

El futuro de la población mundial

DANIEL BELL

URANTE DOS semanas de septiembre los delegados oficiales de más de 150 países asistieron a la tercera conferencia de las Naciones Unidas sobre el futuro de la población mundial, en El Cairo, Egipto; las dos anteriores se desarrollaron en Bucarest en 1974 y en la ciudad de México en 1984. Pese a las confusiones de orden retórico y estadístico, hubo ahí tres temas estratégicos dominantes que son de primera importancia para la sociedad mundial.

El primero, que ha iniciado todas las cumbres de la ONU, fue el temor ante una "explosión poblacional" que el mundo no fuera capaz de controlar. Hay actualmente unos 5.7 miles de millones de personas en el planeta. Para el año 2050, según el "peor escenario" del Banco Mundial, puede que haya doce mil quinientos millones. El objetivo de la ONU es controlar ese crecimiento de modo que para ese año se llegue a siete mil ochocientos millones. He de decir que, pese a la opinión oficial, esos temores son exagerados, en parte porque se basan en proyecciones "lineales". Me parece que la tasa de crecimiento puede estar ahora bajo control.

El segundo tema es el temor de que aun el "objetivo modesto" pueda generar tal costo para el mundo, en la demanda de alimentos, recursos y consecuencias en el medio ambiente, que la población no fuera sostenible —palabra clave empleada por algunos economistas y ecologistas. Argüiré que los temores son reales pero limitados en

principio a algunas regiones del mundo, China en primer término.

El tercero, y este es el principal giro histórico en la historia del mundo moderno, fue la "habilitación de las mujeres" para tener una voz igual en el control de lo que llaman, sin mucho acierto, "derechos reproductivos", y que en realidad atañe a la planeación de la familia, el número de niños deseados, los anticonceptivos y, cuando es elegido, el aborto. El Vaticano y la delegación islámica fundamentalista se opusieron con la mayor fuerza a esta designación oficial. Irónicamente, Indonesia y Bangladesh, dos de los países islámicos más grandes del mundo, y España e Italia, hogares de las iglesias católicas conservadoras más fuertes, son los ejemplos principales de planeación familiar y reducción voluntaria de las tasas de natalidad en el mundo actual. ¿A qué se debió el cambio? En parte a la fuerte presencia de las mujeres, sobre todo Gro Brundland, primera ministra de Noruega y médica ella misma, y Benazir Butho, primera ministra de Pakistán, formada en Oxford y Harvard (aunque las primeras ministras de Turquía, Tansu Ciller, y de Bangladesh, Khaleda Zia, se quedaron prudentemente en casa). También, y más decisivamente, a que los Estados Unidos modificaron su estrategia. Durante un periodo de más de veinte años, el de los presidentes Reagan y Bush, los Estados Unidos se habían opuesto a la planeación de la familia y al aborto, e incluso a destinar cualquier ayuda monetaria a los programas

afines de los países en desarrollo. El gobierno de Clinton revirtió esa estrategia y dio así una señal al resto del mundo. En cualquier evaluación histórica, el reconocimiento oficial internacional de los derechos de las mujeres quedará como un logro de la conferencia de El Cairo. Puede ser importante también, aparte del giro simbólico, como una de las formas fundamentales de enfrentarse a la pobreza y al mal uso de los recursos, elementos de la expansión irrestricta de la población. Pero para desenmarañar estas cuestiones sería útil tomar por separado cada uno de los temas que he mencionado.

La demografía (el estudio de la población) suele ser una materia aburrida, porque es fundamentalmente estadística. Pero la comprensión de los números es el fundamento de todos los análisis económicos y sociales. La preocupación "moderna" por la población surgió en 1798, cuando Thomas Robert Malthus, un clérigo inglés que era además economista, publicó un ensayo en el que postulaba una "ley" según la cual la producción de alimentos podría crecer sólo en una tasa aritmética (i. e. 1, 2, 3, 4, 5, etc.), mientras que el crecimiento de la población sería geométrico (v.g. 2, 4, 8, 16, 32, etc.). De modo que, si no se controlaba, el crecimiento de la población conduciría al hambre, la hambruna, los desastres y la guerra. Es interesante que Malthus comenzara su estudio no como economista sino como teólogo, discutiendo con pensadores utópicos como William Godwin (padrino de Shelley, el poeta), quien abogaba por el fin del matrimonio y de la propiedad privada. Según Malthus, si se aboliera el matrimonio la gente sería libre de reproducirse sin freno y la población se convertiría, a resultas de ello, en una carga insostenible. Estaba a favor de la abstinencia; los métodos anticonceptivos eran muy poco conocidos en

su época y además creía, como teólogo, en la coerción.

Malthus se preocupaba porque después de 1700 la población había empezado a aumentar. Pocas personas conocían las cifras porque, por lo menos en Inglaterra, no hubo un censo hasta 1810, y éste se realizó en gran medida como resultado de las preocupaciones "malthusianas". En 1700, según los demógrafos históricos, había unos 610 millones de personas en el mundo; en 1800, unos 720 millones; en 1900, unos 1 600; en 1950, unos 2 400; en 1990, unos 5 700; y para el año 2050 habrá, según los cálculos actuales, de 7 800 a 12 500 millones.

Los temores iniciales de Malthus no se cumplieron. Desde su época la población del mundo ha aumentado más de seis veces, pero el abastecimiento de comida no ha disminuido sino que ha aumentado, incluso más rápidamente. Hace unos cuarenta años había sólo tres o cuatro países exportadores de granos en el mundo con un excedente (los Estados Unidos, Canadá, Australia y Argentina). Hoy la mayor parte de los países, con excepción de unas cuantas naciones como Bangladesh, son autosuficientes y aun hay algunos que, como ocurre en Europa, tienen una sobreproducción y se resisten a hacer esfuerzos para reducir el número de agricultores.

Pero hay algo más importante, y es que la proyección "lineal" de los números encierra una falacia. El crecimiento exponencial (es decir geométrico) sigue, como hemos visto, lo que los profesionales de las estadísticas llaman una curva "logística" o con forma de pérdida. Es decir que, según los números "arrancan", la *tasa* de incremento es geométrica, pero luego alcanza una marca, llamada "punto de inflexión", cuando la tasa de incremento disminuye, y comienza finalmente a bajar de nivel. En cuanto a la población mundial, *ese punto se alcanzó aproximadamente en 1970*, y desde entonces la tasa ha comenzado a descender.

Hay una lógica en todo esto: las grandes "transiciones demográficas". En las sociedades más "tradicionales" vemos *tasas altas de nacimientos y tasas altas de muertes*. Las familias, sobre todo en el campo, podían tener de cinco a diez hijos (particularmente en la época de nuestros abuelos), porque los hijos

eran apoyos económicos, en cuanto trabajadores sin paga, pero las elevadas tasas de mortalidad infantil hacían que las familias quisieran más hijos que los reemplazaran. Al mismo tiempo, la esperanza de vida de los niños que sobrevivían era baja a causa de los accidentes, las enfermedades, etc.

Con los avances en la medicina y la eliminación de la mayor parte de las enfermedades infantiles, lo mismo que con la extensión del uso del agua limpia y de los servicios sanitarios, en este siglo empezamos a ver *tasas altas de nacimientos y tasas más bajas de muerte*. Pero aun cuando el número de hijos por familia disminuyó, nos encontramos con una esperanza de vida más larga. En las sociedades industriales más avanzadas, la esperanza de vida es actualmente de más de 75 años; en Japón, que se encuentra a la cabeza, es de 78.6 años.

Pero según más y más gente se muda del campo a las ciudades, vemos tasas de nacimiento más bajas. En la mayor parte de los países industrializados desarrollados del mundo, las tasas de fertilidad están *por debajo* de los niveles de reemplazo, de 2.1 niños por mujer. Y en los países en desarrollo las tasas de natalidad han descendido, de aproximadamente 6 niños por familia en los años sesenta, a 3.5 niños actualmente.

Otra vez, hay una lógica evidente en ello. En el campo, los niños son apoyos económicos; en las ciudades, son costos crecientes. Sin la seguridad social y el ahorro, los hijos, sobre todo los varones, vienen a ser una ayuda para los viejos; con los programas gubernamentales de seguridad y de ahorro, son menos necesarios, sobre todo cuando en las áreas urbanas les resulta más costoso a los jóvenes iniciar su propia familia. Así comenzamos a ver *tasas bajas de natalidad y tasas más bajas de defunción*. Y desde 1970, aunque los números absolutos se elevan, hemos pasado el "punto de inflexión"; en cuanto problema *mundial*, pensar en la población en términos de grandes números es equivocado.

Y sin embargo es evidente que hay problemas. Pero se trata de problemas de *distribución* de las diferencias en las diversas partes del mundo.

El año pasado, 1993, se agregaron unos noventa millones de personas a la

población mundial. Pero cinco correspondieron a los países avanzados y ochenta y cinco a los menos desarrollados. Aun así, fue evidente que en todas partes la tasa de fertilidad había estado cayendo uniformemente. Es irónico que en Ruanda, que tenía la tasa de fertilidad más alta del mundo —8.2 hijos por familia—, ésta haya descendido a 6.2, antes del asesinato salvaje de medio millón, posiblemente, de personas, en un país de siete millones.

De los veinte países que tienen las tasas de fertilidad más elevadas del mundo, diecinueve están en África (el otro es Afganistán), con más de seis niños por familia; pero en los últimos años, los países grandes como Kenia y Zimbabue han registrado descensos notables en su fertilidad, sobre todo desde que la urbanización se ha extendido. De los veinte países que tenían las tasas de fertilidad más bajas, dieciocho estaban en Europa (con Alemania, Dinamarca, Italia, Holanda, por debajo de 1.5 por familia, o sustancialmente por debajo de la tasa clara de reemplazo). Canadá tenía una tasa de 1.65 y Japón de 1.70.

Asia, cuyos 3 300 millones de pobladores representan el 60% del total mundial, no presenta problemas de crecimiento. China, el país más grande del mundo, con una población de 1 200 millones, está actualmente por debajo de la tasa de reemplazo, con 1.9 niños por mujer, como resultado de sus estrictos programas de control de la población.

En América Latina, que según los temores de muchos expertos en población "explotaría" después de la mitad del siglo, ha ocurrido una disminución imprevista de las tasas de población. En 1970, la tasa de fertilidad era de 5.6 (contra una tasa de reemplazo de 2.1); para 1993, era de 3.2 niños por mujer. En México la tasa ha pasado de 6.7 en 1970 a 3.4; Brasil, el país más extenso de Sudamérica, pasó de 5.3 a 2.6.

El África del Sub-Sahara sigue siendo el área de mayor incremento porcentual de los totales de población, ya que las tasas de fertilidad siguen siendo de entre 5.5 y 7 niños por mujer. En números totales, se espera que la población crezca de 500 millones en 1990 a 965 millones en el año 2010.

En general ocurre que la *tasa* de crecimiento de la población se ha estado reduciendo regularmente, contra

los gritos de alarma de la publicidad previa a la Conferencia de El Cairo. Pero sigue siendo un hecho que cada año, durante unos cuantos, se agregarán 90 millones de personas a la población mundial; y, lo que es más importante, *la tasa de crecimiento del producto nacional* plantea el problema de los recursos y, para usar el término en boga, *la sustentabilidad* (es lo que ocurre en China). Son los problemas de la comida, el agua, los minerales, la energía, el medio ambiente, a que se enfrentan las naciones que tratan de elevar sus niveles de vida. Estamos ahora en el área del *desarrollo*.

Aquí el cuadro es más complejo. La comida no es un problema casi en ningún lado. La producción total de alimentos sigue aumentando más rápidamente que la población. El precio de la comida en el mundo ha estado bajando en términos reales durante el último cuarto de siglo y, en los Estados Unidos y en Europa, más de 55 millones de acres de grano han sido eliminados de la producción para mantener el ingreso de los agricultores. Las cosechas de arroz por acre se han duplicado, como ha ocurrido con las cosechas de maíz anualmente. No puede ser más claro que podemos alimentar fácilmente a 10 000 millones de personas por año, más aun con las recientes innovaciones.

La sustitución de tecnología ha reducido el temor de que se agoten las reservas de metales y minerales. Hace veinte años, el Club de Roma logró notoriedad mundial al anunciar que se agotarían los minerales (y obtuvo publicidad a causa del "shock petrolero", que era un problema político). El primer metal en extinguirse, según ellos, sería el cobre. Pero el mercado ha tenido una sobrecarga de cobre durante veinte años, hasta éste, debido a que las fibras ópticas han substituido a los cables de cobre —lo que ha afectado a las economías de Zimbabue y otros países que dependen de la producción de metales primarios. Ahora vuelve a haber cierta demanda.

Hay dos problemas principales. Uno es la *urbanización*. Las áreas metropolitanas siguen extendiéndose en todas partes del mundo, especialmente cuando la agricultura disminuye y aumentan los servicios financieros y comerciales y la electrónica. Tokio, Nueva York, Seúl, Osaka, Sao Paulo,

México D.F. tienen más de 15 millones de personas en sus áreas metropolitanas. Shanghai, Bombay, Beijing no tardarán en alcanzarlos. Las viviendas son estrechas y están sobrepobladas, el transporte se atasca, los desechos y la basura se acumulan, los teléfonos y las líneas de cables y los sistemas eléctricos necesitan expandirse, etc., etc. La población ya no es un problema de números sino de densidad. Y eso afecta la calidad de la vida.

El otro problema es la *energía*, que se está convirtiendo en el mayor obstáculo al crecimiento para los países en desarrollo. Por ejemplo China, que tiene el 20% de la población mundial y se ha convertido en el país de más rápido desarrollo en el mundo, ha visto crecer la densidad de su población en 10% cada año, mientras que su abastecimiento de energía ha aumentado sólo en 5%. China depende actualmente en grado extremo del carbón y el petróleo. De hecho, la mitad de su capacidad ferroviaria se ocupa en el transporte de carbón.

La energía es el motor del crecimiento. Históricamente, el crecimiento de Occidente se realizó sobre todo con energía barata, primero con carbón y luego con petróleo. Y eso ha cambiado, en gran parte a causa de los graves costos de contaminación del carbón, y los precios monopólicos del petróleo. ¿Qué tiene que hacer China —y muchos otros países? La respuesta que se vislumbra está en la *energía nuclear*.

La energía nuclear depende inicialmente del uranio, del que hay una gran reserva. Se quema limpiamente, sin contaminar. Se puede reciclar a través del plutonio. Los nuevos reactores reproductores son más seguros que otras formas. Hay, en cualquier caso, dos problemas: uno son los desechos, que con nuevos métodos son relativamente manejables. El otro es que el plutonio tiene uso militar y puede ser usado por las naciones como chantaje, y pequeñas cantidades de plutonio pueden ser empleadas por los terroristas para envenenar los depósitos de agua. Y eso puede ser incontrolable.

La contaminación y los reglamentos sobre el medio ambiente son en principio problemas económicos, no tecnológicos, y, a cierto costo, son manejables. El problema nuclear puede ser más difícil de solucionar, por razones políticas. Y aun cuando éstas no involu-

cran a los competidores, el paso del plutonio por sus aguas crea temores en los países. Pero los problemas nucleares pueden ser el principal motivo de discordia entre los problemas de población y desarrollo con que se enfrenta el mundo en el siguiente siglo.

He discutido hasta ahora los problemas de la población y el desarrollo que se plantearon en El Cairo. ¿Cómo explicar el problema *religioso* y la vehemencia con que las declaraciones del Vaticano y los fundamentalistas islámicos denunciaron los documentos preliminares de El Cairo? La respuesta está en las estadísticas.

La caída de las tasas de fertilidad en los países menos desarrollados se debe, en un cincuenta por ciento, a la *anticoncepción*. En los países avanzados, alrededor del setenta y cinco por ciento de las familias recurren a alguna clase de anticonceptivo. En los países menos desarrollados lo hace hoy un cincuenta y cinco por ciento de las familias, lo que significa un aumento sensacional respecto al nueve por ciento de los años sesenta, cuando se puso en marcha internacionalmente la planeación de la familia. Se calcula que 300 millones de parejas en todo el mundo desean la planificación familiar sin poder practicarla. La declaración de El Cairo propuso como meta que en el año 2020 cualquiera pueda acceder a ella.

La forma más extensamente practicada de control de la natalidad es el aborto, que es completamente legal en 38 países.* Luego de la segunda guerra mundial, el aborto fue el método más empleado en Japón para detener la creciente tasa de natalidad, que los planificadores sentían que sería difícil de controlar. Se recurre mucho al aborto actualmente en Rusia, que en la última década ha tenido uno de los descensos más abruptos en las tasas de natalidad

* Hay en realidad cuatro tipos diferentes de legislaciones sobre el aborto. 45 naciones, sobre todo entre los países católicos de África, son *muy estrictas*: permiten el aborto cuando se trata de salvar la vida de la mujer, y sólo en ese caso; 49 son *más bien estrictas*: permiten el aborto en el caso de violación, incesto y cuando está en riesgo la salud de la madre; 12 son *más bien abiertas*: permiten el aborto por razones médicas; y 26, sobre todo en Europa, y Japón y los Estados Unidos, permiten el aborto como elección libre de la mujer.

y de población entre las naciones avanzadas del mundo.

El aborto y la anticoncepción artificial se oponen a las prédicas de la Iglesia Católica. Y, en ese aspecto, la Iglesia se enfrenta a un fuerte desafío a su autoridad. Brasil, que cuenta con la mayor población católica del mundo —75% de 155 millones de habitantes—, es una prueba de los límites de la autoridad de la Iglesia. En una encuesta sociológica hecha en junio, el 88% de los entrevistados dijeron que “no seguían” las prédicas de la Iglesia sobre el control de la natalidad y el aborto. Entre las mujeres de 25 a 44 años, esa respuesta alcanzó el 90%. Una mujer dijo: “Mi madre se embarazó 13 veces pero sólo 6 sobrevivimos: yo decido lo que quería; con dos me basta”.

Esa actitud ha dado como resultado una de las reducciones más radicales en el tamaño de la familia registradas en la historia moderna. En el término de una generación, el número de nacimientos pasó de 5.8 en 1970 a 2.3 actualmente. Es claro además que, como

en los otros países del mundo, católicos y no católicos, esa actitud ante la planeación familiar se ha extendido.

La demanda creciente de las mujeres de igualdad en las “decisiones sobre la reproducción” es lo que preocupa a los fundamentalistas islámicos radicales, para quienes esas demandas son un desafío fundamental a su autoridad. Pero eso es lo que actualmente está en juego: la condición de las mujeres en el mundo.

La conferencia de El Cairo, al sancionar, en efecto, la necesidad de la planeación familiar (sin sancionar de ningún modo el aborto, pero dejándolo como una decisión individual), significó un avance histórico para las mujeres. El siguiente paso —y será fascinante ver sus resultados— será la cumbre de la ONU sobre las mujeres y la estructura social, que se llevará a cabo en Beijing en septiembre de 1995 y deberá diseñar estrategias para asegurar la participación igualitaria de la mujer en la sociedad.

Traducción de Aurelio Asiatin

Las reglas del juego*

TIMOTHY GARTON ASH



EL PROBLEMA es obvio: ¿De qué hablar en una reseña —se pregunta uno—, de este libro o de su autor? La respuesta de Henry Kissinger se hace evidente por la forma en que dicho libro está escrito. Se trata de una obra magistral, que pugna por resultar equilibrada, y en la que el uso de la primera persona del singular es mínimo: tanto, en verdad, que su autor habla de “el gobierno de Nixon”, o simplemente del propio “Nixon”, cuando no cabe la menor duda de que tales palabras aluden a su propia persona, o se refieren al menos a la figura histórica (por oposición a la del historiador) de Henry Kissinger. En todo caso queda claro lo que el autor desea: que el libro sea

juizado por su propio mérito, o demérito, y no por los de quien lo escribió.

Pero aun cuando uno resista la tentación de hablar del autor más bien que del texto, debe encarar un problema adicional: decidir sobre cuál libro tiene que versar la reseña. Porque no es éste un libro sino por lo menos tres. Contiene la historia de las relaciones exteriores de las grandes potencias desde el siglo XVII al siglo XX, desde Richelieu hasta Reagan, y es ésta una historia de la diplomacia narrada en un estilo incomparable. Incluye también un discurso propio de un Maquiavelo moderno y lleno de juiciosos y taimados consejos, que está dirigido a los forjadores norteamericanos de la política exterior de finales del siglo XX. Y, por último, hallamos en él lo que constituiría un delgado volumen, de unas

ochenta páginas, acerca de Vietnam. Por supuesto, entre esas tres partes, aun cuando no estén totalmente integradas, hay una relación tan estrecha como la que existe entre el autor y su obra. No es mi propósito comentar el texto corto dedicado a Vietnam más allá de la medida en que Kissinger saca de la experiencia vietnamita algunas lecciones de carácter general dirigidas al príncipe moderno (el presidente). Esta parte de la obra es la que más se acerca a la apología personal, y la conciencia de las viejas querellas trasciende aun de la espléndida prosa en que está escrita.

Después de dos capítulos introductorios, uno muy general acerca del “nuevo orden mundial”, y otro más específico en el que sitúa a Woodrow Wilson y Theodore Roosevelt como los epitomes de las dos maneras más importantes de abordar la política exterior en los Estados Unidos, Kissinger se remonta hasta Richelieu para dar comienzo a su historia de la diplomacia. La premisa de tal historia es que el sistema del “balance de fuerzas” ha constituido la excepción, más que la regla, en la historia de las relaciones internacionales. Los intentos por establecer ese sistema, y los fracasos correspondientes, constituyen el meollo de la obra de Kissinger.

Esta historia, digámoslo en seguida, es una hazaña notable. Podría ya constituir una hazaña el mero hecho de haber cubierto un período de cuatro siglos de relaciones exteriores entre las grandes potencias mediante una narración totalmente coherente; pero Kissinger lo hace además con estilo, con un firme criterio selectivo, conceptos consistentes, retratos llenos de vida de los diferentes estadistas y continuos detalles de un seco humor. Se muestra especialmente brillante en su largo recorrido del siglo XIX, desde Viena hasta Versalles. Sus páginas sobre el Congreso de Berlín son una delicia. Nos encontramos en ellas con un “vano y avejentado Gorchakov” que recibe un último aplauso. “No quiero que me apaguen como a una lámpara que ahúma”, declara al llegar a Berlín. “Quiero extinguirme como una estrella”. Allí, en el centro del escenario, están los dos grandes *Realpolitiker*, Bismarck y Disraeli. “Cuando le pidieron que reflexionara sobre el centro de

* Texto a propósito de *Diplomacy* de Henry Kissinger (Simon & Schuster, 1994).

gravedad del congreso”, nos dice Kissinger, “Bismark señaló a Disraeli: *Der alte Jude, das ist der Mann* —‘el viejo judío, él es el hombre’—, y esta levisima autorreferencia le infunde sabor al brillante relato.

Es un acierto que en la portada del libro figure una fotografía en la que Bismark saluda a otros estadistas asistentes al Congreso de Berlín, porque en la contraportada se ve una fotografía del propio Kissinger junto a Mao, tal como si dijera: allí está Bismark con Gorchakov, y aquí estoy yo con Mao. El gran juego de siempre. Pero una pregunta surge, cada vez con mayor insistencia a medida que uno avanza por la parte del relato concerniente al siglo XX. ¿Se trata realmente del juego de siempre? Además de la indudable continuidad de la diplomacia de las grandes potencias, las cuadrillas y los minúes familiares de la competencia y del engaño, ¿no hay acaso elementos realmente nuevos —la moderna comunicación, la sociedad industrial, la política de masas, el terror ideológico— que cambian la naturaleza del juego más de lo que Kissinger quiere admitir?

Porque *Diplomacy* es una historia muy anticuada de la diplomacia. Como la anterior generación de historiadores de esta materia, citados en sus notas al pie de página —A.J.P. Taylor, R.W. Seton-Watson, Charles Webster—, y como el joven Kissinger de *A World Restored*, el autor de *Diplomacy* se interesa casi por completo en la alta política de los estados tal como la ejercen los estadistas individualmente. El verdadero tema de Kissinger es lo que solemos llamar *die grosse Politik*. Las causas de índole doméstica y estructural, económica, demográfica, social, cultural, y aun los factores políticos, no desempeñan de hecho ningún papel en su análisis, que está dedicado a diferentes versiones del arte de dirigir cuestiones de Estado.

Acerca de esta materia, Kissinger expresa una clara y familiar opinión. Sus conceptos clave son la *raison d'état*, la *Realpolitik* y el equilibrio de fuerzas. Los términos son invocados con gran frecuencia. (Simon Schama señaló recientemente que Richelieu sólo mencionó dos veces la *raison d'état* en su “Testamento político”: en

cambio, en apenas unas cuantas páginas dedicadas a Richelieu, Kissinger la menciona dieciocho veces.) Kissinger usa aquellos tres términos, casi como si fueran intercambiables, para denotar un enfoque de la política exterior determinado por el frío cálculo de los intereses nacionales más que por el afán de atenerse a principios universales, o por la fidelidad a “amistades” tradicionales, o por la respuesta emocional a acontecimientos extranjeros. Y cuando provienen de la pluma de Kissinger, los tres términos en cuestión suelen tener un carácter elogioso aunque, en algunos casos, expresen un respeto otorgado a regañadientes —lo cual sucede cuando los aplica a Stalin o a Ho Chi Minh. En una frase que está entre las más citadas del libro, Kissinger observa que “Stalin era en verdad un monstruo; pero en el manejo de las relaciones internacionales revelaba poseer un carácter supremamente realista —era paciente, astuto e implacable: el Richelieu de su tiempo”.

“Realista”, dice Kissinger. Y, aunque no sea explícito al respecto, es un hecho que su libro es toda una argumentación en pro del Realismo, tanto en el sentido en que se suele usar ese término en la literatura de las Relaciones Internacionales como en el que tiene en el estudio académico de esta materia, o sea, para calificar la visión de lo que estados y estadistas deberían hacer. Refundiendo la famosa observación que hizo Churchill acerca de la democracia, Kissinger dice que una *Realpolitik* cautelosa y responsable es la peor manera posible de llevar relaciones entre estados, junto con todas las otras maneras que han sido probadas de tiempo en tiempo.

En un enfoque clásico y conservador de las Relaciones Internacionales, Kissinger cree que el maldito desorden es la condición natural de la humanidad, y que lograr un orden internacional mínimo entre los diferentes estados —independientemente del grado de libertad o de justicia que prevalezca en ellos— debe ser la tarea de todo estadista. Pero, al mismo tiempo, le preocupa a Kissinger hacer las paces con los Estados Unidos: con esta nación en general, y con Harvard —así como con la comunidad académica mayoritariamente liberal de la que él

emergió— en particular. Una y otra vez Kissinger se aparta de su tema para enfatizar el respeto que le inspira la tradición liberal universalista, misma que describe como wilsonianismo aunque mucho de ella —y esto es algo que reconoce de paso— estaba ya presente en el gladstonianismo.

No deja sin embargo de repetir sus acostumbradas críticas a las ilusiones del excepcionalismo norteamericano en su variante aislacionista o misionaria. Observa, con fría satisfacción, que en su propio hemisferio los Estados Unidos no han sido ajenos a la anticuada política de poderes de estilo europeo. Con todo, sufre —y *sufre* es la palabra adecuada— para demostrar que el gran apego idealista de su patria a los valores liberales, considerados universales aunque se identifiquen con un solo país, ha contribuido a la obtención de éxitos reales en materia de política exterior. Esto es particularmente visible en su análisis del final de la guerra fría. De manera un tanto confusa rinde tributo al idealismo misionario de Ronald Reagan, que describe como ingenuo, equivocado y... exitoso. Reconoce asimismo la contribución de los principios de los derechos humanos debida al Acta Final de Helsinki (aunque no sería del todo exacto atribuir lo anterior a la llamada Canasta III, que enumeraba principalmente provisiones necesarias para establecer contactos humanos: los derechos humanos que realmente interesaban a las diferentes oposiciones de la Europa del Este fueron enumerados en el preámbulo al Acta Final). Y hace aquel reconocimiento, lo cual es excepcional en su libro, citándose a sí mismo como “yo” por lo dicho en un discurso que pronunció poco después de firmada el Acta Final:

En Helsinki, por primera vez en el período de post-guerra, los derechos humanos y las libertades fundamentales se convirtieron en temas reconocidos de los discursos y negociaciones Este/Oeste. La conferencia allí celebrada propuso *nuestras* normas de conducta humana, que han sido —y todavía son— un faro de esperanza para millones de hombres.

Bonitas palabras. ¿Pero es realmente Kissinger quien las pronuncia? ¿No

suenan, de hecho, precisamente como ejemplo del tono que tanto ha criticado, el del excepcionalismo misionario? En otros pasajes del libro cita a "Nixon", o el "gobierno de Nixon" cuando quien deja oír su voz es el más auténtico Kissinger; y si en el recién transcrito cita a Kissinger, su voz parece más bien la de uno de esos diplomáticos norteamericanos que realmente creían en la eficacia de las provisiones concernientes a los derechos humanos, mismas que ellos habían ayudado a negociar en el Acta Final. Como historiador, sin embargo, Kissinger advierte que el activismo en materia de derechos humanos ejercido en la Europa del Este —y legitimado en parte por los procedimientos de Helsinki— constituye una importante aportación al final de la guerra fría.

Y es aquí donde cabe iniciar una crítica sería tanto de sus argumentos como del Realismo en el dominio de la política exterior. Esta crítica no se funda en ningún juicio de valor acerca de cómo debería ser el mundo, sino en análisis de lo que el mundo es en realidad, de lo que realmente sucede en él y de las razones por las que sucede. La pregunta crucial no es "¿Hasta qué punto es moral el mundo?" La pregunta crucial es "¿Hasta qué punto es realista el realista?"

La victoria lograda en la guerra fría, aduce Kissinger, advino "como el resultado de cuarenta años de esfuerzos bipartidistas en los Estados Unidos y setenta años de osificación comunista". Los esfuerzos bipartidistas incluyen variaciones de una estrategia básica: el enfrentamiento. La osificación es el resultado de un cambio en lo que los marxistas llaman "correlación de fuerzas". Y escribe en otra parte: "El colapso que finalmente sufrió el comunismo es en parte resultado de su propia esclerosis, pero también se debe en parte a la revitalización de Occidente". Todo esto tiene bastante de cierto, pero la afirmación no llega muy lejos. Los términos "osificación" y "esclerosis" son sorprendentemente imprecisos. Y uno se pregunta cuáles fueron exactamente esas "fuerzas" cuya correlación sufrió un cambio. ¿Fuerzas militares? Los soviéticos encargados de las decisiones políticas estaban sin duda convencidos

por el programa del SDI (Strategical Defense Initiative) de que no podían ganarle la carrera armamentista a los Estados Unidos. Pero es difícil argüir que un equilibrio puramente militar, el de la mano dura, se había roto decisivamente en perjuicio de la Unión Soviética.

Lo que sucedió fue que un pequeño grupo de hombres que ascendió al poder en Moscú estaba convencido de que la Unión Soviética iba perdiendo la competencia económica, la social, y en consecuencia la política con Occidente. Mientras que en las décadas de los treinta, de los cuarenta, y aun en la de los cincuenta, el Este —o por lo menos la Europa del Este— ejercía sobre el Oeste una profunda atracción, debida al modelo económico y social del "socialismo real", en la década de los ochenta la atracción se ejerció, de manera abrumadora, en el sentido contrario. Fue entonces el capitalismo reformado, y particularmente la "economía social de mercado" en su variante de la Europa Occidental, lo que se presentó como la tendencia del futuro. La *détente*, y algunos aspectos de los procedimientos de Helsinki en particular, permitieron que este nuevo ímán pareciera dotado de una fuerza irresistible.

Las últimas dos décadas de la guerra fría fueron también los años de lo que Pierre Hassner ha llamado "paz caliente". Fueron un período de indiferencia en lo que concernía al refrenamiento; pero también respecto de la interacción entre las sociedades, la atracción ejercida en materia intelectual y cultural, la radiodifusión, los contactos humanos y la promoción de los derechos humanos. Si todo ello terminó con una "victoria del Oeste", dicha victoria fue igualmente la de lo que ha sido llamado el "poder blando" del Oeste: no sólo por la superioridad que mostraba esta parte del mundo en materia de desempeño económico, sino también por la forma en que la riqueza creada iba desplegándose en ella y, sobre todo, por lo atractivo que resultaban su peculiar tipo de sociedad y su tren de vida.

Esas dimensiones internas, económicas, sociales y políticas, apenas si están presentes en el análisis de Kissinger. Kissinger se atiene firmemente a la anticuada ideología de la *Primat der*

Aussenpolitik, la primacía de la política exterior, mientras que el final de la guerra fría tenía que ver más bien con la *Primat der Innenpolitik*, la primacía de la política interior. Como la guerra entre los poderes nucleares quedaba virtualmente excluida, en tanto que aumentaban las comunicaciones de toda naturaleza, lo que sucedía *dentro* de los dos países y de los dos "bloques", el "Oeste" y el "Este", se volvió cada vez más importante. Erán los imperativos políticos domésticos los que imperaban cuando surgió el "nuevo pensamiento" de Gorbachev en materia de política exterior. Para los Estados Unidos, el establecimiento de relaciones diplomáticas con China —que es tal vez el mayor acierto de Kissinger— fue una buena "movida sobre el tablero de ajedrez", una medida que se sumó positivamente a las presiones externas sobre la Unión Soviética; aunque fueron la porcelana y los videos, y aun ciertos libros presentes en nuestros escaparates, los que más contribuyeron a ganar la guerra fría.

Pero eso no es todo. Predicar la democracia y el respeto por los derechos humanos a países gobernados por algún tipo de dictador, más que con un *cant* ("giro súbito en otra dirección") tiene que ver con Kant. Lo dicho por Kant acerca de que las repúblicas no se hacen la guerra las unas a las otras puede resultar insostenible si se le toma al pie de la letra; pero es sin duda innegable que las democracias liberales contemporáneas no han emprendido ningún conflicto armado unas contra otras y han desarrollado en cambio encomiables formas nuevas de cooperación internacional. Kissinger nos recuerda con gran vivacidad los elementos de la anticuada *Realpolitik* que siguen presentes en nuestra multilateral y acronímica Europa-Occidental postmoderna. (Incluye una anécdota genial acerca de lo dicho por De Gaulle cuando se le preguntó de qué manera sería posible contener a la fuerza germana dentro de la comunidad europea. El general respondió con tres palabras: *Par la guerre*.) Con todo, la OTAN y los Estados Unidos no son únicamente la última versión de la alianza, la *entente* o la *Dreikaiserbund*.

Si hay actualmente alguna oportunidad de paz para Europa Central, ese vivero de las guerras europeas, debe

buscarse tanto en el establecimiento de democracias liberales estables dentro de esa región como en toda clase de arreglos con el exterior —esto último, por supuesto, podría ser favorable o adverso a la empresa anterior. La leve posibilidad de que Rusia pudiera convertirse, por primera vez en su historia, en una moderna nación-estado no beligerante, y no en una nueva versión de imperio, depende más de su desarrollo interno que de factores exteriores. Kissinger observa, con toda razón, que desde el Oeste no podemos determinar esas eventualidades domésticas, pero podemos ejercer cierta influencia sobre ellas. Y aun cuando no consiguiéramos lograr esa influencia, una apropiada estructura analítica seguiría siendo importante. Una lección de la guerra fría es que no es posible separar el orden externo, internacional (o más precisamente inter-estatal), del orden interno de los estados implicados, ni separar la estabilidad de la justicia, o la paz de la libertad.

En lo concerniente a China, cinco años después de la matanza de la Plaza Tiananmen, el propio Kissinger buscó un acercamiento diplomático con Mao en un momento en que la política dominante en ese país era directamente responsable de millones de muertes. (En su libro, Kissinger tilda a Mao de "ocasionalmente asesino", lo cual, así dicho como de paso, deja sin aliento.) No nos sorprende que hoy sea partidario de un nuevo acercamiento a China, aun cuando reconozca que los Estados Unidos no pueden renunciar a su tradicional preocupación por los derechos humanos y los valores democráticos" (¿O.K., Harvard?). "La administración de Clinton", dice en su libro, "se mostró juiciosa al reanudar los contactos de alto nivel; el futuro de las relaciones sino-norteamericanas dependerá esencialmente, por lo tanto, de lo substanciales que resulten tales intercambios".

A primera vista, esto parece obviamente cierto, casi tautológico: el futuro de las relaciones sino-norteamericanas depende del futuro de las relaciones sino-norteamericanas. Pero, en un nivel más profundo, nos revela la suposición, básica y anticuada, que se hace Kissinger: las relaciones entre estados dependen esencialmen-

te de los pensamientos y las iniciativas de los hombres, sabios y de edad proveya, que los dirigen. Y pudo haber hecho una relación similar acerca de las relaciones soviético-norteamericanas de principios de la década de los setenta. Las personalidades y las políticas de los más encumbrados personajes importaban muchísimo, por supuesto; pero el futuro de las relaciones soviéticas-norteamericanas estaba determinado por las fuerzas, más profundas, de la política interior, así como de la competencia social y psicológica sostenida durante la "paz caliente".

De igual manera, el futuro de las relaciones sino-norteamericanas en las próximas décadas depende, ante todo, de lo que suceda dentro de China, y esto depende ultimadamente de la simple relación entre la liberalización de la política y el encuentro de la sociedad china con la modernidad, tanto en su variante occidental como en su variante del Lejano Oriente. El impacto directo de todo nuestro aparato estatal en esos grandes procesos históricos será muy reducido. El impacto indirecto del desarrollo de nuestras sociedades y de la forma en que proyectamos sus logros y sus valores será en cambio muy grande. Poner demasiado énfasis en los contactos a alto nivel su-pondría sin duda el sacrificio de los más profundos intereses a largo plazo en favor de las ganancias claramente visibles a corto plazo —y ésta es, precisamente, la falacia que Kissinger atribuye (a menudo con mucha razón) a nuestras democracias gobernadas, cada día más, por la televisión.

La crítica del Realismo, en suma, no es —o no debería ser— de un orden exclusivamente moral. El punto de tela de juicio es el realismo del Realismo. Kissinger arguye en su capítulo de conclusiones que "al idealismo norteamericano le hace falta la levadura del análisis geopolítico". Y da su bienvenida a una posible "confluencia de propósitos morales y geopolíticos, de wilsonianismo y *Realpolitik*" (esto, por lo que se refiere a la política norteamericana en el hemisferio occidental). Si tales declaraciones pueden llevar a Kissinger a lograr su paz con los Estados Unidos, no es del todo seguro. El punto fundamental es que la dicotomía entre "idealismo" y "análisis" no es sostenible. En sus mejores versiones, el idealismo liberal fundado en un análisis geopolítico a largo plazo, un análisis que tome en cuenta las nuevas dimensiones que las elecciones internacionales añadieron en el siglo XX, gracias a la democracia de masas y a las comunicaciones de masas, a los viejos elementos del gran juego tan bien descrito por Kissinger.

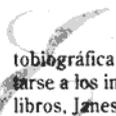
El siglo XX, por supuesto, proporciona muchos ejemplos de idealismo ingenuo y soñador en materia de política exterior. Sin embargo, las dos últimas décadas de la guerra fría proporcionan asimismo ejemplos de un idealismo que resultó más realista. Quienes planeen la política de los Estados Unidos deberán aprender las buenas lecciones del siglo XX, y también las del XIX, si es que desean tener alguna probabilidad de éxito en el siglo XXI. ✱

Traducción de René Dávila

Janes Benigar, profesor y señor araucano

CLAUDIO MAGRIS

✱

 N 1946, en una nota autobiográfica que escribió para presentarse a los improbables lectores de sus libros, Janes Benigar se preguntaba si la patria de un hombre, el lugar que lo ata fuertemente a la vida, es la tierra donde viven sus hijos o aquella donde

están enterrados sus padres. Tenía buenas razones para hacerse esta pregunta, puesto que entre una tierra y otra estaba el océano y una distancia cultural todavía más grande que la meramente física. Benigar representa una de esas numerosas existencias

curiosas y aventureras que el flujo de la emigración europea llevó a principios del siglo a América del Sur. Cuando uno sigue las huellas de una de esas vidas, como me sucedió a mí con Enrico Mreule, empiezan a salir a flote muchas otras, cercanas en cuanto al trayecto pero radicalmente distintas en cuanto al espíritu y a la forma de recorrerlo, como una prueba más de esa extrema variedad cultural y humana de la Vieja Europa que en la gran oleada migratoria en pos de las tierras vacías de Sudamérica se manifestó con particular evidencia.

Janes Benigar resolvió de inmediato, personalmente, esa pregunta que para él, en el fondo, era una interrogación retórica, puesto que en su vida logró conciliar armoniosamente distancias y diferencias, sin padecer contradicciones ni tener dudas acerca de su identidad cultural y escindida, pues logró ser al mismo tiempo esloveno y araucano y escritor y estudioso de lengua española.

Cuando escribió su autorretrato se encontraba en Ruca Choroi, en Argentina. Había salido de Europa en 1908. Era un emigrante *sui generis*, pues no quería huir, ni hacer dinero y, mucho menos, desaparecer. Lo animaba una curiosidad sosegada y operosa, un interés por el mundo y los hombres que desde el principio lo llevó al estudio de las lenguas y que le permitió asimismo adentrarse en la mitología y la civilización de los araucanos y volverse araucano él mismo, casándose con una india, viviendo perfectamente integrado a la tribu de su mujer y escribiendo sus trabajos en su tienda. Había nacido en Zagabria en 1883 de padres eslovenos. Eslovenia, no Croacia, era su patria esclava. Se apresuraba a mandar a la biblioteca de Lubiana, desde las llanuras argentinas de su existencia nómada, sus obras literarias, por ejemplo *El problema del Hombre Americano*, una polémica apasionada contra las tesis del antropólogo Imbelloni sobre el origen y proveniencia de las poblaciones amerindias, obra que terminó el 25 de mayo de 1927 en la ciudad de Neuquén, que él llama todavía con el nombre araucano de Kellen-Ko, y que presentó respetuosamente a la Junta de Historia y Numismática americana.

Su padre era profesor de matemática en el gimnasio de Zagabria y tal vez

le había transmitido una inclinación por todo aquello que es universal y abstracto y, en consecuencia, también por las lenguas y los mitos. En su vida, ciertamente, Benigar amó a sus dos esposas y a sus diecisiete hijos (tuvo doce de la primera, la india, y cinco de la segunda), pero también, con la misma intensidad, las gramáticas, los diccionarios y las ordenadas jerarquías de los dioses araucanos. Leyendo sus obras se advierte cómo amaba sumergirse en las conjugaciones y declinaciones, en las cuales habla la ley o la voz impersonal de la especie y no el dolor o la inquietud de un individuo específico; o en los mismos mitos, puras estructuras en las cuales la angustia de un ser de carne y hueso ante las tinieblas desaparece en una sintaxis de demonios y de dioses que borra el pensamiento de la próxima degradación de esa carne y esos huesos. Así, el dios-pep de la costa y el dios-gato de los altiplanos, que él compara, opone y distingue en sus páginas, no parecen muy distintos de los catetos de un triángulo en las demostraciones que su padre enseñaba en sus clases de Zagabria.

Después de terminar el bachillerato en Zagabria, Benigar viaja a Bulgaria y ahí, recorriendo a pie ese país que en ese entonces no era mucho más conocido que los desiertos de Patagonia y que en la propia cartografía de la época estaba trazado con cierta inseguridad, estudia la lengua y las costumbres del país y escribe incluso una gramática búlgara. Posteriormente se inscribe en la facultad de ingeniería y se traslada a Praga con el propósito de titularse. Pero en 1908 abandona estos proyectos y viaja a América del Sur, donde habría de quedarse hasta su muerte, en 1950.

En Argentina, Benigar vive una vida perfectamente —y felizmente— doble. Después de trabajar por poco tiempo en una compañía dedicada al riego de la pampa, se integra al mundo indio y se casa con Eufemia, la nieta de Duguthayen, la profetiza de las tribus araucanas que había obtenido del gobierno la concesión de dos territorios a lo largo del río Colorado. Con Eufemia, cuyo nombre indio es Sheypukin, Benigar tiene doce hijos, con quienes habla araucano; en diecinueve años no pisa una ciudad, durante toda su vida viaja una sola vez en automóvil y nunca ve un avión.

Sin embargo, a diferencia de tantos inmigrantes que tratan de cortar todos sus lazos con la civilización europea o de convertirse en buenos y puros salvajes o de borrarse de la realidad como lotófagos, Benigar se mantiene activamente en contacto con el mundo.

A su amigo arquitecto Viktor Sulcic, también esloveno, que le pregunta cómo puede vivir en esas llanuras monótonas y desiertas, le responde que para él no son ni monótonas ni desiertas. Benigar no ama el vacío y la nada, no se deja atrapar por el hechizo de las llanuras inmensas ni por las sirenas de su viento entre la hierba, ni por su olvido. Si bien en treinta años visita una sola vez Buenos Aires y dos o tres veces Neuquén-Kellen-Ko, no deja de ser un ciudadano y se comporta con la escrupulosa diligencia de un profesor habsbúrgico, con la seriedad de un intelectual burgués y con la solicitud de un amoroso padre de familia.

Se ocupa hasta el fin de su existencia de los problemas políticos y sociales de los indios vejados por tantas injusticias, escribe un diccionario español-araucano y una gramática araucana, permanece estrechamente vinculado con la emigración eslovena y durante la primera guerra mundial forma parte del YNO, el comité para la defensa nacional yugoslava en la que participan muchos inmigrantes serbios, croatas y eslovenos cuya común aspiración, aunque esto hoy pueda parecerlos extraño, es crear un Estado unitario yugoslavo.

Benigar discute los problemas, sobre todo económicos, de la acariciada y luego realizada Yugoslavia y patrocina la fundación de periódicos eslovenos. Mientras tanto sigue viviendo más o menos como un señor araucano, como un nómada, y organiza para su gente (en este caso los indios, no los eslovenos o los yugoslavos) actividades de artesanía familiar, especialmente textil, con la ayuda de su esposa que era una excelente tejedora. Pero, más que nada, estudia la civilización araucana a la que ya pertenece plenamente; la estudia no como un antropólogo que indaga una cultura extraña, sino más bien como un lingüista que analiza su dialecto nativo, sin sentimientos de superioridad ni de lejanía, con espontánea familiaridad.

Así, Benigar ilustra el sentimiento

araucano del tiempo, percibido en su acontecer específico —y a veces identificado con el sol: “no tengo sol” para decir “no tengo tiempo”— y eludido en su concepto abstracto, o se detiene en el profundo sentido que poseen los indios de los nexos casuales, que aprietan la realidad y excluyen el azar.

Pero el centro de su obra, acaso de su vida, es su libro contra Imbelloni. Como esos duelos a distancia que encontramos en los cuentos de Borges, la pasión por refutar y destruir las tesis de *La Esfinge india* de su docto rival, antropólogo de cierto renombre en ese entonces, parece volverse (no obstante el tono sosegado y respetuoso en que se expresa) el eje de la existencia de Benigar, quien se detiene, para desmontarlas o contrarrestarlas con otras, en las analogías entre civilizaciones o monumentos lejanos en el tiempo y en el espacio que trae a colación Imbelloni, y critica digresiones y superficialidades, y sonríe con ironía frente a los énfasis del rival, y contrapone un tono esquivo y modesto a lo que le parecen ostentaciones vacuas.

La polémica lo obliga a enfrascarse en análisis detallados de pirámides tahitianas y americanas, así como a lanzarse en excursiones etimológicas por las lenguas neolatinas, maleopolinesias y amerindias; distingue en el panteón andino las antiguas divinidades de los vencidos que fueron asimiladas a las de los vencedores; llena páginas enteras para demostrar que la estela de Copan no representa un elefante, como pretende Imbelloni, sino la estilización de un hombre de nariz larga; discute sobre el estilo guanaco, sobre las cerbatanas y sobre las representaciones de los pájaros funerarios que transportan las almas y polemiza sobre la superposición de Manco Kapac y Quiracocha. Las mejores páginas son las que ilustran el Olimpo araucano y sus rigurosas jerarquías, desde la suprema divinidad cuaternaria hasta los dioses menores y más efímeros.

Aun en su tono siempre civilizado, la polémica suscita esa comicidad involuntaria que hay en todas las polémicas entre eruditos, tan dados a confundir sus edificios hipotéticos con la vida misma y a entregarse a sus conjeturas con un ímpetu pasional que el común de los hombres reserva para las dificultades de vivir, amar y morir.

La familiaridad con tiendas y praderas no preserva a Benigar del furor de las bibliotecas. Al final, abrumado y hechizado por tantas demostraciones, por los dioses felinos o por los indios Ona trágicamente extintos, el lector olvida las tesis contrapuestas y sólo recuerda vagamente que Benigar rechaza la hipótesis que ubica en Oceanía el lugar de proveniencia de la civilización amerindia. Sin embargo, las propias tesis sumergen al lector en la evocación sugestiva de antiguos cataclismos que hundieron continentes fabulosos —Lemuria, Gondwana, Arqueleis—, de navegaciones perdidas en vastedades oceánicas y de mares poblados por gorgonas y otros monstruos.

Benigar vive sin problemas y sin desgarraduras su múltiple identidad. La esquizofrenia cultural que caracteriza casi cualquier destino significativo contemporáneo, le es ajena. Tiende más bien a conciliar, a unir, como cuando en el testamento dispone que

sus dos esposas (la primera, la india, y la segunda, Rosario Pena, con quien se casó siete años después de la muerte de la otra) sean enterradas junto a él. Sulcio lo recuerda como un hombre alto, delgado, de tez clara, con lentes gruesos, un sombrero negro, una máscara, pantalones de gaucho y botas de piel negra, poco dado a reírse y, sobre todo, a quejarse.

Pocos años después de su muerte, su vida y su obra empiezan a llamar la atención, en Eslovenia, de los estudiosos; artículos, recopilaciones de materiales, documentos, devuelven poco a poco a su origen esloveno a quien, aun volviéndose araucano, nunca olvidó sus raíces. También su muerte es digna de su vida aventurera pero sobre todo ordenada; murió de repente el 14 de enero de 1950, sentado en el patio de su casa de Ruca Choroí, mientras revisaba con cuidado el testamento que había dictado el día anterior. ✽

Traducción de Fabio Morábito

La silla turca y el sudor del miedo

FERNANDO ARRABAL



EN UNA PARED nada menos que del Vaticano a Rafael se le ocurrió pintar un fresco en caliente. So capa de describir la controversia entre Platón y Aristóteles plasmó la pelotera de su tiempo. Y así, bajo las luces del siglo de Pericles, podemos avisar el debate del Renacimiento y ¿por qué no? el penúltimo servicio del mismo folletín: la polémica entre los partidarios de la Vulgata racionalista y los investigadores científicos “cuánticos” de la acera de enfrente. La obra se intitula *La Escuela de Atenas* con la misma chispa y chiste que hubiera podido llamarse *La Escuela Cuántica*. Que desde que bajamos del árbol anhelamos la fiebre de oponernos.

En el cuadro Platón apunta con el dedo al cielo mientras que Aristóteles tiende su mano abierta hacia la tierra. Sin temer anacronismos ni trabancas

algunos pusieron este subtítulo a la obra maestra del maestro: “La Ciencia fue interpretada en Atenas de diferente manera por Platón y Aristóteles como en los años veinte de nuestro siglo lo fue por el Duque de Broglie y Heisenberg, y hoy por racionalistas y cuánticos”. Papá Cronos se va tragando rebeldes y, con qué apetito, rebeldes de rebeldes.

Se ha dicho a menudo que si para conocer a Madama Naturaleza Platón invoca al cielo “ideal” como Aristóteles apela al suelo “real” es porque Platón, a contrapelo de Aristóteles, valora más hipótesis que observación. En nuestro siglo de tan sangrientos experimentos aquel debate añejo rasgó tela y no sólo, ¡pobres de nosotros!, en centros de investigación científica. Cuando el deseo se pinta de anatema el ángel exterminador se disfraza de fervor.

Pero nada es nunca tan descolorido y desnatado como quisieran los endotados de la Vulgata racionalista o los misticos de dogmas a rajahereje. El mismísimo Aristóteles en su muero de atenerse a la fiel realidad llegó a condenar las etéreas y fardonas matemáticas "que han llegado a ser para el filósofo toda la filosofía... cuando tan sólo hay que cultivarlas en función del resto". Si bien, en vena de idealismo, en su *Historia... de los animales* en que tanto habla... del hombre se destapa afirmando que "entre los animales es el hombre el que más sueña" y aun con más flamengueras: "la persona que nunca soñó cuando lo hace por vez primera, su cuerpo sufre un gran cambio o muere".

En nuestro siglo, ¡ay!, medio mundo estuvo hasta ayer bajo el yugo y las flechas de la hechura sangrienta de la Vulgata racionalista; hoy, felizmente, es ya la figura democrática de ésta la que gobierna nuestros lares. Pero como todo poder hasta el más "templo" supura censuras y atropellamientos, no nos extraña que un observador se queje: "fuertemente sometidos al racionalismo los investigadores oficiales levantaron una muralla contra las nuevas ideas de la Física Cuántica"... "Los estudiantes de Universidad hasta no hace demasiado aprendieron la mecánica racional y el electromagnetismo como certeza inmovible y definitiva". Entre despojos el maestro enseñaba al aprendiz a ser fantasma de sí mismo.

El fervor que inspira la Vulgata racionalista es a veces tan cortón como chungero. Recordemos al simpático militante de servicio que con traganona de inquisidor acusa a los descreídos en su fe positivista. Y no olvidemos al cirujano del siglo pasado que asentó su materialismo con saleroso desplante: "mi bisturí nunca topó con el alma". Por aquellas fechas y con el mismo convencimiento Gustav Theodor Fechner, espiritualista de carbenería fina, aseguró que "los cuerpos celestes tienen alma" y "estableció la fórmula exacta, gracias a la tabla de logaritmos, de la relación entre la sensación psíquica y el estímulo físico". Otro jovial, John Eccles, premio Nobel en 1963, "descubrió" que "el cerebro humano es el único que tiene dos hemisferios diferentes". Para Don John el hemisferio izquierdo no es la *silla*

turca sino la del alma. Desgraciadamente el protocolo experimental conocido irrespetuosamente como "la cagarruta de Cherkin" y los recientes descubrimientos de Steven Rose han averiguado que los pollitos también "disponen de un hemisferio izquierdo que tendría, pues, las características necesarias, según Eccles, para albergar alma". Pero como todos, y yo el primero, cobijamos en nuestros adentros militantes de servicio, espiritualistas de logaritmos, cirujanos sin alma y nóbeles con ella, más vale que comencemos por barrer las telarañas de nuestra propia covachuela.

Ciertos peritos de la Vulgata racionalista siguen llamando "Nueva" Física a la Mecánica Cuántica creada por Max Plank hace casi un siglo... y a pesar de que Werner Karl Heisenberg, "definidor" del postulado del *principio de indeterminación*, ganara el Nobel hace 62 años. En su día no faltaron anatemas y si el Duque de Broglie pudo vaticinar "que la física volverá un día u otro a las vías racionales del determinismo", Meyerson atestiguó "que la Mecánica Cuántica es una teoría aberrante".

El cataclismo que significó esta *me-cánica* y este *principio* y sus subsecuentes descubrimientos fue tal que ciertos oficiantes de la Vulgata decidieron ningunearlo. Y para que nada quedara de la herejía tradujeron *indeterminación* por *incertidumbre*, incluso ante las pantallas de carambú en directo-*laif*. Escamoteo nada baladí destinado a suprimir hasta el nombre de la "blasfemia" indeterminista. ¡El día soñado por los tiburones de flor y nata!

Otros oficiantes de la Vulgata para calumniar y satanizar a lo que llaman "Nueva" Física afirman, de pico, la bola de que es arma ideológica del misticismo. En verdad los "físicos cuánticos" hechizan, sorprenden, conmueven o irritan con originales hipótesis, sorprendentes descubrimientos o inesperadas lucubraciones y no por lo que crean o no en sus adentros, cara a cara con su conciencia en su menester científico de dudar.

Ningún ayatollah, inquisidor o guerrillero de Cristo requiere el *principio de indeterminación* para creer, censurar, prohibir o matar. Ojalá un día lean estos creyentes las tesis de Física actual... aunque en ellas nada se diga ni de Dios ni del Diablo. Para ellos, como para los fervorosos de la Vulgata racionalista, cuán saludable sería que, poniendo en duda sus creencias como los científicos sus certezas, sacaran las últimas consecuencias de estos pensamientos "cuánticos":

'la materia es y no es al mismo tiempo'; 'existen límites infranqueables para el conocimiento'; 'no podremos ni hoy ni nunca concebir la realidad'; 'ni el determinismo, ni el objetivismo, ni el sentido común nos sirven para entender los fenómenos del universo'.

¿Estamos viviendo, como se nos repite, una época "for-mi-da-ble"?... Aunque formidable también es lo horroroso, lo pavoroso, lo "que infunde asombro y miedo" y, en otra acepción, el sudor del miedo. ✽

Don Antonio Gómez Robledo (1908-1994)

RAMÓN XIRAU

✽

OSCO, tier-no, afectuoso, a veces colérico, amigo de discípulos y colegas, don Antonio Gómez Robledo fue un humanista de verdad. Católico lo fue en la tradición de Jacques Maritain, tal vez de Bernanos, acaso de Emmanuel Mounier,

aunque en algunos aspectos, principalmente los que se refieren al ritual, fue tradicionalista. En 1940 dedicó su libro *Política de Victoria* a Joaquín Xirau con estas palabras: "A mi maestro y amigo este homenaje a la España que amamos". La España que acababa de

perder la guerra, la España defensora del Derecho de gentes. La España, ciertamente, que suele perder.

No me ocupo aquí de la amplísima labor de jurista tanto teórico como práctico, tanto polémico como dialogante. No es este mi campo. Recordaré solamente una actividad fundamental de su vida, la del diplomático —embajador en Atenas, Roma, Berna, Túnez— sin olvidar sus estudios acerca de su coterráneo Ignacio Luis Vallarta, hacia quien mostró su predilección.

Humanista, Gómez Robledo lo fue en dos sentidos de la palabra. Como amigo y cultivador de las "letras humanas" y como quien ve a los hombres en su dignidad, la de G. Pico della Mirandola, la de Hernán Pérez de Oliva, cuyo *Diálogo sobre la dignidad del hombre* terminó de escribir Cervantes de Salazar.

Latinista y helenista, Gómez Robledo tradujo y estudió detalladamente la *Ética nicomaquea* (1954), la *Política* de Aristóteles (1963), la *República* de Platón (1971), los *Pensamientos* de Marco Aurelio, la *Ética eudemia* de Aristóteles (1994). Muy poco antes de morir terminó la traducción del *Manual* de Epicteto.

Labor de traductor, sin duda, labor, también de quien analiza, en espléndidos prólogos, los textos clásicos que fueron tal vez la parte más importante de su vida. En este sentido hay que leer los prólogos a la *República* y a Marco Aurelio, comentado por don Antonio con sabiduría y verdadero amor. Marco Aurelio el emperador que sostuvo, "aunque en griego, los antiguos ideales romanos de la *virtus*, la *gravitas* y la *iustitia*".

Estudios clásicos. Hay que destacar *Sócrates y el socratismo* (1966), *Platón, los seis grandes temas de su filosofía* (1974), libro de lectura y consulta indispensables, el *Dante Alighieri*, escrito en los años romanos de Don Antonio (1975), así como *Meditación sobre la justicia* (1963), libro sobre la más alta de las virtudes clásicas.

No se detuvo en los clásicos el interés vario de Don Antonio. Escribió sobre Edith Stein, sobre —polémicamente— el caso Lefebvre. Escribió también sobre Amado Nervo, López Verlarde, González Martínez, Alfonso Reyes, a quien admiró siempre, Antonio Caso y José Gaos, entre muchos

otros. Y tuvo siempre presentes a los escritores contemporáneos de otras latitudes. Recuerdo, entre otros, dos casos: el de la poesía de Kavafis (*Diálogos*, 1982) y "la estética de Tomás de Aquino en el pensamiento de Umberto Eco" (Revista UNAM, 1988). Diversidad de intereses aquí apenas señalada. ¿Cuál es la unidad de este pensamiento que he llamado humanista? Don Antonio la precisó en la *Oratio Doctoralis*, al recibir el doctorado de la Universidad de su Guadalajara y, sobre todo, en el discurso al ser nombrado Maestro honorario de la Preparatoria también de su Guadalajara. Después de narrar su actividad en las campos del Derecho y, especialmente del Derecho Internacional, explicaba Don Antonio que su filosofía fue la que "alguna vez se llamó perenne". Esta filosofía no tenía para él nada de cerrado o estrecho. Don Antonio era un espíritu libre. De hecho lo "perenne" tiene una cuádruple raíz que lleva por nombres Platón —Platón siempre en la cabeza—, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino. Esta filosofía nada tiene de abstracto. Lo dice Antonio Gómez Robledo con palabras de Cicerón: "la filosofía maestra y guía de la vida". Justamente vivo, personal fue el pensamiento de don Antonio. Lo cual se muestra en toda su obra y tal vez especialmente en sus escritos "prácticos",

como los que remiten a su análisis del monroísmo o, hay que recordarlo ahora, el texto que escribió sobre "el problema Iglesia-Estado" en el *Encuentro Vuelta* de 1993, muy típico de este humanista religioso y crítico.

Don Antonio, amigo de la música —siempre la tenía "puesta" en un cubículo situado frente al mio— murió al llegar a su lugar de trabajo en el Colegio Nacional. Tal vez en el camino recordó —lo tuvo siempre presente— aquello que había escrito pocos meses antes de que llegara la muerte:

"Ánimo, mi señor, decía Sancho al suyo al verle volver tan cariacontecido a su aldea, ánimo, señor mío, mientras vivimos todo es vida". A este temple quisiera acomodarme, así pueda estar de cara a mi capilla ardiente, al volver a mi encierro a consumir mis últimos días en el diálogo conmigo mismo y con los claros varones de los tiempos antiguos. En coyuntura semejante al perder todo valimiento en la corte de Madrid, lo dijo Quevedo insuperablemente:

*Retirado en la paz de mis desiertos,
con pocos pero doctos libros juntos
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.* ✱

Javier Marías: El pensamiento incesante

JUAN ANTONIO MASOLIVER RÓDENAS

CUANDO EN 1971, apenas cumplidos los veinte años, Javier Marías publica su primera novela *Los dominios del lobo*, nadie podía prever que lo que aparecía como un caso aislado no era sino el indicio de que algo iba a cambiar radicalmente en la narrativa española. Las circunstancias políticas favorecían este cambio: el desarrollo económico y la agonía del franquismo permitían despreciar el pasado, simplemente ignorándolo, y ver el presente instalado en un futuro más civilizado.

Desde el punto de vista literario, la novela realista había agotado sus recursos. Una de las salidas fue la radicalización del realismo, iniciada por Rafael Sánchez Ferlosio y proseguida por Luis Martín-Santos y Juan Goytisolo. La propuesta era sin duda interesante: ahondar en la realidad española, criticarla y ponerla en entredicho a través del lenguaje narrativo, también criticado y puesto en entredicho. De este modo, se daba una audaz simbiosis de realismo y experimentalismo.

Que novelas como *El Jarama* de Sánchez Ferlosio, *Tiempo de silencio* de Martín-Santos, *Reivindicación del Conde Don Julián* de Goytisolo u *Oficio de tinieblas* de Cela sigan teniendo una vigencia que no es meramente histórica, muestra la capacidad de desarrollo del realismo e incluso que la novela, como género, no importa a qué extremos se llegue, es esencialmente realista. Sin embargo esta propuesta no trascendió. Por el contrario: los escritores que empezaron a surgir a principios de la década de los setenta rechazaron en igual medida la tradición realista española y el experimentalismo, para acercarse al novelista que decididamente ha marcado el destino de la nueva narrativa, Juan Benet, sobre todo a través de dos libros, *Volverás a Región* y *Una meditación*.

Una influencia de difícil definición, pues como escribe Javier Marías en "El señor Benet recibe", la suya es "una prosa tan inimitable que —como Kafka, Beckett o Bernhard— permite la admiración pero no el seguimiento". Pero la admiración no deja huellas en la escritura, no invita a transformar sino que paraliza mientras que, por el contrario, el ejemplo de Benet está en lo que permite de libertad y transformación. Eso es: más que de influencia (aunque esta influencia existe en Marías, sobre todo en *El siglo*) habría que hablar de ejemplo, el ejemplo de la libertad. Una libertad que asociamos a dos aspectos señalados por Marías y que marcan profundamente su propia escritura. En "Volveremos" observa que una de las cosas a las que muchos críticos y novelistas han renunciado es al pensamiento literario: "A diferencia del científico o el filosófico, el pensamiento literario se caracteriza por dos privilegios que son sólo suyos: no está sujeto a argumento ni a demostración —tal vez ni siquiera a la persuasión—, no depende de un hilo conductor razonado ni necesita mostrar cada uno de sus pasos; por consiguiente, le está permitida la contradicción". Y en "Una invitación", texto escrito en 1993, pocos días después de la muerte de Benet, escribe: "en su literatura el juego no consiste principalmente en entender o saber o seguir una historia aterradora o magnífica, sino más bien en leer, y en parar y asombrarse, y en seguir leyendo".

La primera observación afecta a Marías más maduro, es decir, al que germina en *El siglo*, florece en *El hombre sentimental* y se desarrolla espléndidamente a partir de *Todas las almas*: flujo del pensamiento, pensamiento que narra, narración que piensa y que inventa. La segunda afecta a la mayoría de los escritores que surgen en la década de los setenta, escritores tan distintos como Félix de Azúa, Javier Fernández de Castro, Ana María Moix, Vicente Molina Foix, Mariano Antolín Rato, y tantos otros que ahora olvido o que no he leído.

La imaginación, el cosmopolitismo y el rechazo de la realidad española, el sentido de la aventura y del juego, el acercamiento a la cultura anglosajona, la destrucción de jerarquías estéticas, la ausencia de un discurso moral como reacción al dogmatismo y al moralismo dominantes, la necesidad de narrar, de liberar el flujo narrativo, de seducir al lector para que participe en la invención, el humor y una trabajada frivolidad (de nuevo, como aptidito al trascendentalismo de sus mayores) son algunos de sus rasgos de esta nueva narrativa, alentada y compartida por Javier Marías en sus primeros libros: el citado *Los dominios del lobo* o *Travesía del horizonte*. En todo caso, Marías es, de todos ellos, el más empeñado en inventar historias que nos permitan pararnos y asombrarnos y seguir leyendo, y es asimismo el más dotado: en ningún escritor de su generación se da esta facilidad o apariencia de facilidad narrativa, esta sensación, aprendida de los escritores ingleses del XVIII y del XIX, de que escritura e imaginación se deslizan en feliz armonía para dar vida a un libro donde el lector encuentra simultáneamente al escritor en el proceso de la invención y un espacio de vida sorprendente y sin embargo maravillosamente verosímil. En una palabra, recuperamos la inocencia de nuestras primeras lecturas.

Pero esta inocencia no existe, es sólo un espejismo, o bien ha existido pero es irrecuperable e irreplicable. Esta pérdida de la inocencia tal vez explique la importancia que los niños tienen en la narrativa de Marías más maduro. La conciencia de esta pérdida es la que le ha permitido evolucionar de una literatura de la imaginación y la aventura a una literatura del pensa-

miento, que no hay que confundir, por supuesto, con una literatura de las ideas a lo Thomas Mann. Esta actividad narrativa del pensamiento es, en el caso de Marías, progresiva y explícita, en cierto modo y entre otras cosas, su naturaleza reiterativa en una misma novela y en el conjunto de este proceso. "Reiterativa" se presta a malentendidos, pues del mismo modo se podría decir que la novela naturalista o la psicológica son reiterativas, pero el lector capaz de matizar sabe que es lo que intento definir: una actitud hacia la realidad y hacia su forma de percibirla y expresarla. Explica asimismo el tono monologante aun cuando, como en *El hombre sentimental*, utiliza la tercera persona, y explica sobre todo que seres que carecen de una personalidad dramática que justifique que se conviertan en personajes de novela (es frecuente en todos ellos caer en la vulgaridad), lo consiguen gracias a la obsesiva actividad del pensamiento y porque, como se nos dice en *El siglo*, "un hombre puede poseer un destino sin tener el menor porvenir; hasta el hombre muerto puede poseer un destino. ¿Y por qué? Pues porque su historia, si ha merecido contarse, se puede contar, y si tiene un destino a buen seguro lo merecerá".

Todo esto, en *El siglo*, publicada en 1983, aparece de forma titubeante, no como novela en sí, sino como principio y parte de un conjunto. Que además del inconfundible proceso mental y verbal Casaldàriga reaparezca en *El hombre sentimental* indica una voluntad de relación y de considerar cada novela como un fragmento, desprovisto de la relación climax-anticlimax que da unidad a la novela tradicional. No por casualidad el lector conoce desde el principio el desenlace. Estos planteamientos están formulados ya en *El monarca del tiempo* (1978), sobre todo en el capítulo titulado significativamente "Fragmento y enigma y espantoso azar" donde, tras preguntarse "¿de dónde procede esa certeza ostentosa de que lo último es lo verdadero?", reivindica la contradicción y subraya el carácter arbitrario y subjetivo, modificable e intercambiable de la unidad inscrita en el presente o "monarca del tiempo", allí donde la convicción "a cada nuevo giro se desvanecerá con tanta facilidad como se asentó para ser

suplantada por otra convicción distinta que a su vez correrá la misma y efímera suerte". Significativo, asimismo, es que este texto (que Marias incorporará a su reciente libro de ensayos *Literatura y fantasma*, dándole de este modo un valor de "poética") se centre en una lectura del *Julio César* de Shakespeare. En *El hombre sentimental* el *Otello* de Verdi ocupa un espacio central: como posible identificación con el protagonista y como interpretación. En *Corazón tan blanco* y en *Mañana en la batalla piensa en mí* Shakespeare es una presencia que afecta, ya desde el título, a la naturaleza misma de la escritura.

Si *Todas las almas* representa ya la plenitud del nuevo Javier Marias, hay algo que la distingue de las dos novelas que acabo de mencionar y que contribuye a que no podamos considerar el conjunto como una trilogía sino, más exactamente, como una nueva perspectiva narrativa: quien ocupa un espacio central o, si se prefiere, más visible, es Sterne de quien Marias ha traducido *Tristram Shandy*. Halliwell lo menciona en la celebrada escena de la "high table" y Rylands, para quien "la literatura española, no sé por qué no se ocupó de la nuestra, que es más variada", ha escrito un ensayo sobre el *Sentimental Journey*. Como en Sterne, a Marias no le interesa tanto el argumento tradicional, donde el lector es consciente de un pasado y espera un desenlace en el futuro, como la tensión que se va desarrollando en el presente; el carácter monologante equivale al peso que Sterne da a las conversaciones; se establece asimismo una clara distinción entre las verdades de la vida y la verdad literaria, sin que una niegue a la otra; sobre todo, un tema remite a otro tema sin que la relación parezca narrativamente justificada, de ahí que los críticos hayan señalado la inverosimilitud de algunas escenas. En efecto, este desarrollo digresivo ha llevado a dos malentendidos: a creer que la novela carece de unidad, cuando pocos escritores españoles son capaces de crear una unidad interna tan coherente, y la de creer que Marias es un escritor experimental. El mismo ha escrito en "La edad del recreo", texto publicado en 1989 y recogido en *Pasiones pasadas*: "He aquí, de hecho, uno de los grandes beneficios que esta década ha

traído consigo: el fin de la necesidad u obligatoriedad de ser original, una de las mayores pestes que nuestro siglo ha padecido".

Sería un error separar aquí a Sterne, Benet y Shakespeare, por más que esta relación sólo la hayamos visto después de leer a Marias o sólo exista en el contexto de las novelas de Marias. Naturalmente, los trágicos héroes shakespearianos sirven para acentuar la trágica incapacidad para la tragedia de nuestros contemporáneos. Lo que tienen en común es que todos se ven afectados por una perturbación que desencadena un proceso mental que se convierte en un proceso narrativo o argumental. Monologa el protagonista y narrador de *Todas las almas*: "Cómo cansa estar perturbado, cómo cansa y hasta pensar perturbadamente (...), tengo que dejar de pensar y hablar en cambio para descansar de mi pensamiento que unifica y asocia y establece demasiados vínculos". Nuestra trágica condición es que estamos condenados a pensar, sin que nuestros pensamientos sean necesariamente trágicos, y de esta fatal necesidad nace el desarrollo narrativo.

Las tres novelas empiezan con un hecho trágico que no está sentido ni contado trágicamente, pero que es el que desencadena el proceso de actividad mental y la asociación de distintos acontecimientos. En *Todas las almas*: "Dos de los tres han muerto desde que me fui de Oxford, y eso me hace pensar, supersticiosamente, que quizá esperaron a que yo llegara y consumiera mi tiempo allí para darme ocasión de conocerlos y para que ahora pueda hablar de ellos", es decir, narrar. En *Corazón tan blanco*: "No he querido saber, pero he sabido que una de las niñas, cuando ya no era niña y no hacía mucho que había regresado de su viaje de bodas, entró en el cuarto de baño, se puso frente al espejo, se abrió la blusa, se quitó el sostén y se buscó el corazón con la punta de la pistola de su propio padre". En *Mañana en la batalla piensa en mí*: "Nadie piensa nunca que pueda ir a encontrarse con una muerta entre los brazos y que ya no verá más su rostro cuyo nombre recuerda". A partir de este principio, el desarrollo narrativo va a ser muy distinto, como lo va a ser el humor siempre presente, un humor totalmente

alejado de la tradición española; pero hay una serie de recurrencias que permiten hablar de distintos mundos dentro de un mundo, de distintas novelas dentro de la novela. El hecho de que la narración se inicie con una muerte nos obliga a desplazarnos del presente al pasado, aunque sólo sea, como se nos dice en *Todas las almas*, porque "el que aquí cuenta lo que vio y le ocurrió no es aquel que lo vio y al que le ocurrió". A este movimiento o desplazamiento temporal hay que añadir el espacial: Oxford, Delhi, Madrid en *Todas las almas*, La Habana y Madrid en *Corazón tan blanco* y Londres y Madrid en *Mañana en la batalla piensa en mí*.

Son muchos otros los elementos que reaparecen a lo largo de los tres libros: la especial relación del narrador con las mujeres y con una mujer, las referencias a la familia, sobre todo a la madre muerta y al padre, los niños y el recuerdo de la infancia, las constantes referencias al Madrid del pasado, los mendigos, las partes del cuerpo femenino (el pecho, las piernas) y la ropa interior, el voyeurismo del protagonista y su obsesiva tendencia a observar, escuchar, pensar, la tensión entre el secreto y la comunicación, las prendas de vestir (zapatos, chaquetas, impermeables), los objetos con valor de amuletos, la marcada diferencia entre la vida nocturna y la diurna, la cama, la almohada y el cuerpo, vestido o desnudo, de espaldas, las habitaciones y las ventanas de las habitaciones, las calles y los personajes extravagantes. En otro nivel, el tiempo, los recuerdos, la enfermedad, la vejez y la muerte. Las dudas, las hipótesis, los interrogantes y las pesquisas. Las asociaciones y las frases recurrentes. La relación entre lo ridículo y lo trágico. Las referencias a la guerra civil española. Y, sobre todo, la necesidad de contar, de convertir los pensamientos en palabras.

Todo esto sería suficiente para ver en estas tres novelas la coherente aplicación de los mismos principios estéticos. Hay que añadir algo todavía más importante: la incorporación de elementos de la biografía del propio escritor sin caer en la novela autobiográfica. Estos datos personales permiten intensificar la humanidad de los personajes y situar la acción en un contexto histórico concreto; y hay también una nota de complicidad con determinados

lectores. Esta complicidad es la que le permite, asimismo, presentarnos al filósofo Savater en un hipódromo o dedicar un capítulo entero a un Rey que es fácil identificar con Juan Carlos I. Y, finalmente, está la calidad de las tres novelas. Los lectores discuten y discutirán por mucho tiempo si es mejor *Todas las almas*, la más divertida y con una temática más exótica, también la más exterior, pese a partir de una experiencia personal y hacer referencia a personajes reales; *Corazón tan blanco*, de una difícilísima perfección, delicada, conmovedora, profunda, de una prosa atractiva, podría decirse que bella; o *Mañana en la batalla piensa en mí*, la más arriesgada, con frecuentes cambios de tono y de humor, y sin miedo de caer en lo inverosímil, como ocurre en cierto modo en el capítulo

dedicado al Rey y, sobre todo, en la confusión entre la mujer del narrador y una prostituta: pese a seguir pensando que es la parte más débil del libro, me permito dudar de mi propio juicio y quiero creer que, dado el talento narrativo de Marias y la inteligencia crítica de su oficio, hay una explicación para incluirlo (como, por ejemplo, la necesidad de romper con la perfección de *Corazón tan blanco*, de superar la pureza con la impureza) que a mí se me escapa. En todo caso, estamos discutiendo y comparando tres novelas de altísima calidad de un mismo escritor. Compararlas con las de otros escritores, podría resultar un ejercicio mucho más gratuito: si Javier Marias no está entre los indiscutibles es porque nadie ni nada es indiscutible, no por otro motivo. ✱

particulares del padre y en cierto modo participa del retrato y de la fisonomía, mientras que en la segunda parte el poeta se entrega a una meditación más vasta acerca de la muerte. Esta división de la elegía en dos partes recuerda al lector que según ciertas tradiciones cristianas existe una *segunda muerte*, de ahí que podamos pensar en que, el título del poema podría haber sido *Algo sobre la doble muerte del mayor Sabines*: Doble muerte. Muerte individual y a través de ella, muerte del mundo, mundo de muerte.

Manrique inicia diciendo: "Recuerde el alma dormida,/ avive el seso e despierte..."

Sabines abre con una variación significativa: "Déjame reposar/ aflojar los músculos del corazón/ y poner a *dormitar el alma*/ para poder hablar./ para recordar estos días,/ los más largos del tiempo."

El despertar que es recordar "del alma dormida" de Jorge Manrique y el "Poner a dormir el alma" de Sabines no son necesariamente asimétricos, y el "avive el seso" del español y el "aflojar los músculos del corazón" del mexicano tienen el mismo sentido: poner al poeta en una disposición mental adecuada para recordar, en el caso de Sabines, los últimos días previos a la muerte de su padre, "los más largos del tiempo" y en comparación con los cuales la vida es tanto más breve. La presencia de estos momentos es materialmente importante en el poema (todos los poemas de la primera parte), y dado que la segunda parte se ocupa de la vacuidad fúnebre de la vida, el poeta da una imagen devastadora del poder de la muerte.

Esos días interminables han sido (poema X) "un mal sueño largo" "un túnel que no acaba", "una pesadilla llena de gente y de ruido" que ya anticipa a la muerte en una caricatura fantasmagórica que parece una "tonta película de espanto", en la cual es posible esperar la muerte del padre "viendo la televisión y conversando". La irrealidad de la muerte queda plenamente expresada en esta imagen de humor negro. Por otra parte, ese túnel de los días se materializará en "ese pasillo del sanatorio silencioso" (1) que parece desembocar en el más allá y donde hasta la enfermera está "despierta de ángel". La deliberada incorrección de esta forma

Restitución del estoicismo: Manrique en Sabines

ADOLFO CASTAÑÓN

✱

ON ALGO sobre la muerte del Mayor Sabines,¹ la obra del poeta mexicano contemporáneo de Juan Rulfo y Rosario Castellanos, llega a un momento de madurez crítica, plenitud expresiva y fluidez entre forma y contenido, lenguaje e imaginación. Con esta elegía, la tradición de la muerte en la poesía mexicana hace converger toda la llaneza y fuerza desenfadada de la canción popular y la intensidad expresiva propia de la poesía culta —sistema de vasos comunicantes poco estudiados por la crítica, con la excepción francesa de Louis Panabière. Se trata de una elegía fúnebre que recoge no pocos de los temas y acentos practicados por el poeta, como si todo su ejercicio anterior sólo hubiese conestado de preparativos para esta invocación, diálogo, saludo e increpación del ser querido recién muerto. Elegía, es decir palabra en segunda persona, cuerpo a cuerpo a través de la voz, abrazo del hijo al padre, al militar a cuya sombra heroica el proyecto de esta poesía viril y sombría puede asociar su espartana y lapidaria fuerza.

Elegía funeraria al padre: abrazo de hombre a hombre. La desnudez, la conversada llaneza de Sabines retoma y reanima el modelo castellano del género: las coplas a la muerte de su padre² de Jorge Manrique. El poema de Jaime Sabines se divide en dos partes principales. Una primera compuesta de diecisiete poemas y una segunda de sólo cinco: en total 22 de los cuales el más largo tiene menos de cuarenta versos (el primero) y los más cortos entre nueve y diez versos. Aunque casi todos están escritos en verso blanco y libre, el poeta ensaya diversas formas: la letanía, la oración con responso y sobre todo, irregular, el soneto. Ambas partes se escriben en forma vocativa e invocativa: tú, padre. La primera expresa la voz del poeta ante el padre recién muerto y por, así decirlo, ahí la elegía llora su duelo en cuerpo presente. En la segunda parte, la voz se duele ante la sepultura ya cerrada y la muerte como un hecho consumado. Por esta razón, en la primera, cantada ante el cuerpo recién fallecido, aparecerán rasgos

sintáctica que hace presuponer que en el más allá el despertar es una blanca vestidura, ahonda las resonancias del verbo inicial del tercer verso donde se ponía a dormir el alma y contribuye a realizar la atmósfera irreal de estos pasajes. Por otra parte, la asociación del verbo despertar y del sustantivo que designa a la mitológica figura del mensajero divino (ángel) parece insinuar una relación entre el despertar y la muerte, subrayada precisamente por el hecho de que dejar "dormitar el alma" se presenta como un sinónimo de "aflojar los músculos del corazón" —frase que a su vez sugiere el síncope, el infarto definitivo.

La inminencia interminablemente vivida de esa muerte ha representado un esfuerzo tan doloroso como una enfermedad, la agonía ha sido una lucha (*agon*), la elegía es una lucha porque asume y recrea esa agonía, la revive, de modo que la muerte y la escritura misma del poema pueden resultar un consuelo; una liberación no sólo de que ha muerto sino del hijo que lo ha acompañado en esos días de combate, y que ahora le dice al "Recién parido en el lecho de la muerte" (XI): "Recién niño del sol de rostro negro"; "Déjame reposar..." —una súplica que podría ser la de una madre fatigada por el llanto nocturno del hijo. Ahora que empieza el descanso eterno del padre, puede empezar también el descanso del hijo e iniciarse el despertar superior de un poema que aspiraría a ser puro canto y que suscita en el poeta un insuperable pudor. Dice Sabines: "Me avergüenzo de mí hasta los pelos por tratar de escribir estas cosas; Maldito el que crea que esto es un poema". La declaración recuerda otra de Manrique: "Dejo las invocaciones de los famosos poetas y oradores; / non curo de sus ficciones/ que traen yerbas secretas/ sus sabores..." Este es —recordémoslo— uno de los lugares clásicos de la elegía fúnebre: el poeta no está escribiendo un poema. Manrique no invoca a los poetas sino a Cristo; Sabines rechaza toda pompa fúnebre, la necrofilia retórica, el profesionalismo de los diversos comerciantes de la muerte: "Quiero decir que no soy enfermero./ padrote de la muerte./ orador de pantheonés, alcahuete..."

Esta declaración en boca de un poe-

ta moderno de temple elegíaco como Sabines exige ser leída con el mayor detenimiento. Poeta desnudo que sólo sabría invocar como Manrique la desnudez de Cristo, Sabines se ha negado a fabricar discursos y teorías sobre su poesía, es decir sobre la muerte. Sabines es un poeta antiguo en el sentido de ser reacio a todo narcisismo intelectual, no es un "alcahuete", no practica el celestinaje de una doble verdad ni produce un discurso sobre el discurso como muchos poetas modernos: el signo se cierra y aparece sólo como un instrumento. De ahí su soledad pero también su eficacia.

La muerte ha sido doble: del padre y del hijo: "esperar a que murieras era morir despacio". Una lentitud reiterada, tenaz, morosa; incesante como las gotas de ese tubo de muerte cuyo goteo ominoso es imitado por la repetición que cae y cae y cae y que ahonda por contraste el tajante lenguaje de la muerte que es como una "escapada espada de la boca de Dios", como un "hachazo que nos sacude"; la muerte del padre es una vez más la muerte del hijo. El padre tronco, árbol del ser (II,iii). Conforme avanza el poema veremos que la muerte del padre se consuma en el nacimiento del padre en el hijo, que el llanto es parto: "y me puse a llorar como se ponen a parir" (III).

Con el llanto se inicia el olvido que permitirá al difunto "crecer igual que un feto".

Este será de hecho uno de los motivos profundos de la segunda parte: mientras los niños crecen... "la larva de Dios, semilla de esperanza" prospera debajo de la tierra. En lo profundo de la tierra, los huesos del muerto se hacen madera, pero también "más huesos las tablas". La presencia rotunda e insolente del mundo que nos mata, para recordar a Manrique, esconde como en un negativo la intensa, la cegadora ausencia de los muertos que comparten con Dios ese poder de la ausencia. Tal vez sea una bendición que: "Flores dominicales a dos metros arriba/te quieren pasar besos y no te pasan nada".

Morir es una amputación, la conjugación irregular, la condición poética del verbo morir como verbo transitivo alude a la universalidad de la muerte: "te enterramos, te lloramos, te mori-

mos..." La muerte de uno es la muerte de todos. De ahí ese miedo que debilita y hace temblar: "que nos aprieta la garganta" e impregna el primer poema y toda la primera parte. Pero con la muerte también termina la comedia: "Se levanta el telón: aparece el mar", es un acto y un auto de fe, un incendio "donde caminan los libros a la hoguera". Con ella se acaban todas las teorías y con su aceptación puede iniciarse cierto consuelo: por ejemplo el que viene de aceptar el hambre. Pero hasta el hambre proyectará el vía crucis en sus gestos: "Siete caídas sufrió el elote de mi mano antes de que mi hambre lo encontrara".

La situación está impregnada de un humor a la vez negro y pueril. El deudo como un elote para restablecer sus fuerzas y su obsesión con los ritos católicos de la muerte lo lleva a comparar en forma irrespetuosa y grotesca, como en una alucinación, al elote que pretende comer con Cristo en el vía crucis. Esta comprobación lo hará reírse de sí mismo y buscar reinscribirse en el orden natural: el poeta recobra un cierto cinismo sin dejar de lado su dolor: "Yo que siempre he sido el hombre, amigo fiel del perro".

Reconoce la superioridad del hambre sobre el hombre, pero esta imagen a la vez fúnebre y grotesca, lamentable en todos los sentidos de la palabra, ¿no es la imagen de esa otra síntesis entre dos tradiciones antagónicas de la muerte —la católica y la preshispanica—? ¿No es ahí donde vemos nacer otra muerte, ese algo que hace de *Algo sobre la muerte del mayor Sabines*, un momento revelador y privilegiado, vital y abismal de la cultura mexicana contemporánea?

NOTAS

¹ Jaime Sabines, "Algo sobre la muerte del Mayor Sabines", en *Otro recuento de poemas (1950-1991)*, Joaquín Mortiz, México, 1991.

² "Coplas que hizo don Jorge Manrique del maestro de Santiago don Rodrigo Manrique su padre", en Jorge Manrique: *Poesía*. Edición de Vicente Beltrán. Estudio preliminar de Pierre Le Gentil. Biblioteca Clásica publicada bajo la dirección de Francisco Rico. Barcelona. 1993. 258 pp. ✻

El padre Oe

GUILLERMO QUARTUCCI

SEMBLANZA DE OE KENZABURO

ACE escasamente un mes, mediados de septiembre, el Canal 1 de la NHK, emisora sostenida por el aporte de los televidentes japoneses, lanzó al aire, en un horario central del día domingo, un programa que conmovió a propios y extraños por sus características: la presentación pública de Oe Hikari, compositor de música de 31 años, hijo mayor de Oe Kenzaburo, el ahora mundialmente célebre escritor japonés, mercedero del Premio Nobel de Literatura 1994.

¿Por qué la conmoción ante el hecho bastante comprensible, aunque no común, de un hijo que hereda el talento artístico de su padre? La respuesta hay que buscarla en junio de 1963, cuando nace Hikari con un daño irreversible en el cerebro que lo condena a la "anormalidad" de por vida, tragedia que obliga a Oe a replantearse radicalmente sus esquemas no sólo como ser humano, sino también como escritor: desde entonces, un tema recurrente en sus novelas será la permanente lucha de un hombre por la dignidad de su hijo discapacitado, lucha que extiende hacia otros seres desvalidos como los sobrevivientes a las bombas de Hiroshima y Nagasaki, y las víctimas de la degradación del medio ambiente en el tristemente célebre episodio de Minamata.

Pero he aquí que Oe Hikari, no siendo un niño "normal" para nada, empezó a mostrar una inusual sensibilidad frente a la música, por lo que Oe padre contrató una maestra de piano que con el paso del tiempo casi se ha convertido en un miembro más de la

familia y quien proveyó a Hikari, que habla con dificultad y se desenvuelve con torpeza, de las herramientas básicas para convertirse en compositor musical de considerable talento.

La audiencia del programa de la NHK, conmovida hasta las lágrimas, respiró con alivio al comprobar que los años de lucha de Oe por otorgarle dignidad a su hijo, hecha pública a través de sus obras, no habían sido en vano. Seguramente, quienes conocieron a Oe a su paso por México, cuando fue invitado a dar un curso de literatura japonesa desde su experiencia de escritor en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, en la primera mitad de 1976, se habrían igualmente conmovido ante la figura de este hijo, entonces un niño de 12 años, al cual el padre mencionaba obsesivamente, en su inglés defectuoso y balbuceante, en las charlas públicas y privadas, y por el cual estaba en permanente comunicación telefónica con Japón.

Sin embargo, el programa evita cuidadosamente caer en lo melodramático y no teme bordear lo grotesco al mostrar a la madre, Yukari, rasurando al hijo en la mañana, a éste tomando torpemente su desayuno o caminando con dificultad, en compañía de su hermano menor, al trabajo diario, donde, junto a otros discapacitados como él, hace tareas que un niño de kinder podría hacer. Ningún aspecto, por crudo y desagradable que sea, se esconde; es más, se hace evidente que en la casa de Oe no existe la vergüenza.

El mismo Oe habla ante las cámaras de la evolución de sus sentimientos frente al hijo: a su primer e instintivo rechazo, le siguió un viaje providencial a Hiroshima, en agosto de 1963 —cuando el niño contaba tres meses y seguía en una incubadora—, para participar en el Noveno Congreso Internacional de Rechazo a las Armas Atómicas. En Hiroshima conoció a muchos afectados por la bomba que le impresio-

naron por la entereza con que sobrellevaban su tragedia y se unió a los familiares de las víctimas en la celebración del Día de Muertos, que culmina con la ceremonia denominada *toronagashi*, que consiste en dejar flotando a la deriva un pequeño navio iluminado con el nombre póstumo, según la tradición budista, del familiar desaparecido, barquillo que, arrastrado por la marea, guía al alma del difunto en su camino de regreso al mundo de los muertos, después de haber gozado durante tres días de la compañía de sus seres queridos.

Oe, recordando a su hijo que luchaba por sobrevivir en la lejana Tokio, también fletó una pequeña embarcación con el nombre del niño, con el ambiguo sentimiento de que quizá sería mejor que fuera a descansar en paz el mundo del que sólo se regresa una vez al año, aunque en el fondo rogaba que un milagro lo volviera a la normalidad. Producto de estos sentimientos encontrados es la novela *Un asunto personal*, publicada en 1964, uno de los trabajos que decidió a la Academia Sueca a otorgarle el Nobel de literatura a Oe.

Según declara el mismo Oe en el programa, el milagro se produjo: Hikari, aunque nunca se recuperó, con el correr de los años desarrolló un agudo sentido musical que culminó con la composición de varias piezas de corte clásico que han sido recogidas por los mejores músicos de Japón en dos discos compactos. Oe quiso que para la composición de las partituras del segundo disco su hijo comprobara personalmente los horrores de la bomba de Hiroshima de los cuales le había estado hablando desde que era adolescente, para lo cual lo llevó a esa ciudad que tres décadas antes había visitado embargado de desesperanza.

Las cámaras acompañaron a padre e hijo en su periplo hacia el horror y muestran a Hikari resistiéndose a entrar en el sobrecogedor Museo de la Bomba, en el cual las palabras resultan pobres para describir las emociones que provocan los testimonios de una de las peores experiencias límite vividas por la humanidad, si no la peor. Oe, pacientemente, toma a su hijo del brazo y lo conduce por galería de pesadilla. Hikari deja de resistirse y sus ojos, por lo general extraviados, como

* Los nombres de persona mencionados respetan el orden tradicional japonés, esto es, primero apellido y después el nombre, costumbre que se ha extendido entre los especialistas de Occidente cuando citan nombres romanizados.

en los seres de su condición, reflejan claramente el espanto. El segundo disco de Hikari, con temas dedicados a las víctimas de la bomba, se presentó en agosto de este año en una función pública en Hiroshima. Oe, al finalizar la ejecución en vivo de la música del disco, guió a su hijo hasta el escenario para pasar discretamente a un segundo plano ante los aplausos que coronaron la presencia del nuevo compositor.

La última secuencia del programa muestra a Oe, ya totalmente reconciliado con la vida, dando los toques finales a la tercera parte de la que anuncia como la última novela que escriba, un alegato ecologista cuyo título es *Árboles en llamas*, que será publicada en febrero de 1995. La cámara muestra en un primer plano la mano de Oe trazando con suma destreza y a la manera tradicional, sobre papel cuadriculado y con pincel, los complicados signos de la grafía japonesa, para pasar luego a la mano de Hikari, escribiendo con mano temblorosa la partitura de alguna composición que seguramente integrará su próximo disco. La última toma nos muestra a ambos concentrados en su trabajo, mientras la madre plancha la ropa. Una extraña serenidad, como la que se alcanza después de haber sobrevivido a experiencias extremas, se proyecta desde este sencillo cuadro familiar.

EL PREMIO NOBEL

Que el más importante galardón literario del planeta haya ido a parar a manos de Oe tiene una especial trascendencia para el Japón contemporáneo, conocido en el mundo sólo por la excelencia de sus productos industriales o, en el mejor de los casos, por la delicadeza del *sushi* o el *sashimi*, pero injustamente ignorado en la expresión cultural y literaria de los herederos de una tradición de enorme riqueza. Así lo sintió Oe cuando expresó a los periodistas que se reunieron frente a su casa, después de conocida la noticia del premio: "Creo que la Comisión del Premio Nobel reconoció en mí los logros de los escritores japoneses". Quizá en su fuero interno estuviera pensando en nombres de colegas que anteriormente habían soñado como posibles ganadores del Nobel: los desaparecidos Abe Kobo (*La mujer de*

la arena), Ibuse Masuji (*Lluvia negra*) e Inoue Yasushi (*La teja de Tempyo*), además de Endo Shusaku (*Silencio*), importantes figuras del Japón literario de posguerra, no apreciados en su total dimensión en occidente.

"O mejor aun —continuó Oe—, más que un galardón para la literatura japonesa, este premio significa un reconocimiento a las literaturas asiáticas, incluidas las de China y Corea", con lo que una vez más Oe reafirma no sólo la identidad cultural de su país, sino la de una importante región del planeta que hunde sus raíces en una tradición milenaria diferente de la occidental y no menos importante que ésta, inquietud siempre presente desde el comienzo, allá por mediados de los cincuenta, en la obra del escritor.

Interrogado acerca de los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki, Oe respondió que eran un asunto que incumbe a toda la humanidad. "Es fundamental considerar a las armas nucleares como un problema de civilización", afirmó, con lo que la denuncia iniciada en 1965, con la publicación de *Cuadernos de Hiroshima*, donde recoge sus entrevistas con sobrevivientes de la explosión de 1945, y continuada en otras obras, alcanza por fin su dimensión más resonante, ahora que Oe ha cobrado fama mundial.

Degeneración física y locura, apocalipsis nuclear y ecológico, como cuestiones universales; identidad cultural de Japón y el Este de Asia frente a la agresiva expansión de Occidente, como preocupación ético-política del hombre de letras: he aquí los temas siempre presentes en las obras de Oe Kenzaburo. Sin embargo, la dimensión de su narrativa se vería seriamente limitada si la lucidez crítica careciera de resonancias míticas o fantásticas, de esa dimensión lúdica sin la cual la ficción se reduciría al mero registro —en el mejor de los casos— del hombre en su lucha con las fuerzas negativas de la civilización, degenerando fácilmente en el panfleto de denuncia.

La infancia y adolescencia de Oe en una alejada aldea rural de la misteriosa y alejada isla de Shikoku; su participación activa en el mundo de las letras japonesas desde la llegada a la capital, para estudiar literatura francesa en la Universidad de Tokio, con el consiguiente descubrimiento de la literatura

occidental; sus posteriores viajes al extranjero, aunque limitados por su dificultad de comunicarse en otra lengua que no sea el japonés, son todas experiencias presentes en la obra de Oe, las que precisamente le confieren magia y vuelo. Testigo desde la niñez de los desvaríos de la humanidad en la era nuclear, no podía estar ausente el sexo, un sexo burlón y por momentos grotesco, pero siempre vital y gozoso.

Quienes tuvieron la fortuna de conocer a Oe cuando estuvo en México, recuerdan sus largas noches de vigilia en los cabarets de la Colonia Roma, donde vivía por razones de cercanía con El Colegio, entonces ubicado en las calles de Guanajuato. En esos lugares de diversión nocturna, entre vapores de alcohol y danzón, seguramente Oe, como los hedonistas hombres de letras japoneses, que alternan el trabajo intenso con diversiones que la ética cristiana sanciona severamente y que Japón celebra sin falsa mojigatería en una tradición que se remonta a varias centurias, Oe, solo, lejos de su tierra y rodeado de cachondas ficheras latinas, seguramente se ha de haber sentido protagonista de alguna de sus novelas. También como buen hombre de letras japonés, su afición al trago, canalizada quizá en el tequila, le ha de haber proporcionado momentos de intensa comunión con una realidad ajena a la suya que con seguridad lo tiene que haber fascinado.

Testimonio elocuente de una mente libre de falsas hipocresías es la dedicatoria manuscrita que estampó en la traducción al inglés de *Un asunto personal*, que obsequió como testimonio de su aprecio a una distinguida profesora del Centro de Estudios de Asia y África, y que constituye en sí una pequeña joya literaria. En ella, decía más o menos lo siguiente: "Siendo todavía alumno de primaria, ignorante de las cuestiones sexuales, me llamé un día una vecina coreana, una dama ya madura, entrada en carnes, que siempre me saludaba con una sonrisa. Acudí a su llamado presuroso y me invitó a entrar a su casa, que en esos momentos estaba desierta. Ya en la intimidad de un cuarto del fondo, levantándose las faldas, se abrió de piernas y me mostró sin vergüenza los detalles de su anatomía más secreta. Desde ese día el mundo fue diferente para mí".

No obstante la gravedad de los temas preocupan a Oe, y que son los temas que preocupan a cualquier hombre contemporáneo de cualquier parte del mundo, la ausencia de solemnidad y falso pudor con que los trata, como la dedicatoria antes mencionada, y la notable destreza con que convierte en ficción la realidad más descarnada, no hay duda de que han de haber pesado en la decisión del jurado que le otorgó el Nobel: "Por la creación de un mundo imaginario donde la vida y el mito se condensan para dar forma a un descon-

certante retrato de la condición humana", fueron las palabras que acompañaron al anuncio del premio.

En Japón, los sectores más críticos y progresistas recibieron con satisfacción la noticia. Como alguien dijo: "Por fin un escritor que expresa el desgarramiento de la sociedad contemporánea, sin recurrir de manera explícita a las convenciones literarias del pasado, que son las únicas que parece demandar Occidente cuando de literatura japonesa se trata, recibe el reconocimiento de la comunidad intelectual del planeta". ✽

condición espectral de la mujeres de quienes nos enamoramos, proyecciones más que encarnaciones del deseo. Bastaría con recordar a Faustine de *La invención de Morel* y a Paulina de "En memoria de Paulina" para ilustrar tal idea. Como estas mujeres, etéreas y ajenas, no sólo en el presente sino en el infinito —el destino de los amantes desdichados es aquí un asunto de paralelas destinadas a no tocarse sino en simulacros: a través de la máquina infame de Morel, por culpa de los celos del asesino de Paulina— Clara, o el alma de Clara, nos seduce porque creemos percibir en ella la encarnación de esa misteriosa y rectora de nuestros días "mujer de los sueños" o "mujer de la luna", que con el Carnaval adquiere una áurea aura fantasmal siendo en cambio una mujer que intuimos de belleza discreta nunca exuberante. Gauna, al término de su exploración, sabe que desearía nuevamente verla, pero la olvida. (Al paso: ese incidente melancólico del encuentro con la mujer amada una noche con atributos extraordinarios, a razón de una fiesta, una borrachera, para olvidarla o crearla definitivamente perdida y mucho tiempo después recuperarla, no sólo es el hecho central de *El gran Meaulnes*, la hermosa novela de Alan Fournier, sino explica también el devenir del protagonista de *El jinete polaco* de Antonio Muñoz Molina, un autor que sospecho debe ser un gran admirador de Bioy).

Pichón Rivière, en sus notas a la edición de *La invención y la trama*, no duda en vincular a Bioy con la teoría del Eterno retorno nietzscheana ni con la pluralidad de mundos. Más allá de los divertimentos de la inteligencia y de los asombros filosóficos lo que nos seduce en Bioy es su cualidad para observar cómo el amor, siendo un suceso en sí fantástico, nos ofrece diversas posibilidades de vida. En un plano físico se ha postulado la presencia de mundos contenidos en el nuestro y tal insinuación urde "La trama celeste". Pero ¿quién no ha advertido en noches de terror emocional que nuestra vida pudo ser otra si la niña de la secundaria o la prepa hubiera preferido nuestros versos en vez del muelle auto deportivo de su novio? El haz de existencias contenido en un gesto volvea las sombras de los héroes de Bioy. Esta novela no sólo se resuelve en el cumplimiento de un destino inte-

Adolfo Bioy Casares: La roja insignia del valor

JOSÉ HOMERO



Para Dunia

Algunos al héroe lo llaman holgazán. Él se reserva, en efecto, para altas y temerarias empresas. Llegará a las islas felices y cortará las manzanas de oro, encontrará el Santo Graal y del brazo que emerge de las tranquilas aguas del lago arrebatará la espada del rey Arturo. A estos sueños los interrumpe el vuelo de una reina. El héroe sabe que tal aparición no le ofrece una gloriosa aventura, ni siquiera una mera aventura —desdén la acepción francesa del término— pero tampoco ignora que los héroes no eluden entreveros que acaban en la victoria y en la muerte. Porque no se parece a nuestros héroes criollos, no sobrevive para contar la anécdota.

Adolfo Bioy Casares, "Retrato del héroe",
Guirnalda con amores

EN MI PANTEÓN particular situé siempre a *El sueño de los héroes* de Adolfo Bioy Casares como una novela de amor. Una segunda lectura, aún no desvanecido el aroma de la primera, no contrarió tal juicio. Esta tercera visita me ha permitido escuchar las otras voces presentes en el libro.

Deseo que fuera una novela de amor para al visitarla iluminar zonas personales. ¿Por qué la literatura no ha

de ayudarnos a vivir? ¿Por qué la crítica no ha de ser un registro de nuestros sueños, una indagación de nuestra persona? He encontrado en cambio una historia donde el amor queda soslayado y el tema del destino, el asedio a conceptos tan etéreos/deletéreos, como el valor, la hombra y el deber, se nos revelan centrales.

El nudo anecdótico es la curiosidad de Emilio Gauna, el protagonista, por conocer qué ocurrió la tercera noche de carnaval cuando él y sus amigos, aspirantes a criminales, regidos por el Doctor Valerga se fueron de juerga para agotar un dinero ganado en las carreras. Tres años después, aprovechando que las circunstancias parecen repetirse, Gauna retoma el recordado itinerario, inquiere en su destino —y lo cumple. En esa brumosa noche de máscaras y equívocos Gauna también conoce a una muchacha disfrazada de Dominó, de quien vagamente se enamora. Pero no es ese motivo tan hipnótico y romántico el que da hilos a la trama. "Lo más extraño de todo esto es que en el centro de la obsesión de Gauna estaba la aventura de los lagos y que para él la máscara era sólo una parte de esa aventura, una parte muy emotiva y muy nostálgica, pero no esencial."

Bioy ha insistido en la fantasmal condición del amor. Sobre todo en la

rrupto merced a la voluntad de entregarse a la fatalidad. El inextricable hilado no es únicamente consecuencia del deseo. El Brujo Taboada le dice a Gauna: "El futuro es un mundo en el que hay de todo", agregando: "En el futuro corre, como un río, nuestro destino, según lo dibujamos aquí abajo. En el futuro está todo, porque todo es posible. Allí usted murió la semana pasada y allí está viviendo para siempre, allí usted se ha convertido en un hombre razonable y también se ha convertido en Valerga." De acuerdo con esta imagen, nuestro destino no está trazado sino previsto. Somos nosotros quiénes nos encargamos de precisar el dibujo. Cada decisión esboza una figura aunque para conformarla sean necesarios otros actos en esa dirección. Nevers, el protagonista de *Plan de evasión*, en una de sus cartas, supone: "Tal vez todo el destino (las enfermedades, la dicha, nuestra apariencia física, el infortunio) dependa de nuestra voluntad." Gauna, hombre noble pero lleno de clisés, recién llegado de provincia, ve en el doctor Valerga y los muchachos "uno de los posibles porvenires, ideales y no creídos, a que siempre había jugado su imaginación." Por eso Taboada le dice que en el futuro Gauna "se ha convertido en un hombre razonable y también se ha convertido en Valerga."

Destinado a morir, Gauna es rescatado esa primera noche de carnaval —cuando su vida "logró su primera y misteriosa culminación", por Clara, la hija de Taboada, interrumpiendo así su muerte a manos de Valerga pero sin conjurar su esquiva, omnimoda sombra. Esa noche, esa doble noche que cubre tres años, Gauna recibe dos alternativas: cumplir un destino honesto pero mediocre, al lado de una mujer, u optar por el vino de la sangre, la violencia y el heroísmo. Clara ha cambiado ya el curso de su vida pero el amor que hacia ella siente no basta para alterar su nostalgia heroica. En su alma Gauna ha elegido desde antes. Esa es la secreta melodía de la novela.

¿Qué destino es el que Gauna persigue? Además del contrapunto entre albedrío y sino, entre fatalidad y elección, encontramos los motivos de la hombría y el coraje. El aura fantástica, los visos románticos, impiden que veamos en esta novela un alegato contra el machismo. Pero sin duda no son

elementos desdeñables los indicios de la miseria humana de Valerga y su círculo. Educado provincianamente, Gauna posee nobles sentimientos. Sólo que estas cualidades, notables para los demás, poco le importan.

No sería ocioso confrontar la concepción del heroísmo de Bioy con la de Borges, toda vez que en esta fructífera amistad literaria que el tiempo gradualmente nos presenta como un misterioso caso de filología, de complementariedad intelectual al modo pedido por los románticos alemanes, las obras de ambos poseen galerías que las comunican. Gauna desea ser "guapo". Presume que en Valerga hay un modelo heroico. Las recuperadas noches de carnaval pasado le devuelven, en cambio, a un hombre abyecto, colérico, alevoso y fanfarrón. La riqueza de la obra reside en que amén de enjuiciar la cultura machista se discierne entre la visión habitual del valor y aquella blasonada en los mitos. Gauna considera el valor un asunto de violencia y de habilidad guerrera. Taboada, Larsen, el propio Valerga, intuyen la secreta fuerza de Gauna porque su valentía es heroica, no de malevo. Refiriéndose al valor callejero, tan exaltado por Gauna, Taboada replica:

—Ese valor, de que habla Gauna, carece, de importancia. Lo que un hombre debe tener es una suerte de generosidad filosófica, un cierto fatalismo, que le permita estar siempre dispuesto, como un caballero, a perder todo en cualquier momento.

Gauna, que rechaza estas cualidades prefiere el emblema, el valor de la pelea. Morirá feliz no sólo porque cumple su destino entrevisto enfrentándose a Valerga, también porque corrobora que su menor no rehúye el enfrentamiento. A su manera, ambos son valientes, sólo que el coraje de Valerga es vulgar mientras trágico el de Gauna, quien, a sabiendas de que ha de morir, asume su papel.

Se encontró de nuevo en el sueño de los héroes, que inició la noche anterior, en el corralón del Rengo Araujo. Comprendió para quien estaba tendido el camino de alfombra roja y avanzó resueltamente.

El sueño de Gauna la noche antes de su muerte alude a Jásón. El vino del

coraje le revela que él es uno de esos héroes para quienes la roja alfombra se ha tendido.

La sutil disquisición en torno al valor se resuelve con el desenlace de esta historia de resonancias míticas situada en un Buenos Aires tan fantasmal como callejero. Sin aspavientos simbólicos, Bioy, al modo de Eliot o Joyce, nos entrega una reapropiación mítica en un escenario contemporáneo.

La aceptación de la fatalidad apunta hacia la concepción de la tragedia. Las letras de las canciones, tangos o milongas, las coplas del loro adivinador, las frases sibílicas de Taboada ("Hizo una especie de viaje. Ahora está añorando, como Ulises de vuelta en Itaca, o como Jásón recordando las manzanas de oro") actúan como indicios y como motivos que nos recuerdan el carácter épico de la novela. Veo en el derrotero de Gauna un rechazo a la felicidad moderna. Su elección no solo es entre mostrar un valor que le obsesiona y la mujer amada, sino entre el destino como tragedia o como felicidad. Si la modernidad se ha regido por la busca de la felicidad terrena, una de cuyas encarnaciones es el amor, Gauna, con su rechazo, prefiere la soledad trágica a la molición doméstica.

"Infel, a la manera de los hombres, no tuvo un pensamiento para Clara, su amada, antes de morir".

Podría decirse que Gauna deja a Clara porque no la ama. Temo que abundan indicios de lo contrario. Gauna no quiere mostrar cuán enamorado se encuentra de ella. Cavila en asumir una actitud arrogante, se enoja por la traición de Clara... Aunque los clisés machistas de la indiferencia signen su conducta, no son éstos los que determinan el abandono final sino la conciencia del destino propio. Gauna sabe que su exclusivo destino, la "epopeya de su vida", es enfrentar a Valerga. Muere feliz porque su sueño está regido por una luna muy distinta a la de nuestros días. "Nunca se había figurado que su alma fuera tan grande ni que en el mundo hubiera tanto coraje." Acaso un autor contemporáneo habría convertido esta historia ominosa en una celebración de la felicidad doméstica. No nos cabe asegurarlo. Pienso en cambio que esta novela de Bioy Casares emana virtudes y ofrece sentidos que iluminan nuestros días y sobre todo, nuestras noches. ✽

Carta de Madrid
El mirón por la ciudad

BLAS MATAMORO



CONFIESO QUE, hasta concurrir a la exposición de Lucian Freud en el Reina Sofía, ignoraba que don Sigmund tuviera un nieto pintor. Sali repitiéndome la obviedad: *qué freudiano*. En efecto, si el abuelo desnudó el alma, el nieto desnuda cuerpos. Corrijo: el abuelo intentó desnudar el alma en el lenguaje, advirtiendo que éste denuncia y encubre, a la vez. Y el nieto hizo lo mismo con el obstáculo/complicidad de la piel. El cuerpo de la pintura nada sería sin la piel, elemento de defensa, ocultamiento y, finalmente, lo que más suele atarear al arte: conformación.

Lucian no pinta cuerpos ejemplares, sino vulgares. No escoge la edad de los cuerpos en flor, sino la madurez. Parejas de amantes cuarentonas o cincuentonas exhiben lo reciente de su espasmo y su posterior serenidad: el tiempo. En su piel, aparte de las mencionadas señales del tiempo, los rollos, el esponjamiento, hay una biografía hecha de marcas simbólicas y, lo que importa más: un dibujo gestual, una expresión, inmediata e indescifrable: cuerpo, ser. Freud ha sabido sintetizar el documento (herencia realista) con el gesto (herencia expresionista). El ensimismamiento objetivo y el entusiasmo del movimiento, el salirse de sí.

En el Paseo de Recoletos se han instalado los gigantes bronce del colombiano Fernando Botero. Me pasa con su pintura que no soporto la obligada sucesión. Veo Boteros, uno tras otros, y tengo ganas de decir: "Pasemos al siguiente". No hay siguiente.

Prefiero sus estatuas. Como privilegia el volumen, allí está en cuerpo presente, sin efectos de óptica. La calidad de la fundición no es su menor mérito. Las grandes superficies lisas y obesas tienen una pasta homogénea y un pulido que parece especular con la luz ambiente.

Lamento, ante Botero, que sólo tenga de visible lo que se ve. No se puede ir más allá: la mirada se queda en la trampa de la obviedad visual. Sus grandes moles bronceas, sirven para definir un centro, para medir una perspectiva, para redondear un espacio: son elementos decorativos, como las balaustradas o las columnas. No quedan mal en los paseos públicos, donde reina eso que Umberto Eco llama "la fruición desatenta". No obstante, resulta divertida su parodización de la estatuaria pompierista del siglo pasado. Ese guerrero montado sobre un caballito infantil, esos adultos gordísimos que tienen genitales de niño, esa cortesana con tetas virginales, irrumpen en la expectativa solemne del mirón con una inesperada mueca de burla. Un chico ha querido adueñarse de los titanes pretéritos, encerrándolos en su cuarto de los juguetes. Se befa y conserva el grueso de su (nuestra) inocencia. La inocencia le (nos) vale.

De hecho, los pequeños se trepan con facilidad a los plintos de los Boteros, se deslizan por sus lomos y frotan sus saliencias, hasta volverlas doradas como el pie o la mano milagrosos de una estatua sagrada. Tal vez, con los siglos, las caricias humanas deformen estos bronceos y nuestros descendientes asistan a sorpresas formales que nosotros ignoramos. Una alegoría de la historia. El recuento histórico, en efecto, consiste en montar y deformar monumentos.

De puro mirón, no más, he encontrado en el fondo de una carpeta las páginas que siguen; tienen que ver con el *Voyeurismo* (puede traducirse por escopofilia, palabra bastante feúcha) y las debí mandar a *Vuelta* el año pasado con el título de *Dos Madrides*.

Coinciden en la Villa la exposición antológica de Antonio López García y la conmemoración del siglo y medio de Galdós. Ambos artistas se han ocupa-

do singularmente de Madrid y ninguno de ellos es madrileño. Esta circunstancia puede corroborar la tendencia de la "mirada exterior": siempre ve mejor algo quien viene de fuera y se incorpora, adquiriendo el doble punto de vista. Ciertas panorámicas de Madrid estarán, para siempre, asociadas a determinados cuadros de Antonio López, como un puñado de barrios madrileños han quedado definidos como "galdosianos". El arte es, siempre, una manera de ordenar el mundo e intentar entenderlo. Por eso Oscar Wilde encontraba que tales o cuales pasajes del campo inglés parecían paisajes de la pintura inglesa: la naturaleza era una imitadora del arte, al menos en la intimidad de la mirada humana. En nuestro siglo, el cine nos ha enseñado, por ejemplo, a ver vaqueros johnfordianos, hoteles viscontianos y hasta furcias fellinianas.

López y Galdós, con retórica divergente, pertenecen al mundo del llamado "arte realista". En el caso de don Benito, el método de trabajo y el señalamiento de sus relatos parecen acreditarlo sin matices. Es cierto que Manso, su personaje, se siente, a veces, mera sombra de una sombra, mero sueño de un sueño. Irreal, para ser sintéticos. Pero, en general, siempre sabemos en qué calle, qué portal y hasta qué balcón madrileño ocurre tal escena en la vida del doctor Centeno, la señora de Bringas o el usurero Torquemada. Viceversa, andando por la calle del Espíritu Santo podemos reconocer la casa del indiano, en Santa Brígida los balcones de Ángel Guerra, y hasta seguir los pasos de Fortunata y Jacinta por las Cavas, Pantejos, Santa Cruz y la "ca" Toledo.

Galdós solía dar unas monedas a mendigos y prostitutas para que le contaran historias, y daba fe de ellas. Iba con un escribiente por las tabernas y, mientras el otro se bebía el vino que el escritor desdeñaba, escuchaba las conversaciones que atravesaban las horas muertas de los parroquianos. El secretario tomaba nota al aire del dictado. Don Benito era crédulo: estaba ante la realidad y podía captarla cabalmente con sus sentidos. La realidad era lo que se depositaba en los lugares comunes del cuento y el chismorre. Acaso no advertía Galdós que esa realidad era ya un relato, era algo

que se decía de la realidad, y no ella misma. Más bien, por seguir con el vocabulario galdosiano, una incógnita.

En el caso de López García, se acude con abusiva frecuencia a la adjectivación de *hiperrealista*. Desde luego, pocos pintores como él son capaces de tal acabamiento mimético, de tan rotunda figuración de los objetos. Nada hay en sus cuadros que no pueda identificarse con respecto a sus referentes reales. Nada más "real", en este sentido, que sus lavabos, sus membrillos, sus tuestos, sus gabardinas, sus cadáveres.

Pero me permito razonar que hiperrealismo hay poquísimo en su obra y que, si acaso, es un mero ejercicio para aplicarse a otra cosa. El Madrid de Antonio López es puntual en cuanto a construcciones, pero está despoblado, como si sus habitantes hubiésemos emigrado en masa o como si no hubiéramos retornado de una fuga unánime. O no es Madrid, sino una fantasmagoría urbana y arquitectónica. Aquella esquina desierta con un ataúd infantil; aquella explanada sin más gente que una pareja desnuda, haciendo el amor; aquel callejón manchego con una comulgante extraviada; aquellas casas morosas pero deshabitadas; aquellas guirnalda de luces eléctricas en el centro de una noche ciudadana sin hombres; aquella nevera repleta y abierta, en medio de unos espacios despoblados; el fantasma de una mujer en una cocina o un aparcador; un niño caminando por el aire de un pasillo; nada de esto, ninguno de tales bricolajes, tienen referentes empíricos, aunque cada una de sus partes si los tenga. Las piezas del rompecabezas son tangibles. Su resultado, onírico.

La altísima capacidad ilusoria de Antonio López nos puede jugar unas malas pasadas. En la exposición del Reina Sofía, me ha ocurrido repetidas veces que, ante un corredor o un frigorífico abierto, los espectadores me parecían partes del cuadro ¿Quién era quién? Pocas pinturas en el mundo tienen este privilegio de estar convocando a la gente como parte de ellas, y de jugar a los pases de manos para confundir lo pintado con lo no pintado. Se dice que Apeles engañaba a los pajaritos griegos de su tiempo, que iban a picotear las uvas fingidas por el maes-

tro. *Las Meninas* de Velázquez o *La ronda nocturna* de Rembrandt tienen, también, esta barroca facultad de inclusión que nos hace penetrar en la caverna mágica de las apariencias.

Quizás el fondo de nuestras vidas sea fantasmal, como los cuadros de Antonio López, y por eso encajamos tan bien en ellos, como elementos fugaces e intercambiables. En las grandes ciudades, esta sensación de la espectral convivencia es cotidiana. Nos rozamos con cientos de gentes cada día, gentes que no hemos visto jamás y nunca volveremos a ver. Aparecen y desaparecen de nuestras vidas, como nosotros de las suyas, en un parpadeo que los/nos fantasmaliza.

Los personajes de Antonio López están vivos, pero también, quizá, muertos o sonámbulos. O vivos, pero dormidos. La ambigua calidad de sus apariciones quita importancia a cualquier precisión. Puede hacerse una excepción: las estatuas que representan al Varón y a la Mujer. Su ternura carnal, la normalidad de sus rasgos y actitudes, los mezclan de modo alucinado con los visitantes de la exposición. El guardia jurado sigue mirándolas, perplejo, como el primer día. Están inconclusas, como la vida misma. Esta imperfección les da un matiz relevante. Otras obras del pintor manchego se exhiben inacabadas. Ningún realista lo haría. La realidad de los realistas está terminada, en todos sus detalles y en su orden interno. Por eso es que puede "reflejarse fielmente". Su representación debe tener un acabado comparable al "original".

Pero Antonio López suele ir (in) acabando sus cuadros con velazqueña lentitud, con una suerte de titánica pereza. Esto tiene una explicación (entre tantas): el artista quiere volver a su objeto porque lo sabe indemne a la historia. Las gentes y las cosas que pinta Antonio López no devienen, no pasan. Tienen una apariencia que no será corrompida por el tiempo: son, una vez más, fantasmas.

Un pintor realista, por el contrario, pintaría escenas históricamente situadas. Para ello cuenta con un elemento clave: la normalización, la tipificación. Un realista pintaría la Gran Vía o los altos de Atocha o Torres Blancas, pero situando en ellos un acontecer normal: la gente que va al trabajo, el ciego de

la lotería, la galdosiana doña Maruja haciendo su comprilla, el ladronzuelo callejero y el taxista exasperado o indiferente. La realidad perceptible y tipificada es la verdad del arte realista. Lo contrario que para Antonio López. Si hay algo verdadero no es lo que percibimos, sino su doble fantasmático. Los sentidos son una excusa para la existencia de la otredad, de lo siniestro, de lo evidente y enigmático del mundo.

Las cosas y las gentes de López García tienen presencia, y vaya si la tienen: hasta pueden engañarnos como pardillos en la sala de un museo. "Dan ganas de empuñar el picaporte y abrir la puerta" o decir a una señora en el Reina Sofía. Bien: todo arte auténtico es ese picaporte simulado que, sin embargo, nos permite abrir la puerta para ver el otro espacio, el que no vemos de diario y que el realista identifica con la verdad de lo real. Al realista no le interesa lo otro, sino lo mismo.

Antonio López, como Galdós, nos obligan a vivir en otro Madrid. Esas tardes de primavera en que dejamos la exposición para volver a las calles que el pintor ha observado y afantasmado, se nos vuelven tremendamente presentes y tremendamente espectrales. Como buenos espectadores de Antonio López, nos incluimos entre los espectros presentes del mundo. Y, aunque sea por un rato, nos percibimos muy bellos: nos hemos convertido en obra de arte, hemos accedido a nuestra enigmática realidad. ✽



Historias de Zur

HUGO DIEGO BLANCO



A Rosa Romero

QUE NO puede contarse Zur es tan irrelevante como lo que sí puede contarse. Esta ciudad no quería ser ciudad, deseaba convertirse en otra cosa pero su cuerpo se extravió en sus propias calles y su espíritu también. La ciudad habla construyendo puentes y murallas, edificando portales y colegios, tiene una voz fuerte que se escucha en la caída de agua de su fuente más antigua y guarda un silencio abstracto como el de las formas de las colillas de cigarros que sobreviven después de lluvias y desfiles. Pasa la vista innumerables veces por sus calles solitarias y lee en cada esquina la historia de los combates íntimos que escenifican diariamente sus habitantes, quienes, a diferencia de ustedes, creen en la indignación de las sombras que luchan en el muro del fuerte que años atrás defendió a la ciudad de asedios. En el corazón de los habitantes de Zur encontrarán, de la misma manera que en el de ustedes, un orgullo conquistado por las fotografías de los álbumes familiares pero, a diferencia de ustedes, no hallarán en ningún jardín la sombra de su árbol genealógico. Es posible ver, igual que en el rostro de ustedes, las huellas que dejan las tareas impuestas por las necesidades de otros. Verán que, como en ustedes, las palabras de los habitantes de Zur están dispuestas a relatar los sueños y las desgracias de quienes fueron expulsados de su ciudad natal pero que, a diferencia de ustedes, no creen en los propósitos desinteresados ni en la eternidad de las heridas. Encontrarán que ellos, como ustedes, han sido sometidos a las sorpresas de la muerte, pero a unas sorpresas más dolorosas, hallarán hombres barriendo las calles y talleres de vidrio en las mismas calles que ustedes se negaron a construir, carpinteros, pero carpinteros menos ociosos,

hijos, pero hijos menos obstinados, amantes, pero amantes más esperanzados, centinelas, pero centinelas más benignos. Hombres extraviados, pero hombres extraviados más seguros de su extravío y más responsables con su infortunio y hombres extraviados que son empujados a encontrarse a sí mismos.

Zur nos advierte muchas cosas con su historia y aunque no reclama un lugar en los atlas y cartografías si insiste en las circunstancias de su nacimiento. Es necesario reconocer que ha encontrado ciertos espíritus deseosos de mirar atrás, con ojos y proyectos en la espalda. Pero en Zur muy poca gente delira. Quienes han viajado una vez suelen preguntarse a su regreso sobre las cosas que los unen y los separan de la ciudad, buscan signos en los aparadores de los grandes almacenes y en las huellas que dejan las dos niñas que bailan en la calle. O miran con atención las manos, simplemente las manos de quien trabaja para divertir a los transeúntes; el hombre de las marionetas.

En esta ciudad la música se encuentra siempre delante del mar, las olas nunca la alcanzan, ni los barcos ni el viento. Porque la música es el mismo viento y la misma luz. Un sonido prófugo del océano que no se atreve a alejarse de la orilla. En Zur llama la atención aquella singular manera de mostrar la inmensidad de sus padecimientos y las orillas de sus anchos despropósitos, pantanosos sentimientos casi inhabitables en donde sólo las viudas se asoman. En Zur también se sabe que lo que dicta la pasión no es lo que manda la ley y las historias aparentes tienen el mismo valor que la conciencia y la imaginación. Cada calle tiene una leyenda, incluso las calles recién construidas; se les atribuyen características y efectos singulares para la realización de sueños y deseos. Si alguien desea tener un ini-

cio de año venturoso tiene que caminar de principio a fin la Calle del regreso. Propiciar la muerte de un enemigo, la construcción de una casa grande con un jardín en el centro o el casamiento de una hija son rituales cotidianos que los habitantes de Zur confunden con la vida rutinaria. Es difícil reconocer a quienes caminan por esta o aquella calle como paseantes ingenuos o transeúntes que andan en busca de algún deseo. Existen cruceros de calles que sobreponen intenciones, ejes urbanos que engañan con más seguridad que la propia malicia. Por un efecto de la temperatura aquellas calles parecen rectas pero no lo son, tienen la forma de una herradura cuyos extremos se acercan y alejan del mar. El mar parece siempre próximo aunque no lo esté. De esa cercanía nacen muchas ilusiones ópticas y lastimosos desvarios del sentido de la orientación; de ahí también provienen las secuencias de terrenos invadidos por el asombro y la intemperie. Cada transeúnte camina satisfecho con la ilusión de llevar consigo la verdadera historia de aquellas calles, piensan que cada uno es depositario de la plenitud de recuerdos de la ciudad y esa es justamente la causa de muchas de sus cicatrices, porque si cada uno guardara en su cartera el mapa de la conciencia de la ciudad, entonces cada uno tendría un particular diccionario de símbolos para no perderse y encontrar las calles verdaderas. Zur tiene códigos, claves y mensajes secretos que sirven para encontrar las ciudades ocultas en la misma ciudad, ciertas calles que se leen como las líneas de la mano en donde se puede ver lo que Zur ha sido y lo que le espera. ✽



Deudas de valor

JAI ME MORENO VILLARREAL



LA PRIMERA deuda es con la luna llena.* Su luz invita a caminar por el bosque. Nadie anda por ahí. Se puede atravesar la oscuridad como nunca, hendiendo una atmósfera opalescente. Conforme uno se interna, la celeridad es un masaje, el corazón se apresura y cruza invulnerable los arroyos. Los claros del bosque, bajo la luna, producen una euforia y una enorme amargura. El corazón se hace indomesticable.

Algunos cazadores prefieren el plenilunio que los coloca en igualdad con la presa. En esa luminiscencia el ojo humano puede ver *antes* al animal. No así cuando la noche es cerrada y todo se juega al olfato, al oído y a las linternas. El bosque está en desasosiego. Es tanto el murmullo que las piedras casi caminan. Saber que hay un animal a unos cuantos pasos, escuchar su carrera o sentirlo encaramarse con un silbo, un resuello o un gruñido es algo muy diferente de ver a la bestia mirándonos de frente. Yo no tengo la experiencia de la guerra, pero haber sido descubierto por dos ojos ambarinos del otro lado de un claro me provoca una inquietud que sólo puedo suponer semejante a la del guerrero.

Hace poco leí el *Reso* de Eurípides. Me atrajo especialmente la inquietud atmosférica de esa tragedia. Los guerreros temen la noche negra. Las hogueras en el campamento enemigo se crispan y parece alzarse un remolino nervioso de ataque y de repliegue. Las noches negras son noches de espionaje. Un troiano, Dolón, se ofrece voluntariamente para espiar en el campo argivo. Pero esa misma noche, Odiseo y Diomedes incursionan hacia campo troiano y se cruzan en tierra de nadie con Dolón.

En este caso espiar guarda el sentido simple de ver sin ser visto. Esa es la hazaña que se propone Dolón, y para conseguirla cubre su cuerpo con "vestiduras adecuadas", es decir con una piel de lobo. Nada hay de extraño en que un guerrero se cubra con atributos de fiera. En el mismo episodio, Odiseo lleva en la cabeza un morrion de piel de toro con colmillos de jabalí, mientras que Diomedes viste sobre los hombros una piel de león. Pero el hecho de que Dolón se cña la piel de lobo a los miembros y que corra a cuatro patas, sugiere un trasfondo de ritos de metamorfosis en hombre-lobo.¹

En la noche he visto cruzar coyotes, tejones, venados, y he percibido el olor de orines de gatos monteses. Pero los ojos que me estaban viendo en el bosque no sé bien de qué fueron. Desearía que haya sido un lobo. Lo deseo por un amor al contagio. No sería lo mismo con un tigrillo o un jaguar, porque con el lobo hay un fondo de adhesión. Para mí la tentación de ser convertido, amantado, criado como un lobezno; para él la tentación de ser domesticado, es decir de que mi mano lo tocara y lo hiciera manso. La única certeza que tengo es que los ojos me miraban fijamente. Esa es mi deuda con la luna.

Según se cuenta en la *Iliada*, Dolón fue descubierto en su incursión por Odiseo y Diomedes que lo vieron acercarse antes de que él los viera. Esa fue su perdición. La criatura que ve primero es la que primero cobra. Dolón perdió la vida. A mí me perdonó una fiera.

2. La segunda deuda es con una doncella. Digo "doncella" en lugar de "muchacha" para conservar su leyenda. El rapto fue un rapto de mirada. Ella era una maestra de ciudad que viajaba en tren a un pequeño poblado donde había conseguido un puesto. Estaba simplemente poco convencida de establecerse en la provincia. Yo iba en el mismo tren, a un lugar en la otra punta de la línea. Ocupábamos

asientos opuestos en un compartimiento que era sucesivamente abordado por pasajeros campesinos. Ambos leíamos, y cruzábamos de tanto en tanto una mirada.

Mientras dejo que ese tren cumpla su trayecto, yo sigo hablando de ver y de ser visto. Hay unos ojos que aguardan a ser capturados. Que tanta decisión y fuerza se mantiene en intercambiar la vista, es algo que se cruza con cambiar de vida. No hablo de la seducción sino de la mutación, del cruzamiento de caminos, de besos y risas dedicados a desviar el orden de los acontecimientos. Ese es el ritmo que llevan esas miradas en el vagón del tren, ojos que se quieren ver pero bajan la vista, que se vuelven a encontrar y resuelven que se puede llegar al mismo lugar por otro destino.

Es una historia de salvación. Por eso declaro mi deuda con esa muchacha. Salvarla de su "colocación", del monstruo del villorrio polvoriento y perdido, es sólo la antigua fantasía del caballero y la doncella. La encuentro en Pausanias, en la historia de Eutimo.

En Temesa, cada año se ofrecía la doncella más hermosa a un monstruo llamado el Héroe. Cuando Eutimo llega a esa ciudad, conoce a la doncella que será sacrificada y se enamora. Ella le ofrece casarse con él si la salva. Eutimo enfrenta al monstruo, lo vence y se queda con la doncella. Es una historia que hemos oído tantas veces, y a veces personificamos. Pausanias describe líneas más adelante cómo era el monstruo, según una pintura: "es de un color terriblemente negro, espantoso y envuelto en una piel de lobo".

Cualquiera diría que el lobo vulgar es un hombre que rapta a una mujer decente para apartarla de su senda. Pero cuando la muchacha cree que el verdadero lobo está en el pueblo y va a tragársela para siempre, un pueblo donde una es la iglesia, una la plaza, una la funeraria y todos son parientes cercanos, entonces, como la niña del cuento, debe elegir entre el camino breve y el camino largo.

Conviene detenerme un momento. No es el caso contar una historia personal, aunque ya esté encaminada. La deuda que guardo no está contenida en esa historia. Como simple anécdota, contarla equivaldría a equipararla con el mito del Héroe de Temesa, el de

* Este texto fue leído en la *IV Semana de la Cultura Clásica* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 29 de septiembre de 1994.

Perseo y Andrómeda, o con el cuento del Sastrecillo Valiente. Una vez que la he evocado, no puedo evitar que mi corazón la esquite como se evita una mirada. Baste decir que el lobo de las afueras es vencido en todas las historias, pero pierde en virtud de una doncella. No queremos saber más de él, que se arroje lejos de ahí con una mirada mezcla de rabia y mansedumbre.

3. La tercera deuda es con la humildad, porque el lobo es una bestia terrestre —los bestiaros así lo recalcan, y hoy es un animal verdaderamente humillado. De la humildad no debe hablarse mucho porque es vano. Pero quiero referirme al lobo de las afueras que se convierte en lobo del pueblo, lobo que se humilla. Es la historia del lobo de Gubbio.

El lobo obligaba a que los habitantes de Gubbio salieran armados "como si partiesen al combate".¹ Esta situación de guerra se toca apenas con la historia de Dolón; sugiere en cambio a un forajido convertido en animal de presa, un chivo expiatorio o un criminal que se asimilaría mágicamente al animal carnívoro.

San Francisco sale en busca del lobo, lo halla y, trazando la señal de la cruz, le ordena dejar de hacer daño al pueblo, a lo que el lobo responde humillándose a sus pies. Después de sellar un pacto con San Francisco —depositando su pata en la mano del santo— el lobo vivirá dentro de Gubbio y en armonía con sus habitantes hasta su muerte.

¿En qué puede consistir un pacto semejante o como sería posible tal "conversión" del lobo —lo que se explica como un milagro o un acto de la fe, es también un capítulo del mito. Un estudio italiano, Gian Paolo Caprettini, ha expuesto abundantes documentos donde se establece, desde la Antigüedad tardía y a lo largo del medioevo, la naturaleza de la influencia que ejercen entre sí hombres y lobos en sus encuentros.² En síntesis, el hombre que es visto por el lobo antes de que él vea a la fiera, pierde la voz; mientras que el lobo que es visto primero por el hombre pierde la fuerza y la agresividad. Esta idea se documenta desde el siglo III en Giulio Solino, y aparece en el siglo IV en San Ambrosio, y en variantes posteriores se resuelve en la noción de que en un encuentro entre hombre

y lobo, se arrebatan la fuerza (el "vigor"), dependiendo de cuál de los dos vea al otro primero. En la versión pisana (S. XII) del *Libellus de natura animalium* se expresa así: "*elli tolle lo vigore all'omo, se ello vede l'omo 'nansi che l'omo vegga lui; e si l'omo vede 'nansi lui che 'l lupo lu vegga, si tolle l'omo lo vigore al lupo.*" Esta tradición tiene no sólo la virtud de abrir una brecha en la explicación de la licantropía, sino que muestra la cara inversa de la historia de San Francisco y el lobo de Gubbio. Si es verdad que no puede reclamarse que San Francisco haya visto primero al lobo, el juego del revés en su pacto estaría fundado en el cruzamiento de fuerzas bajo el signo de la cruz.

En términos de licantropía se añadiría un paso más: el hombre no sólo pierde el vigor propio, sino que puede apoderarse del vigor del lobo. Reverse, también, de la domesticación, cuando el lobo se convierte en el perro del hombre.

Sobre este juego de reveses debo volver a la historia de Dolón. En el *Reso* de Eurípides, a partir del encuentro del espía con Odiseo y Diomedes, todo parece suceder exactamente al revés de lo planeado, según una perfecta simetría, como si estuviese suscitada por el encuentro de un lobo y un hombre.

Dolón, que iba a informar a los troyanos de los movimientos del enemigo, ahora se ve obligado a informar al enemigo sobre los movimientos de los troyanos. Dolón, que iba a la caza de Odiseo y con el designio de aniquilar a Menelao o decapitar a Agamenón, es ahora decapitado por Odiseo, quien incursionará en las filas de los tracios para aniquilar a Héctor o Reso —finalmente a este último. Dolón, que pidió a Héctor como futura recompensa de su hazaña los caballos de Aquiles, abre camino a Odiseo hacia los caballos de Reso, botín que cobrará. El ritmo de la antítesis o juego del cazador cazado o juego de la inversión total del sentido bajo el manto de la noche, todo ello queda fundado en quién ve primero a quién: Odiseo ha visto primero a Dolón el lobo.

La captura de Dolón es humillante. "Paróse el troyando dentellando —los dientes crujíanle en la boca—, tembloroso y pálido de miedo" (*Iliada*), se

rinde, entrega la información, ruega por su vida y muere como un cobarde. Según la regla de quién ve primero a quién, ¿Odiseo y Diomedes le quitan el vigor a Dolón? Así parece. Y según la versión licántropica, ¿se han adueñado del vigor de Dolón, es decir se convierten en lobos?

Ellos siguen adelante con su correría, guiados por Atenea, hasta el campamento de los tracios, que han llegado en auxilio de los troyanos. Ahí victiman a Reso en la confusa noche y roban sus caballos. Después del crimen, el auriga de Reso vaga trastornado en presencia del coro y recuerda que en el momento del asalto él tuvo un sueño: "En mi sueño se hizo visible una ilusión. Podía distinguir con claridad a los caballos que yo mismo crié y que ahora me encargaba de guiar en el carro de Reso, y vi cómo dos lobos saltaban sobre sus lomos y azotaban con sus colas el pelo de los caballos, haciéndoles correr...", con lo que la simetría se cierra. Odiseo y Diomedes, quienes cazaron a Dolón el lobo, mudan de condición en el sueño, según la regla "*e si l'omo vede 'nansi lui che 'l lupo lu vegga, si tolle l'omo lo vigore al lupo.*"

En el juego del revés, quedan lobo y hombre en polos opuestos, pero sus ojos se miran con un anhelo de elección. Pueden exterminarse o perdonarse —en un recuento reciente, se censó dieciséis lobos vivos, en libertad, en el estado de Chihuahua. Odiseo y Diomedes confirman que el hombre es el lobo del hombre. ¿Y quién es el hombre del lobo?

Los hombres del lobo son los nevros, a los que hace alusión Herodoto, quienes una vez al año se convierten en lobos.³ Son los cofrades devotos de Zeus Licaeos, que se convierten en lobos después del sacrificio humano. Pero también Rómulo y Remo, y las cofradías romanas de lobizones, Luperco e Hirpi Sorani. Son los que aprenden a comportarse como lobos con los guerreros, con las doncellas y con los santos. Los hermanos lobos.

NOTAS

¹ Reproduzco el parlamento: "Me ceñiré a la espalda una piel de lobo y me pondré en la cabeza las fauces de una fiera. Adaptando sus miembros delanteros a

mis manos y los traseros a mis pies, imitaré la marcha a cuatro patas del lobo e, innaccesible al enemigo, me acercaré a los fosos y a las defensas de las naves. En cuanto llegue a un lugar desierto, me pondré de pie. Ese será mi ardid." Eurípides, *Reso*, 209-215, en *Tragedias*, III, Madrid, Gredos, 1985. Véase también "Dolonia", *Iliada*, canto X.

² Véase Louis Gernet, "Dolon el lobo", en

Antropología de la Grecia antigua, Madrid, Taurus, 1980, pp. 136-150.

³ *Descripción de Grecia*, VI, 6, 6-11, Madrid, Ediciones Orbis, 1986.

⁴ *Las florecillas de San Francisco*, Barcelona, Ed. Mediterránea, 1946, pag. 45.

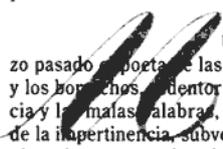
⁵ *San Francisco, el Lupo, i segni*, Torino, Einaudi, 1974.

⁶ *Las guerras persas* IV, 105. ✱

Atril del melómano Bukowski y la música

LUIS IGNACIO HELGUERA



1

 URIO en marzo pasado el soporte de las alcantarillas y los borriachos, el dentador de la inundación y las malas palabras, dignificador de la impertinencia, subvertidor de reglas y leyes y morales, desenmascarador de farsantes, emblema sexual *after* Henry Miller, rey de la literatura *underground*, obscuro ángel de Los Angeles: Charles Bukowski (1920-1994). Nacido en Andernach, Alemania, de madre alemana y padre americano, desde los dos años vivió en Los Angeles, donde, escribió, estar "un lunes por la tarde es como no estar en ninguna parte".¹ En otra ocasión declaró: "Me gusta la anarquía de la ciudad, la mugre, el aire contaminado, la peligrosidad de las calles. En el campo me volvería loco. A mi dadme el estruendo de las bocinas de los coches y las aceras sucias".²

Las palizas rutinarias que le infligió su padre, un terrible acné juvenil —el peor caso de Los Angeles según los médicos— y las burlas de los compañeros de buen cutis lo volvieron muy pronto huraño convencido, bebedor solitario de afilada ironía refugiado en la buena música y la buena literatura. Sus únicas escuelas, dijo siempre, fueron la calle, los tugurios, los hospitales a que lo llevaban los bares, los bares adonde volvía de los hospitales, las cárceles y los prostíbulos. Aprendió allí cosas que no enseña la academia: la iconoclastia, el escepticismo, la des-

confianza en causas populares y opiniones mayoritarias, la fe en las ideas propias, la aversión a la gente poderosa o snob, la marginalidad, un estilo personal de vida y de escritura, la simpatía por "los hombres desesperados, hombres con los dientes rotos y mentes rotas y destinos rotos".³

Miserable empedernido, "tan pobre como la última teta arrugada de una rata" —para decirlo con una expresión suya—,⁴ Bukowski rodó por cuartuchos y bares, "más preocupado por la siguiente copa que por lo que estaba haciendo con su vida" —como apunta su amigo y acucioso biógrafo Neeli Cherkovski— y empezó a escribir relatos y poemas desgarrados mientras, a unas cuerdas, se inauguraban Disneyland y Marineland. Aunque hoy Bukowski es reconocido sobre todo como narrador, su obra poética, inconsistente y todo, alcanza, desde su primera época, momentos memorables. Poesía callejera, coloquial, dura y escueta, pero dotada de ritmo y eficacia en su transfusión de vida concreta: "... y me dirigí al obscuro vestíbulo/ donde estaba la casera/ terminante y cargada de maldiciones,/ mandándome al infierno,/ agitando sus brazos gruesos y sudorosos/ y gritando/ pidiendo a gritos el alquiler/ porque el mundo nos había fallado/ a los dos". ("the tragedy of the leaves").⁵

No es casual ni banal que los nudillos del casero ocupen el centro de varios poemas de Bukowski: asegurar el alquiler significaba para él un cuarto

donde beber whisky y cerveza —sólo discrepo en las marcas: Jack Daniels y Miller...—, escribir y escuchar música; es decir, significaba soledad y libertad, lejos de empleos infames con que la sociedad lo atrapa a uno. "La cosa —dice un, o el personaje de Bukowski, Hank, Chinaski, el mismo— era mantener cuatro paredes a tu alrededor. Si tenías cuatro paredes, tenías una oportunidad. En cuanto estuvieses en la calle, las oportunidades se irían al carajo, ellos te tendrían." Filosofía de Diógenes el Cínico, recluido en su tonel, sí, pero también, quién lo diría, de Pascal: "Toda la desgracia le viene al hombre de una sola cosa: de no saber quedarse tranquilo en un cuarto" (*Pensamientos*).

Para Bukowski la guerra no era sino "la prolongación natural de nuestra sociedad" y no la objetaba por "tener que matar a alguien o ser matado sin ningún sentido, el argumento que difícilmente funcionaba", sino porque, decía, "me negaran mi derecho de sentarme en un cuartucho, no pegar golpe, beber vino barato y volverme loco por mi cuenta y riesgo".⁶

Anticomunista y anticapitalista, anarquista poco convencido, marginal pero no del tipo 'político', Bukowski creía que había que situarse *fuera*, en un cuartucho de alquiler o en la barra, para poder decir las cosas como son. Y para decir las cosas *con estilo*, pues "hay mucha gente que grita la verdad, pero sin estilo es inútil".¹⁰

El arte de decir las cosas como son, o como realmente se piensa que son, es mucho menos fácil de lo que parece. No cualquiera cuenta —y con la maestría de Bukowski en "Exactamente no fue Bernadette"—¹¹ la anécdota de un hombre que al masturbarse con un jarrón se desgarró el pene, acude al médico y durante la curación le cuenta la triste historia de la mujer que indirectamente causó el percance. La dificultad de la literatura directa radica en la gran cantidad de prejuicios y tapujos —sociales, intelectuales, expresivos, etcétera— que hay que romper primero. Algunos de los recursos de Bukowski para lograr esa literatura son la obscenidad deliberada de los temas y el lenguaje, el registro autobiográfico y la transcripción del entorno y la vida inmediata, una prosa sencilla, sin elaboraciones previas. En el realismo, la

neutralización del sentimiento, la anti-solemnidad a ultranza, el humor ejercido contra los demás y contra uno mismo por igual, la tematización cruda de lo inmediato, la insistente desidealización del escritor ("El gran poeta", "La cabeza"), la creación de un personaje que se confunde con el autor, el estilo sencillo y eficaz, Bukowski puede recordarnos a Jorge Ibarquengoitia —señaladamente en cuentos—crónicas como "Puteo lírico". En ambos autores, lo principal para conseguir esa literatura 'directa', más allá de recursos retóricos, reside en la actitud, en el temple —en el estilo, que es el hombre.

Pero, curiosamente, entre sus desiguales libros de relatos —algunos como escritos sobre la barra—, yo prefiero el que revela una mayor voluntad de elaboración estilística y cuidado formal: *Hot Water Music* (1983) (traducido como *Música de cañerías*). Por esos años, el auge de la fama y el éxito, tan temidos por Bukowski, se volvió abrumador. El último volumen de relatos, *Septuagenarian Stew* (1990), acusa claros signos de ese temor, de la desesperación de estar acorralado y no tener ya sobre qué escribir, de horror a traicionarse a sí mismo y caer en todo lo que había negado —fama, éxito, dinero, vida resuelta— y lo había forjado como escritor. En un país capaz de premiar hasta la marginalidad (Outsider Prize, que Bukowski obtuvo en 1962), las posibilidades de no ser absorbido y asimilado por la sociedad, el sistema, el *establishment*, se reducen a un mínimo. Bukowski se defendió como pudo hasta el final.

II

Pero íbamos a hablar de la melomanía de Bukowski. Pues bien, desde su solitaria y sórdida juventud, la música fue un consuelo y una afición tan fuerte como el hipódromo o el alcohol. Enemigo acérrimo de la televisión y muy poco afecto al cine —a pesar de que su literatura directa y brutal inspirara cintas excelentes como *Love Is a Dog from Hell* de Dominique Derudder o *Barfly* de Barbet Schroeder—, Bukowski mudaba de cuarto invariablemente con una máquina de escribir, un *six pack beer* y una radio.¹²

Conociendo las tramas de sus cuentos y novelas, fácilmente podría uno suponer al fondo un buen blues, un jazz a la Miles Davis o un rock marginal a la Tom Waits. Pero no es así: Bukowski sólo escuchaba música clásica, sinfónica de preferencia. "Yo tenía mi cuarto —contaba—, escribía mis historias, aunque fueran una locura, y tipos como Sibelius y Beethoven me hablaban desde la radio. Nadie llamaba a mi puerta. Sólo eso era ya una bendición".¹³ Cuando joven, en San Francisco, una casera caritativa le prestó un viejo tocadiscos: "Solía ir a esas tiendas de discos en las que compras tres y luego devuelves dos o algo así. Seguí escuchar muchísimo de los grandes compositores".¹⁴ Y más adelante se definiría así: "Soy ante todo un solitario, un viejo borracho que prefiere beber solo, con algo de Mahler o Stravinsky en la radio quizás".¹⁵

En su obra abundan las referencias a música y músicos, a Brahms, Tchaikovsky (Concierto para violín y orquesta), Chopin (que 'ambienta' el cuento "La cabeza"), Rachmaninoff (canciones), Bizet (*Carmen*), además de los ya mencionados. Y casi resulta un toque erudito que un poema suyo se titule "La vida de Borodin". En su novela *Women* (1979), Chineski confiesa sus preferencias musicales: "Casi todos los compositores alemanes clásicos y algunos rusos".¹⁶ No eligió nada mal. Desde luego, pedirle a Bukowski ciertas exquisiteces francesas —Fauré, Debussy, Ravel...— se antoja demasiado.

Pero no sólo exalta Bukowski la música clásica, sino que no duda en criticar otras músicas. Por ejemplo, sobre la música comercial de las rockolas: "Tenían el ritmo pero no el espíritu. Mozart, Bach y los Bee seguían haciéndolas parecer malas".¹⁷ Tampoco dudaba en atacar juntos a Allen Ginsberg y los poetas beats comprometidos sociopolíticamente, los Beatles y los Doors y Bob Dylan, la cultura del rock, los hippies y los yuppies —contraparte de su simpatía por obreros y trabajadores mexicanos—, como la generalizada tendencia a una uniformidad confundida con fraternidad universal.¹⁸

Con Bukowski creo que en la música "clásica" puede encontrarse una pradera de libertad más vasta y plena

de lo que con frecuencia las generaciones jóvenes sospechan. (Y si a rebeldías y anarquias vamos, me atrae mucho más la actitud personal, solitaria y de Bukowski que todo el reventón de Woodstock).

En varios textos, Bukowski habla de las vidas "sin melodía", de los burócratas que en lugar de caminar se arrastran como reptiles, "como si la melodía nunca se hubiese inventado". (*Crucifix*). Hombre libre, con melodía, con ritmo, fue el agudo Charles Bukowski, todo oído a la música de copas y cañerías.

NOTAS

¹ *Música de cañerías*, Editorial Anagrama: Barcelona, España, 1987; traducción de J.M. Álvarez Flores y Angela Pérez; p. 59. Tomaré de las traducciones de Anagrama las citas de Bukowski a pesar de que, como con razón escribió Ricardo Pohlenz ("¿De veras te sucedió todo eso? Charles Bukowski, 1920-1994", *El Semanario Cultural de Novedades*, 20/III/94), "Bien podrán leerse sin mucha dificultad en España, pero fuera de ella, sus pijos, jolines y gilipollas pierden todo su contexto, y si se considera que el setenta por ciento de lo que se dice tiene connotaciones sexuales, no todo el mundo puede irse a la Rambla a adoctrinarse".

² Citado en: Neeli Cherkovski, *Hank. La vida de Charles Bukowski*, Editorial Anagrama: Barcelona, 1993; traducción de Cecilia Ceriani y Txaro Santoro; p. 9.

³ *Se busca una mujer*, Editorial Anagrama: Barcelona, 1990; traducción de Jorge Berlanga; p. 141.

⁴ *Música de cañerías*, p. 156.

⁵ Cherkovski, *Hank*, p. 10.

⁶ Citado por Cherkovski, *Op. cit.*, p. 131.

⁷ *Se busca una mujer*, p. 172.

⁸ *Música de cañerías*, p. 135.

⁹ *Se busca una mujer*, p. 100.

¹⁰ *La máquina de follar*, Editorial Anagrama: Barcelona, 1992; traducción de J.M. Álvarez y Angela Pérez; p. 43.

¹¹ *Música de cañerías*, p. 9-14.

¹² Cf. Cherkovski, *Hank*, p. 109.

¹³ *Ibid.*, p. 288.

¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵ *La máquina de follar*, p. 148.

¹⁶ *Mujeres*, Editorial Anagrama: Barcelona, 1974; traducción de Jorge Berlanga; p. 298.

¹⁷ *Se busca una mujer*, p. 101.

¹⁸ Cf. *La máquina de follar*, pp. 148-149. ☞

Paisaje de la ciencia

Popper nuestro de todos los días

CARLOS CHIMAL

POLINEOS llamo Gerald Holton a los pensadores positivistas lógicos anteriores al estallido de la Segunda Guerra Mundial, quienes descubrieron que su deber era proteger la razón en el sentido más estricto. Los herederos de una larga genealogía de oponentes al oscurantismo y fantasías que asolaron a la ciencia durante el siglo XIX y principios del XX se reunían los jueves por la tarde en un seminario privado a instancias del filósofo Moritz Schlick, alumno de Max Planck. Convencidos de que sólo la evidencia empírica podía sustentar alguna afirmación seria y con una enorme fe en las técnicas de la lógica simbólica moderna, los miembros del Círculo de Viena lograron atraer a notables matemáticos y científicos como Kurt Gödel, Philipp Frank, Alfred Tarski y Hans Hahn.

El joven Karl Popper nunca fue invitado a participar. A los veintisiete años, en una Viena amenazada por la desintegración social, Popper también sentía que era necesario defender la razón y resolver los acertijos del conocimiento, pero no creía que con la adopción de un método inductivo único se marcharía por el camino correcto. Una tarde de esas, mientras el influente círculo vienés celebraba otra de sus reuniones, Popper leyó un primer artículo en el departamento del filósofo independiente Edgar Silzer ante una nutrida concurrencia e inició la crítica del positivismo lógico que terminaría por derrumbarlo. A los treinta había escrito ya sobre dos problemas fundamentales de la teoría del conocimiento, manuscrito que no pasó a la letra impresa y si por las manos de Carnap, Frank, Neurath, Hahn y el mismo Schlick.

En 1934, impresionado por el juego mental de Einstein, Popper decidió iniciar el suyo. Propuso que no es posible (y, de serlo, resultaría inútil) tratar de justificar las leyes de la ciencia

mediante un razonamiento inductivo. Las teorías no se deducen de los hechos por este método; en todo caso son ocurrencias, especulaciones, hipótesis sujetas siempre a la prueba experimental que la imaginación crítica se encarga de refutar y no de confirmar. Una teoría solo puede ser considerada científica si es, en principio, capaz de someterse a experimentación y a la imaginación crítica que busca ingenios para refutarla. Si la teoría sobrevive, adquiere cierto grado de credibilidad y se establece por un tiempo. Pero nunca queda comprobada.

Mientras que Popper buscaba criterios para evitar la confusión entre ciencia y pseudociencia, los apolíneos del mundo contemporáneo se empeñaban en distinguir ciencia y metafísica. Pierden su tiempo, decía Popper, pues a menudo las ideas metafísicas preceden a las ideas científicas. La mecánica newtoniana, lo había demostrado Einstein, no era más que una forma particular de aproximarse a la realidad. Popper, pues, no solo trató con gran eficacia de establecer líneas de demarcación para abordar disciplinas que se presentaban ante el público como ciencia: la interpretación marxista de la historia, la psicología freudiana o la economía. También explicó al público las implicaciones en la observación del fenómeno cuántico, combatió las críticas recurrentes e indiscriminadas a la ciencia y a la tecnología, y escribió un memorable diálogo con el neurofisiólogo John Eccles sobre la relación mente-cerebro. Al igual que su filosofía social, sus reflexiones científicas causaron encendidas polémicas. Francis Crick, en su más reciente libro sobre la búsqueda científica del alma (*The Astonishing Hypothesis*), llamado a ser un clásico, no muestra ninguna simpatía por sus puntos de vista; los declara dualistas y casi los tilda de cazafantasmas. Luis Meana, en *El País*, se refiere a Popper como el "filósofo

de bolsillo" que necesitaba el siglo XX. ¿Cuál fue en realidad el efecto multiplicador de este diminuto hombre de ojos claros y escaso cabello cano, afable y poco dispuesto a la cháchara, que vivió apartado del mundo hasta hace muy poco en su casa en las afueras de Londres? A diferencia de Schlick, quien en 1936 murió a consecuencia de los disparos de bala que le propinó un estudiante enloquecido, Popper tuvo tres pupilos que lo convirtieron en un gigante del pensamiento de nuestros días: Imre Lakatos, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend.

Si la ciencia es el arte de lo soluble, de lo que puede resolverse pero también de lo que choca, embona y se disuelve, Lakatos es uno de sus artifices. Desde la perspectiva del positivismo lógico, las matemáticas son apenas una estructura formal, sin objeto de estudio. Lakatos mostró que el formalismo no es compatible con la forma en que piensan los propios matemáticos. Las matemáticas, como las ciencias naturales, también corren el riesgo de fallar. A partir de un problema o una conjetura se inicia una búsqueda simultánea de pruebas y contraejemplos. Nuevas pruebas explican viejos contraejemplos, nuevos contraejemplos socavan antiguas pruebas. Para Lakatos, quien por una decisión retórica prefirió presentar en sus artículos seres humanos en lugar de símbolos y reglas de combinación, "prueba" en este contexto informal no se refiere a un procedimiento mecánico que lleva a la verdad en una cadena continua de supuestos y conclusiones. Más bien teje una serie de explicaciones, justificaciones y elaboraciones a fin de que la conjetura sea más convincente y factible. Lakatos aplicó su análisis epistemológico no a las matemáticas formales, sino a las que se encuentran en proceso de gestación y desarrollo.

En un momento en que la gente aceptaba al pie de la letra la mecánica newtoniana y la electrodinámica de Maxwell, cuando no había físico en el mundo que se pusiera de acuerdo con otro sobre el significado de las dos primeras leyes de la termodinámica, a pesar de conocerlas al dedillo, Popper logró traducir las ideas de Kant sobre la función de la crítica y discutió sus proposiciones alternativas sobre el mundo cuántico con Bohr, Heisenberg y Einstein. No solo replanteó sus

conjeturas a lo largo de 30 años, impulso asimismo ideas revolucionarias y brillantes, como las de David Bohm, en cuanto al significado y consecuencias de la lógica cuántica, su naturaleza determinista o indeterminista y la acción a distancia.

Popper sabía que traducir es interpretar; aún más, que toda buena traducción de un texto esencial debe ser una reconstrucción teórica. Así lo entendió Thomas Kuhn, quien se dedicó a reconstruir cuidadosamente la lógica del descubrimiento popperiano con sus propias correcciones: El científico no busca refutar constantemente una teoría (eso sólo sucede en momentos extraordinarios) sino resolver acertijos bajo el marco de la teoría importante. A la rigurosidad de los criterios de prueba hay que sumar, según Kuhn, la tradición en la solución de acertijos. La investigación astronómica, por ejemplo, se nutrió de tales acertijos teóricos y matemáticos, junto con sus correlatos instrumentales. Al astrólogo, en cambio, no se le presentaron estos acertijos. Podía explicarse el acontecimiento de fracasos, pero los fracasos particulares no daban lugar a acertijos de investigación, pues ningún hombre, por diestro que fuese, podía emplearlos en un intento constructivo por revisar la tradición astrológica. Había muchas posibles fuentes de dificultad, la mayor parte de ellas más allá de los conocimientos, el control o la responsabilidad del astrólogo. Por eso los fracasos individuales no arrojaban información nueva como tampoco, a los ojos de los colegas, se reflejaban en la competencia del pronosticador. Aunque regularmente el astrólogo y el astrólogo se daban en una misma persona, por ejemplo Tolomeo, Kepler y Tycho Brahe, nunca existió el equivalente astrológico de la tradición astronómica de solución de acertijos. Y, sin problemas que pusiesen a prueba el ingenio del individuo, la astrología no podía convertirse en una ciencia, aun cuando las estrellas hubiesen controlado efectivamente el destino humano.

Más radical que Kuhn, Feyerabend consideró el racionalismo crítico del maestro como una bocanada de vapor salido de la tetera del positivismo, que tan pronto se halla afuera se enfria y diluye. Del concepto de ciencia normal de su colega Khun dijo que se trataba

de un "cuento de hadas". Si bien a últimas fechas Feyerabend ha moderado sus excesos retóricos, Popper nunca le perdonó haber atacado de manera tan irracional a la ciencia y a los intelectuales. Sin embargo, Feyerabend ha sido fiel a la imaginación crítica y ha promovido el pensamiento de nuevos filósofos radicales, como Gonzalo Munévar, quien a partir de recientes hallazgos en biología y fisiología de la percepción propone que el conocimiento proviene de la interacción entre el organismo y su medio, de tal manera que las percepciones y las teorías son "relativas" a los marcos de referencia como la masa, la distancia y otras magnitudes físicas son relativas a los marcos de referencia en la teoría de la relatividad.

Para el escritor científico Louis Wolpert ninguno de estos pensadores ha tenido mayor influencia en la comunidad, al menos no en los últimos años, pues, según él, los investigadores saben de esta filosofía de la ciencia tanto como un taxista. Si en algún sitio son conocidos es en los corredores de los institutos donde se estudian disciplinas sociales y humanidades. El problema de demarcación es real sólo en la medida que la ciencia es rica, variada, heterogénea y compleja. Sus extremos

pueden parecer difusos pero el fondo es sólido. Gerald Holton también ha expresado sus objeciones. Ni apolíneos ni dionisiacos han dilucidado realmente cómo actúan los hombres de ciencia para obtener conocimientos.

Tal vez esto sea cierto en el caso de Kuhn o Feyerabend, pero no en el de Lakatos o Popper. Los matemáticos y los que se preocupan por la filosofía de las matemáticas vieron con alivio la aparición del análisis epistemológico de Lakatos, pues en vez de presentar unas matemáticas fosilizadas y congeladas por la lógica simbólica, las mostró al calor del debate y la búsqueda de certezas. En cuanto a Popper, podría enumerar una larga lista de científicos viejos y jóvenes, ganadores del Nobel y principiantes, físicos y biólogos, químicos y matemáticos en América y en Europa a los que *les importa* no sólo las propuestas sobre el conocimiento y la lógica del descubrimiento sino, de la misma manera los imperativos morales que este hombre quiso inculcar en ellos. El pensador no olvida que si la teología se cultiva por falta de fe, la ciencia por escepticismo y la filosofía por desesperanza, lo único que queda es la escritura y su intención. ✽

Buzón de fantasmas

De Alfonso Reyes a José Manuel Puig Casauranc

✽

UANDO Carlos Pellicer llega a París en octubre de 1925, con una beca de la Secretaría de Educación Pública, su amigo Alfonso Reyes era Ministro de México en Francia. Así se reanuda una amistad que tiene sus orígenes en 1912. Se volvieron a ver en 1924 en México pero es sobre todo en la capital francesa, ciudad poco apreciada por Pellicer, donde ambos se frecuentaron con regularidad.

En el gobierno de Plutarco Elías Calles, se había nombrado como Secretario de Educación Pública al médico campesino José Manuel Puig Casauranc (1888-1939), quien ocuparía otros puestos

elevados tanto en la política como en la diplomacia mexicana. Ese primo lejano de Pellicer también escribirá novelas y poesía y llegará a ser académico de la lengua.

Lo importante es que Puig Casauranc vio la importancia de financiar el viaje de Pellicer a Europa y en varias ocasiones autorizó la prórroga de su estancia la cual se prolongaría hasta 1929. Pocos meses después de su llegada a Francia, Pellicer ya recibe otra beca gracias a la intervención de Reyes y así emprende en marzo de 1926 su primer viaje a Italia, Grecia y el Medio Oriente. De ese período data la serie de tres

sonetos reunidos en "Triptico" e inspirados en Atenas, Esmirna y Chipre. En un gesto de gratitud estos poemas van dedicados a su mecenas. También deja constancia de su reconocimiento al "gran Alfonso" al dedicarle sus "Variaciones sobre un tema de viaje", largo poema escrito en Aviñón los días 2 y 3 de mayo y colocado en posición inicial en *Hora y 20* (1927), primer poemario de Pellicer publicado en París.

Con frecuencia Pellicer se aleja de su vida triste y solitaria de París para conocer otras ciudades europeas como Brujas (que le encanta) y entre octubre de 1926 y enero de 1927 realiza otro extenso viaje a Italia, Egipto y Palestina, ahora en compañía de José Vasconcelos. Una vez más —como lo demuestra la presente carta— Reyes se interesa por la situación de su querido amigo y sale a defenderlo. En esas líneas el comprensivo Reyes expresa claramente la fe que tiene en su joven compatriota. Como resultado seguramente de esa recomendación, le será renovada la pensión al poeta-viajero que seguirá explorando con sumo provecho aquellas tierras.

SERGE I. ZAITZEFF

Paris 10 nov. 1926.
Puig Casauranc.

Mi muy estimado amigo:

Aunque sé que Ud. tiene noticias directas de la vida y trabajo de Carlos Pellicer, experimento la necesidad de contarle a Ud. que nuestro joven y querido poeta ha aprovechado mucho su tiempo: todo lo visita, lo ve, lo estudia; acude a museos y conferencias y,

de tiempo en tiempo, emprende cortos viajes por Europa que a la vez que completan su educación humana, fertilizan su sensibilidad. Ya ha acabado, puede decirse, la primera etapa, la de la adaptación. Etapa difícil de subir siempre, y singularmente en esta Babilonia de París, donde el exceso de cosas buenas y malas verdaderamente trastorna el juicio de cualquiera, donde hasta la oscuridad de los días de invierno y lo inaccesible de ciertas experiencias de vida y cultura, para quien no ha sido criado en ellas y por primera vez las ataca, pueden, realmente, conducir al desmayo y a la melancolía.

Carlos se ha orientado ya, y ahora es cuando, a mi entender, su viaje de estudios comenzará a rendir frutos positivos, acabada ya la preparación de la tierra y la operación de las primeras siembras.

Ojalá le siga Ud. concediendo su apoyo, y pueda seguir disfrutando algún tiempo de su pensión. En esto sucede, mi querido doctor, lo que con las curas de aguas: si el régimen se interrumpe antes de tiempo, más valiera no haber comenzado nunca. Nadie como Ud. me entenderá, pues tiene Ud. para ello su formación científica de hombre que sabe que los procesos curativos —del cuerpo o del alma— tienen un desarrollo necesario y no pueden interrumpirse; y tiene Ud., además, su actual preocupación pedagógica, cuyas enseñanzas vienen a decir lo mismo.

Aprovecha la ocasión para repetirse a sus órdenes su antiguo compañero y amigo afectísimo. ✽

ALFONSO REYES

Carta de Guadalajara

Antonio Gómez Robledo: la pasión de un intelectual católico

JUAN JOSÉ DOÑÁN

✽

ASTA el último día de su vida (el 5 de octubre del año en curso), Antonio Gómez Robledo fue fiel al principio existencial que marcó su juventud de activista católico,

cuando en la Guadalajara de los años veinte y como miembro conspicuo de varias agrupaciones civiles (la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Unión Popular y la Federación

de Estudiantes Católicos de Jalisco) se opuso al jacobinismo y el anticlericalismo oficiales: ser al mismo tiempo un buen cristiano y un buen mexicano; servir a su país y cumplir con su fe de creyente; creer sin renunciar a la razón y a la propia conciencia. Ignoro si éste tenga que ser el ideal de vida del intelectual católico. Lo fue para Gómez Robledo. Ideal difícil de ver cumplido en un país como el nuestro, donde credos e ideologías, partidos y gobiernos, iglesias y jefes máximos han exigido sumisión y una cuasi renuncia a la propia individualidad (callar y obedecer).

Si ya de por sí en el mundo moderno la suerte parece no preferir a los católicos, como lo advirtió un espíritu visionario (Rubén Darío), en el caso del México posterior a la Revolución las inconstancias de la fortuna acabaron volviéndose patología incurable. La hostilidad oficial marcó a varias generaciones de católicos mexicanos que no sólo vieron cómo se les marginaba de la vida política, de la cosa pública, sino que aun habían atestiguado cómo esa marginación era elevada a rango constitucional. Que lo diga si no el artículo 130 de la Constitución de 1917 —modificado hace apenas un par de años—, que legalmente convertía a los católicos en "arimados en su propia casa", como ha escrito Gabriel Zaid en uno de sus mejores ensayos ("Muerte y resurrección de la cultura católica", *Vuelta*, No. 156, noviembre de 1989).

Para no cargar con el sambenito de "mochos", "reaccionarios", "cangrejos", "retrogrados", "enemigos del pueblo"... o para subirse sin ningún complejo al carro de los ganadores, no pocos de nuestros intelectuales católicos se convirtieron a otra fe: la de la Revolución institucionalizada (PNR, PRM, PRI). Antonio Gómez Robledo no estuvo entre tan singular grupo de conversos.

LUTO Y DESTIERRO

Al hablar de su propia generación, la de la revista *Bandera de Provincias*, Agustín Yáñez da como causa principal de la migración de casi todos sus integrantes (entre ellos Gómez Robledo, el malogrado poeta Alfonso Gutiérrez Hermsillo y el mismo Yáñez) la inexistencia en Guadalajara de una

facultad de Filosofía y Letras. La verdad parece haber sido otra. Desde años antes de la aparición de *Bandera de Provincias* (1929), los editores de ésta habían militado en los movimientos católicos de resistencia civil contra la persecución religiosa desatada por los gobiernos revolucionarios. Su activa participación en mítines, marchas, manifiestos, congresos, convenciones, en la prensa de combate y aun en el boicot de 1926 (boicot que el pueblo católico de Jalisco, encabezado por su líder Anacleto González Flores, declaró, con mayor éxito que en el resto del país, contra el gobierno y la masonería), puso a varios de ellos en la mira de las autoridades políticas y militares.

A tal grado fue la identificación de Agustín Yáñez y Antonio Gómez Robledo (23 y 18 años, respectivamente) con el mencionado líder católico Anacleto González Flores, que cuando éste fue capturado y pasado por las armas, sin ningún juicio de por medio, el 10. de abril de 1927, sus nombres figuraban en la lista de los condenados a muerte para esa misma ocasión. Así lo asegura Ángel Moreno Ochoa, quien en su libro de memorias (*Semblanzas revolucionarias, 1920-1930. Diez años de agitación política en Jalisco*, edición de autor, Guadalajara, Jal., 1959) relata los hechos que le tocó atestiguar ese día por la tarde en la sección médica del Palacio Municipal, donde se hallaban los cuerpos de González Flores y de tres de sus colaboradores:

Mucha gente se aglomeró a presenciar ese cuadro de muerte y recuerdo que llegó el jefe de las Operaciones, Gral. Jesús M. Ferreira: con una mirada cruel, penetrante, escrutaba alrededor de los que ya presenciábamos la escena, y lívido, denotando una crisis nerviosa, manifestaba a sus subalternos: "¿Porqué no aprehendieron a Gómez Loza y Agustín Yáñez? ¡Búsquenlos, y donde los encuentren denles muerte!" Varias veces repitió en alta voz los nombres de Gómez Loza y Yáñez. Entretanto, en un calabozo contiguo a la Sección Médica, se hallaba detenido el joven estudiante Antonio Gómez Robledo, esperando su muerte, pues sería pasado por las armas a las 8:30 de la noche; pero gracias a que era sobrino del senador jalisciense Juan de Dios Robledo, se movieron influencias para ponerlo en libertad una hora antes de la señalada

para la ejecución. Al salir aquel joven, con el rostro demacrado por el terror, tuvo que pasar por sobre los cadáveres de sus amigos, a quiénes no reconoció porque estaban cubiertos con cobijas; de lo contrario, se hubiera impresionado mucho más por la pena.

Pocos días después de estos hechos, Antonio Gómez Robledo se encontraba ya establecido en la ciudad de México. Sólo volvería a Guadalajara por su título de abogado, el cual obtuvo en 1932, cuando su tío Juan de Dios Robledo era gobernador interino de Jalisco. (Agustín Yáñez, por su parte, luego de permanecer oculto durante un largo período, reapareció públicamente dos años más tarde, cuando a mediados de 1929, casi al mismo tiempo en que la jerarquía eclesiástica y el gobierno de la República firmaban el *modus vivendi*, con el que se ponía fin oficialmente al conflicto religioso, comienza a publicar *Bandera de Provincias*. Al año siguiente se traslada a Tepic, Nayarit, donde durante varios meses se desempeña como director de Educación Primaria y rector del Instituto de Nayarit. A fines de 1931 se radica en la capital del país, donde ya para entonces se hallaba establecido también, aparte de Gómez Robledo, Alfonso Gutiérrez Hermosillo.)

LAS DOS MAJESTADES

Pero a diferencia de Agustín Yáñez, Antonio Gómez Robledo nunca ocultó —y menos renegó— de sus años de activista católico. Nunca los tuvo por un error de juventud. Siempre hablaba con cierto tono de orgullo de aquella etapa de su vida. Tampoco disimuló sus simpatías por los cristeros, a pesar de que siempre consideró que el camino de las armas había sido el menos indicado para defender la "justa causa" del pueblo católico. (Con Cicerón, Gómez Robledo pensaba que la violencia "es de suyo un modo de litigio propio de las bestias".) En dos de sus libros de memorias, Heriberto Navarrete, quien a principios de 1927 se había alistado en las tropas rebeldes hasta llegar a ser asistente del general Enrique Gorostieta, recuerda con frecuencia el escepticismo militar del que había sido su compañero en la ACJM y en la Unión Popular: "Toño Gómez Robledo

me había dicho que era una locura ir a buscar a la montaña el remedio de nuestro mal".

Los años oscuros de la persecución religiosa, cuyo corolario trágico fue la Cristiada ("nuestra segunda guerra de tres años —escribe Gómez Robledo—, cuando nadie estaba seguro de poder entrar o salir de su casa sin ser víctimas de plagios y todo tipo de atropellos") siempre obsesionaron al gran humanista mexicano: "Es algo que todavía me escuece". En su amplia obra ensayística y filosófica, las referencias a esa etapa de nuestra historia son constantes. Sobre el que había sido el guía ideológico de su generación y líder indiscutido de la resistencia católica en el occidente de México, Gómez Robledo escribió uno de sus primeros libros (*Anacleto González Flores, el maestro*); en él se relata el ascenso, la pasión y la muerte de González Flores. "el Sócrates tapatio", como lo llama el autor, quien considera que tanto el filósofo griego como el líder jalisciense, convencidos pacifistas, fueron "víctimas del poder oficial".

Pero su admiración y simpatía por el pueblo católico durante la persecución religiosa desaparecen cuando se trata del papel que jugó la alta jerarquía católica. Gómez Robledo siempre le reprochó al clero político el no haber estado a la altura de las circunstancias, el haber firmado con el gobierno un *modus vivendi* que dejaba las cosas como al principio: "doblar la cerviz bajo la ley Calles, cuyo cumplimiento había declarado (antes) la jerarquía que era de ejecución imposible". Con un agravante más. Durante y después del *modus vivendi*, la Iglesia no sólo desconoció a los que desinteresadamente habían luchado por ella y por la dignidad del pueblo católico, sino que amenazó con excomulgar a los rebeldes que no se plegaran a los acuerdos que dejaban las cosas igual que antes. En opinión de Gómez Robledo, el clero político de nuestro país, con la anuencia de Roma y con la intromisión del embajador norteamericano Dwight W. Morrow, no sólo tasó en nada la sangre y los sufrimientos de muchos de los suyos, también fue incapaz de lograr, para él mismo y para la mayor parte de la muy agraviada cristiandad mexicana, una paz justa y digna: "Yo era joven por aquel tiempo,

pero aún recuerdo que ante la conmoción que me produjo una claudicación semejante —los 'arreglos' de junio de 1929 aprobados por el papa— estuve por perder la fe".

Para su fortuna de católico, Gómez Robledo no la perdió. Aquella severa crisis, en uno de cuyos trances estuvo a punto de perder la vida, le ayudó sin embargo a entender mejor el mensaje evangélico de la separación de los dos reinos (el de Dios y el del César) y los

compromisos que todo buen cristiano tiene con ambos. (El año pasado, durante el Segundo Encuentro Vuelta. Los Usos del Pasado, Jean Meyer se refirió a Gómez Robledo como a un hombre que había enfrentado el desafío de servir, y hacerlo bien, a "las dos Majestades".) En el ámbito de las ideas, supo distinguir igualmente, como Pascal, entre las razones de la razón y las razones del corazón "que la razón no entiende" (*que la raison ne connaît point*). Sirvió

a su país ejemplarmente, escribió una obra (filosófica, jurídica, literaria, histórica...) que aun no acabamos de aquilatar y murió en paz, un mes antes de cumplir los 86 años.

Desde su juventud Antonio Gómez Robledo fue adicto a una frase de San Pablo, a la que había tomado como divisa personal y que bien podría figurar en su epitafio: "Deudor soy al Griego, al Judío, y aun al Bárbaro. Pero no me avergüenzo del Evangelio". ✠

