guerra y que obligaron a la emigración de muchos. Llegaron a este lado del Nuevo Mundo, como muchos otros, porque el barco a Buenos Aires partía primero que el dirigido a Nueva York. No obstante, siento que hay otra verdad, que a cada uno algo íntimo nos llama al Sur: el retorno de la naturaleza, la diversidad de las estrellas, la vida salvaje sin los salvajes. En esto he reflexionado largo tiempo.

En las dos Américas amamos a los salvajes y les hacemos homenajes. Sin embargo, algo nos hace repudiarlos cuando los tenemos cerca. Las expediciones punitivas a propósito de la civilización los han expulsado del mundo visible, aunque no del de los sueños, donde regresan. Pero, sabe, no los expulsamos o matamos por las mismas razones que en Norteamérica, porque "el mejor indio sea el indio muerto", sino porque el indio verdadero no se parece al que nos hemos inventado. ¿Me entiende? Es como si los europeos de la emigración nos hubiésemos puesto de acuerdo en ir al Sur los defensores del "buen salvaje", y al Norte de América sus detractores. El resultado fue el mismo, los matamos, pero le digo, los hemos matado en nosotros. Yo creo que nos hemos ido convirtiendo en ellos. Nos hemos apropiado de sus mitos, a ellos mismos los hemos hecho un mito. A veces, no sólo hablamos en su nombre, lo hacemos como ellos lo harían. A lo mejor me engaño, no sé, pero ellos están en la memoria, y si acaso regresáramos a Europa, escu-



charíamos en nuestra memoria otros recuerdos, a otros muertos, no sé.

Los libros nos ven, aunque nosotros sólo los escuchemos. Sonidos articulados que bien saben disfrazarse de mundo, pero hay que abrirlos. Un libro —o mejor, el lector de tal libro— que compendiará el conjunto de libros sería, asimismo, el compendio de lo imaginario; qué lograríamos, piense, si alguien en la evocación de un texto convocara el universo de los libros, del modo como alguien que alevocar una palabra lo hace en el sistema de una lengua. ¿Me comprende, verdad?

En la intensidad del fin de la guerra, Alemania se encontraba cerca de la bomba atómica, y en teoría del dominio de la energía nuclear. Esto, por supuesto, le daba material a nuestras charlas, acerca de los escenarios posibles si la guerra se hubiera extendido un poco más. Sin embargo, nuestro interés derivó en un juego menos lucrativo que la guerra, aunque no exento de un grave riesgo, la creación de una me-

moria "consciente", basada en la fisión nuclear, capaz de darle *orden* al conocimiento humano.

Agrégueme el riesgo, la distracción de energía que bien podría alumbrar una ciudad mediana; agréguele las discusiones en la prensa o en los corrillos de la burocracia. Tenía que ser un secreto. Un proyecto de la institución militar. Había que estimular la independencia tecnológica, el brillo que le daría al país, y el patriotismo que el éxito llevaría a las plazas, y la gloria de los mecenas de uniforme. Imagínese aquéllo sin ese ánimo de grandilocuencia, simplemente sería, aquí, inimaginable.

Cierto, el ego es siempre una reiteración, un reflejo. El ego es la contemplación ensimismada de uno en el espejo, y en el Sur nos han hecho mucho daño los espejos. Pero fue el azar de este ego lo que convenció a políticos y militares de nuestro ente imaginario. Sólo un ego desmesurado podía acompañar nuestra pasión desmesurada, pues para nosotros, ésta era una pasión intelectual y estas pasiones, creo, se nos dan bien y son fértiles. Sentíamos que nuestro propósito podía florecer en este confín del mundo.

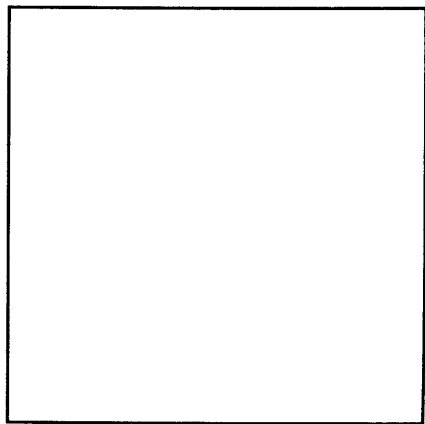
La creación es recreación, déjeme decirle. Cuántos no escriben por haber leído y cuántos no leen por escribir, por sugerir, lo sabrá usted, el mismo argumento de Barthes, y había que pensar en esto como nuestra tarea, pensar en las lecturas que han generado los libros, sin dudar que ocasionalmente hay algo más que relectura, algo que se

inserta y modifica de modo perenne el entorno, una llama vital que no dudo en llamar "sagrada", puesto que creó, si no en Dios, sí en lo sagrado.

Y ahí estaba el Ordenador, en su condición de suprema enciclopedia. El Ordenador maestro rodeado por sus alumnos, los "ordenados", puesto que la tarea emprendida era la de aprender y enseñar. La arqueología humana del aprendiz y del maestro expuesta en pulsiones nucleares.

El Ordenador manejaba un índice inmenso. Era como si a un profesor le hubiera sido dada la eternidad y esa eternidad la hubiera aprovechado para fichar todo libro existente. Era capaz de "leer" como nadie lo había hecho, aunque esto aún nos parecía insuficiente y "él" lo sabía.

Su memoria se desplegaba en la propia energía del reactor, restringida mediante un campo magnético producido por la propia energía que servía para el control de la fisión. El efecto era similar al de un disco magnético,



salvo que el Ordenador almacenaba y reconocía en niveles incomparables aún.

Esto nos permitiría examinar los mecanismos de la creación, conocer mejor que el mismo escritor los orígenes de su obra. Nuestro eterno profesor podría recrear las obras existentes e intentar, por qué no, las posibles, ¿concibe usted las nuevas fronteras del conocimiento?'

Por primera vez, "alguien" podría hablar con absoluto conocimiento de causa de las ligas entre un libro y otro, entre las sutiles o abismales diferencias que separan una edad del pensamiento de otra; había más, créame.

Sin embargo, con los resultados debíamos tener paciencia, solían ser mediocres. Aparte de su enorme archivo de datos, eran pocas las asociaciones plausibles. A excepción de algunos textos que se prestaban bien a sus habilidades. En primer sitio, textos de lógica.

Con la obra de Wittgenstein, como ensayo, hizo algunos logros de interés, comparando temas de ética y lógica –"Todo lo que es posible es legítimo y todo lo que es legítimo está permitido", delectaba con algún énfasis, como explicándose él mismo su existencia. Insistía en observar al filósofo como un epígono de Spinoza, lo que en cualquier caso hacía de modo "legítimo", como solía anunciar en las doce pantallas del centro. El mundo más que verdadero o falso, suma de hechos o cosas, era o no legítimo.

Pero, le digo, otros libros parecía no entenderlos. Homero, recuerdo con malestar, no le decía nada o se quedaba mudo. Él mismo no sabía aportarnos datos; no obstante, una clave era su especial dificultad con los textos de escritores ciegos.

La presentación pública del Ordenador tenía que ser convincente. No un Frankenstein torpe reverenciado sin sentido por sus discípulos, sino una verdadera entelequia final a la que se pudiese llamar "maestro" sin excesos retóricos. Teníamos, ¡claro!, que justificar los crecientes fon-

dos apostados a un prestigio promisorio y por los que usted ahora me hace cargos. Mientras tanto, seguiríamos ocultos y en el Sur. Éramos una más de las tribus extraviadas en el orbe.

El apremio por culminar nuestro largo empeño y el rumor de que en Norteamérica experimentaban con un "ordenador" equivalente que nos ganaría la partida –ahora sabemos que fue un ardid para recuperar en algunos de nosotros el propicio ambiente de la guerra–, nos indujo a experimentar con un "punto de vista". Algo que le hiciera no sólo escuchar el eterno lamento humano: ver. Un cristal convexo a modo de bóveda y el manipuleo de cierta región del campo magnético, creaban un vacío que hacía, por decirlo, el efecto opuesto al de un foco, absorbían luz. Podría separar la luz de las tinieblas, sabría lo que son las tinieblas.

No sé, creo que la impresión del cielo real fue mayor que cualquier cosa que hubiese leído; el solo cielo estrellado, la pálida luna –era de noche; exactamente las dos de la madrugada. Me atrevo a considerar que quiso descifrar lo que aquello supondría.

El Universo como un conjunto de signos de los cuales por vez primera él se sentía partícipe. Era como la luna, un espejo; un espejo del espacio y del tiempo, y ese estado alcanzado por él no dudaría en llamarlo éxtasis. Quizás el éxtasis es esto, el vaciamiento en otro, no sentir que lo demás es nuestro, sino que somos parte de algo que no estaba en nosotros y que nos hacía falta sin saberlo.

Son metáforas, lo cierto es que sucedió. El Ordenador no debía controlar la planta, y no lo hacía, pero sí tenía acceso a los mecanismos de medición, puesto que el flujo correcto de energía le era indispensable –su vida era la misma energía–, de modo que cuando los niveles de radiación rebasaban lo controlable por el campo magnético, el Ordenador no lo dijo, puesto que hubiéramos eliminado su

ojo, y él no quería dejar de "ver". Cuando supimos del peligro, la fuga era irremediable y el instrumental inútil.

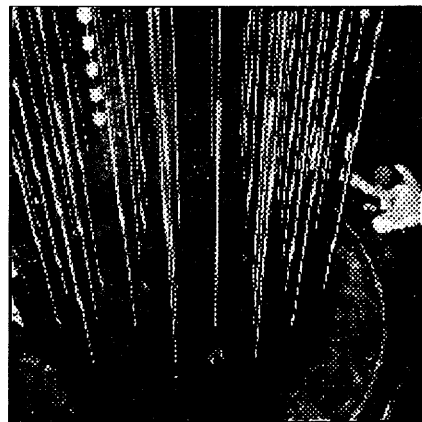
El Ordenador se diluía sin que pudiésemos evitarlo. Su único ojo se cerraba junto con su prodigiosa memoria. Quizás supo enlazar azares y destinos particulares con el prodigio visible del cielo, como un eficaz astrólogo, o tal vez comprobó que con todo el conocimiento humano era imposible. Que cualquier espejo por más fiel que nos parezca nos deforma. Sus palabras, de cualquier modo finales, aparecieron en las pantallas del centro. No sé si como un epitafio, un homenaje, una parodia o como un destino inevitable:

"El mundo es real  
y yo lo ordeno"

Juzgo que para mí, y creo que para los demás *ordenados*, el accidente constituye un juicio. Me invade la ceguera con rapidez, siento dolores intensos menguados en parte por los medicamentos suministrados. Tengo alucinaciones frecuentes. La noche definitiva, presumo, me alcanzará pronto.

Dr. Ireneo Cruz  
Director del Proyecto Orden II  
Hospital San Martín,  
La Plata, Argentina.  
Mayo de 1982.

Octubre de 1992



## EN UN CONTEXTO TAN DISTANTE

Jorge López Medel

*Para Geo*

**L**A primera vez que te vi me quedé admirándote por lo bonita que eras: con unos luminosos ojos azules que irradiaban destellos, tu pelo ondulado y suelto, color de miel y una risa tan fresca como el murmullo del agua al caer. Llevabas un pantalón de mezclilla y una camisa vaquera de algodón, a cuadros amarillos y cafés. Estabas tocando a cuatro manos con otra persona —no recuerdo quién, quiero decir, si era hombre o mujer— una canción que me gustaba tanto en aquella época como para escucharla 13 horas seguidas: *Leaving on an airplane*, en las voces de Peter, Paul and Mary. Estábamos en el *lounge* de aquella escuela de estudios internacionales con muchos otros estudiantes de cuatro continentes; algunos en pie alrededor del piano y otros sentados en los sofás y sillones puestos a manera de salitas en las cuatro alas, como de una cruz, que constituían la estancia en la parte superior de *The Carriage House*; el edificio de la mal llamada cafetería, pues en realidad el gran refectorio se encontraba en la planta baja; y arriba, en el mismo *lounge*, teníamos “La Tiendita”, ¿recuerdas?, sí, así, con el nombre en español, donde se podía comprar desde papel para escribir y timbres de correos hasta bolsas con papas fritas y refrescos. Mientras tocabas y algunos cantaban te diste

cuenta que te observaba y continuaste al piano cantando mientras me sonreías con amabilidad, sin flirteos. Y me caíste bien. Después empezamos a platicar y te pedí que me dictaras muy despacito *Leaving on an airplane* porque me la quería aprender; y me la dictaste sentados en uno de los sofás, mientras yo trataba de escribir en un pedazo de papel sobre mis rodillas. Así te conocí.

Nos volvimos a ver en diversas ocasiones. Algunas veces antes de entrar o al salir de clases en ese *campus* del norte de Nueva Inglaterra donde, a excepción de las oficinas generales que estaban en una casa grande de tipo inglés, las aulas, oficinas y dormitorios eran cabañas de madera desperdigadas sobre varias colinas, en medio de bosques de arces y coníferas, que se comunicaban entre sí por senderos sin pavimentar de una tierra polvosa, de color gamuza. Algunas veces llegamos a caminar hasta el estanque donde nadábamos en los días del veranillo indio de ese hoy tan lejano

otoño. Siempre me pareciste ingenua durante esa primera época de nuestra amistad, tenías un aura de inocencia en toda tu persona, y eras muy cándida en tus opiniones y confidencias. Te portabas atenta, parecías estar siempre a la expectativa, con esos deseos de agrandar que te hacían callar y esperar cuando pensabas que era lo apropiado, y responder preguntas o hablar en largos monólogos cuando la situación te lo permitía. Recuerdo en especial aquella tarde calurosa en que íbamos hacia el estanque y llevabas guaraches, mezclillas y una camiseta de algodón de un rojo desteñido con un breve escote, como un agujero circular, hilvanado entre tu seno y hombro izquierdos. El escote permitía apreciar sobre tu pedazo de piel pecosa el tatuaje de una diminuta rosa delineada en azul marino, con sus pétalos coloreados en rojo y las hojas y el tallo en un verde oscuro. Te comenté



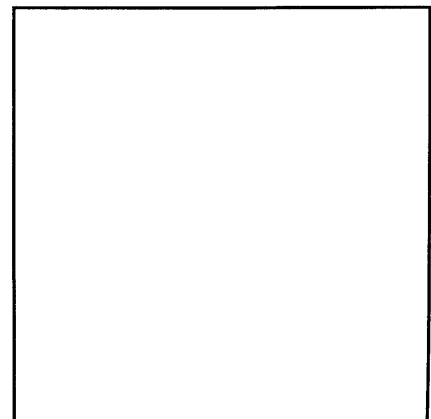
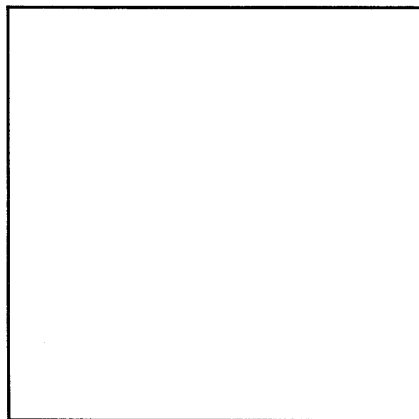
lo bien que se te veía y mientras caminábamos comenzaste a contarme tu historia. Me hablaste de tu condición de hija única y de tus padres ya casi ancianos, quienes en el umbral de tu adolescencia te enteraron que ellos no eran tus padres biológicos sino adoptivos, y me dijiste que aunque habías aceptado bien ese hecho y no creías que te hubiera causado ningún trauma, empezaste a fantasear sobre el origen de tus padres; imaginaste a tu mamá como una mujer joven y soltera quien al no poder darte un hogar tradicional te había dado en adopción; llegaste a comprender que esa rosita tatuada fue la manera como creyó poder reconocerte si se encontrarán nuevamente en un futuro incierto; por eso habías empezado a coser escotes como ese en toda tu ropa, y confiabas, casi tenías la seguridad, que alguna vez se encontrarían. Después me percaté que todas tus ropas tenían bordados esos grandes ojales circulares, aunque tu tatuaje era más visible en unas que en otras.

Me comentaste que tu madre adoptiva observó el cambio en tu vestimenta sin hacer ningún comentario, pero sentías que al evitar hablar de esos escotes te manifestaba su reprobación a tu actitud y creías que ella la interpretaba como un rechazo a su maternidad adoptiva; tu padre tampoco había hecho ningún comentario pero él no te reprobaba por eso, sentías su comprensión. Recuerdo la ternura que me despertó tu confidencia, y deseé que si alguna vez llegaras a encontrar a tu verdadera madre no fueras a decepcionarte. Tuvimos una buena amistad por un tiempo; salíamos algunas veces en grupo, al cine, a caminatas, o a comer algo al pueblo, pero poco a poco fuimos dejando de frecuentarnos. Después te fuiste a hacer unas prácticas de tus estudios a Brasil por cuatro o seis meses.

Cuando regresaste te habías convertido en otra persona: una joven con aplomo en sus actitudes y seguridad en su palabra. Fue impresionante un cambio tan notable en tan poco tiempo. Habías adelgazado y con ello perdido la turgencia adolescente de las mejillas y el cuerpo. Tu piel se había tornado de pálida y pecosa a un tostado rojizo, como si te hubieras traído el sol de Brasil. Por supuesto que también habías consolidado tus conocimientos del portugués y lo hablabas con facilidad. Recuerdo el par de ocasiones cuando me contaste algunas de tus experiencias en un portugués que intentaba parecerse al español, en tanto que yo te hablaba en un español que pretendía ser portugués, y cómo después de las risas provocadas por nuestras res-

pectivas incomprensiones tuvimos que recurrir al inglés para aclararlas. Al poco tiempo de esas conversaciones iniciaste tu romance con un brasileño bastante mayor que tú y tu cambio se completó. En menos de un año conocí a una niña típicamente americana y a una mujer de mundo. A raíz de tu relación con el sudamericano nuestras conversaciones se redujeron a cero y nuestra comunicación a saludos de lejos, levantando o agitando la mano. Ya no recuerdo quién de los dos, si tú o yo, se fue primero de esa escuela, pero ya no llegamos a platicar y no volvimos a vernos sino hasta ahora.

Hoy después de tanto tiempo nos topamos en el estacionamiento de este hospital al que yo, con una alegría que casi me revienta el corazón, te comunico que vengo para celebrar el nacimiento de un niño, y tú, con tu característica franqueza y desenfado, me cuentas que vienes a que se te practique un aborto porque no puedes hacerte cargo de la criatura, que puedes hacerlo porque tu embarazo es reciente, y que optaste por venir a México porque aquí la operación es más económica y los trámites mucho más fáciles que allá. Hoy llevas el pelo recogido y tu vestido de algodón a cuadros negros y blancos oculta el tatuaje con el que te recordaba, y, no sé si por la sorpresa de vernos en un contexto tan distante de aquel en que nos conocimos, no me atrevo a preguntarte si ya no llevas ese escote porque finalmente se encontraron tú y tu verdadera madre o porque dejaste de tener ese afán.





## NUNCA BASTA NADA

**T**ú y yo la miramos al mismo tiempo mientras se alejaba de nosotros. Sus pantorrillas corroboraban la armonía entre estatura, separación de hombros y longitud del cuello oculto por una cabellera leonada. Pero lo que más llamó nuestra atención fue su trasero. En verdad sus nalgas eran perfectas y se adivinaban montadas en muslos de igual calidad. Tú volviste hacia mí los ojos y te devolví la sonrisa de quien ha compartido el mismo placer estético. Entonces dijiste aquello de “no basta una buena nalga”, y te alejaste.

Te fuiste a reunir con el grupo donde estaba aquel conocido tuyo cuyo apellido nunca pudiste recordar. Te marchaste sin mí. La humedad del vaso de *whisky* me subía hasta los ojos, pero tú ya no viste su transparencia. Tampoco mi desen-

Joaquina Rodríguez P.

canto por tu mentira repetida, de no sé qué libro, que definía el amor como dos pares de ojos dirigiendo sus miradas en la misma dirección. No era verdad. Habíamos mirado en la misma dirección y no te bastó. No te bastó tampoco mi sonrisa permisiva, atenuante, e incluso cómplice aparejada con la tuya. Pero tú no percibiste más que la sincronía de las sonrisas. La mía preferiste que te significara el salvoconducto para alejarte de mí. Y yo había accedido de buena gana a ir a ese *cocktail* para estar contigo; para seguir mirando accionar tus manos que poco antes habían acariciado mi piel. Pero no te bastó. Quisiste salir y alejarte de mí con el pretexto de la invitación insoslayable. Porque ahora sé que fue un pretexto, un subterfugio para salir no sé de qué ni hacia dónde. Y sólo sé que nunca basta nada.





Casa abierta al tiempo