

LOS LIBROS

UN CORAZÓN ADICTO: LA VIDA DE RAMÓN LÓPEZ VELARDE

De GUILLERMO SHERIDAN

Por HUGO HIRIART

• México, Fondo de Cultura Económica, 1989; 227 pp.

CUANDO APARECIÓ el libro de Guillermo Sheridan, la cola del ciclón *Homenaje a López Velarde* ya estaba pasando. El estrago había sido grande: estábamos saturados de interpretaciones y noticias, la provincia nos tenía hasta el copete, el atracán en la vieja alacena de conservas nos había dejado hartos. Fue una desgracia haber salido a la estampa en esa hora. Pero supongo, por otra parte, que sin el frenesí del ciclón, Sheridan no se habría animado a emprender la redacción de esta vida, cuya reconstrucción paso a paso, escena tras escena, constituye una especie de anhelo nacional.

¿Por qué nos obsesiona el preciso y reconcentrado López Velarde? La primera respuesta, que a mí me parece insuficiente, consiste en decir que se trata de un *modelo*. ¿Modelo de qué? Modelo de lo que es, y aun debe ser, un poeta. Más que hacer consideraciones abstractas o seguir reglas generales, dicen, nos movemos a través de modelos, los usamos para interpretar y hacer inteligibles las cosas. El poeta, según esto, debe perseguir amores imposibles, ser apasionado, sufrir desdichas, mirar de lejos, en la noche, las ventanas iluminadas de una casa, de pie, vestido de negro, contando las sílabas de los versos. Debe ser pobre, torpe, y si muere en la flor de la edad, mejor que mejor. No debe hacer aerobics ni eso que se llama triunfar en la vida ni ser extravertido y alegre ni tener hijos o andar de suéter y en motocicleta, etc. Un modelo así nos sirve para

aprender, no de los poetas o la poesía, sino de nosotros mismos. (El modelo es modelo porque es objeto de imitación.)

Si queremos intentar una respuesta menos gastada y, como dicen los clásicos, subjetiva, a la pregunta sobre la obsesión lopezvelardiana tenemos que leer el libro de Sheridan. Predeciblemente, dada la inquietud de licuadora de su autor, cada capítulo pertenece a un género literario diferente. En los primeros, inevitablemente consagrados a los antecedentes familiares y a la infancia (altos peldaños de toda biografía, donde acechan la lucubración *ex post facto* y el tedio) se ofrece una respuesta. Es ésta. López Velarde es el símbolo y la encarnación de una transición histórica que todos oscuramente hemos percibido. Esta transición puede expresarse en una sola frase: *nuestros abuelos eran muy diferentes de nosotros*. No un poco y por las peculiaridades de cada quien, sino mucho y en general. Nosotros los miramos con perplejidad porque nos son íntimos y familiares y, al mismo tiempo, extraños, pintorescos, incomprensibles. El hiato histórico es muy fuerte: de seguro nuestros abuelos no vieron así, tan distantes, a los suyos. Ahora bien: López Velarde desgranó esta transición de una manera no conceptual (el poeta aborrecía lo conceptual y abstracto), sino encajándola en la cotidianidad más concreta, en la más diaria de las vidas diarias. Y ahí está, como un mastodonte de lunas, el ropero (desaparecido por la astucia arquitectónica del clóset) o la tía

solterona (¿quién no las tuvo? —yo tuve tres, Herminia, Eloísa y María, que vivieron hasta su muerte con mi abuelo Pedro), hoy extinguidas como el pájaro dodo; ahí está el tiempo de las escupideras (Freud tenía una de latón en su consultorio) y los sombreros, las misas de siete de la mañana y de legendarias conservas de frutas (recuérdese que no había refrigeración), tiempo de apoteosis del honor, femenino y masculino, de decencia y recato (que tal como están las cosas quizá empezamos a mirar con nostalgia). López Velarde dio testimonio y cuerpo a los milagros de esta transfiguración histórica no sólo con la puntería inusitada de sus versos, sino con su propia y dramática figura de poeta, poeta llorando el tiempo amargo de su vida inútil. Fue, puede decirse, un ejemplo revelador, un cifrador estético y un mártir del paso del tiempo.

Perseguimos la sombra de López Velarde porque buscamos un vínculo, una continuidad. El libro de Sheridan es entonces, más que una biografía, un capítulo esencial de nuestra (no hecha) historia de las mentalidades. Y Bilo, cual debe ser, se regodea en los detalles. Pensemos, por ejemplo, en los pequeños poemas en prosa, en la colección de hierofanías que nos ofrece lo que miró Ramón de niño. Ese niño es Ramón y, a la vez, es todos los niños del antiguo régimen, quiero decir, no se trata sólo de unas Schumannianas escenas infantiles, sino de un viaje hacia atrás en la máquina del tiempo: el personaje se desdibuja

y la generalidad histórica crece y se precisa.

Conoci a Bilo Sheridan hace años, cuando era un adolescente, en casa de su tío Carlos Prieto, donde nos juntábamos en las noches a platicar y a beber ron (digo, nosotros bebíamos, él, que era abstemio precoz, no bebía). Ya era muy curioso e iba en camino de alcanzar su ya proverbial erudición en historia de la literatura moderna mexicana (me acuerdo muy bien de que quedé en prestarle la autobiografía de José Juan Tablada, pero que, no sé bien por qué, nunca le di el libro). Poco después empezó a hacer crítica de teatro como nadie la ha hecho nunca en México. Muy ingeniosa, chistosa y a la vez penetrante.

Ya estaba ahí funcionando la pinza crítica de Sheridan: erudición, por un lado; ingenio e inventiva por el otro. Es una tijera estilística, y al mismo tiempo una especie de combate. Distintas fuerzas pugnan en su ánimo. A veces la so-

lución es feliz, a veces no tanto, pero siempre es interesante y singular.

Véase, por ejemplo, que en esta vida siempre vemos al poeta desde fuera, no hay ni asomo a la primera persona lopezvelardiana. El misterio permanece: Ramón ve en la noche la casa de su amada, y nosotros, más atrás, lo vemos a él mirando. Se dice que... me acuerdo de que..., cuentan que... Exterioridad pura, cautela de erudito, escrúpulos de academia que impiden el brinco imaginativo hacia la interioridad hermética de ese hombre tan reservado, y, sin embargo, al mismo tiempo, tan franco, elocuente y obsesivo divulgador de su interioridad. Pero en el libro, por ejemplo, la escena del tren es de tal manera cumplida, rica y divertida que uno no puede menos de lamentar que las obligaciones de la biografía le impidan correr por donde ella quiere, y seguir las andanzas del Chango García Cabral y del diputado vociferante y con matona. Hay

ahí la premisa de una novela regocijante que esperamos muy pronto se vea cumplida. Ojalá sea una novela histórica de esas que tanta falta nos hacen.

Sobre la casa de Carlos Prieto caía la sombra de un personaje de otros tiempos, el incansable y audaz Jorge Prieto Laurens, padre de Carlos y abuelo de Bilo Sheridan. Su presencia, por reacción, por los mil comentarios, era muy fuerte. Ni qué decir que Bilo ya estaba inoculado con el virus de la continuidad a través de las transfiguraciones históricas. Y es algo no meramente intelectual, sino parte de los problemas vitales de identidad personal, es una deuda que tiene consigo mismo. Me parece a mí que esta vida de López Velarde es un capítulo, singularmente extraño y brillante, del pago de esa deuda personal e intransferible. Así, él paga la letra, nosotros tenemos un libro delicioso, y todos contentos.

CRISTIANOS SIN IGLESIA. LA CONCIENCIA RELIGIOSA Y EL VÍNCULO CONFESIONAL EN EL SIGLO XVII

De LESZEK KOLAKOWSKI

Por FRANCISCO QUIJANO

• Taurus, Madrid, 1982, 562 pp.

UNOS VEINTE personajes principales rodeados por seguidores y adversarios desfilan en este libro. Unos despiertan simpatía y muestran calidez: Erasmo, Dirk Camphuysen, Galeno de Haam, Menno Simons; otros aparecen adustos y desabridos: Benito de Canfeld, Pedro de Berulle; o francamente crispados: Juan José Surin, Madame Guyon, Antonieta Bourignon, Juan Labadie; algunos son místicos retorcidos e inocentes: Sebastián Franck, Ángel Silesio; o racionalistas inconsecuentes: Pedro Balling, Juan Bredenburg, Pedro Bayle, Juan Cocceio. Cada cual con su pasión o su enfermedad, con su temple profético o su ánimo acompasado a la tolerancia, es actor de la historia singular de

la Segunda Reforma. Sus luchas y sus ideas vinieron a conformar en buena medida el clima de tolerancia del mundo moderno.

Pero en este libro (publicado en 1965 en polaco), Kolakowski no se ciñe a la historia de las ideas religiosas, sino aventura también interpretaciones que rozan la reflexión filosófica. Acicateado tal vez por la situación en que vivía —criticar con eficacia la ortodoxia marxista— y por un interés que campea en ensayos posteriores —*La presencia del mito, Religión*—, Kolakowski escruta las ideas como expresión de un desasosiego de la conciencia, que nace de la condición paradójica del hombre: ser libertad absoluta e inacabada o ser un absoluto fi-

nito. Bajo el despliegue de la erudición, el autor crea un ambiente propicio para escuchar otra música: una invitación a acatar lo que somos y a reconciliarnos con ello. Esta historia de ortodoxias y heterodoxias me recuerda la socarronería de Luis Buñuel en *La Vía Láctea*: no prohibición de entrar sino paso al interior.

Kolakowski trae a cuento varias paradojas, cuyo origen es la doctrina cristiana de la Encarnación: fundar en ella la posibilidad de un contacto inmediato con Dios, que se cumple en la fe, y establecer mediaciones, que garantizan la autenticidad de la fe y le dan visibilidad. Esta antinomia toral tiene diferentes matices según las confesiones y los tiem-

pos. Los místicos de la Segunda Reforma (Silesio, Berulle, Molinos, Guyon, Surin, Labadie) se oponen a la doctrina y la práctica de la eficacia mágica, ritual y legalista de los sacramentos. Se apoyan en la religión interior del contacto inmediato con Dios, lo cual lleva a la negación de las mediaciones: el credo, la teología, las instituciones, los ritos, a veces hasta la práctica de la misericordia y el cumplimiento de los preceptos.

Los movimientos que se desprendieron de la reforma luterana y calvinista tienen otras posturas. Las doctrinas de la justificación por la sola fe (luteranismo) y de la predestinación y la gracia inamisible (calvinismo) pusieron en tela de juicio a la institución eclesiástica católica, pero sucumbieron pronto bajo nuevas formas de coacción institucional. La Reforma Magisterial del siglo XVI la emprendió contra los reformadores radicales, a los que asoció con el anabaptismo radical de Tomás Müntzer, con el fin de controlar la confesión de fe y la interpretación de la Escritura bajo el magisterio de los doctos. Esto provocó el surgimiento de nuevos movimientos de reforma, que coincidían sobre todo en un punto: la salvación no es cosa de pertenecer a una comunidad confesional ni asunto de religión puramente interior, sino de responsabilidad individual en intenciones y obras. Con tintes confesionales todavía y manifiesto desprecio por las instituciones civiles, se vislumbra lo que será la emancipación del individuo.

El movimiento evangélico y humanista inspirado por Erasmo es otra manera de ver las contradicciones del cristianismo. Estos reformadores tolerantes reaccionan por igual contra las doctrinas y prácticas católicas, de la Primera Reforma y del misticismo. Tienen una concepción positiva de la libertad humana, proponen una religión práctica y tolerante, insisten en la responsabilidad individual y las obras rectas. Son irénicos y se hallan a gusto en la vida civil.

Por último, tenemos las contradicciones entre fe y razón. Ya el cristianismo erasmiano da amplios vuelos a la razón sin oponerla frontalmente a la fe. La presión de la filosofía racionalista acabará por influir decisivamente en los pensadores cristianos. Juan Bredenburg y Pedro Bayle son ejemplo acabado de cómo la adaptación de la fe a los postulados racionalistas, con el propósito de salvaguardarla, termina en sometimiento al

imperio de la razón. Esta es quizá la tendencia más significativa hasta nuestros días: sustraer a la fe de vínculos con la razón, acodar dominios separados de una y otra, acabó por dar ínfulas a la razón y relegar a la fe al ámbito de la conciencia privada.

Estas contradicciones se dan en movimientos confesionales. Pero Kolakowski se interesa por mostrar otros planos en los que se erizan las antinomias. En el plano social cabe señalar dos: la ineficacia social de movimientos que sostienen la idea de la inutilidad de las instituciones, y la tolerancia ilimitada que se vuelve intolerante. Casi todos los movimientos de la Segunda Reforma vivieron agudamente la primera antinomia. Nacieron contra la subordinación del individuo a poderes heterónomos, pero con la intención de reformar la tradición de la que habían surgido, para lo cual debían organizarse y negar con ello el principio de responsabilidad individual y autónoma. El individualismo casi anárquico de Coornhert, Camphuyzen y Galeno de Haam es lo que más se acerca a la congruencia con este principio, pero también pone en evidencia su ineficacia social. La tradición católica, en cambio, supo acomodarse mejor a los reclamos de reforma de los místicos, en virtud de la doctrina de que la santidad está al alcance de todos y de que los medios para obtenerla se pliegan a cada persona y clase social. Por contraste, el calvinismo, que practicaba una democracia pareja en el plano de la pertenencia a la comunidad y profesaba una

aristocracia del espíritu en el orden de la predestinación, fue reacio a las reformas en su seno.

El movimiento de los colegiantes de Rijnsburg es un buen ejemplo de la antinomia de la tolerancia. Profesaban el principio de la tolerancia moderada, irénica; pero se opusieron al racionalismo de Bredenburg, a quien tuvieron por ateo y expulsaron de su movimiento. Este, a su vez, sustentaba el principio de la tolerancia ilimitada, en virtud del cual se opuso a los que limitaban la tolerancia. Esto eriza las paradojas: ¿es posible ser tolerante con los adversarios de la tolerancia?, ¿cuáles son y quién establece los límites de la tolerancia?

Estas consideraciones no están ligadas a movimientos confesionales. Kolakowski considera que son anejas a cualquier movimiento social de corte anárquico y a la propia institución de la sociedad. La negación de las instituciones sólo puede ser congruente con actitudes radicales de abstención, o bien pertenece a la utopía existencial del encuentro inmediato, gratuito, no distorsionado ni opacado por las mediaciones.

Como intento de reducción fenomenológica, Kolakowski propone finalmente una interpretación en clave filosófica: el hombre, como individuo autónomo y dueño de sí, es un inicio absoluto. Cabe entonces reconocer este hecho pero negarlo como valor, o reconocerlo y aprobarlo. En el primer caso, la afirmación de sí, la espontaneidad, la libertad, la responsabilidad individual se dan pero no tienen ningún valor onto-



lógico ni religioso. El individuo es patología del ser. En el misticismo y en las doctrinas luterana y calvinista, por distintas razones, no se admite el valor de un absoluto fuera del Único. El individuo queda reducido a un vacío para dar cabida al Único (mística), o es un mal suplantado por la acción trascendente del Absoluto (luteranismo, calvinismo). En el humanismo evangélico, en cambio, se reconoce al sujeto libre como hecho inicial, absoluto, y como valor, al considerar que el inacabamiento de la libertad es una perfección.

Kolakowski prosigue estas reflexiones en obras posteriores. Este estudio deja abierta una pregunta: cómo habérselas con la contingencia del ser humano. Por donde quiera que se la vea, esta pregunta se halla en el centro de la cultura moderna: los límites físicos y económicos del progreso, el desencanto de las utopías sobre la perfección del hombre y la sociedad, el desastre de suplantar a los otros en una conducción casi divina de la historia, los oídos sordos a la risa de Dios, el nudo de la garganta de no poder cantar: "En medio de la dicha de mi vida

/ deténgome a decir que el mundo es bueno / por la divina sangre de la herida" (Carlos Pellicer). En *La presencia del mito*, Kolakowski presenta más o menos así esta cuestión: es un hecho que soy irreductible a causas naturales o históricas, y es un hecho que no puedo hacerme cargo de ello sino optando arbitrariamente por el mito (filosófico o religioso), porque mi razón no da para justificaciones. A esta pregunta, añade otra: ¿esta antinomia es una laicización del cristianismo, o es más antigua y el cristianismo no vino sino a modificarla históricamente?

PERSONAS E IDEAS

De ENRIQUE KRAUZE

Por JULIÁN MEZA

• Editorial Vuelta, México, 1989, 221 pp.

SÓCRATES NO INAUGURÓ la historia de las ideas, pero tanto su persona como su pensamiento iniciaron la tradición intelectual de Occidente en la que prevalecen la humildad ante el saber, la capacidad de dudar aun de los propios conocimientos, la crítica a los doctores de la Ley. Sócrates es el principio de una forma de pensar occidental. Es también una biografía en donde las ideas no son ajenas a la persona: bebe la copa de cicuta dada la imposibilidad ética de aceptar el exilio. Sócrates ejemplifica ese conflicto entre la personalidad y sus convicciones al que se refiere Isaiah Berlin en su diálogo con Enrique Krauze en *Personas e ideas*. Este libro, a su vez, se sitúa, o mejor: es situado por su autor en la línea de esa genealogía socrática en la que el pensamiento no es ajeno a la biografía. La relación de la persona con sus ideas preside cada una de las nueve entrevistas que hacen este libro y le dan una notable unidad.

Personas e ideas son diálogos (trílogo en una ocasión) entre hombres de ideas liberales en los que se cuestionan con sencillez saberes, conocimientos y

creencias. Es una polifonía de voces en torno a las maneras de pensar de los otros y de ellos mismos. Es también una reflexión plural sobre las ideas y la ausencia de ideas en diferentes momentos del siglo xx.

¿Por qué este libro? Krauze responde a esta pregunta en pocas páginas, con palabras precisas. Salvo excepciones —dice en el prólogo—, el imaginario social que prevalecía en México en los años sesenta no era el de las ideas, sino el de las creencias. Así fue durante la siguiente década y, aunque con menor intensidad, así ha sido durante la que está por acabar. Las excepciones (Cosío Villegas, Paz, Zaid, el primer *Plural*, el mismo Krauze) y el curso de la historia posterior a 1968 hicieron dudar de creencias que, insisto, en no pocos casos todavía hoy son impermeables a las ideas. El origen de *Personas e ideas* está —prosigue Krauze— en el mar de dudas que siguió a los acontecimientos de 1968 y en el que sólo unos cuantos avistaron la tierra de las ideas. Krauze fue uno de éstos y de ahí este libro refrescante en donde, junto con sus entrevistados, somete las creencias al examen de las ideas, guiado en cierto modo por las en-

señanzas de José Gaos y de Isaiah Berlin, de quien aprendió a *fixar biográficamente* las ideas.

El libro no podría tener mejor comienzo. La primera entrevista es una especie de epígrafe: Krauze dialoga con esa personalidad mágicamente ligada a sus ideas que era Jorge Luis Borges. El tema es Spinoza y su relación con ese Borges que ha quedado en el otro Borges. Como siempre, Borges sorprende. Afirma que, a diferencia de Carlyle, detesta a los dictadores; ve en Coleridge y Wordsworth a fugitivos de un dios personal que él no entiende y que anima a esa secta protestante, a esa herejía que es la Iglesia de Roma; habla de Spinoza como judío disidente excomulgado por Roma, como patriota holandés que defendió la República y la Tolerancia.

En algunos momentos de diálogo, Borges se fuga —atraído, por ejemplo, por sus recuerdos de Coimbra—. Con habilidad y respeto, Krauze lo trae de nueva cuenta al tema.

En la entrevista con Irving Howe, Krauze propicia una especie de autobiografía intelectual en la que prevalecen la

independencia, la pasión, la combatividad. También es una historia de la *intelligentsia* norteamericana ligada a *Partisan Review* y, ahora, a *Dissent*, es decir a esa publicación absolutamente independiente en la que prevalece una auténtica libertad de expresión.

Genuino liberal, Howe defiende el *Welfare State*, es partidario de reformas sociales y libertades políticas, censura a Reagan —tal vez sin mucho tino— por no haber favorecido la democracia imperfecta en Nicaragua, reflexiona en torno al socialismo como problema, no como respuesta, y critica a esa Nueva Izquierda norteamericana que contribuyó a hacer de los años setenta una década sin forma, sin perfil. Convencido de que hay una crisis de la civilización occidental finalmente se pregunta si los jóvenes podrán hallar nuevos modos de vida y valores significativos.

Tal vez por ser poco conocido en México (no obstante que varios de sus libros han sido traducidos al español), Isaiah Berlin es el entrevistado que más puede sorprender y enriquecer al lector que, pese a la influencia de nuestros Stavrogin, no desprecia el valor de las personas ni de sus ideas.

En la introducción a este diálogo dice Krauze que los lectores más atentos y apasionados de Berlin deberíamos ser los habitantes de estas tierras. Tiene razón. Las analogías entre la Rusia en donde se sofocó el espíritu liberal y nuestros países no son pocas. Pocos son, en cambio, aquellos que cultivan aquí la historia de las ideas, las ideas sobre los hombres, las ideas sobre las ideas. Son muchos aquellos que, por el contrario, aceptan tácitamente pertenecer a un mundo de bárbaros e imitan al civilizado; se desprecian luego por imitarlo y al final deciden que poseen algo de lo que el civilizado carece. Así como los alemanes del siglo XVIII se consideraban superiores a los franceses por creer que tenían la vida espiritual de la que éstos carecían, muchos mexicanos se imaginan que son superiores a los norteamericanos porque creen que mientras éstos son "el abyecto mundo de los placeres carnales y la civilización materialista", nosotros somos la religión, la vida superior... o los herederos de la utopía que nunca se volvió realidad en la URSS.

Es verdad que, como señala Berlin, los valores de los hombres —de cada uno

de los hombres— son irreconciliables entre sí y, por lo mismo, es necesario el compromiso, la ley que, en las sociedades democráticas, no suprime el conflicto entre valores, no instaura una sola verdad, ni, menos aún, impone una fe o una creencia. Pero tal vez la posibilidad de una sociedad así todavía no está demasiado cerca de nosotros y, en consonancia con el pesimismo kantiano propio de Berlin, podemos pensar que: "Del torcido tronco del género humano, ninguna cosa derecha podrá brotar nunca".

Una reflexión interesante por la luz que arroja sobre la famosa teoría crítica de la escuela de Francfort, y en particular sobre sus profetas, es la de Joseph Maier.

La crítica de Maier a esta escuela y la evocación de sus relaciones con ella es ajena, ciertamente, al sano pesimismo de Berlin, pero también es ajena a las teorías redencionistas de la historia. Y de aquí que sus ideas sobre la libertad, la fraternidad y la verdad sean para él sólo esa búsqueda que no iniciaron Adorno y Horkheimer por haber creído, primero, en el progreso y, luego, en el retroceso constantes.

Al reflexionar sobre el totalitarismo en la URSS y en Polonia Kolakowski afirma que —como al fin se hizo evidente— el poder subsiste ahí sin la sustancia de una fe, de una ideología que confiera legitimidad al sistema político, de un marxismo-leninismo que no es sino la doctrina de Stalin. Privado de esta sustancia, el poder se ha mantenido por la fuerza, mediante la coerción. Y desde esta perspectiva (contra todos aquellos que pensamos en la irreversibilidad del sistema soviético), sin profetismos, mediante el simple ejercicio de la reflexión Kolakowski percibe la desintegración de la sociedad y aun del sistema soviético, antes de la era Gorbachev.

Frente al pesimismo, la esperanza. ¿Qué clase de esperanza? De nueva cuenta la utopía, pero como mero ejercicio literario e inofensivo. No más proezas liberadoras que ni el Cristo se creyó capaz de realizar. El Cristo simplemente sufrió ante el espectáculo de una humanidad que es como la percibe Kant. Y consciente de que sería víctima de esa humanidad no se esforzó inútilmente en convertirla en algo mejor. Sencillamente

se inmoló por ella y por su porvenir... en el más allá.

La humanidad, dice Kolakowski, tiene sus altas y sus bajas, vive momentos de desorden espiritual y de conciencia y sobriedad. Y de aquí su convicción de que Occidente no vive una crisis de civilización. Desde el principio de nuestra era, Occidente siempre ha renacido de sus cenizas. Hoy su fortaleza es mayor por ser autocrítico —poco importa que a veces esta autocrítica tenga perfiles masoquistas o suicidas.

Hugh Thomas reflexiona en torno a un acontecimiento que hoy parece muy alejado de nuestra vida y que, sin embargo, es todavía una de las dimensiones de nuestro presente: la guerra civil española. Ese acontecimiento es presente porque, aun cuando se ignora, todavía está vivo en las universidades, en el quehacer cultural e intelectual de los mexicanos; porque fue y sigue siendo un momento fundamental en la búsqueda de una democracia que en ese entonces los fanatismos de todo signo pospusieron y, al posponerla, nos legaron personas, como Gaos, e ideas, como las de Gaos, que tienen, por ejemplo, un lugar en este libro de Krauze, donde se prosigue esa búsqueda.

Thomas también reflexiona sobre un acontecimiento que, desafortunadamente, aún se halla muy cerca de nosotros —en las creencias de sus exégetas—, aunque no sea una dimensión de nuestro presente: la revolución cubana. Esta revolución se halla muy cerca de nosotros porque hay mexicanos que, contra la democracia y contra Gorbachev, siguen creyendo en ella como nuestro porvenir, quizá porque para ellos sigue siendo el sendero luminoso de la ignorancia y los prejuicios. Y no es una dimensión de nuestro presente porque está atrás: en la ausencia de libertades de las cuales gozamos, y lejos, muy lejos de un éxito económico que, como dice Thomas, era el único que habría podido hacerla atractiva para América Latina.

En la entrevista con Le Roy Ladurie se produce el trílogo. El tercero es Octavio Paz.

Emmanuel Le Roy Ladurie es un historiador francés que hace, en la línea de Fernand Braudel, lo que en México se llama microhistoria. Una de sus obras es

Montaillou: la historia de un poblado occitano que fue el último bastión de la herejía albigense. ¿Por qué la historia de Montaillou? Además de que el estudio de este poblado en el siglo XIII nos permite conocer el modo de vida, las costumbres, la mentalidad, las creencias y la religiosidad de sus hombres y mujeres, Montaillou nos informa acerca de hechos que constituyen un momento importante en la historia de las herejías en Occidente, un momento fundamental en la historia de Francia y de Europa. No en vano su inquisidor Jacques Fournier fue más tarde el Papa Benedicto XII. Esta historia es pues parte importante de una historia más vasta. Hay otros pueblos cuya historia también puede informar acerca de los modos de vida y de las maneras de ser de sus habitantes, pero si su historia no está fuertemente articulada con otras historias, si no es un "nudo de necesidad en la realidad", su historia es apenas historia parroquial, y no precisamente porque sólo interese la Historia, sino porque la pequeña historia cobra sentido cuando desmistifica la Historia, cuando nos muestra que la vida es impura y es plural (Krauze).

Por otra parte, Le Roy Ladurie se revela como una persona con ideas muy peculiares acerca de México, su historia

y sus relaciones con Estados Unidos. Opina que es preciso que los mexicanos defiendan su *identidad* frente a los anglosajones, piensa en el catolicismo como la forma de defender esta *identidad* sin reparar en la Contrarreforma (como se lo hace notar Octavio Paz) y hace una defensa del barroco sin tomar en cuenta sus aspectos negativos. Paz, por su parte, hace ver a Le Roy Ladurie que, además de sus virtudes literarias, estéticas y filosóficas, el barroco coincide con el absolutismo que aún impide modernizar las maneras de pensar, de vivir y de sentir de los mexicanos.

La entrevista con Charles Hale es tan enriquecedora como la de Berlín. Es una brillante lección de historia del liberalismo mexicano en pocas palabras, con muchas ideas y, por lo mismo, difícil de resumir. Sin embargo, hay en esta lección un hilo conductor: la idea de que el liberalismo mexicano es un mito unificador a partir de 1867. Obviamente, esta idea suscita el debate: directamente con Krauze, indirectamente con Reyes Heróles y con Cosío Villegas. Invita a la reflexión y lleva a pensar que, sin justificarlo, se puede explicar el jacobinismo de los liberales mexicanos debido a la peculiar historia de la Iglesia en México y en España.

Al acercarse a nuestra historia desde fuera, sin prejuicios, sin ideas preconcebidas, Hale aborda temas como la vida cultural, de la que habla con la necesaria distancia frente al poder que la guía (con su peculiar ortopedia), la enmarca (oficialmente), la califica (nacional, revolucionaria o moderna), y, sobre todo, sin depender económicamente de ese poder.

Al igual que las entrevistas con Berlín y Hale, la entrevista con Octavio Paz es notable. Sé muy bien que en México hay gente que no opina así, que cree saber todo acerca de Paz y de sus ideas porque, sin leerlo, afirma que se repite, que ya ha dicho todo lo que tenía que decir. Afortunadamente, esta gente se equivoca. Ciertamente, a menudo Paz vuelve sobre diversos temas, problemas y preocupaciones. Lo hace para añadir algo nuevo, para rectificar o enriquecer sus ideas sobre un país que necesita ideas y que para Paz, como para Krauze, es una preocupación constante. Octavio Paz es el más universal de los mexicanos, pero tal vez porque está aquí, entre nosotros, se lo percibe como cualquier otro mexicano y, con el arma de las creencias, se lo censura y critica por esas ideas que, merecidamente, le han valido el reconocimiento de muchas otras regiones de nuestro planeta.

En esta entrevista con Krauze, Paz vuelve sobre uno de los temas que más le interesan y que es también uno de los principales problemas de los mexicanos: el conflicto entre la tradición y el cambio, que se expresa en el deseo de ser modernos sin querer dejar de ser arcaicos, de aspirar a la democracia sin abandonar los viejos hábitos, las ideologías sin porvenir, las creencias. Dado que este conflicto permanece, Paz acude a nuevos ejemplos, recurre a su historia personal, revisa sus ideas, se confronta con él mismo, es sugerente. Al leerlo nos interrogamos, revisamos nuestras ideas, nos ponemos a pensar, por ejemplo, en la ingenuidad de querer superar el problema de la tradición y el cambio al pretender imitar a países como Japón, Israel o Corea, sin darnos cuenta de que las historias de estos países son distintas, sin pensar que sus tradiciones no se oponen a la modernidad, sino que, de alguna manera, la buscan cuando buscan, como Paz, la democracia, la libertad de crítica y la dignidad de los hombres.



Personas e ideas es un libro bien hecho, importante. Más que entrevistar, insistió, Enrique Krauze dialoga con soltura, con inteligencia, con ideas. En cada caso sabe ir de la persona a la idea y de

ésta nuevamente a la persona. Junto con su interlocutor, va de una época a otra, de un lugar a otro, de una cultura a otra. Y por encima de las épocas y las cultu-

ras las ideas posibilitan la convivencia de los entrevistados. Con este libro de Krauze asistimos a una reflexión en voz alta sobre el sentido de nuestra historia.

MADERO, EL OTRO

De IGNACIO SOLARES

Por JORGE BRASH

• Joaquín Mortiz, México, 1989, 254 pp.

UN ESTALLIDO, EL telón rojo que se abre sobre los días terrenales de Madero y sirve de pantalla macabra a la traición de Victoriano Huerta. Imágenes robadas a la pesadilla, revelaciones del más allá, la conciencia social exacerbada a veces, a veces ofuscada frente a una realidad pervertida por generaciones de injusticia. Un Madero que, por encima de su condición adinerada, se enfrenta al dictador y consigue ponerlo en jaque hasta abandonar la lucha. El Madero que con un fondo de vítores entra cabalgando a la Capital y a quien la misma tierra parece ovacionar desde su entraña. El Madero de lucidez democrática que renuncia a la molición blandiendo *La sucesión presidencial*, su texto definitivo, contra la reelección de Díaz, y que denuncia los turbios intereses del grupo de los científicos. El Madero que desoye a su hermano Gustavo cuando éste lo previene de la posible —inminente— traición. Y Madero... el otro, el que sigue los dictados del espíritu de Raúl, su hermano que murió quemado a los cuatro años de edad y que le enseña "a perdonar a nuestros enemigos, porque nuestro perdón los hará mejores a ellos y a nosotros". El otro Madero, el que sigue las doctrinas de Allan Kardec y en sus escritos místicos firma con el seudónimo de "Arjuna". De este aspecto de la personalidad del Mártir de la Revolución se habían ocupado ya otros autores y últimamente lo hizo con tino y penetración Enrique Krauze, en su *Madero, místico de la libertad*, biografía que añade a su amenidad y concisión ser la pri-

mera que indaga en los diarios espíritas del escoliador del *Bhagavad Gita*.

Desde la voz que narra, Solares asume la comunicación con el protagonista; desde allí recrea su trayectoria, lo interpela, lo analiza, lo interroga, le sirve de confidente e incluso de reconfortante espiritual. Solares deja que la historia precise los acontecimientos hasta donde le sea dable. Como novelista, se ensimisma —valga la paradoja— hasta adentrarse en el espíritu de su personaje y confirma su trayectoria de narrador con esta obra que, sin desviarse en lo esencial de los documentos históricos más fidedignos, explora la riqueza legendaria y profundamente humana del Apóstol de la Democracia.

El relato, tejido a partir de la segunda persona —recurso vocativo que no sin algún tropiezo consigue su difícil cometido— arranca del momento en que Madero cae asesinado, y termina allí mismo, luego de sobrevolar los episodios más significativos de su carrera y bucear entre sus preocupaciones más íntimas. En él vemos la valiente actuación de Madero en Saltillo, durante su campaña presidencial, cuando, secundado por Roque Estrada, consigue no sólo detener la represión policiaca sino incluso hacerse adeptos entre la propia policía.

La entrevista de don Francisco con Porfirio Díaz sobresale por el fino contraste de personalidades y la imagen casi cinematográfica en que el candidato busca su pañuelo en el bolsillo trasero del pantalón, acto que provoca el sobresalto y la exclamación de don Porfirio,

quien por un instante cree que "ese joven revoltoso" está a punto de sacar un arma.

Solares recrea la Decena Trágica destacando con trazos rápidos y firmes los actos de sus protagonistas. Hay momentos especialmente logrados: la traición y martirio que padece Gustavo Madero, la rendición del general Bernardo Reyes en Linares y su asalto delirante y suicida, patético y grandioso a Palacio Nacional; las discusiones de Madero con Zapata, matizadas de admiración y recelo, y que más tarde se extinguirán para ceder su puesto a la indignación y el rencor del caudillo sureño.

Tras la sublevación sofocada por el general Villar, el último acto militar de Madero, cuando encabeza a los alumnos del Colegio Militar desde Chapultepec a Palacio, resplandece en dos páginas que plasman la dudosa promesa de un triunfo de baraja junto al agujero nefasto que conforma la sustitución de Villar, recién herido, con Victoriano Huerta, quien maquina ya el golpe definitivo.

La prosa de Solares, segura y correcta, no desdeña el giro localista y es vehículo adecuado a un relato que evita con igual fortuna el penagórico fervoroso y la descripción escueta y fría. Este otro acercamiento a Madero favorece tanto a la literatura como a la historia de México.



CRÓNICA DE POESÍA
EL LÍMITE ENCARNADO

Por **EDUARDO MILÁN**

- Arturo Carrera: *Children's corner*; Buenos Aires, Ediciones Último Reino, 1989.
- Andrés Sánchez Robayna: *Palmas sobre la losa fría*; Madrid, Cátedra, 1989.

LA POESÍA latinoamericana más nueva atraviesa por un momento peculiar: el momento del límite. Esto es palpable, sobre todo, en relación con sus representantes más radicales. El límite responde, más que a una respuesta, a una pregunta incisiva que se formulan los poetas más conscientes del momento por el que atraviesa la lírica en habla hispana. En efecto, después de la crisis que ha significado la puesta en cuestión del repertorio formal de las vanguardias y su estética del fragmento; después que la avalancha de "lo narrativo" ha tomado a gran parte de estos practicantes, en una simulación desenfrenada y en una voluntad de construir una "historia" paralela a la historia formulada por el Poder; muy bien: ¿y ahora qué? La estética del fragmento ha naufragado, en apariencia, por la negativa de la nueva poesía no sólo a mantener un diálogo formal con los abuelos herederos de la vanguardia sino también a evidenciar un mundo que, sólo en apariencia, responde a una conciencia astillada y a avalar una concepción del tiempo teóricamente congelado en múltiples lugares. Es decir, la nueva poesía ya no quiere representar una realidad dividida en bloques temporales que tajeen la linealidad histórica y convierten el flujo textual en nuevas "subdivisiones prismáticas de la idea". Se busca, en cambio, construir no una metahistoria sino una historia paralela, una historia "más de aquí", una suerte de utópica historia cotidiana, como si esa ínfima parte del tiempo, un tiempo escrito con minúsculas día a día, no estuviera luciferinamente colaborando con la historia con mayúsculas, con la historia del Poder. A esto responde, en cierta forma, el imperativo narrativo que ha tomado a la nueva poesía, desviada en su búsqueda esencialista a un relato que lo incluya todo, donde "todo se pueda decir", desde las confesiones más íntimas hasta la parodia ensimismada de un discurso histórico que

se reveló caduco y así lo fue siempre, por más datos. Pero esa estética del relato, hay que decirlo, sigue impávida el espejismo indicador de que la realidad es, en efecto, narrable más allá de una implacable lógica de dominio de la cual se pretende escapar. Y se cae así, por paradoja, en la escritura de una "contrahistoria poética", en la escritura del costado poético de la historia que se pretende soslayar, sin por ello escapar a su contradicción. Mantenerse en el intersticio de una cierta verdad, sin caer en la trampa de la entropía del momento y sin traicionarse a sí mismo traicionando una evidencia que se sabe (el coleteo lubricado de la ballena de la Modernidad) es tarea de un sabio poético. ¿Existen los sabios poéticos jóvenes? Si existen, Arturo Carrera es uno de ellos.

Arturo Carrera (Argentina, 1948) pertenece a una de las últimas y más brillantes generaciones de la nueva poesía argentina, que también integran Néstor Perlongher, Edgardo Russo y Emeterio Cerro. Perlongher llamó, no sin cierta ironía; *neobarrosos* a sus compañeros de generación porque este juego ya no se juega en el espejismo resplandeciente del follaje neobarroco latinoamericano sino allí en el subterráneo lamoso, gelatinoso y proclive al hundimiento, que es la base del Río de la Plata. Pero también, cuestión de oficio, enmendó la plana a la nueva retórica escritural de América Latina en su rabo mismo, con una paronomasia indicativa de que ya no se trata de una "estética de pájaros cantores".

La trayectoria poética de Carrera incluye libros de un enorme peso en la nueva poesía latinoamericana (entre ellos: *La partera canta*, de 1982; *Arturo y yo*, de 1984; *Ticket para Edgardo Russo*, de 1987). No sorprende, entonces, una nueva entrega de Carrera que mantenga el nivel y la calidad de su obra anterior. Lo que asombra es que las

veamos un fragmento de la primera parte del libro, "Teatro del vacío":

Y también en el campo
 nada que no se decida
 a preguntar y preguntar

—Y vos cómo lo sabés?

A veces, en una entera migración
 en el cielo diáfano y abismadas por un
 tenebroso [sol
 cada avecilla a su manera pregunta.

—Y vos cómo lo sabés?

Y no van ni vuelven
 sino discutiendo en su breve fisión
 del movimiento la implacable forma.

—Y vos cómo lo sabés?

Pero abajo está el grato
 aparecer en el agua:
 la rosa de los vientos

donde sólo los niños saben
 que está la interrogación

En el escenario del campo el ave pregunta al ave por el ave misma: en el *sabés* que interroga está escrita el ave, según la educación trocadillesca:

sABEs = AVE

Pero el ave pregunta por sí misma y responde consigo misma porque su "ser ave" es lo único que sabe. Esa especie de isomorfismo del conocimiento es el único al que tiene acceso el niño, quien, al preguntarse por él mismo, se responde consigo mismo. Y el planteo de Carrera atraviesa esa mismidad por el conocimiento de que el niño no sólo juega sino que *se juega* en cada afirmación. Si el juego de Carrera terminara ahí, sólo estaríamos en presencia de la belleza (y no estaría nada mal, en mo-

mentos en que su carencia es un cráter en nuestras vidas). Pero no termina ahí. Si el conocimiento, el *saber*, es una operación esencialmente metafórica, con esta figura tropológica elevada a categoría de tótem por el mundo de los adultos, Carrera la cuestiona justamente a través de su figura contraria, la metonimia, el arte de la prolongación. Para Carrera no hay sustitución posible en el terreno de los niños: cuando preguntan, no hay respuesta con otra cosa. La respuesta es una pregunta en eco. Los niños se prolongan en los niños y también se prolongan en sus alrededores, se *lugarizan*. Los niños en las aves y las aves en los niños no son atribuciones metafóricas sino conquistas de lugar. Y si la metáfora es total ya no hay lugar para la metáfora. Esa es una de las lógicas internas que recorren *Children's corner*. Lo demás es poesía, poesía sin concesiones, una de las más bellas e íntegras que ha dado la nueva lírica latinoamericana.

I

La trayectoria poética de Sánchez Robayna es una de las más importantes de la nueva poesía en lengua hispana. Su obra poética se inicia con libros como *Clima* y *Tinta* (1978 y 1981, respectivamente), donde, especialmente en el segundo, el lector asiste a una notable labor de introspección del lenguaje poético: el texto enfrentado, a través de una conciencia límite del lenguaje poético, a las posibilidades reales de decir el mundo. En su producción siguiente, *La roca* (1984) Sánchez Robayna se abre al mundo referencial inmediato y recupera para su poema al objeto, figura del mundo que yacía latente debajo de su texto. Sánchez Robayna había resuelto la contradicción entre palabra y cosa a través de una especial amalgama entre ambas, que un lector no demasiado ajeno a la poesía podía vislumbrar como un gesto de encarnación. La coherencia de esta especial aventura lírica resaltó en forma patente con la publicación, en 1987, de sus *Poemas 1970-1985*: el devenir de una aventura poética de especial lucidez que se planteaba, desde el comienzo, la posibilidad de formalizar sin traicionar la conciencia crítica del lenguaje poético como respuesta a la crisis de la escritura que significó y todavía significa la Modernidad. Una Modernidad vista y revisada desde la perspectiva

poética y atisbada desde un ángulo productivo, esto último tomado como parte de una estética de la resistencia frente al vacío moderno: la apuesta por no callar. Alguna vez, escribiendo sobre *La roca*, anoté que la lucha dialógica entre mundo y texto en Sánchez Robayna se había resuelto por la introducción, al texto, del silencio como elemento operativo. Los pocos pasos que quedan después de la última alusión referencial, ese instante después que llamamos abismo, se internalizaba en el texto ahora no desde una perspectiva figurativa (el blanco de la página) sino como una articulación respiratoria, como un aliento que protege al objeto de la palabra que atenta contra él. En otras palabras, la estética de *La roca* significaba la elección del mundo por encima de la elección del signo y del regodeo epistemológico que significa practicar lo que se sabe contra todo riesgo. Sánchez Robayna apostó por una palabra sigilosa a sabiendas de que su enemistad con el objeto ya no se resolvería en una metalización estridente. Sánchez Robayna apostó por lo posible. Ahora, *Palmas sobre la losa fría* viene a confirmar la felicidad de su elección.

II

Hagamos un poco de justicia al tiempo. Aquella conciencia desdichada que dibujó a Baudelaire y propició la huida de Rimbaud hacia ese *autre*, terminaría por producir la evaporación del yo poético debajo del mundo. El mundo había triunfado a través de su empecinamiento secular. Esa conciencia crítica del poeta frente al mundo, que determina su invisibilidad (muy patente en Fernando Pessoa), rigió los designios de la poesía moderna más lúcida, incluyendo a la poesía de vanguardia. Pero ahora el fenómeno parece haberse revertido: con la crisis de las vanguardias, el poeta ha conseguido practicar un gesto de humildad al borde del silencio completo (un silencio que había anticipado Rimbaud): al contrario de acabar con la *expresión* la ha reconquistado a través de un regreso del yo poético al escenario lírico. El gesto de humildad no lo plantea el poeta sólo frente a su propia omnipotencia y frente a su crítica a la sociedad y el mundo. Es también un gesto de humildad en relación con el mundo. Lo que llamé *encarnación* en Sánchez Ro-

bayna cae fuera de la dialéctica yo/mundo, donde una de las partes en pugna debería desaparecer. Esa palabra encarnada tiene mucho de palabra piadosa, al hacer desaparecer la tensión entre palabra y mundo. Ahora el poeta hace un lugar para el mundo y el mundo hace un lugar para el poeta. Más allá de una transacción entre ambas figuras, lo que parece haber aquí es una puesta en juego del poeta de las posibilidades de un entronque con la tradición, de lo que hay de tradición en toda apuesta poética – ética: la consideración del poeta como un ser *hablado* por la tradición y sus voces. Esto es lo que configura la apertura de Sánchez Robayna al flujo de la *expresión* en su poética (ingreso que no significa, hay que decirlo, una negativa a la experiencia poética como acto de invención). Y la expresión significa el último momento de una aceptación del mundo, mientras que la invención significa su re – actualización. Pero es sólo mediante una incursión en el terreno de lo expresivo como el poeta puede ser atravesado por la tradición y sus voces. Ser atravesado por la tradición no significa un diálogo con las “personas” de esa tradición. Para que exista la encarnación que posibilita el ser atravesado, para que el mundo y el lenguaje se vuelvan transparentes, quien primero debe transparentarse es el poeta.

III

Sánchez Robayna trabaja en un espacio límite donde la fundación, o la esperanza, están bajo el control de la materialidad del lenguaje. *Palmas sobre la losa fría* hace cuerpo la problemática poética actual en el punto donde se articula la imposibilidad de decir el vacío y la responsabilidad ética de no retroceder. No retroceder pero recuperar: escapar a la espiral ascendente de un futuro que insiste en devolvernos al pasado, y re-locando la palabra dicha por primera vez en un *adelante* que, por no poder ser futuro, no niega su irrevocable calidad de presente. El límite de la Modernidad poética es el silencio. Ahora Sánchez Robayna cuenta con el silencio pero no afuera sino dentro del lenguaje.

