

# REVISTA FUENTES HUMANÍSTICAS

REVISTA SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES DE LA UAM-AZCAPOTZALCO AÑO 3 NÚM. 5 • II SEMESTRE 1992

<p>UN POEMA DEL INSTANTE: "LA MANCHA DE PÚRPURA"</p> <p>José Francisco Conde Ortega</p>				
		<p>PROPUESTA DE UN TALLER DE ESCRITURA EN LA UAM-AZCAPOTZALCO</p> <p>Joaquina Rodríguez Plaza</p>		<p>¡AHÍ SOPLA, AHÍ, AHÍ! ESTUDIO SOBRE MOBY DICK DE MELVILLE</p> <p>Vladimiro Rivas Irrazábal</p>
		<p>5</p>		
		 <p>Casa abierta al tiempo</p>	<p>PROCESO INQUISITORIAL CONTRA MARÍA ORTEGA POR SUPERSTICIONES MÉXICO, 1989</p> <p>Ma. Elvira Buclos</p>	

\$10.000 Pesos

---

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 ORTEGA*

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

Tipografía, diseño e impresión: ORIGAMI

Av. del Taller No. 96-28 Col. Tránsito, D.F. Tel. 764-15-71

# ÍNDICE

## HISTORIA

PROCESO INQUISITORIAL  
CONTRA MARÍA ORTEGA  
POR SUPERSTICIONES.  
MÉXICO, 1589

Ma. Elvira Buelna

■ 5

## HISTORIA

CEPILLAR LA HISTORIA  
A CONTRAPELO  
(EN LOS 100 AÑOS  
DE WALTER BENJAMIN)

Silvia Pappe

■ 11

## HISTORIA

LOS ESTIGMAS DE LAS  
MADRES PROSTITUTAS  
ANTE LOS VALORES DE LA  
SOCIEDAD PORFIRIANA

Ma. Guadalupe Ríos de la Torre

■ 17

## LITERATURA

VIDAS PARALELAS.  
SEMBLANZA DE INFANCIA  
Y JUVENTUD DE  
FEODOR M. DOSTOIEVSKI  
Y JOSÉ REVUELTAS

Margarita Alegría de la Colina

■ 47

## LITERATURA

¡AHÍ SOPLA, AHÍ, AHÍ!  
ESTUDIO SOBRE  
*MOBY DICK*  
DE MELVILLE

Vladimiro Rivas Iturralde

■ 57

## LITERATURA

PROPUESTA DE UN TALLER  
DE ESCRITURA  
EN LA UAM-AZCAPOTZALCO

Joaquina Rodríguez Plaza

■ 69

## RESEÑAS

CÁBALA  
Y HERMENÉUTICA

Humberto Martínez

■ 85

## RESEÑAS

RELIGIÓN E IGLESIA

Adolfo García de la Sienna

■ 89

## RESEÑAS

DESDE EL LUGAR  
DE LOS HECHOS

Severino Salazar

■ 93

HISTORIA

LA BURGUESÍA MEXICANA  
EN LOS INFORMES  
PRESIDENCIALES  
DE 1921 A 1934

María del Carmen Collado Herrera

■ 21

HISTORIA

UN RECORRIDO POR LA  
COLONIA JUÁREZ

Rosa Ma. Parceró López

■ 35

LITERATURA

UN POEMA DEL  
INSTANTE:  
"LA MANCHA  
DE PÚRPURA"

José Francisco Conde Ortega

■ 41

LITERATURA

EL MÉXICO QUE VIO  
MAX AUB

Oscar Mata

■ 73

LITERATURA

LA MUERTE  
EN LA OBRA  
DE JUAN RULFO  
(1917-1986)

Arturo Trejo Villafuerte

■ 77

RESEÑAS

MITO Y FANTASÍA

Silvia Pappe

■ 82

RESEÑAS

LIBRO PERSONAL

Severino Salazar

■ 95



## PROCESO INQUISITORIAL CONTRA MARÍA ORTEGA POR SUPERSTICIONES MÉXICO, 1589\*

Ma. Elvira Buelna

**E**L presente artículo trata sobre un caso representativo de muchos otros existentes en el ramo Inquisición, del Archivo General de la Nación. Fue uno de tantos en que la acusada no resultó castigada duramente, sino condenada a salir en un pequeño auto de fe, desde luego con el sanbenito puesto y con la vela de expiación en las manos, oír misa y abjurar públicamente de sus pecados. Es similar a otros muchos que, por su poco impacto, no son estudiados. Sin embargo, estos procesos un tanto insignificantes, también nos permiten acercarnos a la vida cotidiana de quienes vivieron en aquel momento de la época colonial, cuando el Estado-Iglesia de Felipe II ya se había consolidado.

El caso que ahora trato es el de una joven española, cuya familia no era adinerada, sino que vivía de manera modesta en la ciudad del México. La relación del proceso es la siguiente:

El 23 de noviembre de 1589 se presentó, ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, María de Ávila,

\* Proceso contra María de Ortega, natural de Cazalla, en Castilla, obispado de Sevilla (mujer de Bartolomé Pérez de Reyna), por supersticiones, México, 1589, AGN, Ramo Inquisición, vol. 129, exp. 7, fs. 278-299

natural de Antequera, España, reino de Granada, y de estado civil soltera. Declaró que hacía algunos días se encontraba en la casa de doña Catalina Valenzuela, lugar donde vivía la declarante, y que llegó de visita María de Ortega. Durante la conversación con las otras dos mujeres, María de Ávila expresó su pesar porque la había abandonado el hombre con quien procreara una niña. Entonces María de Ortega le ofreció enviarle una oración, la cual debía rezar nueve días durante el Evangelio de la misa, y le aseguró que de esta manera el hombre regresaría a su lado. El inquisidor le pregunta si había rezado la oración y si el hombre había regresado. María de Ávila respondió que empezó a rezarla, pero el hombre no regresó, y que mejor decidió denunciar ante el Santo Oficio a María de Ortega para descargo de su conciencia. No firmó la denuncia porque no sabía escribir.

El mismo día el inquisidor dictó orden de formal prisión contra María de Ortega.

El 28 de noviembre, Catalina de Valenzuela se presentó a testificar en el Tribunal del Santo Oficio. Por su declaración sabemos que era natural de Toledo, tenía 19 años y era esposa de Francisco Páez, mercader de la ciudad. Mencionó que vivía en la calle de la Acequia, que va al Colegio de los Santos. Después de ser conminada a que declarara todo lo que supiera acerca de la oración que enviara María de Ortega a María de Ávila, respondió que efectivamente ella había visto la carta que le mandó la acusada a su huésped, y en dicha carta se encontraba escrita la siguiente oración:

Adoradle ara  
 ara consagrada,  
 que en el cielo fuiste scripta,  
 en el mar hallada,  
 y en el altar de mi Señor Jesucristo  
 fuista aposentada,  
 así como el sacerdote no puede  
 celebrar sin ti,  
 así no pueda...  
 sin mí...,  
 no coma con reposo  
 hasta verme a mí...,  
 no duerma con reposo  
 hasta verme a mí...,  
 no pueda ver mujer soltera,  
 ni viuda ni casada,  
 sino a mí...

También afirmó que al día siguiente, María de Ortega envió un bolsillo con polvos, con el recado de que éstos debía llevarse a misa cuando se leyera la oración, para que surtiera efecto. Catalina Valenzuela firmó su declaración.

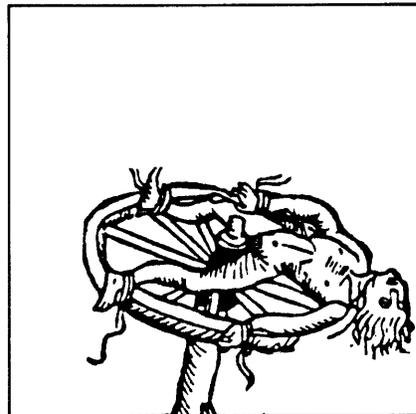
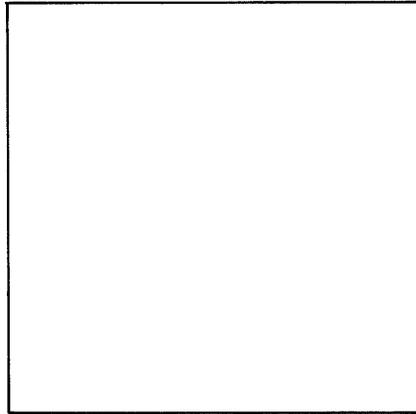
El 3 de diciembre de 1598 María de Ortega fue hecha prisionera y se le dejó en una de las cárceles del Santo Oficio.

El 6 de diciembre los inquisidores hicieron comparecer a la acusada. Entre sus generales manifestó que era natural de Cazalla, arzobispado de Sevilla, tenía 20 años de edad y estaba casada con Bartolomé Pérez, de 30 años, quien entonces se encontraba en España. Se le inquirió sobre sus antecedentes familiares, y la acusada hizo la relación de sus abuelos, padres, tíos paternos y maternos, no tenía hermanos, y nombró a sus hijos (ver cuadro). La siguiente pregunta que hicieron los inquisidores fue que si alguno de sus parientes había sido procesado o penitenciado por el Santo Oficio, lo que negó la acusada. También se le preguntó que si había sido bautizada y confirmada, y afirmó que la habían bautizado y confirmado en Sevilla. Le preguntaron si se confesaba de manera frecuente, y contestó que sí, que hacía unos dos meses que se había confesado. Los inquisidores la hicieron arrodillarse para que rezara a manera de prueba el Ave María y el Padre Nuestro, el Credo y el Salve, las cuales pudo orar sin problemas, y "se persignó como lo manda la ley de Dios".

Después de este examen, le inquirieron nuevamente sobre sus antecedentes y su vida. María de Ortega respondió diciendo que, como tenía dicho, era natural de Cazalla, había vivido en casa de sus padres hasta los 12 años, cuando la casaron con Bartolomé Pérez de Reyna. En un principio, su marido la llevó a vivir a la casa paterna en Córdoba. Dos años después la llevó a Sevilla, y de allí salieron a la Nueva España. En un principio se habían hospedado en casa de don Lope de Sosa; tres años después se fue a vivir con su madre, quien entonces también se

había mudado a la Nueva España, cumpliendo requisitos formales de la Casa de Contratación de Sevilla, que luego fueron los antecedentes del pasaporte.

La siguiente pregunta fue que si sabía por qué la habían aprehendido. Respondió que sí; era porque había dado una oración a una mujer, de la que no recordaba el nombre, para que su marido la quisiera bien.



Le preguntaron si recordaba la oración. La repitió de memoria e ilustró a los inquisidores sobre la manera de rezarla: debía orarse nueve veces durante nueve días a la hora del Evangelio de la misa.

Posteriormente relató los acontecimientos que propiciaron su aprehensión: hacía algunos días fue a visitar a Catalina Valenzuela, quien vivía en la Acequia del Marqués. En casa de esta señora conoció a una mujer, a la que vio tan afligida porque la había dejado el marido, que le dio la oración para que su marido regresara. Que no creía que esto era un pecado grave, sino venial.

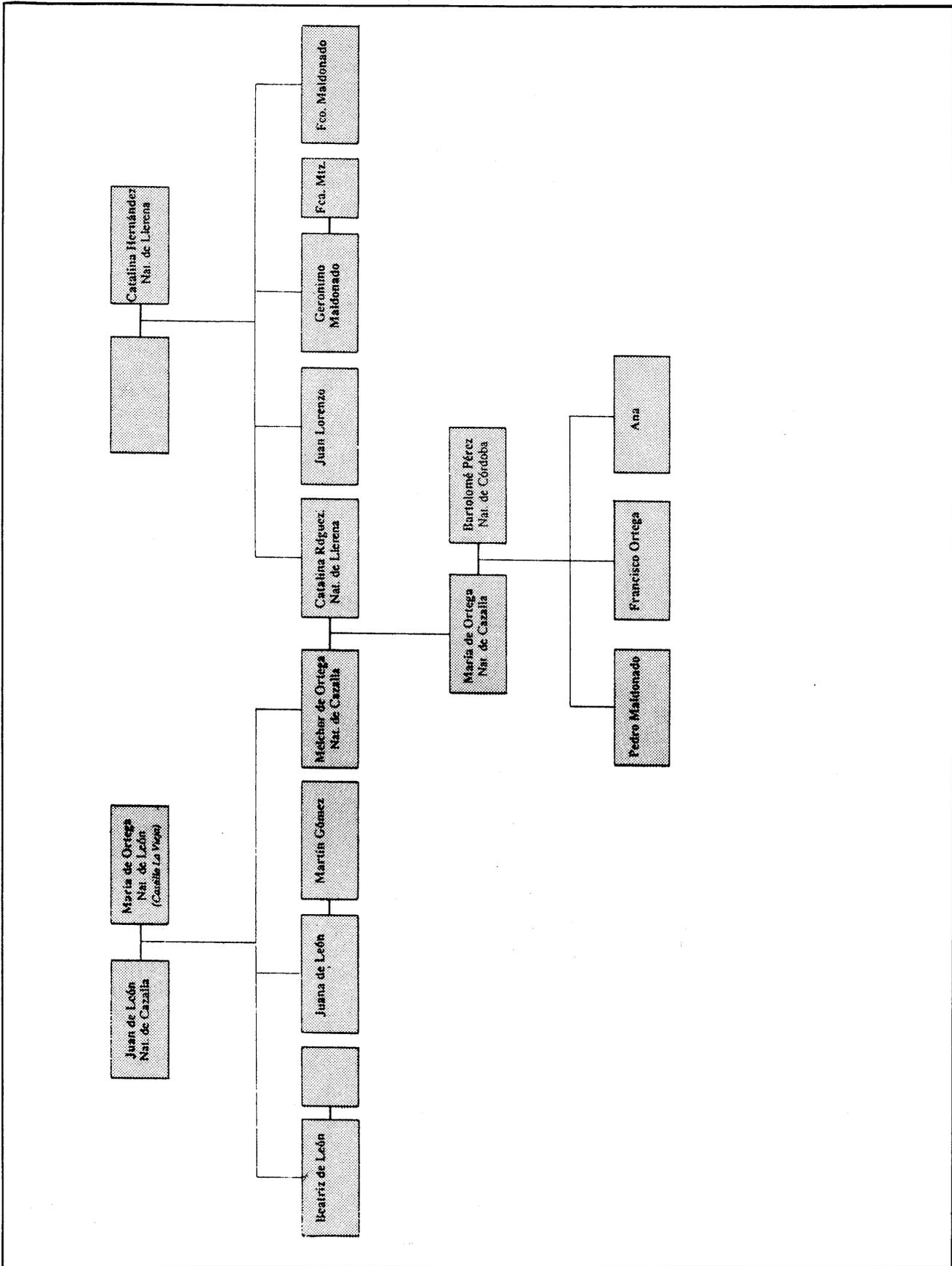
Asimismo narró a los inquisidores cómo hacía unos seis meses, estaba una tarde en la puerta de su casa cuando pasó un indio vendiendo yerbas; le preguntó a una india ladina qué decía aquel indio; ésta le informó que eran yerbas para curar, y que además traía unos polvos que eran muy buenos para que el marido o algún amigo la quisiera bien, los cuales había que darlos a la persona amada en cualquier alimento o bebida. El indio vendió los polvillos maravillosos, según ella misma expresó, muy baratos, pues sólo le costaron 10 cacao. Ella los pagó y los guardó en una bolsita. Sin embargo, cuando vio tan afligida a aquella mujer, decidió enviárselos para que recuperara el cariño del hombre que la abandonó.

Finalmente expresó que no sabía que el Santo Oficio de la Inquisición persiguiera este tipo de pecados, sino sólo aquellos que iban contra el dogma y la fe católica que enseña la Iglesia Romana.

Los inquisidores le preguntaron por los bienes y hacienda que tenía para cubrir los gastos de su prisión. A lo que respondió que no contaba con ningunos, pues vivía de su trabajo para mantener a sus tres hijos.

Los inquisidores ordenaron que se le encerrara nuevamente en su prisión, y guardara silencio por si recordaba algo más.

El 13 de diciembre se formalizaron las diligencias y María de Ortega ratifi-



có su testimonio, según el procedimiento normal seguido por el Santo Oficio. El 12 de enero de 1590 doña Catalina Valenzuela y María de Ávila ratificaron su declaración.

En febrero de 1590 el fiscal del Santo Oficio, el doctor Lobo y Guerrero, emitió el dictamen sobre el caso, el que contiene los siguientes puntos:

1. Los cristianos están obligados a seguir los preceptos de la Santa Madre Iglesia.

2. María de Ortega faltó a los mandamientos de la Iglesia al rezar, durante el Evangelio, oraciones falsas y supersticiosas.

3. Por tanto, ofendió a Dios, y presumía que tenía pacto expreso o tácito con el demonio.

Recomendó al juez eclesiástico que volviera a tomar declaración a María de Ortega para ver si juró la verdad o cometió perjurio.

Por los delitos dichos y sospecha de perjurio le pidió al inquisidor mandarla condenar con las mayores penas por el derecho común, leyes e instituciones establecidas por el Santo Oficio, y ejecutarlas en su persona y bienes.

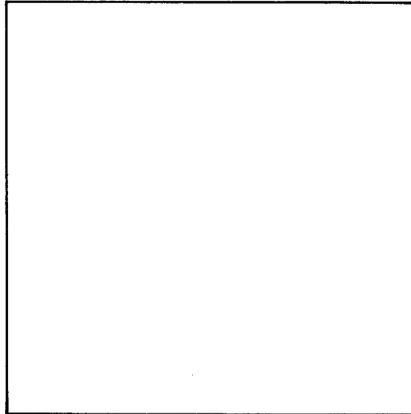
En marzo de 1590 se volvió a tomar declaración a María de Ortega. Afirmó que solamente declaró la verdad, y que no sabía que era tan grave su falta, pero que ahora lo sabía, y que estaba dispuesta a cumplir la penitencia que se le impusiera.

El 20 de abril de 1590 la condenaron a oír misa rezada, con una vela de cera en las manos en forma de penitencia, durante la cual debía abjurar de sus faltas, y ser reprendida y advertida.

El relato del caso nos permite comprender ciertos aspectos del contexto de la sociedad colonial expresados en el propio discurso del proceso. A través de éste podemos percatarnos de los diversos intereses y mecanismos de los distintos actores.

En un primer plano aparecen los intereses y conceptos que manejaban los inquisidores como parte del aparato del Estado-Iglesia español colonial. El énfasis que ponían en determinadas

preguntas nos expresa cuáles constituían sus principales preocupaciones. Así como podemos constatar, fácilmente, que la superstición misma, a pesar de ser la propia causa del proceso, carece prácticamente de importancia para los inquisidores, y, en cambio, el acopio de información lo centran en conocer los antecedentes familiares de la acusada. Si procedía de una familia de cristianos nuevos, si conocía las



oraciones que debían saber todos los católicos, y si manejaba el simbolismo distintivo de los mismos, como era el persignarse. Los dos primeros puntos eran de suma importancia para los inquisidores de este momento, porque fue precisamente en esta época, entre 1575 y 1600, en que la Inquisición novohispana dirigió su actividad a perseguir a piratas como Morgan y sus seguidores protestantes, y a los judíos que habían emigrado a este continente en busca de mayor tranquilidad, como la familia Carvajal, para resguardarse de la cacería de judíos y hecatombes que realizaba la Inquisición en España, principalmente en Sevilla. Respecto a los dos últimos puntos, también son reveladoras las oraciones que le pidieron repetir a María de Ortega hincada: el Ave María y el Salve constataban la credibilidad en la virginidad de María, la madre de Cristo, dogma rechazado por los protestantes y judíos; mientras que el Padre Nuestro y el Credo reforzaban la creencia en Dios como creador de todo lo que existe y fuente de vida y sustento de los hombres, y de Cristo como su hijo y redentor del género humano; este último dogma también era rechazado por los hebreos.

Otra de las preguntas a la que los inquisidores ponían especial interés era la que hacían a los acusados sobre los bienes que éstos poseían.

Por otra parte, en relación a los inquisidores, es interesante constatar cómo el fiscal recomienda que se condene a la acusada a recibir las mayores penas, y que éstas se ejecuten en su persona y bienes. El razonamiento que sigue se presenta en el marco de la lógica aristotélica: de una premisa de carácter universal, y otra de carácter particular, concluye otra similar como fue que María de Ortega debía ser condenada con las mayores penas. Y aunque no existe ningún tipo de vínculo entre los argumentos y la conclusión final, se vale del planteamiento lógico para presuponer que miente y que seguramente tiene pacto explícito o tácito con el demonio. Es decir, aunque la falta no era

muy grave, argumenta para que se le castigue duramente partiendo de una suposición.

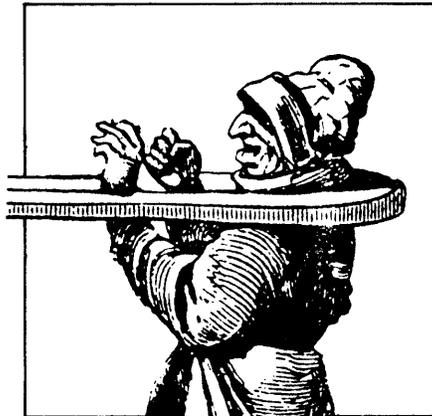
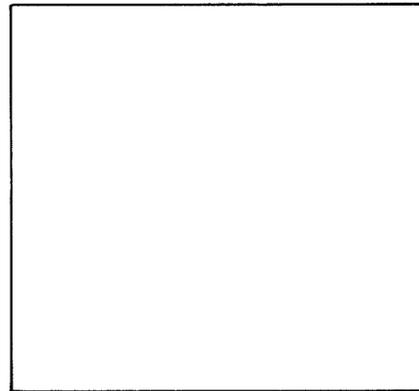
En el proceso existían una serie de agravantes que posibilitaban al inquisidor a continuarlo indefinidamente. El primero era el lugar de procedencia de la acusada, pues Cazalla se encuentra en Llerena, lugar ubicado entre Sevilla y Córdoba, donde se refugiaron muchos judíos cuando se decretó su expulsión de España en 1492. El segundo era el hecho de que no recordaba el nombre del abuelo materno. Ambas circunstancias permitían suponer que María de Ortega procedía de una familia de cristianos nuevos. El último agravante era el veredicto del fiscal, con el cual el inquisidor se veía en la libertad de dictar una sentencia en un amplio rango de dureza, desde la simple abjuración, como fue el caso, hasta la hoguera. Es posible que por las circunstancias económicas de la mujer, los inquisidores no tuvieran mayor interés en continuar el proceso.

En otro plano se encuentran las mujeres que se manifiestan en el proceso. A través de sus declaraciones podemos observar cómo vivían solas aunque estuvieran casadas. Es interesante percatarnos cómo María de Ortega se identificó inmediatamente con la situación de María de Ávila, a quien ni siquiera conocía, y a pesar de ello, como la vio tan afligida, inmediatamente le ofreció ayudarla con aquella oración, e incluso le envió aquellos polvos que había guardado durante más de seis meses. Probablemente María de Ortega también debió sentirse abandonada, y guardara aquellos polvos para cuando volviese a ver a su marido, o para alguna otra ocasión. Incluso, como lo expresa, ella trabajaba para poder mantener a sus tres hijos, aunque no sabemos en qué, porque nunca se menciona en el documento, y no podía depender económicamente del marido.

Esta era la situación común de las mujeres que vivían en América, no sólo de las mujeres indígenas, principalmente las que se habían integrado a la

sociedad novohispana de las ciudades, algunas en casas de recogimiento, muchas de ellas tenían hijos sin contraer matrimonio, y se dedicaban a sostener y cuidar a sus hijos; pero también las mujeres españolas que habían llegado a América tenían que vivir solas y abandonadas por los largos viajes de los maridos, de los cuales muchas veces nunca regresaban.

También es interesante percatarnos de la necesidad que tenían estas muje-



res de tener esperanzas en recuperar o esperar a los hombres que amaban, quienes andaban buscando tierras para poblar y establecerse; o bien, que se aventuraban en las empresas de pacificación para enriquecerse. Recordemos que a finales del siglo XVI, luego de haberse fundado Nueva Galicia y que se conocieron los relatos de fray Marcos de Higa, se fundaron poblaciones y reales de minas en el noroeste. Asimismo, también empezaron los viajes marinos para extender la dominación, y buscar la ruta asiática.

Por último, otro de los aspectos que aparecen en este proceso es la interrelación que existía con algunos aspectos culturales de los naturales en los incipientes momentos del mestizaje de esta naturaleza. Las circunstancias en las que María de Ortega compra aquellos polvos mágicos para hacerse amar por el hombre deseado, nos describen una situación que debió ser común en la ciudad de México a finales del siglo XVI. El indio que pasaba por las calles de la ciudad pregonando sus mercancías, en este caso yerbas medicinales para los tes, aún tan comunes en nuestros días. Como evidentemente aquel pregon lo hacía el indio en alguna lengua autóctona, María de Ortega no entendía qué tipo de mercancías ofrecía, por lo que le preguntó a aquella india. Ésta le traduce el significado de las palabras del mercader, y la anima para que compre aquellos polvillos de amor. Necesariamente el interés nació de la propia necesidad de la joven Ortega. En esta misma interrelación es curioso destacar cómo este tipo de mercancías se seguían vendiendo al equivalente de su valor en el México antiguo, usando el cacao en lugar de monedas acuñadas; por cierto aquél fue falsificado por los indígenas, extrayendo con una espina de pescado su polvillo.

De esta manera, un caso sin mayor relevancia del ramo Inquisición nos permite reconstruir directa e indirectamente una faceta de la vida cotidiana colonial.



## CEPILLAR LA HISTORIA A CONTRAPELO (EN LOS 100 AÑOS DE WALTER BENJAMIN)

Silvia Pappe

...abrir todas las puertas a un entusiasta malentendido.

Walter Benjamin

...se piensa aterrorizado en lo reducido que es el número de aquellos que están dispuestos a siquiera malentender algo así.

Bertolt Brecht

### Introducción

**L**AS “Tesis sobre filosofía de la historia” (o “Acerca del concepto de la historia” [“Über den Begriff der Geschichte”]), como reza el título en alemán desde que fue publicado por primera vez en 1942<sup>1</sup>, se conoce como uno de los escritos más interpretados de Walter Benjamin. Podría parecer inútil volver sobre un texto tan comentado —si no fuera porque el carácter y la intención de las propias “tesis”, por una parte, y las discusiones recientes sobre la teoría de la historia, por otra, justifican este reencuentro. Pensado como homenaje ciertamente personal a cien años del nacimiento de Benjamin, el siguiente trabajo se dedica a una reflexión en torno al último conjunto de fragmentos teóricos que redactó Benjamin en vida. No tenía contemplado su publicación

—“No será necesario informarte que no hay nada más alejado de mi mente que una publicación de estas anotaciones (y ni decir que se hiciera en la forma en que te las estoy presentando)”<sup>2</sup> por los malentendidos que despertarían. Theodor W. Adorno, uno de los editores de las “tesis”, había redactado una nota introductoria que si bien no acompañó la publicación, pretendía invitar a la reflexión: “El texto se ha convertido en legado. Su forma fragmentaria encierra el cometido de serle fiel a la verdad de estos pensamientos, pensando”<sup>3</sup>.

En primer lugar, recordemos que en las “tesis”, Benjamin no presenta una “teoría” terminante o definitiva de la filosofía de la historia. Se trata de fragmentos cuyo origen se encuentra en los trabajos más diversos del autor, desde el libro sobre el barroco alemán y el ensayo sobre el surrealismo, hasta los apuntes preparativos para el *Passagenwerk*, que cuajaron en reflexiones como

el ensayo “Eduard Fuchs, Sammler und Historiker” [“E.F., coleccionista e historiador”], o en el libro sobre Baudelaire. En lo que se refiere a las bases teóricas, encontramos las conocidas aperturas de Benjamin que permiten abarcar desde la teología (sobre todo la judaica) hasta el marxismo, para no hablar sino de los extremos que suelen confundir hasta el enojo a sus comentaristas y críticos.

Una de las “tesis” propone, precisamente, que un texto o un acontecimiento desde luego no son históricos por el simple hecho de pertenecer al pasado —así, cualquier texto, cualquier suceso terminaría siendo histórico. Se convierten en históricos porque entran en una relación significativa con el presente, con un lector, con un sujeto que lo interpreta, lo analiza, lo conecta con otros textos o acontecimientos o sujetos históricos. Son históricos porque, al entrar en relación con un “presente” concreto, se constituyen en una constelación para tomar la fuerza y el significado de una experiencia. Existe una interrelación entre lo actual y el pasado, entre la experiencia del historiador como ser conformado por y en su propia historicidad (la sociedad a la que pertenece, su entorno), y el texto (en este caso) al que se enfrenta.

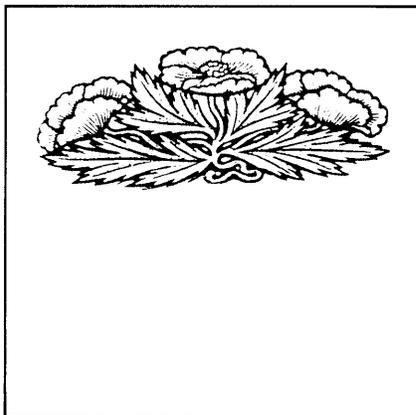
En la carta a Gretel Adorno antes citada, Benjamin habla de lo mucho que el acto de “olvidar y recordar” ocuparía su pensamiento en el futuro —o para decirlo de otra manera, de la importancia que tomaría en sus reflexiones teóricas la manera de cómo un sujeto (el historiador) se ocupa de las relaciones entre el pasado, la temporalidad y su propia historicidad. Los elementos que resaltan ahora (quiero decir, en *mi* relación con aquel pasado conformado por los textos de Benjamin, la temporalidad y mi propia historicidad) son los conceptos que se pueden agrupar alrededor del tiempo histórico, la perspectiva del sujeto historiador y, en consecuencia, la problemática suscitada en la discusión actual acerca de los peligros que encierra el carácter idealista de un posible relativismo absoluto (y pido disculpas al lector por el aparente absurdo) en que podrían desembocar estos conceptos.

Antes de entrar de lleno a estos puntos, no dejemos de considerar que la redacción de las “tesis”, si bien muchas de las ideas datan de trabajos escritos en los años veinte y treinta, se realizó bajo la influencia de los acontecimientos políticos de los últimos meses de la vida de Benjamin: la lucha contra el fascismo juega un papel importante, asimismo el desconcierto y la decepción (no sólo de Benjamin sino en general de la oposición marxista en el sentido más amplio) ante la firma del pacto entre Hitler y Stalin.

### La temporalidad en la mente de un historiador

La historia y el quehacer del historiador han enfocado tradicionalmente una definición del tiempo enfocado al pasado; Benjamin parte de una definición del presente —y no precisamente de un presente como expresión de un tiempo que transcurre.

La historia —declara Benjamin en la tesis XIV— es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y



vacío, sino el tiempo lleno del presente “ahora” (*Jetztzeit*).<sup>4</sup>

El tiempo lineal, homogéneo, desprovisto de contenido, le servía al historicismo como estructura, como recipiente donde el historiador podía meter datos, acomodándolos uno tras otro, acumulándolos hasta llenar su recipiente y construir un periodo. El historicismo, sentencia Benjamin irónicamente en un anexo a las “tesis”,

se conforma con establecer un nexo causal de distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es, por ser causa, ya un hecho histórico. Se ha convertido en esto, póstumamente, por acontecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de allí, deja de pasar la secuencia de sucesos por sus manos como si se tratara de un rosario. Capta la constelación que su propia época ha constituido al contactarse con una anterior, determinada.<sup>5</sup>

El concepto de “un presente que no es transición, sino donde se ha detenido el tiempo”, es precisamente el que determina “*aquel* presente donde él (el materialista histórico) escribe la historia *para su persona*. El historicismo representa la imagen ‘eterna’ del pasado, el materialista histórico una experiencia con él que es única”.<sup>6</sup> La distinción es clara: el historiador que elabora una construcción que articula la historia, se opone al tradicional método aditivo, acumulativo que rellena indistintamente un tiempo vacío.

En muy pocas palabras, Benjamin resume una parte esencial de su crítica al historicismo. No es aquí el lugar para discutir la tradición del historicismo, baste con remitir al lector a Jürgen Habermas, quien en un ensayo sobre el sujeto de la historia resume las características acerca de los esbozos filosófico-históricos del siglo XVIII y las teorías sociales evolucionistas del XIX.<sup>7</sup> Asimismo, en un coloquio sobre el *Passagenwerk*, H.D. Kittsteiner exploró cuidadosamente las tendencias del historicismo alemán para contextualizar las “tesis” de Benjamin y situarlas en la discusión.<sup>8</sup>

Pero sí considero importante advertir que la experiencia con el pasado, “que es única”, no constituye simplemente un momento subjetivo de lectura, que realiza el historiador con algún texto cuyo contenido trate del pasado. Hablamos de algo mucho más trascendente: de la cognoscibilidad que ofrecen tales textos.

La expectativa (...) se cumple en la forma más evidente en el caso de textos literarios, donde una historia extensa de la recepción muestra que a un texto no se le puede hacer cualquier pregunta en cualquier momento, que su plenitud significativa no puede ser detectada desde el principio, sino que puede ser descifrada sólo poco a poco —en la medida en que su posible significado se comprendía y se volvía legible en forma siempre nueva y distinta a través del cambio de los horizontes de la experiencia y, frecuentemente, en contra de la tradición. De este modo, Benjamin anticipó la estética de la recepción que no se impondría sino 30 años después.<sup>9</sup>

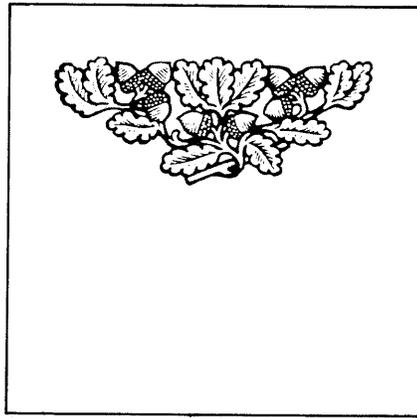
Cuando “traducimos” eso a la historiografía, notamos en primer lugar que allí, a diferencia de la literatura, existen intereses concretos para cierto tipo de interpretaciones. Éstas están relacionadas con el poder —la historia la “escriben” (construyen) los vencedores, los que detentan el poder en sus manos. El concepto de “verdad”, desde la famosa historia “como sucedió realmente” del siglo XIX, hasta la idea de

una objetividad cognoscible a la manera de las ciencias exactas con pretensión universal, ayuda a lo anterior. No es como en la literatura, donde pueden coexistir diferentes versiones igualmente válidas o complementarias. Sólo recientemente, con la entrada de los vencidos, los marginados, las minorías a la historiografía —una entrada casi siempre desde campos presuntamente ajenos a la historia como son, desde siempre, la literatura y el arte—, se empieza a admitir que lo que conocemos como historia, es una selección y construcción de datos; cada vez más, se empieza a ver esa posibilidad de enriquecer las interpretaciones como necesidad propia de la historiografía. Benjamin opondrá aquí la historia lineal, unidireccional de los vencedores, a una historia como él la concibe y donde el historiador tiene la obligación de ir detrás de lo que se importa(ba) a los perdedores, en busca de aquello que los vencedores perdieron de vista, detrás de aquello que, pensaban, estaba olvidado bajo llave segura.

El problema de la cognoscibilidad se convierte, a partir de entonces, en un problema de la hermenéutica, siempre y cuando recordemos una diferencia importante entre la hermenéutica aplicada a la literatura y la aplicada a la historiografía:

La hermenéutica, resume Habermas, se refiere a una "capacidad" que adquirimos en la medida en que aprendemos a "dominar" un lenguaje natural: al arte de comprender un sentido comunicable mediante el lenguaje y, en caso de interrumpirse la comunicación, de hacerlo comprensible (...) Otra cosa distinta es la hermenéutica filosófica: no es una teoría del arte, sino una crítica. En una posición reflexiva, hace conscientes aquellas experiencias que vivimos mediante el lenguaje en la práctica de nuestra capacidad comunicativa, es decir, al movernos al interior del lenguaje.<sup>10</sup>

Gadamer establece una relación entre historia y sujeto similar a la de Benjamin, cuando comprende al in-



térprete y su objeto de estudio como momentos de un mismo contexto (o contextos de un mismo momento), estableciendo una relación histórica. Y habla de historia o tradición porque la intersubjetividad, la comunicación directa, se ha visto interrumpida y tiene que ser recuperada continuamente, en un proceso intermitente de comprensión que define como hermenéutico.<sup>11</sup>

Lo que es hermenéutica en Gadamer y sus seguidores (o lo que sus críticos creen que es), en el contexto filosófico de Benjamin se llamaba aún (pese a quien le pese, amigos y enemigos) materialismo histórico y dialéctico.

La imagen es la dialéctica en estado de detenimiento. Mientras la relación entre presente y pasado es puramente temporal, continua, la que existe entre lo pasado y lo actual es dialéctica: no es acontecer, sino imagen a saltos. —Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticas (por ejemplo: no arcaicas); y el lugar donde se les encuentra, es el lenguaje.<sup>12</sup>

La distinción que establece Benjamin entre el historicismo y la historia que escribe un materialista histórico (un "historicista materialista", como Kittsteiner quiso invertir la relación),<sup>13</sup> es la distinción entre tiempo y temporalidad, entre un continuo temporal y la temporalidad histórica, entre un tiempo que simplemente ocurre y fluye, y una temporalidad histórica concreta que adquiere significado para quien la haga presente. Es expresión

del multicitado "viraje copernicano" que nos lleva de la contemplación del pasado al hacer presente a éste.

El presente "ahora" (*Jetztzeit*) de Benjamin fue visto por él siempre como un momento de peligro —tanto para el pasado, es decir el objeto de estudio traído al presente, como para el propio historiador, es decir, para quien lo trae. Actualmente, el contacto (la chispa de Benjamin) entre el historiador y su objeto de estudio llega a tener un significado que se relaciona con el sentido de la vida, enfocándose hacia el futuro de la historicidad del sujeto histórico. El presente "ahora" se vería, así, no como un elemento temporal sino como la diferencia entre pasado y futuro. Si bien Benjamin no hablaba del futuro (su ángel de la historia le da la espalda al futuro hacia el cual lo empujan inconteniblemente las tormentas que soplan del paraíso),<sup>14</sup> también su presente "ahora" era un corte en la temporalidad histórica. Para él, estar y sentirse en el límite que significa el presente, hace que uno esté alerta. Dejar de estarlo significaría perder la noción del filo, del momento de peligro que es la chispa de la constelación entre historiador e historia (para no decir explosión, quebrantamiento de la uniformidad artificial de los vencedores). El elemento ético se ilumina en la luz de esta chispa, que implica un compromiso del presente con el pasado. Hablaremos de este componente ético más adelante. Ahora sólo esto: si el presente es un momento de peligro, un corte en la temporalidad o, para hablar desde *mi* actual historicidad, una diferencia entre el pasado y el futuro, entre lo que fue y lo que será, entonces estar en la diferencia, *ser la diferencia es lo que nos impide ser indiferentes*.

Otro comentarista de Benjamin, Hans Heinz Holz, percibe un "tiempo concéntrico" como "perspectivas enroscadas en torno al presente".<sup>15</sup> Desde el momento mismo en que conceptualizamos el presente como corte o como diferencia, deja de ser el lugar que cierra el pasado lineal, que permita

una versión concluyente, definitiva del pasado (la de los vencedores y el historicismo que deciden y describen “como fue realmente”), para abrirse a ser un “foco de las tendencias históricas, un lugar de trasborde de los contenidos tradicionales y origen de nuevos valores”.<sup>16</sup>

### La perspectiva del sujeto historiador, o: cómo combatir los peligros del relativismo

Crear conciencia acerca del carácter presentista de la historia implica crear conciencia acerca del sujeto histórico que interpreta los textos historiográficos. Desde el momento mismo en que hablamos de un sujeto, abrimos la posibilidad a un relativismo absoluto, donde al parecer cualquier interpretación, desde cualquier punto de vista, puede ser válida. No obstante, la

perspectiva del historiador y la intervención del sujeto que parte de su propia historicidad, no es tan casual. La historicidad del mismo sujeto historiador impide que la verdad se reduzca a la simple subjetividad. Y si bien es cierto que el presente suele ser una reducción de las posibilidades del pasado, también lo es el hecho de que las posibilidades del pasado pueden abrirle puertas a las posibilidades en el presente.

Cada momento histórico comprendido como posibilidad, libera posibilidades de la historia. Cada posibilidad liberada de la historia favorece la posibilidad del presente.<sup>17</sup>

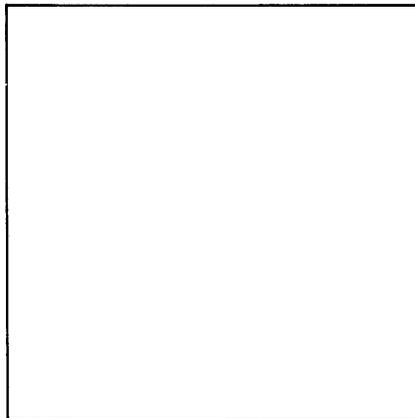
De acuerdo a Benjamin, “en cada época de nuevo hay que intentar salvar la tradición del conformismo que está a punto de dominarla”.<sup>18</sup> El conformismo, eso es el historicismo de los vencedores, es así mucho más subjetivo que la historia materialista que propone Benjamin al intentar traer al presente las posibilidades del pasado: la historia marginal, los eslabones silenciados, las luchas perdidas pero no olvidadas en la memoria de la gente que sigue padeciendo los problemas de quienes no delectan ningún poder. La tarea del historiador consiste, así, en retomar lo que no está integrado en la versión oficial de la historia.

Para lograr esto, es indispensable que el historiador tenga una posición ética ante el instante que construye

entre su propia historicidad y el pasado. Esta posición ética lo protege (y nos protege) de un relativismo de interpretaciones históricas múltiples que se utilicen según conveniencia (aunque Horkheimer haya dicho en una carta dirigida a Benjamin, que este carácter abierto de la historia era idealismo puro, ya que “las víctimas realmente fueron victimadas”).<sup>19</sup> Cada interpretación selecciona una parte del pasado y, a través de una identificación que María Pía Lara llama “moral”,<sup>20</sup> se establece un significado entre este pasado y el historiador, un significado para el presente “ahora”, para nuestra propia historicidad.

El pasado, lejos de constituir un tiempo homogéneo, se convierte en irrupción en el presente, hace un corte de reflexión, saca una chispa llena de significado. Esta irrupción va, también, en contra de uno de los conceptos básicos del historicismo que se institucionaliza en un tiempo lineal: el progreso. Benjamin, en una crítica feroz contra la idea del progreso, inicia una singular batalla en contra de esta creencia: la época que le toca vivir, no tiene nada de progreso positivo (positivista); al contrario, se basa en la catástrofe —y en esta catástrofe está incluido también el concepto del tiempo que fluye en forma lineal. “El que todo continúe así —esa es la catástrofe”,<sup>21</sup> y sólo la memoria enlazada a la posición ética de quien recuerda luchas anteriores y las trae nuevamente al presente, puede irrumpir en esta catástrofe continua, crear conciencia y acabar con el conformismo.

Traer al presente del sujeto histórico, al presente “ahora” la memoria del pasado que adquiere significado en la construcción que realiza el historiador, es más que una experiencia subjetiva, individual: es un acto de responsabilidad social que establece una relación entre el presente “ahora” y la utopía. Se distingue claramente de lo que el historicismo había hecho durante todo el siglo XIX: citar historia en y para la estructura actual del poder. Historiar



como Benjamin lo propone, compromete.

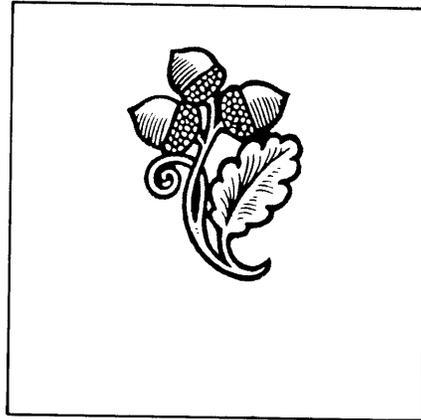
Las circunstancias políticas que le tocaron a Benjamin, obviamente reforzaron el elemento de compromiso que de por sí existe en los fragmentos sobre el concepto de la historia. Éstas retoman una forma de ver y experimentar el choque entre pasado y presente para darle un significado iluminista: no en un contexto científico universalista, sino como se ha dicho, con una connotación ética.

Al leer Brecht las "tesis" por vez primera, comentó, muy al contrario de otras opiniones que hablaban de un texto oscuro, turbio, desconcertante, contradictorio:

B(enjamin) se opone a las concepciones de la historia como de un ocurrir, del progreso como de una empresa llena de fuerza de cabezas descansadas, del trabajo como fuente de la virtud, de los obreros como protegidos de la técnica, etcétera. Se burla de la frase frecuentemente escuchada de que había que extrañarse de que algo como el fascismo podía ocurrir "aún en este siglo" (como si no fuera el fruto de todos los siglos). —En pocas palabras, la pequeña obra es clara y desenmaraña (pese a toda la metafórica y los judaísmos) y se piensa aterrorizado en lo reducido que es el número de aquellos que están dispuestos a siquiera malentender algo así.<sup>22</sup>

Aquel concepto de la historia —que algo aún es posible actualmente—, implica una simplista idea de progreso que se ha vuelto insostenible para Benjamin. Cada vez más le hace falta llegar a un concepto de historia distinta a la que Nietzsche ironizaba como la que "necesita el ocioso mimado en el jardín del conocimiento".<sup>23</sup>

Se trataba, según Benjamin, de establecer una diferencia más: la de un comentario acerca de la realidad y la de un comentario acerca de un texto: las disciplinas básicas que tendrían que ver con ello, serían la teología en el primer caso, la filología en el segundo.<sup>24</sup> Quizás ahora que las reflexiones de la



hermenéutica y las críticas acerca de sus alcances, las discusiones renovadas sobre la gama de interpretaciones de todo tipo de textos y las relaciones intersubjetivas, las dudas en torno al sentido de una historia que dejó de ser únicamente cita útil en apoyo a los vencedores para retomar, con Benjamin, lo que quedó pendiente para darle significado al pasado en el presente "ahora" —quizás en estos momentos es cuando una nueva lectura de las "tesis" realmente tenga un sentido distinto.

En todo caso, los textos de Benjamin presentan preguntas a los lectores que sostenemos nuestras inquietudes y continuamos reflexionando acerca de ellos. Jauss justifica sus observaciones:

... únicamente con la iluminación profana que le debo a Benjamin: que la huella que nos acerca nuevamente a un predecesor, es preferible en el ahora de su cognoscibilidad a la apariencia de su lejanía, no obstante su posible perfección.<sup>25</sup>

NOTAS

<sup>1</sup> Walter Benjamin, "Tesis sobre filosofía de la historia", *Discursos interrumpidos I*, Ed. Taurus, Madrid, 1973. En alemán, fue publicado por primera vez en *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, volumen especial de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista que había interrumpido un año antes su periodicidad regular. En el presente trabajo me basaré en el texto en alemán, como aparece en *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt, 1980, t. I, pp. 691-704.

<sup>2</sup> WB en una carta a Gretel Adorno, con la que pretendía enviarle las "tesis", reteniéndolas finalmente, de manera que no llegarían a las manos de sus destinatarios sino hasta casi un año después de la muerte del autor.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, GS, t. I, p. 1224.

<sup>4</sup> Walter Benjamin, tesis XIV, GS, t. I, p. 701.

<sup>5</sup> Walter Benjamin, Anhang A, GS, t. I, p. 704.

<sup>6</sup> Walter Benjamin, tesis XVI, GS, t. I, p. 702 (cursivas mías).

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, "Eine Diskussionsbemerkung (1972): Das Subjekt der Geschichte", *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1982, pp. 532 ss.

<sup>8</sup> H. D. Kittsteiner, "Walter Benjamins Historismus", Norbert Bolz y Bernd Witte (eds.), *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts*, München, 1984, pp. 161-197.

<sup>9</sup> Hans Robert Jauss, *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Frankfurt, 1989, pp. 210-211.

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (1970)", *op. cit.*, página 331.

<sup>11</sup> Cfr. Jürgen Habermas, "Ein Literaturbericht (1967): Zur Logik der Sozialwissenschaften", *ibid.*, p. 306.

<sup>12</sup> Walter Benjamin, *Passagenwerk*, N 2 a, 3.

<sup>13</sup> H. D. Kittsteiner, *op. cit.*, p. 163.

<sup>14</sup> Walter Benjamin, GS, t. I, pp. 697-698.

<sup>15</sup> Hans Heinz Holz, "Prismatisches Denken", *Über Walter Benjamin*, Frankfurt, 1968, p. 103.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> G. Kaiser, "Benjamins 'Geschichtsphilosophische Tesen'", *Antithesen-Zwischenbilanz eines Germanisten*, Frankfurt, 1973, pp. 241-242, cit. en Hans Robert Jauss, *op. cit.*, página 211.

<sup>18</sup> Walter Benjamin, tesis VI, GS, t. I, p. 695.

<sup>19</sup> Citado por Walter Benjamin, *Passagenwerk*, *op. cit.*, N. 8, 1.

<sup>20</sup> María Pía Lara, "Memoria histórica y responsabilidad común", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 1992.

<sup>21</sup> Walter Benjamin, *Passagenwerk*, *op. cit.*, N 9a, 1.

<sup>22</sup> Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal. Erster Band 1938 bis 1942*, ed. por Werner Hecht, Frankfurt, 1973, p. 294.

<sup>23</sup> Walter Benjamin, tesis XII, GS, t. I, p. 700.

<sup>24</sup> Walter Benjamin, *Passagenwerk*, *op. cit.*, pp. I, 0, 9.

<sup>25</sup> Hans Robert Jauss, *op. cit.*, p. 215.



**COLECCION DE CARTAS  
AMOROSAS  
CUADERNO N.º**



**PUBLICADO**

**POR A. VANEGAS ARROYO MEXICO.**  
PESADA

## LOS ESTIGMAS DE LAS MADRES PROSTITUTAS ANTE LOS VALORES DE LA SOCIEDAD PORFIRIANA

Ma. Guadalupe Ríos  
 de la Torre

**C**ATALINA Méndez, ante este Superior Consejo con el respeto debido dice: que en año próximo pasado, el 12 de junio fue la última visita médica que paso como mujer pública a consecuencia de haber solicitado del Gobernador del Distrito el que me permitiera mi separación de esa carrera. Pero el C. comisario de la Inspección de Policía de Sanidad me manifestó que tenía la obligación de cubrir la cantidad que adeudaba por multas y cuotas por el tiempo que ejercí; pero habiendo pasado mucho tiempo me ha sido imposible cumplir esa orden, por razones de ser madre y por no tener esposo, razón por la cual tengo que trabajar en este oficio. Por esta razón apelo ante este Superior Consejo suplicándole se sirva letrar sus respetables órdenes a fin de que se me perdone lo que adeudo y se me considere libre para buscar por subsistencia para el mantenimiento de mi hijo enfermo.<sup>1</sup>

La concepción o proyecto político porfiriano requirió de un orden para el progreso, y en éste, la familia figuró como la base de la sociedad porque era el núcleo que se necesitaba para el orden planteado. En ese contexto, la mujer resultó la persona idónea para cohesionar la médula familiar incluyendo sus valores y su permanencia de ser débil.<sup>2</sup>

La preocupación fundamental de los moralistas porfirianos fue inculcar en la mujer el ideal familiar, enseñando desde los primeros años que el objetivo esencial de toda mujer debía ser el matrimonio: “único medio esencial moral de fundar la familia, de conservar la especie y de suplir las imperfecciones del individuo que no puede bastarse a sí mismo para llegar a la perfección del género humano. Éste no existe en la persona sola sino en la dualidad conyugal”.<sup>3</sup>

Así la mujer debía tener las siguientes características: ser menor de edad que el hombre, tener menos estudios, depender económicamente del varón, ser bella como requisito indispensable, de menor estatura que él y de constitución física delicada.

Por lo que tocaba al sexo fuerte éste debería ser: fuerte, protector, inteligente, trabajador, cumplido ante sus deberes familiares, etcétera.<sup>4</sup>

Por lo tanto, podemos resumir que la personalidad de la mujer estaba sujeta a los valores dominantes de la época, es decir: dependiente, obediente, comprensiva, ignorante, casta, fiel, sumisa y bella, por mencionar algunos. Por lo que toca al hombre debería cumplir con una serie de cualidades de destrezas eróticas, y hasta podía ser polígamo, es decir, lo que se conoce como un “macho”.

Fue el matrimonio lo que la sociedad porfirista bendijo, y al llegar los cónyuges a ser padres de familia, hallaban la felicidad. Por lo que la conyugalidad fue un requisito para llegar a la maternidad; es decir, era necesario un matrimonio para fundar una familia.

Por lo que a la maternidad toca, fue concebida sólo en las mujeres que podían hacer uso sexual (erótico y procreador), y que tuviesen una relación conyugal permanente de acuerdo con lo establecido.<sup>5</sup>

Así, sólo la madre buena era la que estaba dentro de las normas dominantes. De acuerdo al discurso preponderante, la mujer buena era madre y la mujer mala era sinónimo de prostituta; siendo esta última la que busca placer, la que perdió su virginidad y como tal comercia con su cuerpo.

Entre las contradicciones existentes

en la sociedad de la era porfiriana, fue que ésta pensaba en que las prostitutas debían de existir para evitar males, no para multiplicarlos. Por lo que fueron toleradas bajo ciertas condiciones de salud de confinamiento y recato.<sup>6</sup> Así, la mujer se convirtió en cuerpo-procreador y cuerpo-erótico.

De acuerdo a este concepto, la ideología de la feminidad no incluía en la maternidad a las mujeres dedicadas al meretricio, pues éstas carecían de esposo permanente.

Fueron, entonces, la maternidad y la prostitución dos polos de la vida. La prostitución significaba el mal, siendo el foco de infección para la maternidad. A pesar de ello existieron y existen prostitutas que son madres.

### Madre prostituta

De acuerdo a esta definición, la mujer es madre al parir, al dar a luz, al dar la vida, al traer hijos al mundo.<sup>7</sup> Así, las



mujeres dedicadas al oficio de la prostitución no dejaron de ser mujeres y, con consecuencia, tuvieron hijos.

Entre las muchas preocupaciones que tuvieron que enfrentar las meretrices, aparte de conseguir clientes, dinero, cuidarse de la inspección sanitaria y policiaca, fue no contraer alguna enfermedad venérea (sífilis, chancros, gonorrea), buscar algún burdel que las aceptara, y todo esto unido al asunto del embarazo.

Si alguna de las prostitutas se embarazaba y daba a luz a una criatura, vivía una maternidad muy compleja y con un sinnúmero de problemas como el de cubrir el mantenimiento, la educación y el cuidado del hijo, y muchas veces, esconder su maternidad,<sup>8</sup> apareciendo como hermana, tía, prima, etcétera.

De acuerdo con la mentalidad dominante, en el caso del coito prostituto están excluidos el amor y la procreación.

La prostitución pertenece al espacio social, cultural y político de la sexualidad prohibida, centralmente erótica, de la sexualidad estéril, de la sexualidad no fundadora del futuro.

Así surge la representación de la prostituta como la imagen de la mujer erótica; la de mala mujer.

Esta idea, que parece tan espeluznante, no está alejada del hecho de que las prostitutas podían ser madres y compartir su condición genérica de que todas las mujeres nacen para la maternidad.<sup>9</sup>

No hay que olvidar que la prostituta vende por tiempo determinado su activi-

dad erótica. La sociedad de la dictadura de Porfirio Díaz la marcó y la señaló; aun fuera de su tiempo de trabajo, siempre siguió siendo una *cusca*.

De acuerdo al modelo de vida impuesto por el porfirismo, el espacio de la maternidad, de la madre, de la mujer, fue dentro de la familia. Pero la cotidianidad demostró que muchas mujeres que vivieron en diferentes niveles de la escala social dominante, no lograron constituir una propia.

De acuerdo con lo expuesto, las prostitutas, al tener sus hijos mediante su maternidad, empiezan a reparar culpas.<sup>10</sup> Se dan compañía, compensan su maldad con el momento de tener hijos, aunque éstos sean producto del "pecado".

Muchas de ellas debieron haberse embarazado de los clientes; ya que la procreación ocurre, sólo para ellas, no siendo legítimos para el cliente ni para la meretriz, siendo que son niños nacidos de esta relación sus hijos. El hombre no reconocía su paternidad, ya que para él la relación con la prostituta no incluye la procreación, ni la familia y mucho menos su reconocimiento, y, las prostitutas, como mujeres que viven la procreación y la maternidad, tampoco pueden fundar una familia porque, de acuerdo a la estructura social de la época, no tenían un cónyuge.

Con la maternidad las prostitutas quedaron proscritas y propensas a sufrir los castigos impuestos por el Estado a través de las instituciones complementarias: la iglesia, la escuela, la familia, la religión y la moral sexual dada en las leyes y en las creencias.<sup>11</sup>

Como grupo sociocultural, las meretrices no eran esposas, sólo eran amantes temporales de paga. El hecho de que tuvieran relaciones sexuales con muchos hombres, en una sociedad que exigía a las mujeres virginidad y castidad, las ponía fuera de la circulación para poder ser madres.

Pero las mujeres dedicadas a este oficio en su mayoría eran también amas de casa, y debido a su precaria vida, tuvieron que realizar jornadas extras para

complementar la subsistencia básica, trabajando en la calle o en la noche.<sup>12</sup>

Unido a lo anterior, la mujer prostituta que era madre quedaba sujeta a los lazos de poder ya conocidos: normas reglamentarias, la continua y eficiente vigilancia de la matrona encargada del burdel y del padrote que participa, con frecuencia, como patronos de hecho, que no de derecho; además quedaban sujetas a parientes, quienes por cuidar a los pequeños de las meretrices cobraban el favor, insultándolas, regañándolas, golpeando o extorsionando.

Por lo que las mujeres de la "vida alegre" tuvieron que esconder su maternidad.

## Conclusiones

Ante el fin del milenio debemos de reflexionar sobre el problema de la prostitución y buscar la forma de crear un sistema de vida, educación y trabajo más amplio para satisfacer de una manera natural las necesidades propias del ser humano; en este caso, de las mujeres dedicadas a la prostitución. Así, borrar las muchas contradicciones de nuestra sociedad, donde existen sectores modernos con una estructura social tradicional, impuesta por la sociedad burguesa, como es el control familiar y sexual de la vida diaria.

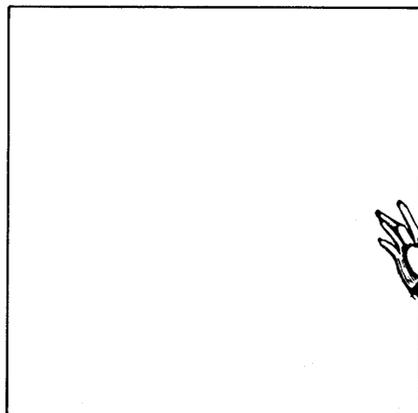
Debemos terminar con los puntos sombríos con los que, todavía, muchas de las conductas cotidianas siguen atadas al pasado.

## NOTAS

<sup>1</sup> Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, sección Inspección Sanitaria, fondo Salubridad Pública [sin clasificación.]

<sup>2</sup> Cf. Verena Radkau, *Por la debilidad de nuestro ser mujeres del pueblo en la paz porfiriana*, México, SEP/INAH, 1989. Véase Martha Rocha, *El álbum de la mujer...*, México, INAH, 1991.

<sup>3</sup> Cf. Epístola de Melchor Ocampo, México, julio de 1859. Rocha, *loc. cit.* Véase también a Gertrude Himelfab, "Las costumbre como moral", *Historia* 19, México, oct.-nov. de 1988, página 24.



<sup>4</sup> Para un acercamiento mayor al problema de la naturaleza femenina, véase la publicación del Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, *La naturaleza femenina*, México, UNAM, 1985.

<sup>5</sup> Cf. Carmen Ramos, "Señoritas porfirianas...", *Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México*, 1987, p. 166. También véase a Armida de González, "Los ceros sociales", *Historia moderna de México*, Hermes, 1974, pp. 369, 370.

<sup>6</sup> Armida de González, *loc. cit.*

<sup>7</sup> Cf. Marie Langer, *Maternidad y sexo*, México, Paidós, 1990, p. 63. Cf. Magda Catalá, *El cuerpo de la psicología femenina*, Barcelona, Índigo, 1991, p. 74.

<sup>8</sup> Langer, *op. cit.*, p. 63.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

<sup>10</sup> María Elena Neria, *La personalidad de la prostituta*, México, UNAM, 1979, p. 200. Cf. Langer, *op. cit.*, p. 62.

<sup>11</sup> Cf. Augusto Bebel, *La mujer en el pasado, en el presente y en el porvenir*, Barcelona, Fontamara, 1989, pp. 31-37. Cf. Julio Guerrero, *La génesis al crimen en México*, México, Vda. Ch. Bouret, 1904, pp. 159-169. Véase Código Penal, México, 1929.

<sup>12</sup> Las mujeres no sobrepasaban, en 1890, un 13% de la mano de obra total. Las obreras en 1910 conformaron un 78% de la población trabajadora femenina. La autora no menciona a las prostitutas. Véase a Radkau, *op. cit.*, p. 30. En 1895 se ocupan 190,413 mujeres, en tanto que la fuerza de trabajo industrial empleaba 183,294 obreras. Dirección General de Estadísticas sociales del porfiriano, 1877-1910, México, 1956. Citado por Carmen Ramos, *op. cit.*, p. 157.

## BIBLIOGRAFÍA

Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, sección Inspección Sanitaria, fondo Salubridad Pública.

Babel, Augusto, *La mujer en el pasado, en el presente y en el porvenir*, Barcelona, Fontamara, 1989.

Catalá, Magda, *El cuerpo de la psicología femenina*, Barcelona, Índigo, 1991.

González, Armida de, "Los ceros sociales", *Historia moderna de México*, México, Hermes, 1974.

Guerrero, Julio, *La génesis al crimen en México*, México, Vda. Ch. Bouret, 1904.

Himelfab, Gertrude, "Las costumbres como moral", *Historia* 19, México, INAH, oct.-nov. 1988.

Langer, Marie, *Maternidad y sexo*, México, Paidós, 1990.

Neria, Ma. Elena, *La personalidad de la prostituta*, México, UNAM, 1979.

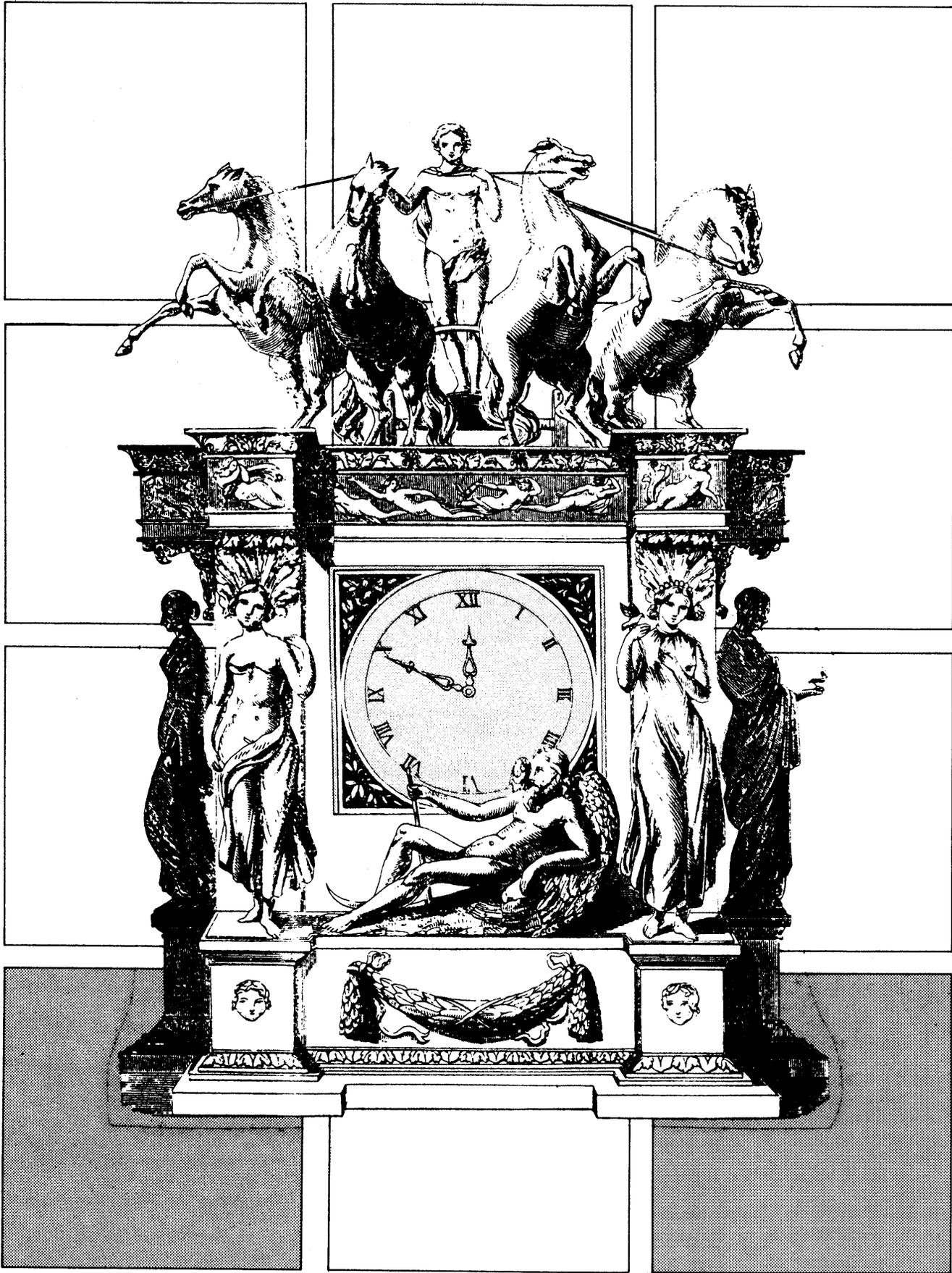
Ocampo, Melchor, *Epistolario*, México, julio de 1859.

Ramos, Carmen, "Señoritas porfirianas", *Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987.

Radkau, Verena, *Por la debilidad de nuestro ser mujeres del pueblo en la paz porfiriana*, México, SEP/INAH, 1989.

Rocha, Martha, *El álbum de la mujer*, México, INAH, 1991.

Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, *La naturaleza femenina*, México, UNAM, 1985.



## LA BURGUESÍA MEXICANA EN LOS INFORMES PRESIDENCIALES DE 1921 A 1934

María del Carmen Collado  
Herrera

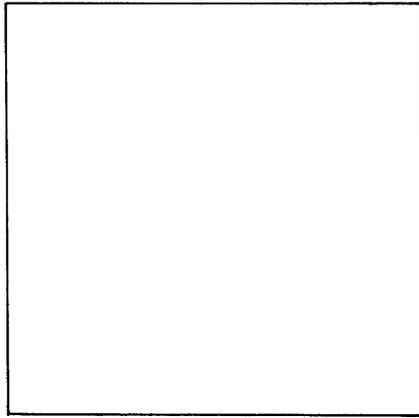
**L**OS informes presidenciales de estos años son una fuente importante para entender las relaciones entre el Estado postrevolucionario y una burguesía con la cual estaba redefiniendo sus relaciones, después de haber pasado por los difíciles y prolongados años de una lucha civil. Desde luego, no se trata de documentos imparciales; representan la visión del presidente en turno sobre el acontecer nacional; sin embargo, a pesar de las limitaciones que como fuente presentan, el carácter presidencialista del sistema político mexicano los convierten en documentos cruciales. En este ensayo se presentará la percepción que el Estado tenía de la burguesía y el papel que le confería dentro de su proyecto de desarrollo, en el cual se podrán apreciar las variaciones que éstos tuvieron a lo largo de 14 años y que, desde luego, estuvieron determinadas por las diversas circunstancias por las cuales atravesó el país. No se trata, como el título lo indica, de una historia de la burguesía durante estos años, investigación que rebasa las intenciones y sobre todo el espacio de un artículo, sino de presentar la percepción que el Estado tenía sobre esta clase social, y de apuntar interpretaciones que la expli-

quen. En este sentido, se podría decir que se trata de una radiografía de la relación del Estado con los empresarios, hecha a partir de los informes de gobierno. Desde luego, como todo trabajo, basado en el análisis del discurso oficial, en este caso en relación a la burguesía, se llega a conclusiones preliminares que, sin embargo, no invalidan la importancia de los hallazgos; pero que, más adelante, deberán ser completadas con otras fuentes, fundamentalmente primarias —las secundarias son escasas y generales—, para obtener una imagen global del complejo devenir de aquellos años.

Es pertinente señalar, desde ahora, qué es lo que se entenderá por burguesía mexicana. Existe toda una discusión en torno a la posibilidad de trabajar con esta categoría. Algunos estudiosos de la teoría de la dependencia, como André Gunder Frank, sostienen que, dado el carácter periférico y dependiente de los países subdesarrolla-

dos, no se puede hablar de la existencia de una burguesía nacional, al menos en el sentido que el concepto tiene en los llamados países metropolitanos o desarrollados. Dado su carácter dependiente, indica, esta categoría debe ser analizada primordialmente en función de sus relaciones con las potencias.<sup>1</sup> La escuela de la dependencia, tan en boga a fines de los años sesenta y principios de los setenta, privilegia el estudio global de las relaciones entre países, pero en algunas ocasiones desdeña el papel dinámico que juegan los factores internos en los países subdesarrollados. Al situar la casualidad principalmente en el ámbito de las relaciones de dependencia, descuida o relega la casualidad interna que también determina parcialmente el devenir. Dicha concepción ha conducido a algunas interpretaciones esquemáticas y pobres en sentido empírico.

Desde otra perspectiva, a contrapelo de esta posición, se han hecho algunas investigaciones sobre la burguesía mexicana, que ajenas a la definición de esta categoría, han concluido en trabajos que abarcan, sobre todo, la última parte del siglo XIX. Dichas monografías, a más de su riqueza empírica, muestran el contexto plural y heterogéneo pro-



pio del país en ese momento histórico.<sup>2</sup>

Para los fines de la presente investigación consideraremos burguesía mexicana al grupo de grandes empresarios residentes en México, que acumularon su capital internamente, cuyas acciones persiguen principalmente el máximo acrecentamiento de las ganancias, dedicándose al comercio, la industria, la banca y los servicios, a partir del aprovechamiento de las oportunidades que les brinda el entorno jurídico-político y económico-social, pero, sobre todo, valiéndose de la existencia de un mercado de libre trabajo.

Si bien es cierto que resulta muy difícil deslindar a la burguesía agraria de la burguesía industrial, comercial, bancaria y de servicios, para los fines de nuestra investigación no incluiremos a la primera, cuando sus actividades se restrinjan exclusivamente al ámbito agrícola. Dicha exclusión obedece, por un lado, a que el grueso de la agricultura heredada del porfiriato se practicaba

con patrones precapitalistas, optativo esencialmente en lo referido a las formas de trabajo, y, por otro, a que dada la magnitud de la problemática agraria mexicana, la comprensión de las clases en ese ámbito amerita un estudio independiente. Desde luego, en el México porfirista buena parte de la clase dominante tenía inversiones agrícolas que no necesariamente eran negocios rentables, probablemente como un resabio de la economía agrícola precapitalista existente durante la Colonia y buena parte del siglo XIX. En este caso estarían la segunda generación de los Braniff,<sup>3</sup> los Madero, los Creel, etcétera. Sin embargo, este tipo de familias, que nosotros consideramos prototípicas, a más de sus actividades agrarias también se desempeñaban en otros sectores donde las relaciones capitalistas eran más nítidas y más importantes en términos de inversión, como las bancarias, las industriales, las mineras, comerciales y de servicios (compañías tranviarias, de electricidad, de obras hidráulicas, etcétera).

No incluiremos en este trabajo a las compañías petroleras, dado el carácter internacional de su capital, ni tampoco aquel sector burgués nacido directamente de las filas de la burocracia política, entre quienes se puede mencionar a Aarón Sáenz, Juan Andrew Almazán o el propio Álvaro Obregón. Es muy probable que este último tuviera prácticas distintas y aceptara y sacara provecho con mayor facilidad de las reglas impuestas por el Estado populista —debido a su cercanía— que la burguesía nacida durante el porfiriato. A causa de las limitaciones que hemos impuesto al término burguesía, y a la especificidad con la que debe ser tratado el problema de los grandes terratenientes mexicanos, no incluiremos las informaciones relativas a las cuestiones agrarias, salvo en los casos en que consideremos que se relacionan con la burguesía, o en las que éstas se refieran al proyecto de nación enarbolado por el naciente Estado postrevolucionario.

Ahora bien, durante el periodo

postrevolucionario la burguesía mexicana —con propiedades agrícolas— y los terratenientes tradicionales, fueron afectados por igual por las medidas económicas que, en materia de tierras, tomó el Estado. Esto desde luego debilitó la situación de los propietarios en su conjunto, e hizo que la burguesía cerrara filas con los intereses terratenientes en defensa de la gran propiedad, movida por el temor de que los ataques al latifundismo pudieran extenderse a la propiedad privada en general. En esta actitud defensiva, la burguesía, o al menos una parte, olvidó las críticas que por razones económicas hiciera a la gran propiedad en las postrimerías del porfiriato,<sup>4</sup> y, en su oposición al Estado, se sumó a las filas de los grandes terratenientes agrarios.

A partir del material obtenido en los informes presidenciales se pueden distinguir cuatro etapas en el lapso 1920-1934. La primera, de 1920 a 1924 (luego del interinato de Adolfo de la Huerta), corresponde al periodo de Obregón, que se caracterizó por la poca presencia de la burguesía en los mensajes presidenciales, salvo en el caso de la banca, y por una tendencia a la conciliación con el grupo empresarial. Durante la segunda etapa, de 1925 a 1926, destaca la radicalización del gobierno callista, empeñado en implantar un proyecto capitalista basado en las cooperativas, y en redefinir las relaciones con las potencias preservando el espíritu del artículo 27 constitucional. De manera simultánea, el gobierno de Calles intentó someter a la Iglesia a la legislación laica que la Constitución de 1917 implantó *de jure*. Este empeño, en el cual por supuesto estaba de por medio el fortalecimiento estatal, lo llevó al enfrentamiento con su enemigo histórico tradicional: la Iglesia Católica, que pronto fue secundada por una parte de sus fieles. La intransigencia clerical y la decisión callista de lograr la vigencia del contenido laico de la Carta Magna, provocaron el estallido de la rebelión cristera en 1926. En este sentido, cabe recordar que casi la totali-

dad de la clase dominante en México era católica practicante, por lo que este conflicto ocasionó desconfianza y rechazo hacia el régimen de Calles. El laicismo callista, el estallido de la rebelión cristera y la emisión del decreto de enseñanza laica en las escuelas particulares, empañaron las relaciones entre el Estado y la burguesía nacional.

La tercera etapa, de 1927 a 1928, la marca una mejoría de las relaciones de México con Estados Unidos, la implantación de una política moderada y una mayor preocupación gubernamental por promover a la burguesía mexicana, sin abandonar completamente el proyecto cooperativista. Así, a partir de estos años hay menciones concretas a asuntos relacionados con la burguesía y se invierten los superávit fiscales en proyectos de infraestructura, tales como carreteras y obras hidráulicas.

Por último, la cuarta etapa, que va de 1929 a 1934, es de alianza; refleja la preocupación estatal, teñida de nacionalismo, de proponer un proyecto de desarrollo en el cual la burguesía nacional juega un papel protagónico. La conciliación entre la burguesía y el Estado coincide, por supuesto, con el fin de la guerra cristera (1929) y el establecimiento de un nuevo *modus vivendi* con el clero mexicano. No sobra decir que el rasgo común del periodo, en conjunto, fue la implantación del proyecto populista, lo cual significaba que la alianza entre Estado y burguesía se daba en tanto que los empresarios aceptaran las nuevas condiciones impuestas por el Estado postrevolucionario. Esta situación es reflejo del carácter del nuevo Estado, del papel que la burguesía jugó durante la Revolución y de cómo quedó debilitada económica y políticamente.

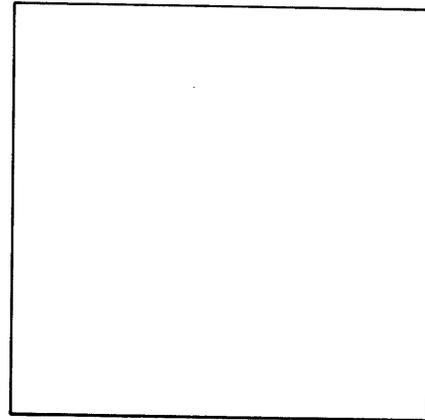
### La difuminación de la burguesía y el fortalecimiento del populismo

El carácter popular de la Revolución Mexicana, marcado por la participación de cientos de miles de campesinos, oca-

sionó, a mediano plazo, la destrucción del latifundismo, y, a corto plazo, una severa crisis económica —y, con ello, el debilitamiento de la tradicional clase dominante. Así, la crisis económica causada por los largos años de guerra provocó: 1) destrucción de la vieja estructura económica; 2) movilizaciones populares de trabajadores agrícolas, fundamentalmente; 3) dislocamiento general de la producción y de las comunicaciones, y 4) crecimiento de la deuda pública.

No obstante, la ruina económica no sólo se debió al natural desorden de las actividades productivas ocasionado por la lucha civil, sino a las continuas invasiones y saqueos que sufrieron, sobre todo, los terratenientes por parte de los campesinos, alentados por algunas figuras revolucionarias. Así, la afectación de propietarios fue uno de los signos característicos de la lucha armada, como lo ejemplifican el movimiento zapatista, el villista o el reparto de la hacienda Los Borregos, de Félix Díaz, llevada a cabo por Lucio Blanco.

Posteriormente, la Constitución de 1917, en la cual quedaron plasmadas buena parte de las demandas revolucionarias, por intermedio de los intelectuales que participaron en su elaboración, modificó tajantemente el marco legal al cual debía ceñirse la sociedad nacida de la lucha armada. Por una parte, el Estado adquirió una serie de funciones que lo erigieron en árbitro de la lucha social, particularmente en lo que se refiere al contenido de los artículos 30., 27 y 123, y con ello adquirió un carácter completamente distinto al que las concepciones liberales clásicas le habían conferido. Por otro, se modificó severamente la concepción de la propiedad, en lo referido a la propiedad nacional del subsuelo, y a los límites al latifundismo. Ambos aspectos repercutieron e intentaron modificar las condiciones en las cuales empresarios y terratenientes se desarrollaron durante el porfiriato. De tal suerte, el antiguo sector dominante no sólo fue afectado por la crisis y pérdidas que



ocasionó la guerra, sino que, además, desde el punto de vista jurídico, vio lesionados sus intereses.

Este conjunto de condiciones propició el debilitamiento de la burguesía en el momento en que Álvaro Obregón asumió el poder, situación que parece traslucirse en sus informes presidenciales. Las menciones a la burguesía, salvo en el caso de la bancaria, son prácticamente nulas durante estos cuatro años. En cambio, es constante la preocupación por los trabajadores. Las informaciones consignadas en la Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo, a partir de 1922, se refieren de manera insistente al fomento de las actividades artesanales, ya fuera mediante la capacitación, la dotación de maquinaria o el crédito. Durante este régimen se trató de desarrollar la pequeña propiedad industrial mediante la promoción de pequeños talleres artesanales como jabonerías, curtidorías o de confección de pieles.<sup>5</sup>

En los primeros cuatro años de gobierno de Obregón se aplicaron las concepciones y prácticas que dieron pie al Estado populista. El Estado, necesitado de legitimidad y de un proyecto político que englobara a la mayor parte de la población, se fue consolidando por medio del populismo. En el segundo informe de Obregón, como se verá en la siguiente cita, aparece nítidamente el papel que el Estado asume como conciliador entre las clases sociales y tutor de la sociedad en su conjunto. Se manifiesta claramente la idea de que es necesario que el Estado intervenga entre los capitalistas y los trabajadores para evitar rupturas. Es evidente, también, que los nuevos papeles que asume el gobierno los marca el temor a una irrupción armada de las clases subalternas.

La intervención imparcial y conciliadora que el Ejecutivo federal ha tomado en los frecuentes conflictos suscitados entre el capital y el trabajo va encauzando convenientemente la marcha armónica y concordante de estas fuerzas vivas de la sociedad, y en este concepto, no es aventurado esperar que en un futuro próximo la cuestión social seguirá en México su proceso natural y lógico, despejado de procedimientos atentatorios y anárquicos que le son familiares actualmente, aun en las naciones más cultas de la tierra...<sup>6</sup>

Según los informes presidenciales, el Estado postrevolucionario se concebía como el elemento rector de la vida nacional, el promotor del desarrollo y el responsable de evitar las enormes desigualdades sociales. Por ello, su acción no fue propiamente imparcial sino que estuvo encaminada a proteger a los obreros frente a los capitalistas, y a dotar de tierras a los pueblos que las solicitaban, acogiéndose a la Ley del 6 de enero de 1915. En el primer año de gobierno de Obregón el secretario de Agricultura y Fomento, Antonio I. Villarreal, quien era un radical, dio gran impulso a la dotación de tierras, pero probablemente las protestas de

los terratenientes y la burguesía lo obligaron a renunciar. Así, a partir del siguiente año disminuyó el ritmo del reparto agrario.<sup>7</sup> De igual manera, se manifestó una gran preocupación por los obreros y los braceros cesantes; en particular por los mineros y trabajadores de la Huasteca Petroleum Company. A muchos de ellos se les dio ayuda económica para que retornaran a su lugar de origen y obtuvieran alimentos.<sup>8</sup>

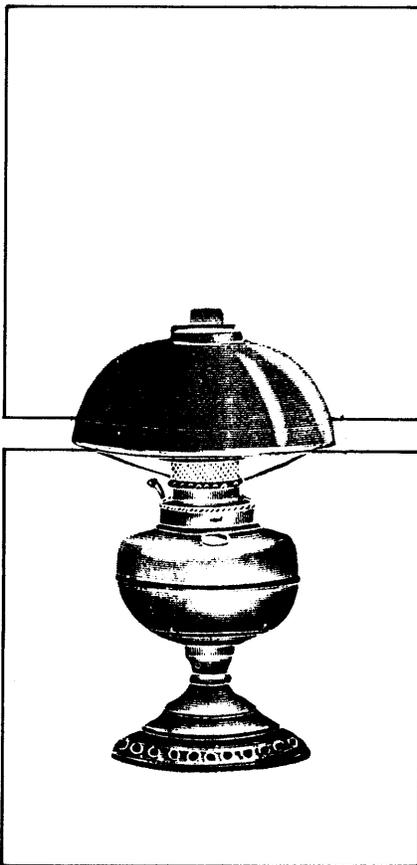
Durante todos estos años la burguesía jugó un papel secundario no sólo por su debilitamiento y consecuente incapacidad para presionar, sino porque durante el periodo de reconstrucción su importancia en la economía nacional fue mucho menor. Su alianza con los terratenientes en contra del reparto agrario fue muy clara. Las actividades extractivas petroleras y mineras, pero sobre todo las primeras, alcanzaron tal importancia durante la Revolución, a causa de la demanda ocasionada por

la primera Guerra Mundial, que disminuyó la importancia de las manufacturas y la agricultura en la economía nacional. Además, la lucha interna afectó radicalmente el consumo nacional, y con ello a los empresarios dedicados a producir para el mercado mexicano. Así, no es aventurado suponer que el vacío dejado por la burguesía durante estos años fue llenado por el Estado, función que se le facilitó gracias a que contaba con legitimidad entre obreros y campesinos a causa de su origen revolucionario. La participación estatal en la vida social y económica, así como las responsabilidades políticas que aceptó, tenían poco que ver con las del Estado clásico liberal. Así, por ejemplo, la idea de que al Estado corresponde velar por el bienestar colectivo es complementamente opuesta a la de que las fuerzas del mercado eran las reguladoras de la distribución del excedente económico. Como consecuencia de la debilidad de la burguesía y de la importancia que el nuevo Estado confirió a la reforma fiscal, mediante la cual creía poder operar grandes cambios sociales, esta clase social es mencionada en los informes de Obregón sólo cuando se trataba de reformas que implicaban cambios en la distribución de las rentas o cambios en las leyes bancarias.

Obregón anunció, desde 1921, la necesidad de una reforma fiscal con el fin de distribuir

... las cargas públicas en proporción de la capacidad tributaria, seleccionar las materias gravadas, fijando cuotas de manera que reporten mayores gravámenes las producciones superfluas, que los artículos destinados a satisfacer las necesidades ordinarias de las clases populares... también presentará al Estado la mejor oportunidad de intervenir sin provocar perturbaciones sociales, regulando de una manera más equitativa la distribución de las riquezas y asegurando el bienestar colectivo.<sup>9</sup>

En 1924, con motivo de la reforma que introdujo el impuesto sobre la renta, dijo:



La renta, en efecto, es la mejor medida de las facultades económicas individuales y colectivas con relación al impuesto. Si a esto se añade la consideración de los principios generales en que se apoya el gravamen de que se trata, es decir, la progresividad que alcanza debidamente a las grandes fortunas; la discriminación o diferenciación de las diversas clases de rentas —las del capital, las del capital y el trabajo y las del trabajo solamente— y la excepción del gravamen para un *mínimum* de existencia —lo indispensable para cubrir las necesidades primordiales de la vida— se tendrá forzosamente que convenir en la superioridad económica, política y social de tal impuesto sobre todas las otras formas de imposición.<sup>10</sup>

En efecto, muy grandes fueron las expectativas que surgieron a partir de la implantación del nuevo gravamen. Obregón, a través de su secretario de Hacienda, Alberto J. Pani, manifestó sus esperanzas de que el impuesto sobre la renta sirviera realmente para lograr una mejor distribución de la riqueza. La posibilidad de conseguir una nueva redistribución del ingreso, a partir de los impuestos, es vislumbrada con toda claridad en el último mensaje de Obregón; se podría decir que de alguna manera anticipa lo que más adelante sería el Estado benefactor keynesiano. Así, dice:

... Como por último, el impuesto sobre sueldos y utilidades es susceptible de un rendimiento muy grande, será capaz de sanear completamente nuestro anticuado y defectuoso sistema fiscal y realizar, por la vía pacífica, una reforma más valiosa que muchas de las que han sido escritas con sangre en nuestra historia.<sup>11</sup>

Otro de los temas relacionados con la burguesía fue el referido a los aranceles de importación y exportación; aparentemente en este rubro no se mantuvo una política definidamente librecambista o proteccionista. Más bien, los aranceles se modificaron en función de intereses concretos surgidos a corto plazo. Así, tendieron a subir los aranceles

de productos fabricados en México y a bajar los de importación necesaria.<sup>12</sup>

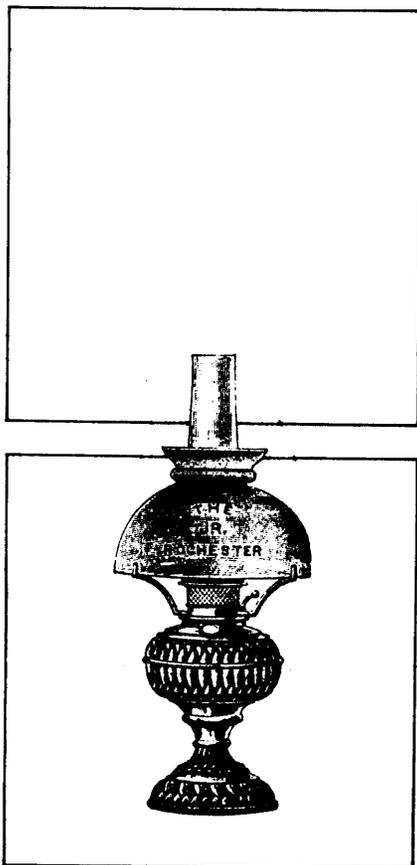
Como se mencionó anteriormente, a diferencia de la burguesía industrial, comercial o de servicios, cuyas actividades y participación tuvieron poco impacto durante estos primeros años, la bancaria sí tuvo una destacada presencia. Esto desde luego fue resultado de la relación entre la banca y los distintos gobiernos revolucionarios, y de los adeudos que el gobierno tenía con el sector bancario.

A partir del gobierno de Carranza se deterioraron mucho las relaciones con los banqueros, en parte porque la banca venía operando irregularmente, pero sobre todo porque políticamente a los banqueros se les veía, no sin razón, como parte del antiguo régimen.<sup>13</sup> Así, en diciembre de 1916 Carranza emitió un decreto por el que todas aquellas instituciones bancarias que no tuvieran reservas metálicas en la cantidad exigida por la ley serían incautadas

y liquidadas. A esta medida sólo pudieron sobrevivir 15 de los 24 bancos existentes; sin embargo, el Estado no estuvo en condiciones de liquidarlos judicialmente y sobrevivieron irregularmente hasta el ascenso del grupo de Sonora al poder. Además, Carranza incautó las reservas metálicas de los bancos en liquidación, con lo que el Estado adquirió un adeudo.

En 1921 Obregón decretó la devolución de los bancos incautados para tratar de mejorar las relaciones con la burguesía y sanear las finanzas nacionales; no obstante, su liquidación se postergó hasta 1930, a causa de que no llegaron a acuerdos deudores y acreedores.<sup>14</sup> A lo largo de estos años, el Estado dio continuas prórrogas a los bancos de emisión para el canje de billetes, e incluso concedió préstamos a los que pasaban por una situación económica difícil, a través de la Comisión Monetaria.<sup>15</sup>

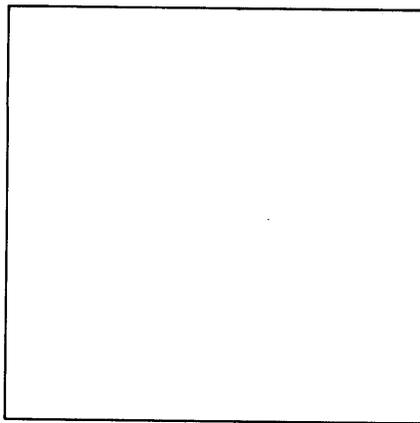
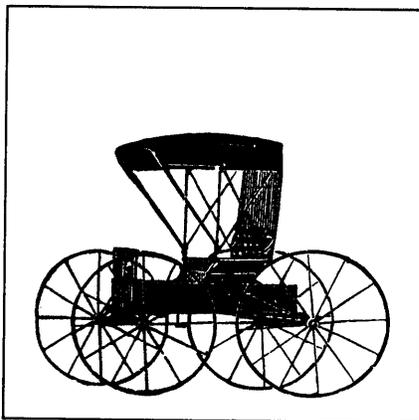
Íntimamente relacionado con la situación financiera apareció el proyecto de crear una banca central. Cabe recordar que la última reforma bancaria del porfiriato dividía a la banca de acuerdo a sus funciones: la de emisión e hipotecaria, y preveía la creación de la refaccionaria. La idea de constituir un banco único de emisión empezó a ganar adeptos desde las discusiones del Congreso Constituyente, pero dada la falta de liquidez del Estado —y las interferencias de los banqueros internacionales y nacionales— no se pudo emprender su fundación sino hasta mediados de los años veinte. El trato más diferente otorgado por Obregón a la banca es una prueba de la política conciliadora que el Estado inauguraba hacia este sector; no obstante, durante estos años no se dieron nuevas autorizaciones para la apertura de instituciones de emisión y el gobierno hizo repetidos esfuerzos por lograr la liquidación de las ya existentes.<sup>16</sup> En 1923 se mencionó, por primera vez, en los informes, sobre la necesidad de crear un banco único de emisión que fuera controlado por el Estado, pero dicha



institución no cristalizó sino hasta agosto de 1925, ya bajo la administración callista.

En 1924 se instituyó la Comisión Nacional Bancaria, con funciones de vigilancia y supervisión de las actividades bancarias e integrada por tres empresarios y dos representantes del gobierno. Como resultado de sus gestiones surgió la Ley General de Instituciones de Crédito que, entre otras cosas, prohibió que un banco poseyera acciones de otro. Si bien estas medidas no restituyeron automáticamente la confianza en el gobierno, fueron desbrozando el camino de una relación más estrecha que se iniciaría más adelante. Durante las reuniones de la Convención Nacional Bancaria surgieron diferencias entre unos banqueros y otros, derivadas de su distinta situación económica. Así, mientras Enrique Creel, del Banco Minero de Chihuahua, era partidario de una nueva moratoria a los bancos en liquidación, Rodolfo M. Garza, del Banco de Nuevo León, representante de intereses bancarios más importantes, opinaba que dicha moratoria perjudicaría a los bancos que tenían liquidez. Estas diferencias propiciaron la intervención de la Secretaría de Hacienda, con lo que se fortaleció más aún el papel aglutinador y conciliador del Estado.<sup>17</sup>

La política amistosa emprendida por Obregón, que se manifestó en su relación con los banqueros y en la disminución del reparto agrario, seguramente estuvo relacionada con la crítica situación internacional en la que sumió a su régimen el no reconocimiento de los Estados Unidos. Debido a las presiones del gobierno estadounidense a Obregón no le quedó probablemente otro camino que buscar una alianza con la burguesía nativa, a fin de fortalecer al Estado frente a los poderosos intereses foráneos. Desde su primer informe el presidente anunció su intención de no aplicar retroactivamente el artículo 27,<sup>18</sup> pero como más adelante se arrepintió, los intereses estadounidenses, en especial los petroleros, los bancarios y los terra-



tenientes, presionaron al Departamento de Estado para que no se restablecieran relaciones diplomáticas con México, hasta que no se satisficieran sus condiciones. Fue en 1923 que Obregón logró que Washington reconociera a su gobierno;<sup>19</sup> después de haberse comprometido de manera secreta, mediante los tratados de Bucareli, a no aplicar de manera retroactiva el artículo 27 constitucional. Este compromiso con los intereses extranjeros fue, desde luego, favorable a los terratenientes mexicanos y muy bien acogido por ellos.

### El radicalismo callista

Cuando Calles asumió el poder cambiaron las condiciones, porque el nuevo presidente intentó fortalecer al Estado postrevolucionario mediante la vigencia de la Constitución, en particular de los artículos 27 y 130, y del fortalecimiento de su papel arbitral en la sociedad. En la práctica esto le llevó a un

enfrentamiento con el clero, con los católicos, con los intereses petroleros internacionales y con la burguesía porfiriana, que no se resignaba a aceptar el nuevo papel del Estado. El laicismo y el nacionalismo callista, tal como se manifestaron en sus dos primeros años de gobierno, propiciaron un enfriamiento en las relaciones entre el Estado y la burguesía nacional. Como un ingrediente más habría que mencionar la poca presencia de ésta en los dos primeros informes presidenciales; si bien de alguna manera ya era una tendencia que se presentaba desde el mandato de Obregón, a diferencia de su antecesor, Calles mostró menos entusiasmo por acercarse al grupo empresarial mexicano. En realidad, como veremos más adelante, fueron las circunstancias las que lo obligaron a acercarse a la burguesía en 1927. De tal suerte, Calles mostró poco interés por promover el desarrollo del empresariado mexicano en la primera parte de su régimen; más bien dedicó buena parte de sus energías al desarrollo del cooperativismo. Solamente la burguesía textilera fue mencionada, como consecuencia de la severa crisis que la afectaba y que amenazaba con dejar cesantes a miles de obreros.

Durante el mandato de Calles se puso especial interés en el desarrollo del cooperativismo. Se buscaba crear una nación de pequeños propietarios por lo que se refiere al campo y a la industria. Por ello se trató de promover y se apoyó a las sociedades cooperativas. El cooperativismo fue la panacea de los que buscaban hacer de México una sociedad capitalista con menos desigualdades económicas y, por tanto, con menos enfrentamientos de clase. La educación también fue vista como la palanca que impulsaría la transformación de ese país de pequeños propietarios con el que soñaba Calles. De ahí el énfasis puesto en la educación de las clases populares mediante el establecimiento de escuelas técnicas en la ciudad, y la promoción de la educación agrícola en el campo.

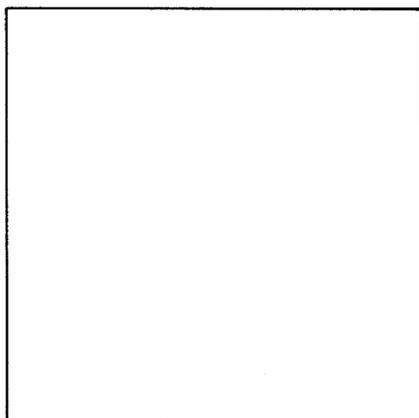
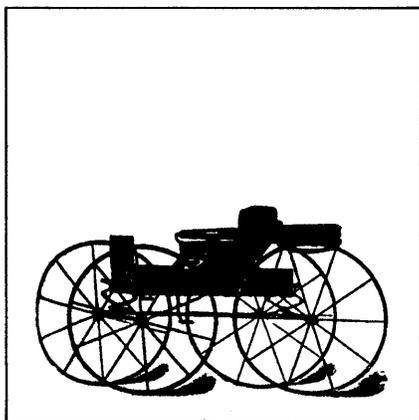
No deja de ser significativo que, durante los dos primeros años de gobierno de Calles, las informaciones consignadas en el Departamento de Fomento Industrial y Comercial, de la Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo, se refieran a la promoción de pequeñas industrias, o al apoyo a artesanos independientes por medio de la capacitación o del crédito. Dicha política encuadra perfectamente con la idea de convertir a México en un país de pequeños propietarios; pero a diferencia de Obregón se trató de lograrlo por medio del cooperativismo.

Por lo que se refiere a la dotación de ejidos, Calles continuó con el reparto, pero ya desde 1925 manifestó preocupación por la situación agraria. Estaba consciente de que no bastaba con repartir tierras, sino que era necesaria una solución integral que aumentara la productividad de las tierras entregadas. De tal suerte la educación agraria en el campo fue vista como una posible solución, a la que se sumó la de crear cooperativas agrícolas en los ejidos y convertirlos en sujetos de crédito.<sup>20</sup> En su mensaje de 1925, Calles advirtió:

... el Ejecutivo de mi cargo no permitirá ni que los pueblos se salgan del camino de la ley, hostilizando los intereses legítimos de los propietarios por medios violentos, ni que los terratenientes hostilicen por la fuerza la posesión que legalmente hayan conseguido los pueblos.<sup>21</sup>

A estas palabras, que denotan la posición de árbitro que asumió el Estado, añadió que se iniciaría el pago de las indemnizaciones correspondientes a los latifundistas afectados por las expropiaciones. Durante el mandato callista se insistió constantemente en la organización de cooperativas agrícolas, e incluso se fundaron los primeros bancos con vistas a refaccionar la agricultura?<sup>22</sup>

En cuanto a la distribución de la riqueza por la vía impositiva, Calles era partidario del impuesto sobre la renta que en 1925 fue establecido cabalmente. Para Calles el nuevo impuesto era visto como un gravamen que aminora-



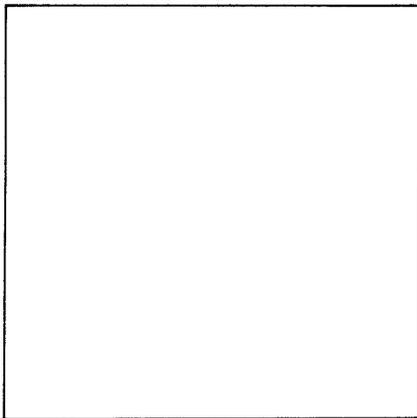
ba las cargas a las clases más débiles, en tanto que las aumentaba "a las recias espaldas de los ricos"<sup>23</sup> Desde luego no se dejaron esperar las airadas protestas de la burguesía por la implantación del impuesto; incluso algunos sectores llegaron a proponer al Estado que se aumentaran los impuestos directos a cambio de la derogación del impuesto sobre la renta.<sup>24</sup> La preocupación por el precedente jurídico que asentaba la aceptación de un gravamen que tasaba las ganancias del capital, provocó el rechazo de éste por parte de las clases propietarias, pero a pesar de su oposición la innovación fiscal se mantuvo vigente.

Muy relacionada con la reforma fiscal emprendida por este gobierno, fue la creación del banco único de emisión en 1925. En su organización original estaba previsto que el Banco de México podría tener hasta un 49% de capital privado y que, en su manejo, tendrían cabida representantes de la industria,

el comercio y la agricultura.<sup>25</sup> Es evidente que la fundación de la banca central, en las condiciones en que se hizo en México, denota el interés callista por mejorar las relaciones con la burguesía bancaria. Sin embargo, transcurrieron varios años antes que la burguesía suscribiera la participación de capital a la que tenía derecho. La decisión del Estado de intervenir parte de sus excedentes en su creación es también una prueba de la política más intervencionista que asume en materia económica. Sin duda, el Banco de México sería un instrumento fundamental en el saneamiento de las finanzas nacionales, en la promoción del desarrollo por la vía de la construcción de obras de infraestructura y el crédito.

A partir de la administración de Calles, en la que por primera vez hubo superávit, se gastaron estos excedentes en la construcción de obras de infraestructura, como carreteras y obras de irrigación. En 1925 se creó la Comisión Nacional de Caminos, que se encargaría de administrar los fondos provenientes del impuesto creado al consumo de gasolina, así como los impuestos *ad valorem* de tabacos labrados, dedicados ambos a la construcción de carreteras.<sup>26</sup> Así, aumentó la presencia del Estado en la economía, a través de un gasto público dirigido hacia la promoción del desarrollo, y aquél asumió un papel interventor en la economía por medio de la banca central y de la construcción de obras públicas.

En abril de 1925 se creó la Comisión de Aranceles, integrada por dos delegados de la Secretaría de Hacienda, dos industriales y otros dos representantes de las Cámaras de Comercio, que tendrían solamente voz, con el fin de hacer más eficiente la legislación arancelaria en pro del desarrollo del país.<sup>27</sup> En su informe de 1926, Calles anunció su intención de aplicar una política librecambista, para acabar con los privilegios que confería a unos cuantos industriales la protección del mercado, pero dicho anuncio no pasó de allí, pues de haberlo puesto en marcha hu-



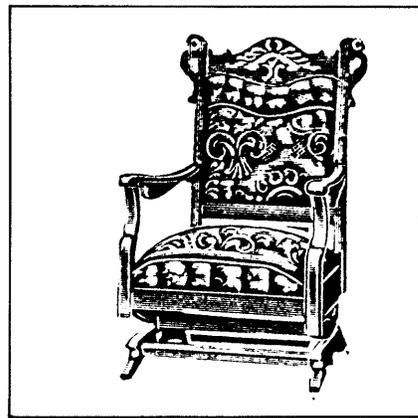
biera arruinado a muchas industrias nativas.

Cuando Calles subió a la presidencia tenía la firme intención de someter a los capitales extranjeros a la Constitución de 1917; sin embargo, dada la importancia de éstos en la economía y las presiones que podían ejercer, por medio de los gobiernos estadounidense y británico, fracasaron sus intentos nacionalistas. En 1925 se aprobó una ley reglamentaria del artículo 27 que daba un sentido muy restringido al acto positivo exigido para dar validez a los contactos petroleros que, de acuerdo con la nueva ley, se convertirían en concesiones confirmatorias. Sin embargo, fue tan severa la presión de las empresas internacionales petroleras, que el gobierno tuvo que renunciar a su aplicación y, en cambio, expidió una nueva ley reglamentaria del artículo 27 en materia petrolera, en la que se respetaban las concesiones anteriores a la promulgación de la Constitución, mediante la figura de las concesiones confirmatorias<sup>28</sup> pero dando una interpretación muy laxa al acto positivo. A pesar de que dicha ley era mucho más favorable a las compañías petroleras, éstas no se conformaron con el cambio. Particularmente, las compañías estadounidenses establecidas durante el porfiriato se negaron a aceptar el canje de sus títulos de propiedad por concesiones confirmatorias. Así, las consecuencias fueron que los capitales petroleros más importantes perdieron interés en el mercado petrolero mexicano y dirigieron sus in-

versiones a Venezuela, país en el que la riqueza productiva de sus yacimientos y la cercanía geográfica con la costa este de los Estados Unidos garantizaban mayores beneficios. El forcejeo entre el gobierno mexicano y los intereses petroleros, representados por los Estados Unidos y la Gran Bretaña, continuaron intensamente a lo largo de los años veinte y treinta. Las continuas presiones de los capitales petroleros y, en menor medida, bancarios, pusieron en jaque en más de una ocasión a las diferentes administraciones —todavía débiles por la crítica situación fiscal— cada vez que se intentaba someterlos a la vigencia de la Constitución. En 1926 la tirantez de las relaciones entre el gobierno de Calles y el estadounidense alcanzó su máximo nivel, incluso se pensó que se llegaría al enfrentamiento armado. Pero ante la fuerza de estos intereses bien atrincherados en el Departamento de Estado y la Foreign Office, el gobierno callista tuvo que ceder<sup>29</sup>. Acosado por las presiones internacionales, la guerra cristera y la crisis de 1926, provocada artificialmente por la disminución de las exportaciones argentíferas y petroleras, la administración abandonó su radicalismo nacionalista y trató de acercarse a la burguesía nacional. Así, el cambio que sufre la política a partir de 1927 debe ser interpretado más bien como un resultado de las presiones de los capitales extranjeros, y del estallido de la guerra cristera, pues la presión directa que la burguesía nacional podría ejercer sobre el Estado era mínima, sobre todo si la comparamos con la del capital foráneo, y si se tiene presente el acercamiento que el gobierno de Calles procuró tener en todo momento con los sectores populares urbano y rural.

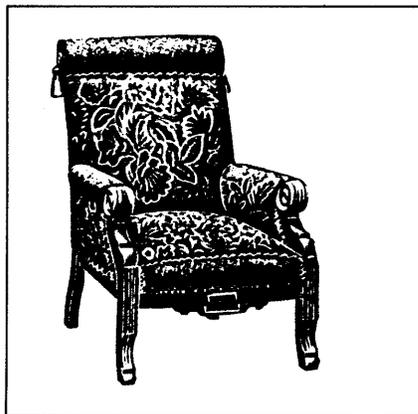
### En busca de una nueva alianza

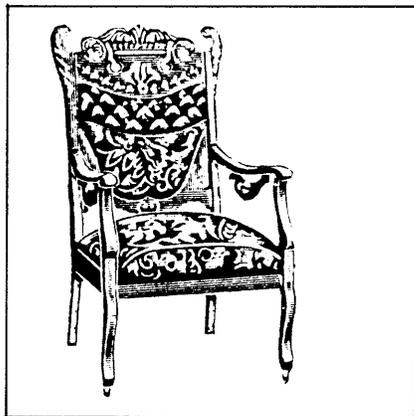
Como resultado del abandono del radicalismo y de la necesidad de fortalecer a los debilitados empresarios nacionales, probablemente con miras a



convertirlos en respaldo del régimen, a partir de 1927 aparecieron con mayor frecuencia menciones a sectores productivos de propiedad de la burguesía nacional. Tal es el caso de la industria textil que sufrió una severa crisis por competencia interna, sobreproducción y escasez de capitales. En el informe de 1928, Calles hizo referencia expresa a la situación de la industria textil y dio su apoyo a la que consideraba una actividad importante<sup>30</sup>. Se organizó la Convención Colectiva del Trabajo, que funcionó entre 1925 y 1927, y tenía como objetivo uniformar las condiciones de trabajo en la industria de hilados y tejidos.

El acercamiento con la burguesía, que se acentuó a partir de 1927, está íntimamente relacionado con el debilitamiento paulatino de la política agraria y con la crisis económica que azotó al país en 1926, a causa del derrumbe del precio internacional de la plata, de las presiones de los petroleros y de los cos-





de gobierno, Calles resumió su concepción sobre el país que intentaba construir, con las siguientes palabras:

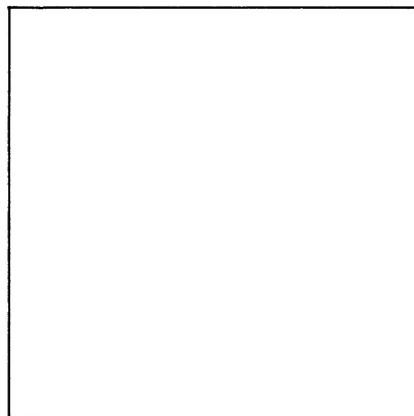
Es así también como se ha procurado la rehabilitación del crédito nacional, el fomento de la educación de las clases rurales y trabajadoras, la continuación del vasto programa de irrigación y vías de comunicación, y el desarrollo, en todos sus aspectos, de la pequeña propiedad, para cuyo fin no se ha escatimado el mayor esfuerzo con objeto de que los pueblos carentes de tierras las posean, bien por dotación, bien por restitución ejidal.<sup>32</sup>

Con respecto a los obreros, su gobierno trató de favorecerlos siempre y cuando éstos aceptaran la tutoría del Estado. En su mensaje de 1927, Calles advertía que las actividades del Departamento del Trabajo buscaban "... como única finalidad la conservación de las industrias y la protección de los trabajadores en general."<sup>33</sup> En sus propias palabras, Calles definió así a su gobierno: "Obrerista, pero no unilateral; progresista, pero sin sacrificar los más altos principios humanos al engrandecimiento material del país... [el gobierno] sabe bien que la felicidad de los pueblos no puede nunca nutrirse de la desventura de las masas..."

Para 1928 era claro para Calles que el poder estatal no sólo podía fincarse con el apoyo a las masas, sino que también era necesario ganar el respaldo de la burguesía; sin duda la crisis económica de 1926, las presiones internacionales y la prolongación de la guerra cristera le demostraron que ésta tenía que ser incorporada de lleno al pacto populista.

### El interregno de Portes Gil

El 10. de diciembre de 1928 tomó el poder Emilio Portes Gil, en calidad de presidente provisional. El asesinato de Álvaro Obregón, que tuvo lugar cuando éste ya era presidente electo, sumió al país en una severa crisis política, pues Obregón era el caudillo



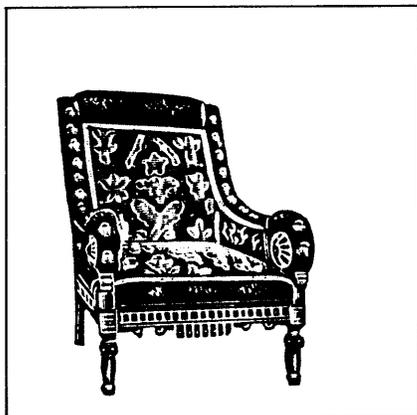
más popular e importante. Durante su último informe de gobierno, Calles advirtió, en vista de la crisis, que debía darse paso a la institucionalización de la política y abandonar el caudillismo.<sup>34</sup> Así, unos cuantos meses después Calles convocó a la creación de un partido que aglutinara a las más importantes fuerzas para evitar nuevas divisiones en el seno de la llamada "familia revolucionaria". En marzo de 1929 se fundó el Partido Nacional Revolucionario, que poco después lanzó la candidatura de Pascual Ortiz Rubio para la presidencia. Mientras todo esto tenía lugar, Portes Gil llegó a la presidencia provisionalmente.

En su primer informe anunció el fin de la guerra cristera, gracias al avenimiento al que se había llegado con la Iglesia Católica.<sup>35</sup> Si bien, como es sabido, el nuevo *modus vivendi* logrado no significó el sometimiento total del clero a la Constitución, tampoco fueron derogados los artículos que irritaban al mismo y sus fieles. En la práctica la conciliación con la Iglesia Católica repercutió en el mejoramiento de las relaciones entre la burguesía y el Estado.

En 1929, bajo la administración de Emilio Portes Gil, el gobierno aceptó el reajuste de personal de las industrias textiles de Puebla y Tlaxcala, para evitar la prolongación del paro promovido por los patronos.<sup>36</sup> La presión de los empresarios orilló al Estado a aceptar que fueran despedidos obreros, a cambio de solicitar a los patronos que no echaran mano del paro. A diferencia de

tos de la rebelión cristera. Es probable que dicho cambio de orientación no sólo se debiera a las presiones ejercidas por los propietarios, sino que también fuera resultado de la baja productividad del ejido. Seguramente en la búsqueda de soluciones que permitieran salir del estancamiento a la propiedad comunal fue que Calles trató de impulsar las cooperativas y fomentar el parcelamiento individual. En su último informe el presidente advirtió que el régimen de propiedad comunal era transitorio y debía evolucionar hacia la parcelación individual, creando lo que él llamaba la pequeña propiedad.<sup>31</sup> La confusión entre pequeña propiedad y parcela ejidal individual, puede ser interpretada en el sentido de que Calles no tenía claras las diferencias legales entre ambas formas de propiedad, o en el de que pensara que debía ser eliminado el carácter legal de posesión del ejido, transformándolo en propiedad.

Igualmente, en su último informe



otros años, el Estado buscó ahora ganarse el apoyo de los productores textiles, e incluso, el propio Portes Gil propuso que se hiciera un proyecto de Ley de Impuestos sobre Hilados y Tejidos, que fuera favorable a la industria.

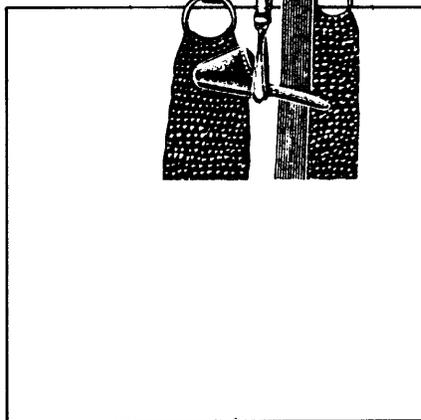
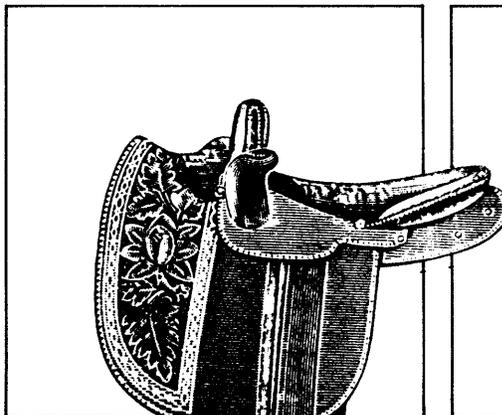
En cuanto a la política arancelaria se manifestó un cierto nacionalismo, en tanto que se prefirió proteger a las llamadas industrias "verdaderamente mexicanas", pero sobreentendiéndose que dicho proteccionismo sería temporal. Dijo Portes Gil:

... No se descuida, en la nueva tarifa, el importante problema de la protección industrial; pero teniendo en cuenta los intereses generales del pueblo, sólo se otorga esa protección a las industrias verdaderamente mexicanas que se dediquen a la transformación de nuestras materias primas y que utilicen trabajadores mexicanos, y esto siempre en forma temporal entre tanto esas industrias se organizan y pueden competir con las extranjeras<sup>37</sup>

### La crisis de 1929 y el reacomodo de fuerzas

La crisis internacional de 1929 ocasionó la disminución de las exportaciones petroleras y metalíferas mexicanas, acarreando desempleo y repercutiendo negativamente en las finanzas estatales. Dicha situación provocó cambios en la relación del Estado con la sociedad. Por un lado, el gobierno fortaleció su intervencionismo, mediante las prácticas populistas; por otro, el aislamiento internacional al que la crisis sometió al país ocasionó que el Estado se fijara como prioridad la industrialización hacia adentro. Con ello, fortaleció su alianza con la burguesía nativa, pero esto no significó el abandono del populismo, sino más bien un reacomodo de los sectores sociales en el esquema populista, dentro del cual el Estado representaba el papel directivo.

Una de las primeras manifestaciones del fortalecimiento del papel interven-



tor del gobierno en materia social fue la promulgación de la Ley Federal del Trabajo, pospuesta durante muchos años debido a la oposición de la burguesía y a la debilidad del Estado. El obrerismo estatal finalmente cristalizó con la promulgación de la Ley Federal del Trabajo en 1930. Pascual Ortiz Rubio se expresaba sobre ella así:

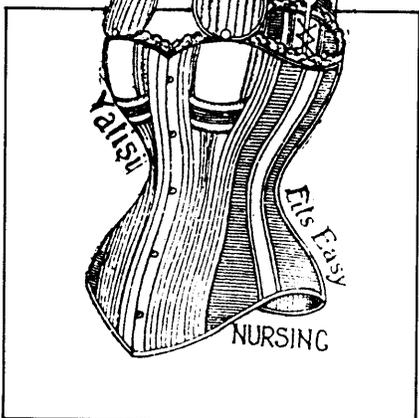
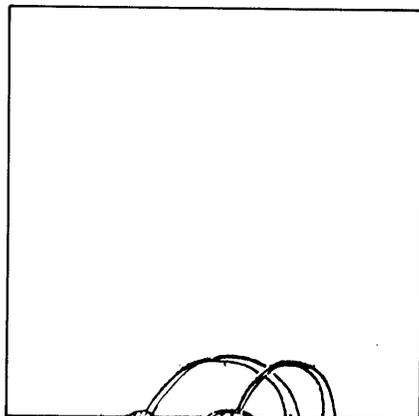
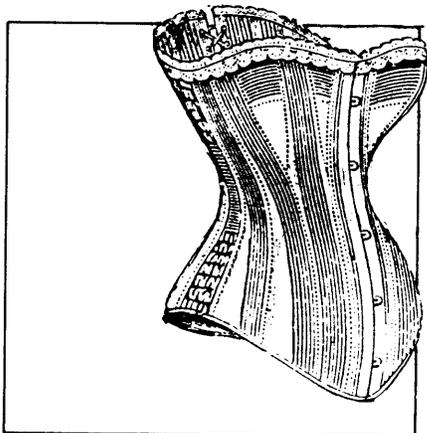
La dictadura amplió y desarrolló una situación económica ventajosa y beneficiosa para un pequeñísimo núcleo de habitantes, no todos ellos mexicanos, pero indiscutiblemente perjudicial para la mayoría del país; régimen capitalista por excelencia, el trabajo del hombre era considerado como mercancía... todo ello creando un haz de situaciones deleznable, que hubieron de quebrantarse ante el empuje del movimiento social... La Ley Federal del Trabajo, afirmando definitivamente las conquistas obreras, y fijando, por lo tanto las bases sociales y económicas de las industrias y de la producción en general, asegura el mejora-

miento de las clases laborantes y, con ello, su capacidad adquisitiva, promoviendo un estado de cosas más congruente con los principios imperantes y más acorde con las tendencias de desenvolvimiento progresivo de nuestra economía<sup>38</sup>

Pascual Ortiz Rubio concebía así el papel del Estado:

Animado por el espíritu intervencionista que inspira nuestra Constitución Política, el Gobierno de mi cargo ha considerado como una obligación fundamental del poder público la de intervenir, sea como regulador, ya como protector, o bien como árbitro en todos los aspectos esenciales de la vida económica y social del país, con vistas al desenvolvimiento integral de todas las fuentes de riqueza, a que se hagan efectivos, con estricta sujeción a las disposiciones constitucionales y a los preceptos del Código Federal del Trabajo, los derechos de los trabajadores, y a evitar choques de consecuencias antisociales y acaparamientos nocivos de la riqueza<sup>39</sup>

Gracias a la debilidad de terratenientes y empresarios, el paternalismo estatal al que desde el periodo colonial estaba habituado el país, resurgió en el periodo estudiado con bríos renovados, pero envuelto ahora en un ropaje populista. Así, todos estos gobiernos fincaron buena parte de su legitimidad en las prácticas populistas que al mismo tiempo les aseguraron el control de las clases más numerosas del país<sup>40</sup> Los límites del obrerismo estaban dados



por el patrocinio estatal; así los movimientos huelguistas que no aceptaban el liderazgo del Estado simplemente eran desconocidos. Como ejemplo de esta tendencia puede citarse la huelga de los obreros de la American Smelting Company, de Monterrey, en 1931<sup>41</sup>

En cuanto a la política agraria, Pascual Ortiz Rubio, después de un detallado análisis del agrarismo ejidal y sus consecuencias, se pronunció porque los campesinos se organizaran, recibieran créditos y dotación de agua en sus tierras<sup>42</sup>. Para este momento era ya un problema serio la baja productividad del ejido, por ello Ortiz Rubio mostró preocupación por el análisis de esta forma de propiedad. Al año siguiente, refiriéndose al mismo problema, dijo que el ejido, por su naturaleza, sólo podía producir para el autoconsumo, pero consideró que la conversión del campesino en poseedor de un ejido, podía transformarlo en empresario. Probablemente empujado por las presiones de la clase dominante y por el fracaso económico del ejido, tiempo después fue que declaró que había terminado la distribución de tierras en los estados de Tlaxcala, Aguascalientes y Zacatecas, y fijó fecha límite para solicitar dotación de tierras en los estados de San Luis Potosí y Coahuila. Esta declaración obedeció a que consideraba que dos terceras partes de los pueblos del país ya se habían acogido a los beneficios de la ley del 6 de enero<sup>43</sup>. En julio de 1933, sin embargo, Abelardo L. Rodríguez, quien

asumió la presidencia a la renuncia de Pascual Ortiz Rubio, declaró que se derogaban las leyes que ponían límites a la solicitud de tierras, dadas por su antecesor<sup>44</sup>.

La crisis de 1929 sacudió violentamente al país y tuvo repercusiones en las finanzas públicas, que al verse carentes de ingresos, se vieron forzadas a elevar los impuestos a las ganancias del capital<sup>45</sup>. Las protestas empresariales consiguieron que este impuesto fuera derogado durante la administración de Abelardo L. Rodríguez.

Para 1932 Ortiz Rubio concedió un espacio importante a la industrialización dentro de su informe. La crisis hizo que el Estado viera la necesidad de implantar un modelo de industrialización hacia adentro, que por supuesto estaba respaldado por una política proteccionista. Las industrias que más descalabros sufrieron fueron la minera y la petrolera, tanto así que en 1932 el presidente consideraba que había un 50%

de mineros desocupados. Ello se debió a que su mercado eran los países industrializados, gravemente deprimidos por la crisis. Esta situación de aislamiento que vivió el país fue favorable para que se pensara en desarrollar la industrialización con base en el mercado interno. El informe de 1932 declaraba que:

La Secretaría de Industria ha incitado, fomentado y protegido esta actividad de industrialización, tanto por medio de disposiciones administrativas circunstanciales, como por la adopción de un programa orgánico de acción que comprende un estudio amplio y técnico de la planeación industrial del país, en relación con la ubicación de las factorías para el aprovechamiento de las materias primas y la racional distribución de los artículos de consumo; la protección decidida a las industrias básicas, y la uniformidad de las condiciones de trabajo en cada grupo industrial... normalización y vigorización del comercio interior y exterior de la República, toda vez que el mayor obstáculo para la industrialización del país es el raquitismo del consumo interior...<sup>46</sup>

Así, a partir de 1932 se manifestó ya la conciencia de que una de las principales trabas para el fortalecimiento del mercado interno era la baja capacidad de consumo de vastos sectores sociales.

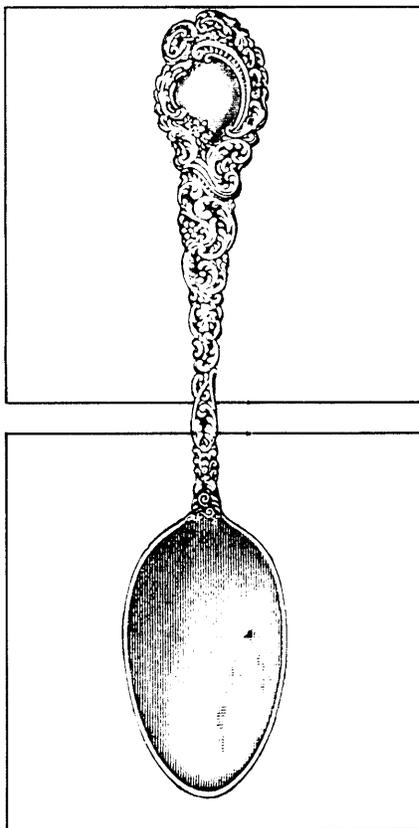
El papel intervencionista del Estado se percibe continuamente a lo largo de estos años, y un antecedente inequívoco de lo que se presentó más adelante, durante el régimen de Cárdenas, puede ser el mensaje de Abelardo L. Rodríguez en 1933:

Independientemente de mis deberes como encargado del Poder Ejecutivo Federal, personalmente me interesan las cuestiones relacionadas con la clase obrera, y en los estudios que he hecho sobre este tópico, puntualicé la necesidad de organizar el régimen económico del país en forma propicia para la elevación de los salarios de los trabajadores, porque no concibo progreso sólido en ningún país en que los salarios no permitan al obrero vivir en un plano de comodidad que por su índole sea fuente e

incentivo de mejoramiento espiritual y material<sup>47</sup>

Se puede decir que el énfasis puesto en la industrialización hacia adentro, cuadraba perfectamente con el marco ideológico nacionalista manejado por el Estado revolucionario. El Estado procuraría favorecer la industrialización con base en los capitales nacionales, siempre y cuando la burguesía aceptara las nuevas condiciones impuestas por éste. Así, el nacionalismo que en un principio se expresó en la defensa de los recursos naturales, más adelante puso énfasis en el resguardo del mercado nacional. El establecimiento de un proyecto de desarrollo aut centrado indudablemente coadyuvó al mejoramiento de las relaciones entre el Estado y la clase dominante, toda vez que ésta adquiere entonces un papel protagónico, aunque siempre sujeto a las directrices que le lanza aquél. Una prueba de esta nueva relación sería la intervención del Estado en 1932, en la fijación de las cuotas de energía eléctrica a causa de las numerosas protestas de los consumidores<sup>48</sup>

En 1933, Abelardo L. Rodríguez hizo público el interés del gobierno en ayudar a las actividades productivas que más habían sufrido por la crisis, y modificar los impuestos de importación y exportación. Se propuso favorecer fiscalmente a aquellas industrias que más pérdidas habían tenido. Como resultado de esta política anunció que se exportaron zapatos a Estados Unidos, y se importaron materias primas que fueron utilizadas por la industria nacional. Declaró, asimismo, que se había notado una leve mejoría en la economía que el gobierno intentaba fortalecer. Como resultado de condiciones económicas más propicias, anunció que surgieron nuevos bancos y Almacenes Generales de Depósito<sup>49</sup>. En concordancia con la política de favorecer a la burguesía nacional, el presidente también declaró que pagaría la deuda interna, con preferencia sobre la externa porque estos capitales no emigraban, sino que se reinvertían, y



“... ayudan a combatir la crisis”<sup>50</sup>. De igual forma el gobierno promovió el surgimiento de asociaciones empresariales a fin de que procuraran buscar soluciones a los problemas que las aquejaban. Aunque cabe mencionar que a lo largo de todo el periodo estudiado el Estado alentó la formación de distintas asociaciones empresariales, como cámaras de comercio en distintas ciudades, cámaras industriales o confederaciones de las mismas.

Así, aunque a partir de 1932 se manifestaba el acercamiento entre la burguesía nacional y el Estado, ya se avizoraba que una de las principales trabas para el desarrollo del país era la poca capacidad de consumo de amplias capas de la población. Si bien es cierto que la crisis de 1929 orilló a la búsqueda de un modelo de desarrollo hacia adentro, con lo cual la burguesía se anotó un triunfo, éste fue limitado por el papel interventor que asumió el Estado populista. Pascual Ortiz Rubio defendió las bondades de la Ley Fed-

ral del Trabajo, argumentado que ella favorecería a los obreros que podrían laborar en condiciones más humanitarias, lo que, desde su punto de vista, redundaría en mayor productividad, abaratamiento de los costos y, por tanto, mayores beneficios a los empresarios. La meta de dicha ley era que entraran en actividad.

... los reacios de una y otra de las clases en pugna, que hoy son pesado lastre para la vida económica del país; los rentistas, que guardan su dinero inmovilizado y los obreros parasitarios que niegan pasivamente la cooperación de su esfuerzo... El Ejecutivo cree que sólo así se alcanzará la prosperidad nacional dentro de un plan de más equitativa distribución de la riqueza. Así, se logrará, según la conocida fórmula, que el capital entre en actividad, y que el trabajo, que ahora nada tiene, principie a poseer<sup>51</sup>

En congruencia con estas ideas, en 1934 se creó la Comisión Nacional de Salarios Mínimos, a fin de garantizar, al menos teóricamente, un jornal básico<sup>52</sup>

Al finalizar nuestro periodo se nota que la burguesía nacional ya tenía una mayor fortaleza y presencia, según se advierte en el material revisado, pero ello no significó que el Estado hubiera renunciado a su papel de árbitro y tutor de la sociedad. A este respecto cabe recordar que, tanto Ortiz Rubio, como Abelardo L. Rodríguez, insistieron en la necesidad de mejorar los salarios, como un factor indispensable para el crecimiento de las actividades económicas<sup>53</sup>. Más bien, al tiempo que fue mejorando económicamente la situación de la burguesía, ésta se fue resignando a aceptar la intervención y la presencia continua del Estado en la relación entre el capital y el trabajo. El Estado, por su parte, a medida que fue consolidándose definió con mayor claridad su papel dentro de la promoción del desarrollo. Por medio de la captación fiscal podía intervenir, al menos teóricamente, en la mejor distribución de la riqueza, y fomentar, a través del gasto público, la construcción de obras

de infraestructura, así como dedicar recursos a la educación y la salud. Otro factor importante que debe tenerse presente es que la debilidad con la que la burguesía llegó al periodo postrevolucionario, aunada a la política populista que se puso en marcha desde el gobierno de Obregón, favorecieron el fortalecimiento del paternalismo, lo cual impuso frenos al individualismo y a la libertad absoluta de competencia. Con ello se fue gestando un proyecto de desarrollo orquestado por el Estado.

NOTAS

<sup>1</sup> André Gunder Frank, *Lumpenburguesía, lumpendesarrollo*, México, Ediciones Era, 1974, pp. 23-26.

<sup>2</sup> Ciro Cardoso (ed), *Formación y desarrollo de la burguesía en México*, México, Siglo XXI Editores, 1978. Nora Pérez-Rayón, "La formación y desarrollo de la burguesía en México durante el porfiriato; los Escandón Barrón y los Escandón Arango", *Sociológica*, enero-abril de 1989, núm. 9.

<sup>3</sup> Ma. del Carmen Collado, *La burguesía mexicana. El emporio Braniff y su participación política*, México, Siglo XXI Editores, 1988, pp. 91-92.

<sup>4</sup> Nora Pérez Rayón, *Concepciones ideológicas sobre el problema agrario. Los terratenientes y la burguesía mexicana de principios del siglo XX*, México, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 1984, núm. 136, p. 22.

<sup>5</sup> Álvaro Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1922", *Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966*, tomo III, México, editado por la XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1966, p. 525, y "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1923", *ibidem*, página 570-571.

<sup>6</sup> *Ibidem*, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1922", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 537.

<sup>7</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1921", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 449, y "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1922", *ibidem*, p. 570.

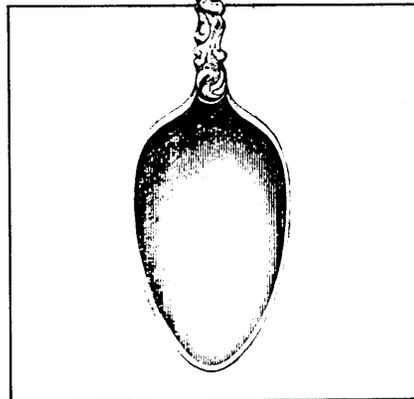
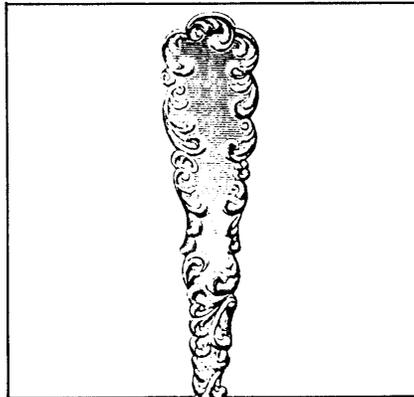
<sup>8</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1921", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 429.

<sup>9</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1921", *ibidem*, pp. 445-446.

<sup>10</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1924", *ibidem*, p. 620.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1921", *ibidem*, pp. 442-443.



<sup>13</sup> Hilda Sánchez Martínez, "La política bancaria de los primeros gobiernos constitucionalistas, antecedentes inmediatos para la fundación del Banco de México", Leonor Ludlow y Carlos Marichal (eds.), *Banca y poder en México (1800-1925)*, México, Editorial Grijalbo, 1985, p. 379.

<sup>14</sup> Alfredo Lagunilla Iñárritu, *Historia de la banca y moneda en México*, México, Editorial Jus, 1981, pp. 67-68.

<sup>15</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1921", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 445.

<sup>16</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1923", *ibidem*, p. 560.

<sup>17</sup> *Cfr. vid.*, Sánchez Martínez, *op. cit.*, pp. 398-399.

<sup>18</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1921", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 441.

<sup>19</sup> Obregón, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1923", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, pp. 556-557.

<sup>20</sup> Plutarco Elías Calles, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1925", *ibidem*, pp. 680-681.

<sup>21</sup> *Ibidem*, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1925", *ibidem*, p. 686.

<sup>22</sup> *Ibidem*, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1927", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 700.

<sup>23</sup> *Ibidem*, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1925", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 670.

<sup>24</sup> *Ibidem*, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1926", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 732.

<sup>25</sup> Calles, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1925", *ibidem*, p. 673.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 694.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 676.

<sup>28</sup> Calles, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1927", *Los presidentes de México...*, *op. cit.*, p. 773.

<sup>29</sup> *Cfr. vid.*, Lorenzo Meyer, *México y Estados Unidos en el conflicto petrolero (1917-1942)*, México, El Colegio de México, 1968.

<sup>30</sup> Calles, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1928", *ibidem*, p. 849.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 839.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 805.

<sup>33</sup> Calles, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1927", *ibidem*, p. 788.

<sup>34</sup> Calles, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1928", *ibidem*, p. 800.

<sup>35</sup> Emilio Portes Gil, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1929", *ibidem*, p. 887.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 927.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 899.

<sup>38</sup> Pascual Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1931", *ibidem*, p. 1039.

<sup>39</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1932", *ibidem*, p. 1115.

<sup>40</sup> *Cfr. vid.*, Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, México, Editorial Era, 1978, pp. 262-267.

<sup>41</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1932", *ibidem*, pp. 1157-1158.

<sup>42</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1930", *ibidem*, p. 1029.

<sup>43</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1931", *ibidem*, pp. 1063-1065.

<sup>44</sup> Abelardo L. Rodríguez, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1933", *ibidem*, página 1225.

<sup>45</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1931", *ibidem*, p. 1060.

<sup>46</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1932", *ibidem*, p. 1116.

<sup>47</sup> Abelardo L. Rodríguez, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1933", *Los presidentes de México ante la nación...*, *op. cit.*, p. 1194.

<sup>48</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1932", *ibidem*, p. 1116.

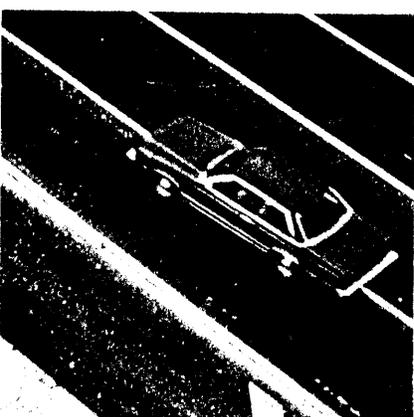
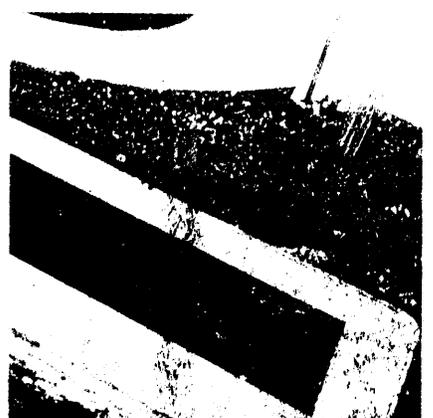
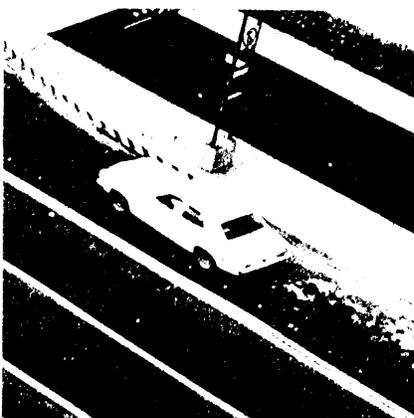
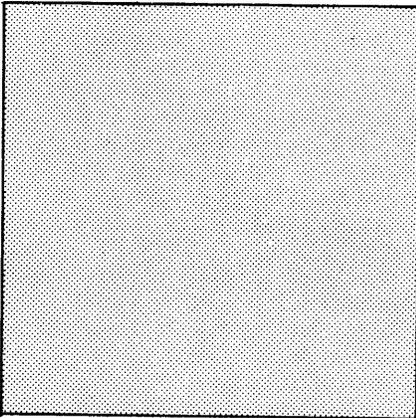
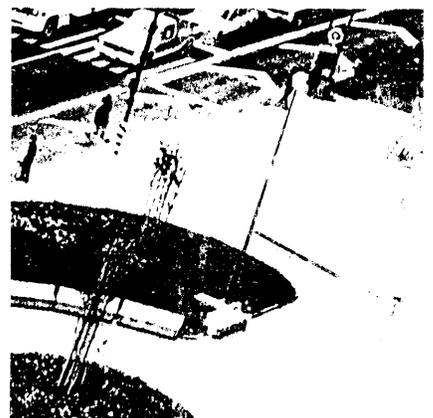
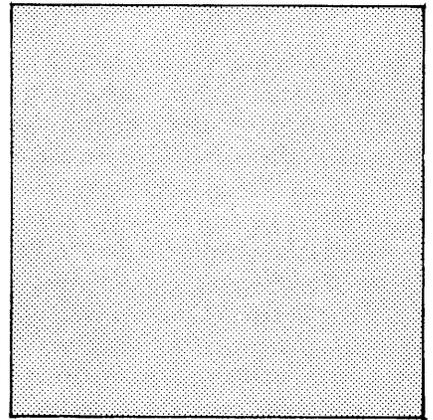
<sup>49</sup> Abelardo L. Rodríguez, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1933", *ibidem*, página 1213.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 1214.

<sup>51</sup> Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1930", *ibidem*, pp. 1007-1008.

<sup>52</sup> Abelardo L. Rodríguez, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1934", *ibidem*, página 1272.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 1272, y Ortiz Rubio, "Mensaje a la nación del 10. de septiembre de 1932", *ibidem*, p. 1155.



## UN RECORRIDO POR LA COLONIA JUÁREZ

Rosa Ma. Parceró López

**E**N la ciudad de México, una de las urbes más grandes y pobladas del mundo, se encuentra la expresión y resultado de la vida de varias culturas superpuestas, que le dan una fisonomía especial. Sobre la planta de la ciudad indígena se trazó otra en la Nueva España, y de ésta surgió la ciudad de las épocas moderna y contemporánea.

Para los que nacimos en ella, trabajamos o la visitamos, significa más que un lugar de la vida cotidiana o un atractivo paseo; es el reencuentro con nuestro pasado histórico. En ella, podemos hallar muestras de las distintas etapas que la han conformado, en las edificaciones, calles, monumentos, casas, templos, barrios y colonias.

Una colonia reciente, la Juárez, tiene sitios de interés que encierran episodios importantes desde su fundación en la época de Porfirio Díaz, hasta las transformaciones sufridas por el paso del tiempo.

Antes de empezar a escribir sobre su formación, es necesario señalar que la actual calle de Bucareli limitó por mucho tiempo el área urbana por el poniente. Se llamó Paseo de Bucareli. Ocupó lo que hoy es la avenida de este nombre y se le puso en honor del virrey

Antonio María de Bucareli y Ursúa, a quien se consideraba benefactor de la ciudad. Era mucho más ancho que la calle actual, estaba arbolado y constituía uno de los sitios de esparcimiento de los capitalinos que lo visitaban en carruajes, a caballo, o a pie; ostentaba fuentes y otros adornos.

Manuel Rivera Cambas, nos dice al respecto:

Escogido por el bello sexo para paseo favorito el campo, allí necesariamente se verifica todas las tardes la más selecta y agradable reunión de México, allí concurre lo más elegante de la capital, conforme a lo que afirma un poeta en los siguientes versos:

Pues que Elisa se aleja de la Villa  
Y a los amenos campos se traslada  
Para ser de los campos maravilla.

¿A quién la vida rústica no agrada?  
Vamos al campo y apartada aldea,  
En su divina luz toda bañada.

Por ti se place ya, dulce bien mío,  
La sencillez de rústica labranza,  
La augusta esquividad del bosque  
[umbrío

En toda ocupación, en todo oficio,  
Adorar tu beldad será mi empleo,  
Con grande voluntad, sin artificio.

Los más suntuosos carruajes y los más gallardos corceles lucen diariamente en el Paseo, y son los hermosos caballos la mejor prenda que se puede mostrar para ocupar buen puesto en aquella reunión. Dos hileras de carruajes siguen los dos lados del Paseo bajo la sombra de la alta arbolada que borda ambas orillas, yendo por el centro los paseantes que se presentan a caballo. En la glorieta en que se ostenta la estatua de Colón hay una caja armónica, bajo la cual se sitúa una música más o menos arreglada para amenizar la permanencia en aquel sitio verdaderamente agradable, al cual también concurren multitud de individuos pedestres que se colocan en las glorietas de cantería, a los lados de la calzada, o recorren la ancha banqueta, cuyo piso está macademizado!

Por este paseo entró a México el Ejército Trigarante el 27 de septiembre de 1821. Con posterioridad fue sitio de otros eventos y hasta se celebró allí, en



*Residencia de la familia Gargollo, obra del arquitecto José Luis Cuevas, actualmente la ocupa el University Club.*

1856, con el presidente Ignacio Comonfort, un banquete verdaderamente multitudinario. Cuando se abrió el Paseo de la Reforma cayó en decadencia el de Bucareli.

La colonia Juárez nace a partir del 21 de marzo de 1906, en "Homenaje al Benemérito de la Patria", al cumplirse el primer centenario de su natalicio. Esta colonia llevó antes los nombres de: Del Paseo y Bucareli, aunque no por mucho tiempo. La escritura pública se otorgó el 23 de octubre de 1892, a la de Bucareli, y en 1903, a la Del Paseo; más tarde éstas fueron fusionadas por el Ayuntamiento para integrar en una sola a la Juárez. En la colonia, las calles ostentan nombres de ciudades europeas: Lucerna, Viena, Hamburgo, Berlín, Londres, Liverpool, etcétera. Fue la colonia Juárez el área donde la aristocracia surgida del Plan de Tuxtepec, erigió sus casas prefiriendo modelos europeos. Para esta época la calle más famosa vino a ser la de Atenas, pues en ella estu-

vieron los baños y albercas del señor Sebastián Pane, quien nació en los albores del siglo pasado, y fue el pionero en la construcción de baños y albercas, dándose el lujo de pagar el pasaje a quienes ocurrían a sus instalaciones, hasta donde llegaba una de las líneas urbanas de los tranvías de mulitas.

En un periódico de aquella época se describe la naciente colonia en los siguientes términos:

El barrio de la Reforma y de Donato Guerra es un barrio aristocrático, una verdadera pequeña Ciudad de los Palacios, en que se levantan grandes y soberbios edificios de los más primorosos materiales: el jaspe, el ónix, el mármol, el granito, el hierro y el bronce artísticamente labrados; los cristales pintados y biselados; los jardines con fuentes y plantas exóticas, caballerizas amplias y ventiladas, magnífico alcantarillado, pavimento terso, resistente y limpio, alumbrado eléctrico, todas las comodidades; en fin, de la higiene, la riqueza y el arte.<sup>2</sup>

El municipio la dotó de los más modernos servicios de agua, drenaje, pavimento y alumbrado, y a petición suya las compañías fraccionadoras extranjeras aceptaron que las esquinas de las manzanas se cortasen en chaflán para facilitar el tránsito.

Los representantes diplomáticos de las naciones más importantes erigieron en ella embajadas, consulados y legaciones, contribuyendo con ello a acen-

tuar su carácter extranjerizante y cosmopolita.

La gran variedad estilística y la riqueza de muchos de sus edificios, hizo de la colonia Juárez, junto con el Paseo de la Reforma, el escenario de una fastuosa exhibición de estilos arquitectónicos, y como distintivo de alcurnia y afrancesamiento se adoptó en muchas construcciones la mansarda.

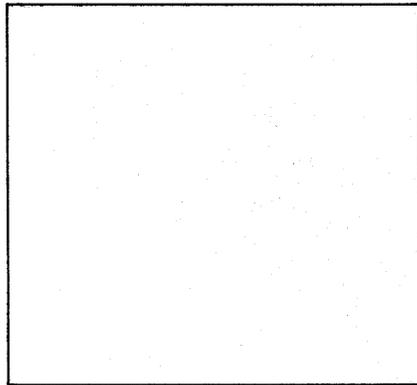
En la etapa final del siglo XIX —anota el autor Arturo Sotomayor— era la colonia Juárez, “el imperio de la mansarda, la buhardilla y una colección de espaciosos jardines, muy ansiosos de parecerse a los versallescos”?

Actualmente se conservan bastantes edificios de principios de siglo que ofrecen, en un disperso y variado repertorio, todos los tipos de habitación construidos entre 1900 y 1925, muchos de los cuales merecen ser estudiados con mayor detalle por su importancia arquitectónica o su singularidad, estudio que justificaría una obra especial.

En este artículo nos hemos de limitar a hacer una breve referencia de algunos de los más notables, entre ellos la villa de las calles de Londres número 6, obra del arquitecto Antonio Rivas Mercado (Museo de Cera de la Ciudad de México, recién consumido por el fuego); el palacete del arquitecto Rafael Goyeneche, en Abraham González No. 67; el conjunto habitacional de El Buen Tono, con sus tres calles privadas, obra del ingeniero Miguel Ángel de

Quevedo, y la residencia de la familia Gargollo, en el Paseo de la Reforma, obra del arquitecto José Luis Cuevas, que ahora pertenece al University Club. También destaca el curioso edificio de ladrillo situado en el ángulo de las calles de Versalles y Milán, obra del ingeniero Pigeon, que a principios de siglo era habitado por empleados y funcionarios de legaciones y embajadas extranjeras. Este inmueble está a punto de desaparecer por su avanzado deterioro a causa del sismo de 1985.

Por el excepcional y significativo contraste entre las corrientes arquitectónicas y culturales extranjerizantes de la élite porfirista, y la de carácter nacionalista, que la burguesía postrevolucionaria comienza a adoptar en la tercera década del siglo XX, debemos destacar dos edificios que se enfrentan en las calles de Bucareli: el elegante Palacio Cobián (Secretaría de Gobernación), construido en los primeros años del siglo con su prestancia renacentista ita-



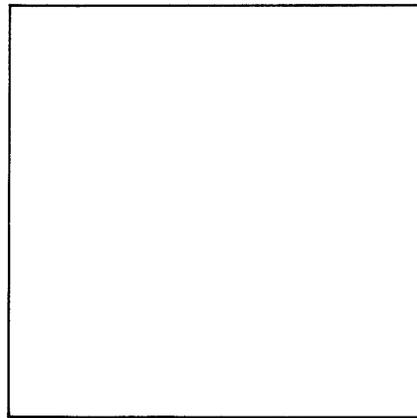
*Edificio de ladrillo situado en el ángulo de las calles de Versalles y Milán. Fue afectado por el sismo de 1985 y está a punto de derrumbarse.*



*Detalle del conjunto Vizcaya, obra del ingeniero Roberto Servín, de clara inspiración francesa.*

liana, y el edificio de departamentos Gaona, obra del arquitecto Ángel Torres Torija, de 1922, que en su fachada despliega, frente a las formas clásicas del primero, sus paramentos de tezontle y su ornamentación barroca, inspirada en la mexicana del siglo XVIII, que para acentuar su carácter tradicional y nacional ostenta las efigies en mosaico de Hernán Cortés y de algunos virreyes. Esta reacción contra la arquitectura precedente se expresa solamente en la fachada, pues no se modificó la disposición anterior de las viviendas, que fueron concebidas a semejanza de los modelos creados durante el primer decenio. Otro edificio notable es el elegante conjunto Vizcaya, de Bucareli número 128, construido en la misma fecha que el anterior por el ingeniero Roberto Servín, de clara inspiración francesa.

Cerca de la zona de Bucareli, se encuentra La Ciudadela, edificio que fue construido a principios del siglo XIX



para albergar una fábrica de cigarros. Situado en una posición estratégica, ya que desde allí se dominaba una de las entradas principales de la ciudad, con el tiempo fue destinado a propósitos militares; siendo también un lugar de cruentos combates durante la Decena Trágica, ya que ahí fueron victimados Gustavo A. Madero, hermano del Presidente de la República, y Adolfo Basó, el 19 de febrero de 1913.

### La Zona Rosa

La llamada Zona Rosa constituye un sector de la Juárez, que ha sido afectada de manera distinta que el resto de la colonia, por las transformaciones que se han producido en ella durante los últimos decenios. En su conjunto fue también una de las áreas predilectas de la burguesía por su cercanía del Paseo de la Reforma; se conservan bastantes edificios como testimonio de ello. En la década de los 60 surgió como un sitio similar al "Barrio Latino" de París, o al "Greenwich Village" de Nueva York. Cosmopolita, interesante, capaz de atraer al turismo nacional e internacional, reunir artistas e intelectuales, ofrecer lo mejor en cuanto a establecimientos de comercio y diversión. Para ello se establecieron galerías de arte, restaurantes, bancos, hoteles, bares, joyerías, salones de fiesta, tiendas de ropa, cines, etcétera.

La gran concentración comercial y

hotelera que se ha producido en esta área, ha ocasionado grandes cambios en su carácter. Al interés que se le ha dado, han contribuido los viejos edificios; su aspecto pintoresco con relación a las modernas construcciones, ha sido hábilmente explotado con fines comerciales y publicitarios. A ello han cooperado las autoridades con obras de remodelación y disposiciones meritorias, aunque superficiales, para preservar la fisonomía de los edificios más importantes. Así encontramos construcciones de la segunda década de nuestro siglo, que ostentan aún su ornamentación original, como marcos de puertas y balcones, convertidos en escaparates de toda clase de mercancías.

La zona, abigarrada y compleja, atracción de forasteros nacionales y extranjeros, ha perdido casi por completo el carácter residencial con pretensiones aristocráticas que poseía en los años 20, para adquirir un aspecto en el que se mezcla el extranjerismo y el

*Mexican curious*, que satisface a los nativos por lo que tiene de exótico y a los turistas por su tradición indígena.

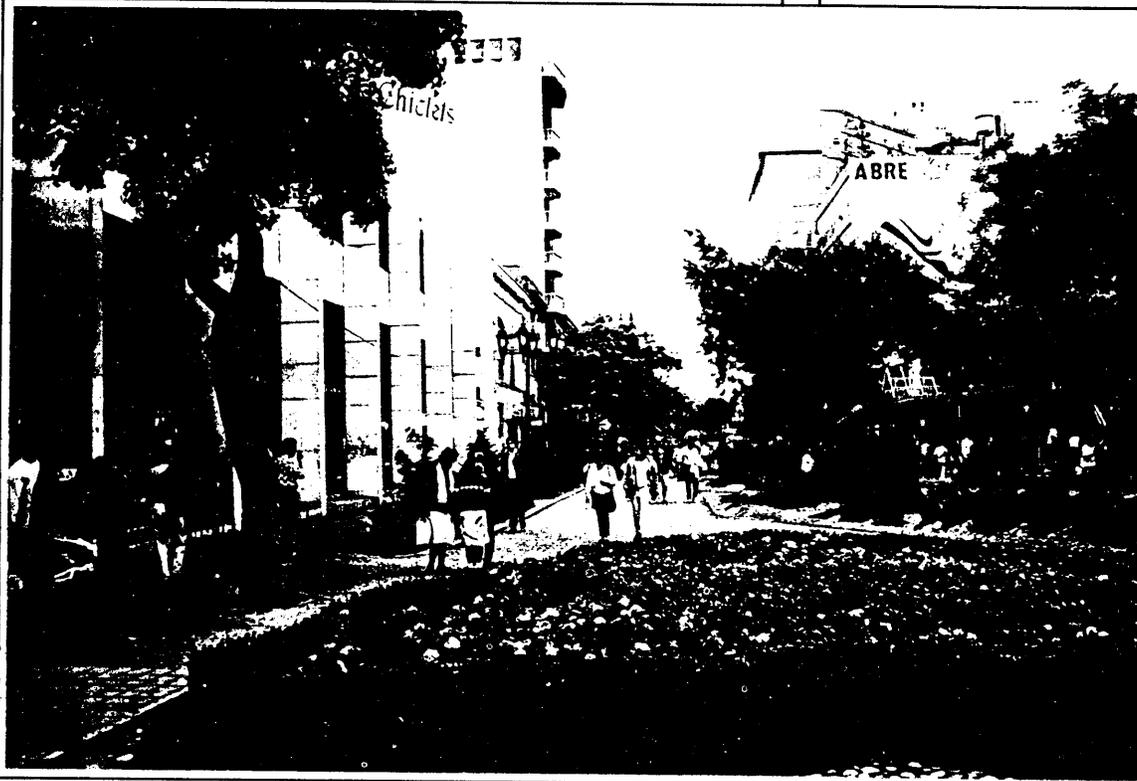
En la actualidad se calcula la existencia de más de 8,000 negocios de todos los niveles, que ofrecen al turismo lo mejor de la comida nacional e internacional, perfumes, joyas y millares de productos de la mejor calidad; farmacias, estudios, platerías, florerías, templos, salas de belleza, casas de antigüedades, galerías de arte, escuelas de idiomas y bibliotecas, constituyen un imán para los visitantes.

NOTAS

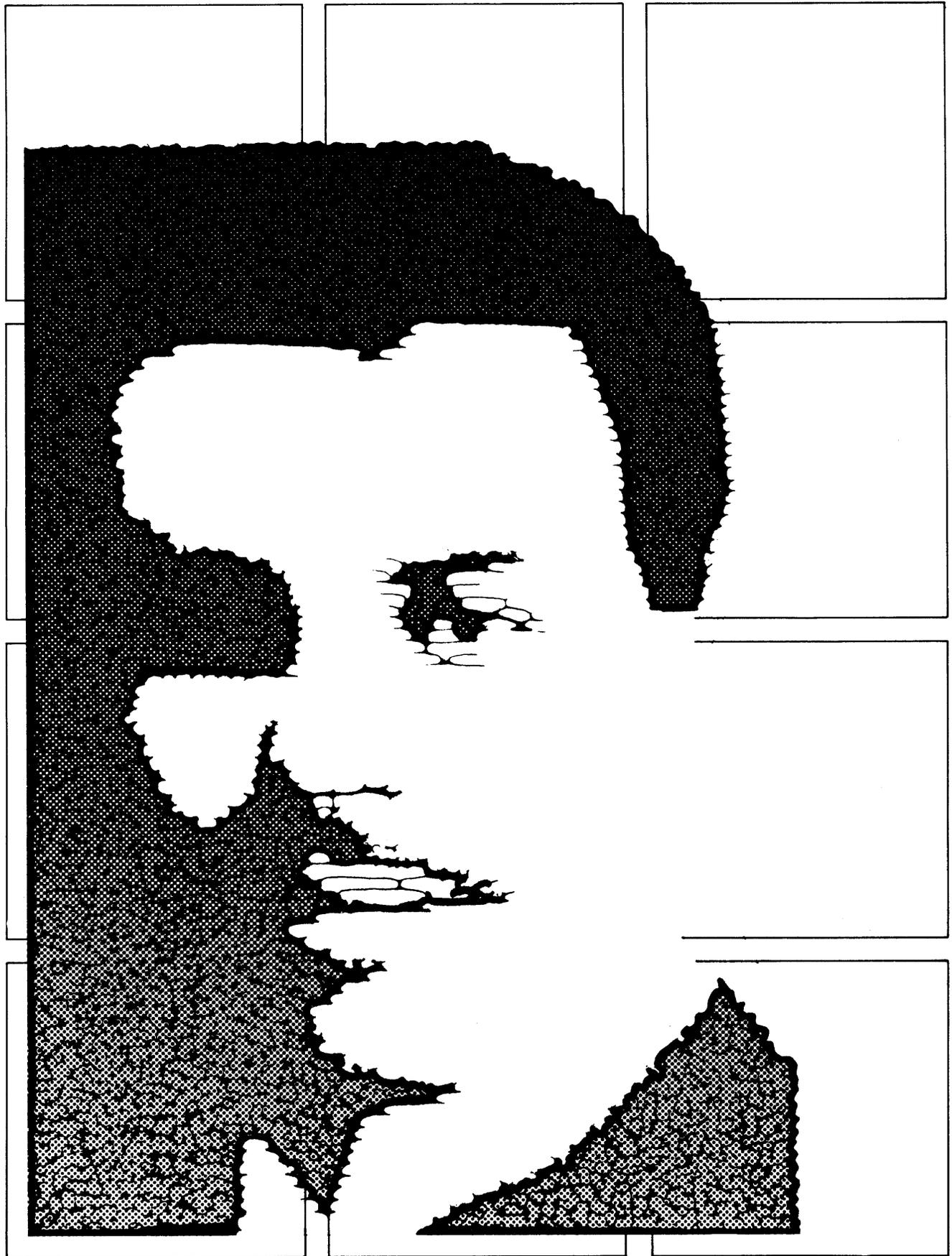
- <sup>1</sup> Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Editorial del Valle de México, 1974, p. 259.
- <sup>2</sup> Tomado de *Gil Blas*, 21 de octubre de 1896, p. 1.
- <sup>3</sup> Arturo Sotomayor, *México, donde nació. Biografía de una ciudad*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1968, p. 273.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, Claude, *La ciudad de México*, México, SEP, SepSetentas No. 90, 1973.
- Centro histórico de la ciudad de México*, Inventario arquitectónico e histórico de México, ediciones de la Delegación Cuauhtémoc, 1982.
- Katzmal, Israel, *Arquitectura del siglo XIX en México*, México, UNAM, 1973.
- Maza, Francisco de la, *Del neoclásico al art nouveau y primer viaje a Europa*, México, SEP, SepSetentas No. 150, 1974.
- Periódico *Gil Blas*, México, 1896.
- Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Editorial del Valle de México, 1974.
- Sotomayor, Arturo, *México donde nació. Biografía de una ciudad*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1968.



La Zona Rosa, sitio de atracción para turistas nacionales y extranjeros.



## UN POEMA DEL INSTANTE: “LA MANCHA DE PÚRPURA”

José Francisco Conde Ortega

**A** propósito de uno de los rasgos más significativos de la poesía de Ramón López Velarde, escribe Allen M. Phillips:

Expresaba las profundas y auténticas vivencias que la vida le ofrecía, dejándose llevar por la emoción de todas las cosas por humildes e insignificantes que fueran, mostrando en verso sus nuevos e insospechados matices!

Opinión que se completaría con la de José Luis Martínez, para caracterizar lo esencial de una de las obras poéticas más sorprendentes y perdurables en el siglo XX mexicano. Afirma el autor de *La expresión nacional* en líneas esclarecedoras:

Porque aprendió (López Velarde) a percibir la majestad de lo mínimo, *el pasmo de los sentidos*? y antes de sacarlo a la luz lo hizo arder junto con sus huesos, creó una mitología del mundo provinciano, una imagen cordial de la patria y una vertiginosa geografía de las pasiones y de la sensibilidad?

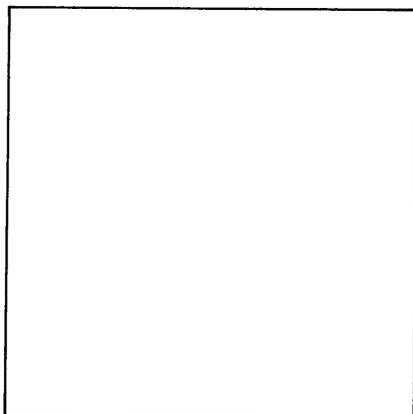
Quizás valdría la pena, aquí, un pequeño paréntesis. A pesar de los intentos de análisis con la mayor objetividad posible, muchos lugares comunes acer-

ca del poeta de Jerez se siguen repitiendo. Por eso hay que insistir: el universo provinciano es un referente —léxico, sensorial, afectivo— inmediato en el cuerpo poético de la obra de López Velarde. Con este referente expresa profundas complejidades espirituales y da entrada a la poesía moderna en Hispanoamérica. No es un poeta provinciano. Como dijo Octavio Paz en su momento, los provincianos son la mayor parte de sus críticos, puesto que el mismo autor de *No pasarán*, considera que la provincia es una dimensión de la estética del poeta de *Zozobra*. Por lo demás, descubrimientos y predominio de los sentidos forman parte de una suerte de poética explícita en algunas de sus prosas.

En efecto; por ejemplo, en “La derrota de la palabra” se pronuncia por la fidelidad a la lengua y a la autenticidad del escritor: “Yo anhelo expulsar de mí cualquier palabra, cualquier sílaba que no nazca de la combustión

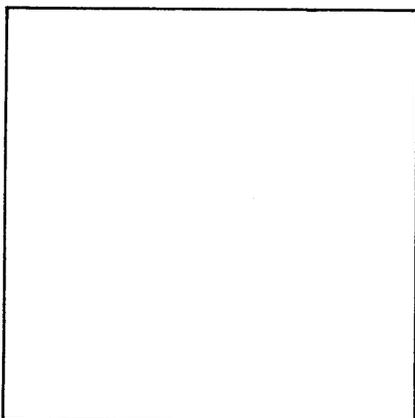
de mis huesos”<sup>5</sup>. Y en otros dos escritos en prosa postula su concepción de la poesía: “El predominio del silabario”<sup>6</sup> y “La corona y el cetro de Lugones”<sup>7</sup>. En estas prosas —y en algunas otras— aparecen las opiniones de López Velarde que fijan sus puntos de vista, sus afinidades y sus desacuerdos. Un ejemplo ilustrativo sería aquél en el que, al referirse a Francisco González León, apunta: “Su originalidad es la verdadera originalidad poética: la de los sentidos”, y un poco a propósito y como consecuencia: “La poesía es el pasmo de los cinco sentidos”. Y como reafirmación de lo anterior, como epítome final, piensa el poeta que cuando las potencias del alma amenazan con confundirnos, “los sentidos siempre nos son fieles”.

Esto es, de hecho, el soporte de un *Arte poética* que se va complementando con hallazgos léxicos y rítmicos que singularizan la obra del autor de *La sangre devota*. Muchos poemas de López Velarde ilustrarían esta forma de organización poética, pero creo que ninguno como “La mancha de púrpura”, texto fechado en 1916, que aparece en el segundo libro del poeta, *Zozobra*. Muy cerca de los recursos de un simbolismo a la manera lopezvelardeana, es-



te poema señala el predominio de los sentidos en las situaciones de amor. De otro modo: como el amor es una de las experiencias mayores de la existencia, el acendramiento de los sentidos abre posibilidades inauditas para recuperar y/o retener los instantes en que la sensualidad consigue ese "minuto cobarde", ese "minuto fraudulento" pleno de lo que llama Octavio Paz "intensidad fija".<sup>8</sup>

"La mancha de púrpura" está dedicada a Margarita Quijano, hermana de Alejandro Quijano. Y según José Emilio Pacheco, no sólo el poema, sino todo el segundo libro del poeta zacatecano? Se escribe esto no sólo como un hecho anecdótico, sino como una señal de la evolución del poeta, como una manera de ir ordenando un sistema poético que, hasta el final, fue depurando sus procedimientos y hallazgos para crecer en todos los sentidos. Afectiva y poéticamente, "La mancha de púrpura" es el encuentro con la ciudad de



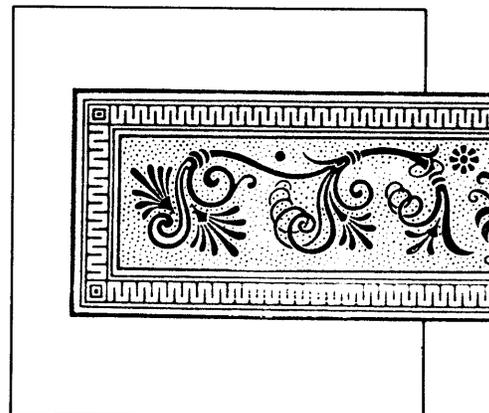
México y con la parte más castigada de la poesía de López Velarde. *Fuensanta* se convierte en un símbolo que, de muchos modos, deja de ser Josefa de los Ríos y se queda en el recuerdo que resguarda al poeta en los combates de amor que tienen un final doloroso.

Dice el autor de *Las batallas en el desierto*:

López Velarde cortejaba desde que llegó a México a Margarita, hermana de Alejandro Quijano. Margarita es la protagonista de *Zozobra* y del enigma del amor más intenso y más indiscifrable de toda la poesía mexicana. La frustración de esta idolatría engendró sus mejores poemas y lo llevó a aferrarse de nuevo ya no a *Fuensanta* sino a su recuerdo espectral. Dejó de ser adolescente y su sistema poético se volvió sistema crítico.<sup>10</sup>

Esta aseveración la demuestra Pacheco con el ordenamiento de los poemas de *Zozobra*. Los cuarenta poemas del libro no están ordenados cronológicamente —fueron escritos de 1916 a 1919—, sino afectivamente. El libro se inicia con un poema que registra la agonía de *Fuensanta* ("Hoy como nunca..."), y tiene en el centro los poemas dedicados a Margarita: "Transmútase mi alma", "Que sea para bien", "La mancha de púrpura" y "La lágrima". El poemario concluye en el punto de partida: "Humildemente", el texto del regreso a Jerez.<sup>11</sup>

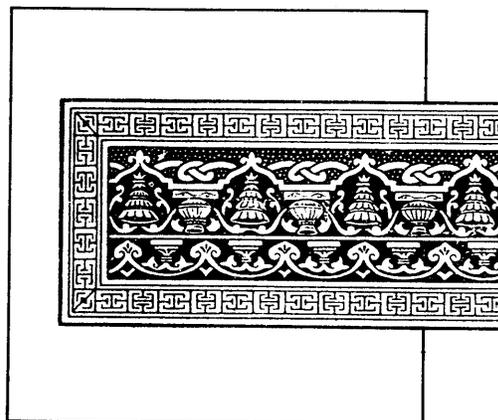
Como se dijo antes, las prosas de López Velarde van enunciando una estética, una poética. Por eso, para una mujer comprensión es recomendable una lectura de toda la obra, aunque después se opte por una castigada selección, como recomienda Octavio Paz.<sup>12</sup> Con todo, no es extraño que los poetas que también cultivan la prosa tiendan a dejar señales y guiños en los que los dos aspectos de la obra se complementan. A este respecto escribe José Emilio Pacheco: "...prosas que intentaron ser nada más crónicas (...) en realidad forman parte de su poesía. *El minuterero* (1923) y *El don de febrero* (1925) representan frente a *Zozobra* lo que es



*Le spleen de Paris* respecto a *Les fleurs du mal*." Muy cerca de la afirmación del autor de *No me preguntes cómo pasa el tiempo* está la relación entre "La mancha de púrpura" y una prosa de *El don de febrero*: "La dama en el campo". Y no sólo porque la protagonista es la misma, sino por ciertas semejanzas de tensión, de esfuerzo en un recurso fundamental para el poema —la reticencia—, y por la selección del vocabulario, a todas luces intencional, que anhela capturar el momento de la plenitud en el momento del deslucimiento.

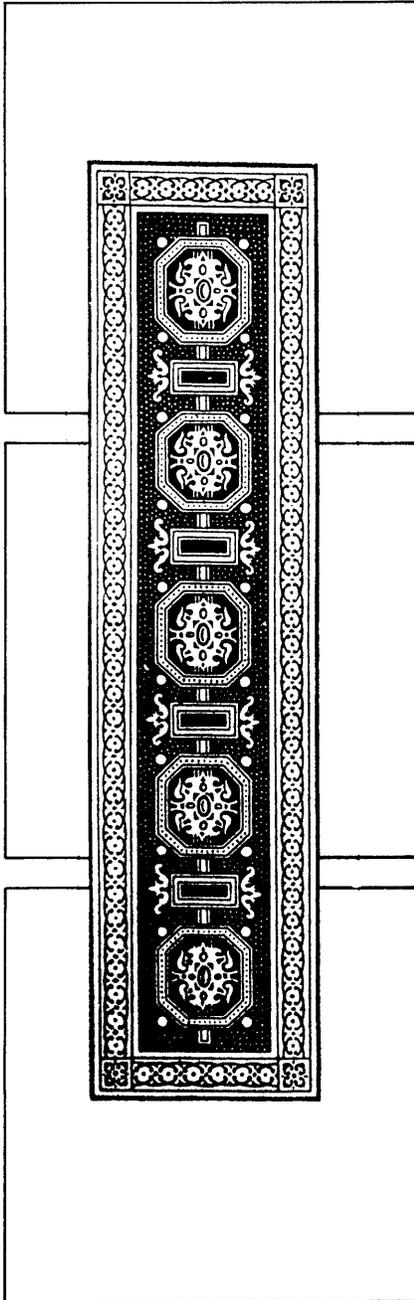
En el segundo poema de *La sangre devota* —"Tenías un rebozo de seda"—, escribe Ramón López Velarde una de las estrofas más citadas en la historia del ensayo mexicano:

(En abono de mi sinceridad séame permitido un alegato: entonces era yo seminarista sin Baudelaire, sin rima y sin olfato.)





Pasa el lunes, y el martes, y el  
 [miércoles... Yo sufro  
 tu eclipse, ¡oh creatura solar!, mas en mi  
 [duelo  
 el afán de mirarte se dilata  
 como una profecía; se descorre cual velo  
 paulatino; se acendra como miel; se  
 [aquilata  
 como la entraña de las piedras finas;  
 y se aguza como el llavín  
 de la celda de amor de un monasterio en  
 [ruinas.



Por eso, aun cuando la oscuridad es claramente enunciada por el eclipse (anuncio, también, de transitoriedad) y causa sufrimiento, la mirada se deleita en la ausencia de luz por la promesa de la recompensa. Así, el tercer verso inicia una gradación con elementos aparentemente disímbolos, pero que van a culminar con una identificación: el llavín de un monasterio en ruinas es otra forma de la sombra que espera la luz: los ojos podrían abrirse.

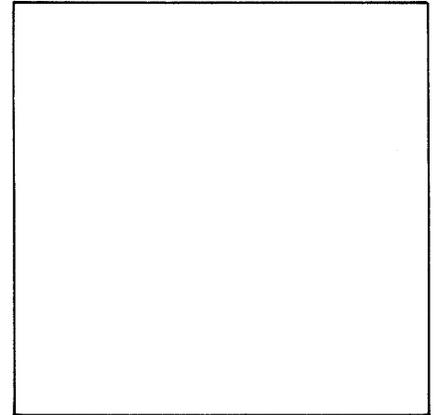
La tercera estrofa insiste en el tiempo detenido, en la intensidad fija de que hablaba Octavio Paz:<sup>19</sup>

Tú no sabes la dicha refinada  
 que hay en huirte, que hay en el  
 [furtivo gozo  
 de adorarte furtivamente, de cortejarte  
 más allá de la sombra, de bajarse el  
 [embozo  
 una vez por semana, y exponer las  
 [pupilas,  
 en un minuto fraudulento,  
 a la ancha de púrpura de tu  
 [deslumbramiento.

Aquí los motivos de la reticencia —espiritual y poética— están explicados. La demora sirve para aumentar el goce. Como no hay dicha ni amargura que sean eternas, los momentos más plenos de la experiencia humana pueden ser detenidos en la capacidad emotiva, en el refinamiento de los sentidos y en la voluntad de trabajar la Palabra.

La cuarta estrofa contiene una intención más cargada de sombras, como preparando el momento final; como si, después de ser anunciado el premio en la primera estrofa, las dos siguientes y todos los versos de la última —excepto la línea final— hubieran sido un camino de penitencia para merecer la luz:

En el bosque de amor, soy cazador  
 [furtivo  
 te acecho entre dormidos y tupidos  
 [follajes,  
 como se acecha una ave fúlgida; y de  
 [estos viajes  
 por la espesura, traigo a mi aislamiento



el más fúlgido de los plumajes:  
 el plumaje de púrpura de tus  
 [deslumbramientos.

Finalmente, en esta estrofa la oposición se da más radicalmente y con cierta violencia. La oscuridad se vuelve casi física con la mención del bosque y de los follajes, pero la luz se vuelve más brillante en el plumaje de esa ave “fúlgida”. Después, aislado y expuesto a la luz, el poeta captura el instante del deslumbramiento, el “minuto fraudulento” en el que la mancha de púrpura es el instante máspreciado y final de todo un rito de la espera. Después a reiniciarlo todo, hasta que dure, aunque sea solamente en el poema.

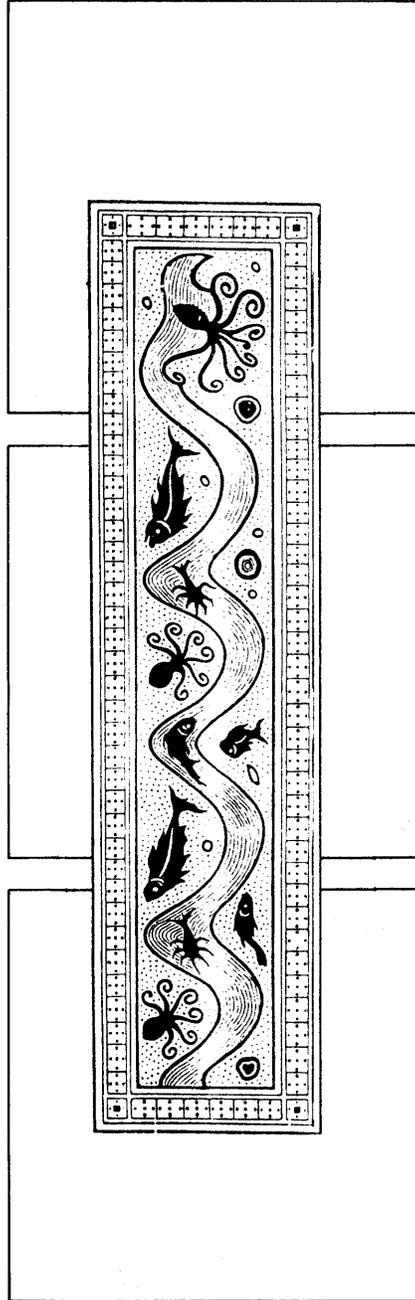
Sorprende que en “La mancha de púrpura” haya tan pocos adjetivos: uno en la primera estrofa (costosa); dos en la segunda (solar, paulatino); tres en la tercera (refinada, furtivo, fraudulento), y cuatro en la cuarta (furtivo, dormidos, tupidos, fúlgida). Además, todos los verbos del poema están en presente de indicativo, menos dos subjuntivos en la primera estrofa, un infinitivo en la segunda y cuatro en la tercera. Finalmente, con cierta preferencia por la segunda de pasiva en la segunda estrofa, aunada a lo anterior se expone gramaticalmente la intención poética: la oposición luz/oscuridad y el tiempo detenido para el momento del deslumbramiento.

En “La dama en el campo”, casi al final, escribe López Velarde: “Sólo he pretendido captar el matiz que ganaría

la naturaleza si usted concurriese a mi paisaje de soledad, de vehemencia y de melodía.<sup>20</sup> No es, desde luego, una coincidencia; es la certeza de un modo de hacer poesía original y auténtica. La protagonista del poema y de la nota en prosa es la misma; la intención, también. Las anécdotas en torno a este suceso refieren el entusiasmo de López Velarde por la belleza y elegancia de Margarita Quijano, y también por su inteligencia y cultura. Y como parecía estar correspondido, la circunstancia de la ruptura final seguirá siendo parte de la conjetura. Lo real es la existencia de una serie de poemas y una prosa que ayudan a develar la manera en que López Velarde fue construyendo un sistema poético.

“La mancha de púrpura” es un poema del instante en que todo sucede. “Ese momento en que la sangre se agolpa, el pensamiento se suspende o el ánimo se arroba. El instante de frenesí que alcanza la cima y se inmoviliza para después anularse”<sup>21</sup> Pero también, sin que esto contradiga lo anterior, es otra forma de acercarse a la vía mística del conocimiento. Buen lector de los clásicos españoles y de la Biblia, no creo que le molestara a López Velarde esta interpretación. Así, “La mancha de púrpura” estaría muy cerca de “Noche oscura del alma”. Las vías —purgativa, iluminativa y unitiva— estarían expuestas también, de un modo seguramente poco ortodoxo en el poema del zacatecano. Otro poeta que, en México, se acerca también al modo místico de San Juan de la Cruz es Octavio Paz<sup>22</sup> en *¿Águila o sol?* En todo caso es la pervivencia del anhelo de la luz, del deslumbramiento en el mejor instante de la vida.

Y por ese afán de deslumbramiento, López Velarde hizo de su oficio una “desesperada captura de la belleza”<sup>23</sup> Por eso nos reveló “con su prodigiosa sensibilidad imaginativa, las sombras y el secreto de nuestro corazón y nuestros sentimientos, y su obra es el punto de partida de nuestra poesía moderna”<sup>24</sup> Poeta del erotismo, Ramón López Ve-



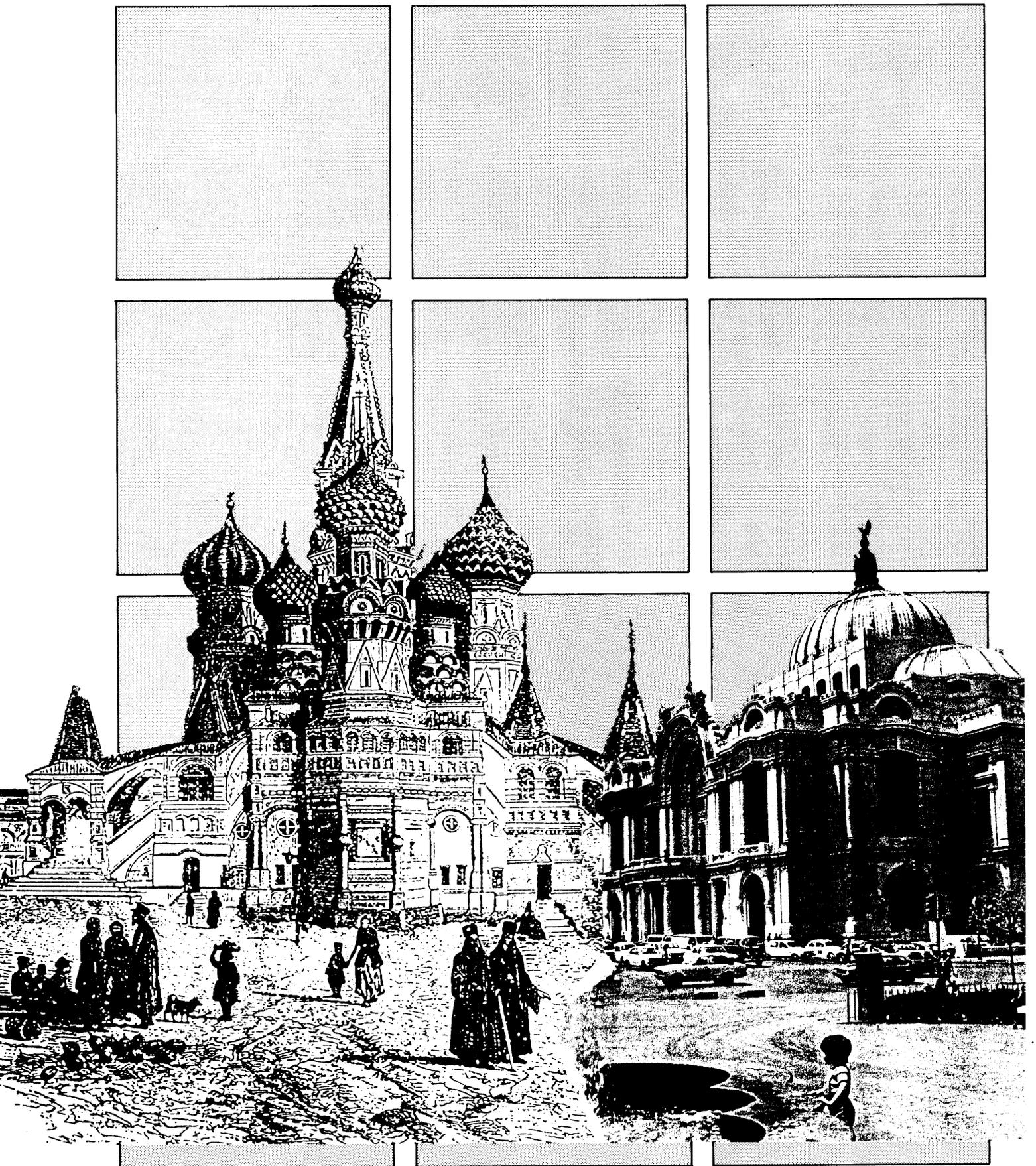
larde cuenta una parte de su vida en cada poema. El desciframiento es sólo una parte del código secreto entre autor y lector. Lo que importa es el poema arduamente conseguido. “La mancha de púrpura” es la culminación de la aspiración mayor del poeta: la captura del instante más luminoso. Pero es también, como toda su obra, la dolorosa historia de un “corazón promiscuo”<sup>25</sup>

## NOTAS

- <sup>1</sup> Allen W. Phillips, “La estética de la corazonada”, *Cinco estudios...*, p. 28.
- <sup>2</sup> El subrayado es mío.
- <sup>3</sup> José Luis Martínez, prólogo a *Obras. Ramón López...*, p. 36.
- <sup>4</sup> Octavio Paz, “La balanza con escrúpulos”, *Calendario Ramón López Velarde*, mayo, p. 267.
- <sup>5</sup> Ramón López Velarde, *Obras*, pp. 399 y ss.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 421 y ss.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 478 y ss.
- <sup>8</sup> Octavio Paz, *op. cit.*, p. 265.
- <sup>9</sup> José Emilio Pacheco, “Ramón López Velarde”, *Visiones y versiones*, p. 332.
- <sup>10</sup> *Loc. cit.*
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 335.
- <sup>12</sup> Octavio Paz, *op. cit.*
- <sup>13</sup> Xavier Villaurrutia, “Ramón López Velarde”, *Visiones y versiones*, p. 103.
- <sup>14</sup> Bernardo Ortiz de Montellano, “Ramón López Velarde”, *idem*, p. 77.
- <sup>15</sup> Octavio Paz, “La balanza con escrúpulos”, *Calendario*, mayo, p. 267.
- <sup>16</sup> Véase *supra*.
- <sup>17</sup> Octavio Paz, “La balanza...”, p. 271.
- <sup>18</sup> Alí Chumacero, “Ramón López Velarde, el hombre solo”, *Visiones y versiones*, p. 161.
- <sup>19</sup> Véase *supra*.
- <sup>20</sup> Ramón López Velarde, *op. cit.*, p. 386.
- <sup>21</sup> Octavio Paz, “La balanza...”, p. 265.
- <sup>22</sup> José Francisco Conde, “Octavio Paz: ¿Águila o sol?”, *Ingenioso Hidalgo*, núm. 1, enero-febrero de 1991, pp. 8-10.
- <sup>23</sup> José Luis Martínez, *op. cit.*, p. 10.
- <sup>24</sup> *Loc. cit.*
- <sup>25</sup> Sergio Fernández, “Historia de un corazón promiscuo”, *Visiones y versiones*, p. 398.

## BIBLIOGRAFÍA

- López Velarde, Ramón, *Obras*, edición y prólogo de José Luis Martínez, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 865 pp. (Biblioteca Americana, 45).
- — — *Calendario*, de enero a diciembre, México, Secretaría de Educación Pública, 1971, 768 pp.
- Carballo, Emmanuel (comp.), *Visiones y versiones. Ramón López Velarde y sus críticos. 1914-1987*, México, UAZ/UAM/INBA, 1989, 489 pp.
- Paz, Octavio, *Cuadrivio*, México, Joaquín Mortiz, 1965.
- Phillips, Allen W., *Cinco estudios sobre literatura mexicana*, México, Secretaría de Educación Pública, 1971 (SepSetentas).



## VIDAS PARALELAS

### Semblanza de infancia y juventud de Feodor M. Dostoievski y José Revueltas

Margarita Alegría de la Colina

#### Introducción

**H**AY varias alusiones respecto a la importancia que tuvo la obra de Dostoievski en la formación literaria de José Revueltas. Eugenia Revueltas, quien se ha referido a la presencia de la obra del ruso en la del mexicano, publicó un estudio\* en el cual enuncia algunos de los aspectos coincidentes en la creación literaria de estos dos escritores. Estoy de acuerdo con quienes han señalado estas coincidencias, en que a pesar de la distancia tanto especial como temporal —y de dos situaciones históricas tan distintas— ambos autores perciben con la misma intensidad los comportamientos, reacciones y sentimientos de los seres humanos. Ambos desnudan al hombre en sus extremos de bondad y maldad, y en sus límites sentimentales, de amor y odio; así como en su capacidad de asirse a una verdad, o ponerlo, todo en duda.

Los dos escritores enfrentan una situación ambivalente respecto a la religión cristiana, alimentados ambos por

su contacto con lecturas bíblicas por un lado, y, por otro, por su acercamiento a los clásicos de la literatura universal y su conocimiento de doctrinas filosóficas como las de Kierkegaard y Hegel. De esto resultan dos espíritus críticos y controvertidos que proyectan la imagen de un Dios siempre presente; pero en ocasiones casi satánico.

Ambos escritores se conmovieron por los sufrimientos del pueblo; uno, Dostoievski, desde la atalaya de la pretendida posición aristocrática a que en el fondo aspiraba, también convivió con el campesino y se conmovió por su capacidad de dar, de prodigarse a otros a pesar de sus limitaciones y carencias. El otro, Revueltas, sufrió dichas carencias, conoció de cerca la vida del campesino y el minero, y tomó partido desde niño. Siempre estuvo del lado de los desposeídos, de quienes sufrían injusticia, o luchaban por una causa justa. Los dos autores conocieron las ideas socialistas y simpatizaron (en el caso de

Dostoievski), o comulgaron (en el caso de Revueltas) con ellas. Ambos sufrieron prisión y vieron de cerca la muerte desde su juventud.

Creo que todas esas vivencias semejantes pudieron determinar las semejanzas en su narrativa; pero ese es asunto que analizaré en otro momento. Con miras a llevar a cabo en un futuro esa investigación, he leído detenidamente las biografías de los dos escritores, y en este ensayo presento aspectos de la vida familiar, la infancia y la juventud de ambos.

La aportación de este trabajo puede resultar de interés para quienes, como yo, han reflexionado sobre la influencia de Dostoievski en José Revueltas.

#### I. Familia

En la Rusia del siglo XIX, durante el periodo sombrío e inestable correspondiente al reinado del zar Nicolás I, en medio de una atmósfera dictatorial, vivió Feodor Mijailovich Dostoievski (1821-1881).

La primera escaramuza del largo duelo mortal entre la intelectualidad rusa y el supremo poder autocrático que determinó el rumbo de la historia

\* Cf. Eugenia Revueltas, *Vasos comunicantes*, México, UAM-Iztapalapa, 1985.

de Rusia, y plasmó su cultura durante toda la vida de Dostoievski, y las crisis internas morales y espirituales de esta intelectualidad —su autoenajenación y desesperada búsqueda de nuevos valores que dieran fundamento a sus vidas— fueron los elementos que aquel niño utilizaría un día para crear sus grandes novelas!

En el México posrevolucionario, dentro de un capitalismo de subdesarrollo con su sociedad de consumo, su tecnocracia y escasa libertad intelectual, vivió José Revueltas (1914-1976).

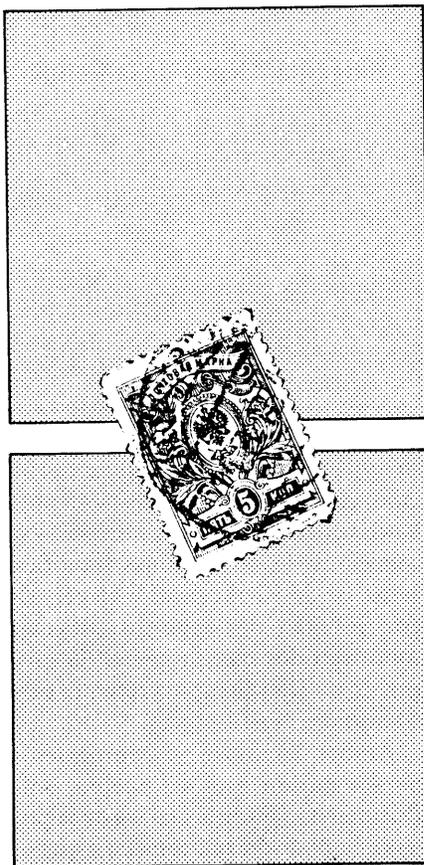
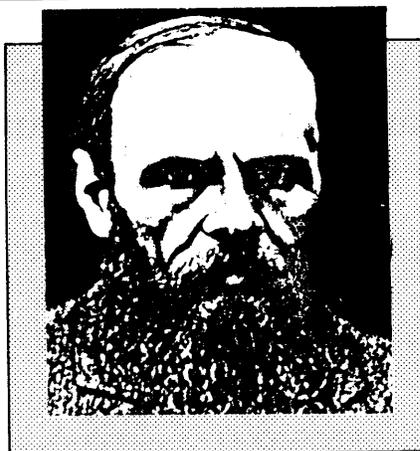
Revueltas descubre, a través de lo que mira, sus propios ojos. Paso a paso se afianza, confía en ello. Revueltas aprende a mirar, mira y atesora. Todo aquello se verterá al papel (voz de todos los que saben gritar).<sup>2</sup>

Dos épocas distintas, dos culturas diferentes y distantes. No la misma realidad. Sí semejantes conflictos: dolor, sacrificio, humillación y desequilibrio social. Sí la misma condición humana a partir de la cual ambos autores crean “el complejo tramado de generosidad y egoísmo, bondad y maldad, cobardía y valor, inteligencia y estulticia”<sup>3</sup>; que hace tan concretos y verosímiles sus personajes.

Revueltas leyó a Dostoievski a temprana edad, reconoció públicamente su admiración hacia el escritor ruso, y hacia su obra, a la que calificó de aleccionadora en el ensayo “Sobre Tolstoi y Dostoievski”, publicado en *Visión del Paricutín*; expresa:

Ese ser extraordinario que era Dostoievski conmueve y asombra por cualquier lado que se le vea. No es solamente su obra, tan aleccionadora y reconfortante, ni su vida siempre llena de piedad y sufrimientos. Son las contradicciones crueles, los amores satánicos y desdichados, el continuo quebranto y el pecado, que lo rodean como una malla, que lo oprimen con tenazas de fuego y hacen de él un espejo de humanidad grande, penoso, donde todos los hombres pueden contemplarse.<sup>4</sup>

Qué hay en común entre la vida “siempre llena de piedad y sufrimien-



tos” del escritor ruso y la del mexicano José Revueltas. Una semblanza comparativa de ambos autores tal vez nos permita discernir si, en alguna medida, este contexto real influye para que se den los puntos de contacto que hay en su narrativa.

De los grandes escritores rusos del siglo XIX, Dostoievski fue el único que no descendía de una familia perteneciente a la acomodada clase media

terrateniente, lo que influye en su modo de ver su propia posición como escritor. Para él, Tolstoi no era novelista sino historiador, y, en cambio, “consideraba su propia obra como un intento de aferrarse a algo y de luchar contra el caos de su momento”<sup>5</sup>. Pasó sus primeros años viviendo en una atmósfera que lo preparó para convertirse en el cronista de las consecuencias del flujo, cambio y desintegración de las formas tradicionales en la vida rusa.

El transfondo familiar de Dostoievski se caracteriza por el choque entre lo antiguo y lo moderno de la vida rusa. Se percibe en él una inseguridad acerca de su posición social que se refleja en esa comprensión profunda de las huellas psicológicas que deja la desigualdad social.

Por la rama paterna los Dostoievski fueron una familia perteneciente a la nobleza lituana, cuyo nombre deriva de una pequeña aldea llamada Dostoevo del distrito de Pinsk; ésta se le otorgó a un antepasado en el siglo XVI. Se trata de una región en la que existía una lucha entre nacionalidades y credos opuestos (la ortodoxia y el catolicismo polaco). Cuando los Dostoievski ortodoxos cayeron en desgracia, descendieron a la clase inferior del clero no monástico. El bisabuelo paterno había sido arcipreste del pueblo ucraniano de Brotislava; su abuelo, un sacerdote de la misma secta, y fue allí donde nació su padre, quien tras graduarse en un seminario a los 15 años, huyó de la casa paterna a ingresar en Moscú a la Academia Imperial Médico Quirúrgica. Como médico tuvo una trayectoria si no brillante, sí ejemplar por su entrega y tenacidad, por lo que el 28 de junio de 1828 inscribió su nombre y el de sus hijos en los archivos de la nobleza hereditaria en Moscú.

En realidad los Dostoievski aspiraban a un estilo de vida muy por encima de sus verdaderos medios, y su pretensión de pertenecer a la clase media acomodada era incongruente con su posición auténtica. Al igual que el padre, Feodor M. nunca dejó de valorar

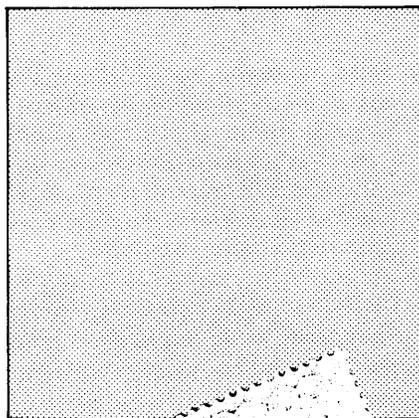
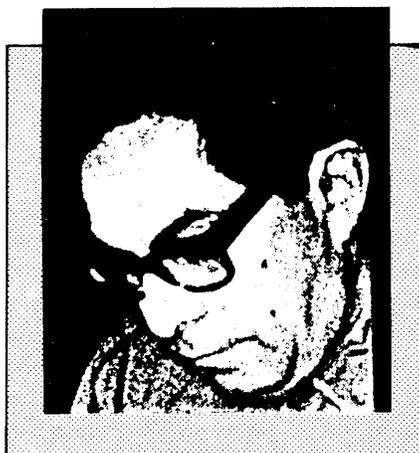
su posición aristocrática; pero “soñaba con una aristocracia que estuviese liberada de todas aquellas características del esnobismo, opulencia y arrogancia clasista que fueron la causa de que nunca pudiera su familia reconquistar el lugar que le correspondía en las filas de la clase media acomodada”<sup>6</sup>

El doctor Dostoievski era, a decir de Joseph Frank, quien pasó la mayor parte de su vida estudiando la obra biográfica del escritor ruso, “un médico que ejercía su profesión trabajando con tesón admirable... también era un marido fiel, un padre responsable y un cristiano devoto, pero —sigue apuntando— padecía de cierta afección nerviosa que le trastornaba completamente el carácter y el talante”<sup>7</sup>. Su carácter era explosivo y, aunque preocupado por la salud y el porvenir de sus hijos, era muchas veces violento y siempre exigente. La vida de la familia, según Andrei Dostoievski, transcurría “de acuerdo con una rutina que había sido fijada una vez para siempre, y que se repetía día tras día, de la manera más monótona”<sup>8</sup>.

La hija de Dostoievski sugirió la siguiente comparación: “siempre he creído que D. pensaba en su padre cuando creó el personaje del viejo Karamázov”;<sup>9</sup> aunque aclaró que lo afirmado era una mera suposición, podemos pensar que algún motivo tenía para creerlo así.

La madre del escritor ruso fue hija de un comerciante moscovita acomodado; esta familia alardeaba de tener una tradición de cultura y espíritu cívico. Estaban muy orgullosos de su antepasado Mijail Feodorovich Kotelnitski, quien gracias a su cultura pudo trabajar como corrector de pruebas en una editorial de Moscú especializada en literatura religiosa.

La figura materna es muy importante en la formación de Dostoievski. Su madre había asimilado muchos elementos de la cultura de la clase media. Tocaba guitarra acompañando a su hermano menor, quien era ejecutante



talentoso; deriva de aquí seguramente la afición por la música que hizo de Feodor M. un asiduo concurrente a conciertos. Según Joseph Frank, “fue de su madre de quien Dostoievski aprendió a sentir esa compasión por los desdichados y por los despojados, que tanta importancia habría de tener más tarde en su obra”<sup>10</sup>. Dostoievski hablaba de su madre con gran entusiasmo, y de su material biográfico se desprende

la descripción de una mujer simpática y atractiva.

Dostoievski despreciaba a los Kumanin, parientes considerados gente vulgar interesada sólo por el dinero; sin embargo, son éstos quienes cuidan de él y de su hermano Andrei al quedar huérfanos. A pesar de que el escritor recurrió a ellos en diversas ocasiones para solicitar ayuda económica, en la intimidad hablaba de ellos con cierto desprecio.

Quizá una de las razones haya sido que su primer conocimiento de la injusticia, de la desigualdad social, surgió en él cuando tomó conciencia de la desproporcionada riqueza que poseían los Kumanin [...] No es de asombrar que años más tarde se identificara tan íntimamente con los personajes que sufrían; no tanto por la pobreza en sí misma, como por la humillación de su posición inferior frente a los ricos y los poderosos!<sup>11</sup>

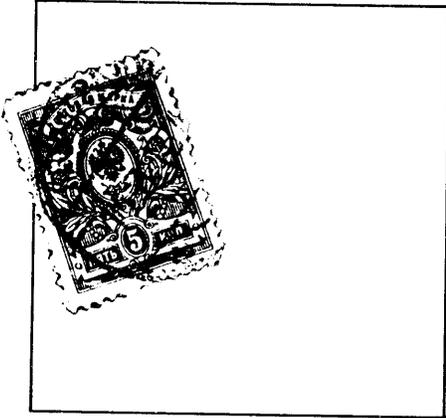
Quizá esta alusión a las raíces familiares de Dostoievski respondería a la interrogante que en algún momento planteó Revueltas al analizar la personalidad del escritor ruso:

Una de esas contradicciones, la que a muchos se nos hace difícil comprender cabalmente, es aquella que radica en el propio Dostoievski como hombre, como servidor social, individuo simple y en funciones.

¿Por qué sus ideas políticas personales estaban tan en franca contradicción con su obra?<sup>12</sup>

De familia provinciana calificada por el propio escritor como liberal democrático-burguesa, nació José Revueltas en la ciudad de Durango. Su familia, según Ignacio Hernández, era humilde “pero estaba extraordinariamente dotada de talento artístico —entre otros hermanos—: Silvestre, músico; Fermín, pintor; Rosaura, actriz”<sup>13</sup>.

La abuela paterna del escritor era hija adoptiva (“recogida”, dice Rosaura Revueltas en su *Biografía de una fami-*



lia) de una familia burguesa, se llamaba Consolación Gutiérrez. El abuelo, Gregorio Revueltas, era afinador de metales; tal vez alquimista, supone Rosaura.

El abuelo materno, Fermín Sánchez (minero) murió a consecuencia de una silicosis adquirida en la mina. Su esposa, Edelmira Arias, atendía una pequeña tienda en Canatlán, otra zona minera del estado de Durango. Edelmira fue hija de españoles; su padre, comerciante, vendía ropa para trabajadores y campesinos, la cual era confeccionada con ayuda de sus tres hijas: Petra, María de Jesús y Mercedes.

Después de haber escapado a los 19 años con un pretendiente, Edelmira Arias contrajo matrimonio años adelante con Fermín Sánchez; con él tuvo cinco hijas; la madre del escritor fue la segunda. Todas nacieron y crecieron en San Andrés de la Sierra.

Cuando Rosaura Revueltas va a referirse a sus padres, en su *Biografía de una familia*, se pregunta:

¿Cómo ir plasmando la imagen de esa pareja Romana-José, de extracción social tan modesta con instrucción apenas elemental, que se movió en un ambiente ajeno al arte y a la cultura y que sin embargo dio al mundo artistas como Silvestre, Fermín y José Revueltas?<sup>14</sup>

El padre quedó huérfano a temprana edad; empezó a trabajar a los ocho años en una tienda de abarrotes. Estuvo enamorado primero de la hermana mayor de Romana: Petra; ésta nunca se

casó y su cuñado siempre conservó por ella un especial afecto a decir de Rosaura. Después de casado, durante la Revolución, vendía de pueblo en pueblo; tenía dotes de comerciante, abrió su primera tienda en Santiago Papatzi, Durango; después tuvo un puesto de ropa de mezclilla para trabajadores en Guadalajara, hasta donde llegaron huyendo del torbellino revolucionario. Después anduvieron por Colima. Siempre que era necesario, José Revueltas padre volvía a empezar. Respecto a esta tenacidad, Rosaura se expresa así:

Hubo ocasiones en que mi padre empezó con una damajuana de aguardiente, un par de docenas de velas, unos kilos de piloncillo y algunos paquetes de cerillos.

No cabe duda que tenía su vena de negociante. Siempre le atinaba a lo que debía vender, cuándo y a quién!<sup>15</sup>

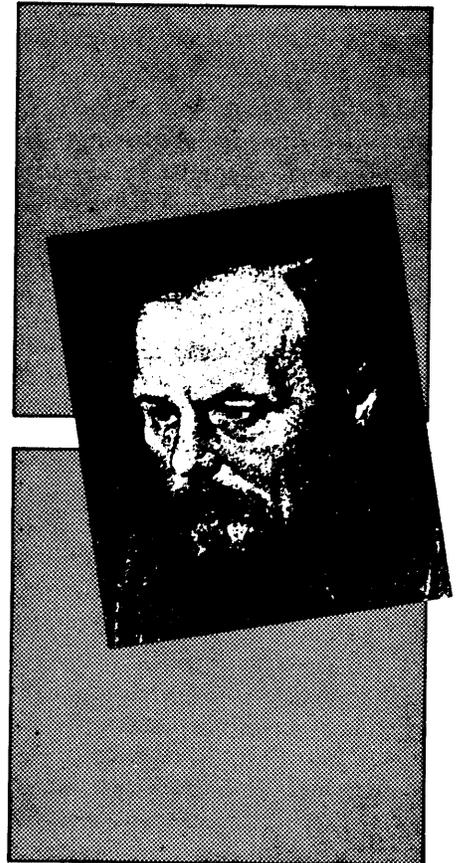
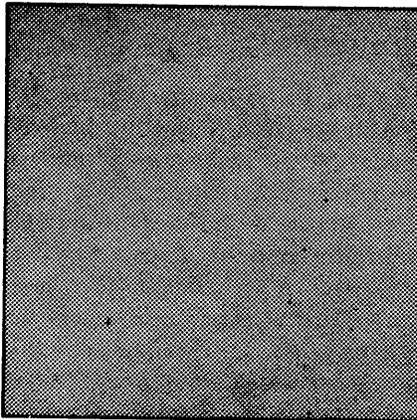
Cuando llegó a la capital el padre del escritor puso, junto con su socio Jesús Gutiérrez, el centro mercantil más importante de la ciudad en las calles de Uruguay esquina con Las Cruces. Entonces compraron los Revueltas una casa en la colonia Roma, colonia "nada más para gente acomodada", según Rosaura. Los hijos asistían al Colegio Alemán, considerado entonces como el mejor de la ciudad. Esta ventura dura poco tiempo: a la muerte del padre uno de sus empleados, Antonio de la Rosa, a quien se confió la dirección de los negocios y que supuestamente aleccionaba a Consuelo, la mayor (17 años ape-

nas), para que se pusiera al frente, se enriquece a su sombra y los deja en la miseria.

El padre de José Revueltas era dueño de un profundo sentimiento religioso que queda al descubierto en algunas de las cartas que dirigió a su esposa. A continuación algunos párrafos ilustrativos extraídos de las epístolas publicadas por Rosaura en su *Biografía de una familia*:

Te escribo esta carta esperando que la recibas un poco antes de mi llegada, pues siempre parece un hecho que esta misma semana saldré, Dios mediante, para ésa... si Dios me lo permite dentro de ocho días, allá nos veremos... y, Dios por delante hijita, tenemos que irnos acostumbrando a estas separaciones.

... Por este motivo te escribo ésta deseando que don Ramón sí venga esta noche y yo pueda salir mañana y llegar un día o dos después de ésta y ojalá así sea, cuando menos yo así se lo pido a María santísima y creo que me lo conce-



da porque sabe el ardiente deseo con que se lo pido!<sup>16</sup>

El padre en esta familia, como en toda familia tradicional, era una figura enérgica que imponía respeto. Dice Rosaura:

Mi padre era un hombre riguroso y severo; mismos atributos que ejercía sobre sus hijos y exigía de ellos. Los trataba desde muy pequeños como si fueran adultos y les imponía deberes que no correspondían a su edad, con el fin de hacerlos fuertes y responsables!<sup>17</sup>

De la madre, en cambio, se expresa así:

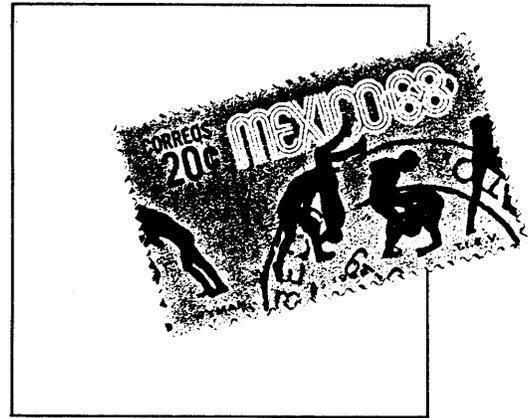
... fue siempre muy risueña, cualidad que conservó hasta el final de su vida, a pesar de sus grandes y numerosas penas y dolencias físicas. Era alegre y emotiva, muy imaginativa y visionaria... De constitución frágil, pese a lo cual tuvo doce saludables hijos cuyos partos le dejaron el vientre dilatado para siempre!<sup>18</sup>

La madre es, como en el caso de Dostoievski, una figura importante en la vida de Revueltas. Ella, declara el escritor en una entrevista, “era una mujer admirable; yo estaba orgulloso de ella, y creo que ella de mí... Cada vez que encontraba en su camino una *julia*, la paraba y repartía su dinero entre los presos. Es como si se lo diera a mi hijo, decía”!<sup>19</sup>

Hay incluso algo de mítico en la figura que Revueltas describe de su madre. Cuando se le preguntó: “¿Es cierto que su mamá predijo de alguna forma la vocación de sus hijos?”, respondió:

Bueno —no exactamente—. Ella lo anhelaba desde soltera, aun mucho antes de tenernos decía: “Yo quería tener un hijo músico, otro pintor y otro poeta”, y viendo el paisaje de su tierra San Andrés de la Sierra, entre Sinaloa y Durango, donde conoció a mi padre. Pidiendo que tal vez el deseo intrínseco de la vocación de sus hijos nos haya predestinado!<sup>20</sup>

Es también de su madre de quien José Revueltas hereda la vocación literaria. Rosaura consigna en la biografía de su familia los siguientes datos: “Silvestre dice en sus memorias que mi madre le contaba que su entretenimiento predilecto cuando era niña, era sentarse a la orilla de las quebradas a componer versos y a contemplar la naturaleza que tanto amaba”!<sup>21</sup>

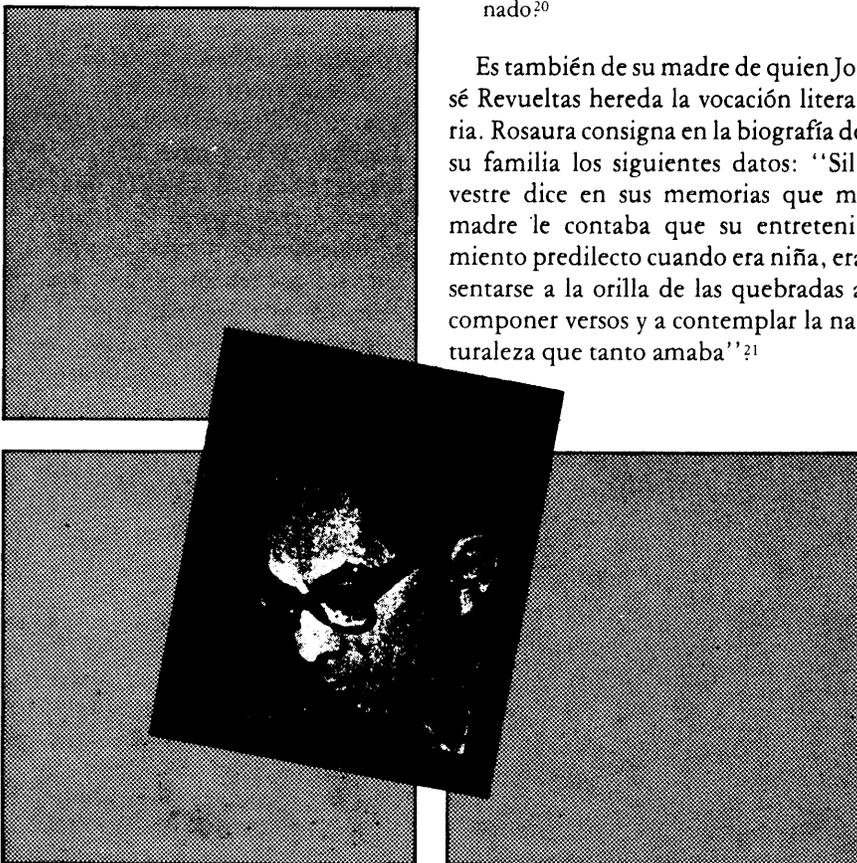


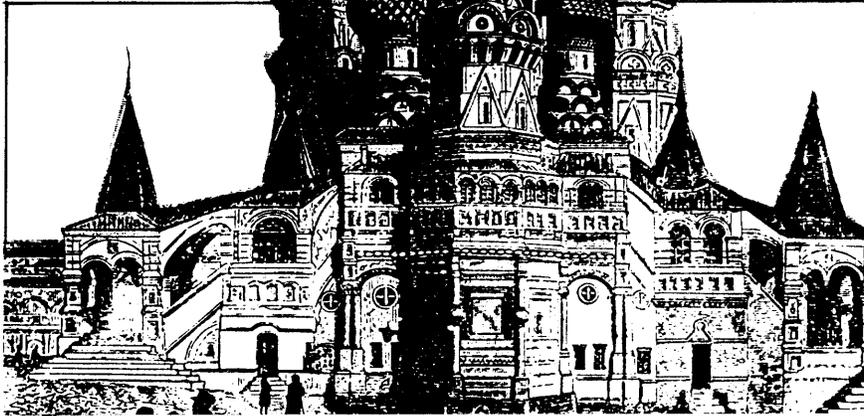
### Infancia y juventud

Los Dostoievski vivían en un estrecho departamento rodeados de familias vecinas del hospital y aunque, como ya se dijo, su vida se caracterizó por el orden, la regularidad y la rutina, el pequeño Feodor se daba cuenta de las tensiones que en realidad existían y que se debían sobre todo al carácter nervioso y exaltado del padre.

Todos los niños Dostoievski aprendieron a leer a muy temprana edad y fueron instruidos por preceptores a domicilio o por sus hermanos mayores, y casi no les dejaban ratos que pudieran dedicar al juego o a la irresponsabilidad de la niñez. Cuando el tiempo lo permitía podían usar como espacio de juego los jardines del hospital; pero con relativa libertad, pues se les prohibía jugar con pelota y tener comportamiento ruidoso o alborotado, así como conversar con los adultos convalecientes, pues todos ellos pertenecían a las clases bajas de la sociedad. Pero según Joseph Frank existe una leyenda de que Feodor, “el futuro cronista del infortunio de ‘los humillados y ofendidos’, infringió este mandato paterno, dando rienda suelta a su insaciable curiosidad y precoz compasión y simpatía hacia los infortunados”!<sup>22</sup>

Cuando salían a pasear con el padre siempre eran conducidos con tirantez; éste aprovechaba la ocasión para darles lecciones de geometría o atosigarlos con la importancia del trabajo tesorero y la disciplina. Seguramente a estas





condiciones se refería Feodor cuando, a finales de 1840, le habló a su amigo el doctor Yamovki sobre las “dificiles y tristes circunstancias” de su niñez.

En 1831 los Dostoievski adquirieron una pequeña propiedad campestre situada en Dorovoe; durante cuatro años Feodor y Mijail pasaron allí, junto con su madre, cuatro meses al año; su biógrafo piensa que cuando años después le dijo a su segunda esposa que había tenido una “infancia feliz y serena”, recordaba sin duda estas temporadas en el campo. Sus permanencias en el campo le permitieron también conocer de cerca al campesinado ruso, ya que lo dejaban andar libremente por todas partes y podía jugar con los niños de los siervos.

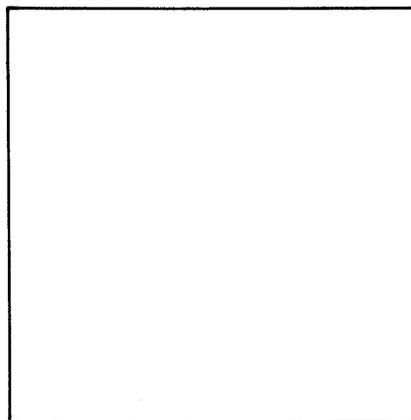
En 1833 recibieron la noticia de que esa propiedad se había incendiado; la pérdida fue un duro golpe para la economía, ya de por sí deteriorada de la familia; entonces Alyona, el ama de llaves, le ofreció a la señora todos los ahorros que había acumulado para su vejez. “Este gesto espontáneo perduró en el recuerdo de aquel Feodor de doce años de edad, como típico de la capacidad del pueblo ruso, en momentos de crisis moral...”<sup>23</sup>

Ese mismo año, Mijail y Feodor dejaron por primera vez la casa para asistir a la escuela diurna, y un año después fueron enviados a Chermak, la mejor escuela de internos que existía en Moscú en aquel tiempo. Estos cambios forzados significaron un duro golpe para Feodor.

Todo el mundo mental de los padres de Dostoievski estaba orientado hacia la religión. Dios impregnaba todos los aspectos de su existencia cotidiana; esto comenzó a hacerlo reflexionar desde muy temprana edad en el enigma de la relación de Dios con el hombre. Nutrieron también su formación religiosa los relatos de la vida de santos narrados por las campesinas que los habían amantado, cuando venían a hacer visitas a la casa familiar.

Los últimos años que vivió Dostoievski en Moscú, estuvieron ensombrecidos por la enfermedad de su madre, quien falleció en 1836. La escena de los últimos momentos en que la madre recuperó el conocimiento y bendijo a su marido y a sus hijos, sin duda impresionó grandemente a Feodor, quien después habría de incluir escenas similares en el lecho de muerte, en muchas de sus obras.

El mismo año en que muere su esposa, el doctor Dostoievski presentó una

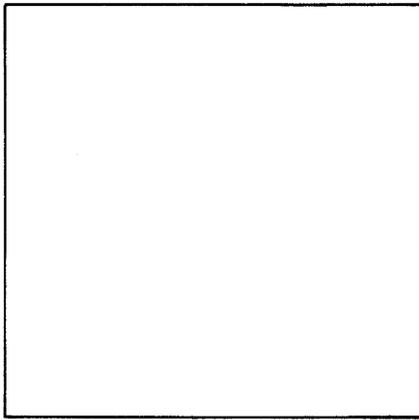


solicitud, por medio de su superior en el hospital, para que sus dos hijos mayores (Mijail y Feodor) fuesen admitidos en la Asamblea de Ingenieros en San Petersburgo, pues había decidido que debían ser ingenieros militares.

Ya se dijo que en la gran familia de los Revueltas, catorce entre padres e hijos, más las hermanas de la madre que vivieron con ellos muchos años, el padre era una figura muchas veces ausente por su trabajo de vendedor viajero; la madre siempre encinta o criando, de tal forma que el cuidado de los menores quedaba siempre más bien a cargo de los hermanos de más edad. Rosaura declara que: “Como todos éramos aficionados a la lectura, pasábamos la mayor parte de nuestro tiempo libre leyendo novelas de aventuras y cuentos que teníamos en gran profusión. Los grandes leían a los chicos y después cada uno leía para sí mismo”<sup>24</sup>

Quizá algunos de esos libros se relacionaban con vidas de santos, pues Eugenia Revueltas se refiere, en *Vasos comunicantes*, a la influencia que este tipo de lectura ejerció en el escritor. Por otro lado, en una entrevista, el propio Revueltas declara a Elena Poniatowska:

De los nueve a los once años fui muy religioso y tuve una crisis espiritual grave, muy seria, muy intensa: al extremo de que (como en el cuento de Bernard Shaw que buscaba a Dios) empecé a buscar a Dios en todas las religiones; me pasé tres años en la biblioteca estudiando religiones para ver cuál era la que me convenía y así encontré el materialismo



vulgar, luego el materialismo dialéctico socialista de Kautski, hasta caer en el marxismo propiamente dicho<sup>25</sup>

Aunque los padres de Revueltas no hayan tenido acceso a la cultura, el interés personal del autor era creciente, y sin duda se veía favorecido por el desarrollo de sus hermanos mayores; ya que si bien el matrimonio Revueltas no era instruido, sí se preocupó por ayudar a sus hijos mientras pudo. Cuando descubrieron la disposición de Silvestre hacia la música, hicieron lo necesario para traerlo a la ciudad de México e inscribirlo en el Conservatorio.

Sin duda, José Revueltas encontraba en el ambiente familiar acogida a sus inquietudes artísticas. Al referirse a sus inclinaciones periodísticas declara: "Yo hacía periodiquitos de mano para uso familiar. Pero no sabía que esa era mi vocación, lo hacía simplemente por una necesidad de comunicación, por una necesidad de expresión"<sup>26</sup>

También sus aspiraciones de cinematografista eran apoyadas por la familia; al preguntársele en cierta entrevista cuándo y por qué le interesó el cine contestó:

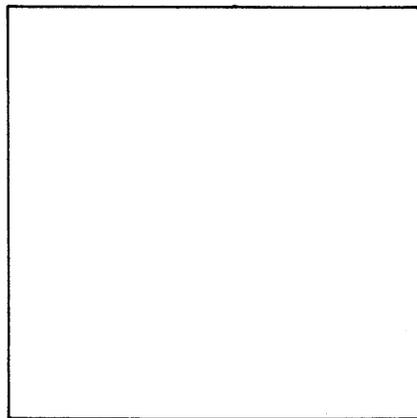
Es otra vocación muy orgánica en mi ser. De chico siempre quise tener proyectores. En la casa me regalaban proyectores de lámpara de alcohol y yo proyectaba indeciblemente fascinado sobre la pared de mi cuarto. En cuanto podía me iba al "Volador" a comprar metros y metros de película para pasarla en mi cuarto que se convertía en un lugar mágico, más que en sala cinematográfica<sup>27</sup>

Sin duda esta última declaración se refiere a la etapa de apogeo en que, como ya se dijo, el padre logró instalar su gran tienda en la ciudad de México y los niños asistían al Colegio Alemán. Duró poco esta situación; después vemos a un niño que maduró prematuramente.

El padre de Revueltas muere a los cincuenta y dos años víctima de un ataque de uremia; entonces el escritor entró a trabajar a una ferretería, siendo todavía un chiquillo. Ahí conoció a un compañero a quien le decían "Trotsky"; acerca de él Revueltas expresó:

Nos reunía Trotsky en las bodegas de la negociación para darnos lecciones de socialismo. Aunque yo ya tenía algunos conocimientos adquiridos en las bibliotecas públicas, estas lecciones fueron importantes para mí porque hacía muchas preguntas<sup>28</sup>

Pronto empezó a demostrar Revueltas su precoz madurez intelectual y sus conocimientos en cuestiones laborales.



Aleccionaba a los trabajadores respecto a sus derechos, por lo que pronto lo echaron del empleo.

En esta misma época el escritor, apenas adolescente, participó en una manifestación en el Zócalo, a raíz de que Vasconcelos (1929) se presentó como candidato a la presidencia con un programa quizá no muy progresista, pero centrando gran parte de su campaña en la denuncia de la inmoralidad en que vivía el grupo callista. Por esta participación, Revueltas fue acusado de sedición y motín e internado en el reformatorio. Allí cumplió los quince años de edad. Salió seis meses después.

Rodolfo Rojas consigna los siguientes datos:

Revueltas ingresó al Partido Comunista Mexicano en agosto de 1930; dos años después fue deportado a las Islas Marías, junto con otros de sus camaradas, por haber participado en la huelga de los peones de Camarón, Nuevo León, que exigían les pagaran el salario mínimo. Esta vez permaneció en el penal de julio a noviembre de 1932 y fue liberado porque era menor de edad<sup>29</sup>

A este respecto su hermana Rosaura expresa indignada:

Este fue un acto anticonstitucional, absolutamente arbitrario e inhumano, con un muchacho de 16 años. ¿Por orden de quién? ¿Por qué? Quizá porque organizó una huelga. Tal vez los patronos de la fábrica o empresa donde la organizó eran políticos poderoso que podían violar las leyes impunemente<sup>30</sup>

Cuando Revueltas regresó de las Islas Mariás estaba muy enfermo de paludismo; se volvió hermético, preocupado por la enfermedad que lo inutilizaba periódicamente para realizar sus actividades.

José Revueltas fue autodidacta, pero tuvo de dónde nutrirse. Ignacio Hernández le planteó en una entrevista:

—En el prólogo a la primera edición de *Dios en la Tierra* se compara su temática con la de Dostoievski. ¿Leyó literatura rusa en su adolescencia?

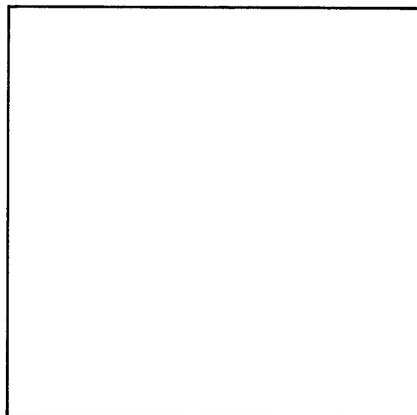
[Él respondió]

—Sí, mucha, fue por la influencia de mis hermanos mayores, Fermín y Silvestre, quienes tenían una biblioteca muy ecléctica, muy abigarrada, pero que era mi seducción.<sup>31</sup>

Rojas Zea declara que aunque Revueltas nunca hizo gala de una cultura superlativa...

[...] sus lecturas lo dotaron de un acervo envidiable de conocimientos, de un dominio de los clásicos griegos y latinos (especialmente de Lucrecio y Ovidio), de los místicos de la Edad Media, de Erasmo y su *Elogio de la locura*; del Siglo de Oro español: Góngora, Quevedo, Garcilaso; enciclopedistas, románticos y naturalistas: Goethe, Flaubert, Stendhal, Balzac; Dostoievski, Tolstoi, Ersewin y Mayakoski; de los simbolistas Rimbaud y Verlaine; de Mallarmé y Valéry; de los expresionistas alemanes; pero también de Joyce, Proust, Celinc, Gide, Mauriac, Virginia Woolf, Huxley, Fedin, Dos Passos, Sartre y Simone de Beauvoir, entre otros, sin descuidar a los autores nacionales.<sup>32</sup>

Aunque hay quienes acusan una lamentable deficiencia en la educación de Dostoievski comparada con la que recibían los hijos de la clase media acomodada, lo cierto es que el doctor Dostoievski sabía que para que sus hijos se pudieran abrir camino en la sociedad rusa requerían del conocimiento del francés; les puso entonces a un preceptor de idiomas de apellido Souchard, quien señalaba como único texto obligatorio para sus alumnos *La Henriade*



de Voltaire; pero los padres se encargaban también personalmente de impartirles a sus hijos una educación secular mediante lecturas nocturnas, novelas de Ana Radcliffe, Scott y Balzac. La *Historia del Estado ruso*, de Karazmin, quien hace hincapié en la importancia que el poder autócrata tiene para mantener la unidad rusa y para conservar la independencia nacional. Joseph Frank destaca que "sin duda que el posterior apoyo que Dostoievski le daría al zarismo culto de Alejandro II se sustentó, en parte, en esa prolongada inmersión en la perspectiva histórica de Karazmin"<sup>33</sup>

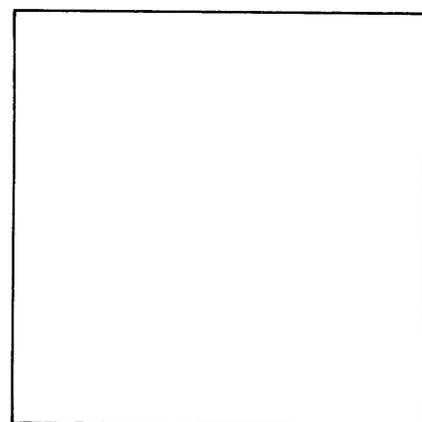
Leían también novelas escritas por imitadores rusos de Walter Scott: Zagoskin, Lazhechnikov, Masahky. Al poeta Zhukovski, quien estaba muy influido por la escuela inglesa del "cementerio", representada por Gray y por Young. La poesía de Derzhavin, cuya famosa Oda a Dios evoca con gran fuerza la inmensidad del universo y la majestuosidad inconmensurable del poder creador de Dios; pero es Alejandro Pushkin quien más lo impresionó; según Frank, "Pushkin domina la vida literaria de Dostoievski de principio a fin"<sup>34</sup> A pesar de sus estudios de francés, fue la cultura rusa la que más influyó en su niñez y eclipsó a todas las demás.

La muerte de su madre, y la inminencia de su ingreso a la Academia de Ingenieros, afecta a tal grado a Dostoievski que, sin causa aparente, perdió la voz y pareció haber contraído una enfermedad de garganta o pecho;

según su hermano Andrei, desde entonces la voz de Feodor conservó un extraño tono gutural.

Los hermanos Dostoievski estudiaban matemáticas, mientras soñaban con poetas y poesía. Al doctor Dostoievski le significaba un gran esfuerzo mantener a sus hijos en la Academia; mientras los muchachos, poco convencidos con esos estudios, se enfrentaban a lo que para el padre era un fracaso: Mijail no había sido admitido en la Academia y Feodor no había podido obtener una de las vacantes gratuitas. El padre, debido a los apremios económicos y a la soledad en que quedó después de su viudez, se entregó a la bebida e hizo su amante a una jovencita aldeana que había servido a los Dostoievski como criada en Moscú, quien en 1838 le dio un hijo ilegítimo.

A costa de estirar al máximo sus recursos económicos, el doctor Dostoievski satisfacía todos los pedidos que le hacían sus hijos; en cambio Feodor



conoció el primer día de su llegada a San Petersburgo. Aunque Iván llegó para ocupar un puesto en el Ministerio de Hacienda, su corazón pertenecía a la literatura, escribía poesía que llegó a ser publicada. Dostoievski le escribió a Mijail:

Mi amistad con Shidlovski me regaló tantas horas de una vida mejor. Al recordar la última noche que pasaron juntos, decía ¡oh, qué noche fue aquella! Recordamos nuestros días de invierno, cuando conversábamos acerca de Homero, Shakespeare, Schiller, Hoffmann, ¡todos aquellos acerca de los cuales habíamos hablado tanto; que tanto habíamos leído!<sup>35</sup>

Dostoievski había de tener después una intensa vida literaria, yendo de un círculo de intelectuales a otro, hasta caer en el de Petrashevski, quien lo iniciaría en el conocimiento de los socialistas utópicos, y donde conoce a Sphevnev, hombre de temperamento revolucionario, por cuya influencia el escritor se convierte en militante de una sociedad secreta, lo que habrá de llevarlo hacia 1849 desterrado a Siberia. Antes estuvo a punto de ser ejecutado.

Dostoievski conoció la prisión ya en la edad adulta. Revueltas casi niño, y quizá vivió más tiempo prisionero que libre. Habría de regresar a las Islas Marías en 1934; esta vez para permanecer quince meses entre los "muros de agua". Después, en 1968, a raíz del movimiento estudiantil, para salir hasta 1971.

no logró promoción en su primer año de estudios. Al recibir la carta con la infortunada noticia el doctor sufrió un ataque hemipléjico. Por otro lado, Feodor hace injustificadas peticiones de dinero por no presentar una imagen demasiado miserable frente a sus compañeros que provenían de familias acaudaladas; de aquí que cuando su padre muere o lo asesinan (existe esta versión), el escritor se siente sin duda muy culpable, y es a raíz de esta presión que sufre su primer ataque epiléptico.

Producto de la formación humanística recibida en la Academia, que aunque estrecha motivó al escritor a nuevas lecturas, conoció obras del poeta popular Kaltshov, de Gógol y de escritores franceses: Racin, Ronsard, Malharbe. Se inició también en la lectura de Balzac, Victor Hugo, George Sand y Eugène Sue. A pesar de todas estas lecturas, la parte más importante de su educación la obtuvo en compañía de un joven: Iván Nicolaévich Shidlovski, a quien

Tal vez estas vivencias que, en mayor o menor medida, tienen puntos de coincidencia, hicieron comulgar a los dos escritores en la idea de que la realidad "siempre resulta un poco más fantástica que la literatura".

#### NOTAS

<sup>1</sup> Joseph Frank, *Dostoievski y las semillas de la rebelión (1821-1849)*, México, 1984, p. 19.

<sup>2</sup> Luis Arturo Ramos, *El oficio del escritor del escritor. La experiencia literaria*, México, s.f., p. 9.

<sup>3</sup> Eugenia Revueltas, *Vasos comunicantes*, México, 1985, p. 45.

<sup>4</sup> José Revueltas, *Visión del Paricutin*, México, 1983, p. 214.

<sup>5</sup> Joseph Frank, *op. cit.*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>8</sup> F.M. Dostoievski v *Vospominanikh Souremmenikov*, ed. A. Dolinin, 2 vols, cit. por *ibid.*, p. 41.

<sup>9</sup> Aimeé Dostoievski, *Feodor Dostoievski* (Londres, 1921), cit. por *ibid.*, p. 31.

<sup>10</sup> Joseph Frank, *op. cit.*, p. 31.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>12</sup> Ignacio Hernández, "José Revueltas, balance existencial", *Conversaciones con José Revueltas*, Jalapa, 1977, p. 23.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> Rosaura Revueltas, *Los Revueltas. Biografía de una familia*, México, 1979, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>19</sup> Mercedes Padres, "José Revueltas, el escritor y el hombre", *Conversaciones con José Revueltas*, Jalapa, 1977, p. 23.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>21</sup> Rosaura Revueltas, *op. cit.*, p. 23.

<sup>22</sup> Joseph Frank, *op. cit.*, p. 42.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>24</sup> Rosaura Revueltas, *op. cit.*, p. 145.

<sup>25</sup> Elena Poniatowska, "Vivir dignamente en la zozobra", *Conversaciones con José Revueltas*, Jalapa, 1977, p. 16.

<sup>26</sup> Ignacio Hernández, *op. cit.*, p. 23.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>28</sup> Elena Poniatowska, *op. cit.*, p. 17.

<sup>29</sup> José Revueltas, *Los muros de agua y Dormir en tierra*, prólogo de Rodolfo Rojas Zea, México, 1979, p. VIII.

<sup>30</sup> Rosaura Revueltas, *op. cit.*, p. 41.

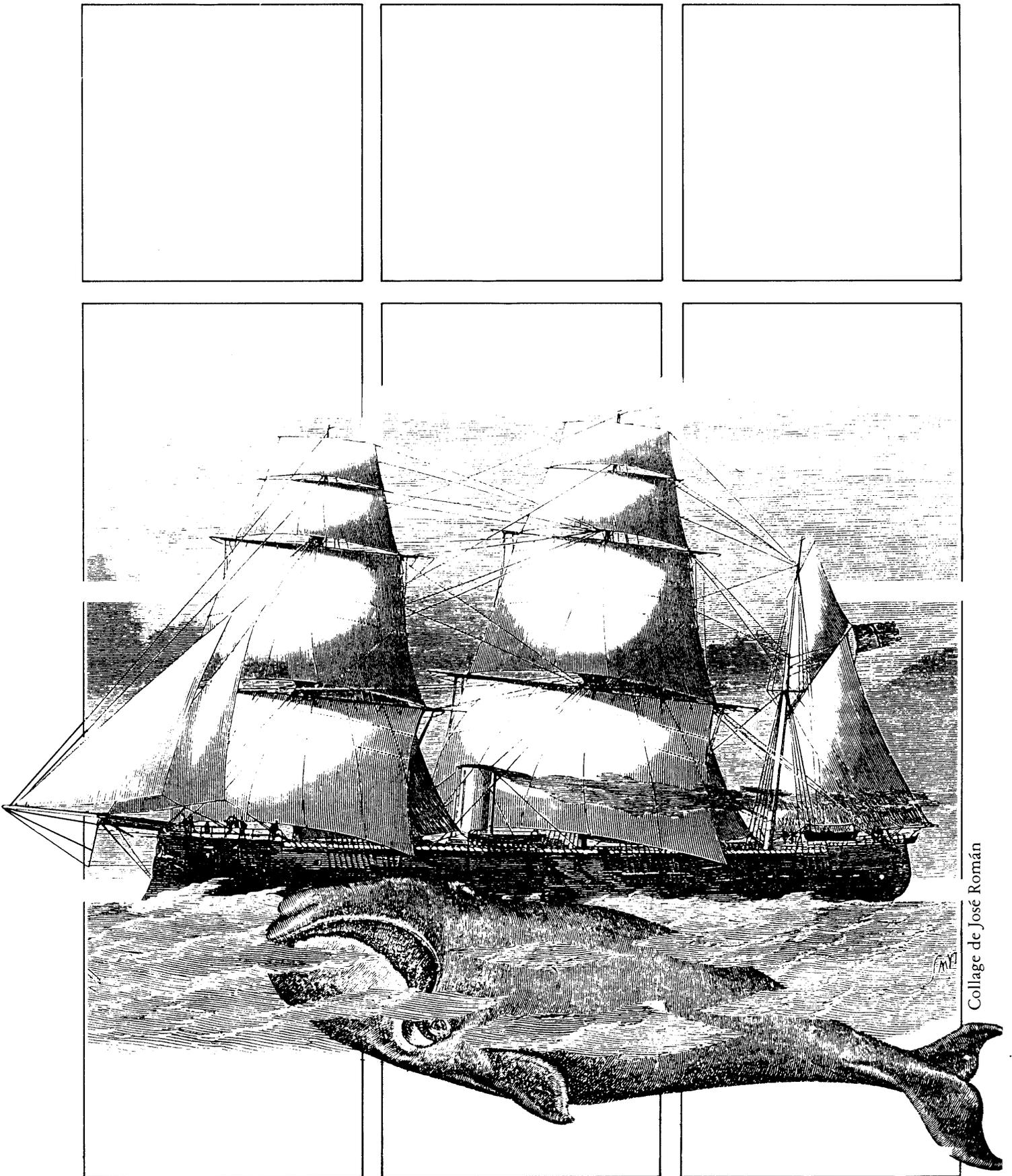
<sup>31</sup> Ignacio Hernández, *op. cit.*, p. 25.

<sup>32</sup> Rodolfo Rojas Zea, *op. cit.*, p. IX.

<sup>33</sup> Joseph Frank, *op. cit.*, p. 81.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 127.



Collage de José Román

# ¡AHÍ SOPLA, AHÍ, AHÍ!

## (Estudio sobre *Moby Dick*, de Melville)

Vladimiro Rivas Iturralde

Sumergirse al fondo del mar en pos de ballenas; hundir las manos entre los inexpresables orígenes, las costillas, el vientre del mundo, es algo terrible.

(Melville, *Moby Dick*,  
 Cap. XXXII)

### Introducción

**L**A fría mañana del 3 de enero de 1841 zarpaba, del puerto de Fairhaven, Massachusetts, rumbo a los Mares del Sur, un barco ballenero llamado *Acushnet*, para un viaje que debía durar alrededor de cuatro años. Uno de los tripulantes era un joven de aspecto distinguido, de ojos pequeños, anchas espaldas y un metro ochenta de estatura, al que no podía imaginársele como cazador y destazador de ballenas. Tenía entonces veintiún años y era ya, para siempre, un ser melancólico. Nadie podía imaginar que estaba iniciándose el viaje más importante para las letras estadounidenses, puesto que de él saldría, entre obras menores, un libro titánico, la mayor rapsodia del mar que la literatura ha producido: *Moby Dick* o *la Ballena*, obra de aquel joven sediento de cosas remotas, llamado Herman Melville.

Era, de alguna manera, un viaje sin retorno, pues Melville no regresaría igual, sino con la cabeza trocada entre las manos y con otra sobre el tronco. Se había ido un joven consumido por la pasión por devorar el espacio y volvería otro, consumido por la sed de *palabras* que devorasen el espacio.

Imaginemos, por otra parte, a un joven nacido y educado en el seno de una acomodada y estricta familia puritana, que completa su educación, no sólo entre curtidos y soeces marineros del más diverso origen étnico y cultural, sino entre los salvajes de las islas de la Polinesia. Ese hombre, ese artista, tendrá que decir, como resultado de semejante mezcla de educaciones, cosas de importancia capital acerca del sentido de la civilización. Pero, para empezar, acerca de la vocación imperial de los Estados Unidos.

Cuando Melville escribe *Moby Dick*, Estados Unidos se asienta en cuatro postulados fundamentales y complemen-

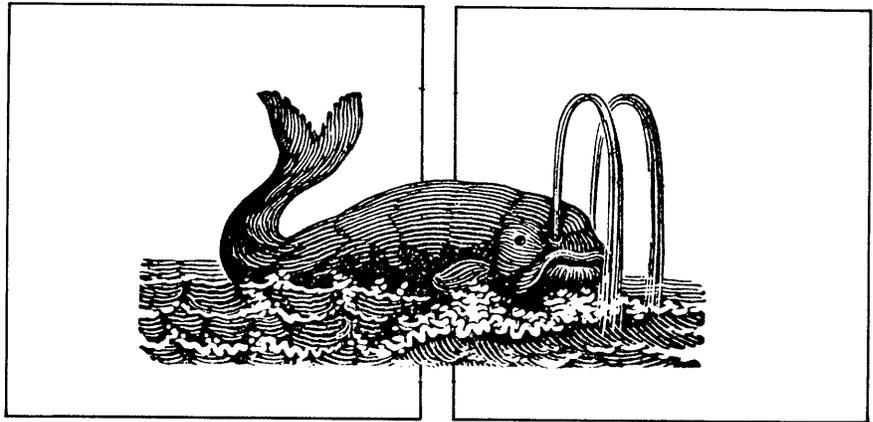
tarios: *a)* la democracia; *b)* la Revolución Industrial; *c)* la fe protestante, y *d)* la expansión territorial.

Como sabemos, Estados Unidos es un país que no tuvo que volverse democrático: lo fue por nacimiento, hijo de la Reforma y, más tarde, de la Revolución Industrial. Fundado por colonos europeos prófugos de la intolerancia católica del siglo XVII, y con auténtica vocación de trabajo, los Estados Unidos eran, a mediados del siglo XIX, una federación de trece estados a la que se fueron uniendo otros nuevos a medida que el país se expandía hacia el oeste. La noción de *frontera* es, en muchos sentidos, definitoria de la joven nación. Aunque las fronteras de los estados de la Unión están desde el principio claramente delimitadas y respetadas, el continente es inmenso y la energía, caudalosa: hacia el oeste las fronteras se abren y, ocasionalmente y cada vez con más frecuencia, se busca extenderlas hacia el sur del río Grande. La población crece: de 1830 a 1850 los Estados Unidos pasan de una población de 13 a 23 millones de habitantes, y acogen a más de 90,000 inmigrantes por año. Los centros culturales son dos: Boston y Nueva York, cuyos escritores discuten en torno a un tema dominante: la fun-

dación de la cultura estadounidense. Los bostonianos afirman que esa cultura no será sino un trasplante de la europea; los neoyorquinos, que sobre el vacío de tradición debe edificarse una cultura nueva. Las revistas literarias estadounidenses, como las sudamericanas, se interesan mucho en la cultura francesa: es su grito de independencia de Inglaterra. Las novelas de Eugenio Sue (*El judío errante*, *Los misterios de París*) son los mayores *best-sellers* de mediados de siglo. En Francia se afirma que “en Estados Unidos la sociedad es democrática, pero la civilización, europea” y que “la prensa cotidiana es exclusivamente americana, pero literariamente América está en Europa. La literatura norteamericana no será sin duda un nuevo mundo, pero sí una provincia más en el vasto imperio de las literaturas civilizadas”<sup>2</sup>. Baudelaire traduce, comenta y difunde, en Francia, la obra de Poe, cuya popularidad eclipsará por mucho tiempo a la de escritores tan ilustres como James Fenimore Cooper y Washington Irving (los más populares en lengua española), o Emerson, Thoreau, Longfellow, Mark Twain y, por supuesto, Hawthorne y Melville. Casi todo el país mira hacia las inmensas praderas del oeste, donde habitan tribus de indios insumisos. Algunos miran hacia Europa. Hawthorne, con su mundo de castigos bíblicos y de culpas indescifrables, mira a su propio pasado, el de Nueva Inglaterra. Sólo hay uno que, aparentemente extraviado, mira hacia el mar, hacia el Océano Pacífico: es Melville. Esta es su más llamativa singularidad.

### Biografía y carrera literaria

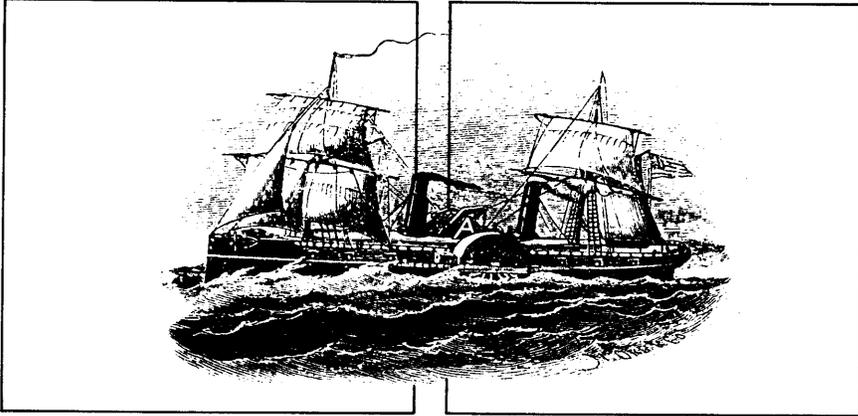
Nacido en 1819 en Nueva York, Melville tuvo una vida azarosa y no menos extraña que la de Rimbaud. Su padre, Allan Melvill (la e final fue añadida al nombre en 1832) era unitario; de origen escocés; su madre, María Gansevoort, holandesa, era un piadoso miembro de la Iglesia Reformista ho-



landesa. La proximidad con el luteranismo puritano<sup>4</sup> marcó decisivamente la vida y la obra del escritor. Sufrió las consecuencias de una quiebra económica de su padre, que había sido un exitoso importador de lencería francesa y que habría de morir en estado de desequilibrio mental poco después. Obligado a buscar trabajo desde los trece años, el joven Melville ejerció los más diversos oficios: fue empleado de banco, de una tienda, peletero, granjero, maestro de escuela. Leyó mucho y en desorden: su escuela y universidad fueron los barcos y los viajes. Era, de muchacho —y lo fue siempre—, un ser introspectivo y patológicamente sensible. Desde este modo de ser se lanzó a la acción y al mundo, y todo será motivo de asombro y de un prematuro pesimismo. Temprano cayó el moho sobre su alma joven; aprendió a pensar mucho y amargamente, antes de tiempo. Solitario, melancólico, hipocondríaco, este joven hizo lo que debía hacer para salvarse: se embarcó. Partió a los dieciocho años, como grumete, hacia Liverpool en un barco mercante. La relación de este viaje constará en *Redburn* (1849), el tercero de sus libros. De regreso, se desempeñó nuevamente como maestro de escuela y empezó a publicar artículos para periódicos de provincia. A los veintiún años se embarcó en el *Acushnet*, del que desertará el 23 de junio de 1842 en Nuku Hiva, una de las islas Marquesas. Allí convivió con los taipis, que tenían fama —acaso infundada— de caníbales. Allí

vivió el amor de las mujeres nativas. Sin embargo, a los cuatro meses huyó del edén caníbal y fue recogido por otro ballenero. Toda esta historia consta en su primer libro, *Typee*, publicado a la vez en Londres y en Nueva York, en 1846 (asimismo para defender sus derechos de autor, que entonces no existían como ahora). El éxito fue clamoroso. Es un libro fresco, que refleja a un Melville osado, jovial y dotado de sentido del humor. Era uno de los primeros libros que sobre los Mares del Sur se publicaban en lengua inglesa. La travesía en el segundo ballenero, que lo rescató de Nuku Hiva, daría lugar al amotinamiento de la tripulación (con la participación del escritor) contra el borracho capitán y el inepto piloto. Encarcelado en Tahití, pronto será puesto en libertad. Esta aventura es la base argumental de su tercer libro, *Omoo* (1847), que es, ante todo, una denuncia de los males de la cristianización forzosa de los nativos. En este mismo año se casó con Elizabeth Shaw, hija única de un juez amigo de la familia Melville, y luego de un nuevo viaje a Europa para visitar editores y preparar la publicación de *White Jacket* —libro en el que describe sus experiencias en el *United States*, fragata que lo había llevado de Tahití al Perú (El Callao, Lima) y a México (Mazatlán)—, publicó *Mardi* (1848), libro extraño, alegórico y, en suma, impenetrable. Redactado en escritura cifrada y un poco a la manera de Swift, prefigura a *Moby Dick*.

Fijó su residencia al oeste de Mas-



sachusetts, cerca de la ciudad de Lenox, en la región de las Berkshire Hills, donde amistó estrechamente con el novelista y cuentista Nathaniel Hawthorne, quince años mayor que él y ya famoso. Ahí escribió *Moby Dick* (1851), en dos años de intenso trabajo que le dejaron exhausto. En 1852 publicó *Pierre*, un gran fracaso de crítica y público. En 1856 viajó a Constantinopla, a Grecia e Italia, y se detuvo en Liverpool para visitar a su amigo Hawthorne, que tanto influyó en su vida y en su obra. En el mismo año apareció otro gran libro: *The Piazza Tales* (Cuentos de la Plazoleta), colección de tres extraordinarias narraciones: *Benito Cereno*, *Las encantadas* (acerca de las islas Galápagos) y *Bartleby, el escribiente*, una fantasía de la conducta que prefigura a Kafka.

Hasta aquí publicó con un éxito cada vez más decreciente. Opinan los críticos, no sin razón, que toda la carrera literaria de Melville está comprendida en los once años que van desde 1846 (el año de *Typee*) hasta 1857 (el año de *The confidence man: his masquerade*). Después se le olvidó, se olvidó él mismo del ser social que como escritor había exhibido ante los demás hombres y se refugió en un oscuro empleo de aduana, aunque todavía publicó libros de poemas narrativos de tiraje casi doméstico que no delataron al gran escritor que los había redactado: *Battle-Pieces and Aspects of the War* (1866), *Clarel: a Poem and Pilgrimage in the Holy Land* (1876), *John*

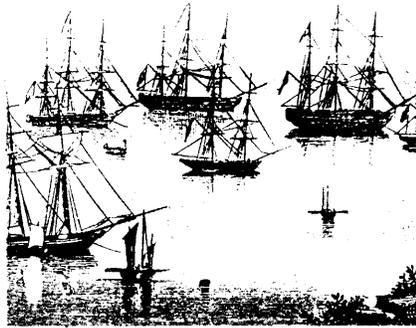
*Marr and other Sailors* (1888) y *Timo-leon* (1891). Estas obras pasaron inadvertidas por la crítica y el público, y aún hoy se las consulta como meras curiosidades. El mismo joven Melville lo había predicho en estas palabras que ocultan una enigmática motivación: "Mi más caro deseo es escribir esa clase de libros de los que se dice son un fracaso"?

El más llamativo aspecto de la carrera literaria de Melville es el brillo precoz de su genio y su rápido eclipse. Habían interesado y gustado sus dos primeros libros en tanto que crónicas del "hombre que convivió con los caníbales de las islas Marquesas". Pero a medida que sus obras se iban impregnando de simbología y alegoría, perdían el favor del público. *Moby Dick*, aunque no mal recibida por la crítica, nunca se reeditó en vida del autor. Los gastos de publicación de sus tardíos libros de aprendiz de poeta fueron sufragados por sus parientes y no llegaron a los 200 ejemplares. Horrible metamorfosis: Herman Melville, el autor de *Moby Dick* se convirtió en el inspector de aduanas No. 75 del puerto de Nueva York. Dicen que le gustaba caminar por las tardes en el Central Park. Su vida tranquila se ensombreció en 1867 con el presunto suicidio de su hijo mayor, Malcolm, y, un año más tarde, con la huida de la casa paterna de su hijo Stanwix, para nunca saberse más de él. Al morir Melville en 1891, había dejado otro volumen de versos: *Weeds and Wilding Chiefly: with a Rose or Two*, y,

una indiscutible obra maestra narrativa descubierta por el crítico Raymond Weaver y publicada en 1924, es decir, treinta y tres años después de su muerte: *Billy Budd, marinero*, trabajada entre 1888 y 1891. Este Prometeo de las letras estadounidenses había desafiado al mundo con su genio, y el mundo lo venció pasando por alto el desafío y dejándolo en la miseria.

En 1885 —escribió Weaver— un crítico inglés, Robert Buchanan, hizo una visita a los Estados Unidos y escribió a Londres: "He buscado en todas partes a ese Tritón que vive todavía en alguna parte de Nueva York. Nadie parecía saber nada del único gran escritor que merece ser comparado con Whitman en este continente"?

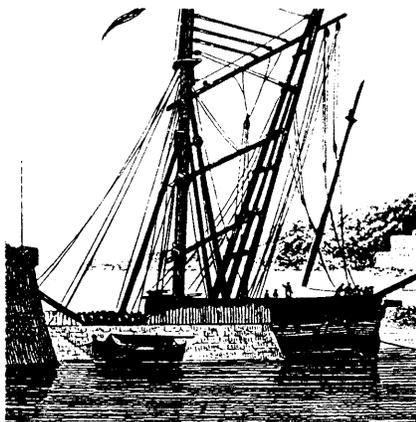
La gloria de Melville es nueva: en 1919, con motivo del centenario del nacimiento del escritor, Raymond Weaver publicó el primer gran estudio de su vida y obra: *Herman Melville, marinero y místico*. Luego abundarían los estudios en lengua inglesa; los de Lewis Mumford, John Freeman, Charles Robert Anderson, Newton Arvin y muchos otros, así como las vindicaciones de los mayores novelistas estadounidenses del siglo XX como William Faulkner o John Dos Passos, quienes no vacilarían en consagrar a *Moby Dick* como el mejor libro jamás escrito por un estadounidense. Vendrían también el apasionado y lúcido descubrimiento que de Melville harían los novelistas ingleses D. H. Lawrence y E. M. Forster. En italiano y en francés Melville tuvo la fortuna de ser vindicado y traducido por grandes escritores, Cesare Pavese comentó y tradujo al italiano *Moby Dick* y otras obras en 1932; en 1941 el francés Jean Giono lo tradujo a la suya. De todos modos, escandaliza que *Moby Dick* fuera publicada por primera vez íntegramente en francés durante la segunda Guerra Mundial, apenas en 1941, y que la primera edición en español se hiciera en 1943? Borges, naturalmente, tradujo y prologó *Bartleby, el escribiente*, en 1944, no



sin antes llamar la atención sobre la grandeza de la recién traducida *Moby Dick*. Hasta donde yo sé, nunca se han publicado en español sus *Obras completas*.

Me gustaría intentar ahora una somera explicación del singular infortunio del gran libro en el siglo XIX.

¿Quiénes eran los consumidores de libros, particularmente de ficción, cuando Melville publica los suyos, tanto en Londres como en Nueva York? Una clase media sentimental que consagraría a James Fenimore Cooper o Eugenio Sue como los autores más populares de su tiempo. Y, dentro de este grupo de lectores, destacaban las mujeres, que eran entonces quienes con más devoción —puesto que disponían de mucho más tiempo que los hombres— se consagraban a la lectura de novelas. *Moby Dick* venía a contradecir, o más bien ignorar, con su épica metafísica y su mundo casi exclusivamente viril, aquel gusto. En una época de novelas



folletinescas, de complejas intrigas que ponían en juego y en conflicto los roles masculino y femenino, las lectoras de *Moby Dick*, *Pierre*, *Las encantadas* o *Benito Cereno* se toparon con un mundo novelístico que excluía a la mujer y cedía su lugar a una *otredad* metafísica y moral. El *otro*, en estos libros, no era la mujer, sino la conciencia, la naturaleza impenetrable a la razón, la proyección narcisista del yo o el mito. Excluido por un público lector que lo excluía, *Moby Dick* permaneció tres cuartos de siglo en estado de hibernación hasta que, fama dormida, despertó a la gloria.

Sin embargo, convertido ya en un clásico, el libro no escaparía a las manipulaciones de la popularidad: así como la amargura y la crueldad de Swift acabarían convirtiéndose, merced a tramposas ediciones de *Viajes de Gulliver* en una imaginación infantil, *Moby Dick* se vería reducido, con mucha frecuencia, a una aventura marina para niños, cosa que evidentemente no es. La famosa adaptación cinematográfica de John Huston (1956), con Gregory Peck, Richard Basehart y Orson Welles, contribuyó no poco a la popularidad del libro en los años cincuenta y sesenta. El libro es una gran aventura, sí, pero aventura poética, mítica, metafísica; una aventura integral para adolescentes y adultos.

### *Moby Dick*

Después del relativo éxito de sus primeras cinco obras, retirado en su casa de las Berkshire Hills, emprendió Melville la más ambiciosa tarea de su vida. “¿Le enviaré una barba de la Ballena a manera de muestra?”, le preguntó a Hawthorne. “La cola no está cocinada todavía, aunque el fuego del infierno en que se asa todo el libro podía razonablemente haberlo cocinado más pronto. El lema (secreto) del libro es éste: *Ego non baptiso te in nomine... Pero complete el resto usted mismo*”. Podemos completarlo nosotros: *Ego non baptiso te in nomine patris sed in no-*

*mine diaboli*: No te bautizo en el nombre del Padre sino en el nombre del Diablo.

En el otoño de 1851 publicó la inagotable novela que ha inmortalizado su nombre. Leer *Moby Dick* es asistir a un prodigioso espectáculo de la naturaleza; experimentar el vértigo del espacio ilimitado; descifrar una larga y prolija metáfora impía; contemplar el drama de la mente en su narcisismo, autocontemplación hipnótica y monomanía; compartir la vehemencia casi demoníaca de un escritor empeñado en romper todas las máscaras y las fronteras y sólo detenerse en la catástrofe. Supondremos primero que se trata de los proyectos de viaje de un melancólico joven llamado Ismael; luego, de la vida miserable de los balleneros de la época (esto es, de una crónica); más tarde, de la insensata y vengativa persecución del enloquecido capitán Ahab a una monstruosa y legendaria ballena blanca que le ha arrebatado una pierna. Al final comprenderemos que ese mar de espejos que es el libro existe gracias a la polisemia de signos que invita a cada lector a proyectar sus propias ideas y fantasmas.

### El mundo tatuado

En 1907, habiéndosele pedido a Joseph Conrad una introducción a *Moby Dick* para la edición World's Classics, contestó lo siguiente:

Hace años eché un vistazo a *Typee* y *Omoo*, pero al no encontrar en ellos lo que busco en los libros, no proseguí. Posteriormente tuve en mis manos *Moby Dick*. Me impresionó como una intensa rapsodia de ballenería y por no contener en sus tres volúmenes una sola línea sincera.<sup>8</sup>

Esta opinión del gran novelista inglés sobre la presunta insinceridad del libro es un elogio para Melville, si por insinceridad vamos a entender lo que hay en él: riqueza connotativa y poética del texto; decir una cosa alu-

diendo a otra, escribir algo pensando en algo más y aun en otra cosa. Melville vivió a la vez fascinado y torturado por este mundo, orbe poblado de signos y símbolos. Todo significa, todo quiere significar. En la novela, todo es huella, incisión, presencia tatuada que se devora a sí misma. El universo verbal de Melville es quizá el más alusivo de todas las literaturas del siglo XIX. Como James Joyce en el XX, parece haber querido apropiarse de toda la lengua inglesa en un acto de bibliofagia. Así como el cuerpo tatuado del caníbal Queequeg es todo él un texto, así también la novela está atravesada por constelaciones de voces ajenas que el autor ha hecho suyas: escucharemos ecos de la King James' Bible, de Marlowe, de Shakespeare, de John Donne, de Thomas Browne, de Milton, de Thomas de Quincey y, sobre todo, de Carlyle. El *Sartor Resartus* de Carlyle es clave para *Moby Dick*. A través de ese desgarrado libro, Melville concibió su visión romántica: el carácter fantasmal del mundo, la búsqueda de una revelación absoluta en la naturaleza, la inflación del yo, la fascinación por la posesión demoníaca.

Mundo tatuado: el magno capítulo XCIX, sobre el doblón ecuatoriano pegado al mástil por Ahab y destinado a quien primero aviste a la ballena blanca, es revelador de los procedimientos de Melville. Varios marinos, empezando por Ahab, desfilan ante la moneda de oro y descifran a su manera la imagen representada. Varios "leen" el mismo "texto" pero la interpretación es distinta. Esto, que ocurre en el microcosmos de un episodio, ocurre también en el macrocosmos del libro entero. Por eso, como veremos, hay tantas lecturas posibles de *Moby Dick*.

La escritura misma, su tipografía, está atravesada de numerosas referencias a los signos de toda índole: letras, signos cabalísticos, jeroglifos, pictogramas, cifras romanas y árabes, números escritos en palabras, uso abusivo de los signos tipográficos —mayúsculas, itálicas, caracteres grandes, asteriscos—,

empleo a menudo arbitrario de guiones, blancos tipográficos, además de menciones a representaciones pictóricas y escultóricas, alusiones a las matemáticas, a la aritmética, a la geometría y, por supuesto, a los signos astronómicos y astrológicos, polisemia de los signos que renueva la invitación a cada lector a proyectar su individualidad.<sup>9</sup>

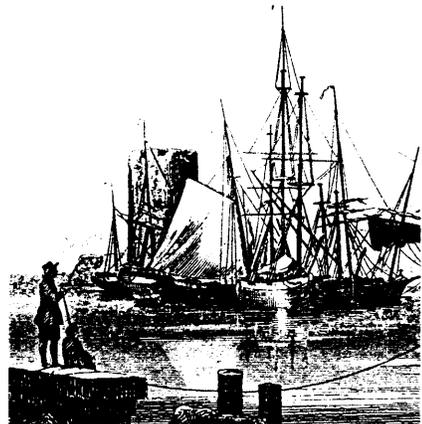
El desafuero acentúa las virtudes polisémicas del libro. Nada hay en él que se parezca, ni remotamente, al sentido común, lo cotidiano y doméstico. Todo en él es exceso, desafuero, locura, premonición, profecía, canto. Ni siquiera hay, como en el *Quijote*, esa marcada delimitación entre cordura y locura —con cuerdos que juegan a ser locos, como Sancho y los duques, a quienes guía algún interés, sea una ínsula, dinero o diversión a costa de otro— que las vuelve al menos identificables. La voz de Melville tiene su acento sobre la fatalidad, la involuntariedad de la profecía y sobre una locura que se vuelve universal. Un profeta no reflexiona: escucha una voz divina y la transcribe. Como ha observado Forster, lo esencial de *Moby Dick*, su canto profético, fluye contra la acción y la moralidad superficial como una corriente subterránea. Está más allá de las palabras. Pero estar más allá de las palabras, me parece, no significa separarse totalmente de este mundo, sino ver en todas las cosas indicios de esa voz divina. Sólo que la visión de Melville es más demoníaca que divina, tal como la había anunciado a Hawthorne. Símbolo de ese demonismo, no tanto del mundo cuanto del *conocimiento* del mundo, es *Moby Dick*, la ballena blanca, a la que Melville concede —aunque sea como superstición de los marinos— atributos de lo divino: la ubicuidad; la inmortalidad; la maldad intangible, inconsciente e irracional; el carácter espectral de su blancura, que es un cosmético místico. Aun los signos de belleza natural —el mar y sus apariciones, el cielo, la noche, la luna y las estrellas— participan de esa visión demoníaca de las cosas. Todo es aquí congénitamente



perverso. Perverso por inhumano, irracional e inescrutable. Si el mundo es un enigma, la aventura del hombre consistirá en descifrarlo, en despejar la incógnita. Si el mundo es un enigma, el libro también lo es, y la misión del lector es despejar sus incógnitas. De esta operación mental han resultado las diversas interpretaciones que de la obra existen.

### ¿Qué es *Moby Dick*?

No deja de extrañar que todos cuantos han escrito sobre *Moby Dick* se hayan planteado, como punto de partida, la pregunta acerca del tema del libro, y que todas las formulaciones hayan divergido de lector a lector. Líneas antes he atribuido ya a las virtudes polisémicas del libro su naturaleza proteica. Es un libro que, como pocos en la historia de la literatura, exige ser interpretado. Examinemos, pues, algunas de las de-



finiciones posibles del libro, que no se excluyen entre sí sino que se complementan:

a) *Moby Dick* es, en la superficie, la narración de una aventura marítima. Relata, con un vigor extraordinario, la persecución a muerte del capitán Ahab a la Ballena Blanca. Con su pierna de palo y su lenguaje de héroe shakespeariano, presa de un odio inmitigable y casi sobrenatural, obsesivo, monomaniaco, recorre los océanos del planeta en pos de la ballena para darle muerte.

b) Pero Ahab ataca a la ballena no tanto porque le haya segado la pierna, como porque ve en ella la encarnación del mal, y el mal es todo aquello que su mentalidad puritana desconoce: la irracionalidad de la materia, de la naturaleza. Ahab desafía a la malignidad intangible del universo atacando a su emblema visible, “la más formidable masa animada que sobrevivió al diluvio, la más monstruosa y enorme entre todas, ese Himalaya, ese Mastodonte marino revestido de tal portento de fuerza inconsciente que sus mismos terrores son más temibles que sus ataques más temibles y perversos” (XIV).

Se trata, en suma, de la narración de un combate entre el bien y el mal, o entre la mente humana y lo irracional.

c) Sin embargo, sería ceguera afirmar que Ahab es el bien y la ballena el mal. El objetivo original del viaje del *Pequod* era cazar ballenas para arrancarles su aceite y su esperma para lámparas y otras industrias. Pero a medio

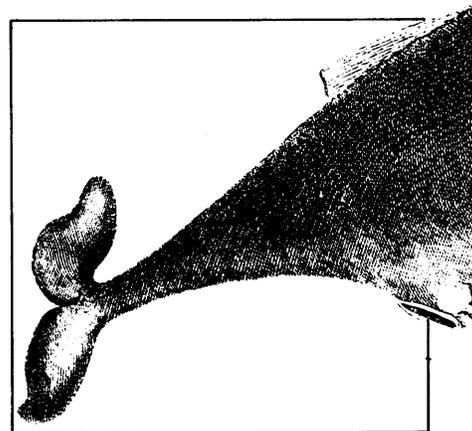


camino el capitán Ahab —condenado desde su nombre—<sup>10</sup> revela, en un capítulo digno de *El rey Lear*, su obsesión a los tripulantes, les hace partícipes de ella y los compromete, bajo juramento y amenaza, a perseguir a Moby Dick hasta la muerte. No es sólo un acto político de persuasión de la masa, sino un golpe de estado. Gnóstico, maniqueo y puritano,<sup>11</sup> Ahab desvía a la tripulación del barco de su tarea específica de cazar ballenas, hacia una misión demencial. Es un error político que se convierte en *error trágico* del personaje.

*Moby Dick* contiene los elementos fundamentales de la tragedia: un protagonista, Ahab; un antagonista, Moby Dick; un coro, a través del cual vemos la tragedia de Ahab y escuchamos el canto del libro: la voz de Ismael, el narrador, y las múltiples de la tripulación; anuncios de fatalidad proferidos pozo antes de la navegación, semejantes a las palabras a César camino al Capitolio (Caps. XIX, XXI); la caída, esto es, el error trágico del protagonista que, como el de Prometeo de Esquilo, es físico y espectacular, entre el rugido de la tormenta y los destellos del relámpago (Cap. CXIX); el desenlace fatal y, sobre todo, un lenguaje poético que todo lo magnifica.

*Moby Dick* es una novela épica; sin embargo, encontramos constantemente indicaciones escénicas: soliloquios, diálogos y utilería para efectos teatrales; escenas en las que, al introducir al bufón, aluden directamente al *Fausto* de Marlowe y de Goethe y, sobre todo, a *El rey Lear*, o aquella del Cap. LXX, notable por su lóbrego humorismo, en la que Ahab monologa ante una cabeza de ballena como Hamlet ante la calavera. Hay capítulos enteros que a uno le hacen exclamar: ¡es Shakespeare!

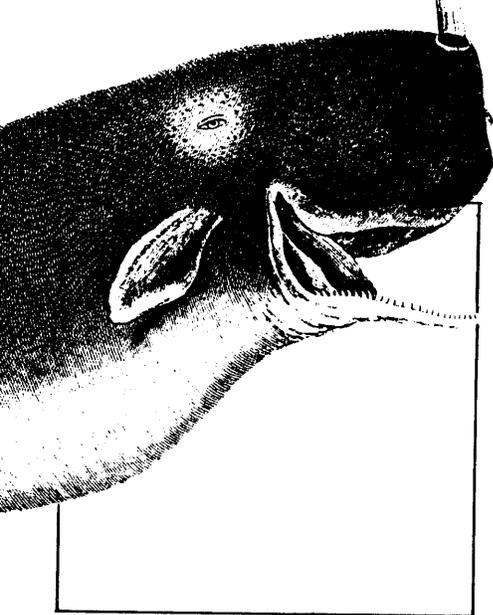
Ahab es un personaje de estatura trágica por la dimensión de su odio (“la escala de su rabia y su odio —escribe el poeta y crítico Charles Olson— es la de Satán, el mayor enemigo del Padre que el hombre haya imaginado”)<sup>12</sup> lo es por su conciencia



de ángel caído, de habitante del infierno: “Esta hermosa luz no me ilumina —dice— ¡toda belleza es angustia para mí, puesto que no puedo gozarla! Dotado de la percepción más alta, me falta la baja facultad de gozar. ¡Estoy condenado, del modo más sutil y perverso! ¡Condenado en medio del Paraíso!” (Cap. XXXVI). Ha observado Olson que la semejanza de Ahab con Macbeth es todavía mayor que con el rey Lear:

Ahab y Macbeth —escribe— comparten un infierno común de sueños inicuos y desordenados. Ambos padecen el tormento de estar aislados de la humanidad. La correspondencia entre estos dos mundos es precisa. En ambos lo divino tiene poco lugar.<sup>13</sup>

Como en el teatro de Esquilo, en la novela de Melville participa todo el cosmos: los hombres, los elementos y aquella máscara insondable que es Moby Dick, analogía perfecta de la malignidad de los dioses. Sólo que, al contrario de la estructura vertical del cosmos esquiliano en *Prometeo* (arriba, los dioses y el poder; abajo, los exiliados y el castigo; en medio, el círculo plano de la Tierra y, a su alrededor, otra superficie, también plana, en la cual se desarrolla la acción), y, a diferencia también del drama cósmico de la tradición judeo-cristiana, que ocurre en torno a un eje vertical que va desde la creación del mundo hasta el Juicio Final, en *Moby Dick* no hay eje. Todo es espacio que se extiende y se extiende (el mar ili-



mitado), donde se busca *la* señal, el chorro místico, la aborrecida ballena, que representa para Ahab los muros de su prisión, la “máscara irracional e insondable” del destino. A veces pensaba que no había nada detrás de ella, pero lo vence la compulsión irresistible de “atravesar la máscara de un golpe”. ¿Habrá visto acaso la nada al otro lado? ¿Habrá visto al dios terrible que en las profundidades enloqueció al negro Pip, su bufón? Como los amantes incestuosos de las tragedias griegas e isabelinas, Ahab y la ballena sólo pueden unirse en la muerte común o mediante el derramamiento conjunto de sangre. Y la tragedia tiene lugar bajo un cielo vacío y un mar indiferente.

d) No es casual la asociación de *Moby Dick* con la tragedia de Prometeo. Hay en Melville, como en Esquilo, algo muy primitivo, antemosaico, una capacidad de visión profunda que lo lleva a pasar por alto las divinidades inventadas por el hombre y hablar *por y desde* el caos del universo. Hombre de mito, su mundo es el de la profecía. Nos habla con gravedad y solemnidad desde lo hondo de una caverna. Su discurso tiene el tono admonitorio, sibilino y hermético de los antiguos oráculos y la voz majestuosa y terrible de los profetas. Si *Moby Dick* es una profecía, ¿qué anuncia su voz oscura?

Sólo viendo con claridad el objeto moral de esa cacería de la ballena, que está condenada al fracaso, podremos escuchar, sin traicionarlo, el mensaje del profeta. Sin embargo, como ya se-

ñalé, un profeta no razona: sólo transcribe la voz que oye en su interior. Dudo que el propio Melville haya sabido con exactitud cuál era el objeto moral de la cacería, pues lo ilimitado se esquiva y se ofrece a la vez cerrado a la experimentación, abierto a la conjetura. Su obra, en cualquier caso, niega uno de los mitos fundadores de los Estados Unidos: la afirmación puritana de que lo Invisible se volverá visible. En vez de la segunda venida de Cristo nos encontramos con el caos, un caos de presencias y señales, y un final apocalíptico. “*Moby Dick* —ha escrito Viola Sachs— es una contra-Biblia cifrada”,<sup>14</sup> y añade: “su escritura es la de la vida, de la naturaleza caníbal”.

Primera profecía, entonces: revelar (en el sentido bíblico, apocalíptico del término) la naturaleza caníbal del mundo. Escribe Melville: “Pero el mar no es sólo un adversario para el hombre que le es extraño; también es un enemigo para sus propias criaturas; es peor que aquel dueño de casa persa que asesinó a sus huéspedes; no perdona a la prole que él mismo engendra” (LVIII). Y más adelante, en el mismo capítulo: “Piensen en el canibalismo universal del mar: todas sus criaturas se dan caza mutua, manteniéndose en guerra incesante desde el comienzo del mundo... Consideren ustedes todo esto y después vuelvan los ojos hacia esta tierra verde, amable y dócil: ¿no descubren una curiosa analogía con algo que está en ustedes mismos? Porque así como este océano espantoso circunda la tierra verdeante, en el alma del hombre hay una Tahití insular, llena de paz y de dicha, pero rodeada por todos los horrores de la vida casi desconocida. ¡Que Dios los proteja! ¡No se alejen de esta isla, pues podrían no regresar nunca!”

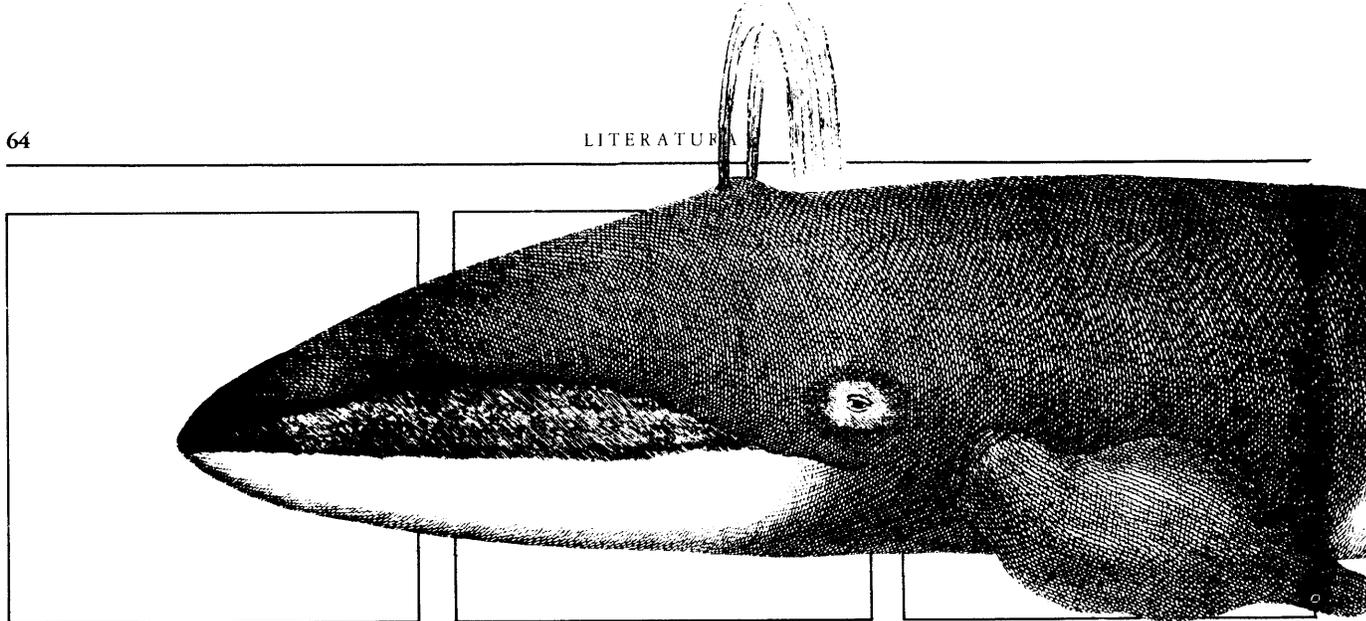
Que una mentalidad puritana acabe por afirmar de tal manera la naturaleza caótica, devoradora, caníbal, del mundo, y, en cierta forma, tome partido por ella, es una transgresión cuyas enormes proporciones no han sido suficientemente destacadas por la crítica.

Según el puritanismo (*cf.* nota 4), el

hombre está condenado por nacimiento al pecado. Su voluntad es incapaz de encauzarse hacia la obtención del bien espiritual. Como manifestación de su omnipotencia, Dios ha predestinado a unos individuos a la vida eterna y a otros a la condenación. Ni la fe ni las buenas obras pueden contra el designio divino de salvar a unos y condenar a otros. Los predestinados a la Dicha eterna fueron elegidos para ella desde antes de la creación, lo mismo que los elegidos para la condenación, los olvidados que van en pos de los inescrutables designios de Su voluntad. El capitán Ahab es, a todas luces, uno de estos condenados, y la Ballena podría simbolizar esa ilegible voluntad divina a la que Ahab demoniza en todos sus soliloquios, parlamentos y discursos. Es impresionante la frecuencia con que las palabras de connotación diabólica resuenan en la novela: diablo, demonio, infierno, infernal, condenación, mal, maligno, maldito, malignidad, fuego eterno. ¡Y la sobrecogedora fuerza que poseen! La palabra Cristo, en cambio, aparece sólo una vez. No es de extrañar que Melville le haya dicho a Hawthorne: “He escrito un libro impío y me siento inmaculado como el cordero”.<sup>15</sup>

Hay, sin embargo, otra cara en esta impiedad: la afirmación de la vida. Es como si Melville dijese: el universo es atroz: infinito, inescrutable, pero en él me tocó vivir y sólo puedo combatirlo con las palabras. Por lo demás, lo acepto. Puesto Melville a elegir entre una concepción luterana del mundo,





según la cual la vitalidad de este mundo "caníbal" en que vivimos es la perdición y el pecado, y otra panteísta, que acepta el mundo tal como es, aunque divinizado en sus manifestaciones, parece haber optado por la segunda. Los caníbales de las Marquesas pudieron más en él que los puritanos de Nueva York. Prueba de ello es la frescura con que Ismael —protagonista inicial y narrador de la novela— se relaciona con el arponero Queequeg, el caníbal tatuado de Kojovoko. Se convierte casi en una relación amorosa. A medida que el puritano Ahab entra en escena, va convirtiéndose esta crónica ballenera en una novela épica y va adquiriendo tonos sombríos y canta con la voz de la culpa.

Segunda profecía: escrita en el vórtice de la Revolución Industrial, del auge de la democracia y de la expansión estadounidenses, *Moby Dick* da testimonio profético de una ruptura: la del equilibrio del hombre con la naturaleza. Para que la profecía se formule son indispensables un lugar y un tiempo privilegiados. Aquí es el mar. Ningún escritor ha sufrido tan intensamente la fascinación del *espacio* como Melville. Sus mares carecen de puerto de llegada: de hecho, es un solo mar, virtualmente infinito. Provoca, por ello, una gran angustia metafísica, ese miedo que suscitan el laberinto sin centro de Pascal,<sup>16</sup> el pozo de Demócrito<sup>17</sup> o los hoyos negros del Universo.<sup>18</sup> No hay otra frontera posible que el naufragio, la autodestrucción. El barco que surca

los océanos, el *Pequod* —él mismo tatuado y adornado como un caníbal— es una fábrica ambulante, y su tripulación multirracial, una imagen de la democracia, hasta que el monomaniaco capitán Ahab se convierte en dictador del barco y desvía el objetivo del viaje. Más que crítica de la civilización, el libro es una profecía de su catástrofe. Leemos: "¡No mires demasiado el fuego, hombre! La civilización es una mentira: el sol glorioso, dorado, dichoso, es la única lámpara verdadera. ¡Todas las demás mienten!" (Cap. XCVI). Pero los hombres, esos laboriosos cuáqueros de Nantucket, "guerreros con ansias de venganza" (Cap. XIV) se han lanzado al mar a matar ballenas, a abrumar a la naturaleza, no a comprenderla, a utilizarla y explotarla, no a amistar con ella. No es difícil vincular al Melville de *Moby Dick* con el Rousseau que se encuentra en el desarrollo de las ciencias y las artes la principal causa de corrupción de las costumbres. Se sabe, de hecho, que las *Confesiones* de Rousseau era uno de sus libros de cabecera.

Si Melville dio en el clavo con *Moby Dick*, hay que considerar lo que significó para Estados Unidos la caza de ballenas en la primera mitad del siglo XIX. Como señala Olson, fue frontera y fue industria. Y el Pacífico, taller explotador a destajo. Escribe:

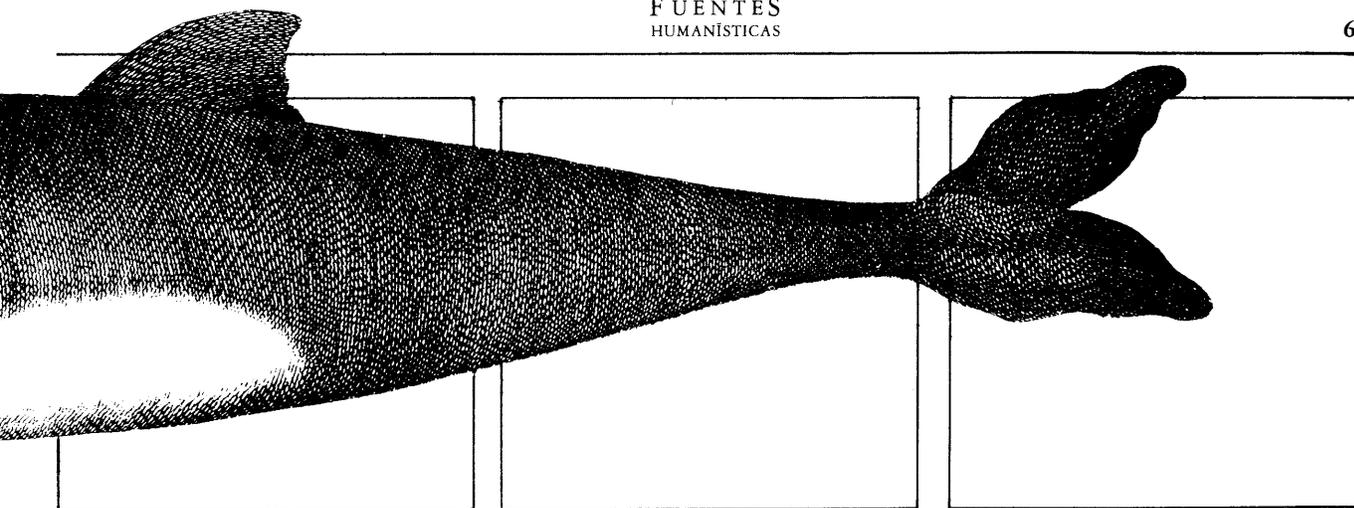
Se olvida el sitio que ocupó la caza de ballenas en la economía estadounidense. Empezó con la escasez de grasa y aceite.

El indio no tenía ganado, el colono no tenía suficiente. Lo mismo sucedía con cerdos y cabras. Rojos y blancos por igual tenían que usar sustitutos. Esto explica la carnicería de la paloma viajera y el chorlito —aves hermosas—, y la matanza del búfalo.<sup>20</sup>

Todas las ballenas y cachalotes tienen aceite. Casi todo el aceite es grasa natural, un glicérido de los ácidos grasos. A diferencia de los indios, los colonizadores no lo consideraban comestible. Hervían la esperma para obtener sebo. Además de esta grasa, generalmente llamada aceite de ballena, el cachalote y la ballena hocico de botella tiene una cera sólida llamada *spermaceti* o esperma y una cera líquida llamada aceite de esperma. La cera *spermaceti* se encuentra en la cavidad de la cabeza (cf. capítulo LXVIII) y en los huesos.<sup>21</sup>

Y algunos datos: hacia 1833, 70,000 personas y 70 millones de dólares se vinculaban a la caza de la ballena; hacia 1844, las cifras alcanzan los 120 millones de dólares y la pesca de ballenas cumple exitosamente en la atracción de capitales con industrias nuevas como la textil y la del calzado, y la exportación de productos balleneros —una cuarta parte de la pesca— ocupa el tercer lugar, luego de los productos de carne y de madera.<sup>22</sup>

Finalmente, he de señalar que algunas de las mayores fortunas y *trusts* estadounidenses del siglo XIX deben su existencia a la caza de la ballena. Que no se trate, entonces, de una industria menor, concede a la empresa del *Pequod* un incuestionable valor simbólico.



co. No puede la nave asesina castigar a la naturaleza sin ser a su vez castigada, sin ser absorbida por la boca del caos.

Por otra parte, aunque el *Pequod* evoca al mundo entero, es completamente estadounidense: en él se reúnen las tres secciones de los Estados Unidos, cuyas economías de contraste fueron construidas por el indio del oeste (Tashtego, en la novela), el negro del sur (Pip) y a la cabeza, el puritano de Nueva Inglaterra (Ahab, Starbuck, Stubb, y, aunque simple marinero, el dueño de la palabra, Ismael). Con su lenguaje, Melville exaltó (y a su manera negó) a la democracia jacksoniana,<sup>23</sup> no sólo como marca de una frontera territorial expansionista, sino, **sobre** todo, de un *expansionismo de la conciencia*, esto es, del infinito juego de posibilidades inherentes a cada hombre, juego que, sin embargo, tiene un límite en el sujeto del juego, en el propio yo que busca en vano sus fronteras, que se mira y se extravía en el océano, en el caos del universo. Caos y no cosmos porque, como he dicho ya, es un laberinto sin centro, una rueda sin eje, pues en él todas las formas y todas las construcciones se entrededoran y disuelven continuamente.

e) Como los antiguos inventores del mito del agua (Homero, los presocráticos), Melville se movió en un orbe de símbolos. *Moby Dick* es una extensión o traducción del mito de Narciso, según el cual todo el océano se convierte en espejo del hombre. Sobre él se persigue a una ballena ubicua, tan presente

en los mares como en la mente. Se convierte en proyección del yo. Ahab se muestra, entonces, progresivamente voluntarioso, obsesivo y suicida. Si aceptamos que en este drama de la mente en su aislamiento y obsesión, en su solipsismo, autocontemplación hipnótica y monomanía, el capitán Ahab es todos los hombres, concluiremos que puede el hombre mirar en el agua el profundo y enigmático abismo de la naturaleza, y ver con horror sólo su propia imagen: ese fantasma inasible, la ballena blanca, y perecer en el intento por apresarla. Y de esta contemplación hipnótica y suicida participan, a su modo, los demás personajes: Starbuck, Stubb, Flask, Tashtego, Queequeg, Fedallah, Dago, Pip (que enloquece con la visión de las profundidades marinas: "vio a Dios", se dice en la novela), Ismael, el lector. Todos los personajes participan de algún modo del vértigo intelectual, estético y moral de Melville.

Hombre de mito, Melville revive en Ahab también a Lucifer, que desafió al reino de Dios; a Prometeo, que usurpó el fuego divino; a Orestes, perseguido por las Furias; a Macbeth, apresado por un bosque que camina; a Hamlet, acosado por la incertidumbre y la locura; al rey Lear, desafiante de las grandes tempestades; a Edipo, inclinado ante la Esfinge del universo que le plantea preguntas insolubles; a Fausto, que elige lo absoluto o su propia aniquilación. Abundan en el libro las alusiones al mito de Osiris, cuyos miembros fueron dise-

minados en las aguas después de haberse contemplado en ellas.

En cuanto a la ballena blanca, es una bestia que guarda el valor simbólico y mítico del zaratán (monstruo del mar que se hacía pasar por isla del reposo para hundir después en los abismos a los fatigados marineros), del Leviatán del Antiguo Testamento y de la ballena de Jonás. Embarcarse en el *Pequod* es una forma de morir. El viejo marinero Perth, por ejemplo, deshecho del alma y del cuerpo, es una representación del cojo Hefaiostos, el herrero de los dioses. La alusión mitológica es clara: él fabrica el arpón de Ahab como Hefaiostos las resplandecientes armas de Aquiles. El estilo declamatorio y la construcción ampulosa de las escenas, a menudo excesivamente intencionales, contribuyen no poco a que esta reelaboración de los mitos se haya confundido en algunos lectores con la alegoría. *Moby Dick* es una novela simbólica, pero no una alegoría. En ella el mar es siempre el mar, la ballena siempre la ballena, el barco siempre el barco, en fin, cada cosa es lo que es. Escribe el autor: "Es tan ignorante la mayoría de los habitantes de la tierra firme en los asombros más elementales y más palpables del mundo, que si no median algunas aclaraciones sobre hechos que son verdaderos, históricos o de otra laya, vinculados a la vida de las pesquerías, es fácil que se llegue a considerar a *Moby Dick* como infundio o, aún peor y más detestable, como una odiosa e intolerable alegoría" (Cap. XLV). *La Ballena* co-

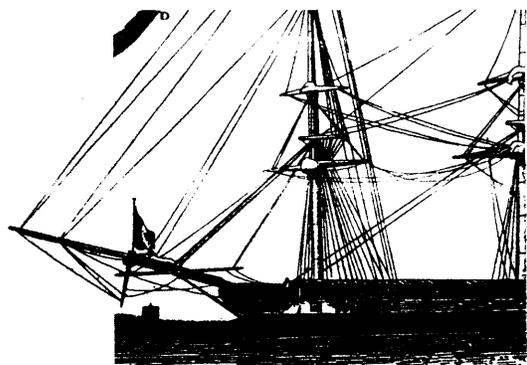


Fig. 3

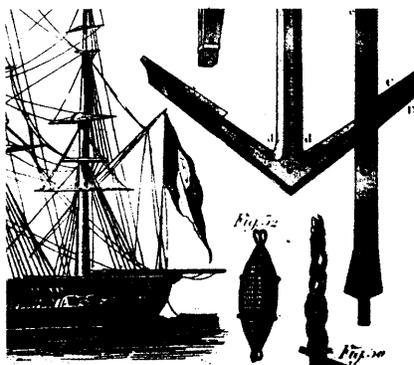


Fig. 2

Fig. 2

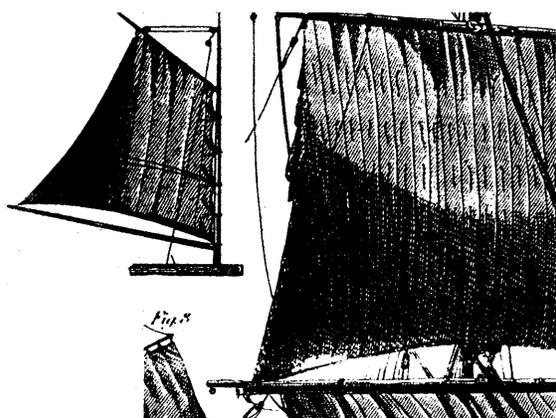


Fig. 4

mo conjunto, como un todo —ese muro de espejos, ese enigma rodante, *no* es una mera transposición alegórica. Borges —guiado por Benedetto Croce— sentenció para siempre:

La literatura alegórica es una fábula de abstracciones, como la novela lo es de individuos. Las abstracciones están personificadas; por eso, en toda alegoría hay algo novelístico. Los individuos que los novelistas proponen aspiran a ser genéricos (Dupin<sup>24</sup> es la Razón, Don Segundo Sombra<sup>25</sup> es el Gaucho); en las novelas hay un elemento alegórico.<sup>26</sup>

Pero que haya elementos alegóricos en *Moby Dick* no significa que sea una alegoría, como erróneamente se ha afirmado de ella hasta en las enciclopedias. Ciertamente, Melville huía, como romántico que era, del hombre concreto y doméstico y buscaba deslumbrarse ante la belleza del hombre abstracto o del hombre primitivo, a los cuales se aproximaban un buen salvaje como el

generoso Queequeg o ese bello ejemplar humano sin ascendientes ni descendientes, simplemente marino, que inventaría en su vejez, Billy Budd, que en vez de ser cubierto por un "manto precioso", fue atacado, vilipendiado, acusado y ahorcado por el hombre malo. De ahí su inclinación a crear personajes genéricos.

A Melville le interesan más los extraños razonamientos y las extrañas colisiones de la Materia que la conducta o las reacciones de los hombres —escribe Lawrence—, su drama es con los elementos materiales.<sup>27</sup>

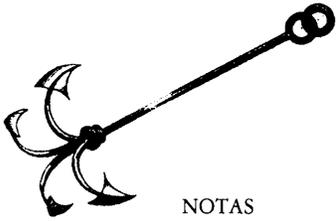
Este desentendimiento de la cotidianidad del hombre es la que ha dado pie a las interpretaciones alegóricas.

f) Sin embargo, el mundo del trabajo de la caza de la ballena está aquí apasionadamente observada, y hasta en sus detalles más recónditos, sustentando a toda la armazón novelística. *Moby Dick* fue considerada, por ello, durante mucho tiempo, como una crónica ballenera. En muchos sentidos lo es, hasta que aparece Ahab en escena. De crónica se convierte en épica y drama. *Moby Dick* son dos libros en uno. Inicialmente, Melville parece haber empezado a escribirla como una aventura marítima en la tradición de *Mardi* y *White Jacket*. El 27 de junio de 1850 ofreció a un editor inglés el manuscrito parcialmente terminado del libro, al que describía como "narración de aventuras basadas en ciertas leyendas salvajes de las Pesquerías de la Ballena de Esperma del Sur, ilustrada por la ex-

periencia personal del autor en dos años y más de vida como arponero".<sup>28</sup> Pero en julio leyó un libro de narraciones de Hawthorne, *Mosses from an Old Manse* (Musgos de una vieja rectoría), que contribuyó a definir la estructura final de *Moby Dick*. En un año de trabajo agotador terminó el libro, que apareció en octubre, simultáneamente en Londres y Nueva York, dedicado con admiración al genio de Hawthorne, quien en el mismo año de 1850 había publicado su obra maestra, *La letra escarlata*. Que no se malentienda esta información: no se trata de una influencia estilística de un autor sobre otro, sino de concepción, ni siquiera de estructura: de concepción. Hawthorne, con sus obras recientes sobre culpas indiscifrables y con su preocupación por la ética y la religión, hizo que Melville viera mejor aquello en que podía convertirse su crónica ballenera. Sin duda *Moby Dick* debe haber poseído ya desde el principio la extraordinaria vitalidad que hace de él algo más que un manual de cetología y un vademécum del perfecto ballenero. Pero sin Ahab —sin la contienda (cualquiera que sea la significación que le atribuyamos) entre el legendario Ahab y la mítica ballena— el libro no habría dado el salto a la grandeza; no habría alcanzado el nivel épico, simbólico y mítico que lo distingue. Merced a la contienda entre Ahab y la Ballena, ¡qué ardor, qué grandeza, qué vehemencia! Salta el fuego que da vida y consume a Melville.

g) Una de las fuentes de asombro mayor del gran libro radica en el contraste entre el mundo tatuado de signos e incisiones (el barco y sus adornos bárbaros, la variopinta tripulación que es una imagen de la democracia, Ahab con su pierna de palo y su indumentaria de puritano y lenguaje shakespeariano, las apariciones del mar y el cielo, etcétera), y el otro, el mundo "magnánimo" del mar, más bien indiferente, que engulle al *Pequod* con su boca gigantesca, y vuelve a cerrarse y mecerse como hace cinco mil años.

El fin de la parábola puede leerse así: el reino de las aguas, vacío por inescrutable, se ha tragado todo signo, toda huella posible, y no hay señal de vida que pueda prevalecer contra él. Con una excepción: la *palabra* de Ismael, el narrador, único sobreviviente del naufragio, que dejará escrito su testimonio, en un desesperado intento por recrear el mundo después de su destrucción. Al final, la palabra se mece sobre las aguas. Entonces, lo que sí supo Melville con exactitud es que dio testimonio de una catástrofe y que usurpó prometeicamente el don divino de la palabra para poder referirla ("He escrito un libro impío y me siento inmaculado como un cordero"). Supo con certeza que escribió algo grande e inagotable, una imagen tatuada del mundo que muchas generaciones de lectores deslumbrados no han acabado de descifrar.



## NOTAS

*Bartleby, el escribiente, Billy Budd*, México, Novaro, 1968, p. 9.

<sup>7</sup> La primera traducción al español de que tengo noticia proviene de la editorial barcelonesa Luis de Caralt, 1943, en 2 volúmenes. La traducción es de Fabricio Valserra, y carece del épico aliento melvilleano. En la Biblioteca Nacional de México sólo existe el tomo 2, de manera que no puedo asegurar si incluye las páginas iniciales de la novela, un vasto epígrafe sobre las etimologías de la palabra "ballena" (*whale*, en inglés) y extractos de diversos autores que definen o magnifican al animal. La de Emecé de Buenos Aires, de 1944, es superior, pero a pesar de la seriedad del novelista Eduardo Mallea, director de la colección "El navío" —en la que aparece *Moby Dick*—, no se publican las etimologías ni los extractos. La traducción de Guillermo Guerrero Estrella, Hugo E. Ricart y Alejandro Rosa es el primer intento serio por verter el aliento melvilleano al español. La UNAM publica esta misma traducción en 1960 con prólogo de Carlos Fuentes, en la colección "Nuestros clásicos", a cuyos directores, el poeta Rubén Bonifaz Nuño y el escritor Augusto Monterroso, debemos la inclusión, ¡por fin!, de las etimologías y los extractos. *Moby Dick* aparecería por primera vez, quizá, completa en nuestra lengua. La editorial Novaro, de México, la publicó en 1965, completa, en traducción de Haroldo Días. La traducción de Enrique Pezzoni, con Buenos Aires (1970), es acaso hasta el momento la mejor. Lástima que las etimologías y los extractos, por alguna oscura razón, las hayan trasladado al final del libro. No son apéndices, sino epígrafes. Sé que existe una nueva traducción, la de José María Valverde, para Planeta y Bruguera, con notas suyas.

<sup>8</sup> En "Introduction" a *Moby Dick*, por Harold Beaver, Harmondsworth (Middlesex, Inglaterra), Penguin Books, 1975, p. 20.

<sup>9</sup> Esta variedad tipográfica es notable en las etimologías y en los extractos iniciales.

<sup>10</sup> Ahab, en hebreo, significa "hermano de padre". El bíblico Ahab desertó de Yavé al casarse con la fenicia Jezabel y convertirse al culto idólatrico de Baal, deidad de Canaán: "Alzó un altar a Baal en el santuario que edificó en Samaria. Hizo Ahab una imagen de Asera y provocó la ira de Yahé, Dios de Israel, más que todos los reyes que le precedieron" (I Reyes, XVI, 32-33). Como su tocayo bíblico, el capitán Ahab rompe la ley, habita en una "casa de marfil" (I Reyes, XXII, 39) y, al final, cae en una batalla.

<sup>11</sup> Coexisten en Ahab tres elementos sustanciales del gnosticismo: el problema del mal y de la condenación como eje; la concepción de la materia como habitáculo del mal, y la idea de que el hombre es un ser intermedio entre la materia (el mal) y el espíritu de Dios (el bien). Por otra parte, hay en su fe elementos orientales, concretamente egipcios (la recurrencia a Osiris, con quien se identifica o es identificado por Melville) (Cap. XLI, por ejemplo). Es maniqueo porque

no concibe sino dos fuerzas rectoras del universo: el bien y el mal. Carlos Fuentes afirma, en el prólogo a la edición de la UNAM, que "Ahab quiere justificar su inocencia de norteamericano puro, agente de Dios, enemigo del mal". Disiento de su opinión porque Ahab, por el contrario, se sabe condenado (cf. Cap. XXXVI). No invoca a Dios, sino a su propio mundo malvado, cercano al de Macbeth.

<sup>12</sup> Charles Olson, *Llámenme Ismael*, México, Era, 1977, p. 94.

<sup>13</sup> Olson, *op. cit.*, p. 64.

<sup>14</sup> Viola Sachs, "Le langage de la nature et la désarticulation de l'identité américaine", *Europe*, No. 744, París, Avril, 1991, p. 25.

<sup>15</sup> Carta a Hawthorne, noviembre de 1851.

<sup>16</sup> "La naturaleza —escribió Pascal en sus *Pensamientos*— es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". El teólogo Trismegisto, siglos antes de Pascal, predicó lo mismo, pero de Dios, no de la naturaleza.

<sup>17</sup> Para el filósofo griego Demócrito no hay sino dos realidades básicas: lo lleno y lo vacío (la materia y el espacio). Lo vacío (el pozo) es el espacio ilimitado donde se produce el movimiento —en la novela, el desplazamiento del *Pequod*— de los átomos, que son el límite indivisible de la materia.

<sup>18</sup> Los hoyos negros del universo son pequeños cuerpos en el espacio de tal concentración de masa que toda energía que sale de ellos —la luz, por ejemplo— es reabsorbida por su fuerza gravitacional. Por ello, también, absorben todo lo que se les aproxima.

<sup>20</sup> Olson, *op. cit.*, p. 25.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> Andrew Jackson (1767-1845) fue el séptimo presidente de los Estados Unidos (1829-1837). Figura popular, apoyado por las clases medias, opuesto a los monopolios y privilegios tradicionales, abogó por una mayor participación popular en el gobierno y por ello personalizó la democracia del joven país. Desarrolló una política autoritaria, personalista y expansionista.

<sup>24</sup> En "Los crímenes de la calle Morgue" y en "La carta robada", cuentos de Poe, Dupin es el razonador puro, precursor de los detectives que sólo guiados por la lógica descubren al delincuente.

<sup>25</sup> Don Segundo Sombra: personaje de la novela del mismo título del argentino Ricardo Güiraldes (1886-1927).

<sup>26</sup> Jorge Luis Borges, "De las alegorías a las novelas", *Otras Inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1960, p. 215.

<sup>27</sup> D. H. Lawrence, *Estudios sobre la literatura clásica norteamericana*, Buenos Aires, Emecé, 1946, p. 221.

<sup>28</sup> Citado por Charles Child Walcott en su "Introducción" a *Moby Dick*, Nueva York, Bantam Books, 1986, p. VIII.

<sup>1</sup> Bernard Terramorsi, "D'ou viens-tu, Melville?", *Europe*, No. 744, París, Avril, 1991, p. 5.

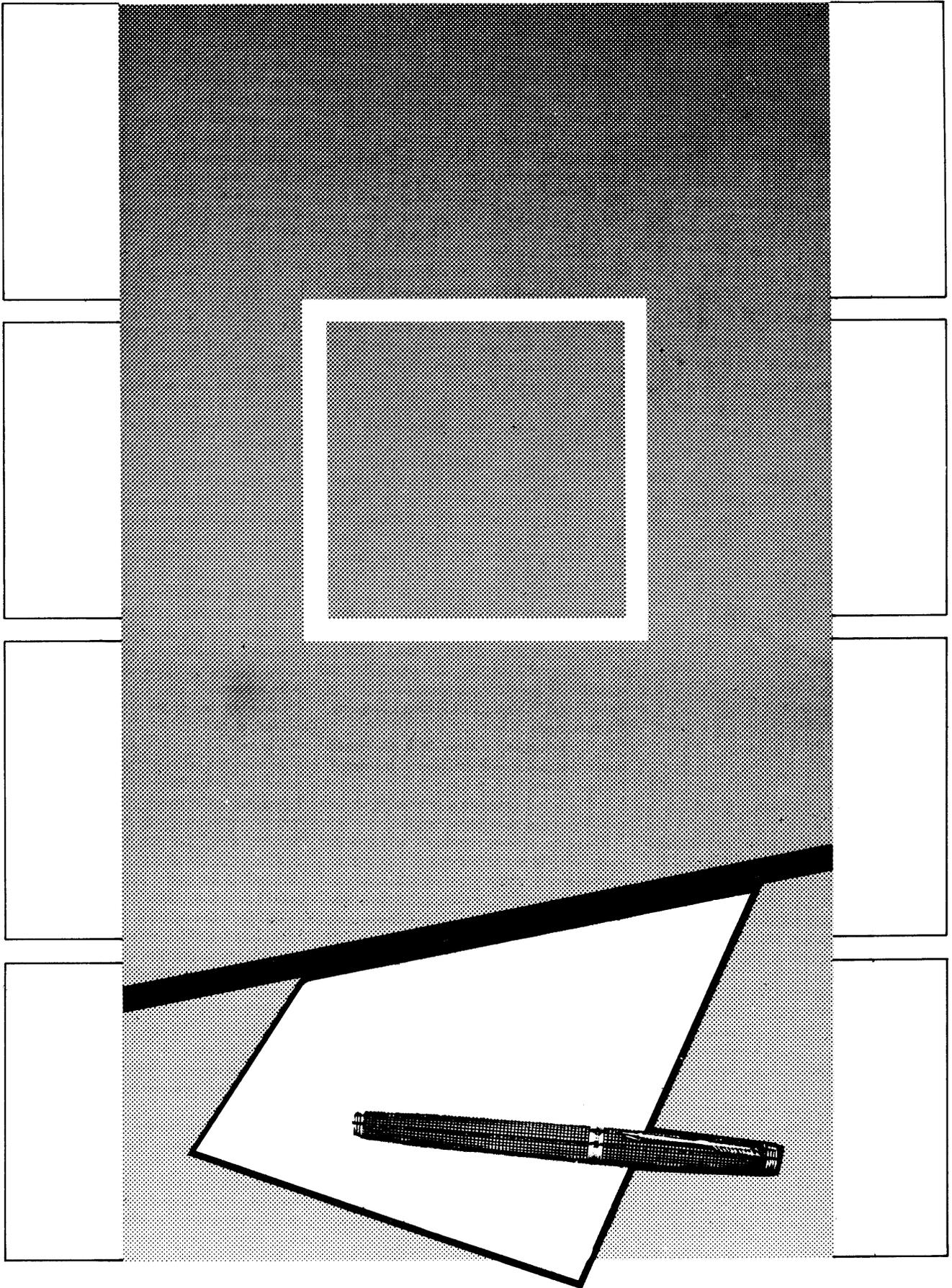
<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Los unitarios son miembros de una denominación protestante que creen en la unidad de Dios, opuesta a la doctrina de la Trinidad. Se desarrolló en Polonia y Transilvania (fines del siglo XVI), y en Inglaterra y Estados Unidos (siglos XVII y XVIII). Llegó a ser adogmática e invocaba la tolerancia y la razón como guía de la fe verdadera.

<sup>4</sup> El puritano era un miembro del movimiento protestante de Inglaterra (siglos XVI y XVII) que perseguía la purificación de la fe en la Iglesia de Inglaterra, excluyendo todo aquello que no se encontraba en la Biblia puritana. Buscaba regular su propia vida y la de la comunidad con un código moral estrecho y hasta denunciaba con intolerancia muchos placeres comunes como pecaminosos y corrompidos.

<sup>5</sup> Cit. por Nelly Stephane en "Le comble infernal", *Europe*, p. 47.

<sup>6</sup> Raymond Weaver, "Introducción" a Herman Melville, *Benito Cereno, Las encantadas*,



## PROPUESTA DE UN TALLER DE ESCRITURA EN LA UAM- AZCAPOTZALCO\*

Joaquina R. Plaza

**C**REO que lo menos desacertado es hablar aquí de una experiencia que gocé como maestra, pues al fin y al cabo es de las propias experiencias de lo único que podemos hablar con una cierta seguridad de lo que decimos.

Los antecedentes de ella provienen de haber tomado conciencia, y desde luego horror, de estar representando repetidamente el mito de Sísifo: empujaba la misma piedra —cuando nos iba bien hasta la cima, cuando no tanto la soltaba a mitad de la cuesta— trimestre a trimestre. Siempre era la misma pendiente: que si los sociolectos, que si la lengua estándar es la exigida en la academia, que es necesario desmitificar tanto el significado de “corrección” lingüística como el de “autoridad” —la que nos autoriza a colocarnos delante de cuarenta pares de ojos en los que uno vislumbra cuarenta mil expectativas—, etcétera. Hasta que un trimestre —bendito sea— se me presentó la ocasión única e ideal de poner en práctica todos mis principios sobre cómo rehabilitar la capacidad de produ-

cir textos escritos, sin necesidad de “echar el rollo”. El bendito milagro consistió en que me dieron una lista con DIEZ nombres: ese iba a ser mi grupo. Escribo DIEZ con mayúscula porque los milagros merecen esa tipografía. Íbamos a trabajar gozosamente once personas (incluida yo, por supuesto).

Lo que hice fue convertir el curso —es decir, la dirección de las aguas disciplinarias ya un tanto a la deriva— en una especie de taller de creación de textos, que sirviera a la vez de medio para resolver los objetivos más importantes del programa oficial.

Para empezar establecí una sola premisa: *cualquier texto tiene valor en sí mismo y todo en él tiene importancia*. Por lo tanto, no se trataba de imitar modelos prefijados ni de corregir supuestos errores para mejorar un escrito, sino de producir escritura. Se pretendía, en primer lugar, empezar a disfrutar del lujo que nos acerca y nos iguala a to-

dos los seres humanos: la posesión innata de un lenguaje. Más tarde, y poco a poco, nos dimos cuenta de que podíamos gozar otros lujos adicionales, tanto respecto a la lengua como al trato interpersonal que se fue suscitando.

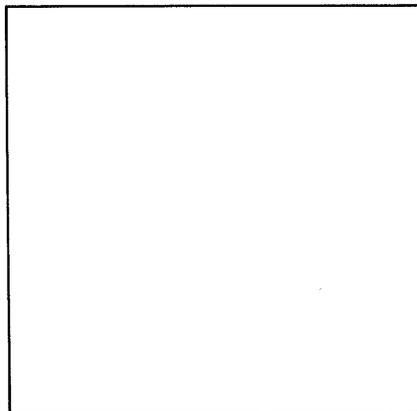
La estrategia consistió en lo siguiente: elegí juegos —al principio muy sencillos, de manera que el miedo de no poder resolverlos no atenazara a mis ancestralmente oprimidos alumnos— y aclaré las reglas del mismo. Por ejemplo, escribía en el pizarrón palabras aisladas unas de otras (verbos, sustantivos y algún que otro pronombre) colocadas en diferentes renglones. El juego consistía en llenar los espacios vacíos utilizando, al menos, el 80% de las palabras allí escritas. Desde luego que si las palabras eran *iba, bosque, abuelita, canasta y lobo* la tendencia era reconstruir la horrible anécdota de Perrault; pero también se producían textos más positivos, terapéuticos y hasta humorísticos; como el de una joven que inventó un cuento en el que el lobo era un buen hombre y, en cambio, la Caperucita, una astuta perversa.

Pero si las palabras que debíamos utilizar no daban pista alguna, el ejercicio, si bien un poco más difícil, permitía mayor expansión en la creati-

\* Ponencia leída el 19 de julio de 1990, para el Simposio sobre la enseñanza del español en la UAM-Azcapotzalco.



vidad. De manera que si las palabras eran *ciego*, *mano*, *fulgor*, *hacha*, *fascinante* y tres o cuatro más, había personas que se inclinaban por la composición de una anécdota en la cual podían suceder mil cosas: que *el ciego* pidiese limosna en la escalinata de una iglesia y *un fulgor* circular dejara *fascinado* al grupo de beatas reunido en el atrio..., o que algún tremebundo cortase la *mano* del ciego con *hachas fulgurantes*...



además de muchas otras variantes y propuestas. Incluso podía ocurrir que algún miembro del grupo se atreviera con unos versos como los siguientes:

Y tú me llevas de la *mano*  
por esas galerías obstinadas  
hacia el centro del círculo y te yergues  
como *un fulgor* que se congela en *hacha*.

No importaba si el alumno había copiado los versos de Octavio Paz, pues las ganancias que obteníamos nos enriquecían a todos: habíamos rescatado sociolectos otras veces despóticamente reprimidos; podíamos reconocer la existencia de géneros diferentes; y descubríamos la mayoritaria tendencia a producir relatos que contuvieran una anécdota.

Después tomábamos cualquiera de los textos elaborados para trabajarlo de otra manera entre todos. Y ahí seguía el cruzir de lápices o de gises, porque alguien comentaba sobre la poca claridad de una parte del texto y ello obligaba a descubrir dónde estaba lo turbio, por qué lo era, y cómo aprovecharlo; lo cual daba oportunidad de revisar ciertas reglas sintácticas, o de puntuación, o de nexos lógicos. Pero quizá ya no con la explicación teórica del maestro, sino que la conductora podía proponer, bien una investigación en casa, bien otro juego cuyo desafío consistiera en escribir otro texto en donde se tuviera

que utilizar un número predeterminado de comas, o de tal o cual signo de puntuación. También podía suceder que si lo que había enturbiado aquel texto era una letra, pongamos por caso la letra hache de la expresión "HA propuesto", aprovechábamos la oportunidad de la preposición "A" que había quedado escrita y cambiábamos el texto en otro no menos valioso o interesante.

Lo más liberador es que el texto original ya no tenía autor, ya no era de quien lo había elaborado al inicio porque nos pertenecía a todos. Todos intercambiábamos el espacio en el pizarrón. Se creaba entonces una dinámica en la que de pronto éramos tres escribiendo al mismo tiempo, discutiendo, argumentando; de súbito, un cuarto se levantaba como iluminado por una solución genial; luego otro más proponía utilizar las palabras empezando por la última; por tanto se producía otro texto más, otra escritura.

En esos momentos íbamos tomando conciencia de lo importante que estaba siendo nuestro movimiento corporal. La posibilidad de levantarse de la eterna mesabanco nos daba pie para poner de pie las palabras en el texto. Sentí que el párrafo era una especie de piedra por labrar; o mejor dicho, el barro moldeable con el que debíamos construir no una estatua inmóvil o figuras estáticas, sino infinidad de esculturas. De ahí que la movilidad corporal se nos patentizara como un recurso facilitador y hasta necesario, al menos para algunos



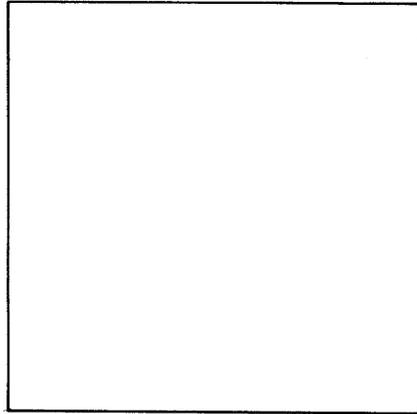
de nosotros; pues requeríamos separarnos del pizarrón para ver bien lo que iba apareciendo; alejados podíamos contemplar la escultura durante el tiempo necesario; luego regresábamos a ella para colocar otro poco de barro fresco en un lugar donde faltaba, quitábamos de otro sitio el sobrante, mas sin tirarlo a la basura porque sabíamos que siempre nos podía ser útil.

No todos se atrevían a danzar alrededor de la obra desde el principio, pero una vez que se hicieron comentarios sobre el beneficio de estos desplazamientos fue desapareciendo el temor, pues, además, podíamos conversar acerca del miedo e ir teniendo más conciencia de todo lo que sucede cuando uno se mete a esculpir con palabras.

Por otra parte, la evaluación se estaba dando de manera simultánea a la producción del escrito. Eran los propios alumnos quienes detectaban la ambigüedad, o la repetición, o la cacofonía, aunque no la señalasen al principio con esos términos. Ellos mismos proponían soluciones y alternativas, hacían innovaciones, análisis y juicios críticos.

Debo admitir que si la sesión terminaba antes de que la escultura se hubiera resuelto de forma más o menos aceptable para todos, casi nunca regresábamos a ella; más bien inventábamos otras para mantener la diversión y el interés. Las veces siguientes había menos temor de escribir cosas ingenuas o absurdas, pues nos habíamos dado cuenta de que también ellas interpretan la realidad.

Los ejercicios pueden ser de muy variada índole y, por ende, ayudar a descubrir aspectos importantes —y también muy variados— de cómo aprende cada persona y qué es lo que a cada una le interesa aprender. Doy otro ejemplo: el conductor del grupo lee en voz alta un texto narrativo-descriptivo de dos o tres párrafos, los demás escuchan poniendo la mayor atención posible, después se escribe lo que se oyó. El resultado es que ningún escrito es igual al



del compañero; pero todos son escritura válida. De ahí surgen varios tópicos interesantes de conversación: desde el más obvio —y quizá consciente— de que cada persona adjudica significados distintos al mismo estímulo, hasta el menos evidente de que la lectura no se reduce a la apropiación de un solo y Gran Mensaje que todos estamos supuestamente obligados a captar, sino que es una actividad que desata la fuga del sentido del texto. Desata, a la vez, la producción de una serie de escritos y los saca a escena. Ya no interesa si lo escrito refleja o transgrede, importa el despliegue de la lengua.

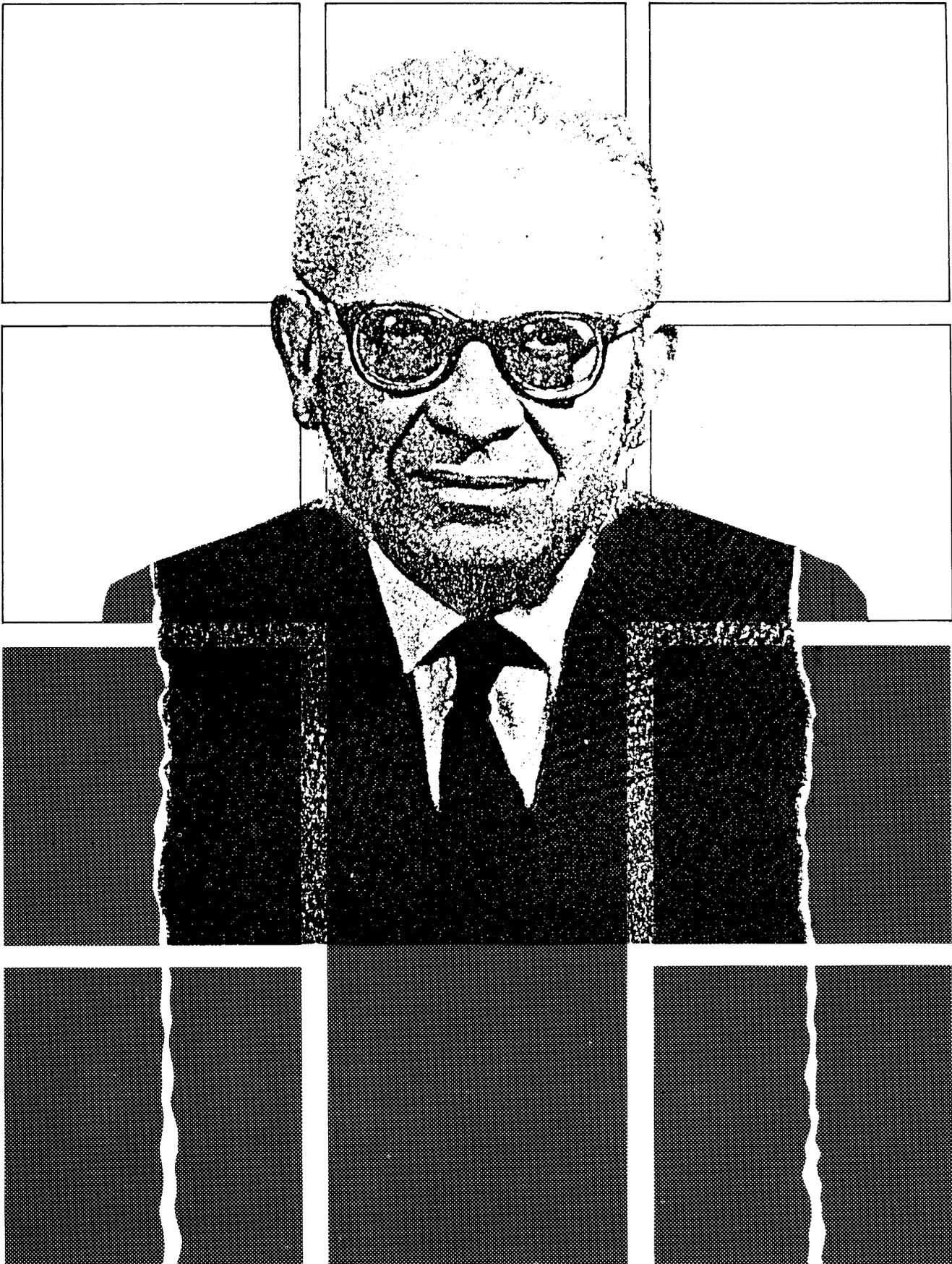
Es posible que a muchos parezca lo aquí dicho demasiado exaltado y triunfalista, pues no se ha hablado de frustraciones o matices problemáticos. Los hay aunque no los haya señalado; pero esos todos los conocemos. Todos sabemos que si durante un periodo de veinte años (promedio de edad de nuestros alumnos), una persona jamás se ha atrevido a producir ni siquiera una palabra, mucho menos se atreverá a exhibirla con todo su cuerpo, esto es, salir al pizarrón. No obstante, puedo asegurar que el entusiasmo por el juego es sumamente contagioso, y que durante aquel trimestre ninguno de mis diez alumnos permaneció inerte o inactivo.

Puedo parecer además romántica y utópica; de una buena vez admitiré que lo soy. Pero ¿no construimos el mundo con base en utopías? Y puesto que hablamos de aprendizaje ¿no sería mejor aprender a inventar otros mitos?



Siempre nos harán falta los mitos. ¿Qué tal una combinación del de Sísifo con el de Prometeo? O, mejor aún, inventar una nueva Altea, no ya la colérica alta-nera que arroja a su hijo al fuego, sino la que lo preserva en tizón para que él arda solo y sobreviva. Esa es mi propuesta.





## EL MÉXICO QUE VIO MAX AUB

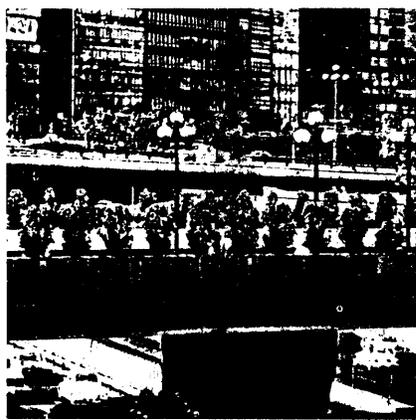
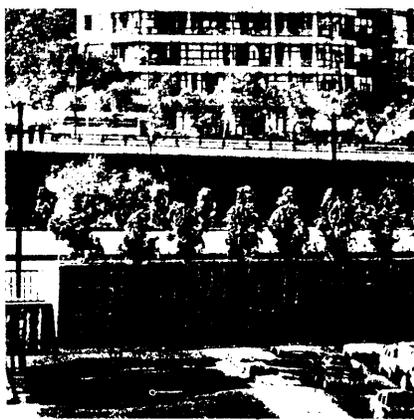
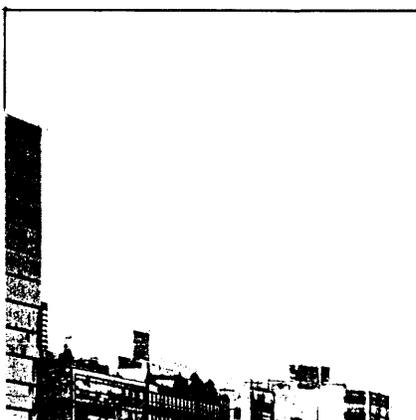
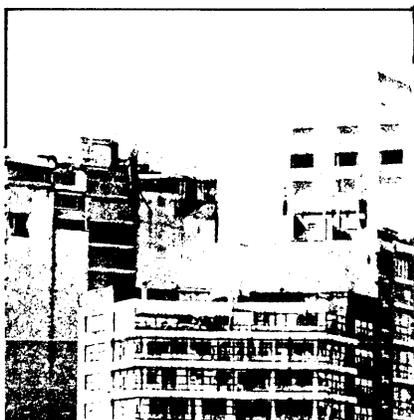
Oscar Mata

**C**ONOCÍ a Max Aub un jueves de 1970 o 1971. Fue un jueves porque ese día se celebraban las comidas semanales de mi tío Jorge González Durán y Alí Chumacero, su amigo de toda la vida. Esa vez el buen tío no llegó por cuestiones de trabajo (esos papeles, esos malditos oficios que se acumulaban sobre su escritorio y que le impidieron hacer su obra, tan espléndidamente iniciada con *Ante el polvo y la muerte*, editada en 1945 por la UNAM) y no pudo recibir de Max Aub un ejemplar de las “Notas mexicanas”, dedicadas por el autor. Las obras de Max Aub ocupaban un buen espacio en la biblioteca del tío, quien comentaba: “Este hombre me invade”. Y literalmente así fue: cada nueva obra le era entregada, con la respectiva dedicatoria, de no más de dos renglones y nunca fechada. En total llegaron a ser 37 volúmenes, que ocupaban una extensión de casi tres jemes, entre los que había 4 separatas de la revista *Papeles de son Armadans* y un curioso *Juego de Cartas*, escrito por Max Aub e ilustrado con dibujos de Jusep Torres Campalares. Se trata de un juego de barajas, que en vez de las figuras y los números tiene los dibujos de Torres C., y del otro lado un texto breve de Max Aub.

Varias personas pueden jugarlo y “Gana el que adivine quién fue Máximo Ballesteros”. Esta curiosidad fue editada por Alejandro Finisterre, en México, D.F. Si bien el tío nunca leía los libros que le regalaba Max Aub —lo leeré después que muera, solía decir—, el escritor español se encargaba de que tuviera una idea de su producción, ya que siempre se las ingeniaba para que mi tía Pina fuera la anfitriona en unas veladas en las cuales Max Aub leía fragmentos de su última obra a un grupo de personas seleccionadas e invitadas —a la casa de los tíos— por él.

A sus casi setenta años, Max Aub —a quien siempre vi enfundado en trajes de casimir color claro, camisas blancas, corbatas delgadas y sacos rectos de dos botones— se mantenía en plena actividad. Lo común era que siempre trabajara en dos o más proyectos simultáneamente, para lo cual contaba con el apoyo de dos secretarías, a las cuales dictaba ya una novela, ya una obra de

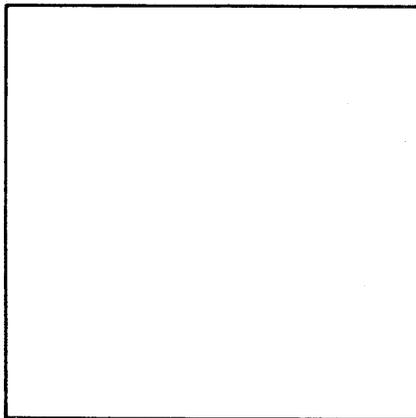
teatro, ya un guión cinematográfico. Había llegado a México en 1942, a los 39 años, y siempre vivió en un departamento situado en el número 5 de la calle de Euclides, a media cuadra de Mariano Escobedo, a la altura de Liverpool, en la colonia Polanco, donde día tras día hizo uso de la palabra. No resulta gratuito que haya escrito en la nota preliminar a *Retrato de un general*, que Joaquín Mortiz publicó en febrero de 1969, dentro de su serie “Obras incompletas de Max Aub”, que de alguna foma completan la edición de sus *Obras completas* hecha por Aguilar, que obviamente presentaron no pocas ausencias, debidas al tiempo y a la incansable actividad del autor, lo siguiente: “Para algunos escritores todo es, hoy, mirarse en otros: definición de la literatura que, por ahora, carece de vigencia entre los que gustaron de vestir a la última; lo que para mí es imposible...”<sup>1</sup> Era un hombre activo y al tanto de lo que le rodeaba. Esa tarde de jueves comentó con Alí Chumacero la noticia que había aparecido esa mañana en todos los periódicos: ya se contaba con videocasset y máquinas reproductoras que muy pronto serían producidos en serie, por lo que en pocos años la gente podría ver lo que deseara a la



hora que quisiera. Sobre todo se verán películas de cine, auguró el incansable prosista.

Las "Notas mexicanas" de Max Aub, cuyo ejemplar número 25 me regaló y dedicó así: "de Oscar Mata, auguri, Max Aub", fueron publicadas en el número CLXXIII, agosto de 1970, de *Papeles de son Armadans*. La tirada aparte, separata, consta de 50 ejemplares numerados y tiene como pie de imprenta Madrid-Palma de Mallorca, MCMLXX. El texto, que ocupa de la página 164 a la 183 de la revista, es una "Carta de un turista a un europeo que le preguntaba cómo era México". Fernando del Paso, otro trasterrado como Aub, dice que los extranjeros nunca dejan de ser extraños en las tierras en las cuales se exilian, no importa la cantidad de tiempo que pasen en los países donde fueron a vivir. Esta extrañeza les confiere una visión *sui generis* de su nuevo entorno: son extraños que miran de una forma extraña lo que los natura-

les del lugar —indios o indianos, europeos o europeizantes— consideran natural. Max Aub pasó 32 años de su vida en México; aquí realizó la mayor parte de su copiosa obra y dejó descendientes, tanto hijos como nietos. Sin embargo, jamás abandonó su visión europea de nosotros y de nuestro país. De esto dan fe sus "Notas mexicanas", fruto de más de un cuarto de siglo de residencia en este valle del Anáhuac,

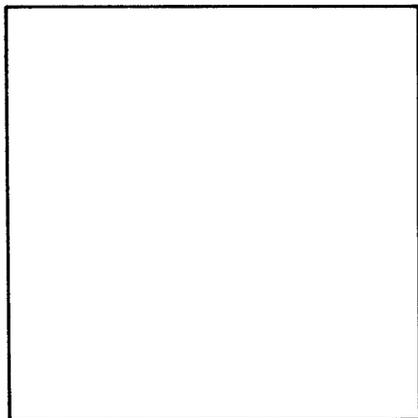


en las cuales un europeo le dice a otro europeo cómo es México. El texto tiene el tono de la confidencia incidental; Aub hace sus observaciones y comentarios pasando de un tema a otro con la mayor libertad, sin apegarse a orden alguno; su misiva está compuesta por 37 apartados, el más extenso, a su vez dividido en 7 partes, trata "De la Revolución", en la que ve algo "extraordinario: que venciera el pueblo".<sup>2</sup> Sin embargo, no es el aspecto político el que ocupa su atención, acaso porque en su calidad de extranjero no podía participar en la actividad política mexicana, y en su suelo natal la dictadura franquista había convertido a su patria en una "gallina ciega". Al contrario de lo que sucede con la inmensa mayoría —por no decir todas— de las visiones de los centenares de escritores extranjeros sobre México, que son puestas en el papel simultánea o inmediatamente después de la estancia del autor en nuestro suelo, la de Aub es una visión ya decantada, que tiene tras de sí una larga residencia en México. Su visión de México cuenta con el apoyo de una certeza fundamental, que le permite aprehender a plenitud, no obstante lo parco y deshilvanado de su texto, la realidad mexicana: "... un racionalista que quiere amar a México debe renunciar a muchas cosas. Sólo así se salva uno".<sup>3</sup> A México no hay que comprenderlo, simple y sencillamente porque resulta imposible hacerlo; la admiración y el cariño son otra cosa. De esta forma, logra establecer algunas características mexicanas, que contraponen a las europeas. Una de ellas es la poca importancia que se le da al dinero, debido a la pobreza de la mayoría de la población. Otra es la amistad —casi hermandad— que se da entre los hombres, producto de su "falta de confianza en las mujeres". Max Aub la considera un gran bien y señala que, entre nosotros, el concepto de grupo "alcanza fuerza casi indestructible. Sólo el ejercicio del poder puede, a veces, con él".<sup>4</sup> De ahí que ser amigo de fulano, su compañero de banca, abra cualquier puerta, con-



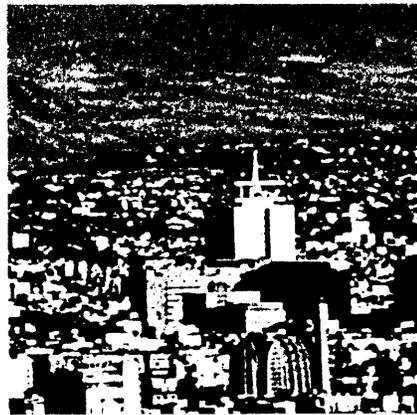
duzca a los más altos niveles; de ahí también, al contrario, que los amigos sean unos genios —por el solo hecho de serlo— “y los demás hijos de la tiznada”, en una intolerancia que no juzga por la calidad sino por la relación humana. Para el escritor peninsular, de ninguna manera es un mal que el mexicano sitúe a la amistad ante todo, sin importar la verdad. También le llama la atención que, por mero afán de servicio, haya profesionales de primer nivel que impartan clase a las siete de la mañana o a las ocho de la noche, y que todas las personas intelectualmente destacadas hayan de una u otra forma servido al Estado mexicano. Eso constituye una lección para alguien que debió abandonar su país debido a una lucha intestina. Sin embargo, la porción más interesante de las acotaciones de Max Aub con respecto a México está relacionada con el tiempo.

Si para los antiguos mexicanos, principalmente los aztecas, el transcurso



del tiempo era una cuestión de capital importancia, un verdadero asunto de estado en un suelo que de vez en vez se convulsionaba y cuyo sol podía no aparecer ya más, para el peninsular trasterado la cuestión es muy diferente. Así inicia su descripción de México: “Si aquí no hay estaciones, ¿cómo quieres que sepan lo que es el tiempo?”<sup>5</sup> Y agrega en el segundo párrafo: “El indio se está quieto, es bonito, pequeño; luego no acaba de crecer del todo, sin saber lo que es el tiempo, o si vale o no, porque aquí, el verano y el invierno se parecen a la primavera y al otoño; pasan desapercibidos, escondiéndose los unos de los otros...”<sup>6</sup> Gracias al tiempo, o más bien dicho a esta falta de tiempo, México es capaz de engullir a todo y a todos, con ese ritmo semilento que ya advertía Malcolm Lowry a finales de los años treinta: a sus gobiernos y a los estadounidenses, que para el ibérico no pasan de ser una amenaza menor. A pesar de ellos —extranjeros y mexicanos en el poder— México permanecerá en su carácter de país lleno de colorido y con valores poco entendibles para los que no son naturales de aquí. Más adelante ahonda en el asunto: “Gran diferencia: en Europa dependemos del tiempo, aquí el tiempo depende de nosotros. Allí nos atemperamos a su falsilla, aquí lo arrastramos ‘a como dé lugar’. Allí rige, aquí carece de importancia”.<sup>7</sup> Y prosigue: “Los mexicanos son gente revuelta por falta del concepto del tiempo, lo mezclan todo con un sentido igualitario, democrático, muy de tener en cuenta: la anarquía en la sangre, producto excelente del mestizaje”.<sup>8</sup> El tiempo también está relacionado con el silencio de la raza: “Muchas veces calla también con los actos: no hace, deja hacer. Confía en el tiempo, que para él no existe. De ahí la imposibilidad, raíz vernácula...”<sup>9</sup>

Max Aub consideraba que “México tiene todavía medio cuerpo enterrado”.<sup>10</sup> Sus “Notas mexicanas” constituyen un magnífico esbozo de lo que pudo haber sido un espléndido análisis de nuestro país, en el cual el co-



nocimiento se hubiera entreverado con la perspectiva europea, sabiamente decantados por el tiempo. Sin embargo, los días —que no las palabras— terminaron para el escritor hispanomexicano, que murió pocos meses más tarde.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Max Aub, *Retrato de un general*, México, Joaquín Mortiz, 1969, pp. 10-11 (Obras incompletas de Max Aub).

<sup>2</sup> Max Aub, “Notas mexicanas”, Madrid-Palma de Mallorca, separata de *Papeles de son Armadans*, No. CLXXIII, agosto de 1970, p. 177.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

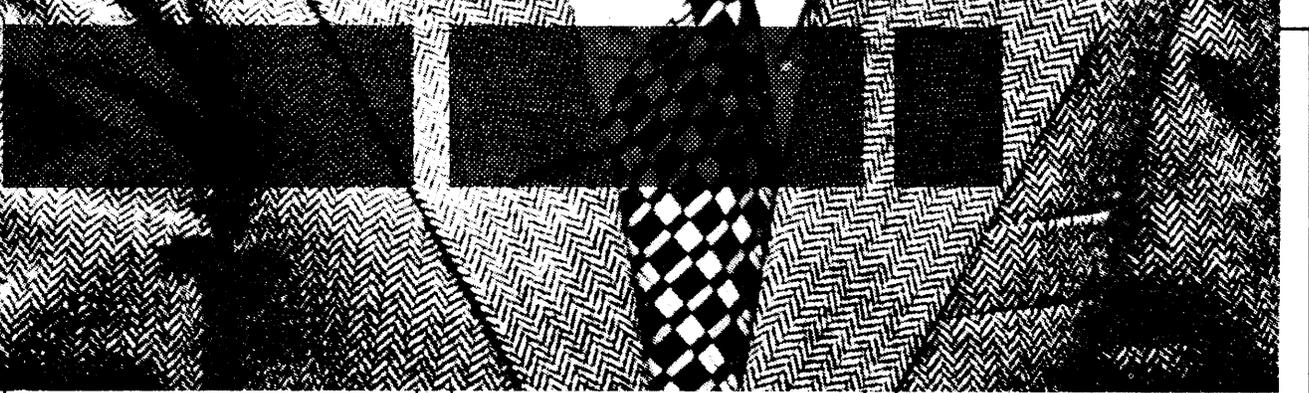
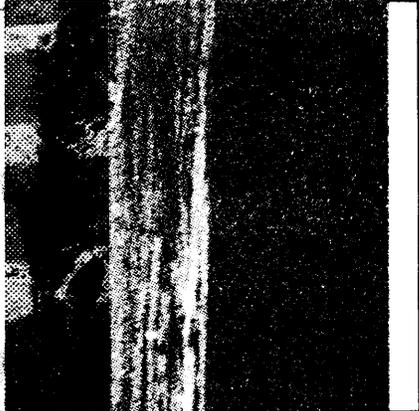
<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>10</sup> *Loc. cit.*





## LA MUERTE EN LA OBRA DE JUAN RULFO (1917-1986)\*

Arturo Trejo  
 Villafuerte

**L**A primera vez que Carlos Juan Nepomuceno Pérez Vizcaíno, mejor conocido en el mundo como Juan Rulfo, supo de la muerte, fue cuando tenía escasos 6 años de edad y su padre, Juan Nepomuceno Pérez Rulfo —*don Cheno*— acababa de ser asesinado por una nimiedad por un tal Lupe Nava, en el camino que va de Tuxcacuesco a Tonaya, entre Paso Real y Chachahuatlán, pasando el arroyo “La Agüita”, en uno de los confines de Llano Grande. El tal Lupillo le vació toda la carga de su pistola a *don Cheno*, nomás porque éste le había llamado la atención porque sus animales se habían pasado a su potrero.<sup>1</sup>

En ese momento de mujeres enlutadas y de llanto familiar, Juanito empezaba a llenarse de mundo y a comprender que, como señala Schopenhauer, “la muerte es el desate doloroso... la destrucción violenta del error fundamental de nuestro ser, el gran desengaño”.<sup>2</sup> Acaso esa noche en que se veló a *don Cheno*, el niño Juan comenzó a

madurar y a sentir que la vida se respeta y se aprecia conforme uno más sabe de la muerte. Los otros son nuestra muerte y nos pesan en la medida en que nos reconocemos en ellos. Conocemos la muerte por los otros y nunca en pellejo propio, porque si así fuera, ya no estaríamos para contarlo.

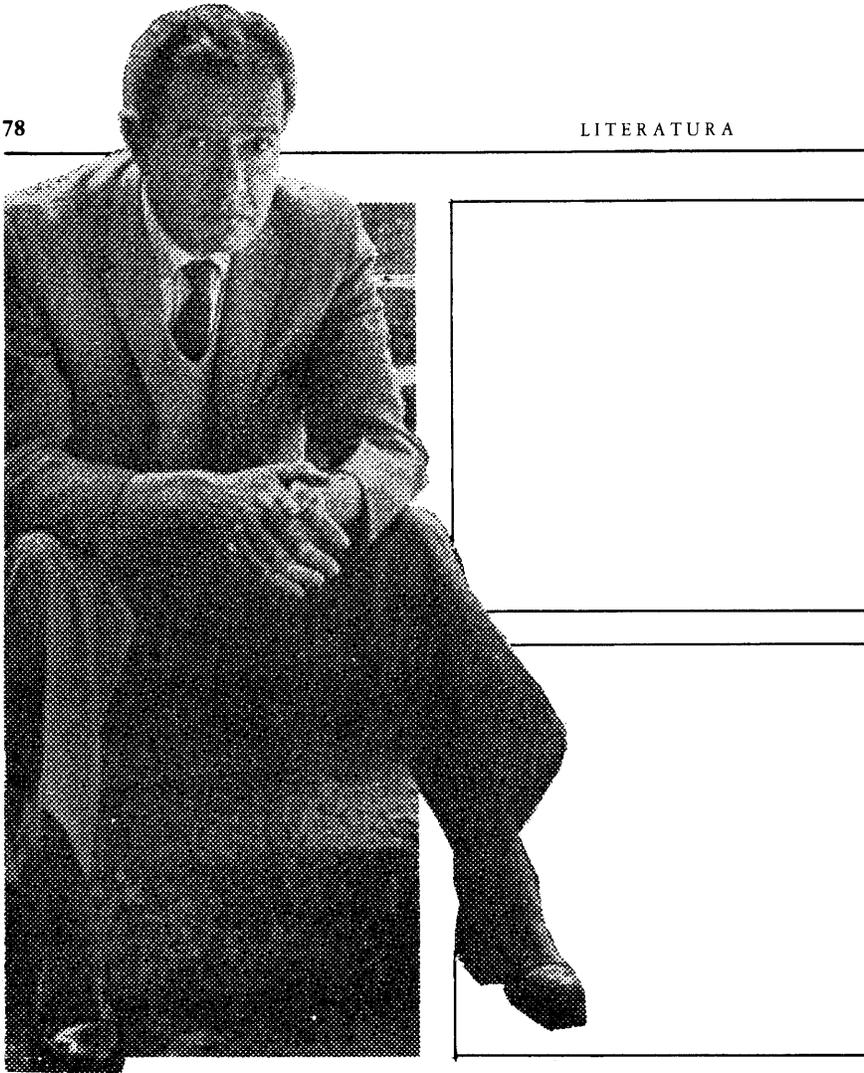
Es innegable la impresión que causa en el niño el no-sentido de la vida que significa la muerte, según Borges; ese destello total de incomunicación de que habla Igor Caruso. El niño impresionado por la muerte, por la ausencia definitiva del padre, cuando es un joven y se encuentra en la ciudad de México, comienza a urdir una trama para una serie de cuentos que se publicarían, en 1953, bajo el nombre de *El llano en llamas* (Ed. FCE, México, 1953; segunda edición revisada por el autor, 1980), y en 1955 una magistral novela: *Pedro Páramo* (Ed. FCE, México, 1955; Col. “Popular”, quinta reimpresión, 1964), donde es sintomá-

tica la presencia de la muerte en muchos de sus aspectos, pero sobre todo la muerte violenta, cruel, irónica.

La muerte presentada en cada uno de los textos rulfianos no va por el lado de negar la vida únicamente, sino que adopta diversas modalidades que van desde “la negociación final del tiempo”,<sup>3</sup> hasta esa muerte que es continuación del proceso de vivir o el viejo anatema de la ley del talión: “ojo por ojo, diente por diente”. La muerte se presenta como parte de una alegoría a la vida —el que muere y o el que vive— o como un anacronismo de violencia —no era a Lucas Páramo al que buscaban las balas el día que murió en ese casamiento, sino el novio. *El llano en llamas* es un muestrario de muertes desde “La cuesta de las comadres” hasta “Anacleto Morones”, pero no se trata de la muerte fisiológica, no es el hecho del fallecimiento en sí, sino el cómo se llega al acto último y bajo qué circunstancias.

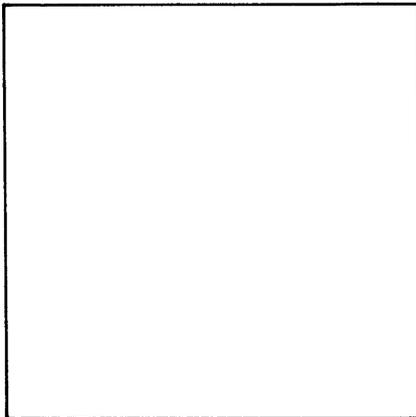
En “La cuesta de las comadres” el narrador da su versión de los hechos partiendo de la historia de los Torricos, salteadores de caminos de por el lado de Zapotlán, para concluir señalando que él mató a Remigio porque éste le echaba la culpa de la muerte de su her-

\* Las fechas que se daban sobre el nacimiento de Rulfo, 1916 o 1918, se descartan gracias a la investigación de Felipe Cobián, quien tuvo acceso a una fe de bautismo donde queda asentada la verdadera: 16 de mayo de 1917.



mano Odilón. Un caso claro de defensa propia, pero también un caso de circunstancias adversas que un hombre debe resolver matando a otro. El narrador cuenta la historia sin dolor, sin congoja, pese a que los Torricos fueron sus amigos. Como simple participante activo del destino.

Otro tipo de muerte es la que aparece en "Es que somos muy pobres". Aquí es la muerte de la vegetación y de



los animales ante el inclemente empuje de la naturaleza árida que no respeta a nadie ni nada. El narrador, desde su inocencia de niño, sabe que el hecho de perder a la vaca pinta es predecir el destino de su hermana la menor, la cual por la extrema pobreza en que viven, día tras día está siendo aventada a la "mala vida", acaso menos mala que la que padecen.

En "El hombre" el móvil principal es la venganza. El perseguido y el perseguidor han perdido seres queridos. El perseguido cree haber tomado venganza de un hombre que le hizo daño; pero en realidad acabó con la familia, no con quien debía. Ahora éste, el sobreviviente, sigue al hombre que, como signo inconfundible, deja huellas donde se nota que le falta el dedo gordo del pie izquierdo. El hombre sabe que "los muertos pesan más que los vivos; lo aplastan a uno", y mientras huye sabe que, quizá, pueda escapar del perseguidor pero de los muertos

que lleva encima nunca. Pero la historia no es entre ese hombre y su perseguidor, porque tercia un pastor que ve llegar a un sujeto demacrado, con las ropas desgarradas que "parecía venir huyendo", con una porción de lodo en las ancas. El borreguero platica con el hombre y éste le habla de su mujer y sus hijos chorreando lágrimas, sabedor de que ya nunca más los verá porque está sentenciado: "El que a hierro mata a hierro muere". Y termina muerto en un charco del río.

La muerte ronda de otra manera "En la madrugada". El viejo Esteban tiene un problema con su patrón don Justo y éste amanece muerto. La culpa cae en el viejo, aunque don Justo Brambila, por la relación incestuosa que sostenía con su sobrina Margarita, hija de su hermana tullida, la cual bien pudo golpear a don Justo con una piedra en la cabeza. Esa madrugada de amores incestuosos bajo la bruma de San Gabriel cambió la vida de tres personas: la tullida, su hija Margarita y la del viejo Esteban, ahora encarcelado y culpado por la muerte de don Justo.

La muerte de Tanilo, tras visitar el santuario de Talpa, sucede de otra manera, aunque quienes planearon su deceso actuaron con premeditación, alevosía y ventaja; el propio Tanilo ayudó a que los hechos se desarrollaran de una manera más rápida y efectiva. Padeciendo de unas ampullas y unas llagas de donde sale un líquido nauseabundo, Tanilo tiene como última esperanza ir a visitar a la virgen de Talpa, sin saber que su esposa —ya tan lejana de sus brazos y consuelo— y su hermano se entienden. Natalia y su cuñado querían que Tanilo se muriera porque de muchas maneras era la solución a varios problemas inmediatos: el sufrimiento de Tanilo y la felicidad que esperaban de su relación sin la presencia de éste. Pero el muerto les pesa a los dos, y cuando llegan a Zenzontla, su lugar de origen, Natalia llora en brazos de su madre, y con eso le dice todo lo que pasó; mientras que el hermano de Tanilo sabe que sólo están de paso,

“para descansar”, porque luego seguirán caminando sin rumbo porque ahí se encuentran muy cerca del “remordimiento y del recuerdo de Tanilo”.

El cuento que le da título al libro, “El llano en llamas”, también está lleno de muertes, pero éstas son más naturales en la medida en que se dan dentro del contexto de un movimiento armado. ¿La Revolución? ¿Los cristeros? Aunque sabemos que el hombre conforme avanza en la escala biológica va haciendo de la muerte un acto menos fisiológico y más cultural, por eso hay tantos cadáveres ilustres, por eso el Cid Campeador hace huir al enemigo después de muerto, porque no sólo es un cadáver en un caballo sino todo un símbolo de resistencia y tenacidad, un batallador inclemente. Por eso en “El llano en llamas”, en alusión a las rancharías y haciendas quemadas durante este movimiento armado, no hay nada más natural que la muerte, nada menos espectacular que los cadáveres de los colgados tostándose al sol. Luego de tanto verlos y de estar rodeados de muerte, ambas cuestiones se hacen un acto rutinario; por eso Pedro Zamora busca otras formas para matar, por eso el general Fierro, en “La fiesta de las balas”, de Martín Luis Guzmán, juega a la muerte de otra forma. Pedro Zamora juega “al toro”, armado de un verdugillo, con los prisioneros que caen en sus manos. Aquí la muerte está presente como un acto cultural por parte de ambos bandos, entre los soldados y los alzados, sin tregua ni cuartel, hasta el exterminio que significa alzar una cultura por sobre la otra, un modo de ver el mundo por sobre el otro. Si cada cabeza es un mundo y sólo tenemos un mundo para todas las cabezas, es necesario, antes que nada, la coexistencia pacífica y ordenada; pero desde Caín y Abel, desde la Guerra de Troya, desde la lucha entre politeístas y monotheístas, nómadas y sedentarios, campesinos contra pastores, el hombre no logra esa concertación de intereses, credos y cultural.

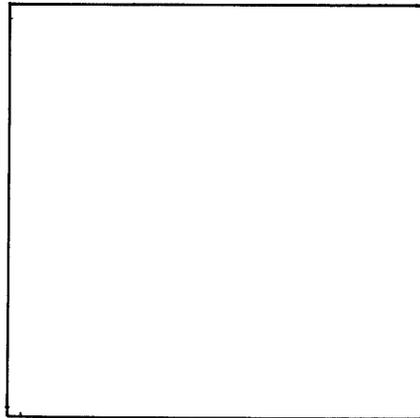


Foto de Daisy Ascher

En “Diles que no me maten” hay también de por medio una venganza y un recuerdo inclemente, acaso el del propio Rulfo, cuando por un problema de pastos y ganado su padre fue asesinado por Lupe Nava. En el relato Juvencio Nava (¿Lupe Nava?) mata a su compadre don Lupe Terreros porque le negaba el pasto para sus animales. Con los nombres cambiados, aunque el asesino de la vida real y el del relato se apellidan igual, Nava, la anécdota quizá sea la misma de cuando mataron al padre de Rulfo, aunque ese deseo de venganza en la vida real no se haya dado y en el cuento sí, aunque sea después de treinta y cinco años y el coronel que aprehendió a Juvencio Nava sea uno de los dos hijos de don Lupe Terreros, como ironía de la vida.

“Luvina” es la tierra mas inhóspita del mundo, donde se escucha hablar al viento pardo. En el diálogo-monólogo que sostienen el que va y el que regresa, se habla de lo que hace que los habitan-

tes de Luvina sigan ahí, alejados del mundo y lejanos a todo. Los habitantes sostienen e interrogan: “Pero si nosotros nos vamos, ¿quién se llevará a nuestros muertos? Ellos viven aquí y no podemos dejarlos solos”. Aquí los muertos no son ajenos a los vivos, sino que forman parte de la comunidad, por eso hay esa preocupación patente por saber qué pasaría si se van y dejan a los muertos solos, quién se encargaría de ellos y los cuidaría.





En “La noche que lo dejaron solo” son tres cristeros de apellido Ruelas los que van huyendo de las tropas federales. Finalmente el más joven de los tres, Feliciano, se va rezagando y queda solo. Sus tíos Tanis y Librado son capturados y ahorcados; cuando él llega a los ranchos del Agua Zarca, se encuentra con el terrorífico espectáculo y escucha que lo están esperando. Se aleja y reconsidera en el porqué lo habían dejado solo.

“Paso del Norte” es la clásica historia del campesino que se va para el otro lado, y al cruzar el Río Bravo es cazado. Varios mueren y el que regresa le confiesa a su padre lo que pasó: “Padre, nos mataron. / ¿A quiénes? / A nosotros al pasar el río. Nos zumbaron las balas hasta que nos mataron a todos...” El hijo le recrimina al padre el que lo haya lanzado al mundo al “averíguatelas como puedas”, y le reclama que no le enseñó el oficio de cuetero, por lo que se están muriendo de hambre y debe de

buscarle por otros lados. El narrador usa el “nos” para indicarnos que esa historia y esas muertes no son sólo ocasionadas en él sino en un todo colectivo, en un ser plural que implica los otros del rancho —como Estanislao, con el que emprende el viaje al norte—, los otros de la zona, el mismo pueblo de México que trata de sobrevivir como pueda. Cuando dice “nos mataron”, se refiere metafóricamente también a la muerte de sus ilusiones por hacer algo en el otro lado.

“Acuérdate” es la historia de Urbano Gómez y de cómo, desde niño, comienza a convertirse al mal, y luego deja el pueblo tras de recibir una golpiza en manos de su tío Fidencio. Cuando vuelve, llega como policía, con la mirada lleno de odio y rencor. Termina matando a su cuñado Nachito Rivero, menso pacífico, para luego morir ahorcado, escogiendo incluso él su propio árbol. En este pequeño monólogo evocativo, Rulfo condensa casi cuatro historias, para luego seguirse por el lado de cómo se acaba una familia tan rápidamente, sobre todo cuando hay violencia de por medio.

“No oyes ladrar los perros” es el retorno del hijo pródigo y de la reconsideración del amor filial. Ignacio abandonó a sus padres para andar en las correrías, asaltando caminos y dedicándose al abigeo. La madre muere de pena y mortificación por las tropelías que comete el hijo y que llegan hasta sus oídos. El hijo regresa mal herido y el padre lo lleva en ancas hasta el cercano

pueblo de Tonaya, como una prueba de amor a la madre que no al hijo, que ya da como perdido y no quiere creer que sea sangre de su sangre. El hijo muere sobre sus hombros, sin oír el ladrar de los perros, y el padre sabe que ni siquiera con esa esperanza le ayudó el hijo pródigo.

Una venganza de hijo contra padre es el móvil central de “La herencia de Matilde Arcángel”. La acción transcurre en un poblado llamado Corazón de María, donde viven los Eremites, Euremio Cedillo padre y Euremio Cedillo hijo, separados por 25 años, y un odio engendrado en el padre por la muerte de la madre. Quien cuenta la historia es el antiguo prometido de Matilde, el cual nos conduce sin prisas ni sobresaltos al hecho central que consta de dos muertes: la de Matilde, debida a un caballo desbocado, y por proteger a su hijo. Y la del padre, que engendra un odio increíble por el niño, causante indirecto de la tragedia al llorar y espantar al animal rosillo. “Ella todavía viviría”, dice quien narra, si el Euremio la hubiera dejado tranquila en Chupaderos. “Todavía viviría”, dice el padre, si el muchacho no hubiera tenido la culpa. El ex prometido y el viudo no se resignan a la pérdida de Matilde, pero el segundo deja el amor filial en último momento para odiar con toda sus fuerzas al que le quitó a su amada, y ese que le quitó físicamente a su esposa es su hijo Euremio. El hijo se va con unos revoltosos y el padre luego con las tropas del gobierno. Días después vuelve Euremio Cedillo, hijo, con el cadáver de su padre. Se ha cerrado el círculo y la sangre nueva sobrevivió al odio.

“Anacleto Morones” es un santón de pueblo, un aprovechado que pide que las vírgenes le velen su sueño, y, tras acariciarlas y pasar la noche con él, dejan de serlo. Su yerno Lucas Lucateo tiene que acabar con él, porque llega, tras salir de la cárcel, exigiéndole dinero y pidiéndole que venda las tierras. Discuten y el santo niño Anacleto queda unos metros bajo tierra, en el

corral de la casa de Lucas. Las mujeres que quieren beatificar a Morones llegan hasta la casa de Lucas para que éste, que es su yerno y testigo de los supuestos milagros, testifique. Lucas sabe de las movidas de su suegro y les da por su lado a las mujeres, esperando que oscurezca y ellas tengan que irse, por el temor a el qué dirán. Sólo se queda Francisca, la del bigotito, y ella confirma la vida disipada del santo niño Anacleto.

### La muerte viva en *Pedro Páramo*

Si en *El llano en llamas* la muerte es causada por irrupciones violentas, en *Pedro Páramo* la muerte es una presencia viva; son las ánimas en pena, los espíritus de los difuntos que andan vagando por sus antiguos contornos de vivos para pregonar la maldad de ese "rencor vivo" llamado Pedro Páramo, la locura de Susana San Juan, el escrupuloso servilismo de Fulgor Sedano, el alucinado llegar y morir de Juan Preciado, la ternura maternal de Eduviges Dyada, la redención del padre Rentería y las correrías de otros tantos muertos en vida que se mezclan con la atmósfera y el ambiente de ruidos, voces, rumores. Comala es un real pueblo fantasma, lleno de muerte, pero una muerte evocativa, formada por el recuerdo de Dolores Preciado y la recreación que hace Juan de lo que es y fue Comala. Cuando deja la casa de la Dyada y se encuentra con Damiana Cisneros, y ésta no es menos muerta que la anterior, Juan Preciado sabe que está reconstruyendo y recreando el mundo de su madre y el de su padre, el tal Pedro Páramo. Cuando por fin encuentra a una pareja que le da cobijo, hermanos incestuosos cuya soledad los ha unido, su corazón está dañado de miedo y de susto, por eso muere entre una mezcla de nubes espumosas, haciendo remolinos, y para luego perderse en una nublazón. Es la muerte que Juan Preciado piensa que llegó en forma de ahogo, pero más bien fue por el terror y el miedo.



En *Pedro Páramo*, más que en ningún otro libro de la literatura mexicana contemporánea, hay esa presencia obsesiva de la muerte. Porque la muerte es todo: las órdenes de Pedro Páramo para deshacerse del padre de Susana, para arreglar asuntos de tierras, de dinero, de mujeres. Comala es un panteón vivo, y el cementerio de Comala es una ciudad que hierve de actividad. De cajón a cajón se platican los muertos sus cuitas, de tumba a tumba se escuchan los gemidos de dolor y de ansiedad. La muerte en *Pedro Páramo* no es la ausencia de vida, sino otra forma de vida que se canaliza a través del pago de la maldad; por eso esas almas en pena no encuentran el descanso, porque han sido parte, en mayor o menos medida, de un tinglado que produce odios y amores, venturas y desventuras, fracasos y éxitos, pero lo más terrible y lo más natural, sus propias muertes. Así pues, nos encontramos en un universo de muertes en la narrativa de Juan Rul-

fo, un universo que, acaso, como dijimos líneas antes, tuvo su génesis cuando Carlos Juan Nepomuceno vio a su padre tendido, victimado por las balas de Lupe Nava. Muchos años después Rulfo se vengaba de la muerte haciendo literatura para no morir del todo, para ser eterno y volverse inmortal.

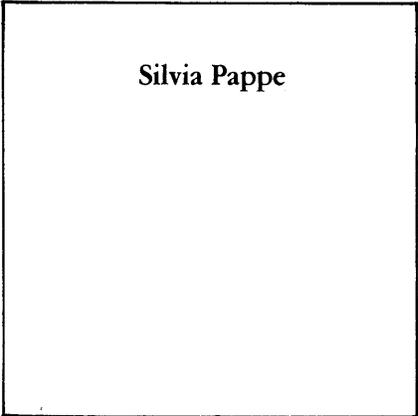
### NOTAS

<sup>1</sup> Felipe Cobián Rosales, "Fue entonces cuando Rulfo vio a su padre asesinado", *La Jornada*, 8 de enero de 1986.

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Ed. Prometeo, Valencia, España, 1966.

<sup>3</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1965; quinta reimpresión, abril de 1980.

## MITO Y FANTASÍA



Silvia Pappe

Roger Bartra, *El Salvaje en el espejo*, México, coordinación de Difusión Cultural UNAM-ERA, 1992.

## I

**L**A riqueza de los materiales reunidos en *El salvaje en el espejo*, necesariamente obliga al comentarista a hacer una selección. En primer lugar, intentaré describir muy escuetamente las intenciones de Bartra a partir de ciertas preguntas básicas, para luego salirme del contexto del libro y presentar algunas inquietudes que despierta en mí.

En un libro visualmente muy atractivo, Roger Bartra parte de por lo menos dos supuestos o hipótesis para presentar una investigación de varios años. Inserta las narraciones alrededor del concepto del "salvaje" en los llamados mitos entendidos como contraparte de una historia "real"; a la vez emparentados con ella, los mismos métodos historiográficos (y, en la Edad Media, por ejemplo, etnográficos) permitirán el acceso a ellos: "...es decir, tratar a esos seres míticos imaginarios como si tuvieran una existencia material enmar-

cada por la historia europea de los siglos XII al XV" (p. 82). De acuerdo con la otra hipótesis, el mito del salvaje es un ingrediente fundamental de la idea de civilización europea; relacionado con el mito (más amplio) del "otro", ayuda a aclarar el nacimiento de éste.

Después de asombrarse del aspecto de los "salvajes" que aparecen en ciertas representaciones de la Nueva España, y que en nada se asemejan a la apariencia física de los habitantes del Nuevo Mundo, será a través de la historia occidental, dividida en épocas, que Bartra recoge el mito del salvaje. Griegos, romanos, los primeros cristianos, las sociedades de la Edad Media y del Renacimiento, todos le han adjudicado los más diversos significados y funciones a este mito siempre cambiante de contenido.

El autor encuentra el objetivo de la fundación del mito en que éste traza

los contornos de la razón griega; el hombre salvaje determina los límites del espacio civilizado. Desde entonces, el salvaje tiene una función doble, que se repetirá contrastando las distintas expresiones de la civilización, mediante diversas figuraciones y simbologías: por un lado, siendo naturaleza pura, agrade a la civilización; pero por el otro, ofrece también un grado de sabiduría que la civilización ha perdido (o que no ha poseído jamás). Otro aspecto doble que observa Bartra es la visión que se tiene del salvaje: si para el pueblo simboliza con frecuencia una utópica edad de oro (que pertenece casi siempre al pasado), la *polis* aristocrática de la antigua Grecia lo percibe como amenaza de decadencia (situada en un posible futuro). Este aspecto histórico-temporal es, por cierto, uno de los elementos que Bartra no explora, pero que podría ofrecernos datos interesantes acerca de la construcción de utopías y nostalgias. Interesante es la observación de Bartra acerca de las implicaciones para la comunicación humana y la conclusión que al respecto retoma de David Konstan, en el sentido del parentesco con las discusiones más actuales entre imanentistas y trascendentalistas:



El hombre civilizado respeta la mediación y exalta su relación con el Otro, con el que se comunica y a quien, de hecho, inventa constantemente. Lo quiere a su alrededor, lo usa para definirse y para identificarse tanto en su individualidad como en su grupo. El salvaje, por el contrario, es insociable y no se mezcla: sólo cuando se embriaga descubre que los elementos se confunden, que incluso el cielo se mezcla con la tierra: pero aquí no hay comunicación con el mundo que le rodea: hay el delirio de la confusión del hombre con la naturaleza y con la horda bestial (p. 31).

No obstante, en la definición que hace el propio Bartra del mito del salvaje ("un ser humano o semihumano que se ubica —ya sea de manera permanente o transitoria— en los linderos de la bestialidad, en contacto estrecho con la naturaleza animal", p. 110), la figuración de un anticódigo no puede tener los mismos valores a través de las distintas manifestaciones o etapas de "la" civilización occidental. La teología cristiana, por ejemplo, no permite conceptualizar la cercanía con la bestia; "no podía admitir una visión gradualista que no hiciese una tajante distinción entre lo humano y lo animal" (p. 110). Una de las salidas que experimenta el mito en el cristianismo es, como menciona el autor, la demonología.

No será sino hasta la Edad Media que se empezará a concebir una diferencia entre el *ser* salvaje y lo que ciertos personajes viven como *estado* salvaje.

Aun así, el salvaje seguirá siendo la figuración de un anticódigo de comportamiento: el salvaje salvador de Montaigne, por ejemplo (Bartra retoma aquí un estudio de Hayden White), "trae el buen viento de la alteridad redentora a la civilización, y permite al hombre occidental una distancia crítica con respecto a su artificialidad no para volver salvajes a los europeos sino para encontrar en lo más profundo de la civilización los impulsos que pueden preservarla de la barbarie" (p. 162).

## II

En principio, y como ya dije, *El salvaje en el espejo* me parece un libro muy atractivo visualmente. Esta misma atracción se prolonga a través del texto en cuanto se lee como narración —es sumamente descriptivo y establece vínculos entre una enorme cantidad de datos sobre los salvajes en una línea paralela a la historia de Occidente o, mejor dicho, una antihistoria: las posibilidades (deseos, temores) inconscientes convertidas en mito. Pero de alguna manera, no puedo evitar del todo la impresión de que Bartra trata de demostrar una serie de hipótesis, para lo cual va llenando un tiempo paralelo (tan lineal como el tiempo historicista) con la mayor cantidad de datos posible. O dicho de otra forma: en el discurso de Bartra, el mito del salvaje se convierte con frecuencia en cita.

Esta impresión, ciertamente incómoda, tiene que ver con dos proble-

mas: en primer lugar, el autor maneja una bibliografía impresionante; entre otras obras, estudios muy actuales en lo que se refiere a las discusiones teóricas y metodológicas de la historiografía. Al mismo tiempo, la presentación del libro parece indicar que su autor se dirige más bien a lectores no especializados en historia o mitología. En segundo lugar —y creo que eso es el punto más importante—, tiene que ver con el tratamiento que Bartra les da al mito y a la historia, y con las posibles confusiones que de allí puedan surgir. El salvaje tiene, en principio, un carácter ahistórico, atemporal, incluso no espacial, al separarse y (auto)excluirse de la sociedad. Por el otro lado, al plasmarse principalmente en narraciones mitológicas o representaciones plásticas (Bartra recoge en su libro la rica tradición pictórica), se inscribe en la temporalidad que tiene toda narración. La diferencia básica (la ausencia o presencia de una temporalidad y de un espacio social) entre el *mito del salvaje* y la *historia del hombre occidental civilizado* a la que el primero acompaña como sombra o figuración paralela, se pierde al tratarse ambos como narraciones. Indiscutiblemente, esta forma de tratamiento es necesaria —pero ¿no habrá alguna posibilidad de rescatar la mencionada diferencia? Formulemos la pregunta de otra manera: la imagen del salvaje es una figura creada por consenso, no por correspondencia a una realidad visible, aunque se pueda hacer, como lo hace Bartra, una descripción



etnográfica. ¿Cuál es, entonces, la realidad del mito y cómo procede Bartra finalmente en la interpretación de este mito?

Trataré de resumir mis dudas (y mi aprecio) de *El salvaje en el espejo* mediante una imagen generalizada y, por lo tanto, simplificada: el objeto de estudio es la entrada del mito a la historia. La Historia tradicional (aquella presentada por los vencedores de cualquier conflicto cultural o social) es una mediatización (con tendencia a la mediocridad) que narra contenidos hilados linealmente y que presenta un mundo delimitado, claro, fácilmente comprensible —en una palabra: amansado. El salvaje es una figuración, una *concientización inconsciente* de las posibilidades no seleccionadas, inquietantes, subyacentes de esta realidad sometida. El mito del salvaje (*su* historia) aproxima la historia de lo humano a su propia naturaleza: la sabiduría, lo natural, lo bestial: conocimiento y destrucción a la vez. Permitir que el mito entre a la historia cambia en forma determinante el aspecto manso de ésta: si el salvaje delimita al ser civilizado y al mismo tiempo deja entrever una infinidad de posibles realidades individuales y sociales, el mito hace algo equivalente con la historia: la delimita, pero también permite que se olvide de vez en cuando de su carácter inofensivo y deje traslucir posibilidades que los vencedores pensaban “superadas”. Eso muestra (y lo muestra Bartra indudablemente en su libro) que el pasado

“pasado” y “superado”, en cualquier momento puede irrumpir de nuevo al presente. Lo que está al acecho en el salvaje es, finalmente, la misma naturaleza humana.

El concepto del salvaje, del otro, es parte de la psicología humana que en la historia colectiva se convierte en mito. Mito que, aun teniendo como contenido una cosa, trata más bien de la delimitación de otra: el salvaje separa al hombre civilizado de aquellas otras posibilidades que abre la historia. Así, el mito del salvaje no tiene por qué constituir una continuidad en la historia, sino que va cambiando constantemente, de acuerdo a lo que se cristaliza como “civilización” en las diversas constelaciones de la cultura occidental, e incluso en la percepción de los distintos grupos sociales que participan de un espacio y un tiempo históricos. El salvaje se convierte, a su vez, en simbología de contenidos cambiantes, de posibilidades múltiples.

El estudio de Bartra le debe mucho al estudio que hizo Foucault de la locura: la otredad del ser humano representada a través del loco a nivel individual expulsado por la sociedad (el inadaptado, el que no se deja amansar), y la otredad representada mediante el mito del salvaje, tienen un parentesco que Bartra no menciona —para él, el estado



de locura pertenece a los estados del salvaje, ya que concibe el amor (causante de la locura caballeresca) como elemento integrante del concepto de la civilización.

Mucho quedaría por discutir —pero obviamente, estos temas rebasan el espacio de un texto que pretendía ser una reseña. Quizás como punto final lo que se puede leer entre líneas a través de todo el libro: el mito no es una forma “anterior” a la historia, no describe una etapa “superada” de la humanidad. Representa las partes indomadas e indomables del hombre civilizado que durante muchos siglos de prácticas historiográficas de Occidente parecían cubiertas bajo telarañas. Pero no puede haber una definición del hombre civilizado, si no es al mismo tiempo definición mediante conceptos contrarios: el hombre no se define desde su interior, sino por sus límites y horizontes, por tener la capacidad de saberse diferente de un otro. Cuando se disuelve la realidad occidental en la pérdida de su horizonte, cuando cambian las perspectivas porque el espacio se abre al Nuevo Mundo, cuando se altera lo que se había concebido como historia (sagrada) de la humanidad, la integridad de Occidente está en peligro de desmoronarse. Estar acompañados por sus propios y bien conocidos salvajes —parece ser una de las conclusiones novedosas de Bartra— les debe haber dado a los europeos una cierta seguridad que en su visión del mundo se acababa de perder.

## CÁBALA Y HERMENÉUTICA

Humberto Martínez

Cohen D., Esther, *La palabra inconclusa. Siete ensayos sobre cábala*, UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1991, 153 pp. (Bitácora de poética, No. 2).

**E**STA obra de Esther Cohen es insólita en los medios académicos universitarios. El estudio de la cábala, desde la perspectiva hermenéutica, tal y como lo realiza la autora, revela lo fructífero que puede resultar prestarle una debida atención, fuera del lugar en que los “ocultistas” contemporáneos la han venido trabajando de manera muchas veces fantásica y distorsionada. Pero es en la relación que se establece con las teorías lingüísticas y hermenéuticas actuales, donde se manifiesta el valor e importancia de estos ensayos.

A Gershom Scholem (1897-1982) se debe, en este siglo, el inicio de esa nueva concepción que intenta rescatar, con mayor seriedad y rigor académico, la historia de la espiritualidad que subyace en la tradición judía. Más recientemente, y siguiendo sus lineamientos, Moshe Idel ha venido a poner en claro un aspecto con el que la autora de este libro concuerda: que la cábala no es una manifestación tangencial o ajena a

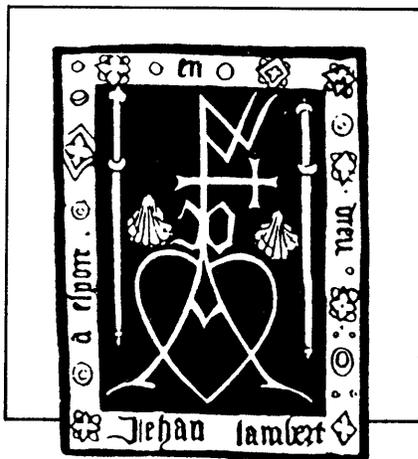
la cultura hebrea, sino el corazón de la misma. Es esencialmente ella, nos dice, la que “responde por la profunda dimensión de la espiritualidad judía”. Esta es una tesis de fundamental importancia, y que quisiéramos subrayar de entrada, al comentar, en lo que sigue, sólo algunas de las ideas que se encuentran en la rica y sustanciosa mirada que nos presenta Esther Cohen en estos ensayos.

El problema es tratado desde el inicio. Al considerar el significado de la misma palabra cábala (*qabalah*) como: “lo que es recibido”, lo que es transmitido de uno a otro, “tradición”, en el sentido más general, se presenta el hecho de que si la cábala es en sí misma “continuidad” de la verdad del pasado, su expresión frente al rabinismo ortodoxo y legalitario, lo que llamaríamos el aspecto exotérico de la tradición judía, aparece como una ruptura. “Toda la historia [cabalista] medieval está plagada de indisciplina y transgresión”

(p. 21). “¿Cómo —se pregunta la autora— hacer coincidir en un mismo plano la continuidad con la ruptura?” La respuesta, para la autora, se encuentra en la dinamicidad y apertura del Texto (la Biblia) que lleva en su interior el germen de la transformación, del movimiento y el cambio. “En este sentido —agrega— la cábala, sin dejar de rendirle culto al pasado, es crítica frente a éste y frente a sí misma”. El cabalista es un lector “amoroso” y tradicionalmente conservador de su religión, que, sin embargo, al enfrentarse al Texto sagrado puede, por esa característica propia de dicho Texto, la de no ser directamente claro en su sentido, de tener múltiples e infinitos significados, de ser críptico, concluir su lectura con una interpretación heterodoxa ante la interpretación ortodoxa de la religión institucionalizada. Esta situación es realmente paradójica, tal y como la caracteriza la autora, pero no insoluble; o es, al menos, comprensible y explicable, si tomamos en cuenta una distinción de niveles que existen en toda religión revelada y, principalmente, de manera un poco extrema, en los monoteísmos de la tradición abrahámica: judaísmo, cristianismo e Islam. Se trata de los dos aspectos que son complementarios de

una sola y misma doctrina: la dimensión exotérica, representada por la forma legalitaria y social, y la dimensión esotérica, el *Pardes* (lo que en el lenguaje de los doctores de Israel adquiere el sentido particular de “dominio reservado al conocimiento esotérico”), que representa el núcleo esencial de la primera, y sin la cual ésta no tendría base. El esoterismo es “informal”, metafísico y elitista, por necesidad, es decir, de realización-salvación individual. La gnosis en el cristianismo, el sufismo en el Islam, serían las dimensiones esotéricas correspondientes a la cábala en el judaísmo. Muchas veces es difícil distinguir los dos aspectos porque se encuentran traslapados. Gran número de los maestros del esoterismo son, también, y al mismo tiempo, grandes dignatarios dentro del terreno exotérico. Pero es sólo en el esoterismo donde se encuentra la profunda estructura espiritual y metafísica de las formas exotéricas. Su dimensión (aunque no pueda desprenderse de su envoltura “formal” específica) es universal y concuerda, en principio, con la de todas las tradiciones. Pues debe haber un Origen común, y la Verdad es Una y Única, aunque se manifieste de muchas maneras. Las diferencias aparecen en las particulares formas de Revelación que son dadas según las diferentes características de pueblos, hombres y tiempos. Cada comunidad tiene su mensajero-profeta que le habla en su lengua-mundo-mentalidad. Con el tiempo y la necesidad de institucionalizarse con fines naturalmente sociales, el mensaje se va alejando de la verdad que fue expresada plenamente en el Principio. La verdad se va contaminando de las contingencias y azares en el inevitable cambio temporal de la existencia. El esoterista, el cabalista en este caso, intenta siempre mantener y recordar la verdad inicial, contactarse con ella, pero, al descubrirla en un determinado tiempo, deja de coincidir exteriormente con la forma institucionalizada y ya anquilosada, apareciendo extraño y herético.

Pero desde el origen de la Revelación para el judaísmo comienza la cábala, la transmisión, que no puede perderse, pues es la más verdadera y ortodoxa, en el sentido profundo, que le da *vida* a la forma legalitaria, cuya desviación es ineludible. Sólo aquí tiene sentido que mientras haya un lector cabalista de la Torá, seguirá existiendo el judaísmo como religión. Esto, en realidad, es un drama, el drama que es común a todas las “religiones del Libro”, a las comunidades que el *Corán* designa como *Al-al-Kitab*, que engloba a las tres grandes ramas de la tradición abrahámica antes mencionada. Es el drama de la “Palabra perdida”, pues la vida religiosa de dichos pueblos se determina por el estrecho vínculo que mantienen con el fenómeno del Libro santo revelado, con el sentido verdadero de ese Libro. Si dicho sentido es un sentido interior, oculto bajo la apariencia literal, que requiere ser reconocido e interpretado, desde el instante en que se desconoce o se rechaza, se mutila la integralidad del Verbo, del Logos, y comienza el drama de la “Palabra perdida”. En teología ortodoxa se expresa bajo el literalismo; en estos tiempos, por el agnosticismo. La labor del cabalista es entonces encontrar ese sentido interior, el verdadero. Para esto utiliza una peculiar forma de leer el Texto, haciendo una interpretación plenamente rigurosa dentro de las leyes del simbolismo analógico, una hermenéutica espiritual, porque el sentido es espiritual, y nada tiene que ver con los llamados “métodos históri-

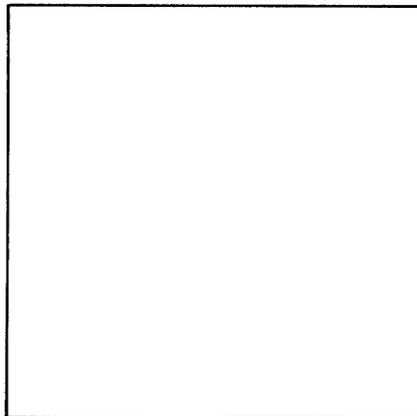


cos” de una interpretación secular moderna. Aquí se pone en juego al lector mismo, y a su modo de ser y, por lo tanto, de su modo de comprender.

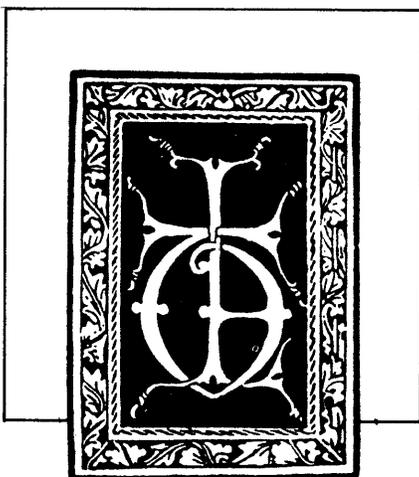
Ahora bien, retomando el problema de la ruptura con la ortodoxia, podemos decir que si al recibir el cabalista los testimonios del pasado no se implica con ello el que se tenga que acatar de manera ciega sus órdenes (p. 18), no lo es porque haya de parte del intérprete, “del que recibe” la tradición, un afán de “innovar” o de poner en cuestión el concepto mismo de fidelidad. Se trata de “esclarecer”, de “descifrar” el sentido solamente oculto tras la letra. Obviamente esta operación corre riesgos cuando un lector no es más partícipe de la tradición, cuando se ha desligado de la cadena de transmisión (*shelshelet*, en hebreo; *silsilab*, en árabe) que garantiza el procedimiento. Pero ello no quiere decir que el Texto no sea, en una dimensión, abierto; lo es, precisamente porque el sentido interior no es dado de manera directa, y hay que descubrirlo. De aquí que se explique lo que la autora nos dice que se muestra de manera paradójica: “la cábala hace *saltar* la continuidad de la tradición remitiéndose siempre y fielmente a ésta” (p. 17). Así, la cábala parte del Texto (la Biblia) y desemboca al final en él. Nunca sale de él, pues él es el único que puede revelar el sentido. Es un recorrido en profundidad dentro del Texto mismo. Es la interpretación del hermenéuta cabalista, la que es “novedosa” con respecto a una lectura literalista, pero sólo con respecto a ésta, no porque vaya en contra del Texto o de la tradición, sino porque se sitúa en un nivel o dimensión distinta. Y es necesario recalcarlo, es sólo la “lectura”, no la letra del Texto mismo, que no es posible eliminar, y que en sí encierra el sentido oculto que el cabalista descubre con otra mirada, con otra manera de comprender. Lo literal es la cáscara que encierra o cubre el fruto.

La distinción de niveles determina diferentes “continuidades” o “fidelidades”. Éstas sólo pueden juzgarse, en

esencia, dentro de un mismo nivel, y si en él ocurriesen “discontinuidades” se trataría de herejía. Pero si se toman las dos dimensiones en su justo proceder, la ruptura y discontinuidad que aparece de un nivel a otro es sólo aparente, aunque no deja de ser real en el nivel exotérico. Esotéricamente hablando, la hermenéutica espiritual del Libro santo es siempre indeterminada (en su exposición formal, no en su verdad), esperada, nunca concluida del todo, pues el sentido último sólo se revelará al final del ciclo. Hay, entonces, un acercamiento, pues, como dice la autora, “toda lectura es sólo un aproximarse a esa imagen vedada” (p. 66). Pero la lectura no es inconclusa a nivel personal, pues aquí sí se puede encontrar un sentido que transforma y realiza la identidad del individuo lector. El sentido último de la Creación, en cambio, no puede ser revelado para la mayoría, ya que es el secreto del destino del Ser. El sentido está en el Texto, y puede ser revelado, pero tal vez no comprendido por todos. El desciframiento no puede ser infinito, pues si no, no se emprendería la tarea de leer. No hay lectura por la lectura misma, sino por lo que se busca comprender. Tenemos, por consiguiente, distinciones sutiles que hay que establecer para salvar las paradojas. Por ejemplo, la proyección que el lector hace hacia el futuro. La misma palabra *qabbalah* tiene, por su raíz y derivaciones, un doble sentido: *qabl*, en hebreo, lo mismo que en árabe, significa a la vez “antes” (en el tiempo) y “ante” (es decir, enfrente, en el espacio). El estrecho parentesco, como lo señaló René Guénon, entre estas dos palabras, incluso en nuestras lenguas, muestra claramente que siempre se establece una cierta analogía entre estas dos modalidades diferentes: una en simultaneidad y la otra en sucesión. Aunque se trata la mayoría de las veces de una anterioridad temporal y, en consecuencia, que se refiere al pasado, sucede también que designan el futuro en la forma del “ir ante”, pues el futuro está “ante” nosotros. Esto puede



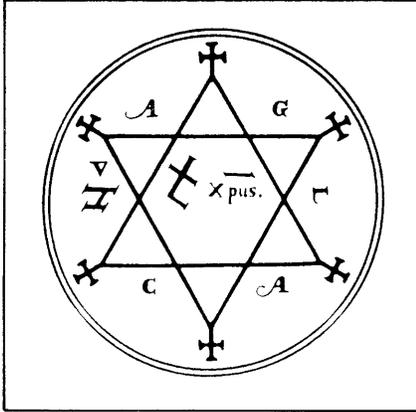
ayudarnos a comprender el porqué el Texto ante el que se coloca el cabalista es abierto, como el futuro; siendo lo insondable, lo de múltiples y posibles determinaciones, al inicio de la lectura, porque el Texto nos abre la posibilidad de un mundo que podemos compartir, en este caso una verdad transformadora, como diría Rocoœur, ya que al comprenderla nos comprendemos a nosotros mismos. Por eso ocurre lo que la autora nos dice: “como si paradójicamente, avanzando críticamente hacia el futuro, en términos cabalistas, la meta fuera siempre y obstinadamente el origen” (p. 28). Porque toda tradición se vincula a los orígenes y éstos al Origen único. Y ese es precisamente el significado de “tradición” (cábala), el de una transmisión regular e ininterrumpida desde el origen. Así, lo antiguo, lo que es primordial (*qadmon*), es lo que es “antes” pero “ante” lo que nos colocamos en el presente con respecto a lo que está “ante” (futuro) nos-



otros. Con el proceso de hermenéutica se obtiene un sentido que tiene significado para lo que vendrá, pues el destino está trazado desde el Origen, la fuente. Lo que sucederá quedó plasmado virtualmente, en potencia, por así decir, en el inicio: “los misterios —nos recuerda la autora— que guarda la Escritura desde el principio de todos los tiempos” (p. 60).

No hay que olvidar que en las sociedades tradicionales del Libro, leer e interpretar son actividades sagradas por excelencia. Detrás del Texto está siempre el Otro, el Autor, el Creador, con quien se intenta dialogar, si no es que conocer, o amorosamente identificarse con Él. Lo que no es único es el camino para llegar a Él, pues depende de la forma del sujeto lector. Se intenta descifrar el Sentido (con mayúsculas) que no es otro que el conocimiento del Absoluto. Descifrarlo es conocerlo y conocerlo es conocerse a sí mismo. Y si esto ocurre, se ha llegado al más alto nivel de comprensión, como Rabi Akiba, quien entró en el laberinto del Texto y salió en *paz*. Esto significa señalar una ley de correspondencia o sincronía muy importante: los modos de comprender están en función directa de los modos de ser. Lector y Texto se descubren y revelan a sí mismos. El despertar del Yo interior y su realización va a la par del descubrimiento del sentido verdadero. La autora lo dice de esta manera: “El lector no es un sujeto pleno que pre-exista al Texto, sino el resultado de un proceso de construcción que se lleva a cabo en su interior, un proceso, podríamos decir, de adquisición de identidad. De la misma manera, el Texto tampoco es una entidad plena, puesto que se ve permanentemente sometido a un proceso de lectura que interviene y responde en forma activa a las provocaciones” (p. 62) del lector.

La comprensión del cabalista es individual, no social, ni tiene que ver con la narración de una historia empírica de acontecimientos exteriores. La dimensión es interior y atemporal. No hay contradicción entre lo ortodoxo y lo he-

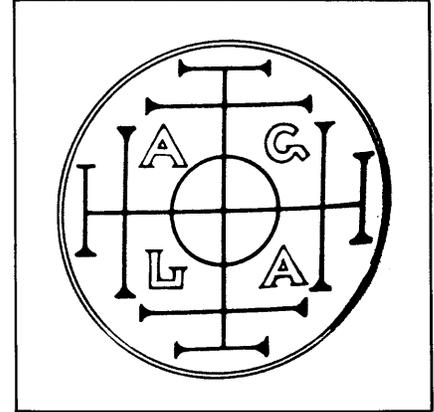


terodoxo, entre lo anómico y lo nómico; están en planos diferentes. Pero aparece contradictorio, y se muestra de hecho como una ruptura, en el plano social exterior. La misma ruptura que en todas las tradiciones religiosas se da entre lo individual y lo social, lo interior y lo exterior, lo exotérico y lo esotérico, entre la exégesis alegórica ortodoxa y la hermenéutica espiritual. Esto es, lo decimos nuevamente, el Drama. Pues la forma religiosa tiende a sedimentarse, a estructurarse en un único sentido comprensible y viable para todos, en una ley (*nomos*) que establece un orden temporal aquí en la tierra. Es la tradición institucionalizada. Pero, realmente, en el más profundo sentido, toda religión es mesiánica y escatológica, pues la Verdad, el Sentido, está antes y después de la historia. Es metahistoria, es atemporal. Lo "histórico" es sólo el "entre", la voz que clama entre dos silencios, el Silencio mayor y absoluto que todo lo engloba.

Así, la actividad del lector cabalista puede considerarse como la puesta en marcha de la vida del Texto, y, asimismo, por la correspondencia existente, del mundo, que no se detendrá mientras haya alguien que lea el Texto. Sin embargo, esto sólo toca un punto de vista que, extendido a la gestación de la historia, se relaciona más bien con la idea de "creación perpetua", que se encuentra tanto en tradiciones occidentales como orientales. Desde el punto de vista esotérico y hermenéutico espiritual más profundo, con la lec-

tura e interpretación del Texto sagrado (el Verbo manifestado), el lector se *reconduce*, en un proceso inverso al de la Creación, al punto de Origen, la Verdad, el Centro, pues la Creación misma fue un proceso de desplazamiento, de desenvoltura a partir de la palabra imperativa *kun*: ¡Sea!, el *fiat* original y existenciador.

Es imposible tocar aquí otras tantas cuestiones a las que este libro de Esther Cohen nos invita a pensar. Sólo quisiera señalar que la verdadera mediación para la aprehensión del Sentido es simbólica. El símbolo es revolucionario; la alegoría, inofensiva. El mito interviene, pero visto simbólicamente, como una *interpretatio mundi*, como un modo de comprender, de percibir, que, situándose en el Origen, precede y determina todas las percepciones exteriores y posteriores. La distinción entre "cábala teosófica" y "cábala exotática", es meramente de forma y grado, y corresponden a las clases de realización, por medio del conocimiento o del amor. Por último, en lo que no estamos de acuerdo con la autora es en la "concesión" que hace a los tiempos actuales al suponer que la modernidad es lo más importante. La actualidad —si se puede hablar de esto—, la importancia y el significado de la cábala, nada tiene que ver —y más bien se opone— con lo moderno. Esto último es pura y simplemente la negación de lo Tradicional, de la "tradición", es decir, de la cábala. Buscar en los cabalistas "modernos *avant la lettre*" es equivocado e innecesario. Más bien serían los modernos los que están redescubriendo verdades y aciertos de "antes", y que, al intentar asimilárselos, provocan paradójicamente una



ruptura con su propia modernidad. No obstante, debemos reconocer que la autora sabe esquivar muy bien el prejuicio historicista que a toda costa quiere ver "préstamos" en cualquier parte en que se advierten ciertas semejanzas. La cábala es propia del judaísmo, y, en su esencia, es universal. Hay "afinidades", un "modo compartido de pensar", como nos dice Esther Cohen, pues, agregaríamos, es perfectamente normal que una misma ciencia o manera de estructurar y de escribir el mundo, se encuentre en tradiciones diversas, ya que en ningún ámbito puede la verdad ser monopolio de una sola forma tradicional con exclusión de las demás.

La lectura de los ensayos de este libro resulta muy estimulante y es sumamente recomendable. Su exposición es brillante y las ideas están muy bien estructuradas y pensadas. Aparte de los ricos elementos que puede ofrecer al estudioso de la lingüística, de la hermenéutica y de la literatura en general, nos incita a reflexionar también en los estudios de religión y filosofía comparadas. Los viajes visionarios en el Zohar, por ejemplo, tienen una extraordinaria conexión con los relatos visionarios de Avicena y Sohrowardi en el Islam, tal y como nos lo ha dado a conocer Henry Corbin. Un estudio en profundidad arrojaría mucha luz sobre la comprensión de la dimensión espiritual del fenómeno religioso, y esclarecería el fundamento común a las tradiciones de origen abrahámico.

Samael.



## RELIGIÓN E IGLESIA

Adolfo García  
 de la Sierra

Antonio Gómez Robledo, *El caso Lefebvre (meditación sobre la Iglesia actual)*, El Colegio Nacional, México, 1991, 137 pp.

**M**I parece una alentadora señal de los nuevos tiempos la oportuna publicación, por parte de El Colegio Nacional, de un texto primordialmente teológico. En este libro el profesor Gómez Robledo (GR) discute muchos de los dogmas del catolicismo tridentino y la transformación que los tales sufrieron en el "negro" concilio Vaticano II. Desde la posición firme y consistente (y respetable) de un católico integrista de viejo cuño, GR critica sin vacilar lo que él considera serias desviaciones por parte de la Iglesia catolicorromana con respecto a "la Iglesia preconciliar, la Iglesia monolítica de Pío XII" (pp. 8-9). Según GR, esta Iglesia

pretendió nunca modernizarse, sino que conservó intacta la estructura de la Iglesia primitiva, la que en el día de la Ascensión definió el Señor con estas palabras: "Id y doctrinad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándolas a guardar todas las cosas

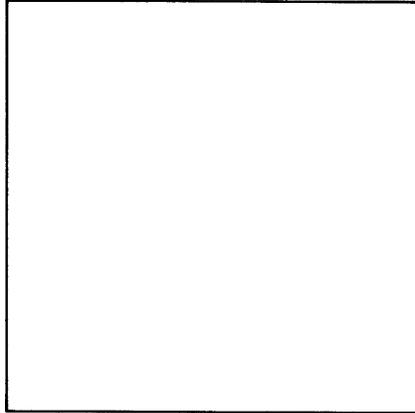
que os he mandado, y he aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos" (Mateo 28:20) (p. 9.)

Se ve, pues, que según GR la Iglesia tridentina representa la verdadera y original Iglesia de Jesucristo. El resto del libro es una exposición y apología de los principios de dicha Iglesia, seguido por una descripción de la forma en que la Iglesia postconciliar se aparta de ellos. GR presenta así el caso Lefebvre como el de un hombre que tuvo el valor de defender los dogmas de la verdadera Iglesia, en contra de un viraje en la Iglesia catolicorromana que ponía en entredicho esos dogmas.

Es digna de admiración la forma tan consecuente en que GR defiende sus convicciones religiosas. Además lo hace de una manera que ejemplifica el modo en que —a mi modo de ver— deben conducirse los debates teológicos en el México moderno: con respeto hacia la libertad religiosa de los demás,

pero sin concesiones por lo que atañe a las convicciones fundamentales. Yo quiero en esta reseña aceptar y propugnar esta nueva cultura religiosa mexicana pero añadiéndole un ingrediente adicional: el de un razonamiento teológico desapasionado que nos permita entender mejor nuestra propia posición y la de nuestros rivales (que no enemigos) teológicos. Aquí quiero presentar un punto de vista evangélico sobre lo que GR dice en el libro que nos ocupa.

Antes que nada, es preciso aclarar la noción de libertad religiosa. Creo que no hay nada que objetar a la doctrina tradicional de la Iglesia catolicorromana al respecto, a saber, como dice GR, "que no puede ejercerse la menor coacción en la elicitación del acto de fe en cualquier individuo", doctrina que "se hace eco fiel de la santo Tomás de Aquino, con arreglo a la cual el acto de fe es cosa de la voluntad, de la voluntad libre, huelga decirlo: *credere non est nisi volentis*". Creo que tanto evangélicos como católicos podemos estar de acuerdo con esta declaración, cuya preceptiva es ya *de facto* práctica común en México, si bien en algunos lugares se viola constantemente, como en el sureste de la República, donde



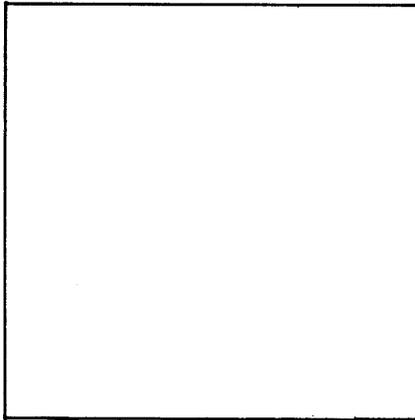
muchos indígenas protestantes son sometidos a desarraigo y marginación por parte de comunidades autodenominadas católicas, en abierta contravención de la doctrina catolicorromana relativa a la libertad religiosa. Es sorprendente, sin embargo, la declaración de GR en el sentido de que no puede haber inmunidad de coacción para los individuos pero sí para las comunidades. Para entender el significado de esto, es necesario retomar el pasaje de la declaración conciliar sobre la libertad religiosa citado por el mismo GR:

Forma también parte de la libertad religiosa el que no se prohíba a las comunidades religiosas manifestar libremente el valor peculiar de su doctrina para la ordenación de la sociedad y la vitalización de toda actividad humana. Finalmente, en la naturaleza social del hombre y en la índole misma de la religión, fúndase el derecho por el que los hombres movidos de su propio sentimiento religioso, pueden congregarse libremente o establecer asociaciones educativas, culturales, caritativas o sociales (pp. 51-52).

Este texto le parece a GR “un desplome catastrófico” aunque no tanto —quiero entender— porque “se les conceda” a los disidentes el congregarse libremente, sino por las aseveraciones en las que se admite que las confesiones disidentes tienen un “valor peculiar”. En efecto, si —como sostiene GR— la Iglesia Católica tiene el monopolio de la verdad, entonces es

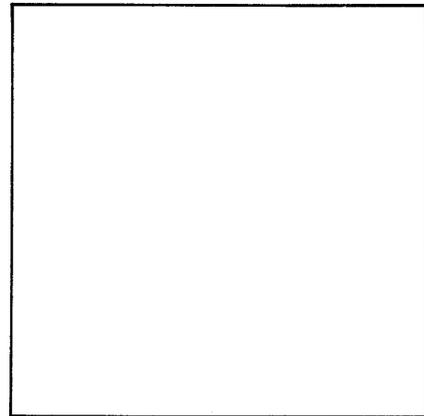
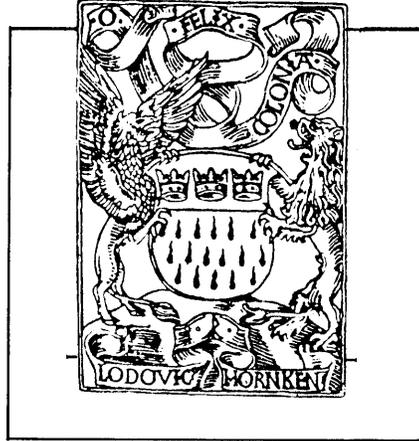
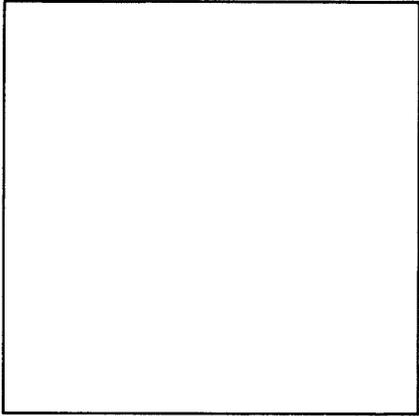
inconsecuente la posición de dicho documento, pues el mismo pone la Iglesia Católica “al nivel del protestantismo y de otra religión cualquiera”, “como una agencia más de salvación entre las muchas que pueden serlo con igual título” (p. 53). Y se queja GR de que —por ende— la Iglesia Postconciliar aplaude “la difusión del protestantismo en nuestro medio, cada día mayor y que lleva consigo, además, una creciente norteamericanización” (p. 53).

Se entiende que la difusión del protestantismo es algo sumamente grave desde la posición de GR, pues él considera a los protestantes como “verdaderos herejes”. No entiendo, sin embargo, a qué se refiere con el término “norteamericanización”. En algún sentido, y desde que los Estados Unidos de América han representado la modernidad, la democracia occidental y la economía de libre mercado, *casi todo* el mundo está en proceso de “norteamericanización”, pero no estoy seguro



de que ello se deba al protestantismo. Mas si por “norteamericanización” GR entiende la ruptura de los valores tradicionales por una sociedad urbana en la que se manifiestan con fuerzas ciertas formas de libertinaje sexual o de otro tipo, pues con menos razón —creo yo— se puede acusar al protestantismo de la norteamericanización de nuestra sociedad. Ninguna iglesia protestante ha defendido jamás tales vicios, y de hecho la ética protestante es más exigente que la católica en todos los respectos. Ojalá que en alguna ocasión GR nos aclarara sus puntos de vista sobre este tema.

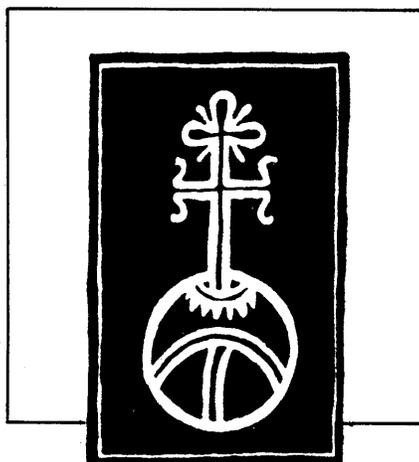
Por lo pronto, su declaración no hace sino sacudir nuevamente el petase del muerto de una supuesta pérdida de “identidad nacional” causada por una supuesta conjura *yanqui* para penetrar los países de Hispanoamérica mediante las “sectas” protestantes. Los que dicen eso ignoran la historia de la Iglesia Evangélica en México, ignoran que las primeras denominaciones fueron creadas bajo el juarismo por mexicanos, que Juárez mismo se congregaba en una iglesia presbiteriana, que los misioneros estadounidenses —cuando llegaron durante el porfiriato— sólo ofrecieron su apoyo a algunas de las que ya existían, y que en la actualidad casi el 100% de las iglesias evangélicas son dirigidas y financiadas por mexicanos. Aunque algunos no lo crean, los mexicanos también pueden leer la Biblia y tomar decisiones, como lo atestigua el hecho de que son gente normal e inteli-



gente, de que muchos mexicanos —sin que tengan nada que ver los vecinos del norte en esto— han sido levantados como pastores, apóstoles, maestros, evangelistas y predicadores. Y el hecho de que proliferen los grupos cristianos no quiere decir que no haya Iglesia con cierta unidad teológica, sino sólo que los evangélicos no son una Iglesia interesada en centralizar la administración y las decisiones, pues no es una Iglesia *política* sino espiritual. La designación “secta” es tendenciosa y sólo sirve para linchar ideológicamente a los que no se ubican en la corriente principal; GR tiene el buen tino de no *usarla*, pero algunas de sus declaraciones **son** solidarias de las que suelen hacer esos intolerantes que sí la usan. Por lo demás, parte de la identidad nacional son las tradiciones evangélicas en México, que se oponen a la negra herencia de idolatrías, borracheras, fornicaciones, miseria y opresión que —infortunadamente— también forma parte de esa identidad nacional.

## II

Desde el punto de vista de la teología cristiana, no tiene razón GR en que la verdadera Iglesia de Jesucristo es una *agencia* de salvación. Más bien, la Iglesia está constituida por la totalidad de todos aquellos que han sido salvos por la fe en Cristo Jesús y la santificación del Espíritu. En cualquier caso el problema es determinar los criterios teológicos que permiten dirimir la cuestión



de cuál es la Iglesia verdadera. A GR le parece obvio que los criterios son los de la Iglesia tridentina, pero hay muchos otros a los que esto no les resulta tan obvio. En cuestiones de fe es difícil alcanzar acuerdos por una vía puramente natural, pero creo que es socialmente saludable expresar abiertamente los principios y argumentos. Haré, pues, uso de la libertad que me otorga la Constitución política de mi país para plantear esta cuestión y discutir la interpretación del cristianismo de GR.

El primer punto a discutir es el relativo al de la regla de la fe. Como es bien sabido, para el protestantismo la Biblia es el rasero mediante el cual ha de juzgarse toda doctrina teológica. A diferencia de esto, la Iglesia catolicorromana suele apelar a otra fuente, a la que le otorga la misma o incluso mayor autoridad, y que denomina “tradicón apostólica”. El protestantismo niega que la llamada tradición apostólica tenga mayor autoridad que la Biblia,

pues la doctrina y los hechos de los apóstoles están registrados en el Nuevo Testamento, mientras que la “tradicón apostólica” contradice constantemente lo que el Nuevo Testamento establece.

Como ejemplo de esta aseveración considérese el dogma de la Eucaristía como lo practicaban los tridentinos (¿y lo sigue practicando la Iglesia Postconciliar?). Según este dogma, la hostia se convierte verdaderamente en el cuerpo de Cristo y el vino realmente en su sangre. Sin embargo, aparte de que la observación empírica revela que esto no es así, que el pan sigue siendo pan y el vino sigue siendo vino, hay varios pasajes de la Escritura que contradicen tal dogma. Si Cristo mandó que se tomara tanto el pan como el fruto de la vid “en memoria de mí” (I Corintios 11:24-25), y el apóstol agregó que “todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga” (11:26), entonces Cristo no está presente como lo estaría si ocurriera efectivamente la transubstanciación (pues en tal caso habría *ya* venido y la aserción del apóstol sería pragmáticamente injustificada). La Biblia insiste en una segunda venida del Señor Jesucristo, lo cual no se entiende si como dice la doctrina de la misma, Cristo viene todos los días, a todas horas y en todos los lugares. Además, la Biblia prescribe expresamente abstenerse de sangre (Hechos 15:20), y por lo tanto no permitiría que se tomase la sangre preciosa de Cristo Jesús

(idea de por sí extraña). Más aún, la idea es que, al hacerse presente Cristo por virtud de la transubstanciación, se lleva a cabo seguido el "sacrificio" de la misa, en el que Cristo es ofrecido por el sacerdote nuevamente en sacrificio, en propiación por el pecado, razón por la cual la misa es identificada con el sacrificio del Calvario. Es imposible, sin embargo, conciliar estos dogmas con lo que está claramente expresado en Hebreos 9:24-28, donde se dice claramente que Cristo no se ofrece en sacrificio muchas veces (9:25), pues

[d]e otra manera le hubiera sido necesario padecer muchas veces desde el principio del mundo; pero ahora, en la consumación de los siglos, se presentó *una vez para siempre* por el sacrificio de sí mismo para quitar de en medio el pecado. Y de la manera que está establecido para los hombres que mueren una sola vez, y después de esto el juicio, así también Cristo fue ofrecido *una sola vez* para llevar los pecados de muchos; y aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvar a los que le esperan. (Las cursivas son mías).

Por virtud de este ejemplo, y de muchos otros que pueden aducirse, tiene poco sustento la tesis de que los dogmas no escritos en la Biblia están sustentados por la autoridad de los apóstoles (supuestamente transmitida de modo oral, ¡imagínese usted!). Por la misma razón, carece de todo fundamento la temeraria aseveración de GR en el sentido de que la Iglesia tridentina "conservó intacta la estructura de la Iglesia primitiva". Muy por el contrario, la Iglesia tridentina (y por cierto también la postconciliar) está pero lejos del Evangelio en cuanto a estructura y doctrina. En ningún momento estableció el Señor Jesucristo que el lenguaje oficial de la Iglesia tendría que ser el latín (el cual no era su idioma materno, ni predicaba en él); el Nuevo Testamento fue escrito en griego, no en latín, y lejos de ocultar su mensaje el Señor siempre trató de hacerlo más inteligente —mediante parábolas— a

quienes lo escuchaban. Y ni qué decir de toda esa complicadísima liturgia, totalmente extraña a la Iglesia de los Hechos.

Por añadidura, la Iglesia primitiva carecía de una estructura jerárquica vertical y cada iglesia (en Corinto, en Éfeso, en Tesalónica, etcétera) tenía su propio gobierno interno y no había un obispo general. Pedro nunca fue considerado como cabeza de toda la Iglesia



(ni hay evidencia de que haya sido obispo de Roma) y mucho menos se pensaba que era infalible, al grado de que Pablo llegó a reprenderlo duramente, cuando aquél se volvió al judaísmo, "porque era de condenar" (Gálatas 2:11). La Escritura que se aduce para sostener que Pedro fue la piedra angular de la Iglesia se halla en Mateo 16:18, donde Jesús le dice a Pedro, quien acababa de confesar que Jesús era "el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (16:16): "Y

yo también te digo, que tú eres Pedro [Petros], y sobre esta roca [petra] edificaré mi iglesia". Sin embargo, está claro que no le está diciendo Jesús a Pedro que éste iba a ser la piedra angular de la Iglesia, sino que esa piedra angular era la reciente declaración de Pedro en el sentido de que Jesús era el Cristo. En otras palabras, lo que Jesús estaba diciendo era que la piedra angular de la Iglesia era él mismo, como se confirma en Efesios 2:20, donde dice: "siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo", y en 1 Pedro 2:6:

He aquí, pongo en Sión la principal piedra del ángulo, escogida, preciosa; Y el que creyera en ella, no será avergonzado.

Los otros "fundamentos" (Ef 2:20) son desde luego los apóstoles y los profetas, sin que en ello Pedro reciba mención alguna en especial; y por lo demás es absurdo suponer que Cristo Jesús iba a poner a un mortal hombre como piedra angular de su Iglesia.

En vista de lo anterior, monseñor LeFebvre aparece bastante lejos de la posición de adalid de la Iglesia primitiva, como quisiera presentárnoslo GR. Éste simplemente se hace eco de los prejuicios que le fueron inculcados por la Iglesia tridentina y no se toma la molestia de escudriñar la Biblia para ver si pueden tener alguno viso de verdad. Esos prejuicios incluyen una sustancial dosis de intolerancia que se revela en frases como la de que "se les concede" a los disidentes el congregarse libremente. No se nos *concede* nada, pues la libertad religiosa es un derecho fundamental de los hombres y además —al menos en México— ninguna asociación religiosa está en posición de determinar quién se congrega y quién no. Más bien —al igual que las demás confesiones y a despecho de su carácter mayoritario— la Iglesia catolicorromana está sometida a cuestionamiento por parte de aquellos que no se conforman con recibir pasivamente las tradiciones y las opiniones ajenas, sino que están dispuestos a analizarlas críticamente a la luz de la Revelación.

## DESDE EL LUGAR DE LOS HECHOS

Severino Salazar

Pedro Valtierra, *Nicaragua una noche afuera*, Cuartoscuro Editorial, México, 1991.

CON un colofón fechado en diciembre de 1991, acaba de aparecer este libro de fotografías de Pedro Valtierra titulado *Nicaragua, una noche afuera*. El texto que le sirve de introducción fue escrito por Jaime Avilés. En él cuenta cómo ambos —reporteros de *unomásuno* en esa época, durante junio de 1979, cuando la insurrección y triunfo sandinista— llegaron a Nicaragua y en qué condiciones Pedro Valtierra toma las fotografías que forman el libro. Esta hermosa crónica, más que introducirnos a las fotos, también nos cuenta cómo Valtierra arriesgaba el pellejo a cada minuto “para completar su reportaje y registro de la epopeya; acompañó a los sandinistas a remojarse en el baño de mármol de Somoza, halló una novela pornográfica, en inglés, bajo la almohada del sátrapa, y estuvo en la Plaza de la Revolución el día que se consolidó el triunfo”.

Las fotografías son conmovedoras. Cada imagen engendra y recrea su propia historia. Sus personajes nos la cuentan con el brillo en sus ojos, con la

expresión de los músculos de sus rostros, con sus vestimentas, con el paisaje que los rodea: ese paraíso pisoteado, profanado, saqueado por el tirano; el cual, aunque no se vea, se siente su presencia malhechora. Uno, como espectador de estas fotografías, percibe el clima ambiental y espiritual en el cual se mueven los sujetos de las fotos, o sea los personajes. El elemento, a mi parecer, más importante en estos documentos humanos, vistos a través de la óptica del artista que es Pedro Valtierra, es el *pathos*. Pues aunque los sujetos de la fotografía sean un par de animales, como el caso de la foto tomada en Mazaya, que muestra un perro blanco y uno negro mirando a la cámara con indolencia, la cual retrata un *graffiti* sobre una pared que dice: *Guardia, únete a los sandinistas*, uno no deja de sentir esa mezcla ambigua de compasión y admiración por esos seres, por su destino, por la miseria a donde han sido arrastrados, y por su heroísmo, por

la lucha que también se está llevando a cabo dentro del alma. El heroísmo del pueblo que retrata Valtierra es el tema o la constante, el *leitmotiv*; el heroísmo que implica sacudirse a un tirano y la esperanza de conocer tiempos de justicia y de paz. La lucha contra ese mal, contra *el mal*, es el móvil de la tragedia de Nicaragua que nos muestra este libro. Es una tragedia en el sentido clásico, casi Aristotélico, donde el orden se rompe, surge el caos, la muerte, pero donde después hay lugar para una catarsis cuando se reestablece el orden y aparece la esperanza. Esto último lo ilustrarían fotografías como “Sandinistas en la Plaza de la Revolución”, “Celebración Managua” y “El triunfo, Managua”.

El libro está organizado de tal manera que hay una evolución de las imágenes. Tiene un medio, un principio y un fin. Comienza con las imágenes de la lucha, siguen las del sistema que se va a derrocar y termina con el triunfo y la entrada de los sandinistas a la capital. En medio de la violencia, la sangre, el fuego, el coraje, la fuerza de la lucha, encontramos fotografías como los remansos que forma de vez en cuando la corriente, fotografías de gran composición plástica. Tal es el caso de “La tina de Anastacio”, donde un soldado se

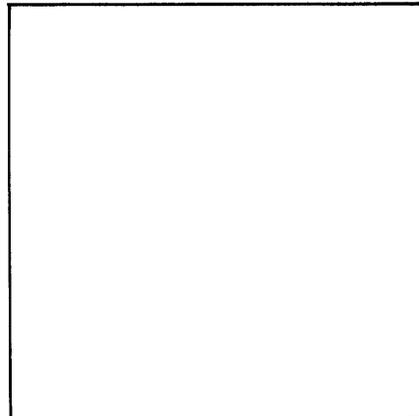
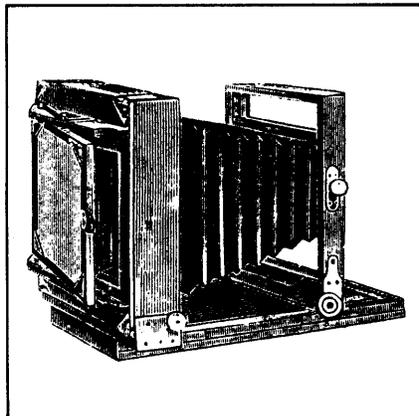
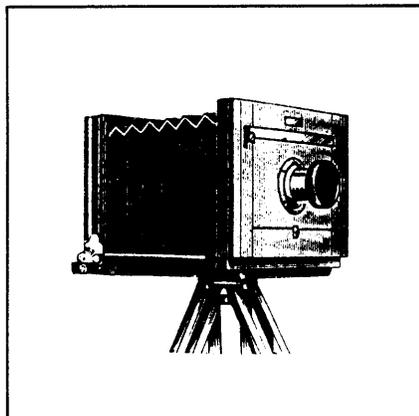
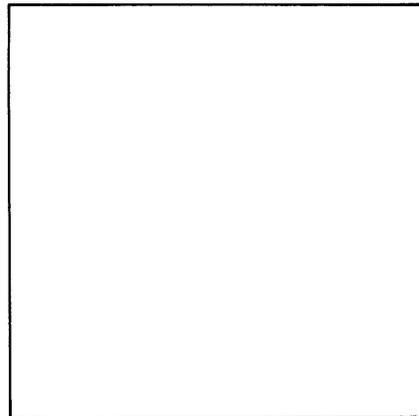
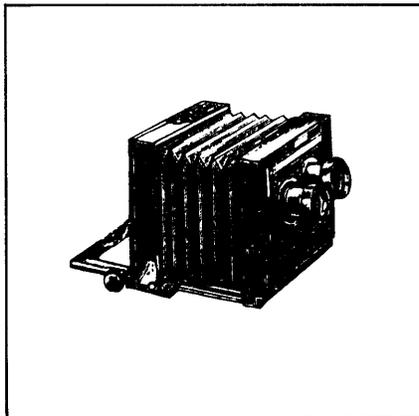
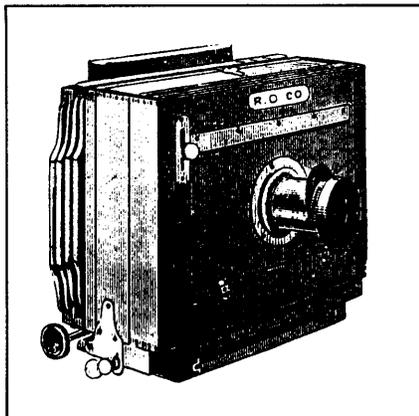
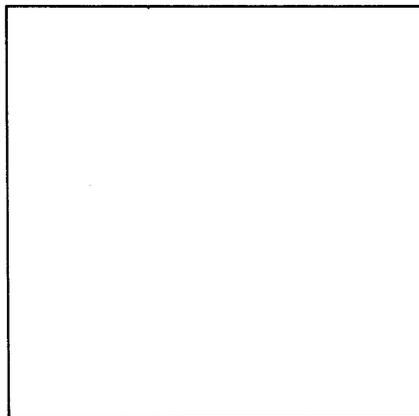
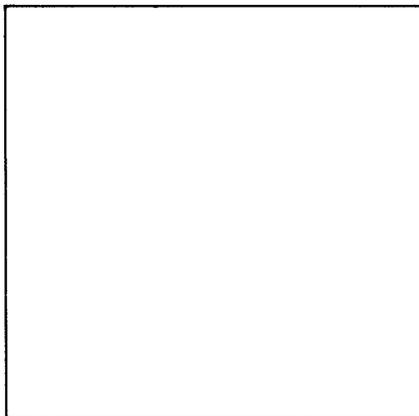
baña mientras otros tres, con sus armas al hombro, se ríen. O ‘‘El escritorio del dictador’’ y ‘‘De regreso a Managua’’, donde una soldada carga un niño en sus brazos y al mismo tiempo le besa una de las palmas de su pequeña mano.

El punto climático de esta serie de fotografías se encontraría en la que lleva el título de ‘‘El balazo, Managua’’, foto que le da portada al libro y de la cual Jaime Avilés nos da su génesis:

‘‘Valtierra se las había agenciado para quedarse en una casa de seguridad de un barrio llamado El Rigüero, donde, en efecto, los aviones dejaron caer toneladas de plomo. Entre las muchas fotos que Valtierra logró aquella noche, este libro recupera la más terrible: una muchacha, herida en el brazo, con la cabeza en el pecho de un adolescente igualmente ensangrentado’’. Es una fotografía indescriptiblemente aterradora. Basta sólo verla, ya que una imagen dice más que mil palabras, como dice el adagio. Inútil describirla.

Pedro Valtierra nació en San Luis de Ábrego, municipio de Fresnillo, Zacatecas, en el año de 1955. En ese mismo pueblo, en octubre de 1882, nació Francisco Goitia, otro artista de las artes visuales, autor de las obras: *Tata Jesucristo*, *Hombre en el muladar*, *Los colgados*, etcétera, que de alguna forma se emparentan con la obra de Valtierra. No es una coincidencia, es una tradición heredada. Valtierra se inició

como fotógrafo en 1975 en la oficina de prensa de la Presidencia de la República. En 1977 ingresó a *El Sol de México*. En 1978 ingresó a *unomásuno*, donde fue corresponsal de guerra; en 1984 fundó y dirigió la agencia fotográfica Imagen Latina. En 1983 recibió el Premio Nacional de Periodismo y el premio por la mejor foto del año, que otorga la Asociación de Reporteros Gráficos de la Ciudad de México.



## LIBRO PERSONAL

Severino Salazar

Stephen Vizinczey, *Verdad y mentira en la literatura*, Grijalbo, México, 1992.

**D**ESPUÉS de darnos a conocer las dos únicas novelas de Stephen Vizinczey hasta ahora (*En brazos de la mujer amada* y *Un millonario inocente*), la editorial Grijalbo publica este año una colección de ensayos y reseñas de este autor.

*Verdad y mentiras en la literatura* es un libro provocador, ya que su autor se muestra, en la mayoría de estas páginas, irreverente, desmitificador, cuestionador y muy exigente; en pocas palabras, muy crítico de la literatura de su tiempo.

Es un libro muy personal. De escritor que hace crítica. No hay la llamada distancia objetiva del estudio académico, del estudio frío. Pues el autor aquí nos habla de sus gustos, nos guía con el entusiasmo que le provocan ciertas obras y ciertos personajes o nos contagia de su sarcasmo y reprobación para otras obras y otros personajes, que él considera distantes de la estética y de la ética del arte. Es también un libro moralista, como debe ser seguramente su autor en la vida diaria. Uno de los méritos más apreciables de estos ensayos y reseñas es que nos hacen conocer a su autor de

una manera inequívoca. Uno, como lector, se queda con la impresión de que Stephen Vizinczey debe ser un intolerante crítico, que todo lo mira y juzga en términos de bueno y malo, de correcto e incorrecto. Sin embargo, en ningún momento es maniqueísta, tampoco uno siente que fuerza situaciones para acomodarlas a su óptica. No, sus análisis van más allá, cruzan los mundos morales, los atraviesan, para llegar a lo ético.

Desde el prólogo se nos da el clima que va a tener todo su universo crítico. Se llama "Los diez mandamientos de un escritor". O sea, los preceptos que, según él, todo artista debe seguir religiosamente si se va a dedicar al ministerio del arte. Son guías de disciplina, ejercicios espirituales. Por ejemplo, el décimo: "Serás difícil de complacer", es el que nos retrata a su autor de cuerpo entero y viene siendo la columna vertebral de todo el libro. En esos diez mandamientos, que tan sólo ocupan seis de

las apretadas páginas del libro, están todas las enseñanzas resumidas, ya destiladas, de un autor maduro que hace un legado al artista que empieza.

Las literaturas francesa, rusa y alemana son las que más lo entusiasman. De la primera, son Balzac, Stendhal y Nerval sus ídolos. Y sus análisis y apreciaciones están sustentados en el análisis de sus vidas junto al de sus obras. Las primeras explican las segundas. La grandeza de unas es el resultado de las otras. Por ejemplo, para estudiar *La cartuja de Parma* recurre a la correspondencia de Stendhal para demostrar la pureza de su estilo: "Uno no debe escribir a menos que tenga cosas que decir, que sean grandes o profundamente bellas; y entonces debe decirlas con la máxima sencillez, como si quisiera evitar que llamasen la atención. Esto es lo contrario de lo que hacen todos los necios de este siglo, pero es lo que hacen todos los grandes hombres". Para Stephen Vizinczey la vida del artista es inseparable de su obra, una alimenta a la otra, en ambos sentidos.

De Gérard de Nerval nos dice: "La confusión sin esperanza no tiene un poeta más sugestivo... lo cual tal vez sea el motivo de su vuelta a la popularidad en estos tiempos confusos". Y después de repasar su biografía y su obra, continúa: "Tanto en poesía como en

prosa, es el maestro indiscutible del colapso mental y las alucinaciones exaltadas o desesperadas; y ningún novelista, excepto Graham Greene, puede emularle en la cuestión de encontrarse a uno mismo sin orientación divina y con la angustia de la nostalgia”.

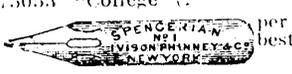
Todo el libro mantiene un mismo nivel de altura en la revelación de la obra del escritor o personajes que esté analizando. Sus intuiciones, sus con-

clusiones, las enseñanzas que a él le han servido, las transmite al lector con claridad, belleza y entusiasmo. Y lo que a él lo conmueve nos conmueve igualmente a nosotros como lectores. El humor y la burla nunca están ausentes: “Los franceses pueden ser tan ignorantes como cualquier académico americano...” Suelta frases como ésta en medio del discurso; las cuales funcionan como anticlímax, para quitarle solemnidad al análisis cuando está en peligro de caer en ella.

Una de las partes más reveladoras del libro viene en sus apreciaciones sobre las memorias, novelas y reportajes periodísticos sobre *la mafia* estadounidense o sobre el crimen organizado en algunas partes del mundo. Desmitifica, de una manera aterradora, las imágenes heroicas y casi románticas de los siniestros personajes mafiosos, los cuales nos han dado la literatura y el cine contemporáneos. Con un análisis moral riguroso, nos muestra las cualidades

falsas que se les atribuyen, como el honor, la lealtad, etcétera. Nos explica estos mecanismos como si nos explicara los de una tragedia; sin catarsis, por supuesto.

Para terminar habrá que repetir lo que dice de los libros que uno deja a media lectura, de los inconclusos: “No podemos sacar nada de los libros que nos aburren; afectan a la mente como la violación afecta el cuerpo de las mujeres”.



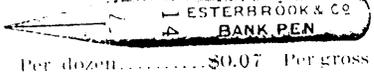
15053 "College" (No. 5), point  
Per gross .....  
Per 1/4 gross .....  
15060 "School" (No. 5), point  
Per gross .....  
Per 1/4 gross .....



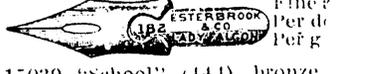
Per gross .....  
Per 1/4 gross .....  
**Gillott's Steel**  
15071 "Principality Pen" (No. 1)  
ornamental pen work. Per doz.  
Per gross .....  
15075 "Ladies' Pen" (No. 17)  
Per doz. ....  
Per gross .....  
15079 "Victoria" (No. 203)  
Per doz. ....  
Per gross .....



Per gross .....  
15083 "Magnum Quill" Pen (No. 601 EF)  
Per gross .....  
Per 1/4 gross .....  
15084 "Double Elastic" (No. 604 EF)  
Per gross .....  
and teachers in business coll.



15023 "Bank" (No. 14), bronze finish  
Per dozen ..... \$0.07 Per gross  
15026 "Falcon" (No. 048), bronze finish  
Per dozen ..... \$0.06 Per Gross  
15029 "Extra Fine Elastic" (No. 128)  
Per dozen ..... \$0.06 Per Gross



161, F, 11 medium fine popular. Per  
Per gross .....  
15037 "Ladies' Falcon" (No. 182)  
Per dozen ..... \$0.06 Per gross  
15039 "School" (444), bronze finish  
Per gross .....

