

Taller de Expresión I

(cátedra Reale)

curso 2010

Ensayo

Selección de textos preparada por
Santiago Castellano, Cecilia Eraso, Celia Güichal,
Analía Reale y Claudia Risé

Edición
Analía Reale

Índice

El género ensayo	5
Jaime Rest “Ensayo”.....	6
Max Bense “Sobre el ensayo y su prosa” (fragmento).....	7
Liliana Weinberg, “De la voz al género”.....	12
Umberto Eco, “La estrategia de la ilusión”.....	14
El ensayo y la escritura académica	17
Beatriz Sarlo “El país de no ficción”.....	18
Jorge Larrosa, “El ensayo y la escritura académica”.....	20
Retórica del ensayo	33
Los planes textuales.....	34
La puesta en texto del ensayo: acerca de algunas figuras retóricas.....	41
Selección de ensayos breves	45
<i>Los fundadores</i>	46
Montaigne, “Sobre los Caníbales”.....	46
Bacon, “De los viajes”.....	56
<i>El ensayo literario</i>	58
Swift, “Una modesta proposición”.....	58
Jorge Luis Borges “La duración del Infierno”.....	64
Ítalo Calvino “Colección de arena”.....	67
“Por qué leer los clásicos”.....	70
José Saramago, “Mi subida al Everest”.....	75
María Negroni, “Ir volver/ de un adónde a un adónde”.....	77

<i>El ensayo en la prensa</i>	<u>82</u>
Rubén Darío “El triunfo de Calibán”.....	<u>82</u>
Mario Vargas Llosa “El velo no es el velo”.....	<u>87</u>
Jorge Wagensberg, “¡Esto es una California!”.....	<u>91</u>
<i>El ensayo académico</i>	<u>93</u>
Néstor García Canclini, “ <i>Lectores, espectadores e internautas</i> ”.....	<u>93</u>
Walter Benjamin, “El arte de narrar”.....	<u>102</u>
Max Horkheimer y Theodor Adorno “Aislamiento por comunicación”.....	<u>103</u>
Roberto Fernández Retamar “Para la historia de Calibán”.....	<u>104</u>
Liliana Weinberg de Magis, “La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano”.....	<u>113</u>
Ensayo: consigna de evaluación	<u>127</u>

El género ensayo

Ensayo

El ensayo es una composición expositiva, preferentemente en prosa, que suele proporcionar información, interpretación o explicación acerca de un asunto tópico, sin incluir procedimientos novelescos o dramáticos. Pese a esta última observación, cabe añadir que el ensayo posee una gran aptitud mimética y a menudo se confunde con el cuento, el diálogo o inclusive la biografía, la historia, la ciencia o el discurso moral. Su extensión, como en el caso del cuento, generalmente es limitada; pero a veces no es la dimensión sino la actitud la que define la naturaleza del ensayo, de modo que obras tan extensas como el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento o la *Radiografía de la pampa* de Ezequiel Martínez Estrada admiten ser incluidas en el ámbito específico de este género. Tal vez el ensayo existió siempre y sea lícito otorgar este nombre a ciertas piezas de Platón, a los tratados morales de Séneca, a *Los oficios* de Cicerón o a ciertos escritos de San Agustín; sin embargo, la denominación parece originarse en el advenimiento de una interpretación científica de la realidad, en la que el ensayo —como su nombre lo indica— presupone una formulación provisional, ni definitiva ni verificada, de las opiniones que enuncia. Confirma esta presunción el hecho de que en la nomenclatura literaria el término *ensayo* en su acepción moderna haya surgido en el Renacimiento, cuando fue adoptado por Michel de Montaigne y por Francis Bacon. La mención de estos dos autores, por lo demás, permite formarse una idea de la elasticidad y amplitud que admite el ensayo, que puede ser comparativamente extenso, subjetivo y errático, en uno de sus extremos, y breve, conciso, objetivo y riguroso, en el otro. Sean cuales fueren el tono y la dimensión del ensayo, éste debe resultar persuasivo y ha de crear en torno del lector una especie de sortilegio verbal, lo cual significa que el texto tiene que revelar ciertas virtudes de escritura y cierta cualidad de estilo que convierten a este género en uno de los ejercicios más exigentes y decantados de la prosa. Por consiguiente, si las ideas que expone pueden juzgarse provisionales, lo que confiere al ensayo su fuerza de convicción y su carácter definitivo es la forma en que es utilizado el lenguaje, la tersura expositiva que logra capturar al lector mediante una suerte de efecto hipnótico. La difusión del ensayo, al igual que el notorio predominio del cuento moderno, se halla íntimamente ligada a la amplitud que la producción periodística fue adquiriendo en los últimos siglos; al respecto, cabe recordar que la producción más memorable de multitud de autores tuvo en su origen un propósito efímero, como material destinado a revistas o diarios de su tiempo. Ello ha sucedido con los ingleses Steele, Addison, Samuel Johnson, Charles Lamb, Thomas de Quincey, Chesterton, Max Beerbohm; con el norteamericano Emerson; con los españoles Larra, Azorín, Ortega y Gasset. En la América hispana el ensayo ha sido uno de los campos más fecundos de la literatura por el volumen comparativo de la producción y la importancia que ha exhibido, especialmente como instrumento de polémicas artísticas y políticas.

REST, Jaime; **Conceptos de literatura moderna**,
Buenos Aires, CEAL, 1991.

Sobre el ensayo y su prosa*

Max Bense

Traducción de Marta Piña

[...] Hay un misterioso "Confinium" que se forma entre poesía y prosa, entre el estadio estético de la creación y el estadio ético de la tendencia, siempre permanece un poco cambiante en su modo de ser, pero abarca un conocido rango literario, porque a saber, el ensayo –expresión literaria intermedia de esta confinidad– radica entre la poesía y la prosa, entre la creación y la tendencia, entre el estadio estético y el ético.

Y así hemos abordado nuestro tema. El ensayo es un fragmento de prosa, pero no es un fragmento en el sentido de un fragmento pascaliano y no es una pieza de la épica en el sentido de la épica stendhaliana. El ensayo ofrece una confinidad, una realidad concreta autoexpresiva, así es él mismo una realidad literaria.

"Ensayo" quiere decir en alemán "intento". Nos preguntamos entonces, si al tomar la expresión "intento" en su significado ¿nos referimos a que una persona intencionadamente literaria intente escribir sobre algo, o si la escritura es sobre un asunto determinado o indeterminado en el carácter del intento, del experimento temático? Estamos sorprendidos de que la expresión *ensayo* sea un método experimental; se trata de escribir experimentalmente en él, y debemos hablar entonces en el mismo sentido que cuando hablamos de la física, la cual colinda con pulcritud similar con la física teórica. En la física experimental, para seguir con nuestro ejemplo, postulamos una pregunta respecto a la naturaleza, esperamos una respuesta, probamos y fallamos: la física teórica describe la naturaleza, donde las leyes de sus medidas demuestran resultados en forma analítica, axiomática y deductiva basados en necesidades matemáticas. Así se diferencia un ensayo de un tratado. Escribe ensayísticamente quien compone experimentando, quien rueda su tema de un lado para otro, quien repregunta, palpa, prueba, quien atraviesa su objeto con reflexión, quien vuelve y revuelve, quien desde diversos lugares parte hacia él y en su atisbo intelectual reúne lo que ve y prefabrica lo que el tema bajo la escritura deja ver en ciertas condiciones logradas. Quien intenta algo entonces en el ensayo, no es del todo la subjetividad escritural, no, ella provoca condiciones bajo las cuales un tema en su totalidad respalda una configuración literaria. No se intenta escribir, no se intenta conocer, se intenta ver cómo se comporta un tema literariamente, se establece

* **Bense, Max** (1910-1990) filósofo, matemático, físico y escritor. En su obra se expone ante todo con una filosofía de la técnica, la teoría del texto, la lógica y la semiótica. Bense nació el 7 de febrero de 1910 en Straßburg y estudió matemáticas, física y filosofía en Bonn, Köln y Basel. Fue profesor de filosofía de la técnica, teoría de la ciencia y lógica matemática a la Escuela Técnica de Altos Estudios de Stuttgart donde enseñó hasta 1976. A partir de 1967 editó *Semiosis. Revista para la semiótica y sus aplicaciones*. Entre sus publicaciones se cuentan *Las matemáticas y las ciencias* (2 tomos, 1946-1949), *Filosofía como investigación* (1947), *Existencia técnica* (1949), *Descartes y los siguientes* (2 tomos, 1955-1969), *Teoría de los textos* (1962), *Estética* (1965), *Semiótica* (1967), *Arte y contrato* (1970), *Signos y diseño: estética semiótica* (1971) y *El universo de los signos* (1983). Bense murió el 29 de abril de 1990 en Stuttgart.

entonces una pregunta, si se experimenta con un tema. Vemos al respecto que lo ensayístico no reside sólo en la forma literaria, en la cual está integrada el contenido, el asunto, el manejo parece ensayístico pues aparece bajo ciertas condiciones. En este sentido habita en cada ensayo una fuerza o poder de perspectiva en el sentido de Leibniz, Dilthey, Nietzsche y Ortega y Gasset. Reflejan un perspectivismo filosófico en el sentido que en sus observaciones ejercitan un punto de vista conocido en su pensamiento y su conocimiento. Quien leyera tan solo una reducida parte de los escritos de estos hombres, no negará el dominio de la veracidad ensayística. Se logra con Leibniz oculto bajo la correspondencia, con Dilthey a través de su apertura, se logra con Nietzsche en la capacidad aforística revestida, con Ortega y Gasset en la forma proyectada.

[...] ¿No es reconocible que todo gran ensayista es un crítico? ¿No es reconocible que todas las épocas, en las cuales el ensayo destaca notoriamente, son épocas altamente críticas? ¿Qué quiere decir eso?

Analicemos esta idea: en Francia el ensayo se ha desarrollado en dependencia con el meditado trabajo crítico de Montaigne. Sus indicaciones para vivir y para morir, para pensar y trabajar, para gozar y para llorar constituyen un espíritu crítico. El elemento bajo el cual se mueve la reflexión es el elemento de los grandes moralistas y escépticos franceses. El es una fuente espiritual de su tiempo, el inicio de una crítica protestantista a la dependencia de lo espiritual que corresponde totalmente a los siglos XVII y XVIII. De Montaigne a Gide, Valéry y Camus existe una línea. En Inglaterra Bacon descubrió el ensayo. Bacon escribió ensayos con los astutos pensamientos moralistas, escépticos y aclaratorios, todos de segunda intención en todos los conceptos. Todos lo llaman en el fondo: Swift, Defoe, Hume, W.G. Hamilton, de Quincy y Poe, pero también a los nuevos: Chesterton, T.S. Eliot, Strachey y otros. En Alemania vemos a Lessing, Moser y Herder, éste sobre todos en las "Cartas y adelantos de la humanidad", que simplemente representan la colección de ensayos en lengua alemana más significativa - empiezan y guían nuestra forma de literatura experimental. Cada uno sabe los sentimientos hacia la crítica que su obra contiene. Friedrich Schlegel, maestro de la crítica y del ensayo, lo señala como el tipo puro de la crítica y reconoce en ello a los protestantistas en un amplio sentido, y Adam Müller llama a "Lessing en su curso sobre el establecimiento de la crítica alemana uno de los portadores de la medida del espíritu crítico". Ya nos hemos referido a Dilthey, Nietzsche, Ortega y Gasset. Los siguen los más jóvenes: Gottfried Benn, quien produce a partir del expresionismo, Hofmiller como uno de nuestros primeros críticos literarios, Karl Hillebrand y Ernst Robert Curtius, quien queda claro que en los momentos actuales ha dejado brillar la visión mundial de un penetrante analista. Ernst Jünger, cuyos ensayos a la manera montagniana -serena, medio cínica, medio escéptica- experimenta con las cosas; Rudolf Klaber, el incansable, quien siempre una y otra vez desea elevar las condiciones histórico mundiales del entendimiento analítico; Thomas Mann quien por largos periodos vertió el aliento de la épica hacia el exterior en una diversidad temática, el arte, la historia, la psicología, la política, todo la abarca; finalmente los ensayistas austriacos de Kurenberger y Speidel hasta Karl Kraus, Hoffmannsthal y Stössl, quien ha dedicado a esta forma literaria incluso una teoría literaria, la que recuerda que "el instinto y la conciencia" se mecen en el ensayo con el mismo peso.

También es frecuente que el ensayo evada el saber crítico de nuestro espíritu, cuya alegría en el acto experimental simplemente es una necesidad de su ser artístico, su método. Queremos decir algo más: el ensayo es la forma de la categoría crítica de nuestro intelecto. Entonces, aquel que critica, necesariamente debe experimentar, debe lograr condiciones bajo las cuales un tema se renueve con seguridad, incluso distinto de otro autor, y por sobre todo debe validar la vigencia de su tema, volver a intentar, y con certeza esto ya es el sentido de la variación reducida, cuyo tema vive una experiencia a través de su crítica. Se pudiera poner en marcha una crítica literaria, plantear reglas, principios, así como ha sucedido ya en la antigua poesía con otras categorías; ella debería expresar que en cada buena crítica hay una ley de conservación de variación mínima en el tema - pero esta variación nos sugeriría un lugar en el cual ya sea toda la grandeza o toda la miseria de los temas autoriales en cuestión estarían seguros-. De cualquier manera, y esto lo queremos dejar dicho, que la ley aquella de las modificaciones mínimas, bajo la cual el ensayista crítico trabaja, también es el método de su experimento. En este sentido contiene todo lo que cae bajo la categoría de pensamiento crítico: sátira, ironía, cinismo, escepticismo, caricaturización, etc. Así se verá, directamente a través de la preferencia del ensayo, que el crítico es natural en la confinidad entre la creación y el estadio estético por un lado, y por el otro entre la tendencia y el estadio ético. No pertenece a ningún estadio, sino a una confinidad y desde una perspectiva sociológica cabe expresar que es como el tipo entre las clases y como el gozo temporal entre los tiempos, allá donde se presentan o se preparan la abierta o interna revolución, la resistencia, la inseguridad, ahí encontrará sus amigos.

¿Qué se alcanza a través del ensayo? Ya lo dijimos. Pero ¿qué es seguro? Quiero decir que a través de la experiencia ensayística el contorno o el perfil de una cosa es seguro, el contorno del ser interno y externo, el contorno de "su ser Así" por sí. Además eso es por fin así, que en este hacerse seguro del contorno no hay fronteras substanciales, menos aún principales. El experimento ensayístico es incluso, en principio, independiente de la sustancia, del tema. Puede contener asimismo una heterogeneidad dada de la sustancia, se necesita entonces satisfacer una suma de aforismos prioritarios, sistemáticos o deductivos "que no se anden por las ramas". Esto no debe señalarse, sin embargo, como un parentesco con el aforismo. Ambas formas son diferentes tanto en su plenitud, como en su densidad, estilo y propósito; allá rige la agudeza, acá todavía la épica. Finalmente esto puede ser el sentido de la expresión de Hofmiller: luego el ensayo no es científicable, en donde la ciencia se define como la suma, el sistema de una declaración axiomático deductiva sobre un bien conocido ámbito temático, allá son posibles los tratados, no los ensayos. Mientras tanto, siendo que cada ciencia sostiene una postura concreta y ésta es también tema de la reflexión crítica, es posible que surja un ensayo científico. Tenemos en Alemania, Francia e Inglaterra suficientes ejemplos de ensayistas científicos. Basta mencionar las composiciones de Goethe sobre "El granito". Max Weber, uno de los últimos científicos naturales, quien nunca perdió el gran estilo, ha otorgado en ambos estudios "Política como profesión" y "Ciencia como profesión" ejemplos de ensayos científicos. Recuerdo también el lucidísimo ensayo de Heinrich Scholz sobre los teólogos y las organizaciones científicas de Adolf von Harnack, que por una situación de disparidad surgen con la gran biografía-Harnack de Zahn-Harnack. Las composiciones de Heisenberg sobre "El desarrollo y la mecánica cuántica" y "Modificaciones en la base de las ciencias naturales" son ensayos valiosos y vigentes de prosa científica en lengua alemana. Los ensayos históricos de Strachey contienen –todo dentro del espacio científico– los perceptivos rasgos anglosajones y son un verdadero experimento artístico literario. Bajo esta secuencia cabe razonar por qué en vez de plantear diferencias entre ensayo

científico y ensayo literario, mejor no marcamos la diferencia entre los conceptos de lo bello-intelectual y lo refinado-intelectual.

Lo ensayístico bien formado desarrolla –fuera del distrito científico ligado al tema– la reflexión, más pendulante ésta, intuicional e irracional; no practica ciertamente la claridad, pero esta claridad no es la de la postulación abstracta, sino mucho más la de la verificación (también repaso, revisión) a través del espacio poético o intelectual al cual ha ingresado. Lo ensayístico bien pensado se desarrolla a partir de preocupaciones axiomáticas y definitorias en un tema casi determinado el cual pertenece a una ciencia, tiene una inclinación insegura hacia la lógica, elige el estilo de la razón clara –el cual nunca abandona–, analiza, se hace elemental, desgrana la sustancia –la cual sostiene en la variación experimental–. Se plantea la pregunta si no habrá una clase particular que la polémica ensayística deba añadir con la agudeza destructiva del ataque una variación al tema. No se presenta en el camino. Tratará naturalmente con todos los medios de traer el tema a una posición donde su fragilidad, su aventura (trad. literal: aventuralidad), su vigencia suicida realmente se accione. Además todos los medios son importantes, la contemplación bello-intelectual, tanto como el análisis refinado-intelectual. Lessing fue alguien con maestría, y casi todos los grandes polemistas de la literatura universal han practicado exitosamente el arte del polémico intento.

Así ya no es nada pesado decir el aspecto literario que se ha expresado sobre el ensayo y lo que su sustancia contiene. Se maneja en su entorno el resultado de un *ars combinatoria* literaria. Lo ensayístico es una combinatoria, un incansable generador de configuraciones en un determinado entorno. Todo lo que hay de uno u otro modo en la proximidad de este entorno, que constituye el tema del entorno, sostiene una posible existencia, entra en la combinación y origina una nueva configuración. La relación de la configuración, que habita en cada entorno, es el sentido del experimento y –en menor grado– la revelación definitoria del propio entorno es la meta del ensayo; mayormente es la suma de las circunstancias que lo rodean, la suma de las configuraciones en las cuales el ensayo se logra. También eso incluye un valor científico, que asimismo las circunstancias, la atmósfera en la que algo se desarrolla, se puede reconocer y expresar definitivamente al respecto. Así es la configuración de una categoría de reconocida teoría, y no es alcanzable en una perspectiva axiomática-deductiva, sino sólo a través de la *ars combinatoria* literaria, en la cual ha ingresado la postura del puro reconocimiento de la fuerza imaginativa. Que en esta fuerza imaginativa no surgen nuevos entornos (también puede entenderse como temas), sino configuraciones para los entornos, y las configuraciones no aparecen con necesidades deductivas sino experimentales. Todos los grandes ensayistas han sido combinadores y han poseído una extraordinaria fuerza imaginativa.

[...] La tendencia se expresa de maravilla en el ensayo. Quien tiene una tendencia es aquel que intenta, un intencionista. Así se cierra el camino de los pensamientos. Primero se experimenta abiertamente el tema en el esplendor de la combinatoria de relaciones e ideas, de imágenes y equivalencias; después reluce despacio la tendencia por la urdimbre de la ensayística literaria, y finalmente se apela desde el punto de vista de la tendencia y se postula al verdadero escritor –el verdadero literato en el sentido de Lessing– el intelecto, el corazón, que han pensado ocupar y guarecer algo. De este modo se entiende que una simple forma literaria como es el ensayo atraviese la cubierta estética y se convierta en asunto ético y existencial; se

entiende que una categoría existencial, la del ensayista, fiel en imagen y método, se convierta en una forma literaria.

[...] El ensayo es un tipo de monólogo reflexivo y por lo tanto una forma dramática. La dialéctica está presente en lo experimental. La esencia formal e interna del ensayo no constituye más que una intención socrática, es decir postular experimentalmente o producir (generar) un tema experimental. Lo que tiene que ser dicho, no será la última palabra o una regla; será planteado mucho más desde el ojo inteligente del lector en una especie de variación incansable del producto terminado; y será de tal modo, que por un lado responda a la demostración experimental de un efecto natural y por el otro a la producción (fabricación) de una bien determinada configuración en el caleidoscopio.

He dicho que el ensayo –como lo dice su nombre– experimenta, en concreto representa no otra cosa que la totalidad de un experimento. También he señalado que no puede tratarse un experimento sólo con ideas. Lichtenberg ya ha hablado de eso, que lo experimentable debe hacerse. En un ensayo verdadero se va todavía mucho más allá de este hecho estético. Ningún ensayo se atasca en lo estético, a pesar de que en el siguiente paso signifique el problema de una forma artística para la prosa. El ensayista se separa de cada teoría. El no es una teoría ni representa una teoría. Se mueve bastante en el espacio de lo concreto, conforme la redundante exigencia de Kierkegaard contra Hegel de "espacio y tiempo, y cuerpo y sangre". ¿Qué hace entonces? ¿Qué se establece como totalmente concreto en contra de una teoría? El hecho concreto. El ensayo engendra de manera consciente el hecho concreto de una idea reflejada en el propio ensayista.

Exponemos al final de estas consideraciones que no sólo queremos poner el dedo junto a la necesidad y seriedad de un género literario. No es el asma de los tiempos difíciles y volátiles lo que produce el ensayo; por la situación crítica en general, por la crisis que aumenta en la vida y en el espíritu, el ensayo se ha vuelto una caracterización en nuestras épocas literarias. El le sirve a la crisis y a su superación, en tanto que lleva al espíritu y a la inteligencia a nuevas configuraciones de las cosas, pero no es sólo el acento o una simple expresión de la crisis. Contiene del todo la posibilidad de una conclusión total de sí mismo, pues es una individualidad literaria. Cuando se le entiende como un arte de la popularidad, se le ha malentendido absolutamente. En aquello que es la sustancia, la esencia de la crítica figura la oposición entre lo popular y lo no popular.

De la voz al género

EXISTE aún otro tema ineludible, verdadero tópico en la crítica del ensayo: el problema del género. Tras muchos años en los cuales predominó una aproximación "sustancialista" y un afán taxonómico, se ha pasado hoy a un enfoque pragmático y centrado en los problemas de la recepción y la nueva retórica. Walter Mignolo, por ejemplo, propone pensar el ensayo a partir de la existencia de una "comunidad hermenéutica" de lectores. Hay quienes, como Mónica Scarano, tratan al ensayo como forma discursiva, y piensan por tanto en su recepción a partir de las diversas instancias institucionales y no institucionales que lo decodifican como tal. Existen también críticos como Reda Bensamaia, quienes piensan al ensayo como acontecimiento escritural puro, en el cual autor y lector entran en la complicidad peculiar dada por la lectura misma y la permanente ruptura con convenciones exteriores al texto, y de allí que resulte posible pensarlo como antigénero o como género de construcción paradójica.

Es innegable que el ensayo, lejos de "replegarse" en el sistema literario, avanza y se expande hasta permear otras formas discursivas: ¿dónde acaba el ensayo y comienza la ficción en Torri o en Borges? Poesía, ficción, ensayo, constituyen un nudo apasionante en *Rayuela*. ¿Dónde acaba el ensayo y comienza la novela en Carpentier, Roa Bastos, Del Paso y muchos de los mejores autores de novela histórica? Milan Kundera considera la "invasión" del ensayo en la novela moderna como un proceso irreversible, mejor o peor resuelto por el narrador en los casos de Musil o de Broch. ¿Dónde acaba el ensayo y comienza la poesía en Machado? Muchos son ya los poetas-filósofos. ¿Dónde acaba la crónica y comienza el ensayo en Monsiváis o Poniatowska? La organización de *Los rituales del caos* obedece a una decisión autoral afín a la prosa interpretativa. ¿Dónde acaba el ensayo y comienza el artículo periodístico en Carlos Fuentes o Mario Vargas Llosa? Muchos de los mejores ensayos de Martí surgen al calor de la lucha política, y aparecen, como los de Darío, en carácter de corresponsalía. Una de las mejores y más recordadas caracterizaciones del ensayo, la de Alfonso Reyes, apareció publicada por primera vez en *Tricolor*. ¿Dónde acaba el ensayo y comienza el análisis antropológico en los trabajos de crítica cultural de Néstor García Canclini o Beatriz Sarlo? Existe en nuestro medio, además, una miríada de textos de crítica literaria que en la pluma de Antonio Alatorre o Ángel Rama alcanzan dimensión universal. Al estudiar fenómenos parangonables con éstos, Claire de Obaldía los atribuye a la expansión de un "espíritu ensayístico": el "ensayismo generalizado", nos dice esta crítica, puede ser contemplado de manera optimista por parte de los defensores del ensayo, o de manera pesimista por sus detractores, quienes ven en tal expansión una amenaza para la literatura, y ésta a su vez parecería "agonizar" víctima del "virus" ensayístico que contamina todo lo que toca. La autora misma siente que no es posible hablar del ensayo sino de un modo ensayístico, y considera que el ensayo es "literatura en potencia" y que se trata de un género marginal y contestatario, imposible de "domesticar" sin que se lo desvirtúe, y que no necesariamente está ligado por su origen al campo de lo estrictamente literario.

De la eclosión del ensayo dan cuenta también los observadores de librerías, particularmente las librerías norteamericanas, en las cuales abunda una clasificación de las obras a partir de las categorías de prosa "ficcional" y "no ficcional". En este segundo grupo cabe prácticamente todo: no sólo el ensayo, sino también las obras de divulgación superficiales y malas, las diversas formas de literatura intermedia y todo cuanto de aquí en más pueda ocurrírsele ventilar a la industria editorial.

Algunos tienen miedo al ensayo. Otros tienen fe en el ensayo. Parafraseando a Ítalo Calvino, diremos que nuestra fe en el futuro del ensayo consiste en saber que —a pesar de apariencias engañosas— hay cosas que sólo el ensayo, con sus medios específicos, nos puede dar. El ensayo lleva una firma: el ensayo es ejercicio de responsabilidad por la interpretación de la cosa pública. El ensayo es una puesta en valor: no es nunca ejercicio literario gratuito y neutral, sino antes bien examen de los más diversos temas desde el mirador del compromiso. El ensayo es interpretación: es ejercicio permanente de confrontación entre nuestros saberes y los nuevos datos que nos aporta la experiencia. El ensayo es diálogo, es mirada, es comprensión. El ensayo es ejercicio de memoria y de imaginación, y es siempre forma de recuperación de la comunidad perdida y restitución del sentido fracturado. El ensayo precisa de nosotros, sus lectores, para que se comprendan sus claves, sus guiños, sus debates, sus obsesiones, sus salvaciones: el ensayo, epifanía de sentido, nos necesita para que se produzca su milagro.

WEINBERG, Liliana; ***El ensayo, entre el paraíso y el infierno***,
México, Universidad Nacional Autónoma de México
y Fondo de Cultura Económica, 2001

La estrategia de la ilusión

Los ensayos elegidos para formar este libro son artículos que he escrito en el transcurso de varios años para su publicación en diarios y semanarios (o como máximo en revistas mensuales, pero no especializadas). Muchos de ellos tratan de los mismos problemas, con frecuencia después de transcurrir cierto tiempo, otros se contradicen (siempre al cabo de un tiempo).

Hay un método —aunque muy poco imperativo— en esta actividad de comentario sobre lo cotidiano. En caliente, bajo el impacto de una emoción o el estímulo de un acontecimiento, se escriben las propias reflexiones, esperando que sean leídas y después olvidadas. No creo que exista ruptura entre lo que escribo en mis libros «especializados» y lo que escribo en los periódicos. Hay una diferencia de tono, por supuesto, dado que al leer día tras día los acontecimientos cotidianos, al pasar del discurso político al deporte, de la televisión al «beau geste» terrorista, no se parte de hipótesis teóricas para evidenciar ejemplos concretos, sino que más bien se parte de acontecimientos para hacerlos «hablar», sin que se esté obligado a llegar a conclusiones en términos teóricos definitivos. La diferencia reside, entonces, en que, en un libro teórico, si se avanza una hipótesis, es para probarla confrontándola con los hechos. En un artículo de periódico, se utilizan los hechos para dar origen a hipótesis, pero no se pretende transformar las hipótesis en leyes: se proponen y se dejan a la valoración de los interlocutores. Estoy quizás en vías de dar otra definición del carácter provisional del pensamiento coyuntural. Todo descubrimiento filosófico o científico, decía Peirce, va precedido por lo que él llamaba «the play of musement»: un vagabundeo posible del espíritu, una acumulación de interrogantes frente a unos hechos particulares, un intento de proponer muchas soluciones a la vez. Antaño, ese juego se jugaba en privado, se confiaba a cartas personales o a páginas de diarios íntimos. Los periódicos son hoy el diario íntimo del intelectual y le permiten escribir cartas privadas muy públicas. Lo que protege del temor de equivocarse no reside en el secreto de la comunicación, sino en su difusión.

Me pregunto a menudo si, en un periódico, trato de traducir en lenguaje accesible a todo el mundo o de aplicar a los hechos contingentes las ideas que elaboro en mis libros especializados, o si es lo contrario lo que se produce. Pero creo que muchas de las teorías expuestas en mis libros sobre la estética, la semiótica o las comunicaciones de masas se han desarrollado poco a poco sobre la base de las observaciones realizadas al seguir la actualidad.

Los textos de esta recopilación giran todos más o menos en torno a discursos que no son necesariamente verbales ni necesariamente emitidos como tales o entendidos como tales. He tratado de poner en práctica lo que Barthes llamaba el «olfato semiológico», esa capacidad que todos deberíamos tener de captar un sentido allí donde estaríamos tentados de ver sólo hechos, de identificar unos mensajes allí donde sería más cómodo reconocer sólo cosas. Pero no quisiera que se viera en estos artículos unos ejercicios de semiótica. ¡Por el amor de Dios! Lo que entiendo hoy por semiótica se encuentra expuesto en otros libros míos. Es cierto que un semiótico, cuando escribe en un periódico, adopta una mirada particularmente ejercitada, pero eso es todo. Los capítulos de este libro son sólo artículos de periódico escritos por deber «político».

Considero mi deber político invitar a mis lectores a que adopten frente a los discursos cotidianos una sospecha permanente, de la que ciertamente los semióticos profesionales sabrían hablar muy bien, pero que no requiere competencias científicas

para ejercerse. En suma, al escribir estos textos, me he sentido siempre como un experto en anatomía comparada, que sin duda estudia y escribe de manera técnica sobre la estructura de los organismos vivos, pero que, en un periódico, no trata de discutir los presupuestos o las conclusiones de su propio trabajo y se limita a sugerir, por ejemplo, que todas las mañanas sería oportuno realizar algunos ejercicios con el cuello, moviendo la cabeza, en primer lugar, de derecha a izquierda veinte veces seguidas y, después, veinte veces de arriba a abajo, para prevenir los ataques de artrosis cervical. La intención de este «reportaje social», como vemos, no es que cada lector se convierta en un experto en anatomía, sino que aprenda por lo menos a adquirir cierta conciencia crítica de sus propios movimientos musculares.

He hablado de actividad política. Sabemos que los intelectuales pueden hacer política de diferentes maneras y que algunas de ellas han caído en desuso hasta el punto de que muchos comienzan a emitir dudas acerca de la legitimidad de tal empresa. Pero desde los sofistas, desde Sócrates, desde Platón, el intelectual hace política con su discurso. No digo que éste sea el único medio, pero para el escritor, para el investigador, para el científico, es el medio principal al que no se puede sustraer. Y hablar de la traición de los intelectuales es igualmente una forma de compromiso político. Por lo tanto, si escribo en un periódico hago política, y no sólo cuando hablo de las Brigadas Rojas, sino también cuando hablo de los museos de cera.

Esto no está en contradicción con lo que he dicho más arriba, es decir, que, en el discurso periodístico, la responsabilidad es menos grande que en el discurso científico porque es posible atreverse a emitir hipótesis provisionales. Por el contrario, es también hacer política correr el riesgo del juicio inmediato, de la apuesta cotidiana y hablar cuando se siente el deber moral de hacerlo, y no cuando se tiene la certeza (o la esperanza) teórica de «hacerlo bien».

Pero quizás yo escribo en los periódicos por otra razón. Por ansiedad, por inseguridad. No sólo tengo siempre miedo de equivocarme, sino que también tengo siempre miedo de que lo que hace que me equivoque tenga razón. Para un libro «erudito», el remedio consiste en revisar y poner al día en el curso de los años las diferentes ediciones, tratando de evitar las contradicciones y de mostrar que todo cambio de orientación representa una maduración laboriosa del pensamiento propio. Pero, a menudo, el autor inseguro no puede esperar años y le es difícil madurar sus propias ideas en silencio, en espera de que la verdad se le revele de súbito. Por esta razón me gusta la enseñanza, exponer ideas todavía imperfectas y escuchar las reacciones de los estudiantes. Por esta razón me gusta escribir en los periódicos, para releerme el día siguiente y para leer las reacciones de los demás. Juego difícil, porque no siempre consiste en sentirse seguro ante la aprobación y en dudar ante la desaprobación. A veces hay que hacer lo contrario: desconfiar de la aprobación y encontrar en la desaprobación la confirmación de las intuiciones propias. No hay reglas. Sólo el riesgo de la contradicción. Como decía Walt Whitman: «¿Me contradigo? ¡Bueno, pues me contradigo!»

Si estos artículos tratan de denunciar algo a los ojos del lector, no se trata de que haya que descubrir las cosas bajo los discursos, a lo sumo discursos bajo las cosas. Por esto es perfectamente justo que hayan sido escritos para periódicos. Es una elección política criticar los mass-media a través de los mass-media.

En el universo de la representación «mass-mediática», es quizás la única elección de libertad que nos queda.

Eco, Umberto; *La estrategia de la ilusión*,
Buenos Aires, Editorial Lumen / Ediciones de la Flor, 1986

El ensayo y la escritura académica

Domingo 26 de setiembre de 1999

LA ARGENTINA PENSADA

Beatriz Sarlo. Ensayista.

El país de no ficción

Es sólo un ensayista. La frase se pronunciaba en los 70 con tono peyorativo. En la Facultad de Filosofía y Letras, las brigadas modernizantes de la carrera de sociología, fundada por el gran Gino Germani, tenían claro que el ensayo era un género viejo.

Es difícil exagerar la importancia del movimiento liderado por Gino Germani (sociólogo, director de investigaciones, editor) en los años cuarenta, que se consolidó en la Universidad posterior a 1955. En el pasado, la literatura le proporcionaba su modelo al ensayo histórico o de interpretación social; en aquel primer posperonismo, las ciencias sociales (nuevas para la Argentina) suscribían el acta de una muerte que se creía no sólo inevitable sino auspiciosa. Al ensayo sólo se lo toleraría en el campo de la literatura, pero **debía ser expulsado de las disciplinas que pensaban la sociedad y la historia**. Se seguían escribiendo ensayos, pero sus autores venían de un pasado que no estaba iluminado por las luces de las ciencias sociales, o se obstinaban en seguir teorías que no ponían a la investigación empírica como piedra de toque.

Incluso la tolerancia con el ensayo literario duró poco. En efecto, el estructuralismo francés, con sus tremendos artefactos semiológicos, observaba a la crítica literaria anterior con la misma insatisfacción que la sociología sentía frente al ensayo y la acusaba de lo mismo: **era poco científica**. Los 60 fueron la gran época metalúrgica de los "modelos estructurales". Frente a ellos, grandes libros de crítica literaria como **Muerte y transfiguración de Martín Fierro**, de Ezequiel Martínez Estrada, eran sólo ensayos, culpables de una carga excesiva de subjetividad, algo que no estaba de moda en ese período regido por la oposición de sujeto y estructura, donde lo bueno caía siempre del lado de la estructura.

Para seguir con el ejemplo de Martínez Estrada, el movimiento envolvente de **Muerte y transfiguración...**, sus volutas y repeticiones en escala ascendente, su barroquismo, lo colocaban del lado del ensayo, aunque el libro presentara una masa importante de datos y de análisis. Sebrelli también era un ensayista, alguien que tenía solamente impresiones sobre cómo eran las cosas y no había hecho encuestas ni había pasado un tiempo suficiente en los archivos. Ensayo era, en los años sesenta, todo lo que no se atenía al régimen de las investigaciones sociológicas.

El ensayismo **era un discurso más subjetivo que objetivo**, escrito con un fuerte **tono personal**, no necesariamente basado en investigación empírica. Lo curioso es que esos rasgos son efectivamente los que siempre caracterizaron al ensayo. Lo nuevo es que, en esos años sesenta, se los consideraba anticuados, superados por las ciencias de la sociedad y del lenguaje.

Si se hace un rápido viaje en el tiempo hasta hoy, se comprueba que estas posiciones antiensayísticas han triunfado en lo que podemos llamar la prosa

académica producida por investigadores universitarios. Esa prosa no puede conseguir miles de lectores como los que, después de haber criticado duramente a Martínez Estrada, tuvo Juan José Sebreli o tiene un historiador como Félix Luna, también mirado con desconfianza por los profesionales que murmuran una palabra: **divulgadores.**

Los discursos de las ciencias sociales y la historia, que se modernizaron a partir de los sesenta, están altamente tecnificados. Esto quiere decir que las técnicas de investigación definen el carácter de la escritura. Y el aparato crítico (notas, citas, fuentes, documentos, bibliografías) decide el aspecto mismo de la página impresa.

El discurso "científico" se distingue por una página impresa con letras de diferente cuerpo (para el texto y las notas) que remiten al pie de página, por la profusión de bastardillas y de comillas de las fuentes bibliográficas. La textura visual de este tipo de página es diferente de la página tipográficamente homogénea del ensayo.

Aunque no esté escrito en primera persona, el ensayo la presupone. La prosa académica habla en modo impersonal. El ensayo es persuasivo y puede ser caprichoso, aforístico. La prosa académica es probatoria y argumentativa.

Así las cosas, los miles de lectores, cuando existen, están en otra parte. Hasta hace veinte años, esos miles de lectores leían ensayos escritos desde lugares políticos bien definidos: anarquismo, marxismo, nacionalismo, populismo, antimperialismo. Sobre todo el revisionismo histórico, con su mezcla de rosismo, nacionalismo y antiliberalismo, construyó un edificio hospitalario, donde el sentido común encontraba versiones más fuertes que las escritas por los historiadores y sociólogos profesionales. Decenas de miles de ejemplares de Jauretche o de Hernández Arregui prueban esa popularidad.

Hoy esos lectores (o, más bien, sus hijos) leen libros escritos dentro de un género, más que desde un lugar político-ideológico, aunque ese género no excluya las opciones ideológicas. El primer libro de fortuna en este género fue el que hasta hoy es su paradigma insuperable: **Operación masacre** de Rodolfo Walsh. Algunos años antes que Truman Capote escribiera **A sangre fría**, el relato de Walsh de los fusilamientos de junio de 1956 inaugura el **non fiction**, es decir la narración de hechos reales escrita con las técnicas literarias. **El non fiction es la expansión de la crónica periodística por medios tradicionalmente literarios.** Un género de mezcla.

Hoy ese uso de tecnología literaria se ha difundido. **No hay noticia, ni denuncia, ni opinión, sin relato.** "Esa mañana el mayor X no sabía que iba a encontrar a quienes, poco después, le revelarían.... etc. etc." Ese género periodístico, enormemente expansivo porque toma zonas que ocupó el ensayo, la historia, la reflexión cultural, la política, la biografía, tiene una capacidad para escuchar a los testigos de los hechos.

El non fiction es un género de voces. En su inclinación judicial por el testimonio, lo escrito tiende una mano a la televisión, **última aventura del non fiction transfigurado en reality-show.** El ensayo, texto de una voz, es una lectura minoritaria frente a los libros sin muchas huellas subjetivas de autor, pero donde se escuchan (o se creen escuchar) muchas voces.

"Zona", *Clarín*, Buenos Aires, 26 de septiembre de 1999

El Ensayo y la Escritura Académica

Jorge Larrosa*

Voy a usar el ensayo como un pretexto para problematizar la escritura académica o, mejor, para problematizar el modo como las políticas de la verdad dominantes en el mundo académico, y las imágenes del pensamiento y del conocimiento dominantes en el mundo académico, imponen determinados modos de escritura y excluyen otros, entre ellos el ensayo. Uno de mis maestros, el sociólogo británico Basil Bernstein, me enseñó que para saber la estructura profunda de una práctica institucional hay que interrogarse por lo que prohíbe. Si queremos comprender cómo funcionan las estructuras de producción, transmisión y control del conocimiento, quizá sea bueno intentar averiguar qué es lo que prohíben. Sólo así conoceremos sus límites y, por tanto, las reglas básicas de su funcionamiento. Lo que voy a tratar de hacer en lo que sigue es reflexionar sobre el ensayo como una de las figuras de lo excluido del espacio académico, al menos de las formas del saber y del pensar que dominan en el mundo académico. Y así, como por contraste, intentaré mostrar y problematizar algunas de sus reglas.

No sé si han advertido ustedes que, en lo que acabo de decir, he mezclado palabras como verdad, pensamiento, conocimiento, saber y escritura. De hecho he hablado del ensayo como de un “modo de escritura” normalmente excluida de un espacio de saber. Pero estarán ustedes de acuerdo conmigo en que los dispositivos de control del saber son también dispositivos de control del lenguaje y de nuestra relación con el lenguaje, es decir, de nuestras prácticas de leer y escribir, de hablar y de escuchar. Nuestro oficio en la academia tiene que ver con el saber, desde luego, pero estarán ustedes de acuerdo conmigo en que nuestro oficio es, básicamente, un oficio de palabras. Lo que nosotros hacemos, cada día, es escribir y leer, hablar y escuchar. Y podríamos decir, a partir de ahí, que el conformismo lingüístico está en la base de todo conformismo, que hablar como Dios manda, y escribir como Dios manda, y leer como Dios manda es, al mismo tiempo, pensar como Dios manda. Y podríamos decir también que no hay revuelta intelectual que no sea también, de alguna forma, una revuelta lingüística, una revuelta en el modo de relacionar la lengua con nosotros mismos y con aquello que la lengua nombra. O sea, que no hay modo de “pensar de otro modo” que no sea también “leer de otro modo” y “escribir de otro modo”.

Lo que a mí me gustaría hacer hoy aquí es abrir una conversación en la que reflexionáramos juntos sobre nuestras propias experiencias de escritura y de lectura en el mundo académico. Todo lo que voy a decir no es sino una serie de anotaciones orientadas a provocar esa conversación. Por eso voy a ser exagerado, irónico, caricaturesco, violento, tosco y, a veces, descuidado en algunas de mis consideraciones, es decir, voluntariamente provocativo.

Para esta provocación voy a tomar como pretexto un texto célebre que Adorno escribió en 1954 y que se titula “El ensayo como forma”¹. Pero debo dejar claro desde aquí que esto no es una conferencia sobre Adorno, o sobre ese texto de Adorno, sino

* Universidad de Barcelona. España.

¹ Adorno, T.W. “El ensayo como forma” en *Notas de literatura*. Ariel. Barcelona 1962.

sobre el ensayo y la escritura académica. Es decir que el texto de Adorno me va a servir para ordenar un poco las ideas y para dotarme de un punto de anclaje. Por eso voy a citarlo, a parafrasearlo y a comentarlo de una forma bastante libre, bastante extravagante, casi salvaje... leyéndolo en una asociación libre de ideas, y anotando al margen, o al paso, todo lo que se me ocurre en relación al texto, aunque no venga del todo a cuento o aunque parezca un poco traído por los pelos.

Y eso con una intención que está inscrita en las últimas líneas del escrito de Adorno. Estas últimas líneas dicen así: *“la más íntima ley formal del ensayo es la herejía. Por violencia contra la ortodoxia del pensamiento se hace visible en la cosa aquello que la ortodoxia quiere mantener oculto, aquello cuya ocultación es el fin objetivo y secreto de la ortodoxia”* De lo que se trata entonces es de que la herejía y la violencia del ensayo pongan de manifiesto los dispositivos lingüísticos y mentales de la ortodoxia, lo que la ortodoxia no puede sino ocultar. Eso es lo que quiso hacer Adorno, rindiendo de paso un homenaje a su amigo Walter Benjamin, uno de los grandes excluidos de la universidad alemana, y eso es lo que quisiera que hiciéramos nosotros aquí.

Pero antes de empezar con el texto de Adorno, me gustaría decir algo de una escritora española, malagueña, que se llama María Zambrano y así, de paso, recordamos también a otra excluida de la academia. María Zambrano es una pensadora de difícil clasificación (como casi todos los autores interesantes, todos esos que no sabemos muy bien cómo ubicarlos en el casillero de las especialidades universitarias) que dedicó parte de su obra a problematizar los géneros literarios en su relación con la vida. La obra de María Zambrano intenta fundar una “razón vital” en la línea de Ortega (ella fue discípula de Ortega antes la guerra civil española), pero una razón vital que se le va haciendo poco a poco, y por su propia necesidad, “razón poética”. Lo que ocurre es que, en tanto que razón poética, la razón zambraniana, el *logos* zambraniano, no puede dejar de problematizar constantemente sus relaciones con la vida, no puede dejar de pensar una y otra vez su carácter vital, su vitalidad específica. Pues bien, en uno de esos escritos en los que María Zambrano problematiza los géneros literarios en su relación con la vida, en un texto que se titula “La Guía como Forma del Pensamiento”² y que es una especie de nota al margen a la *Guía de Perplejos* de Maimónides, y seguramente también a la *Guía Espiritual* de Miguel de Molina, María Zambrano hace una consideración histórica que viene aquí a cuento y que me gustaría resumir. Lo que viene a decir allí la escritora malagueña es que el triunfo de la filosofía sistemática (el triunfo de la forma sistemática de hacer filosofía) y el triunfo de la razón tecnocientífica (el triunfo de la forma tecnocientífica de la razón) derrotan otras formas de escritura que había tenido gran importancia durante el Renacimiento y el Barroco. Y entre esas formas de escritura derrotadas y vencidas está el ensayo, desde luego, pero también están otros géneros como las epístolas morales, los diálogos filosóficos, las guías espirituales, los tratados breves, las confesiones, las consolaciones, etc., todas ellas difícilmente clasificables en las actuales divisiones del saber. Son obras y autores que se estudian a veces en la historia del pensamiento, a veces en la historia de la literatura: para nosotros (e insisto en este “para nosotros”), esas formas derrotadas son formas híbridas, impuras, ambiguas y, seguramente, menores desde el punto de vista de lo que “hoy” entendemos por “filosofía”. Esas formas de escritura, continúa diciendo María Zambrano, tuvieron gran importancia en los países del sur de Europa: en España,

² En *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza. Madrid 1987.

Italia, y Francia. Por eso su derrota implica también la marginalización de esos países y su relegación a la periferia de la cultura vencedora y hoy dominante.

Podríamos decir, simplificando mucho, que la filosofía en el sentido escolar y sistemático de la palabra, la filosofía de los profesores de filosofía, la filosofía académica universitaria, es algo que hacen bien sobre todo los alemanes y los franceses. Y podríamos decir también que la investigación empírica es algo que hacen bien sobre todo los gringos. Y lo que hacemos nosotros es tratar de imitarlos tarde y mal y con pocos recursos. Estarán ustedes de acuerdo conmigo en que la filosofía escolar y sistemática se hace en la Biblioteca, requiere de la Biblioteca como su condición de posibilidad, y la Biblioteca con mayúsculas, la biblioteca de verdad, el resultado de siglos de erudición, está en Alemania y en Francia. Y supongo que también concordarán conmigo en que la investigación empírica se hace con dinero, y el dinero está en los Estados Unidos. Lo que quiero decir es que el triunfo de esas formas de conocimiento colocó a los países latinos y latinoamericanos en una situación de dependencia intelectual. Y es esa situación de dependencia la que nos ha convertido o bien en administradores de algún filósofo extranjero, o bien en seguidores del último paradigma científico que los gringos se han inventado, expoliando y simplificando la mayoría de las veces la cultura europea.

Yo no sé si alguna vez ustedes se han encontrado en la situación de tener que escribir por encargo un artículo en alguna revista internacional. Uno de esos artículos que tratan sobre cosas como “la filosofía de la educación en España”, “la psicolingüística en Argentina” o “los estudios culturales no sé donde”. Normalmente, cuando un español o un argentino es invitado a escribir en una de esas revistas internacionales (esto es, gringas), se supone de entrada que no tiene nada interesante que decir, que lo único que puede hacer es un artículo que se titule “la filosofía de la educación en España”, para que cuente de una forma breve y resumida qué es lo que hay en sus universidades, qué es lo que hacen. En filosofía, por ejemplo, se trata de un ejercicio patético en el que uno solamente puede listar el nombre de algunos de sus amigos y de algunos de sus colegas como representantes de algún filósofo “de verdad”. Porque en España, como supongo que aquí, tenemos de todo: unos cuantos habermasianos, unos cuantos foucaultianos, algún especialista en Rorty y en el pragmatismo americano, varios representantes de Heidegger, algún que otro gadameriano, etc., y si hay algo que falta, ya debe de haber alguien aspirando a la vacante. Lo mismo sucede con la investigación empírica. E incluso los temas que se ponen de moda, digamos políticamente, suelen tratarse en nuestros lares mimetizando lo que viene de otro lugar. Esta situación (y el hecho correspondiente de que somos nosotros los que tenemos que leer inglés o alemán para poder escribir en castellano, y no al revés, o de que somos nosotros los que tenemos que ir a estudiar a sus universidades para ganarnos una posición en las nuestras, y no al revés) sería el resultado de la inteligente observación de María Zambrano según la cual la marginalización de ciertas formas de racionalidad y de escritura supone la subordinación de ciertos lugares de producción intelectual.

España y Latinoamérica no son tierras de filósofos, al menos en el sentido de la filosofía sistemática. En España se dice “filósofo”, no de un profesor de filosofía, sino de una persona de esas personas “sabias”, a veces “sabhondas”, que hablan despacio, pensando las frases, sentenciosamente. Y de ellas se dice que es “un Séneca”, se dice: “es que éste tipo es un Séneca” o “un Unamuno”. Y es curioso porque ni Séneca ni Unamuno fueron filósofos en el sentido de la filosofía sistemática, escolar y pura. La

obra de Séneca es una obra completamente híbrida (repito, desde nuestras actuales clasificaciones) y no se sabe si pertenece a la filosofía o a la literatura, y lo mismo pasa con Unamuno. Estas no son tierras de filósofos ni son tierras de científicos; son tierras de poetas, de novelistas, y también de magníficos ensayistas, además, claro está, de ser tierras de militares, de curas, y de revolucionarios.

De hecho, una de las primeras veces que la expresión “razón poética” aparece en María Zambrano es en el contexto de su lectura de Antonio Machado. Y ahí dice María Zambrano, en ese vocabulario de los años treinta, que el alma española se expresa poéticamente. Y esa expresión poética la hace estar más cerca de la vida concreta. Desde su vitalismo, María Zambrano objeta a la filosofía sistemática y a la razón tecnocientífica el hecho de que se aparten de la vida y de que quieran después reformarla violentamente. Los programas de “reforma del entendimiento”, de “reforma del pensamiento” y de “reforma de la razón” que atraviesan la cultura occidental desde el siglo XVII hasta el siglo XX pasan por hacer violencia a la vida, por violentar a la vida haciendo que se ajuste a los moldes de la razón. Y ante esa violencia, dice María Zambrano, la vida queda humillada y se venga rencorosamente. María Zambrano dice que la razón no debe dominar a la vida, sino que tiene que enamorarla, y que justamente aquellas formas de escritura que tenían la capacidad de enamorar a la vida, es decir, de capturarla y de dirigirla desde adentro, son las que han desaparecido. María Zambrano hace una reivindicación de los géneros menores, impuros y dominados justamente por eso, porque mantenían esa relación con la vida que los géneros mayores, puros y hoy dominantes han perdido. Y esa reivindicación tiene también algo de reivindicación nacional. Lo diré en voz baja y como entre paréntesis, pero me parece que uno de los efectos saludables de la obra de María Zambrano es que reconcilió al pensamiento español con su propia tradición. En el pensamiento español ocurría una cosa que seguramente ocurre aquí también, y es que la gente tiene una cierta tendencia a imposter bibliotecas ajenas. Por ejemplo, los lectores de Foucault, cuando hablan de literatura, reproducen la biblioteca literaria de Foucault (Valéry, Breton, Artaud, Bataille, Roussel), y lo mismo hacen los lectores de Heidegger cuando leen a Rilke o a Hölderlin. Y lo que ha hecho María Zambrano es como dar permiso a los pensadores españoles a ocuparse de nuestra literatura.

La cuestión es que, si hemos de hacer caso al diagnóstico de María Zambrano, vivimos malos tiempos para el ensayo. Pero yo creo que si miramos las cosas desde otro lugar ese diagnóstico se podría invertir: quizá estemos viviendo buenos tiempos para el ensayo, quizá se esté produciendo ya un ambiente cultural favorable a esa forma híbrida, impura y sin duda menor que es el ensayo. En primer lugar, por ejemplo, por la disolución de fronteras entre filosofía y literatura o, por decirlo breve y mal, entre escritura -digámoslo así- pensante o cognoscitiva, y entre escritura -digámoslo así- imaginativa o poética. En segundo lugar, se me ocurre, por el agotamiento de la razón pura moderna y de sus pretensiones de ser “la única razón”. Y en tercer lugar, y quizá no sea la menos importante, por el aburrimiento. Tengo la sensación de que en el mundo académico la gente está cada vez más aburrída de oír siempre las mismas cosas dichas en el mismo registro arrogante y monótono, y hay como una necesidad de salir de ese aburrimiento y una cierta expectativa hacia cualquier registro de escritura que se presente al menos como distinto. Tengo la impresión de que tanto la filosofía sistemática como la razón tecnocientífica han entrado en crisis (aunque todavía sean dominantes en las instituciones) y que por eso han vuelto los tiempos del ensayo.

Pero vamos ya con el texto de Adorno. Adorno comienza su escrito diciendo que el ensayo es un género impuro y que lo que se le reprocha es, justamente, su impureza. La razón dominante *“acota el arte como reserva de irracionalidad, identifica el conocimiento con la ciencia organizada y elimina por impuro lo que no se somete a este antítesis”*. El ensayo confundiría o atravesaría la distinción entre ciencia, conocimiento, objetividad y racionalidad por un lado y arte, imaginación, subjetividad e irracionalidad por el otro. Lo que hace el ensayo es poner en cuestión las fronteras. Y las fronteras, como todos ustedes saben, son gigantescos mecanismos de exclusión. Lo peor que le puede pasar a una persona que tenga pretensiones de escribir filosofía es que alguien le diga: “eso que usted escribe no es filosofía”. Ese reproche lo escuchó Nietzsche, lo escuchó Foucault, lo escuchó Benjamin: “eso que usted hace está muy bien, pero es cualquier cosa menos filosofía”. Y lo peor que le puede pasar a alguien que tenga pretensiones literarias o poéticas es que le digan: “esto no es poesía, será lo que usted quiera pero no es poesía”, o si se trata de un pintor: “esto no es pintura”. Y eso lo escucharon todos los poetas y todos los pintores que han modificado lo que significa “poesía” o lo que significa “pintura”. Porque en todos esos lugares, cada vez que alguien se toma su práctica en serio, lo que pone en cuestión es justamente la frontera de lo que sería la filosofía, poesía o pintura. Lo que se pone en cuestión es, justamente, la definición estándar de lo que cabe dentro de la filosofía, dentro de la pintura, dentro de la poesía. Por eso son precisamente todos esos cuestionadores de fronteras los que han ampliado el ámbito de lo visible al enseñarnos a mirar de otra manera, el ámbito de lo pensable al enseñarnos a pensar de otro modo, y el ámbito de lo decible, al enseñarnos a hablar de otro modo. La cuestión es que el mundo académico está altamente compartimentado y tengo la sensación de que toda esa moda de la transdisciplinariedad, la interdisciplinariedad y cosas por el estilo no hace otra cosa que abrir nuevos compartimentos, como si no fuera suficiente con los que ya tenemos. Es como si estuviésemos fabricando especialistas en la relación, en la síntesis, en lo “inter” y en lo “trans”, como si hubiera una política académica del mestizaje, un control académico del mestizaje, como si además de las razas puras hubiésemos inventado a los especialistas en las impurezas, es decir, en las relaciones entre las razas puras.

Además de confundir las distinciones entre ciencia, arte y filosofía, el ensayo se da una libertad temática y formal que no puede sino molestar en un campo tan reprimido y tan regulado como el del saber organizado. A ese respecto Adorno señala que el ensayo se ve aplastado por una ciencia organizada en la que todos se abrogan el derecho a controlar a todos. La ciencia organizada es el lugar de los controles, el lugar de los jurados, de los tribunales, de las evaluaciones, de las jerarquías, y excluye con el aparente elogio de “interesante” o “sugerente” lo que no está cortado con el patrón del consenso. La frase de Adorno es que *“la elogiosa calificación de écrivain sirve aún hoy para tener excluido del mundo académico al destinatario del elogio”*. No sé si les ha pasado a ustedes alguna vez una cosa que a mí me pasa con cierta frecuencia, y es que cuando le pasas un escrito a un colega, y como no sabe qué decir, te dice: “¡es muy interesante, muy sugerente!”. A mí me hace mucha gracia el calificativo vacío de “sugerente”. Todo aquello que no entra en el patrón de algunos de los paradigmas reconocidos, todo aquello que no se ajusta a las clasificaciones al uso, todo aquello que no se sabe lo que es y para qué sirve, es suprimido e ignorado por el aparente elogio de “sugerente”. Y también se es excluido con el aparente elogio de “está muy bien escrito”, como quien dice: “no sé lo que hacer con lo que usted escribe, no sé que pensar, más bien creo que no sirve para nada, pero está bien escrito”.

La impureza y la libertad del ensayo son, según Adorno, las principales dificultades para su aceptación. Respecto a la libertad, yo creo que Adorno tiene aún razón: la libertad intelectual es una cualidad en retroceso cuando triunfa la ciencia organizada y la filosofía sistemática. Ya Deleuze decía que tanto la Epistemología como la Historia de la Filosofía son grandes dispositivos de represión del pensamiento. Pero respecto a la pureza, pienso que los enemigos del ensayo no son los filósofos puros, los científicos puros o los artistas puros, sino los administradores de la pureza, los especialistas en la compartimentación, los que no saben hacer otra cosa que sustentar y administrar fronteras. El ensayo no estorba a un filósofo, a un escritor, a un artista o a un científico "puros", pero estorba sin duda a los administradores de la pureza, a los burócratas de la compartimentación universitaria. Adorno habla de los que santifican los cajones culturales, de los que idealizan la limpieza y la pureza, de los que exigen al espíritu *"un certificado de competencia administrativa, para que no rebase las líneas-límite culturalmente confirmadas de la cultura oficial"*.

Otro rasgo con el que Adorno, indirectamente, califica al ensayo podría formularse así: el ensayista es un lector que escribe: su medio de trabajo es la lectura y la escritura. El ensayista es un lector que escribe, y un escritor que lee. George Steiner decía que un intelectual es un tipo que lee con un lápiz en la mano: un lector que escribe. Y podríamos decir también, me parece, que un intelectual es un tipo que escribe sobre una mesa llena de libros: un escritor que lee. Desde ese punto de vista, el ensayista está más cerca del antiguo "hombre de letras" que del especialista o del profesor, aunque pueda tener una especialidad y pueda dedicarse a la enseñanza. El "hombre de letras" es más bien el hombre culto, el hombre cultivado y el mismo Adorno señala que la falta de aceptación del ensayo en Alemania deriva de que ese país *"apenas conoce históricamente al Homme de Lettres"*. Para el ensayista la escritura y la lectura son su tarea, su medio de trabajo, pero también su problema. El ensayista problematiza la escritura cada vez que escribe y problematiza la lectura cada vez que lee, o dicho de otro modo, es un tipo para el cual la lectura y la escritura son, entre otras cosas, lugares de experiencia o, dicho todavía de otro modo, es alguien que está aprendiendo a escribir cada vez que escribe, y aprendiendo a leer cada vez que lee: alguien que está ensayando su propia escritura cada vez que escribe y que está ensayando sus propias modalidades de lectura cada vez que lee.

A mí me parece sintomático que en el territorio académico se problematice el método pero no la escritura. La imagen dogmática del conocimiento y del pensamiento oculta que lo que hacemos la mayor parte de nuestro tiempo es leer y escribir. Y lo oculta, simplemente, dando por supuesto que ya sabemos leer y escribir: dando por supuesto que leer no es otra cosa que comprender el pensamiento, las ideas o el contenido, o la información que hay en el texto, y que escribir no es otra cosa que poner en negro sobre blanco lo que uno ya ha pensado o lo que uno ya ha averiguado, es decir, lo que uno ya piensa y lo que uno ya sabe. En palabras de Adorno, el mundo académico supone que *"el contenido es indiferente a la exposición"*, y es en ello en lo que, por temor al subjetivismo, se acerca al dogmatismo.

Cuando Adorno dice que *"la elogiosa calificación de escritor sirve aún hoy, para mantener excluido del mundo académico a quien recibe tal calificativo"* está diciendo también que, según el mundo académico, el académico no es un escritor. A mí me pasó una vez una cosa muy graciosa y muy sintomática: pasé un año en Londres estudiando con una beca pos-doctoral en un departamento de sociología, y allí había un curso para los estudiantes del tercer mundo que se titulaba "habilidades de escritura para

finalidades académicas”. Y ahí entendí por qué los ingleses y los gringos escriben todos los *papers* igualitos, por el tipo de estricta socialización en la escritura académica que han recibido. Un día aprendíamos cómo se empieza un capítulo, y la profesora nos traía las primeras páginas de diez o doce capítulos, independientemente del tema, y había que seguir el modelo. Otro día aprendíamos cómo se pone un ejemplo, cómo se interrumpe la argumentación para elaborar un ejemplo. Otro día aprendíamos a hacer un resumen, un *abstract*. Y así, poco a poco, todos aprendíamos a escribir de un modo mecánico y estandarizado, sin estilo propio.

La cuestión es que, desde el punto de vista de la imagen dogmática del pensamiento, el académico no es un escritor. Y podría decirse también que el académico no es un lector. No se si ustedes se habrán dado cuenta de que ahora nadie estudia, o lee, sino que investiga, es decir, que la lectura académica es investigación. La biblioteca ya no es lugar de la lectura o el lugar del estudio, sino el lugar de la investigación, y el investigador es un tipo muy particular de lector: el lector de la novedad, de la apropiación, de la prisa. Hubo un momento, yo no se si aquí pasó lo mismo, que estuvo de moda en España que en las universidades se dieran cursos de lectura rápida, porque había que leerlo todo, y en muy poco tiempo, y sólo para seleccionar enseguida lo que al investigador le es útil para su trabajo. En este sentido, el lector académico es el que siempre tiene ganas de leer, pero que nunca tiene tiempo para leer, simplemente porque no se puede llamar “leer” a ese deslizarse apresuradamente por los textos obligatorios desde el punto de vista de la apropiación. El académico es el que lee por obligación, y también, al mismo tiempo, el que lee juzgando lo que lee, colocándose a favor o en contra, mostrando su acuerdo o su desacuerdo, diciendo sí o no. El espacio académico ha olvidado seguramente la lentitud de la lectura, la delicadeza de la lectura, esa forma de tratar al texto como a una fuerza que te lleva más allá de ti mismo, que te lleva más allá de lo que el texto dice, de lo que el texto piensa o de lo que el texto sabe. Se ha olvidado, o nunca se ha aprendido, el arte de la lectura como lo define Nietzsche en el prólogo de *Aurora*: “*leer despacio, con profundidad, con intención honda, a puertas abiertas y con ojos y dedos delicados*”.

El ensayista está también del lado de la figura del librepensador. Adorno escribe lo siguiente: “*en Alemania el ensayo provoca a la defensa porque recuerda y exhorta a la libertad del espíritu, la cual, desde el fracaso de una tibia ilustración ya fracasada en los días de Leibniz, no se ha desarrollado suficientemente ni aún hoy, bajo las condiciones de la libertad formal, sino que siempre ha estado dispuesta a proclamar como su más propia aspiración el sometimiento a cualquier instancia. Pero el ensayo no admite que se le prescriba su competencia*”. Alemania -dice Adorno- no conoce históricamente ni al hombre de letras ni tampoco al librepensador, por lo tanto no ha desarrollado el terreno cultural favorable al ensayo. La pregunta sería si el espacio académico no se parece cada vez más a Alemania. Quizás otra cosa interesante de esa cita de Adorno es el hecho de que el librepensador aparece ligado a la libertad formal. La libertad de espíritu no sólo tiene que ver con la libertad de decir lo que uno quiera, sino también con la libertad de decirlo como uno quiera. La libertad de expresión tiene así un doble sentido: libertad de expresar libremente ideas y pensamientos, pero también libertad de expresión, en el modo de expresión, en el modo de escritura. Y el espacio académico seguramente es el espacio de la disciplina en la expresión, el espacio en el que la disciplina de espíritu, el decir lo que hay que decir, está doblada en disciplina en la expresión, el decirlo como se tiene que decir, como dios manda.

Otro rasgo del ensayo, según el texto de Adorno, es que está del lado del juego y de la aventura. La frase de Adorno es la siguiente: *“el esfuerzo del ensayo refleja aún algo del ocio de lo infantil que se inflama sin escrúpulos con lo que ya otros han hecho. El ensayo refleja lo amado y lo odiado en vez de presentar el espíritu según el modelo de una ilimitada moral del trabajo. Fortuna y juego le son esenciales. No empieza por Adán y Eva, sino por aquello de que quiere hablar; dice lo que a su propósito se le ocurre, termina cuando él mismo se siente llegado al final, y no donde no queda ya resto alguno: así se sitúa entre las diversiones”*. La palabra “diversión” funciona aquí en el sentido de divagación, de extravagancia. El ensayista es un pasante, un paseante, es un divagador, un extra-vagante, pero el mundo académico está ligado, como dice Adorno, a la moral del trabajo. ¿Han pensado ustedes alguna vez en las consecuencias que tiene el que llamemos “trabajo” a nuestros escritos, y también a los “trabajos” de nuestros alumnos? Yo creo que merece una reflexión el hecho de que llamemos “trabajos” a los ejercicios del pensamiento, de la creación, de la producción intelectual, a todo lo que hacemos y a todo lo que hacemos hacer. La pregunta es qué ocurre cuando la academia se organiza bajo el modelo de trabajo. Nietzsche tiene palabras magistrales sobre el erudito o el especialista como proletario del conocimiento aplastado por la división del trabajo y por la necesidad de producir para el mercado. El especialista - escribió Nietzsche en alguna de las *Intempestivas*- es semejante al obrero de fábrica que durante toda su vida no ha hecho otra cosa que determinado tornillo para determinado utensilio, en el que indudablemente tendrá increíble maestría, pero ya no está en condiciones de leer por placer. Yo creo que la organización del espacio académico bajo el modelo de trabajo es una tendencia creciente, imparable y que nadie discute. Se discute la forma de evaluación del trabajo universitario, la forma de incrementar la productividad o la competitividad de profesores y alumnos, cómo hacer para que los alumnos abandonen menos, cómo hacer para que la gente trabaje más, cómo hacer para rentabilizar lo que se hace, cómo responder mejor a las demandas del Capital y del Estado (eso que ahora se llama “demanda social”), pero el pensar todo lo que hacemos bajo el modelo del trabajo, al modo del trabajo, es un presupuesto indiscutido en el que coinciden la izquierda y la derecha, los progresistas y los conservadores, los científicos y los humanistas, todos los sectores universitarios.

El ensayo -escribe también Adorno en la cita que he leído antes- refleja lo amado y lo odiado en vez de presentar al espíritu como creación a partir de la nada. El ensayista no parte de la nada sino de algo preexistente, y parte, sobre todo, de sus pasiones, de su amor o de su odio por lo que lee. Pero amor y odio no es lo mismo que estar de acuerdo o en desacuerdo, no es lo mismo que la verificación o la refutación, no tiene nada que ver con la verdad y el error. El ensayista, cuando lee, se ríe o se enfada o se emociona o piensa en otra cosa que su lectura le evoca. Y su ensayo, su escritura ensayística, no borra ni su risa, ni su enfado, ni sus emociones, ni sus evocaciones. No puedo dejar de traer aquí a colación una *boutade* de Deleuze: *“aquellos que leen a Nietzsche sin reírse, y sin reírse mucho, y a veces a carcajadas, es como si no lo leyeran”*. Podríamos decir que el que lee a Nietzsche riéndose tal vez escriba un ensayo, el que lee a Nietzsche sin reírse escribirá una tesis doctoral, como también escribirá una tesis doctoral el que quizá ríe cuando lee a Nietzsche pero escribe ocultando esa risa, haciendo como si no se hubiera reído. La escritura académica es alérgica a la risa, porque es alérgica a la subjetividad y a la pasión.

Otro rasgo del ensayo, según Adorno, es que está anclado en el tiempo, incrustado en el tiempo, y por eso acepta y asume su propio carácter perecedero y efímero, su propia finitud. Digamos que el ensayista no lee y escribe para la eternidad,

intemporalmente, y tampoco lee y escribe para todos o para nadie, sino para un tiempo y para un contexto cultural concreto y determinado. La cita de Adorno, con algunas elipsis, es la siguiente: “(el ensayo) se yergue contra esa vieja injusticia hecha a lo perecedero (...). Retrocede espantado ante la violencia del dogma de que el resultado de la abstracción, el concepto atemporal e invariable, reclama dignidad ontológica en vez del individuo subyacente y aferrado por él (...). No se deja intimidar el ensayo por los ataques de la más depravada meditación profunda que afirma que la verdad y la historia se contraponen irreconciliablemente” y un poco más adelante “Un nivel de abstracción más alto no otorga al pensamiento dignidad mayor ni mayor contenido, sino que más bien se volatiliza éste con el proceso de abstracción, y el ensayo se propone precisamente corregir algo de esa pérdida”.

El ensayista sabe que verdad e historia se dan juntas, por eso escribe en la historia y para un momento concreto: en el presente y para el presente. ¿Para quién escribe el académico? Yo creo que hay dos posibilidades. En primer lugar está el que escribe para la humanidad, definida intemporalmente; y está también el que escribe para la propia comunidad académica definida en términos de actualidad, de presente, pero aquí el carácter perecedero de la escritura tiene otro sentido que el del ensayo. El ensayo acepta su carácter de “palabra en el tiempo”, pero escribir para la comunidad académica actual tiene más bien el sentido de la obsolescencia de la mercancía, el sentido de la caducidad particular de todo lo que se da en la forma de la mercancía. En el mundo académico uno ya sabe que todo lo que se escribe es caduco, pero es caduco como mercancía, como “novedad”. No es efímero porque esté localizado en una temporalidad específica y porque se hunda en esa temporalidad. Hablando de nuestra experiencia y exagerando un poco podríamos decir, quizá, que el académico escribe para el comité de evaluación, para el jurado de la tesis o para el evaluador del *paper*. La cosa es tan seria que se escribe para que nadie lea y, lo que es más grave, se escribe con los criterios que se presuponen en el evaluador. La pregunta ahora podría ser ¿cómo lee el evaluador? El evaluador del *paper* empieza, por lo general, por las conclusiones, atraviesa de atrás para adelante las notas a pie de página, con ello ve si las referencias están actualizadas y si tienen que ver con el tema, luego, si continúa, si no ha decidido ya que va a rechazar el texto, continúa con las hipótesis de partida y, la mayoría de las veces, el contenido del texto es ignorado.

El ensayo, dice también Adorno, no tiene pretensión de sistema o de totalidad, y tampoco toma totalidades como su objeto o su materia. El ensayo es fragmentario y parcial y selecciona fragmentos como su materia. El ensayista selecciona un corpus, una cita, un acontecimiento, un paisaje, una sensación, algo que le parece expresivo y sintomático, y a eso le da una gran expresividad.

Además de eso, el ensayo duda del método. No cabe duda de que el método es el gran aparato de control del discurso tanto en la ciencia organizada como en la filosofía sistemática. Y el método si en algún lugar está cuestionado de verdad, es justamente en el ensayo. El ensayo convierte el método en problema, por eso es metodológicamente inventivo. *El Discurso del Método* de Descartes es un ensayo. Lo que ocurre es que luego se convierte en metodología y se fosiliza. Precisamente porque el método ya está dado y ya no es un problema. Lo peculiar del ensayo no es su falta de método, sino que mantiene el método como problema y nunca lo da por supuesto. Una vez fosilizado, el método es una figura del camino recto. El ensayo sin embargo sería una figura del camino sinuoso, de ese camino que se adapta a la tierra, a los accidentes del terreno. El camino recto es el camino del que sabe previamente a dónde va y traza

entre él y su objetivo la línea más corta, aunque para realizarla tenga que pasar por encima de montañas y de ríos. El método tiene la forma de una carretera o de una vía férrea que ignora la tierra. Por el contrario, el ensayista prefiere el camino sinuoso, el que se adapta a los accidentes del terreno. Y, a veces, el ensayo es también, una figura del desvío, del rodeo, de la divagación o de la extravagancia. Por eso su trazado se adapta al humor del caminante, a su curiosidad, a su dejarse llevar por lo que le sale a su encuentro. Y el ensayo es también, sin duda, una figura del camino de la exploración, del camino que se abre al tiempo que se camina. Ese del verso de Machado, del *“caminante no hay camino sino estelas en la mar. Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”*. Digamos que el ensayista no sabe bien lo que busca, lo que quiere, adónde va, que va descubriendo todo eso al tiempo que le sale al paso. Por eso el ensayista es el que ensaya, aquél para quien el camino mismo, el método mismo, es propiamente ensayo.

Otra nota de Adorno tiene que ver con que el ensayo no adopta la lógica del principio y del final, ni empieza por los principios, los fundamentos, las hipótesis, ni termina con las conclusiones, o con el final, o con la tesis, o con la pretensión de haber agotado el tema. El ensayista empieza en el medio y acaba en el medio, empieza hablando de lo que quiere hablar, dice lo que a su propósito se le ocurre, y termina cuando se siente llegado al final y no donde no queda ya resto alguno, sin ninguna pretensión de totalidad. Recuerden la cita de Adorno que he leído antes, eso de “no empieza por Adán y Eva”. Parece una tontería pero a mí me regalaron una vez un libro de historia de la educación que empezaba por Adán y Eva. El primer capítulo, se lo aseguro, era “la educación en nuestros primeros padres”.

El ensayo no procede ni por inducción ni por deducción, ni por análisis ni por síntesis. Su forma es orgánica y no mecánica o arquitectónica, y en eso se parece a las obras de arte, a la música y a la pintura especialmente. El ensayo se sitúa de entrada en lo complejo. Hay una nota muy interesante en el texto de Adorno sobre cuándo una relación de enseñanza-aprendizaje tiene la forma del ensayo. ¿Por dónde empieza un curso? Yo creo que un curso empieza por el medio, siempre se empieza por el medio, siempre se está ya en alguna cosa, dentro de alguna cosa. Y también se acaba por el medio. El texto de Adorno es interesante porque está intentando pensar qué es aprender en filosofía: *“la forma ensayo no se aparta de la actitud de aquél que empieza a estudiar filosofía y tiene ya a la vista de algún modo la idea de ella. Difícilmente empezará esa persona por leer a los escritores más simples cuyo sentido común suele resbalar por los lugares en los que habría de quedarse; sino que más bien empezará a recurrir a los supuestamente difíciles, los cuales proyectan entonces retrospectivamente su luz a lo sencillo. La ingenuidad del estudiante que no se contenta sino con lo difícil, es más sabia que la adulta pedantería que con amenazador dedo exhorta al pensamiento a comprender primero lo sencillo, antes de atreverse con ese otro complejo que es lo que propiamente le atrae. Ese aplazar el conocimiento no sirve más que para impedirlo. Frente a la convención de la comprensibilidad, frente a la noción de verdad como coherente conjunto de efectos, el ensayo obliga a pensar la cosa desde el primer paso con tantas capas y estratos como tiene”*.

El pasaje de Adorno que comentaré a continuación se refiere al tratamiento de los conceptos en el ensayo. La cita es un poco larga, pero creo que no tiene desperdicio: *“del mismo modo que niega protodatos, así también niega la definición de sus conceptos (...). El ensayo asume en su propio proceder el impulso antisistemático e introduce conceptos sin ceremonias, “inmediatamente”, tal como los concibe y recibe.*

No se precisan esos conceptos sino por sus relaciones recíprocas. Pero en esto se encuentra con un apoyo en los conceptos mismos. Pues es mera superstición de la ciencia por recetas la de que los conceptos son en sí mismos indeterminados y no se determinan hasta que no se definen (...). En realidad todos los principios están previamente concretados por el lenguaje en el que se encuentran. El ensayo parte de esas significaciones de la lengua natural, y siendo como es él mismo esencialmente lenguaje, las lleva adelante. El ensayo querría ayudar al lenguaje en su relación con los conceptos, y tomar a los conceptos, reflejándolos, tal como ya se encuentran nombrados inconscientemente en el lenguaje (...). El ensayo se contrapone a la pretensión de definir. El ensayo carga sin apología con la objeción de que es imposible saber fuera de toda duda qué es lo que debe imaginarse bajo los conceptos. Y acepta esa objeción porque comprende que la exigencia de definiciones estrictas contribuye desde hace tiempo a eliminar, mediante fijadoras manipulaciones de las definiciones conceptuales, el elemento irritante y peligroso de las cosas que vive en los conceptos (...). Por eso precisamente toma más seriamente la carga de la exposición". Los conceptos son una elaboración de la lengua natural. Pero la lengua natural vive y sobrevive en el interior del concepto. Es decir, el pensamiento no piensa en el logos, sino en una lengua natural relativamente elaborada. Nadie piensa en esperanto, sino que se piensa en español, o en francés, o en el español de Venezuela o en el español de Sevilla. No hay una lengua pura y el pensamiento no tiene más remedio que pensar en una lengua natural. Lo que ocurre es que sobre la lengua natural actúan ciertas operaciones de control, pero esas operaciones nunca son capaces de eliminar del todo lo que de peligroso e irritante tiene la lengua. El pensador sistemático quisiera pensar sin lengua o inventar desde cero la lengua en la que piensa. Pero el ensayista no hace un fetiche del concepto, no define conceptos, sino que los va precisando en el texto mismo, en la medida en que los despliega y los relaciona. Por eso es tan importante que el ensayo se haga cargo de la forma de la exposición.

La cita de Adorno continúa: *"por eso precisamente el ensayo toma en serio la carga de la exposición si se le compara con los modos de proceder que separan el método de la cosa, y son indiferentes respecto a la exposición del contenido. El cómo de la exposición tiene que salvar, en cuanto a precisión, lo que sacrifica en renuncia a la definición (...). El ensayo urge, más que el procedimiento definitorio, la interacción de sus conceptos en el proceso de la experiencia espiritual. En ésta los conceptos no constituyen un continuo operativo, el pensamiento no procede linealmente y en un sólo sentido, sino que sus momentos se entretajan como los hilos de una tapicería. La fecundidad del pensamiento depende de la consistencia de esa intrincación".* El ensayista no define conceptos sino que va desplegando y tejiendo palabras, las va precisando en ese despliegue y en las relaciones que establece con otras palabras, las lleva hasta el límite de lo que pueden decir, y las abandona a la deriva. El ensayo, nos dice Adorno, no pretende continuidad sino que se complace en la discontinuidad, porque la vida misma es discontinua, porque la realidad misma es discontinua.

El ensayo tiene la forma de comentario de texto. La cita de Adorno es muy interesante, yo por lo menos me sentí un poco reconfortado, dice así: *"astutamente se aferra el ensayo a los textos, como si existieran sin más y tuvieran autoridad. De este modo consigue, pero sin el engaño de un algo primero, un suelo para sus pies".* El ensayo necesita un texto preexistente, pero no para analizarlo, sino para tener un suelo sobre el que correr.

Después de estas notas, que son por una parte características del ensayo y, por otra parte, del modo un tanto brutal como las he comentado, pretenden ofrecer como contrario una cierta imagen de la cultura académica, quería finalmente comentar un par de cosas que dice Adorno respecto a cuáles son los malos ensayos, cuáles son los peligros del ensayo. Parece claro que el fracaso del ensayo no está en el error, sino en la estupidez. El pensamiento metódico fracasa cuando se equivoca, pero el ensayista fracasa cuando cae en la estupidez, y la estupidez es someterse a la opinión. El ensayo, dice Adorno, está siempre tentado de someterse a los dictados de la moda y del mercado, a ese otro tipo de ortodoxia que no es la ortodoxia académica, pero es la *doxa* del sentido común. Y escribe lo siguiente: el ensayo *“se enreda a veces demasiado celosamente en la organización cultural de la prominencia, el éxito y el prestigio de los productos del mercado”*, y un poco más adelante, *“libre de la disciplina de la servidumbre académica, la libertad espiritual misma se hace servil y acepta gustosamente la necesidad socialmente preformada de la clientela”*.

Otro peligro es que el ensayo produce también un nuevo tipo de intelectual, y un nuevo tipo de aristocracia intelectual. En el mundo académico se construye una cierta arrogancia y una cierta vanidad: nosotros los mejores, los que siempre sabemos qué es pensar de verdad, qué es hacer ciencia de verdad, qué es escribir de verdad. Pero esa aristocracia espiritual puede construirse de otro modo: nosotros los transgresores, nosotros los que transgredimos las normas. Y eso constituye un nuevo tipo de filisteísmo igualmente repugnante, una nueva conformación de esa actitud que consiste en elevarse utilizando para ello la disminución del otro. El filisteísmo actúa siempre que se construye cualquier tipo de aristocracia mediante el desprecio de lo que no es ella. Da igual que sea la aristocracia de la filosofía sistemática o la aristocracia de la transgresión. Entonces, para terminar, una última frase del texto de Adorno que dice lo siguiente: *“los malos ensayos no son menos conformistas que las malas tesis doctorales”*.

En *Revista Propuesta educativa* N° 26, año III, n° 109,
FLACSO/Noveduc, agosto de 2003.

Retórica del ensayo

Los planes textuales

Los planes más representativos de la retórica moderna se encuentran generalmente en los ensayos, en el sentido más amplio del término. Este género esencialmente escrito comprende los artículos de prensa, los ensayos propiamente dichos, los trabajos universitarios y científicos de todo tipo. La naturaleza de las argumentaciones científica y técnica actuales conduce a menudo a abandonar los planes lineales y narrativos en beneficio de estructuras emparentadas en su conjunto a las de la *confirmatio*¹, aunque con posibilidades más amplias. Aun así, los esquemas rigurosos son susceptibles de variaciones.

El plan temático o categorial

Es bastante útil para el que argumenta en una dirección única. Los argumentos se suceden según los esquemas clásicos de la *confirmatio* antigua. Es el plan del tipo: en primer lugar / luego / finalmente. Este es un ejemplo de texto estructurado según este procedimiento. Aquí reproducimos solamente los principales puntos de articulación:

“En el mundo actual, la cultura en un sentido amplio se ha disociado y, por así decirlo, desmembrado. Es posible distinguir tres tendencias totalmente extrañas la una a la otra y aun contradictorias, que suponen tres tipos de espíritus entre los cuales no parece posible ningún tipo de diálogo. Esta distorsión, que se percibe más o menos conscientemente, explica la incomodidad y la turbación de una juventud fragmentada.

Existe, en primer lugar, la cultura tradicional. Ella abarca todos los sectores: religioso, filosófico, artístico, literario. Es lo que se enseña en las escuelas y las iglesias, aquella que denota todavía, para lo bueno y lo malo, la palabra misma de “cultura”. Es una cultura enseñada y, por lo tanto, intelectual, pero los conceptos que ella inculca actúan sobre la imaginación y la sensibilidad [...]

Frente a esta cultura tradicional, que carga con su pasado, incapaz de renovarse, se desarrolla en una suerte de barbarie, de vacío cultural, el riguroso condicionamiento de los espíritus y de los corazones que produce la educación técnica y científica. Esta formación comienza desde el liceo (en competencia triunfante con los cursos de literatura) y retiene, enseguida, durante los años cruciales, toda la atención de los adolescentes. Es imposible exagerar su influencia no solo sobre el funcionamiento y el condicionamiento de las inteligencias sino sobre el comportamiento global.

¹ **N. de T.:** Se refiere a una de las partes del esquema canónico de la dispositio clásica. Tradicionalmente, la *confirmatio* constaba de tres partes: la *propositio*, en la que se presentaba la cuestión a discutir; la *argumentatio*, en la que se planteaban los argumentos que sostenían la posición del enunciador; y la *altercatio*, en la que el orador analizaba las posibles objeciones a su discurso y discutía con sus oponentes reales o virtuales.

El intelecto puesto al servicio de las leyes de la naturaleza se revela enseguida alienante; absorbe poco a poco las energías espirituales e impide la interiorización de las conciencias. Cuando no tenemos la oportunidad de utilizar de la mañana a la noche y durante toda la vida más que “el espíritu de la geometría” terminamos por perder contacto con nosotros mismos y con los otros, tendemos a convertirnos en robots, enteramente dedicados a la construcción y deconstrucción de mecanismos abstractos. La educación intensiva en ciencia y técnica no es menos deformante y esclerosante (aunque en un sentido bien distinto) que la cultura tradicional. [...]

De esto resulta una distancia creciente –y para los adolescentes, una distorsión que bien puede calificarse de trágica– entre los condicionamientos que imponen estas dos culturas.

Surge entonces en el intervalo, en la zona de fractura, una tercera cultura de un carácter enteramente nuevo. Se ha formado en el vacío. A diferencia de las otras dos y en contradicción con la noción misma de cultura, es una producción salvaje y espontánea; pero juega un papel de cultura y merece este título puesto que cumple entre las jóvenes generaciones una función esencial: les permite expresarse, proyectarse hacia el exterior y dar, al menos provisoriamente, una configuración a su experiencia de vida. Se trata del conjunto de creaciones contemporáneas del arte, el teatro, la música el cine y la literatura [...]

Estas son las tres culturas.

Jean Onimus, *La enseñanza de las letras y de la vida*

Los planes opositivos

Estos planes están concebidos para analizar, refutar, polemizar, comparar o matizar. Su denominador común es la coexistencia de dos tesis. A partir de allí, sus formas son incontables puesto que pueden resultar de estrategias muy diferentes. He aquí algunos ejemplos de planes:

→ en dos partes:

ventajas / desventajas

pasado / presente

presente / futuro

realidades / límites

examen de una tesis / refutación

refutación de una tesis / propuesta de otra

tesis propuesta / refutación anticipada de objeciones

→ en tres partes

tesis adversa / refutación / propuesta de otra

tesis / antítesis / síntesis

En el texto siguiente, que restringimos a los dos párrafos que marcan el comienzo de cada parte, el plan es tanto de tipo *tesis / refutación* como *pasado / presente*. Se trata de una autorrefutación:

“Hace unos años, era posible pensar legítimamente que la lengua francesa se acercaba a una crisis que sería fatal. Una observación lingüística objetiva permitía constatar una divergencia cada vez más grande entre el francés hablado y el francés escrito. No se trataba de una simple cuestión de vocabulario sino de sintaxis. Se estaba elaborando una nueva gramática que amenazaba suprimir un número de tiempos (con el imperfecto de subjuntivo ya fuera de combate a esas alturas) y de subvertir el orden mismo de las palabras. [...]”

Esta tesis, que sostuve muchas veces hace unos veinte años, ya no me parece tan bien fundada. Se ha producido un fenómeno que pone seriamente en cuestión su validez y cuyos efectos de desaceleración se vuelven manifiestos: se trata del desarrollo de la televisión (la radio –sin la expresión del rostro– no tiene esta influencia). A fuerza de ver en la pantalla chica a otros semejantes expresarse en un francés más o menos correcto, los franceses se han puesto a vigilar la manera en la que se expresan. No importa quién pueda ser llamado por una razón cualquiera a “decir dos palabras” delante de una cámara: como no se debe caer en el ridículo, digámoslo en buen francés. Y como el hábito –nadie lo ignora– es una segunda naturaleza, qué más da acostumbrarse aunque no estemos frente al micrófono. El francés hablado corriente se modela cada vez más sobre el escrito y creo que lo que los puristas no hubieran podido conseguir, los medios audiovisuales lo imponen. En síntesis, es una derrota del neo-francés. [...]”

Curioso destino: no se podía prever en absoluto que se obtendría –involuntariamente– este resultado gracias a la televisión.”

Raymond Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*,
(*Palotes, números y letras*) Gallimard, Paris, 1950

Los planes analíticos

Son los planes en los que se articula el análisis de un problema. Los encontramos en los informes de todo tipo así como en numerosos textos emparentados, sobre todo en los ensayos periodísticos o científicos. La literatura especializada propone una gran variedad de esquemas [...] que, en realidad, pueden agruparse en un conjunto de estructuras típicas que varían según las necesidades:

exposición del problema / causas / (soluciones)
problema / /causas / consecuencias / (soluciones)
causas / /consecuencias / (soluciones)
situación / argumentación / resultados
situación / ventajas / inconvenientes / (balance)

El texto siguiente desarrolla su argumentación según el plan general: constatación/ ventajas / inconvenientes. Solo reproducimos aquí el comienzo de los párrafos:

[1] *“Toda sociedad produce élites, es decir, círculos de responsables unidos por una red de relaciones de cooperación y de rivalidad, y capaces hacer a un lado o al menos restringir la competencia gracias a un conjunto de protecciones y complicidades. Los liberales pueden soñar con un desfile perfectamente transparente de talentos y los autogestionarios con la eliminación de toda jerarquía: ninguna sociedad ha logrado nunca vivir sin élites. [...]”*

[2] *En Francia hoy, en el mundo administrativo y en muy amplios dominios de actividad que están directamente vinculados con él, conocemos, a pesar de ciertas apariencias, una situación extremadamente restrictiva. Todos los puestos están abiertos, en cierto modo, a los talentos, de manera igualitaria. La honestidad de los concursos es ampliamente reconocida. Sin embargo, los fenómenos de acaparamiento que podrían pensarse eliminados de este modo, se encuentran de nuevo, con la misma intensidad, bajo otra forma: por la constitución de grupos pequeños que disponen, por el hecho de la organización de la selección, de un cuasi-monopolio sobre un cierto número de puestos.*

[3] *¿Qué fue lo que hizo posible el mantenimiento y desarrollo de este sistema? El hecho de que presenta, junto con sus inconvenientes, un cierto número de ventajas no desdeñables, en particular, estas tres:*

- *Una selección de esta naturaleza permite promover muy rápidamente a puestos importantes a personas muy jóvenes, brillantes y dinámicas. Sin ella, se correría el riesgo de hacer prevalecer la promoción por antigüedad.*
- *Los pequeños grupos de élite, dispersos a través de las diferentes funciones de dirección o de responsabilidad, constituyen redes de conocidos y de comunicación extremadamente densas y poderosas, a través de las cuales se resuelven una gran cantidad de problemas de coordinación y se elaboran acuerdos indispensables .*

- Finalmente, los concursos constituyen una fuente de legitimidad muy importante, que funda el derecho a mandar y garantiza a los dirigentes la seguridad y la libertad necesarias para tomar decisiones arriesgadas. Es gracias a esta élite que la administración francesa puede asegurar funciones de innovación.

[4] Estas ventajas, sin embargo, tienen un costo muy alto y traen aparejadas consecuencias desastrosas. En primer lugar, aunque el sistema elitista permite a los jóvenes un rápido acceso a puestos de alta responsabilidad, es necesario señalar que estos elementos brillantes no son naturalmente dinámicos. En efecto, el sistema alienta el conformismo puesto que la presión del medio es más fuerte cuando el grupo es estrecho y restrictivo. Las élites demasiado cerradas tienden naturalmente a la arrogancia y al conformismo.

Otro inconveniente profundo: el carácter demasiado homogéneo de estos medios y la ausencia de la fecundidad intelectual que solamente puede aportar la diversidad de orígenes y de formación.

Finalmente, la solidez de la pequeña élite de la cúpula ejerce un efecto de degradación sobre todos los escalones inferiores que, por un lado, imitan a la élite en todas sus taras y, por otro, se esfuerzan instintivamente por paralizarla. [...]

[5] Pero el vicio más importante del sistema atañe, más profundamente, al papel que juega la existencia de estas élites en el mantenimiento y desarrollo del modelo burocrático de gobierno. En efecto, los dos rasgos fundamentales del modelo, la estratificación y la centralización, están directamente ligados con el modo de organización de la élite.

Un último elemento vinculado con la organización de la élite: el modo de razonamiento dominante de la administración francesa, modo impersonal, abstracto, deductivo, común a sus juristas, a sus ingenieros, a sus financistas, condiciona estrechamente su actuación y sus capacidades. Los programas que preparan para los concursos y las "grandes écoles"² perpetúan este modo de razonamiento. [...]

[6] Este sistema, que reserva la innovación a las élites cerradas, alejadas de la experiencia y que el juego demasiado estrecho del poder inclina al conformismo, ya no es más defendible en un mundo en el que la innovación se convierte en decisiva en todas las actividades humanas y particularmente en las actividades de gestión y regulación del tejido colectivo.

Michel Crozier, *On ne change pas la société par décret*, Grasset, Paris, 1979, p. 147-152

² **N de T:** Las *grandes écoles* (grandes escuelas) en Francia son instituciones de educación superior a las que se accede a través de un riguroso proceso de selección (concursos, etc.) y que ofrecen una enseñanza de alto nivel.

La introducción [1] plantea un problema: la necesidad de una élite. Continúa con una constatación [2]: la honestidad de los concursos en Francia no impide la consolidación de una élite cerrada. Michel Crozier enuncia entonces tres ventajas del sistema [3], después tres inconvenientes [4], se interna en el problema con el examen de dos inconvenientes más graves [5] y luego concluye [6]. La principal característica de este texto, muy rigurosamente construido, es la profundización del estudio de puntos negativos. Distingue una primera serie de inconvenientes, relativamente remediables, de una segunda serie más inquietante.

Si examinamos el problema de la estructuración de las partes y de los párrafos, veremos que la retórica ofrece todavía numerosas posibilidades: los tipos de planes pueden combinarse casi hasta el infinito, lo que permite, por ejemplo, estructurar sobre el modo opositivo las diferentes partes de un texto de tipo analítico (ventajas / desventajas; tesis refutada / tesis propuesta...) o más frecuentemente sobre el modo categorial, como en el ejemplo de Michel Crozier.

Circuitos complejos

Digresiones y vagabundeos

Es bien sabido que la prosa de Montaigne no es un modelo académico de *dispositio*. Sin embargo, no deja de ser retórica desde el momento en que aceptamos la idea de un arte que incluye el “relleno”, la estratificación, la digresión. Estos “defectos” son paradójicamente la gran riqueza de los *Ensayos*, tal como se revela en el capítulo titulado “De la vanidad” (III, 9), donde el autor se muestra particularmente lúcido sobre el “vagabundeo” de su pluma y la gran atención que este tipo de escritura le exige al lector. He aquí un plan muy sintético de este largo capítulo:

1. Introducción sobre el tema de la vanidad en literatura. Hay demasiados libros inútiles, sin embargo el autor no puede evitar escribir.
2. Tema principal: el viaje. Sus razones: huir de las preocupaciones domésticas, los desórdenes políticos –digresión sobre las consecuencias nefastas de las guerras civiles, sobre la imposibilidad de una sociedad ideal...
3. Digresión sobre el arte de la *dispositio* y sobre el arte de escribir en general. Montaigne prefiere vagabundear, hacer agregados a sus textos, no corregirse, no releerse, no buscar la perfección.
4. Retorno al tema del viaje que le permite escapar de las guerras civiles. De aquí, una reflexión sobre la conducta del autor frente al poder: no quiere recibir nada de nadie a fin de preservar su independencia. Las guerras civiles le resultan insoportables, lo que explica su huida en el viaje. Es además una manera de cultivar la mente y el cuerpo.

5. Respuesta a objeciones sobre la vanidad y los inconvenientes del viaje. Montaigne acepta dejar a su mujer: de donde surgen las reflexiones sobre los deberes domésticos de ella y sobre el amor conyugal. Es posible que sea demasiado viejo para viajar: pero razón de más para partir, a fin de no ofrecer a los que lo rodean el triste espectáculo de la vejez y la muerte. Sigue un comentario sobre la forma en la que le gustaría morir, sobre la riqueza humana del viaje... Ciertamente, se debe poder encontrar la felicidad en casa pero Montaigne no puede: viaja por inquietud, por diversión, por vanidad.
6. Retorno al tema inicial de la vanidad. El argumento de quienes lo acusarían de vanidad es justamente una forma de vanidad, puesto que todos los hombres son incoherentes, incluso los políticos. Montaigne continúa su reflexión sobre su falta de vocación política, reflexión que extiende a los temas del relativismo intelectual y moral y a la duda sobre la legitimidad de las leyes. Enseguida nueva digresión sobre su manera de escribir, después una reflexión final sobre la vanidad y, en particular, sobre el placer irracional de los honores que, sin embargo, todos comparten.

A través de este plan se ve cómo serpentea la reflexión a partir de un tema abstracto (la vanidad), en torno de un hilo conductor concreto (el viaje), a través de digresiones (el arte de escribir) y de numerosas expansiones temáticas por asociaciones de ideas. A pesar de esto el conjunto es coherente. A medida que va recorriendo el trayecto, el pensamiento se nutre de temas diversos cuya relación con el sujeto inicial solo es percibida más tarde. Pero esta relación existe y la escritura está bien dirigida hacia el objetivo fijado inicialmente. La escritura se ofrece como una transcripción de un proceso natural de pensamiento y, partiendo de este principio, ¿quién podría sorprenderse frente a sus encadenamientos anárquicos? Lo notable es, precisamente, su eficacia argumentativa, que desafía cualquier academicismo.

ROBRIEUX, Jean-Jacques; *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation*
Paris, Dunod, 1993 (traducción de Analía Reale)

La puesta en texto del ensayo: acerca de algunas figuras retóricas

Son incontables las clasificaciones y descripciones de las figuras que la retórica ha propuesto y enseñado a lo largo de sus veinticinco siglos de historia. Aquí nos detendremos exclusivamente en algunas de las llamadas “figuras de pensamiento” debido a su notoria recurrencia en la retórica del ensayo. Por supuesto, esta elección no implica dejar de lado otras, como las figuras de sentido que incluyen las distintas realizaciones de la metáfora y la metonimia, o las figuras de construcción también utilizadas ampliamente en los géneros ensayísticos.

Las figuras de pensamiento³

Se llaman “figuras de pensamiento” las que expresan una idea o un juicio sin recurrir a los procedimientos de sustitución o a las técnicas particulares que conciernen el vocabulario o la sintaxis. De esto no debería deducirse *a contrario* que las otras figuras no contienen “pensamiento” [...]

La ironía y los procedimientos desconcertantes

La palabra “ironía” proviene del griego *eirōneia* que significa “interrogación”. El destinatario de un enunciado irónico debe, en efecto, interrogarse sobre lo que han querido decirle ya que su sentido no coincide con el que resulta de la situación en la que es proferido. [...] El efecto de la ironía se sostiene sobre un mecanismo polifónico, es decir, de coexistencia de voces heterogéneas en el seno de un mismo enunciado. Efectivamente, en los variados procedimientos que es posible agrupar bajo el rótulo de esta figura, el enunciador simula hacerse cargo de una voz que contradice sus propias posiciones pero cuya interpretación resulta de la inversión del significado manifiesto del discurso. Muchas figuras están emparentadas con la ironía, aunque no son las únicas en producir este efecto desconcertante en el auditorio.

³ El núcleo de la exposición que sigue fue tomado de ROBRIEUX, Jean-Jacques; *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation*, Paris, Dunod, 1993 (traducción y adaptación de Analía Reale)

Procedimientos antifrásticos

La **antífrasis** es el procedimiento general que consiste en decir lo contrario de lo que se quiere expresar a fin de sorprender al auditorio. Analicemos la siguiente descripción de la batalla entre los Abaros y los Búlgaros en el capítulo 3 del *Cándido* de Voltaire:

“Nada era tan bello, tan brillante, tan liviano, tan ordenado como los dos ejércitos. Las trompetas, los pífanos, los oboes, los cañones, formaban una armonía tal que nunca se llegaría a encontrar en el infierno.”

Es, en efecto, el contexto el que revela el horror y el absurdo de la guerra. Algunas líneas más adelante, Cándido llega a un pueblo devastado “que los Búlgaros habían quemado, dice Voltaire, según las leyes del derecho público.”

El **sarcasmo** es un discurso agresivo y de denuncia. El comienzo de esta tirada del *Ruy Blas* de Victor Hugo, es un buen ejemplo de este procedimiento:

*“¡Buen provecho, caballeros! ¡Oh, ministros íntegros!
¡Consejeros virtuosos! He aquí vuestra manera
De servir, servidores que saqueáis la casa!*

Paradojas

Según la definición tradicional, la **paradoja** no es, en rigor, una figura. Se trata de una técnica argumentativa que consiste en afirmar una proposición que contradice la opinión general (etimológicamente “paradoja” significa lo que va contra el sentido común, la “doxa”). A nivel superficial, el pensamiento paradójico se manifiesta a través de un contraste cuya finalidad es producir un escándalo lógico a menudo a partir de la asociación de términos antitéticos:

“Es un analfabeto como todos los doctores.”

El razonamiento paradójico puede adquirir matices agresivos en la **antilogía**: una contradicción de términos en el seno mismo de un juicio predicativo. Un ejemplo de este procedimiento se encuentra en una frase como “*Lo que es bueno hace mal*” que puede significar “todo lo que suele resultar agradable al paladar es generalmente poco saludable”. Otro ejemplo familiar entre nosotros es el conocido proverbio “*Lo barato sale caro*.”

El **oxymoron** asocia paradójicamente dos términos contradictorios en una fórmula generalmente sintética: “proletario mundano”, “audaz conformismo”, “pasión deliberada” son algunos ejemplos de este procedimiento. Angenot⁴ considera a la paradoja como una “figura síntoma” del discurso panfletario. Esta conjunción de contrarios traduce el

⁴ ANGENOT, Marc; *La parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*. Paris, Payot, 1982.

malestar de pertenecer a un mundo al revés en el que los valores están pervertidos, un mundo tan ilógico como inmoral. Tratar a alguien de “proletario mundano” o de “anticonformista institucional” es una manera de subrayar ciertas contradicciones profundas de la sociedad.

Desde el punto de vista argumentativo, los razonamientos paradójicos constituyen procedimientos de desestabilización. Se fundan en la oposición a los valores, máximas y lugares comunes dado que se trata, precisamente, de una negación de la norma. “Las paradojas son monstruos de la verdad” dice Gracián, “las ideas paradójicas son triunfos del ingenio y trofeos de la fineza” (*Agudeza y arte de ingenio*, 1647).

Este tipo de razonamiento puede clasificarse, entonces, entre los argumentos provocadores en la medida en que se propone confrontar la opinión común. En el discurso político a menudo es necesario movilizar la imaginación, crear una emoción para suscitar las reacciones de una asamblea o de una multitud. La elocuencia revolucionaria ofrece algunos bellos ejemplos de paradojas como éste:

“El único enemigo peligroso de un pueblo es su gobierno, el vuestro os ha hecho la guerra constantemente con impunidad .”

Saint-Just, discurso del 10 de octubre de 1798

La literatura occidental a menudo se complace en contradecir la sabiduría popular sin duda en nombre de ideas elitistas y de un cierto sentido del humor. El escritor, sobre todo desde el siglo XIX, contempla con desprecio las reglas y valores sociales. Se margina o busca instituir, para unos pocos elegidos, una anormalidad provocadora. La paradoja es una forma de expresión privilegiada de este no-conformismo, de esta insolencia que parece autorizada a la vez que divierte. Subvertir el pensamiento común es un juego tanto más atractivo cuando conduce a verdades profundas. Es necesario reflexionar y hacer reflexionar a través de la sonrisa a menudo maliciosa e irónica. Así, para Cioran, experto en pensamiento paradójico, “si existe alguien que le debe todo a Bach, ése es Dios” (*Syllogismes de l’amertume*, Paris, Gallimard, 1952). ¿Hasta dónde irá este juego? Más adelante da una respuesta bastante pesimista: “Algunas generaciones más y la risa, reservada a los iniciados, será tan impracticable como el éxtasis”.

Pero la paradoja es provocadora también en el campo científico, y este es quizás su papel más importante en el pensamiento moderno. [...] Todo el pensamiento sociológico desde Durkheim a Baudrillard se ha propuesto desarticular las ideas preconcebidas de manera casi sistemática. Jean-Jacques Rousseau ya había señalado con gran precisión el sentido del pensamiento crítico:

“Lectores vulgares, perdónenme mis paradojas: es necesario hacerlas cuando se reflexiona; y no importa lo que digan, prefiero ser un hombre de paradojas que un hombre de prejuicios.”

Emilio, libro segundo

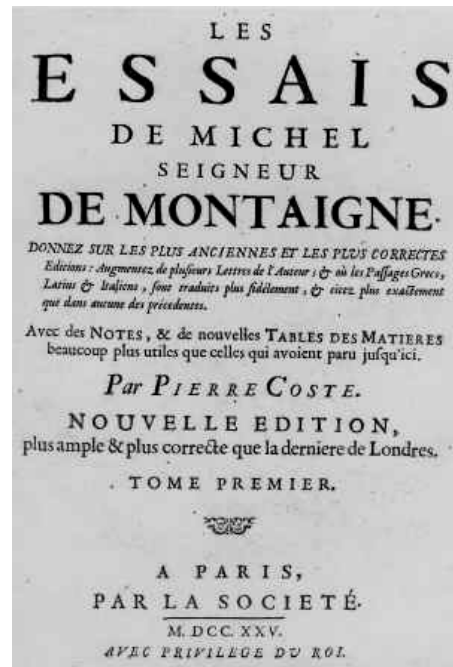
Selección de ensayos breves

Michel de Montaigne

De los caníbales

Cuando el rey Pirro llegó a Italia, después de haber reconocido la organización del ejército que los romanos habían enviado contra él, declaró: “Yo no sé qué clase de bárbaros (así llamaban los griegos a todas las naciones extranjeras) son éstos pues la disposición de este ejército que veo no es de ningún modo bárbara”. Lo mismo dijeron los griegos del ejército que Flaminio envió a su país; y también Filipo, en su reino, al divisar desde una colina el orden y la distribución del campo romano bajo las órdenes de Publio Sulpicio Galba. He aquí la prueba de que no hay que seguir las opiniones vulgares y hay que juzgar por la vía de la razón, no por el sentido común.

He tenido conmigo mucho tiempo un hombre que había vivido diez o doce años en ese mundo que ha sido descubierto en el lugar en el que Vilegaignon¹ tocó tierra, al que llamó *Francia antártica*. Este descubrimiento de un país inmenso parece importante. No puedo garantizar si en lo venidero tendrán lugar otros, ya que tantos personajes más grandes que nosotros se han equivocado en este punto. Temo que acaso tengamos los ojos más grandes que el vientre, y más curiosidad que capacidad. Lo abarcamos todo, pero no abrazamos sino viento.



¹ Vilegaignon o Villegaignon, almirante francés que desembarcó en la bahía de Río de Janeiro en 1555 con la intención de fundar allí nuevas colonias. Para esto trabó relación con las tribus que se oponían al dominio de los portugueses, presentes en la región desde principios del siglo XVI. (N. del T.)

Platón cuenta que Solón decía haberse enterado por los sacerdotes de la ciudad de Saís, en Egipto, de que en tiempos remotísimos, antes del diluvio, existía una gran isla llamada *Atlántida* a la entrada del estrecho de Gibraltar. Su territorio era mayor que el de Asia y África juntas. Los reyes de esta región, que no sólo poseían esta isla sino que por tierra firme extendían sus dominios tan adentro que, a lo ancho, eran dueños del África hasta Egipto, y a lo largo, de Europa hasta la Toscana, quisieron llegar al Asia y subyugar a todas las naciones que bordea el Mediterráneo hasta el golfo del Mar Negro. Para lograrlo atravesaron España, Galia, Italia, y llegaron a Grecia, donde los atenienses los rechazaron; pero tiempo después, los mismos atenienses, los habitantes de la Atlántida y la isla misma, fueron sumergidos por el diluvio. Es muy probable que la devastación producida por las aguas haya ocasionado cambios extraños en la configuración de la tierra: se cree, por ejemplo que el mar separó Sicilia de Italia:

*haec loca vi quondam et vasta convulsa ruina,
.....
dissiluisse ferunt, cum protinus utraque tellus
una foret...²*

la isla de Chipre de Siria, y la de Eubea de la tierra firme de Beocia; y que unió territorios que antes estaban separados, cubriendo de arena y limo los abismos que había entre ellos.

*Sterilisque diu palus, aptaque remis,
vicinas urbes alit, et grave sentit aratrum³.*

Sin embargo es poco probable que esta isla de la Atlántida sea ese mundo nuevo que acabamos de descubrir, pues lindaba casi con España, y sería increíble que la inundación la hubiera hecho retroceder a donde se halla, a más de mil doscientas leguas. Los navegantes modernos, además, han demostrado casi con certeza que no se trata de una isla sino de un continente o tierra firme, con la India oriental de un lado y las tierras que están bajo los dos polos de otro, o que, si está separada, el estrecho entre ella y el continente es tan pequeño que no merece por ello el nombre de isla.

Parece que hay movimientos naturales y fuertes sacudidas en esos continentes y mares como en nuestro cuerpo. Cuando pienso en la acción que mi río, el Dordoña, ejerce actualmente sobre la margen derecha de su curso, que en veinte años se ha ensanchado tanto que ha llegado a minar los cimientos de algunos edificios, puedo ver claramente que aquella agitación fue extraordinaria puesto que, de seguir en aumento, en el futuro cambiaría el aspecto de la región; pero no sucede así, porque los accidentes y movimientos tienen lugar o bien en una dirección o bien en otra o bien se refrenan. Y no hablo de las repentinas inundaciones que conocemos tan bien. En Medoc, a lo largo del mar, mi hermano, el señor de Arsac, ha visto una de sus fincas enterrada bajo la arena que el mar vomitó frente a ella. Aún hoy se ven solo los techos de algunas construcciones. Sus dominios y rentas se convirtieron en miserables tierras de pastoreo. Los habitantes de la región dicen que, desde hace un tiempo, el mar se les

² Se dice que estas tierras eran, tiempo atrás, un mismo continente y que fueron separadas por una gran convulsión. VIRGILIO, *Eneida*, III, 414 y sig. (N. del T.)

³ Una laguna, por mucho tiempo estéril, que hendían los remos de la barca, hoy alimenta las ciudades vecinas y soporta el peso del arado. HORACIO, *Arte poética*, v. 65. (N. del T.)

acerca tanto que ya han perdido cuatro leguas de tierra: esta arena es como su vanguardia. Y así vemos grandes dunas de arenas movedizas, media legua por delante del océano, que van ganando el país.

El otro testimonio de la Antigüedad que puede relacionarse con este descubrimiento de un nuevo mundo lo encontramos en Aristóteles, siempre y cuando aceptemos que el librito *Maravillas increíbles* le pertenece. Cuenta allí que algunos cartagineses, que se habían aventurado al Océano Atlántico fuera del estrecho de Gibraltar, después de mucho navegar acabaron por descubrir una isla fértil, poblada de bosques y regada por ríos grandes y profundos, muy lejos de tierra firme; y que aquellos navegantes, y otros que los siguieron, atraídos por la bondad y fertilidad de la tierra, llevaron consigo a sus mujeres e hijos y se establecieron en el nuevo país. Los señores de Cartago, viendo que su territorio se despoblaba poco a poco, prohibieron bajo pena de muerte que nadie emigrara a la isla, y echaron a los nuevos habitantes, temiendo, según se cree, que con el tiempo se multiplicaran tanto que llegaran a suplantarlos a ellos mismos y ocasionaran su ruina. Este relato de Aristóteles tampoco se refiere al nuevo descubrimiento.

El hombre del que he hablado era simple y rudo, condición muy adecuada para ofrecer un testimonio verdadero, pues las mentes refinadas observan con mayor curiosidad y mayor número de cosas pero suelen glosarlas y hacer valer su propia interpretación y no se privan de alterar un poco la Historia. Nunca nos presentan las cosas tal como son: las tergiversan y enmascaran según sus propósitos y, para dar crédito a sus opiniones y atraer nuestra atención, modifican la materia con agregados y ampliaciones. Hace falta, pues, un hombre fiel o tan simple que no tenga por qué concebir o hacer creíbles falsas invenciones, un hombre sin prejuicios de ninguna especie. Así era el mío. Además, me presentó en varias ocasiones marineros y comerciantes que había conocido en su viaje, así que confío en sus informes sin necesidad de confrontarlos con lo que dicen los cosmógrafos.

Necesitamos topógrafos capaces de describir en detalle los lugares que han visitado. Pero por el hecho de tener esta ventaja sobre nosotros, de haber visto Palestina, por ejemplo, pretenden gozar del privilegio de contarnos las noticias del resto del mundo. Yo quisiera que cada uno escribiese sobre aquello que conoce bien, no precisamente en materia de viajes, sino en todo tipo de cosas; pues alguien puede tener tal conocimiento o experiencia particular de la naturaleza de un río o de una fuente y en lo demás ser tan ignorante como cualquiera. Y, sin embargo, si se le ocurre dedicarse a esta pequeña tarea, se embarcará en la escritura de toda la ciencia física. Y de este vicio surgen varios inconvenientes.

Volviendo a mi asunto, creo que no hay nada de bárbaro ni de salvaje en ese pueblo, según lo que me han contado. Lo que ocurre es que cada uno llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro criterio para distinguir la verdad y la razón más que los ejemplos que observamos y las opiniones y costumbres del país en el que vivimos, para nosotros allí se encuentra la religión perfecta, el gobierno perfecto y el más perfecto e insuperable uso de todas las cosas. Así, son tan salvajes esos pueblos como lo son los frutos que produce la naturaleza; en verdad creo yo que mas bien debiéramos llamar salvajes a las cosas que hemos alterado con nuestros artificios y apartado del orden común. En los primeros se mantienen vivas y vigorosas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles, que

hemos bastardeado en los segundos para acomodarlas al placer de nuestro gusto corrupto. Y, sin embargo, el sabor mismo y la delicadeza de diversos frutos de aquellas regiones que crecen sin cultivo, nos parecen excelentes en comparación con los nuestros. El arte no triunfa sobre nuestra grande y poderosa madre Naturaleza. Tanto hemos recargado la belleza y riqueza de sus obras con nuestras invenciones, que la hemos ahogado; así es que por todas partes donde su belleza se manifiesta, la naturaleza avergüenza maravillosamente a nuestras invenciones frívolas y vanas.

*Et veniunt hederæ sponte sua melius,
Surgit et in solis formosior arbutus antris,
Et volucres nulla dulcius arte canunt.*⁴

Todos nuestros esfuerzos juntos no logran siquiera edificar el nido del pajarillo más insignificante, su contextura, su belleza, su utilidad; ni siquiera acertarían a formar el tejido de una araña diminuta. Platón dice que todas las cosas son obra de la naturaleza, del azar o del arte. Las más grandes y magníficas proceden de una de las dos primeras; las más insignificantes e imperfectas, de la última.

Estos pueblos me parecen, pues, bárbaros solamente en el hecho de que han sido apenas moldeados por el espíritu humano, y porque están aún muy cerca de su inocencia original. Las leyes naturales los dirigen todavía, muy poco bastardeadas por las nuestras, y a veces me apena que estos pueblos no hubieran sido conocidos antes, cuando había hombres que hubieran sabido juzgarlos mejor que nosotros. Lamento que Licurgo y Platón no los hayan conocido, pues imagino que lo que vemos por experiencia en esas naciones supera no sólo todas las pinturas con que la poesía ha embellecido la edad de oro de la humanidad, sino todas las invenciones que los hombres pudieran imaginar para alcanzar una vida feliz, y aun la concepción y el deseo mismo de la filosofía. Los Antiguos no pudieron imaginar una inocencia tan pura y simple como la que vemos por experiencia, ni pudieron creer tampoco que una sociedad fuera capaz de sostenerse con tan poco artificio y vínculos entre los hombres. Es un pueblo, le diría yo a Platón, en el cual no existe ninguna especie de comercio, ningún conocimiento de las letras, ningún conocimiento de los números, ninguna palabra para “magistrado”, que ignora la jerarquía; tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones, ni particiones, ni más ocupación que el ocio, ni más relaciones de parentesco que las más cercanas; ni vestimentas, ni agricultura ni metales, ni vino ni trigo. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, el desprecio, el perdón, les son desconocidas. ¿Cuán distante de la perfección de estos pueblos hallaría Platón la república que imaginó? [*Viri a diis recentes*⁵.]

*Hos natura modos primùm dedit.*⁶

Viven en un lugar del país tan agradable y templado que, según atestiguan los que lo vieron, es muy raro encontrar un hombre enfermo, legañoso, desdentado o encorvado por la vejez. Se han asentado a orillas del mar, protegidos del lado de la

⁴ La hiedra crece mejor sin cultivo; el árbol nunca es más frondoso que en los sitios solitarios... el canto de las aves es más dulce sin ningún arte. PROPERCIO, I, 2, 10 y sig. (N. del T.)

⁵ Hombres cercanos a los dioses. SÉNECA, *Epíst.* 90. (N. del T.)

⁶ Tales fueron las primitivas leyes que surgieron de la naturaleza. VIRGILIO, *Geórg.*, II, 20. (N. del T.)

tierra por grandes y elevadas montañas, que distan del mar unas cien leguas aproximadamente. Tienen gran abundancia de carne y pescados, que no se parecen en nada a los nuestros, y que comen cocidos, sin ningún otro artificio. El primer hombre que vieron montado a caballo, aunque ya había tenido con ellos relaciones en anteriores viajes, les causó tanto horror en tal montura que lo mataron a flechazos antes de poder reconocerlo. Sus construcciones son muy largas, capaces de albergar doscientas o trescientas almas; las cubren con la corteza de grandes árboles, fijadas al suelo por un extremo y apoyadas unas sobre otras por los techos, a la manera de algunas de nuestras granjas, cuyos tejados llegan hasta el suelo y les sirve de flanco. Tienen madera tan dura que la emplean para cortar, y con ella hacen espadas, y parrillas para asar la carne. Sus lechos son de un tejido de algodón, y están suspendidos del techo como los de nuestros navíos; cada cual ocupa el suyo ya que las mujeres duermen separadas de sus maridos. Se levantan al amanecer, y comen, luego para todo el día, pues hacen una sola comida; en ésta no beben; como dice Suidas que hacen algunos pueblos del Oriente; beben sí fuera de la comida varias veces al día y abundantemente. Con ciertas raíces preparan su bebida, que tiene el color del vino claro y que toman solamente tibio. Esta bebida se conserva apenas dos o tres días; es algo picante, pero no se sube a la cabeza; es saludable al estómago y sirve de laxante a los que no tienen costumbre de beberlo, pero a los que están habituados les resulta muy agradable. En lugar de pan comen una sustancia blanca como el cilantro azucarado; yo la he probado y tiene el gusto dulce y algo desabrido.

Pasan todo el día bailando. Los más jóvenes van a cazar armados con arcos. Algunas mujeres se ocupan de calentar la bebida, que es su principal tarea. Siempre hay algún anciano que por las mañanas, antes de la comida, predica a todos los que viven en el caserío, paseándose de un extremo a otro y repitiendo muchas veces la misma exhortación hasta que acaba de recorrer el recinto, de unos cien pasos de longitud. Solo les recomienda dos cosas: el valor contra los enemigos y la buena amistad para con sus mujeres, y a esta segunda recomendación añade siempre que ellas son las que les proveen la bebida tibia y gustosa. En varios lugares pueden verse, entre otros en mi casa, la forma de sus lechos, cordones, espadas, brazaletes de madera con los que se protegen los puños en los combates, y grandes bastones con una abertura por un extremo, con cuyo sonido sostienen la cadencia en sus danzas. Llevan el pelo rapado, y se afeitan mejor que nosotros, sin otro utensilio que una navaja de madera o piedra. Creen que las almas son inmortales, y que las que han hecho el bien a los ojos de los dioses van a reposar al lugar del cielo donde nace el sol; las malditas al Occidente.

Sus sacerdotes y profetas raramente se presentan ante el pueblo, pues viven en las montañas. A su llegada se celebra una gran fiesta y asamblea solemne de varias aldeas (cada granja, como describí, forma una aldea y están situadas a una legua francesa de distancia unas de otras). Este profeta les habla en público, los exhorta a la virtud y al deber, pero toda su ciencia moral contiene estos dos únicos preceptos: el valor en la guerra y el afecto por sus mujeres. El les predice las cosas del porvenir y las consecuencias que deben esperar en sus empresas, los encamina o aparta de la guerra. Pero si es un mal adivino, si sucede lo contrario de lo que predice, es descuartizado en mil pedazos cuando lo atrapan, y condenado por falso profeta. Por esta razón, aquel que se equivoca una vez, desaparece luego para siempre.

La adivinación es sólo don de Dios y por eso su abuso debería ser castigado como una impostura. Entre los escitas, cuando los adivinos se equivocaban, se los

tendía, amarrados con cadenas los pies y las manos, en carros llenos de retama, tirados por bueyes, y así se los quemaba. A aquellos que actúan apoyados en las capacidades propias de la condición humana se les perdona que hagan tan sólo lo que pueden. Pero a esos otros que vienen engañándonos con las seguridades de una facultad extraordinaria, que está fuera de los alcances de nuestro conocimiento, ¿no se debería castigarlos por no mantener sus promesas y por lo temerario de su impostura?

Los Caníbales hacen la guerra contra las naciones que viven del otro lado de las montañas, en el interior de la tierra firme. En estas luchas todos van desnudos, y como únicas armas tienen arcos o espadas de madera afiladas por un extremo, parecidas a la hoja de un venablo. Es terrible lo encarnizado de estos combates, que siempre acaban con gran matanza y derramamiento de sangre, pues no conocen ni la derrota ni el pánico. Cada cual lleva como trofeo la cabeza del enemigo que ha matado y la coloca a la puerta de su casa. Después de haber tratado bien a sus prisioneros durante un largo tiempo y de haberles dado todas las comodidades imaginables, su amo reúne a sus amigos en una asamblea. Sujeta con una cuerda uno de los brazos del cautivo, y por el extremo de ella lo mantiene a algunos pasos, a fin de no ser herido; y da a su amigo más querido el otro brazo para que lo sostenga de igual modo. Y los dos, en presencia de toda la asamblea, lo destrozan a golpes de espada. Hecho esto, lo asan, se lo comen entre todos, y envían algunos trozos a los amigos ausentes. Y no se lo comen para alimentarse, como antiguamente hacían los escitas, sino para llevar la venganza hasta el último extremo. Seguramente ésta y no otra es la razón que lo llevaba a actuar de este modo. He aquí la prueba: al advertir que los portugueses, aliados de sus adversarios, al tomarlos prisioneros los enterraban hasta la cintura y les lanzaban luego gran número de flechas sobre el cuerpo para después ahorcarlos, pensaron que estos hombres venidos del otro mundo (que habían difundido muchos vicios entre los pueblos vecinos y eran más expertos que ellos en todo tipo de maldad) no debían perpetrar sin razón aquel tipo de castigo. Por eso desde entonces abandonaron su antigua forma de venganza y adoptaron la de los portugueses, ya que pensaron que debía ser más cruel que la propia.

No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone el comerse al enemigo, pero sí me sorprende que comprendamos y veamos sus faltas y seamos ciegos para reconocer las nuestras. Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos. Esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con el agravante de que para cometer tal horror quienes lo perpetraron se sirvieron del pretexto de la piedad y la religión⁷. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después de muerto.

Crisipo y Zenón, maestros de la secta estoica, opinaban que no había inconveniente alguno en servirse de nuestros despojos para cualquier cosa que nos fuera útil, ni tampoco en servirse de ellos como alimento. Cuando nuestros antepasados

⁷ Montaigne alude aquí a las guerras de religión entre católicos y protestantes que tuvieron lugar en Francia durante la segunda mitad del siglo XVI (entre 1562 y 1599, año en el que el edicto de Nantes les puso fin) y de las que él fue testigo. Durante la época de las guerras de religión, Montaigne, de origen católico, trató de actuar como conciliador entre los dos bandos enfrentados. (N. del T.)

fueron sitiados por César en la ciudad de Alesia, para no morir de hambre decidieron alimentarse con los cuerpos de los ancianos, mujeres y demás personas inútiles para el combate.

*Vascones, ut fama est, alimentis talibus usi
produxere animas.*⁸

Los mismos médicos en su práctica no tienen inconveniente en emplear restos humanos por nuestra salud, tanto para aplicarlos por vía oral como externa. Pero en aquellos pueblos nunca hubo nadie tan irracional como para disculpar la traición, la deslealtad, la tiranía y la crueldad, que son nuestros pecados ordinarios.

Podemos, pues, llamarlos bárbaros según los preceptos que dicta la razón, pero no si los comparamos con nosotros, que los superamos en toda clase de barbarie. Sus guerras son completamente nobles y caballerescas; son tan excusables y abundan en acciones tan hermosas como esta enfermedad humana puede albergar. Su único objetivo es dar prueba de su valor. No luchan por la conquista de nuevos territorios, ya que todavía gozan de la fertilidad natural que les prodiga todo lo que necesitan sin trabajo ni pena, y tan abundantemente que les sería inútil ensanchar sus límites. Se encuentran en la feliz situación de no codiciar sino aquello que sus necesidades naturales les ordenan; todo lo que va más allá de ellas les resulta superfluo.

Generalmente, los de una misma edad se llaman entre sí “hermanos”; “hijos” llaman a los más jóvenes y los ancianos son considerados padres de todos. Estos últimos dejan a sus herederos la plena posesión de sus bienes en común, sin más títulos que el que la naturaleza da a las criaturas al echarlas al mundo. Si sus vecinos trasponen las montañas para atacarlos y logran vencerlos, el botín del triunfo consiste únicamente en la gloria y la ventaja de haberlos superado en valor y en virtud, pues de nada les interesan las riquezas de los vencidos. Regresan a sus países, donde no les falta nada de lo necesario, y donde saben además adecuarse a su condición y vivir contentos con ella. Y del mismo modo actúan los del bando contrario. A los prisioneros no se les exige otro rescate que la confesión y el reconocimiento de haber sido vencidos; pero no se ve ni uno solo en todo un siglo que no prefiera antes la muerte que mostrarse cobarde ni de palabra ni de obra; ni se ve ninguno tampoco que no prefiera ser muerto y devorado antes que rogar no serlo. Los tratan con entera libertad a fin de que la vida les sea más grata, y les hablan generalmente de las amenazas de una muerte próxima, de los tormentos que sufrirán, de los preparativos que se disponen a este efecto, de la laceración de sus miembros y del festín que se celebrará a sus expensas. Todo esto se hace con el propósito de arrancar de sus labios alguna palabra de debilidad o alguna bajeza, y también para hacerlos entrar en deseos de huir para de este modo poder vanagloriarse de haberlos aterrorizado y quebrantado su firmeza, pues consideradas las cosas correctamente, en esto tan solo consiste la victoria verdadera:

*Victoria nulla est,
quam quae confessos animo quoque subjugat hostes.*⁹

⁸ Se dice que los vascos prolongaron su vida nutriéndose con carne humana. JUVENAL, *Sát.*, XV, 93. (N. del T.)

⁹ La única victoria verdadera es la que fuerza al enemigo a declararse vencido. CLAUDIANO, *de sexto Consulatu Honorii*, v. 218. (N. del T.)

Los húngaros, combatientes aguerridos, antiguamente sólo se proponían rendir al enemigo a su merced. Ni bien alcanzaban esta confesión, los dejaban ir sin ofensa, sin pedir ningún rescate, solo les exigían la promesa de no volver a armarse contra ellos.

Bastantes ventajas alcanzamos sobre nuestros enemigos, que no son nuestras sino imitadas. Tener los brazos y las piernas duros y resistentes es más propio de un peón de carga que de la fortaleza de ánimo; el vigor es una cualidad innata y fija; sólo de la fortuna depende que podamos vencer a nuestro enemigo, y que lo deslumbre la luz del sol en sus ojos. Depende la de técnica y destreza, que pueden estar al alcance de un cobarde o de un torpe, el ser hábil en la esgrima. La estima y el valor de un hombre residen en el corazón y en la voluntad; en ellos se encuentra el verdadero honor. La valentía es la firmeza no de las piernas ni los brazos, sino la del corazón y del alma. No consiste en el valor de nuestro caballo ni nuestras armas, sino en el nuestro. El que cae obstinado en su coraje, pelea aún de rodillas [*si succiderit, de genu pugnat*¹⁰]. Quien desafiando el peligro de la muerte cercana, no resigna su fortaleza y mira de frente a su enemigo con firmeza y desdén, no es derrotado por nosotros sino por la mala fortuna; muerto puede ser, pero no vencido. Los más valientes son a veces los más infortunados.

Así que puede decirse que hay derrotas que son triunfos al igual que las victorias. Ni siquiera aquellas cuatro victorias que son como hermanas, las más hermosas que el sol haya alumbrado sobre la tierra, las de Salamina, Platea, Micala y Sicilia, podrán jamás oponer toda su gloria a la derrota del rey Leónidas y de los suyos en el desfiladero de las Termópilas. ¿Quién corrió jamás con gloria más viva ni ambiciosa a vencer en el combate que el capitán Iscolas a la derrota? ¿Quién puso jamás mayor inteligencia para asegurar su salvación que la que él puso en su caída? Estaba encargado de defender cierto paso del Peloponeso contra los arcadios, y como se sintiera incapaz de cumplir su misión a causa de la naturaleza del lugar y de la desigualdad de fuerzas, convencido de que todo cuanto los enemigos quisieran hacer lo harían, y por otra parte, considerando a la derrota indigna de su propio esfuerzo y magnanimidad, así como también del nombre lacedemonio, adoptó la determinación siguiente: reservó a los más jóvenes y mejor dispuestos de su ejército para la defensa y servicio de su país, y les ordenó que partieran; con aquellos cuya muerte era de menor consecuencia decidió defender el desfiladero, y con la muerte de todos hacer pagar cara a los enemigos la entrada, como sucedió efectivamente, pues al ser de pronto rodeado por todas partes por los arcadios, entre quienes consumó una atroz masacre, él y los suyos fueron luego pasados a cuchillo. ¿Existe algún trofeo asignado a los vencedores que no pudiera otorgarse mejor a estos vencidos? La verdadera victoria se obtiene en el combate, no en la salvación; y el honor de la fortaleza consiste en combatir, no en derrotar.

Volviendo a los caníbales, diré que los prisioneros, muy lejos de rendirse por las amenazas que se les hacen, durante los dos o tres meses que permanecen en tierra enemiga están alegres, y urgen a sus amos a darles la muerte, desafiándolos, injuriándolos, y echándoles en cara la cobardía y el número de batallas que perdieron contra los suyos. Guardo una canción compuesta por uno de ellos, en la que se leen estos versos: «Que vengan resueltamente todos cuanto antes, que se reúnan para

¹⁰ Si cae en tierra combate de rodillas. SÉNECA, *de Providentia*, c. 2. (N. del T.)

comer mi carne, y comerán al mismo tiempo la de sus padres y la de sus abuelos, que antaño sirvieron de alimento a mi cuerpo; estos músculos, estas carnes y estas venas son los vuestros, pobres locos; no reconocéis que la sustancia de los miembros de vuestros antepasados reside todavía en mi cuerpo; saboreadlos bien, y encontraréis el gusto de vuestra propia carne.» He aquí una invención que nada tiene de barbarie.

Los que los pintan moribundos y los representan cuando se los sacrifica, muestran al prisionero escupiendo en el rostro a los que lo matan y haciéndoles muecas. En realidad, hasta el último suspiro no cesan de desafiarlos con la palabra y con sus gestos. En realidad, aquellos hombres son completamente salvajes comparados con nosotros; y, en efecto, o bien ellos lo son verdaderamente o bien nosotros lo somos, pues hay una distancia enorme entre su manera de ser y la nuestra.

Los varones tienen allí varias mujeres, en tanto mayor número cuanto mayor es su fama de valientes. Es cosa hermosa y notable en los matrimonios que el mismo celo con el que nuestras mujeres nos impiden la amistad y trato con otras mujeres, ponen las suyas para que ocurra lo contrario. Más preocupadas por el honor de sus maridos que por todo lo demás, se empeñan en buscar el mayor número posible de compañeras, ya que esto demuestra el valor de sus esposos.

Las nuestras dirán que esto es un milagro, pero no lo es. Se trata de una virtud propia del matrimonio, de las más importantes. Ya en la Biblia: Lea, Raquel, Sara y las mujeres de Jacob, entre otras, facilitaron a sus maridos sus hermosas sirvientas. Livia favoreció los deseos de Augusto en contra de sus propios intereses. Estratonicia, esposa del rey Dejotaro, procuró a su marido no sólo una hermosísima doncella que la servía, sino que además educó con sumo cuidado a los hijos que nacieron de esa unión, y los ayudó a que heredaran el trono de su marido.

Y para que no vaya a creerse que esta antigua costumbre se practica por obligación servil o por sujeción a la autoridad del hombre, sin reflexión ni juicio, o por una estupidez tal que les impide actuar de otra forma, mostraré algunas pruebas de su inteligencia. Además de la canción guerrera que acabo de citar, conozco otra de amor que comienza así: «Detente, culebra; culebra, detente, para que mi hermana tome tu imagen como modelo de un rico cordón que yo pueda ofrecer a mi amiga; que tu belleza sea siempre preferida a la de todas las demás serpientes».

Esta primera copla es el estribillo de la canción. Ahora bien, yo creo conocer lo suficiente de poesía como para juzgarla, y sostengo que no sólo nada tiene de bárbara, sino que se asemeja a las de Anacreonte. El idioma de aquellos pueblos es dulce y agradable, y sus palabras recuerdan las terminaciones griegas.

Tres hombres de aquellos países vinieron a Rouen cuando el rey Carlos IX residía en esta ciudad. Ignoraban lo que algún día iba a costarles a su tranquilidad y dicha el conocimiento de nuestra corrupción, y no imaginaron por un instante que de su trato con nosotros nacería su ruina (como supongo que habrá ya acontecido por haberse dejado engañar por el deseo de novedades y haber abandonado la dulzura de su cielo para ver el nuestro). El rey les habló largo tiempo; les mostró nuestras costumbres, nuestros lujos, y cuantas cosas encierra una gran ciudad. Luego, alguien les preguntó qué opinaban, y quiso saber qué les había parecido más admirable. Respondieron tres cosas (de ellas olvidé una y ciertamente lo lamento mucho, pero dos

las recuerdo bien): en primer lugar, dijeron que les parecía muy extraño que tantos hombres barbudos, altos, fuertes y bien armados como los que rodeaban al rey (probablemente se referían a los suizos de su guardia) se sometieran a la obediencia de un niño y no eligieran mejor uno de entre ellos para que los mandara. En segundo lugar (en su lenguaje dividen a los hombres en dos “mitades”), observaron que había entre nosotros muchas personas satisfechas y colmadas de toda clase de comodidades y riquezas mientras que la otra mitad mendigaba a sus puertas a causa del hambre y la miseria, y les pareció extraño también que esta mitad pudiera soportar tal injusticia sin ahorcar a los primeros o prender fuego a sus casas.

Yo hablé largo tiempo con uno de ellos, pero tuve un intérprete tan torpe que era incapaz de entenderme y apenas pude disfrutar de esta charla. Cuando le pregunté qué ventajas le daba su rango superior (pues se trataba de un capitán y nuestros marineros lo llamaban *rey*), me respondió que la de ir a la cabeza en la guerra. Le pregunté entonces cuántos hombres lo seguían, y me mostró un lugar para indicarme que tantos como podía contener el sitio que señalaba (que podían ser cuatro o cinco mil hombres). Cuando quise saber si fuera de la guerra perduraba aún su autoridad, me dijo que, al visitar los pueblos que dependían de su mando, gozaba del privilegio de que le abriesen senderos a través de las malezas y arbustos, por donde pudiera pasar fácilmente.

Todo esto suena muy bien. ¿Y entonces, qué? Pues que esta gente no usa calzas ni zapatos.

Ensayos, Libro I, Capítulo XXX
(traducción de Analía Reale)

Francis Bacon

De los viajes

Viajar, en los jóvenes, es parte de la educación; en los viejos, parte de la experiencia. Quien viaja por un país antes de tener cierto acceso al idioma, va a la escuela, y no viaja. Que los jóvenes viajen al cuidado de un preceptor o de un servidor serio, me parece bien; de suerte que sepa el idioma y haya estado antes en el país, para que pueda estar en condiciones de decirles qué cosas son dignas de ver en el país adonde van; qué relaciones deben buscar; qué actividades o disciplina enseña el lugar. Porque si no los jóvenes irán con una venda en los ojos, y verán muy poco. Es cosa extraña que en los viajes por mar, donde no puede verse más que mar y cielo, los hombres escriban diarios; pero en viajes por tierra, donde hay tanto que observar, generalmente lo omiten; como si el riesgo fuera más apropiado para registrar que la observación. Que se introduzca por lo tanto el uso de los diarios.

Las cosas que conviene ver y observar son: las cortes de los príncipes, particularmente cuando conceden audiencia a embajadores; los tribunales, cuando se reúnen para escuchar a los litigantes; y asimismo los consistorios eclesiásticos; las iglesias y monasterios, con los monumentos que encierran, las murallas y fortificaciones de ciudades y pueblos, así como fondeaderos y puertos; antigüedades y ruinas; bibliotecas; asambleas, discusiones y conferencias, donde las haya; buques y armadas; edificios y jardines públicos y de recreo, cercanos a grandes ciudades; armerías; arsenales; almacenes; lonjas; bolsas; depósitos; ejercicios de equitación; esgrima, adiestramiento de soldados, y demás por el estilo; comedias, de las que acuden a ver la mejor clase de personas; tesoros de alhajas y de ropajes; colecciones de arte y de rarezas; y, para terminar, todo lo que haya de memorable en el lugar adonde van. De todo ello los preceptores o servidores deberían hacer diligente averiguación. En cuanto a desfiles, mascaradas, fiestas, bodas, funerales, ejecuciones capitales y exhibiciones por el estilo, los hombres no tienen necesidad de recordarlas; sin embargo, no han de desdeñarse.

Si queréis que un joven haga su viaje en poco tiempo, y que en poco tiempo acopie mucho, debéis hacer como sigue. Primero, como se dijo, debe tener algún conocimiento del idioma antes de ir. Luego' debe tener servidor o preceptor que conozca el país, como también dijimos. Que asimismo lleve con él un mapa o libro que describa la región por donde viaja; lo cual será buena clave para su indagación. Que también lleve un diario. Que no permanezca mucho tiempo en una ciudad o pueblo; más o menos según merezca el lugar, pero no demasiado; y aun, cuando se quede en una ciudad o pueblo, que cambie de alojamiento de un extremo y parte del pueblo a la otra; lo cual es gran imán para trabar conocimiento con personas. Que se aparte de la compañía de sus paisanos y coma en lugares donde haya buena compañía de la nación por que viaja. Que en sus cambios de un lugar a otro se procure recomendación a alguna persona de calidad que more en el lugar al cual se traslada; que pueda usar su favor para las cosas que desea ver o conocer. Así puede abreviar su viaje con mucho provecho.

En punto de conocimientos de personas que han de buscarse durante el viaje, la más provechosa es la relación con los secretarios y empleados de embajadores; pues así, al viajar por un país absorberá la experiencia de muchos. Que también vea y visite a personas eminentes en todas las clases, que tienen renombre en el extranjero; que pueda contar qué relación guarda la vida con la fama. En cuanto a las reyertas, con cuidado y discreción han de evitarse. Suelen ser por queridas, brindis, puestos y palabras: Y que un hombre se guarde de pasar el tiempo en compañía de personas coléricas y pendencieras; porque ellas lo empeñarán en sus propias reyertas. Cuando un viajero vuelve a su patria, que no deje por completo detrás de sí los países por donde ha viajado; sino que mantenga una correspondencia por cartas con los conocidos de más valer. Y que su viaje asome más en su conversación que en su ropa y en sus gastos; y que en su conversación sea más bien deliberado en sus respuestas, y no se apresure a relatar historias; y que parezca que no cambia las costumbres de su país por las de otros lados; pero que sólo insinúe en las costumbres de su país algunas flores de lo que ha aprendido en el extranjero.

En AA.VV. ***Ensayistas ingleses***, Barcelona,
Océano Grupo Editorial, 2000

Jonathan Swift

Modesta proposición para impedir que los niños de los irlandeses pobres sean una carga para sus progenitores o para su país

Es motivo de tristeza para quienes andan por esta gran ciudad o viajan por el campo, el ver las calles, los caminos y las puertas de las chozas atestados de mendigas seguidas por tres, cuatro o seis niños, todos en harapos, e importunando a todo viajero por una limosna. Estas madres, en vez de ser capaces de trabajar para su honesta subsistencia, se ven forzadas a ocupar todo su tiempo en vagar en busca de alimentos para sus desvalidos infantes, quienes, una vez crecidos, o se vuelven ladrones por falta de trabajo, o abandonan su querida tierra nativa para luchar por el Pretendiente en España, o para venderse a los bárbaros.

Pienso que todos los partidos están de acuerdo en que este prodigioso número de hijos, en brazos, o a cuestras, o en seguimiento de sus madres, y frecuentemente de sus padres, es, en la actual situación deplorable del Reino, otra injusticia muy grande; y por ello, quienquiera que encontrare un método legítimo, barato y fácil, de hacer de estos niños miembros justos y útiles de la comunidad, merecería que le erigieran una estatua como preservador de la Nación y benefactor público.

Pero muy lejos de mí la intención de limitarme a proveer lo necesario para los hijos de mendigos profesos; lo que propongo es de alcance mucho más amplio, y comprenderá a todos los niños de cierta edad nacidos de padres que son realmente tan poco capaces de mantenerlos como los que apelan a nuestra caridad en las calles.

En lo que a mí toca, habiendo aplicado mi pensamiento, durante muchos años, a este importante asunto, y pesado maduramente los varios planes de otros proyectistas, siempre los he encontrado crasamente errados en sus cálculos. Es verdad que un niño recién salido de su madre puede ser mantenido con la leche de ella, durante un año solar, sin que haya mucha, necesidad de otro alimento, que a lo sumo no valdrá más de dos chelines, que la madre puede sin duda conseguir, o su valor en mendrugos, mediante su lícita ocupación de mendigar; y es exactamente al año de edad cuando yo propongo disponer de ellos de tal manera que, en vez de ser una carga para sus padres, o la parroquia, o que les falten comida y ropas para el resto de sus vidas, contribuyan, por el contrario, a alimentar, y en parte a vestir, a muchos miles. También mi plan presenta una gran ventaja y es que impedirá esos abortos voluntarios y esa horrible práctica de las mujeres que matan a sus hijos bastardos, ¡ay! demasiado frecuente entre nosotros; pues pienso que ese sacrificio de los pobres inocentes se

hace más para evitar el gasto que la vergüenza, y que movería a lágrimas y piedad al corazón más salvaje e inhumano.

Suele calcularse en un millón y medio el número de almas que habitan este Reino; de éstas puede haber unas doscientas mil parejas cuyas mujeres son parideras; de este número resto treinta mil que pueden mantener a sus hijos, aunque temo que no haya tantas, bajo las penurias presentes del Reino; pero concedido que las haya, quedarán ciento setenta mil parideras. Vuelvo a restar cincuenta mil, por las mujeres que abortan, o cuyos hijos mueren por accidentes o enfermedad antes del año de nacidos. Así, nacen anualmente ciento veinte mil hijos de padres pobres. El problema, por lo tanto, es el siguiente: ¿cómo se criará a estos niños? Lo cual, como ya he dicho, según marchan las cosas en el presente es totalmente imposible mediante todos los métodos propuestos hasta ahora, porque no los podemos emplear ni en artesanía ni en agricultura; ni construimos casas, ni cultivamos la tierra (me refiero a este país). Muy rara vez pueden, antes de los seis años de edad, robar para obtener alimentos, salvo cuando tienen las dotes necesarias, aunque confieso que aprenden los rudimentos mucho antes; sin embargo, durante ese tiempo pueden ser adecuadamente considerados como aprendices, y nada más; tal como me ha informado un caballero de nota en el condado de Cavan, quien me aseguró que en toda su vida no conoció a más que uno o dos ejemplos de menos de seis años, aun en parte del Reino tan afamada por su prestísima pericia en ese arte.

Nuestros comerciantes me aseguran que un muchacho o una muchacha menor de doce años no es mercancía vendible, y aun cuando hayan llegado a esta edad no habrán de producir más de tres libras, o tres libras y media corona a lo sumo, como mercancía de trueque; lo cual no puede ser provechoso para los padres ni para el Reino, pues la nutrición y los harapos han costado por lo menos cuatro veces más.

Voy a proponer ahora humildemente mis propias ideas, que espero no estarán expuestas a la menor objeción.

Un americano muy entendido, conocido mío de Londres, me ha asegurado que un niño sano y bien nutrido es, al año de edad, manjar delicioso, nutritivo y completo, ya se lo haga estofado, asado, al horno o hervido; y no me cabe duda de que igualmente servirá para fricasé o como guisado.

Por ello, propongo humildemente a la consideración pública que, de los ciento veinte mil niños anteriormente computados, veinte mil se dejen para cría, de los cuales sólo una cuarta parte han de ser varones; lo cual es más de lo que permitimos a lanares, vacunos o porcinos, y mi razón es que estos niños rara vez son frutos de matrimonio, circunstancia no muy considerada por los salvajes; por ello un varón bastará para servir cuatro mujeres. Que los cien mil restantes, al llegar al año, se ofrezcan en venta a las personas de calidad y fortuna de todo el Reino, aconsejando siempre que la madre les permita mamar copiosamente en el último mes, de modo de volverlos rollizos y tiernos para una buena mesa. Un niño servirá para dos platos en un convite para amigos, y cuando la familia coma sola, el cuarto delantero o trasero bastará para hacer un plato razonable, y sazonado con un poco de pimienta y sal, y hervido, quedará muy bien al cuarto día, especialmente en invierno.

He calculado que un niño recién nacido pesa, término medio, 12 libras, y en un año solar, si se lo nutre como es debido, llega a las 28 libras.

Supongo que esta comida será algo costosa, y por lo tanto muy adecuada para los hacendados, que, como ya han devorado a la mayoría de los padres, parecen poseer el mejor título para aspirar a los niños.

Carne de niño habrá durante todo el año, pero más abundante en marzo, y un poco antes o después; pues un autor serio, eminente médico francés, nos dijo que, por ser el pescado alimento prolífico, en los países católicos nacen más niños nueve meses

después de la Cuaresma que en cualquier otra época; por lo tanto, aproximadamente un año después de la Cuaresma los mercados estarán más colmados que de costumbre, porque en este Reino la proporción de niños papistas es, por lo menos, tres de cada cuatro niños, y por lo tanto ello acarreará otra ventaja colateral, al disminuir el número de papistas que nos rodean.

Ya he calculado que el costo de criar al hijo de un mendigo (entre los cuales cuento a todos los que viven en chozas, a los peones y a cuatro quintas partes de los granjeros) asciende a unos dos chelines por año, harapos inclusive; y creo que a ningún caballero le pesará dar diez chelines por un niño gordo y tierno, ya sacrificado, el cual, como he dicho, alcanza para cuatro platos de carne excelente y nutritiva, cuando sólo cenan la familia y algún amigo íntimo. Así el caballero aprenderá a ser buen propietario y se hará popular entre sus inquilinos, y la madre tendrá ocho chelines netos de ganancia y podrá trabajar hasta engendrar otro hijo.

Quienes sean más económicos (como, debo confesar, exige la época) pueden desollar el niño, de cuya piel, artificialmente curtida, se harán guantes admirables para damas y calzado de verano para caballeros de gusto refinado.

En cuanto a nuestra ciudad de Dublín, pueden contratarse mataderos con este fin, en las partes más convenientes de la ciudad, y puede asegurarse a los carniceros que no habrá escasez; aunque más bien recomiendo comprar los niños vivos y aderezarlos cuando todavía están calientes del cuchillo, como hacemos con los lechones asados.

Una persona muy digna, verdadero amante de su país, y cuyas virtudes estimo sobre manera, no hace mucho se complacía, hablando sobre este asunto, de ofrecer un refinamiento más a mi proyecto. Decía que, en razón de que últimamente muchos ciudadanos de este Reino habían destruido a sus venados, la carencia de carne de venado podría muy bien suplirse con cuerpos de mozos y mozas que no pasaran de los catorce años de edad ni bajaran de los doce, pues en todo el país existe ahora un número muy alto de jóvenes de ambos sexos que están a punto de morir de inanición, por falta de trabajo y servicio; y que de éstos dispusieran sus padres, si los tuvieran vivos, o en caso contrario sus parientes más cercanos. Pero guardando la debida consideración a tan excelente amigo y tan merecedor patriota, no puedo compartir del todo su manera de pensar; porque en cuanto a los hombres, mi conocido americano me ha asegurado, basándose en su frecuente experiencia, que su carne era generalmente dura y mala, como la de nuestros escolares, debido al constante ejercicio, y su gusto desagradable, y que engordarlos no compensaría el gasto. Además, en cuanto a las mujeres, con humilde deferencia pienso que ello sería una pérdida para el público, porque no les faltaría mucho tiempo para llegar a parideras; y además, no es improbable que gente escrupulosa pueda inclinarse a censurar semejante práctica (aunque muy injustamente por cierto) como lindando un poco en crueldad, lo cual confieso que ha sido siempre para mí la objeción más valedera contra cualquier proyecto, por muy bien pensado que estuviese.

Pero a fin de justificar a mi amigo, debo decir que confesó que este expediente se lo metió en la cabeza el famoso Sallmanazor, un nativo de la isla de Formosa que vino a Londres hace unos veinte años y que, conversando, le dijo a mi amigo que en su país, cuando se ajusticiaba a cualquier joven, el verdugo vendía el cadáver a personas de alta posición, como bocado exquisito y selecto, y que, en su tiempo, el cuerpo de una rolliza jovencuela de quince años, crucificada por haber intentado envenenar al Emperador, fue vendido al Primer Ministro de Su Majestad Imperial, y a otros grandes mandarines de la corte, por cuatrocientas coronas. Ni tampoco puedo negar que el Reino no estaría peor si lo mismo se hiciese en esta ciudad con varias rollizas jovencuelas que, sin tener un ardite, no pueden salir más que en coche, y aparecen en el teatro y otras reuniones vestidas con galas extravagantes, y que ellas jamás pagarán.

Algunas personas de espíritu apocado se sienten muy inquietas por esa gran cantidad de jóvenes prematuramente envejecidos, o enfermos, o mutuos, y se me ha pedido que dedique mis reflexiones a ellos, y a la solución que pudiera hallarse para aliviar a la Nación de tan gravoso estorbo. Pero ese asunto no me aflige mucho, pues bien se sabe que día tras día agonizan, y se pudren, debido al frío y al hambre y a la inmundicia y a los piojos, con toda la rapidez que puede esperarse. Y en cuanto a los trabajadores jóvenes, se encuentran ahora en situación casi tan prometedora como la de los viejos. No pueden conseguir trabajo, y, en consecuencia, languidecen por falta de alimentos, hasta tal punto que si en cualquier momento se los toma, por casualidad, para un trabajo común, no tienen fuerza para llevarlo a cabo, y así el país y ellos mismos se ven felizmente librados de los males venideros.

He divagado más de lo debido, y por ello volveré a mi asunto. Creo que las ventajas de la proposición que ríe hecho son obvias y numerosas, así como de la mayor importancia.

Pues primero, como ya he observado, disminuiría en mucho el número de papistas, que nos sobrepasan, siendo los principales engendrados de la Nación, así como nuestros más peli-grosos enemigos, y que con toda intención permanecen en la patria con el propósito de librar al Reino del Pretendiente, esperando sacar ventajas de la ausencia de tantos buenos protestantes que han preferido abandonar su país, y pagar diezmos a un pastor episcopal, aunque ello contraría a sus conciencias.

Segundo: los inquilinos más pobres poseerán algo de valor que por ley puede embargarse para ayudar a pagar la renta al propietario, habiéndoseles quitado ya la cosecha y el ganado, y siendo el dinero una cosa desconocida.

Tercero: puesto que el mantenimiento de cien mil niños, de dos años y más de edad, no puede estimarse en menos que dos chelines anuales por cada uno, el capital de la Nación será aumentado de ese modo en cincuenta mil libras por año, además de las ventajas que presenta la introducción de un nuevo plato en las mesas de todas las gentes de fortuna del Reino que poseen gusto refinado, y el dinero circulará entre nosotros, pues la cría y fabricación de esas mercancías nos pertenecen por entero.

Cuarto: los criadores constantes, además de la ganancia de ocho chelines por año que les produciría la venta de sus hijos, se librarán del gasto de mantenerlos después del primer año.

Quinto: también este alimento tendrá gran salida en los mesones, donde los taberneros tendrán sin duda la prudencia de obtener las mejores recetas para aderezarlos a la perfección; y en consecuencia, verán sus casas frecuentadas por todos los finos caballeros que con justicia se valoran según su conocimiento del buen comer; así, un cocinero diestro, que sepa cómo agradar a sus huéspedes, se dará maña para hacerlo todo lo costoso que ellos deseen.

Sexto: esto sería un gran aliciente para el matrimonio, que todas las naciones sabias han alentado con recompensas, o forzado con leyes y penalidades. Aumentaría el cuidado y ternura de las madres por sus hijos, cuando estuvieran seguras de que los pobres infantes no carecerían de una colocación segura y de por vida, provista en cierto modo por el público, y que en vez de ocasionarles gastos les daría provecho; pronto veríamos una honesta emulación entre las mujeres casadas, que disputarían entre sí por llevar al mercado al niño más gordo. Los hombres se dedicarían a sus mujeres durante el período de preñez tanto como se dedican ahora a sus yeguas, vacas o cerdas preñadas, y no las amenazarían con golpes y puntapiés (como es práctica frecuentísima) por temor de un mal parto.

Muchas otras ventajas podrían enumerarse. Por ejemplo, la suma de varios miles de unidades en nuestra exportación de carne envasada; la propagación de la carne de cerdo, y el adelanto en el arte de hacer buen tocino, que tanto escasea entre nosotros

por la gran destrucción de cerdos, frecuentísimo en nuestras mesas, que no pueden compararse en punto alguno, tanto en gusto como en magnificencia, con un niño bien criado, grasoso, añejo, que bien asado hará buen papel en un banquete de Lord Mayor, o en cualquier otro festín público. Pero estas y muchas otras ventajas omito, para no descuidar la brevedad.

Suponiendo que mil familias de esta ciudad serían clientes asiduos de carne de niño, además de otros que podrían consumirla en reuniones festivas, particularmente en bodas y bautizos, calculo que Dublín consumiría anualmente unos veinte mil niños, y el resto del Reino (donde probablemente se venderían algo más baratos) consumiría los ochenta mil restantes.

No veo ninguna objeción contra esta proposición, a menos que se sostenga que habría de disminuir en mucho la población del Reino. Lo admito, y, más aún, ella fue una de las razones principales que me hicieron proponerlo al mundo. Deseo que el lector observe que considero bueno este remedio sólo para este aislado e individual Reino de Irlanda, y no para algún otro que haya existido, exista, o, creo yo, pueda existir sobre la tierra. Por lo tanto, que nadie me venga a hablar de otros expedientes: de imponer un impuesto al ausentismo de cinco chelines por libra; de no usar ropas ni moblaje que no sea producido o fabricado por nosotros; de rechazar totalmente los materiales e instrumentos que fomenten un lujo extraño; de curar el dispendio del orgullo, la vanidad, el ocio y el juego en nuestras mujeres; de hacer que nuestro carácter tenga parsimonia, prudencia y templanza; de aprender a amar a nuestra patria, en lo cual diferimos de los lapones y de los habitantes de Topinambo; de cejar en nuestras animosidades y facciones, y no seguir actuando por más tiempo como los judíos, que se mataban entre ellos cuando asaltaban a su ciudad; de ser un poco cautos, para no vender por nada a nuestro país y nuestra conciencia; de enseñar a los señores a tener por lo menos un poco de compasión a sus inquilinos. Finalmente, de hacer que nuestros comerciantes sean de espíritu honesto, industrioso y diestro, pues ellos, si se tomara ahora la decisión de no comprar sino nuestros productos nativos, se unirían de inmediato para trampearnos e imponérsenos en el precio, la medida y la calidad, y ni siquiera podría llevárseles a hacer una sola proposición de comercio justo, por más que se los invitara a menudo y con ahínco.

Por ello, repito, que nadie me hable de estos y otros expedientes por el estilo, hasta que por lo menos tenga alguna esperanza de que alguna vez se hará un ensayo cordial y sincero por llevarlos a la práctica.

Pero yo, cansado de ofrecer durante muchos años ideas vanas, ociosas, visionarias; desesperado al fin de poder triunfar, descubrí al cabo, afortunadamente, esta proposición, que por ser totalmente nueva tiene algo de sólido y real, que no causa gastos ni muchos trabajos, que está por completo en nuestras manos, y que no nos pone en peligro de desagradar a Inglaterra. Porque esta suerte de mercancía no soportará la exportación, siendo la carne de consistencia demasiado tierna para admitir una prolongada permanencia en sal, aunque tal vez yo podría dar el nombre de un país que devoraría con agrado a toda nuestra nación.

Al fin de cuentas no soy tan violentamente partidario de mi propia opinión hasta el punto de rechazar cualquier otro plan propuesto por hombres ilustrados, que pueda ser igualmente inocente, barato, fácil y eficaz. Pero antes que se adelante algo de ese género en contra de mi proyecto, y ofreciendo uno mejor, deseo que el autor, o autores, se dignen considerar dos puntos. Primero: tal como están ahora las cosas, ¿cómo podrán proveer de alimentos y vestidos a cien mil bocas y lomos inútiles? Y segundo: existiendo en todo este Reino un millón de criaturas de figura humana cuya entera subsistencia, sumada en un capital común, les dejaría una deuda de dos millones de libras esterlinas, agregando a los mendigos de profesión, a los granjeros y artesanos,

con sus mujeres e hijos, que son mendigos de hecho; deseo que los políticos que no gusten de mi proposición y que quizá tengan la osadía de intentar responder a ella, pregunten primero a los padres de estos mortales si no creen que en este momento sería para ellos una gran felicidad que los hubiesen vendido como alimento cuando tenían un año, de la manera que prescribo, para evitar así los perpetuos infortunios que desde entonces han padecido, por la opresión de los señores, por la imposibilidad de pagar la renta cuando se carece de dinero u oficio, por la falta de alimento y de casa o ropas que los cubran de las inclemencias del tiempo, y por la inevitable perspectiva de transmitir para siempre a sus descendientes miserias parecidas o peores.

Con toda la sinceridad de mi corazón declaro que no me guía el menor interés personal al tratar de fomentar esta obra necesaria; no tengo otro motivo que el bien público de mi país, a través del mejoramiento de nuestro comercio, la disposición del porvenir de nuestros niños, el alivio del pobre y el placer del rico. No tengo hijos con los cuales pudiera proponerme ganar un solo penique; el más joven tiene nueve años, y mi mujer ya no puede concebir.

(Traducción de B. R. Hopenhaym)

AA.VV. ***Ensayistas ingleses***, Barcelona,
Océano Grupo Editorial, 2000

Jorge Luis Borges

La duración del infierno

Especulación que ha ido fatigándose con los años, la del Infierno. Lo descuidan los mismos predicadores, desamparados tal vez de la pobre, pero servicial, alusión humana, que las hogueras eclesiásticas del Santo Oficio eran en este mundo: tormento temporal, sin duda, pero no indigno dentro de las limitaciones terrenas, de ser una metáfora del inmortal, del perfecto dolor sin destrucción, que conocerán para siempre los herederos de la ira divina. Sea o no satisfactoria esta hipótesis, no es discutible una lasitud general en la propaganda de ese establecimiento. (Nadie se sobresalte aquí: la voz *propaganda* no es de genealogía comercial, sino católica; es una reunión de los cardenales.) En el siglo II, el cartaginés Tertuliano, podía imaginarse el Infierno y prever su operación con este discurso: Os agradan las representaciones; esperad la mayor, el Juicio Final. Qué admiración en mí, que carcajadas, qué celebraciones, qué júbilo, cuando vea tantos reyes soberbios y dioses engañosos doliéndose en la prisión más ínfima de la tiniebla; tantos magistrados que persiguieron el nombre del Señor, derritiéndose en hogueras más feroces que las que azuzaron jamás contra los cristianos; tantos graves filósofos ruborizándose en las rojas hogueras con sus auditores ilusos; tantos aclamados poetas temblando no ante el tribunal de Midas, sino de Cristo; tantos actores trágicos, más elocuentes ahora en la manifestación de un tormento tan genuino... (*De spectaculis*, 30: cita y versión de Gibbon.) El mismo Dante, en su gran tarea de prever en modo anecdótico algunas decisiones de la divina Justicia relacionadas con el Norte de Italia, ignora un entusiasmo igual. Después, los infiernos literarios de Quevedo –mera oportunidad chistosa de anacronismos– y de Torres Villarroel –mera oportunidad de metáforas– sólo evidenciarán la creciente usura del dogma. La decadencia del Infierno está en ellos casi como en Baudelaire, ya tan incrédulo de los imperecederos tormentos que simula adorarlos. (Una etimología significativa deriva el inocuo verbo trances *gêner* de la poderosa palabra de la Escritura *gehenna*.)

Paso a considerar el Infierno. El distraído artículo pertinente del *Diccionario enciclopédico hispano-americano* es de lectura útil, no por sus menesterosas noticias o por su despavorida teología de sacristán, sino por la perplejidad que se le entrevé. Empieza por observar que la noción de infierno no es privativa de la Iglesia católica, precaución cuyo sentido intrínseco es: *No vayan a decir los masones que esas brutalidades las introdujo la Iglesia*, pero se acuerda acto continuo de que el Infierno es dogma, y añade con algún apuro: *Gloria inmarcesible es del cristianismo atraer hacia sí cuantas verdades se hallaban esparcidas en las falsas religiones*. Sea el Infierno un dato de la religión natural o solamente de la religión revelada, lo cierto es que ningún otro asunto de la teología es para mí de igual fascinación y poder. No me refiero a la mitología simplicísima de conventillo –estiércol, asadores, fuego y tenazas– que ha ido vegetando a su pie y que todos los escritores han repetido, con deshonra de su

imaginación y de su decencia¹. Hablo de la estricta noción –*lugar de castigo eterno para los malos*– que constituye el dogma sin otra obligación que la de ubicarlo *in loco reali*, en un lugar preciso, y *a beatorum sede distincto*, diverso del que habitan los elegidos. Imaginar lo contrario, sería siniestro. En el capítulo quincuagésimo de su Historia, Gibbon quiere restarle maravilla al Infierno y escribe que los dos vulgarísimos ingredientes de fuego y de oscuridad bastan para crear una sensación de dolor, que puede ser agravada infinitamente por la idea de una perduración sin fin. Ese reparo descontentadizo prueba tal vez que la preparación de infiernos es fácil, pero no mitiga el espanto admirable de su invención. El atributo de eternidad es el horroroso. El de continuidad –el hecho de que la divina persecución carece de intervalos, de que en el Infierno no hay sueño– lo es más aún pero es de imaginación imposible. La eternidad de la pena es lo disputado.

Dos argumentos importantes y hermosos hay para invalidar esa eternidad. El más antiguo es el de la inmortalidad condicional o aniquilación. La inmortalidad, arguye ese comprensivo razonamiento, no es atributo de la naturaleza humana caída, es don de Dios en Cristo. No puede ser movilizada, por consiguiente contra el mismo individuo a quien se le otorga. No es una maldición, es un don. Quien la merece la merece con cielo; quien se prueba indigno de recibirla, *muere para morir*, como escribe Bunyan, muere sin resto. El infierno, según esa piadosa teoría, es el nombre humano blasfematorio del olvido de Dios. Uno de sus propagadores fue Whately, el autor de ese opúsculo de famosa recordación: *Dudas históricas sobre Napoleón Bonaparte*.

Especulación más curiosa es la presentada por el teólogo evangélico Rothe, en 1896. Su argumento –ennoblecido también por la secreta misericordia de negar el castigo infinito de los condenados– observa que eternizar el castigo es eternizar el Mal. Dios, afirma, no puede querer esa eternidad para Su universo. Insiste en el escándalo de suponer que el hombre pecador y el diablo burlen para siempre las benévolas intenciones de Dios. (La teología sabe que la creación del mundo es obra del amor. El término *predestinación*, para ella, se refiere a la predestinación a la gloria; la reprobación es meramente el reverso, es una no elección traducible en pena infernal, pero que no constituye un acto especial de la bondad divina.) Aboga, en fin, por una vida decreciente, menguante, para los réprobos. Los antevé, merodeando por las orillas de la Creación, por los huecos del infinito espacio, manteniéndose con sobras de vida. Concluye así: Como los demonios están alejados incondicionalmente de Dios y le son incondicionalmente enemigos, su actividad es contra el reino de Dios, y los organiza en reino diabólico, que debe naturalmente elegir un jefe. La cabeza de ese gobierno demoníaco –el Diablo– debe ser imaginada como cambiante. Los individuos que asumen el trono de ese reino sucumben a la fantasmidad de su ser, pero se renuevan entre la descendencia diabólica. (*Dogmatik*, I, 248)

Arribo a la parte más inverosímil de mi tarea: las razones elaboradas por la humanidad a favor de la eternidad del infierno. Las resumiré en orden creciente de significación. La primera es de índole disciplinaria: postula que la temibilidad del castigo radica precisamente en su eternidad y que ponerla en duda es invalidar la eficacia del dogma y hacerle el juego al Diablo. Es argumento de orden policial, y no creo que

¹ Sin embargo, el *amateur* de infiernos hará bien en no descuidar estas infracciones honrosas: el infierno sabiano, cuyos cuatro vestíbulos superpuestos admiten hilos de agua sucia en el piso, pero cuyo recinto principal es dilatado, polvoriento, sin nadie; el infierno de Swedenborg, cuya lobreguez no perciben los condenados que han rechazado el cielo; el infierno de Bernard Shaw (*Man and Superman*, páginas 86-137), que distrae vanamente su eternidad con los artificios del lujo, del arte, de la erótica y del renombre.

merezca refutación. El segundo se escribe así: *La pena debe ser infinita porque la culpa lo es, por atentar contra la majestad del Señor, que es Ser infinito*. Se ha observado que esta demostración prueba tanto que se puede colegir que no prueba nada: prueba que no hay culpa venial, que son imperdonables todas las culpas. Yo agregaría que es un caso perfecto de frivolidad escolástica y que su engaño es la pluralidad de sentidos de la voz *infinito*, que aplicada al Señor quiere decir *incondicionado*, y a pena quiere decir *incesante*, y a culpa nada que yo sepa entender. Además, argüir que es infinita una falta por ser atentatoria de Dios que es Ser infinito, es como argüir que es santa porque Dios lo es, o como pensar que las injurias inferidas a un tigre han de ser rayadas.

Ahora se levanta sobre mí el tercero de los argumentos, el único. Se escribe así, tal vez: *Hay eternidad de cielo y de infierno porque la dignidad del libre albedrío así lo precisa; o tenemos la facultad de obrar para siempre o es una delusión este yo*. La virtud de este razonamiento no es lógica, es mucho más: es enteramente dramática. Nos impone un juego terrible, nos concede el atroz derecho de perdernos, de insistir en el mal, de rechazar las operaciones de la gracia, de ser alimento del fuego que no se acaba, de hacer fracasar a Dios en nuestro destino, del cuerpo sin claridad en lo eterno y del *detestabile cum cacodaemonibus consortium*. Tu destino es cosa de veras, nos dice, condenación eterna y salvación eterna están en tu minuto; esa responsabilidad es tu honor. Es sentimiento parecido al de Bunyan: *Dios no jugó al convencerme, el demonio no jugó al tentarme, ni jugué yo al hundirme como en un abismo sin fondo, cuando las aflicciones del infierno se apoderaron de mí; tampoco debo jugar ahora al contarlas. (Grace abounding to the chief of sinners; the preface.)*

Yo creo que en el impensable destino nuestro, en que rigen infamias como el dolor carnal, toda estafalaria cosa es posible, hasta la perpetuidad del Infierno, pero también que es una irreligiosidad creer en él.

*

Posdata. En esta página de mera noticia puedo comunicar también la de un sueño. Soñé que salía de otro –populoso de cataclismos y de tumultos– y que me despertaba en una pieza irreconocible. Clareaba: una detenida luz general definía el pie de la cama de hierro, la silla estricta, la puerta y la ventana cerradas, la mesa en blanco. Pensé con miedo *¿dónde estoy?* y comprendí que no lo sabía. Pensé: Esta vigilia desconsolada ya es el Infierno, esta vigilia sin destino será mi eternidad. Entonces desperté de veras: temblando.

Discusión, en **Obras completas**,
Buenos Aires, EMECÉ, 1974

Ítalo Calvino

Colección de arena

Hay una persona que colecciona arena. Viaja por el mundo y cuando llega a una playa marina, a las orillas de un río o de un lago, a un desierto, a una landa, recoge un puñado de arena y se la lleva. A su regreso le esperan, alineados en largos anaqueles, centenares de frasquitos de vidrio en los cuales la fina arena gris del Balatón, la blanquísima del Golfo de Siam, la roja que en su curso el Gambia va depositando en el Senegal, despliegan su no vasta gama de colores esfumados, revelan una uniformidad de superficie lunar, no obstante las diferencias de granulosidad y consistencia, desde el sablón blanco y negro del Caspio, que parece empapado todavía de agua salada, hasta los minúsculos guijarros de Maratea, también blancos y negros, hasta la fina arena blanca punteada de caracolutos violeta de Turtle Bay, cerca de Malindi, en Kenia.

En una exposición de colecciones raras presentada hace poco en París -colecciones de cencerros de vaca, juegos de lotería, cápsulas de botella, silbatos de terracota, billetes ferroviarios, trompos, envolturas de rollos de papel higiénico, distintivos colaboracionistas de la Ocupación, ranas embalsamadas-, la vitrina de la colección de arena era la menos llamativa, pero quizá la más misteriosa, la que parecía tener más que decir, aun a través del opaco silencio aprisionado en el vidrio de los frasquitos.

Pasando revista a este florilegio de arena, el ojo sólo percibe al principio las muestras más llamativas: el color herrumbre del lecho seco de un río de Marruecos, el blanco y negro carbonífero de las islas de Arán, o una mezcla cambiante de rojo, blanco, negro, gris que se anuncia en el rótulo con un nombre más policromo todavía: Isla de Papagayos, México. Después las diferencias mínimas entre arena y arena obligan a una atención cada vez más absorta, y así se entra poco a poco en otra dimensión, en un mundo cuyos únicos horizontes son estas dunas en miniatura, donde una playa de piedrecitas rosa (mezcladas con blancas en Cerdeña y en las islas de Granada del Caribe; mezcladas con grises en Solenzara, Córcega) y una extensión de minúsculos guijarros negros de Porto Antonio, Jamaica, no es igual a la de la isla Lanzarote en las Canarias, ni a otra que viene de Argelia, tal vez del centro del desierto.

Uno tiene la impresión de que este muestrario de la Waste Land está por revelarnos algo importante: ¿una descripción del mundo? ¿un diario secreto del coleccionista?, ¿o una respuesta sobre mí, que trato de adivinar en estas clepsidras inmóviles en qué hora está mi vida? Todo al mismo tiempo, tal vez. Del mundo, la colección de arenas escogidas registra un residuo de largas erosiones que es la sustancia última y al mismo tiempo la negación de su exuberante y multiforme parvedad: todos los escenarios de la vida del coleccionista parecen más vivientes que en una serie de diapositivas en colores (una vida -se diría- de eterno turismo, que es por lo demás como aparece la vida en las diapositivas, y así la reconstruiría la posteridad si sólo quedaran ellas para documentar nuestro tiempo, un atezarse en playas exóticas alternando con exploraciones más arduas, una inquietud geográfica que traiciona una incertidumbre, un afán), evocados y al mismo tiempo borrados con el gesto compulsivo de agacharse a recoger un poco de arena y llenar una bolsita (¿o un contenedor de plástico?, ¿o una botella de Coca-Cola?), y después volverse y partir.

Como toda colección, ésta también es un diario: diario de viajes, claro está, pero también diario de sentimientos, de estados de ánimo, de humores, aunque no podamos estar seguros, al verlos aquí embotellados y rotulados, de que exista realmente una correspondencia entre la fría arena color tierra de Leningrado, o la finísima arena color arena de Copacabana y los sentimientos que evocan. O quizá sólo diario de esa oscura manía que nos impulsa tanto a reunir una colección como a llevar un diario, es decir, la necesidad de transformar el fluir de la propia existencia en una serie de objetos salvados de la dispersión o en una serie de líneas escritas, cristalizadas fuera del continuo fluir de los pensamientos.

La fascinación de una colección reside en lo que revela y en lo que oculta del impulso secreto que la ha motivado. Entre las colecciones extrañas de la exposición, una de las más impresionantes era sin duda la de las máscaras antigás: una vitrina desde la cual miraban caras verdes o grisáceas de tela o de goma, con ciegos ojos redondos y protuberantes, la nariz-hocico como una lata o un tubo colgante. ¿Qué idea habrá guiado al coleccionista? Un sentimiento -creo- a la vez irónico y aterrado hacia una humanidad que estuvo dispuesta a uniformarse bajo esa apariencia entre animal y mecánica; o quizá también una fe en los recursos del antropomorfismo que inventa nuevas formas a imagen y semejanza del rostro humano para adaptarse a respirar fosgeno o iprita, no sin una pizca de alegría caricaturesca. Y también una venganza contra la guerra al fijar en esas máscaras un aspecto de ella rápidamente obsoleto y que ahora parece más ridículo que terrible, pero asimismo el sentido de que en esa crueldad atónita y estulta se reconozca todavía nuestra verdadera imagen.

Si el conjunto de máscaras antigás podía transmitir un humor en cierto modo social y afirmativo, un poco más allá un coleccionista de Mickey Mouse producía un efecto escalofriante y angustioso. Alguien ha recogido durante toda la vida muñequitos, juguetes, cajas de productos diversos, gorros, máscaras, camisetas, muebles, baberos, que reproducen los rasgos estereotipados del ratón de Disney. Desde la vitrina atestada, centenares de negras orejas redondas, de blancos hocicos con la pelotita negra de la nariz, de guantazos blancos y negros brazos filiformes, concentran su euforia melosa en una visión de pesadilla, revelan una fijación infantil en esa única imagen tranquilizadora en medio de un mundo espantoso, de modo que la sensación de temor termina por teñir ese único talismán humano en sus innumerables apariciones en serie.

Pero donde la obsesión del coleccionista se repliega sobre sí misma revelando el propio fondo de egotismo, es en un cajón con tapa de vidrio, lleno de simples carpetas de cartón atadas con cintas, en cada una de las cuales una mano femenina ha escrito títulos como: *Los hombres que me gustan*, *Los hombres que no me gustan*, *Las mujeres que admiro*, *Mis celos*, *Mis gastos diarios*, *Mi moda*, *Mis dibujos infantiles*, *Mis castillos*, e inclusive *Los papeles que envolvían las naranjas que comí*.

Lo que contienen aquellos *dossiers* no es un misterio, porque no se trata de una expositora ocasional sino de una artista de profesión (Annette Messenger, coleccionista: así firma) que ha presentado en París y en Milán varias muestras personales de sus recortes de periódico, hojas de apuntes y esbozos. Pero lo que nos interesa ahora es este despliegue de carpetas cerradas y rotuladas, y el procedimiento mental que implican. La autora misma lo ha definido claramente: «Trato de poseer, de adueñarme de la vida y los acontecimientos de que me entero. Durante todo el día hojeo, recojo, ordeno, clasifico, selecciono y lo reduzco todo a la forma de álbumes de colección. Estas colecciones se convierten así en mi vida ilustrada.»

Los propios días, minuto por minuto, pensamiento por pensamiento, reducidos a colección: la vida triturada en un polvillo de corpúsculos: una vez más, la arena.

Vuelvo sobre mis pasos, hacia la vitrina de la colección de arena. El verdadero diario secreto que hay que descifrar está aquí, entre estas muestras de playas y de desiertos bajo vidrio. También aquí el coleccionista es una mujer (leo en el catálogo de la exposición). Pero por ahora no me interesa ponerle una cara, una figura; la veo como una persona abstracta, un yo que podría ser también yo, un mecanismo mental que trato de imaginarme en acción.

De regreso de un viaje, añade nuevos frascos a los otros en fila, y de pronto se da cuenta de que sin el índigo del mar el brillo de aquella playa de conchilla cismenuzada se ha perdido; que del calor húmedo del Uadi no ha quedado nada en la arena recogida; que, lejos de México, la arena mezclada con lava del volcán Paricutin es un polvo negro que parece salido de la boca de la chimenea. Trata de devolver a la memoria las sensaciones de aquella playa, aquel olor de bosque, aquel ardimiento, pero es como sacudir ese poco de arena en el fondo del frasco rotulado.

En ese momento no quedaría más que rendirse, separarse de la vitrina, de ese cementerio de paisajes reducidos a desiertos, de desiertos sobre los cuales ya no sopla el viento. Y sin embargo, el que ha tenido la constancia de llevar adelante durante años esa colección sabía lo que hacía, sabía a dónde quería llegar: tal vez justamente a alejar de su persona el estrépito de las sensaciones deformantes y agresivas, el viento confuso de lo vivido, y a guardar finalmente la sustancia arenosa de todas las cosas, tocar la estructura silícea de la existencia. Por eso no despega los ojos de aquellas arenas, entra con la mirada en uno de los frasquitos, cava su madriguera, se interna, extrae miriadas de noticias acumuladas en un montoncito de arena. Cualquier gris, una vez descompuesto en partículas claras y oscuras, brillantes y opacas, esféricas, poliédricas, chatas, deja de verse como gris y sólo entonces empieza a hacernos entender el significado del gris. Descifrando así el diario de la melancólica (¿o feliz?) coleccionista de arena, he llegado a preguntarme qué hay escrito en esa arena de palabras escritas que he alineado en mi vida, esa arena que ahora me parece tan lejos de las playas y de los desiertos del vivir. Quizá escrutando la arena como arena, las palabras como palabras, podamos acercarnos a entender cómo y en qué medida el mundo triturado y erosionado puede todavía encontrar en ellas fundamento y modelo.

(1974)

En *Colección de arena*,
Madrid, Siruela, 2001

Por qué leer los clásicos

Empecemos proponiendo algunas definiciones.

1. *Los clásicos son esos libros de los cuales se suele oír decir: «Estoy relejendo...» y nunca «Estoy leyendo...».*

Es lo que ocurre por lo menos entre esas personas que se supone «de vastas lecturas»; no vale para la juventud, edad en la que el encuentro con el mundo, y con los clásicos como parte del mundo, vale exactamente como primer encuentro.

El prefijo iterativo delante del verbo «leer» puede ser una pequeña hipocresía de todos los que se avergüenzan de admitir que no han leído un libro famoso. Para tranquilizarlos bastará señalar que por vastas que puedan ser las lecturas «de formación» de un individuo, siempre queda un número enorme de obras fundamentales que uno no ha leído.

Quien haya leído todo Heródoto y todo Tucídides que levante la mano. ¿Y Saint-Simon? ¿Y el cardenal de Retz? Pero los grandes ciclos novelescos del siglo XIX son también más nombrados que leídos. En Francia se empieza a leer a Balzac en la escuela, y por la cantidad de ediciones en circulación se diría que se sigue leyendo después, pero en Italia, si se hiciera un sondeo, me temo que Balzac ocuparía los últimos lugares. Los apasionados de Dickens en Italia son una minoría reducida de personas que cuando se encuentran empiezan enseguida a recordar personajes y episodios como si se tratara de gentes conocidas. Hace unos años Michel Butor, que enseñaba en Estados Unidos, cansado de que le preguntaran por Emile Zola, a quien nunca había leído, se decidió a leer todo el ciclo de los Rougon-Macquart. Descubrió que era completamente diferente de lo que creía: una fabulosa genealogía mitológica y cosmogónica que describió en un hermosísimo ensayo.

Esto para decir que leer por primera vez un gran libro en la edad madura es un placer extraordinario: diferente (pero no se puede decir que sea mayor o menor) que el de haberlo leído en la juventud. La juventud comunica a la lectura, como a cualquier otra experiencia, un sabor particular y una particular importancia, mientras que en la madurez se aprecian (deberían apreciarse) muchos detalles, niveles y significados más. Podemos intentar ahora esta otra definición:

2. *Se llama clásicos a los libros que constituyen una riqueza para quien los ha leído y amado, pero que constituyen una riqueza no menor para quien se reserva la suerte de leerlos por primera vez en las mejores condiciones para saborearlos.*

En realidad, las lecturas de juventud pueden ser poco provechosas por impaciencia, distracción, inexperiencia en cuanto a las instrucciones de uso, inexperiencia de la vida. Pueden ser (tal vez al mismo tiempo) formativas en el sentido de que dan una forma a la experiencia futura, proporcionando modelos, contenidos, términos de comparación, esquemas de clasificación, escalas de valores, paradigmas de belleza: cosas todas ellas que siguen actuando, aunque del libro leído en la juventud poco o nada se recuerde. Al releerlo en la edad madura, sucede que vuelven a encontrarse esas constantes que ahora forman parte de nuestros mecanismos internos y cuyo origen habíamos olvidado. Hay en la obra una fuerza especial que consigue hacerse olvidar como tal, pero que deja su simiente. La definición que podemos dar será entonces:

3. *Los clásicos son libros que ejercen una influencia particular ya sea cuando se imponen por inolvidables, ya sea cuando se esconden en los pliegues de la memoria mimetizándose con el inconsciente colectivo o individual.*

Por eso en la vida adulta debería haber un tiempo dedicado a repetir las lecturas más importantes de la juventud. Si los libros siguen siendo los mismos (aunque también ellos cambian a la luz de una perspectiva histórica que se ha transformado), sin duda nosotros hemos cambiado y el encuentro es un acontecimiento totalmente nuevo.

Por lo tanto, que se use el verbo «leer» o el verbo «releer» no tiene mucha importancia. En realidad podríamos decir:

4. *Toda relectura de un clásico es una lectura de descubrimiento como la primera.*

5. *Toda lectura de un clásico es en realidad una relectura.* La definición 4 puede considerarse corolario de ésta:

6. *Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir.*

Mientras que la definición 5 remite a una formulación más explicativa, como:

7. *Los clásicos son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado (o más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres).*

Esto vale tanto para los clásicos antiguos como para los modernos. Si leo la *Odisea* leo el texto de Homero, pero no puedo olvidar todo lo que las aventuras de Ulises han llegado a significar a través de los siglos, y no puedo dejar de preguntarme si esos significados estaban implícitos en el texto o si son incrustaciones o deformaciones o dilataciones. Leyendo a Kafka no puedo menos que comprobar o rechazar la legitimidad del adjetivo «kafkiano» que escuchamos cada cuarto de hora aplicado a tuestas o a derechas. Si leo *Padres e hijos* de Turguéniev o *Demonios* de Dostoyevski, no puedo menos que pensar cómo esos personajes han seguido reencarnándose hasta nuestros días.

La lectura de un clásico debe depararnos cierta sorpresa en relación con la imagen que de él teníamos. Por eso nunca se recomendará bastante la lectura directa de los textos originales evitando en lo posible bibliografía crítica, comentarios, interpretaciones. La escuela y la universidad deberían servir para hacernos entender que ningún libro que hable de un libro dice más que el libro en cuestión; en cambio hacen todo lo posible para que se crea lo contrario. Por una inversión de valores muy difundida, la introducción, el aparato crítico, la bibliografía hacen las veces de una cortina de humo para esconder lo que el texto tiene que decir y que sólo puede decir si se lo deja hablar sin intermediarios que pretendan saber más que él. Podemos concluir que:

8. *Un clásico es una obra que suscita un incesante polvillo de discursos críticos, pero que la obra se sacude continuamente de encima.*

El clásico no nos enseña necesariamente algo que no sabíamos; a veces descubrimos en él algo que siempre habíamos sabido (o creído saber) pero no sabíamos que él había sido el primero en decirlo (o se relaciona con él de una manera especial). Y ésta es también una sorpresa que da mucha satisfacción, como la da siempre el descubrimiento de un origen, de una relación, de una pertenencia. De todo esto podríamos hacer derivar una definición del tipo siguiente:

9. *Los clásicos son libros que cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados, inéditos resultan al leerlos de verdad.*

Naturalmente, esto ocurre cuando un clásico funciona como tal, esto es, cuando establece una relación personal con quien lo lee. Si no salta la chispa, no hay nada que hacer: no se leen los clásicos por deber o por respeto, sino sólo por amor. Salvo en la escuela: la escuela debe hacerte conocer bien o mal cierto número de clásicos entre los cuales (o con referencia a los cuales) podrás reconocer después «tus» clásicos. La escuela está obligada a darte instrumentos para efectuar una elección; pero las elecciones que cuentan son las que ocurren fuera o después de cualquier escuela.

Sólo en las lecturas desinteresadas puede suceder que te tropieces con el libro que llegará a ser tu libro. Conozco a un excelente historiador del arte, hombre de vastísimas lecturas, que entre todos los libros ha concentrado su predilección más honda en *Las aventuras de Pickwick*, y con cualquier pretexto cita frases del libro de Dickens, y cada hecho de la vida lo asocia con episodios pickwickianos. Poco a poco él mismo, el universo, la verdadera filosofía han adoptado la forma de *Las aventuras de Pickwick* en una identificación absoluta. Llegamos por este camino a una idea de clásico muy alta y exigente:

10. *Llámase clásico a un libro que se configura como equivalente del universo, a semejanza de los antiguos talismanes.*

Con esta definición nos acercamos a la idea del libro total, como lo soñaba Mallarmé.

Pero un clásico puede establecer una relación igualmente fuerte de oposición, de antítesis. Todo lo que Jean-Jacques Rousseau piensa y hace me interesa mucho, pero todo me inspira un deseo incoercible de contradecirlo, de criticarlo, de discutir con él. Incide en ello una antipatía personal en el plano temperamental, pero en ese sentido me bastaría con no leerlo, y en cambio no puedo menos que considerarlo entre mis autores. Diré por tanto:

11. *Tu clásico es aquel que no puede serte indiferente y que te sirve para definirte a ti mismo en relación y quizás en contraste con él.*

Creo que no necesito justificarme si empleo el término «clásico» sin hacer distingos de antigüedad, de estilo, de autoridad. Lo que para mí distingue al clásico es tal vez sólo un efecto de resonancia que vale tanto para una obra antigua como para una moderna pero ya ubicada en una continuidad cultural. Podríamos decir:

12. *Un clásico es un libro que está antes que otros clásicos; pero quien haya leído primero los otros y después lee aquél, reconoce enseguida su lugar en la genealogía.*

Al llegar a este punto no puedo seguir aplazando el problema decisivo que es el de cómo relacionar la lectura de los clásicos con todas las otras lecturas que no son de clásicos. Problema que va unido a preguntas como: «¿Por qué leer los clásicos en vez de concentrarse en lecturas que nos hagan entender más a fondo nuestro tiempo?» y «¿Dónde encontrar el tiempo y la disponibilidad de la mente para leer los clásicos, excedidos como estamos por el alud de papel impreso de la actualidad?».

Claro que se puede imaginar una persona afortunada que dedique exclusivamente el «tiempo-lectura» de sus días a leer a Lucrecio, Luciano, Montaigne, Erasmo, Quevedo, Marlowe, el *Discurso del método*, el *Wilhelm Meister*, Coleridge, Ruskin, Proust y Valéry, con alguna divagación en dirección a Murasaki o las sagas islandesas. Todo esto sin tener que hacer reseñas de la última reedición, ni publicaciones para unas oposiciones, ni trabajos editoriales con contrato de vencimiento inminente. Para mantener su dieta sin ninguna contaminación, esa afortunada persona tendría que abstenerse de leer los periódicos, no dejarse tentar jamás por la última novela o la última encuesta sociológica. Habría que ver hasta qué punto sería justo y provechoso semejante rigorismo. La actualidad puede ser trivial y mortificante, pero sin embargo es siempre el punto donde hemos de situarnos para mirar hacia adelante o hacia atrás. Para poder leer los libros clásicos hay que establecer *desde dónde* se los lee. De lo contrario tanto el libro como el lector se pierden en una nube intemporal. Así pues, el máximo «rendimiento» de la lectura de los clásicos lo obtiene quien sabe alternarla con una sabia dosificación de la lectura de actualidad. Y esto no presupone necesariamente una equilibrada calma interior: puede ser también el fruto de un nerviosismo impaciente, de una irritada insatisfacción.

Tal vez el ideal sería oír la actualidad como el rumor que nos llega por la ventana y nos indica los atascos del tráfico y, las perturbaciones meteorológicas, mientras seguimos el discurrir de los clásicos, que suena claro y articulado en la habitación. Pero ya es mucho que para los más la presencia de los clásicos se advierta como un retumbo lejano, fuera de la habitación invadida tanto por la actualidad como por la televisión a todo volumen. Añadamos por lo tanto:

13. *Es clásico lo que tiende a relegar la actualidad a la categoría de ruido de fondo, pero al mismo tiempo no puede prescindir de ese ruido de fondo.*

14. *Es clásico lo que persiste como ruido de fondo incluso allí donde la actualidad más incompatible se impone.*

Queda el hecho de que leer los clásicos parece estar en contradicción con nuestro ritmo de vida, que no conoce los tiempos largos, la respiración del *otium* humanístico, y también en contradicción con el eclecticismo de nuestra cultura, que nunca sabría confeccionar un catálogo de los clásicos que convenga a nuestra situación.

Estas eran las condiciones que se presentaron plenamente para Leopardi, dada su vida en la casa paterna, el culto de la Antigüedad griega y latina y la formidable biblioteca que le había legado el padre Monaldo, con el anexo de toda la literatura italiana, más la francesa, con exclusión de las novelas y en general de las novedades editoriales, relegadas al margen, en el mejor de los casos, para confortación de su hermana («tu Stendhal», le escribía a Paolina). Sus vivísimas curiosidades científicas e históricas, Giacomo las satisfacía también con textos que nunca eran demasiado *up to date*: las costumbres de los pájaros en Buffon, las momias de Frederick Ruysch en Fontenelle, el viaje de Colón en Robertson.

Hoy una educación clásica como la del joven Leopardi es impensable, y la biblioteca del conde Monaldo, sobre todo, ha estallado. Los viejos títulos han sido diezmados pero los novísimos se han multiplicado proliferando en todas las literaturas y culturas modernas. No queda más que inventarse cada uno una biblioteca ideal de sus clásicos; y yo diría que esa biblioteca debería comprender por partes iguales los libros que hemos leído y que han contado para nosotros y los libros que nos proponemos leer y presuponemos que van a contar para nosotros. Dejando una sección vacía para las sorpresas, los descubrimientos ocasionales.

Compruebo que Leopardi es el único nombre de la literatura italiana que he citado. Efecto de la explosión de la biblioteca. Ahora debería reescribir todo el artículo para que resultara bien claro que los clásicos sirven para entender quiénes somos y adónde hemos llegado, y por eso los italianos son indispensables justamente para confrontarlos con los extranjeros, y los extranjeros son indispensables justamente para confrontarlos con los italianos.

Después tendría que reescribirlo una vez más para que no se crea que los clásicos se han de leer porque «sirven» para algo. La única razón que se puede aducir es que leer los clásicos es mejor que no leer los clásicos.

Y si alguien objeta que no vale la pena tanto esfuerzo, citaré a Cioran (que no es un clásico, al menos de momento, sino un pensador contemporáneo que sólo ahora se empieza a traducir en Italia): «Mientras le preparaban la cicuta, Sócrates aprendía un aria para flauta. “¿De qué te va a servir?”, le preguntaron. “Para saberla antes de morir”».

[1981]

En ***Por qué leer los clásicos***,
México, Tusquets, 1992.

José Saramago

Mi subida al Everest

Sea por causa de la presión atmosférica, o efecto de alguna molestia gástrica, el hecho es que hay días en que nos ponemos a mirar el transcurso pasado de nuestra vida y lo vemos vacío, inútil, como un desierto de esterilidades sobre el que brilla un gran sol autoritario que no nos atrevemos a mirar de frente. Cualquier rincón nos serviría entonces para ocultar la vergüenza de no haber alcanzado un altozano desde el que se mostrase otro paisaje más fértil. Nunca como en estas ocasiones se adquiere conciencia cabal de lo difícil que resulta este oficio de vivir, aparentemente inmediato y que ni siquiera parece requerir aprendizaje.

Es en estos momentos cuando hacemos proyectos decididos de exaltación personal y nos disponemos a modificar el mundo. El espejo es de mucho auxilio para componer la actitud adecuada al modelo que vamos a seguir.

Pero sube la presión, el bicarbonato equilibra la acidez y la vida sigue su marcha, renqueando, como si llevara un clavo en el talón y una invencible pereza al arrancar. En definitiva, el mundo será realmente transformado, pero no por nosotros.

Pese a todo, ¿no estaré cometiendo una grave injusticia?, ¿no habrá en el desierto una súbita ascensión que de lejos precipite aún el vértigo impar que es el lastre denso que nos justifica? En otras palabras, y más sencillas: ¿no seremos todos nosotros transformadores del mundo?, ¿un determinado y breve minuto de nuestra existencia, no será nuestra prueba, en vez de todos esos sesenta o setenta años que nos han correspondido en suerte? Malo será que vayamos a encontrar ese minuto en un pasado lejano, o no tendremos ojos, quizá, de momento, para ascensiones más próximas. Pero es posible que haya ahí una elección deliberada, de acuerdo con el lugar desde donde hablamos de nuestro desierto personal o con los oídos que no escuchan. Hoy, por ejemplo, sea cual fuera la razón, estoy viendo, a distancia de treinta y muchos años, un árbol gigantesco, todo él proyectado en altura, que parecía, en la pradera circular y lisa, el puntero de un gran reloj de sol. Era un fresno de coraza rugosa, toda hendida en la base, que iba desarrollando a lo largo del tronco una sucesión de ramificaciones prominentes, como escalones que prometían una subida fácil. Pero eran, al menos, treinta metros de altura.

Veo a un chiquillo descalzo dar la vuelta al árbol por centésima vez. Oigo los latidos de su corazón y noto húmedas las palmas de sus manos, y un vago olor a savia caliente que asciende de la hierba.

El muchacho levanta la cabeza y ve allá, en lo alto, la cima del árbol, que se mece lentamente como si estuviera pintando el cielo de azul.

Los dedos del pie descalzo se afirman en la corteza del fresno mientras el otro pie oscila buscando el impulso que hará llegar la mano ansiosa a la primera rama.

Todo el cuerpo se ciñe contra el tronco áspero, y el árbol oye sin duda el sordo latir del corazón que se le entrega. Hasta el nivel de los otros árboles ya conquistados, la agilidad y el dominio se alimentan del hábito, pero, a partir de esa altura, el mundo se prolonga súbitamente, y todas las cosas, familiares hasta entonces, se van volviendo extrañas, pequeñas; es como un abandono de todo -y todo abandona al muchacho que trepa.

Diez metros, quince metros. El horizonte gira lentamente, y se bambolea cuando el tronco, cada vez más delgado, se entrega al viento. Hay un vértigo que amenaza y no se decide nunca. Los pies arañados son como garras que se prenden en las ramas y no quieren dejarlas, mientras las manos, estremecidas, buscan la altura, y el cuerpo se retuerce a merced de un tronco movedizo. Resbala el sudor y, de repente, un sollozo seco irrumpe a la altura de los nidos y los cantos de las aves. Es el sollozo del miedo a no tener valor. Veinte metros. La tierra está definitivamente lejos. Las casas, minúsculas, son insignificantes, y la gente parece que hubiera desaparecido toda, y que de toda quedase sólo aquel muchacho que trepa árbol arriba -precisamente porque trepa.

Los brazos pueden ya ceñir el tronco: las manos se unen ya al otro lado. La cima está próxima y oscila como un péndulo invertido. Todo el cielo azul se adensa por encima de la última hoja. El silencio cubre la respiración jadeante y el susurro del viento en las ramas. Es éste el gran día de la victoria.

No recuerdo si el muchacho llegó a la cima del árbol. Una niebla persistente cubre esa memoria. Pero tal vez sea mejor así: no haber alcanzado entonces el pináculo es una buena razón para seguir subiendo. Como un deber que nace de dentro y porque el sol aún va alto.

En ***Las maletas del viajero***,
Barcelona, Editorial Ronsel, 1992

María Negroni

Ir volver/ de un adónde a un adónde

Cuando llegué por primera vez a Nueva York en 1985, traía conmigo a cuestas, en una valija mal cerrada, ocho años de dictadura y exilio interno, una familia de clase media contra la que me había rebelado, varios amigos desaparecidos y una desesperación creciente frente a lo que me parecían trabas infranqueables. Traía también, bajo el brazo, mi primer libro de poemas que acababa de publicarse en Buenos Aires y se titulaba, previsiblemente, *de tanto desolar*.

Me enamoré en el acto de Manhattan. En parte, sin duda, porque su realidad me rehuía. ¿Había llegado al centro del Imperio o a un catálogo del tercer mundo? Nueva York era, en los 80, una ciudad filosa donde convivían la escoria y los museos, el libertinaje y la mendicidad, los desamparos de la pobreza y los del lujo, lo reconocible y lo que no lo es. Una grilla nocturna que viajaba, ella misma, como si fuera un barco. Alguna vez soñé que la veía desplazarse frente a mí y me preguntaba por dónde iba a cruzarla. Sentía que sus calles pertenecían a una comunidad de seres errantes, fugaces e inseguros como yo. Una ciudad desmemoriada, hecha de zonas oscuras y fragmentos expulsados, donde el exilio, como escribió Charles Simic, dejaba de ser un infortunio para volverse una oportunidad sin par.

Aquí podría escaparme de todo lo que me había molestado hasta entonces. Podría dejar atrás los roles asignados, el peso de la tradición, la política de los clanes y sus vocabularios. Nada más interesante que el anonimato para vivir y crecer. O, más bien, para sacudirse las convenciones y códigos sociales y fundarse de nuevo. Wim Wenders dijo una vez, en una entrevista, que en Nueva York había encontrado una segunda infancia. Otro cineasta, Joñas Mekas, registró una emoción similar con su máquina de filmar recuerdos. Joseph Cornell los precedió (y acaso, por adelantado, los superó a los dos): con un sensorium hecho a la medida de su obsesión, concibió el espacio urbano como lugar de escondite, fascinación y ensueño, es decir como un arsenal de imágenes donde ejercer el saqueo, y así multiplicar ad infinitum las representaciones del mundo y sobre todo, de sí mismo. Sus cajas inesperadas son la prueba de que, en la ciudad hormigueante, es posible perderse; es más, es posible perfeccionar el método de perderse para seguir siendo el niño o la niña que nunca dejamos de ser.

Así fueron mis primeros años aquí. Los viví con apuro, con deseos de fagocitarlo todo, como una suerte de inmigrante indocumentada de la cultura. Sabía, por lo demás, que todo eso era central para mi formación como escritora, y nada pudo distraerme.

En diez años escribí cinco libros, traduje a varios poetas, hice mi doctorado en Literatura, participé en congresos, revistas, antologías, conservé un matrimonio y crié a dos hijos. ¿De dónde venía esa sed? ¿Qué la sostenía? Por ese entonces, se habían puesto de moda las teorías sobre la postmodernidad. Todo lo inestable, marginal y nómada era considerado una virtud. O lo que es igual, la idea de pertenencia nacional

se había tornado un anacronismo, cuando no un indicio de provincianismo escandaloso. Yo seguía esas teorías con atención, como si hubieran sido pensadas para mí y pudieran aliviarme de algo que no alcanzaba a captar.

Me gustaba, eso sí, jugar "desmarcada", en especial el juego literario. Estando lejos, me ahorraba las pequeñas miserias, las glorias diminutas, la envidia y las disputas entre artistas. Sin contar mi confianza desmedida en la pérdida como estímulo para la creación. *Loss is a magical preservative*, escribió la ensayista polaca Eva Hoffman. Las cosas se borran, se anulan, se suprimen y después se reinventan, se fetichizan, se escriben. ¿No había dicho Joyce, por lo demás, que el silencio, el exilio y la astucia son las armas imprescindibles de todo buen escritor?

Mirando hacia atrás, puedo reconocer ahora en los libros que escribí por esos años, en especial *Islandia*, un uso especulativo (especular también) de la distancia como método para complejizar la mirada y reclamar, oblicuamente, una pertenencia. Islandia aludía al país de la isla (la isla de Manhattan) y, al mismo tiempo, a Borges, como signo de nuestra literatura. Los islandeses no habían hecho otra cosa: también ellos se habían alejado de su país de origen (Noruega) en la confianza de que, en el extrañamiento, podrían acceder a ciertas percepciones sutiles y así ser los escritores más veraces, más tenazmente desesperados, de la tierra perdida. Demás está decir que la isla que eligieron para hacerlo coincide con la tierra de la poesía, es decir, con ese territorio ciego, absoluto, encallado en lo imaginario, donde las palabras no tienen más pasión que lo inexpresable.

Me adueñé, digamos, de una libertad que nunca antes había sentido. Todo lo que fuera descentrado me atraía: los cruces de géneros, la poesía en prosa, los ensayos líricos, la calidad golpeada de cierta narrativa, lo que rebasaba las fronteras geográficas, políticas y de género. Empecé a pensar y a escribir en contrapunto y usando varias voces. Mis libros son en parte, creo, el intento de transformar las sensaciones de inquietud y malestar, por medio de la magia muchas veces penosa de la escritura, en una suerte de defensa del fracaso y una apuesta al extravío como posibilidad existencial.

Esto no resolvió mi relación con el país. Tenía pensamientos obsesivos. Me preguntaba, con más angustia que lucidez, cuáles eran los costos de vivir "afuera", cómo afectaría mi escritura, cuánto tiempo pasaría antes de ser definitivamente excluida del corpus literario argentino, cosas así. Las conversaciones con amigos sobre el tema eran interminables. Lo que es peor, nunca llegaban a una conclusión. A veces, miraba hacia atrás y no veía nada. Me parecía haber perdido incluso, como escribí hace poco en *Arte y fuga*, el "aquí" que alguna vez hubo "allí".

La novelista Bharati Mukherjee, en su libro *Días y noches en Calcuta*, refiriéndose a tres sucesivas migraciones que experimentó en su vida, anotó: "Cada fase requería una suerte de repudio de los avatares previos; un total renacimiento". Algo parecido, quizá, había hecho yo. ¿Había usado el *irme* como solución neurótica? ¿Sería posible que Joseph Brodsky tuviera razón? Pensaba con espanto en su ensayo "A Room and a Half": "Si alguna vez hubo algo real en mi vida -escribió el poeta ruso desde New England— fue precisamente ese nido, opresivo y sofocante, del cual había querido tan desesperadamente huir".

Las preguntas se me apilaban sin respuesta. ¿Qué se pierde y qué se gana cuando uno se va de un lugar? ¿Es posible romper con algo sin matarlo? ¿Crear sin destruir? Mi participación en la política, durante mis años de estudiante en Buenos Aires, había estado marcada por la rigidez y el dogmatismo. No me di cuenta de que, al arrancarme de cuajo de Buenos Aires, estaba repitiendo una estructura. Me zambullí en la vida neoyorquina como antes había abrazado la poesía y antes la militancia y antes había sido una alumna ejemplar. Tal vez la aversión no fuera, al fin y al cabo, sino una añoranza retorcida.

Tomé entonces una decisión drástica. En un gesto heroico y un poco teatral, levanté mi casa de NY, metí todo en *containers*, y regresé al país. En esa experiencia, que duró cinco años (del 94 al 99), no me faltó nada: me sentí sapo de otro pozo, extrañé Manhattan, logré reinsertarme en el medio local, y entendí la frase de James Baldwin cuando, en su novela *Giovanni's Room*, le hace decir al amigo de un personaje que, instalado en París, se plantea si volver o no a NY: "Mejor no vuelvas, porque si lo haces, ya no podrás mantener la ilusión de tener una patria".

Tuve que enfrentarme todavía a algo más. Cuando circunstancias personales y familiares me llevaron a mudarme otra vez a Nueva York, la ciudad fascinante que yo había equiparado al desacato, la creatividad y el asombro inagotables, se encargó de mostrarme otro rostro, no sólo el del dolor personal, sino otro más complejo quizá, más cargado de implicancias: el de sentir, por primera vez, que la escritura no me consolaba.

You've come full circle, dicen en inglés para referirse a ese tipo de situaciones, a las que se accede rara vez, y en las que se produce una súbita comprensión de algo. Lo que se aprende, casi siempre, coincide con la sospecha de que, si se espera lo suficiente, todo nos es dado a todos y los escenarios donde eso ocurre carecen de importancia.

Con el tiempo pude entender, incluso, otras cosas: por ejemplo, que una de las ventajas mayores de tener una experiencia en dos culturas distintas es, justamente, comprender que ninguna de las dos (y ninguna cultura, para el caso) es absoluta, y que el contraste y las diferencias son antídotos contra el autoritarismo. También, que la experiencia de vivir afuera suele empujar a algo que podríamos llamar un "lujo moral", una suerte de distanciamiento de la realidad concreta de ambos países (el que se deja atrás y el nuevo), donde resulta cómodo (y, al parecer, moralmente válido) no involucrarse, conservando el curioso privilegio de vivir o haber vivido en un lugar sin sentirse responsable de las decisiones que, en ese lugar, se toman.

Por otra parte, en la última década, con la globalización y los avances tecnológicos, se han producido cambios cuya magnitud resulta aún difícil medir. Por un lado, las ciudades se parecen cada vez más, al punto de que las experiencias de vida en uno u otro lado dan la impresión de ser intercambiables. Por el otro, está el acceso extendido e inmediato a los afectos, el conocimiento y la información que genera el internet, produciendo situaciones de cercanía que ocultan bien su cualidad ilusoria. En una performance realizada hace poco en la Brooklyn Academy of Music, sin ir más lejos, el grupo SuperVision presentó una obra en la cual una joven asiática, estudiante de la New York University, se pasa las horas conectada con su abuela que ha quedado en

Sri Lanka –gracias a una computadora que les permite verse– y así las dos comparten, supuestamente, la vida cotidiana: una desde la inmovilidad de un país desmantelado, y la otra desde la fiebre neoyorquina, hasta que la abuela empieza a preguntarle a su nieta a qué hora va a llegar a cenar. La escena provoca una angustiante sensación de tristeza al mezclar las ruinas del colonialismo con el vacío de la tecnología, sólo para acentuar las limitaciones de la conexión emocional entre los seres humanos hoy en día.

Llevo ahora seis años viviendo en NY. La ciudad que conocí en 1985 ha dejado de existir, del mismo modo que la que yo era entonces ha dejado de existir. Las preguntas han cambiado también. Algunas nos conciernen, principalmente, a los escritores que vivimos aquí. ¿Qué pasa con el idioma propio cuando la cultura que nos rodea se expresa en otra lengua? ¿En qué medida transitamos, sin darnos cuenta, por un proceso de aculturación? ¿Qué hacer cuando se nos cuele una frase, una palabra, en inglés? ¿Deberíamos censurar la intromisión? ¿Incluso cuando se trata de esas expresiones idiomáticas que nos causan admiración porque provienen de la calle, y son ingeniosas como recién nacidas?

Y, al revés, ¿cómo reaccionar cuando sentimos que hablar en inglés nos limita, nos obliga a vivir en un mundo insuficiente, casi falso? Peor que eso, cuando descubrimos que el problema va mucho más allá de las palabras, porque cada cultura tiene valores- a los que responde el lenguaje, un sistema de creencias que determinan la manera de sentir el placer y el dolor, de apreciar la belleza y la sexualidad, de fijar la distancia aceptable entre los cuerpos en un abrazo o en un mimo. ¿Durante cuánto tiempo la lengua nativa será el idioma en que expresemos las emociones, en que nos comuniquemos con nuestros hijos, nuestros amantes, el idioma de la pena, el chusmerío y los besos de las buenas noches?

Me he formulado estas preguntas pocas veces. No porque desconozca su importancia. A lo mejor, simplemente, porque preferí guardarlas en mí, sin verbalizar, como esos semáforos que se prenden y apagan de modo intermitente, señalando un peligro posible (pero no inevitable). O bien, porque pienso que escribir, en cualquier lugar, equivale a enfrentar desafíos, y este no sería sino un desafío más, tal vez distinto, tal vez un poco más riesgoso, pero no necesariamente negativo. O, incluso, porque siempre confié, tanto en la escritura como en la vida, en que los obstáculos, si se los exacerba, pueden volverse una ventaja. En esto, he seguido ciegamente la fórmula de Paul Celan: "Escribe, pero nunca separes el *sí* y el *no*".

Esto no implica que no tenga miedos. A veces pienso que me he vuelto una especie de arqueóloga de la lengua, que colecciono palabras y expresiones porteñas, que las atesoro cada vez que algún amigo las usa, como queriendo evitar que haya "cosas — como sintió Ana Cristina César cuando vivía en Londres- que han perdido su nombre y nombres que han perdido sus cosas". Y esas palabras -y también ese esfuerzo inaudito- van a parar a lo que escribo, que se vuelve una suerte de cajita de música construida con resabios de algo, acaso, inexistente.

A esto habría que agregar, tal vez, otras incomodidades. Hace poco leí en *El país que nos habla*, de Yvonne Bordelois, una queja que me llamó la atención. En él, luego de analizar algunos males que, al parecer, afectan hoy al idioma argentino (entre los que se enumeran la invasión del inglés, la afasia lingüística de los adolescentes y la

basura verbal de los programas de televisión) la autora escribe: "Hay, en la cultura de hoy, un silenciamiento y soslayamiento de lo que nos está ocurriendo colectivamente, que asombra y aterra al mismo tiempo. Nuestros poemarios se llaman *Alaska, Islandia* o *Bulgaria*; no se atreven a llamarse Atacama, Tilcara o Catamarca".

Yo querría responder a esa queja, sin entrar a discutir las premisas estéticas que la sustentan, con una sola observación: resulta un poco perverso que el reclamo de Bordelois coincida con el del mercado editorial norteamericano –ese medio que simultáneamente nos excluye y nos proyecta sus fantasías de otredad– para el cual, salvo contadísimas excepciones, nuestra literatura es y debe limitarse a ser la expresión del folclorismo más deleznable. Digamos que los libros latinoamericanos que interesan aquí responden, por regla general, a una fórmula consabida que incluye una fuerte carga de color local, combinada, si es posible, con algo de magia, erotismo, arte culinario, y hasta retórica revolucionaria.

Cada una de las paradojas, temores y rebeldías mencionadas en este ensayo me acompañan, como telón de fondo, cada vez que me siento a escribir. Aparte de eso, tengo en mí, como diría Pessoa, todos los sueños del mundo. Entre ellos, que los caminos que toma la voz que narra o poetiza para acercarse, de la manera más eficaz posible, a lo que se le escapa son siempre, afortunadamente, impredecibles. Termino con esta confianza, desmedida sin duda, en los desafíos que vendrán.

En MOLLOY, Siliva y Mariano SISKIND (eds.),
Poéticas de la distancia: adentro y afuera de la literatura argentina,
Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2006.

El ensayo en la prensa

Rubén Darío

El triunfo de Calibán (1)

No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los Bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón, así protesta todo digno hombre que algo conserve de la leche de la Loba (2).

Y los he visto a esos *yankees*, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra y las horas que entre ellos he vivido las he pasado con una vaga angustia. Parecíame sentir la opresión de una montaña, sentía respirar en un país de cíclopes, comedores de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del *dollar*. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones. Cantan ¡*Home, sweet home!* y su hogar es una cuenta corriente, un *banjo*, un negro y una pipa. Enemigos de toda idealidad, son en su progreso apoplético, perpetuos espejos de aumento; pero su Emerson bien calificado está como luna de Carlyle; su Whitman con sus versículos a hacha, es un profeta demócrata, al uso del Tío Sam; y su Poe (3), su gran Poe, pobre cisne borracho de pena y de alcohol, fue el mártir de su sueño en un país en donde jamás será comprendido. En cuanto a Lanier (4), se salva de ser un poeta para pastores protestantes y para bucaneros y *cowboys*, por la gota latina que brilla en su nombre.

"¡Tenemos –dicen– todas las cosas más grandes del mundo!" En efecto, estamos allí en el país de Brobdingnag (5): tienen el Niágara, el puente de Brooklyn, la estatua de la Libertad, los cubos de veinte pisos, el cañón de dinamita, Vanderbilt, Gould (6), sus diarios y sus patas. Nos miran, desde la torre de sus hombros, a los que no nos ingurgitamos de bifés y no decimos *all right*, como a seres inferiores. París es el guignol (7) de esos enormes niños salvajes. Allá van a divertirse y a dejar los cheques; pues entre ellos, la alegría misma es dura y la hembra, aunque bellísima, de goma elástica.

Miman al inglés –*but English you know?*– como el *parvenu* (8) al caballero de distinción gentilicia.

Tienen templos para todos los dioses y no creen en ninguno; sus grandes hombres como no ser Edison, se llaman Lynch, Monroe, y ese Grant cuya figura podéis confrontar en Hugo, en *El año terrible* (9). En el arte, en la ciencia, todo lo imitan y lo contrahacen, los estupendos gorilas colorados. Mas todas las rachas de los siglos no podrán pulir la enorme Bestia.

No, no puedo estar de parte de ellos, no puedo estar por el triunfo de Calibán.

Por eso mi alma se llenó de alegría la otra noche, cuando tres hombres representativos de nuestra raza fueron a protestar en una fiesta solemne y simpática, por la agresión del *yankee* contra la hidalga y hoy agobiada España.

El uno era Roque Saenz Peña, el argentino cuya voz en el Congreso panamericano opuso al *slang* fanfarrón de Monroe una alta fórmula de grandeza continental (10), y demostró en su propia casa al piel roja que hay quienes velan en nuestras repúblicas por la asechanza de la boca del bárbaro.

Saenz Peña habló conmovido en esta noche de España, y no se podía menos que evocar sus triunfos de Washington. ¡Así debe haber sorprendido al Blaine (11) de las engañifas, con su noble elocuencia, al Blaine y todos sus algodonereros, tocineros y locomotos!

En este discurso de la fiesta de *La Victoria* (12) el estadista volvió a surgir junto con el varón cordial. Habló repitiendo lo que siempre ha sustentado, sus ideas sobre el peligro que entrañan esas mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas; la codicia del anglosajón, el apetito *yankee* demostrado, la infamia política del gobierno del Norte; lo útil, lo necesario que es para las nacionalidades españolas de América estar a la expectativa de un estiramiento del constrictor.

Sólo una alma ha sido tan previsora sobre este concepto, tan previsora y persistente como la de Saenz Peña: y esa fue -- ¡curiosa ironía del tiempo! -- la del padre de Cuba libre, la de José Martí. Martí no cesó nunca de predicar a las naciones de su sangre que tuviesen cuidado con aquellos hombres de rapiña, que no mirasen en esos acercamientos y cosas panamericanas, sino la añagaza y la trampa de los comerciantes de la *yanquería*. ¿Qué diría hoy el cubano al ver que so color de ayuda para la ansiada Perla, el monstruo se la traga con ostra y todo?

En el discurso de que trato he dicho que el estadista iba del brazo con el hombre cordial. Que lo es Saenz Peña lo dice su vida. Tal debía aparecer en defensa de la más noble de las naciones, caída al bote de esos yangüeses, en defensa del desarmado caballero que acepta el duelo con el Goliat dinamitero y mecánico.

En nombre de Francia, Paul Groussac. Un reconfortante espectáculo el ver a ese hombre eminente y solitario, salir de su gruta de libros (13), del aislamiento estudioso en que vive, para protestar también por la injusticia y el material triunfo de la fuerza. No es orador el maestro, pero su lectura concurrió y entusiasmó, sobre todo al elemento intelectual de la concurrencia. Su discurso, de un alto decoro literario como todo lo suyo, era el arte vigoroso y noble ayudando a la justicia. Y [ha] de oírse decir: "¿Qué? ¿Es éste el hombre que devora vivas las gentes? ¿Este es el descuartizador? ¿Es éste el condestable de la crueldad?"

Los que habéis leído su última obra (14), concentrada, metálica, maciza, en que juzga al *yankee*, su cultura adventicia, su civilización, sus instintos, sus tendencias y su peligro, no os sorprenderíais al escucharle en esa hora en que habló después de oírse la Marsellesa. Sí, Francia debía de estar de parte de España. La vibrante alondra gala no podía sino maldecir el hacha que ataca una de las más ilustres cepas de la vena latina. Y al grito de Groussac emocionado: "¡Viva España con honra!" nunca brotó mejor de pechos españoles esta única respuesta: "¡Viva Francia!"

Por Italia el señor Tarnassi. En una música manzoniana, entusiasta, ferviente, italiana, expresó el voto de la sangre del Lacio; habló en él la vieja madre Roma, clarineó guerreramente, con bravura, sus decasilabos. Y la gran concurrencia se sintió sacudida por tan llameante "*squillo di tromba* (15)".

Pues bien; todos los que escuchamos a esos tres hombres, representantes de tres grandes naciones de raza latina, todos pensamos y sentimos cuán justo era ese desahogo, cuán necesaria esa actitud y vimos palpable la urgencia de trabajar y luchar porque la Unión latina no siga siendo una fatamorgana (16) del reino de Utopía, pues los pueblos, sobre las políticas y los intereses de otra especie, sienten, llegado el instante preciso, la oleada de la sangre y la oleada del común espíritu. ¿No veis como el inglés se regocija con el triunfo del norteamericano, guardando en la caja del Banco de Inglaterra, los antiguos rencores, el recuerdo de las bregas pasadas? ¿No veis como el *yankee*, demócrata y plebeyo, lanza sus tres ¡hurra! y canta el *God save the Queen*, cuando pasa cercano un barco que lleve al viento la bandera del inglés? Y piensan juntos: "El día llegará en que, los Estados Unidos e Inglaterra sean dueños del mundo."

De tal manera la raza nuestra debiera unirse, como se une en alma y corazón, en instantes atribulados; somos la raza sentimental, pero hemos sido también dueños de la fuerza. El sol no nos ha abandonado y el renacimiento es propio de nuestro árbol secular.

Desde Méjico hasta la Tierra del Fuego hay un inmenso continente en donde la antigua semilla se fecunda, y prepara en la savia vital, la futura grandeza de nuestra raza; de Europa, del universo, nos llega un vasto soplo cosmopolita que ayudará a vigorizar la selva propia. Mas he ahí que del Norte, parten tentáculos de ferrocarriles, brazos de hierro, bocas absorbentes.

Esas pobres repúblicas de la América Central ya no será con el bucanero Walker con quien tendrán que luchar, sino con los canalizadores *yankees* de Nicaragua; Méjico está ojo atento, y siente todavía el dolor de la mutilación; Colombia tiene su istmo trufado de hulla y fierro norteamericano; Venezuela se deja fascinar por la doctrina de Monroe y lo sucedido en la pasada emergencia con Inglaterra, sin fijarse en que con doctrina de Monroe y todo, los *yankees* permitieron que los soldados de la reina Victoria ocupasen el puerto nicaragüense de Corinto; en el Perú hay manifestaciones simpáticas por el triunfo de los Estados Unidos; y el Brasil, penoso es observarlo, ha demostrado más que visible interés en juegos de daga y toma con el Uncle Sam.

Cuando lo porvenir peligroso es indicado por pensadores dirigentes, y cuando a la vista está la gula del Norte, no queda sino preparar la defensa.

Pero hay quienes me digan: "¿No ve usted que son los más fuertes? ¿No sabe usted que por ley fatal hemos de perecer tragados o aplastados por el coloso? ¿No reconoce usted su superioridad?" Sí, ¿cómo no voy a ver el monte que forma el lomo del mamut? Pero ante Darwin y Spencer no voy a poner la cabeza sobre la piedra para que me aplaste el cráneo la gran Bestia.

Behemot (17) es gigantesco; pero no he de sacrificarme por mi propia voluntad bajo sus patas, y si me logra atrapar, al menos mi lengua ha de concluir de dar su maldición última, con el último aliento de vida. Y yo que he sido partidario de Cuba libre, siquier fuese por acompañar en su sueño a tanto soñador y en su heroísmo a tanto mártir, soy amigo de España en el instante en que la miro agredida por un enemigo brutal, que lleva como enseña la violencia, la fuerza y la injusticia.

"Y usted ¿no ha atacado siempre a España?" Jamás. España no es el fanático curial, ni el pedantón, ni el dómine infeliz, desdeñoso de la América que no conoce; la España que yo definiendo se llama Hidalguía, Ideal, Nobleza; se llama Cervantes, Quevedo, Góngora, Gracián, Velázquez; se llama el Cid, Loyola, Isabel; se llama la Hija de Roma, la Hermana de Francia, la Madre de América.

¡Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedras, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán!

[Publicado originalmente en la *Revista Iberoamericana*: Carlos Jáuregui. "Calibán: icono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío" y "El triunfo de Calibán" (Edición y notas). *Balance de un siglo (1898-1998)*. Número Especial, Coordinación de Aníbal González. *Revista Iberoamericana* 184-185 (1998): 441-455.]

**Edición y notas de Carlos Jáuregui
University of Pittsburgh**

Notas

1. *El Tiempo*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1898. El artículo también se publicó con el encabezado "Rubén Darío combatiente" en *El Cojo Ilustrado* de Caracas (1 de octubre de 1898) cuya copia, en comparación con el texto de *El Tiempo*, reproducido en *Escritos inéditos* (1938) y el publicado en *El Modernismo visto por los modernistas* (1980), sirvió para efectos de esta edición. He modernizado la ortografía y corregido algunos errores de las ediciones de Mapes y de Gullón que el lector que quiera comparar los tres trabajos advertirá.
2. El uso de las mayúsculas se reprodujo en los casos en que parecía significativo. Sobre el discurso de la *latinidad* ver nota número 15 en la introducción.
3. En *Los raros* (1894-96) ya había anticipado a *Calibán*. Ver introducción.
4. Sidney Clopton Lanier (1842-1881), poeta de Georgia, inspirado en Byron, Tennyson y los románticos que condenaba, desde sus sentimientos ético-religiosos, los males que el espíritu comercial traía a la sociedad.
5. País de gigantes en *Gulliver's Travels* de Jonathan Swift (1726). Comparación que también usa Groussac: "Estamos como Gulliver en el reino de Brobdingnag" (*Del Plata al Niágara* 337). En el texto de *El Cojo Ilustrado* aparece la errata "Dorbdinac".
6. Se refiere al magnate de ferrocarriles y especulador Jay Gould (1836-1892) que causó el "*Black Friday*" (Septiembre 24, 1869) con sus maniobras con el precio del oro, y a quien Martí criticara agriamente como "gran monopolizador. . . sobre la espalda del trabajador" y "millonario duro y desdeñoso" (10: 84-86; 423).
7. *Guignol* es el nombre de una marioneta francesa creada en Lyon a finales del siglo XVII; para la época en que Darío escribe *guignol* era el nombre que se le

- daba a los cabarets que presentaban *shows* decadentes y en este sentido parece usarse en el texto. A partir de 1897 vino a nombrar el teatro del horror con efectos o trucos especiales. Resulta poco probable, aunque no imposible, que Darío ya estuviera al tanto del éxito de este teatro.
8. *Parvenu* significa "advenedizo." Es paradójico que Darío critique este deslumbramiento norteamericano con los ingleses y para hacerlo use una palabra en francés.
 9. *L'année terrible* (1872) de Víctor Hugo. En "A Roosevelt" (1905) repite la idea: "Ya Hugo a Grant lo dijo: Las estrellas son vuestras." Hugo había atacado a Grant en varios artículos. Gullón corrige el texto como: "en el niño terrible" (405).
 10. Roque Saenz Peña (1851-1914), presidente de la Argentina (1910-1914). Contradictor de Blaine durante la *Conferencia internacional americana* (1890), donde opuso a la doctrina Monroe y su *slogan* "América para los americanos," la fórmula: "Sea la América para la humanidad" (Martí 6: 81; Arellano 84).
 11. James G. Blaine (1830-1893) empresario de ferrocarriles y candidato presidencial por el partido Republicano en 1884; sirvió como Secretario de Estado durante las administraciones de Garfield (1881-1883) y Harrison (1889-1893) en las que fue portavoz de los intereses norteamericanos para Latinoamérica y cabeza visible de la injerencia política y económica de los Estados Unidos en el área bajo la política del "Pan-Americanism." Las opiniones de Darío estaban influidas por Martí quien veía en Blaine encarnada la codicia imperialista de los magnates republicanos. De Blaine decía el cubano "A su país si lo tuviera en las manos, le pondría buques por espuelas y un ejército por caballo, y lo echaría en son de conquista por todos los ámbitos de la tierra," [...] "Blaine que no habla de poner en orden su casa sino de entrarse por las ajenas so pretexto de tratados de comercio y paz" (10: 53, 199).
 12. El 2 de mayo de 1898, bajo el patrocinio del *Club español* de Buenos Aires, Groussac, Tarnassi y Saenz-Peña pronunciaron sus conferencias a propósito de la guerra entre EE.UU. y España, en el teatro *La Victoria*.
 13. Era director de la Biblioteca Nacional.
 14. Se refiere a *De la Plata al Niágara* (1897).
 15. Toque de trompeta.
 16. Fatamorgana: espejismo que se veía en el estrecho de Mesina y se atribuía a Morgana hermana del rey Arturo.
 17. Animal monstruoso descrito por Job (40:15-24).

Disponibile en el sitio web **Proyecto Ensayo Hispánico**,
consultado en línea el 14 de junio de 2010.
URL: <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/dario/>

Mario Vargas Llosa

El velo no es el velo

La Generalitat, o gobierno autónomo de Cataluña, ha obligado a un colegio público de Gerona a admitir a Shaima, una niña marroquí de ocho años, que desde hacía una semana faltaba a clases porque las autoridades del plantel le habían prohibido el ingreso mientras llevara el hiyab o velo islámico. El director fundó la prohibición en el reglamento del colegio, que rechaza en el atuendo de los alumnos “cualquier elemento que pueda causar discriminación”. Por su parte, la Generalitat considera que “el derecho a la escolarización” debe prevalecer sobre las normas internas de los centros educativos.

A diferencia de lo que ocurre en países como Francia o el Reino Unido, donde hay leyes sobre el uso del velo islámico en las escuelas públicas, en España no existe legislación al respecto y hasta ahora el permiso o la prohibición de llevarlo estaba librado al criterio de los propios centros de enseñanza. Lo ocurrido con la niña marroquí establece un precedente que, de prevalecer y extenderse, abriría las puertas de la instrucción pública al llamado multiculturalismo o comunitarismo. A mi juicio, semejante perspectiva es sumamente riesgosa para el futuro de la cultura de la libertad en España.

A primera vista, semejante afirmación parecerá a algunos exagerada o apocalíptica. ¿Qué puede tener de malo que una pobre criatura, acostumbrada por la religión y las costumbres de su familia a tocarse con el hiyab lo siga haciendo en las aulas escolares? ¿No sería una crueldad obligarla a destocarse y lucir los cabellos a sabiendas de que, para sus creencias y usos comunitarios, tal cosa sería tan traumático como para las niñas cristianas exigirles mostrar el busto o las nalgas? De allí a considerar que prohibir el velo islámico a las niñas en los colegios públicos es prejuicio antimusulmán o etnocentrismo colonialista y racista hay sólo un paso cortito.

Sin embargo, no es tan sencillo. El velo islámico no es un simple velo que una niña de ocho años decide libremente ponerse en la cabeza porque le gusta o le es más cómodo tener los cabellos ocultos que expuestos. Es el símbolo de una religión en la que la discriminación de la mujer es todavía, por desgracia, más fuerte que en ninguna otra —en todas ellas, incluso las más avanzadas, se discrimina aún a las mujeres—, una tara tradicional de la humanidad de la que la cultura democrática ha conseguido librarnos en gran parte, aunque no del todo, gracias a un largo proceso de luchas políticas, ideológicas e institucionales que fueron cambiando la mentalidad, las costumbres y dictando leyes destinadas a frenarla. Una de esas grandes conquistas es el laicismo, uno de los pilares sobre los que se asienta la democracia. El Estado laico no está contra la religión. Por el contrario, garantiza el derecho de todos los ciudadanos de creer y practicar su religión sin interferencias, siempre y cuando esas prácticas no

infrinjan las leyes que garantizan la libertad, la igualdad y demás derechos humanos que son la razón de ser del Estado de Derecho.

Los colegios públicos de un Estado laico no pueden ser confesionales, porque si lo fueran y privilegiaran a una religión sobre otras, o sobre los no creyentes, ejercerían una discriminación inaceptable en una sociedad de veras libre. En ésta la religión no desaparece, se confina en el ámbito privado, fuera de las escuelas y las instituciones públicas. Los creyentes pueden constituir escuelas privadas de carácter confesional, desde luego, o impartir en las iglesias o en el seno de las familias todas las doctrinas y creencias en las que quieren educar a sus hijos. Pero la religión no puede invadir el dominio público sin que principios básicos de la cultura democrática, sobre todo la igualdad y la libertad de los ciudadanos, se resquebrajen y se establezcan privilegios y jerarquías abusivas.

El velo islámico en las escuelas públicas es una cabecera de playa con la que los enemigos del laicismo, de la igualdad entre el hombre y la mujer, de la libertad religiosa y de los derechos humanos, pretenden alcanzar espacios de extraterritorialidad legal y moral en el seno de las democracias, algo que, si éstas lo admiten, podría conducir las al suicidio. Porque con el mismo argumento con que se pretende que el hiyab sea admitido en las escuelas se puede exigir, como han hecho y conseguido los islamistas en algunas ciudades de Europa, que haya piscinas municipales separadas para hombres y mujeres pues para las hembras musulmanas resulta impúdico compartirlas con los varones.

Y, si se trata de respetar todas las culturas y las costumbres, ¿por qué la democracia no admitiría también los matrimonios negociados por los padres y, en última instancia, hasta la ablación del clítoris de las niñas que practican tantos millones de creyentes en el África y otros lugares del mundo?

El multiculturalismo parte de un supuesto falso, que hay que rechazar sin equívocos: que todas las culturas, por el simple hecho de existir, son equivalentes y respetables. No es verdad. Hay algunas culturas más evolucionadas y modernas que otras y, aunque es verdad que aun en las culturas más primitivas existen prácticas, usos y creencias que han enriquecido la experiencia humana y enseñanzas que las otras pueden aprovechar, también lo es que en muchas culturas sobreviven prejuicios y conductas bárbaras, discriminatorias y hasta criminales que ninguna democracia puede admitir en su seno sin negarse a sí misma y retroceder en el largo camino de la civilización que lleva andado.

Francia, donde el tema del velo islámico es objeto de viejos e intensos debates, lo ha entendido así y ha dado un buen ejemplo al resto de los países democráticos prohibiendo por ley, desde 2004, “el uso de elementos ostentatorios de carácter religioso en las escuelas e institutos públicos del país”. Al principio, esta medida fue considerada por algunos supuestos “progresistas” reaccionaria y sustentada en un prejuicio contra los inmigrantes de origen musulmán. No lo era. Por el contrario, su razón profunda es dar la oportunidad a todos, extranjeros y nacionales, de cualquier raza, cultura o religión, de trabajar y vivir en Francia en un ambiente de legalidad y libertad que les permita seguir practicando todas sus creencias y costumbres que sean compatibles con las leyes vigentes. Y, desde luego, renunciando a las que no lo sean,

como hicieron las iglesias cristianas en el pasado, cuando tuvieron que acomodarse a las sociedades abiertas.

Si se considera que la democracia ha significado un extraordinario avance sobre los regímenes despóticos y absolutistas de antaño, es difícil entender que ella pueda ser sólo válida para los demócratas y que los países democráticos, en nombre de la falacia de la equivalencia absoluta de las culturas, admitan en su seno enclaves antidemocráticos o prácticas reñidas con los principios básicos de la igualdad y la libertad. Quienes defienden el multiculturalismo y el comunitarismo tienen una idea estática y esencialista de las culturas que la historia desmiente. Ellas también evolucionan, de acuerdo con el avance de la ciencia y con los intercambios de ideas y conocimientos, que son cada vez más frecuentes en el mundo moderno y que, poco a poco, van transformando convicciones, prácticas, creencias, supersticiones, valores y prejuicios.

Un musulmán moderno de, digamos, el Líbano o El Cairo tiene muy poco que ver con los musulmanes fundamentalistas de Darfur, que arrasan aldeas y queman a familias enteras por ser paganas, y ponerlos dentro de la misma etiqueta cultural es tan absurdo como considerar idénticos, por ser cristianos, a los católicos generalmente tolerantes y democráticos de las sociedades abiertas de nuestros días con los inquisidores o los cruzados medievales que torturaban y asesinaban en nombre de la cruz.

Si los países democráticos quieren ayudar de algún modo a que la religión musulmana experimente el mismo proceso de secularización que ha permitido a la Iglesia Católica adaptarse a la cultura democrática, lo peor que podrían hacer es renunciar a logros tan importantes como el laicismo y la igualdad para no parecer etnocentristas y prejuiciosos. No hay etnocentrismo alguno, sino universalismo y pluralismo estrictos, en no hacer concesiones en la defensa de los derechos humanos y de la libertad.

El sistema francés me parece más claro y más eficaz que el adoptado por el Reino Unido, donde el Estado ha transferido a los colegios e institutos de enseñanza la decisión de autorizar o prohibir el uso del velo islámico en las aulas. Pero esta potestad sólo vale en lo que concierne a los estudiantes. En cambio, a las maestras les está prohibido dar clases veladas, según una decisión del Poder Judicial del año pasado, luego de que una profesora se presentara en el aula británica embutida en un niqab, especie de carpa vestuario que cubre el cuerpo femenino de pies a cabeza. ¿No es absurdo que se prohíba a las maestras lo que se permite a las alumnas, o viceversa?

En las fotos de la prensa de esta mañana, Shaima, la niña marroquí de ocho años, sonríe feliz con sus grandes ojos porque podrá ir al colegio portando el velo que, según le enseñó su abuelita, deben llevar siempre las buenas creyentes. ¿Seguirá siendo tan feliz ahora convertida en la excepción a la regla en su colegio? Yo creo que las buenas almas de la Generalitat catalana la han condenado a la infelicidad.

Publicado en *La Nación*, 13 de octubre de 2007

Jorge Wagensberg

¡Esto es una California!

Las palabras se imponen en la lengua por una mezcla de selección natural y selección cultural. Igual que las cosas cambian de función, las voces del diccionario cambian de significado. Una pluma puede empezar siendo un adorno animal para transformarse en aislante contra el frío y, finalmente, convertirse en instrumento de escritura. Igualmente, una región de Norteamérica pudo antes ser un horno, una isla de ficción o el territorio regido por un califa.

La palabra *California* es agradable de pronunciar, agradable de escuchar, agradable de repetir. Es una palabra crujiente y suave a la vez. Es crujiente por sus cinco consonantes, todas distintas, todas tan bien puestas. Y es suave por sus cinco vocales, dos repetidas en simetría respecto de otra central irrepetida. California es una composición musical con armonía y ritmo. ¿Cómo se compuso?

En Ager, un pueblo de Lleida al pie del macizo del Montsec, se llaman *californias* a los calurosos desvanes, especialmente a los desvanes de las iglesias. La primera fantasía es irresistible: la palabra nace en catalán, *calor de forn* (calor de horno) y cuando Gaspar de Portolá, nacido en Balaguer y con casa en Ager, llega en 1768 a la tórrida península de la Baja California exclama: ¡Esto es una California! Bonito pero falso: Hernán Cortés ya usa la palabra en 1536. La etimología es la misma pero en latín, *callida fornax* (horno caliente) y es Cortés (que estudió latín dos años en Salamanca) o algún marinero culto quien la acuña. Quizá ni siquiera proceda del latín, sino de una mezcla de latín y alemán (que Cortés chapurreaba en honor del emperador Carlos V) y la clave sea *calit ferne*, es decir, *caliente y lejano*. Al resto de la historia, sencillamente, le damos la vuelta: Gaspar de Portolá regresa de Indias y la primera vez que sube a un caluroso desván en Ager suelta: ¡Esto es una California!

¿Llegamos así al origen de la palabra? Pues quizá no, porque en un libro de caballerías de 1510 llamado *Las Sergas de Espladián*, de Garci Rodríguez de Montalvo, aparece la palabra California nombrando una isla paradisiaca habitada sólo por mujeres. En el *Quijote* se cita esta novela entre las quemadas por el cura y el barbero para librar al hidalgo de su perniciosa adicción. Navegantes españoles, quizá el propio Cortés, usan entonces California para bautizar la enorme península, que creen una isla, no sabemos si con ironía o si con la imaginación encendida por sueños de placer y gloria. Pero ahora se debilita la etimología porque Rodríguez de Montalvo nunca estuvo allí para derretirse de calor. Un escritor puede inventar una palabra bien sonante. ¿Fue Montalvo el compositor de la palabra?

Pues quizá tampoco. En la obra medieval la *Chanson de Roland* (1090) se menciona un lugar del norte de África llamado *Califerne*. Es la california escrita más antigua. Su compositor, sea éste anónimo conocido o cualquier otro desconocido, es en cualquier

caso anónimo. La palabra quizá proceda de *Khilifath*, que significa el *dominio del califa*. Las palabras se seleccionan por una rara combinación de selección natural y de selección cultural. Y, como ocurre en la propia evolución biológica, con las palabras también existe la convergencia, el reciclaje, la chapuza, el multiuso...

Las cosas (las palabras) cambian de función (de significado). La pluma, por ejemplo, quizá empezara como adorno animal macho de seducción, siguiera como aislante contra el frío y la humedad, continuara por su idoneidad para volar, nada de lo cual impidió que se impusiera a la hora de escribir con tinta. Hoy persevera como palabra que nombra un inextinguible instrumento de escritura, como provocador adorno femenino, o como relleno de almohadas, colchones y edredones.

Ensayemos una historia compatible con todas las evidencias. El poeta anónimo escribe Califerne en 1090 porque la palabra le suena bien... y misteriosa. Rodríguez de Montalvo la retoma cinco siglos más tarde para nombrar un paraíso de ficción porque la palabra suena bien, misteriosa y aventurera. Cortés la retoma de nuevo porque la palabra suena bien, misteriosa, aventurera y porque, además, suena a la omnipresente sensación de calor. Dos siglos después, y con el nuevo significado consolidado, Gaspar de Portolá se trae la palabra a casa.

La palabra *Potosí* no es tan elegante ni musical. Empieza recia y áspera pero acaba frágil y resbaladiza. Se escurre al pronunciarla. Es una palabra improbable pero más festiva que misteriosa. ¿Cómo se compuso? También aquí hay una gran variedad de alternativas. Antonio Carlos Pavao, químico brasileño, me cuenta la última entre copas y canapés, salvando así una recepción que iba para aburrida. Potosí es un cerro en la actual Bolivia de donde se han extraído millones de toneladas de plata en los últimos siglos. Palabras como *Argentina* o como *Mar del Plata* aún señalan la ruta de este metal precioso. Según Pavao, la palabra *Potosí* podría venir de la expresión *Poto Asú* literalmente, en lengua quechua, estruendo enorme. La concentración de plata en el cerro atraería las descargas eléctricas durante las tormentas y más de uno acudiría al lugar sólo para extasiarse con el espectáculo. Comprender es encontrar la mínima expresión de lo máximo compartido. Mi viejo amigo Ángel Jové, artista, me contó, hace veinte años, curiosamente durante un paseo por el pueblo de Ager, que el abuelo de un conocido suyo frecuentaba una roca que atraía los relámpagos de las tormentas. El abuelo sabía cómo presenciar el prodigio sin riesgos y no se cansaba de avisar a los niños de la zona: en caso de tormenta no os acerquéis a aquella roca. El abuelo, por cierto, apareció muerto después de una tormenta, sentado plácidamente en el centro geométrico de la roca.

Publicado en Revista *Babelia*,
suplemento de cultura del diario *El País*
11 de marzo de 2006

Néstor García Canclini

Lectores, espectadores e internautas

ESPECTADOR. Se aplica a quien asiste a un espectáculo público y lo «mira con atención», dice la *Enciclopedia Salvat*, en su edición de 2003. La palabra precedente, *espectáculo*, además de referirlo a función o diversión, «celebrada en un local o lugar en el que la gente se congrega para presenciarla», es definida como «Acción que causa extrañeza o escándalo. Se usa especialmente con el verbo *dar*».

Una etnografía que mire con atención lo que buscan los consumidores y lo que anuncian los diarios en su sección de espectáculos (o sea lo que se ve en televisión y en la vida privada de los artistas) registrará cuanto *no* sucede en locales donde la gente se congrega. Tampoco se limitan a esas páginas del periódico las acciones que causan extrañeza o escándalo: compiten las secciones de política y economía. Si la observación se aplica a las artes, *dar* sólo es uno de los verbos empleados al hablar de espectáculos, junto a participar, financiar y «colocar un producto en el mercado».

La propia etnografía, que se distinguió como la mirada más atenta a poblaciones diferentes y lejanas, ahora descalifica a los antropólogos que sólo observan. Auspicia la investigación-participante y la investigación-acción.

Se pensaba que la noción de espectador cambiaba según el objeto o espectáculo, y la *distancia* que tenía con los actores: de la platea al escenario en el clásico teatro a la italiana, de la tribuna a la cancha en los estadios, del sillón de la casa a la pantalla televisiva. Hoy, aun dentro de un mismo arte, deporte o medio de comunicación, el lugar del espectáculo es inestable. No están fijos los actores en la sociedad, ni las obras que sólo se contemplaban, ni la distancia entre unos y otras.

Se asemeja a lo ocurrido con la noción de espectador, lo que sucede con los lectores. Así como había una distancia correcta para ver los cuadros, un cierto silencio mientras duraba la obra teatral o la película, se enseñaba una lectura pausada, algo así como una contemplación del libro. Se creía saber qué eran un cuadro, una obra y un libro, y existían lugares, posiciones del cuerpo y espacios institucionalizados para mirarlos con atención. El recinto teatral o cinematográfico, el museo o la galería, la biblioteca o el sillón de la casa pretendían ser, cada una, escenas distintas y distantes de la vida real.

Ahora somos espectadores de lo que también ocurre en secciones del diario que no son la de espectáculos. Es habitual que al encender la televisión resulte difícil distinguir si lo que vemos es un telenoticias o un *reality show*.

Como ser espectador ya no es sólo asistir a espectáculos públicos o verlos en los medios, quedan rezagadas las críticas de Guy Debord y sucesores al capitalismo como «sociedad del espectáculo», porque movilizan imágenes en el consumo mediático para controlar el ocio de los trabajadores y ofrecerles satisfacciones que simularían compensar sus carencias. La televisión, el cine y la publicidad continúan cumpliendo esa tarea, pero limitada debido a la espectacularización generalizada de lo social. Los *museos* (véase) y los centros históricos son redefinidos como lugares de exhibición de su arquitectura o de las operaciones reestilizadoras que los vuelven atractivos, con indiferencia de lo que contienen o representan. Lo que antes se llamaba planificación urbana y se concebía con el fin de atender a las necesidades sociales, incluso de los constructores, fue sustituida por el *marketing* urbano que destina la ciudad al turismo, a captar inversiones y competir con otras, más que por sus bienes o su cultura, por las imágenes y las marcas. Se nos convoca a ser espectadores de nuestra propia ciudad, y de las otras aun antes de visitarlas o aunque nunca lo hagamos, accediendo virtualmente a sus simulacros en la *web*.

Debemos revisar las sospechas sobre la propagación de espectáculos como estrategia anestesiadora de los oprimidos. Para repensar la crítica hay que hacerse cargo de que la resistencia también se despliega en actos espectaculares. Manifestaciones en las calles diseñadas para conseguir aparecer en los medios, protestas dramatizadas, cajeros de bancos y vitrinas de marcas transnacionales destrozados para hacer del espacio público una «pantalla pública» (Deluca y Peeples, 2002).

Así como en la espectacularización mediática insistente hay riesgos de banalización, su adopción repetida como política de resistencia puede volverse efímera e ineficaz. Pero como dice Timothy Gibson, el espectáculo ha llegado para quedarse y «debería formar parte de toda definición progresista de una calidad de vida urbana» (Gibson, 2005: 188).

INTERNAUTAS. Si uno está en desacuerdo con los críticos de cine del diario que compra, si vive en una nación donde las versiones oficiales que dan cuando se caen torres o explotan trenes le parecen poco fiables, gracias a Internet es fácil saber cómo ven cada asunto en los diarios, la radio y la televisión de otros lugares.

No todo es estandarización. Se estrena la misma película en la misma semana y en más de cien países, se multiplican los migrantes asiáticos en Occidente y las empresas occidentales en Asia, los estilos uniformados de relación laboral parecen ir asemejándonos a todos. Pero con la globalización también vinieron Google y Yahoo, las enciclopedias virtuales, la oportunidad de acceder a diarios y revistas en pueblos a los que no llegan en papel y conocer libros y espectáculos donde faltan librerías, salas de concierto o de cine. Ser internauta aumenta, para millones de personas, la posibilidad de ser lectores y espectadores.

Las redes virtuales cambian los modos de ver y leer, las formas de reunirse, de hablar y escribir, de amar y saberse amados a distancia, o acaso imaginarlo. Otras formas de ser sociedad y de hacer política emergen en las «movilizaciones relámpago» o *flash mobs* (Rheingold). Convocadas por correo electrónico o por móviles, reivindicaciones desoídas por organismos internacionales, gobiernos y partidos políticos logran coordinación y elocuencia fuera de los medios.

Las tecnologías comunicacionales avanzadas también sirven para trastornar y destruir, como la circulación masiva de *spam*, los usos de móviles para realizar ataques terroristas islámicos en capitales occidentales y para que las mafias planifiquen y ordenen desde la cárcel secuestros o tomas de ciudades en América Latina. ¿Cómo no asociar esto con el origen de Internet en la investigación militar y con las guerras estilizadas como espectáculos de despliegue visual?

Más bien habría que preguntarse a quién no le sirve ser internauta: a los que hacen políticas culturales gutenberguianas, a las bibliotecas que no incorporan ordenadores, a los que deseamos usarlos pero sólo nos sirven a medias porque nos sentimos extranjeros frente a los nativos digitales, o preferimos el placer de escribir a mano. A quienes a veces desearían desconectarse y no pueden.

- LECTORES.** –de papiros, de sermones en los templos, de poesía en público, de discursos que les escribieron a los políticos, de periódicos leídos en voz alta a los trabajadores en las fábricas de cigarros;
- de libros, revistas, historietas, cómics, subtítulos de películas, *graffitis*, carteles publicitarios, anuncios luminosos, cartas que se envían por correo ordinario, instrucciones para usar una medicina o un aparato eléctrico;
- de información en Internet, *blogs*, cartas enviadas electrónicamente, faxes, microfilmes, mensajes en el móvil.

¿Por qué las campañas para promover la lectura se hacen sólo con libros, y tantas nuevas bibliotecas incluyen únicamente impresos en papel?

Los estudios sobre consumos culturales ya no avalan preocupaciones de hace unos años: si van a desaparecer los libros y los periódicos o cómo lograr que los jóvenes lean más. Las cifras de lectura de libros, revistas y diarios en papel son bajas en la mayoría de los países, pero no siempre descienden. Un estudio de la Asociación Mundial de Periódicos indica que la circulación de diarios bajó en 2006 en Estados Unidos y algunos países europeos, pero aumentó en muchos más, un promedio de 2,3%, que sube a 4,6% si se agregan los gratuitos. Cinco años antes había 488 millones de lectores de periódicos en el mundo, y ahora se estiman 1.400 millones.

Los estudios reunidos sobre la situación argentina en el Sistema Nacional de Consumos Culturales, publicado en 2006, indican que el 55,2% de la población afirma haber leído libros en el año anterior (19% más que en 2004), y la lectura promedio de libros leídos cada año subió a 4,5%. Dice que lee diarios un 55,9% y un 29,2% revistas. Son significativos, asimismo, los porcentajes de cómics e historietas, la lectura y escritura en Internet y el envío y recepción de mensajes de texto a través del móvil. Internet tenía, en 2005, un 40,9% de usuarios, casi un 28% dice haber consultado textos de lectura por ese medio y el porcentaje aumenta entre menores de 35 años y en los niveles socioeconómicos alto y medio. Aun quienes no tienen recursos para comprar un ordenador, consultan Internet fuera de casa., especialmente en ciberlocutorios.

En Colombia encontramos tendencias parecidas. Hay menos lectores de libros (36,9%), de diarios (31,5%) y más de revistas (32,4%). Los colombianos leían más libros en el año 2000, cuando declaraban 6 al año, que en 2005, cuando el promedio bajó a 4,5 libros al año. La única lectura que crece, anota Germán Rey, es la que se hace en Internet. Quienes más leen en este medio son los jóvenes entre 12 y 17 años con un tiempo de 2,53 horas por día, casi igual al consumo televisivo. La lectura en Internet, concluye Germán Rey, «en vez de estar desplazando a la lectura tradicional, se está complementando con ella. En otras palabras: los que leen más libros son también los que leen más en otras modalidades como Internet» (Rey, 2006).

México dispone de datos más cualitativos gracias a la Encuesta Nacional de Juventud de 2005 y a la Encuesta Nacional de Lectura realizada en 2006. Encontramos que el ordenador, Internet, el móvil, la agenda electrónica, el MP3 y los videojuegos

están incorporados a los hábitos de un 50 a 80% de los jóvenes. La posesión de esos recursos es mayor, por supuesto, en los niveles económicos altos y medios, pero también están familiarizados con los avances digitales muchos jóvenes a través de los cibercafés, la escuela y la sociabilidad generacional. Saben usar estos recursos más del doble que quienes los tienen: un 32,2% de los hombres poseen ordenador y dicen manejarlo un 74%; la relación en las mujeres es de 34,7% a 65,1; poseen Internet un 23,6 de los varones, en tanto un 65,6% lo utiliza, y en las mujeres la distancia es mayor: de 16,8 a 55,9%.

La Encuesta Nacional de Lectura señala que casi la tercera parte de los mexicanos dijo usar el ordenador (31,6%), y de este grupo tres cuartas partes (76,5%) emplea Internet. La práctica más frecuente se registra entre adolescentes y jóvenes, y en los universitarios, con promedios más elevados en las grandes ciudades.

¿Para qué usan el ordenador e Internet? Hacer deberes escolares, estudiar, informarse y enviar o recibir mensajes están entre las actividades principales. Todas son formas de lectura y escritura. Distraerse, oír música y jugar ocupan tiempos significativos, pero no son las prácticas más absorbentes.

Las pantallas de nuestro siglo también traca textos, y no podemos pensar su hegemonía como el triunfo de las imágenes sobre la lectura. Pero es cierto que cambió el modo de leer. Los editores se vuelven más reticentes ante los libros eruditos de gran tamaño; las ciencias sociales y los ensayos ceden sus " estantes en las librerías a *best-seller* narrativos o de autoayuda, a discos y vídeos. En las universidades masificadas los profesores con treinta años de experiencia comprueban que cada vez se leen menos libros y más fotocopias de capítulos aislados, textos breves obtenidos por Internet que aprietan la información. Disminuyen los «lectores fuertes» (extensivos o intensivos), en tanto aumentan los «lectores débiles» o «precarios», que ante los «libros de adulto» sienten que les «roban el tiempo» y les mantienen inmóvil el cuerpo, «como una forma de muerte»: son las frases encontradas por una investigación francesa entre jóvenes (Le Goaziou, 2006).

Algunos sectores buscan logros sociales a través de recursos distintos a los de la cultura letrada. Otros reubican las publicaciones en circuitos y modos de información diferentes, en los que no se lee menos sino de otra manera. Los diarios reducen sus ejemplares, pero centenares de miles de personas los consultan cada día en Internet. Disminuyen las librerías pero aumentaron los cibercafés y los medios portátiles para enviar mensajes escritos y audiovisuales.

Se lee de otras maneras, por ejemplo escribiendo y modificando. Antes, con el libro impreso, era posible anotar en los márgenes o huecos de la página, «una escritura que se insinuaba pero que no podía modificar el enunciado del texto ni borrarlo»; ahora el lector puede intervenir el texto electrónico, «cortar, desplazar, cambiar el orden, introducir su propia escritura» (Chartier, 2007: 205).

Quienes leen sin separar lo que en ellos es también espectador e internauta, leen —y escriben— de un modo desviado, incorrecto para los adictos a la ciudad letrada. ¿Acaso cuando no existían televisores ni ordenadores había una manera de ser lector normal? No se lee de igual forma a Cervantes, a Kafka, a Borges, a Chandler, a Tolstoi ni a Joyce; ni cada uno de ellos, que pusieron a tantos personajes a leer, los imaginaron

idénticos, muestra Ricardo Piglia en su libro *El último lector*. ¿Qué crítico contemporáneo —ni siquiera los defensores de algún canon— pretendería que existe una sola forma de leer a estos autores? Piglia recuerda una frase de Beckett a propósito de quienes criticaban los textos finales de Joyce: «No pueden quejarse de que no esté escrito en inglés. Ni siquiera es para ser leído. Es para mirar y escuchar» (Piglia, 2005: 188).

PIRATAS. Suele aplicarse este nombre a quienes reproducen sin autorización y con fines comerciales textos, imágenes, músicas y otros bienes culturales cuyos derechos están protegidos legalmente. Distintas sociedades entienden de modos diversos en qué consisten esos derechos, quiénes son los autores y cómo protegerlos. La concepción jurídica predominante en los países latinos atribuye la propiedad intelectual al creador de las obras literarias, artísticas, musicales, audiovisuales o científicas. El derecho angloestadounidense establece el *copyright*, noción centrada en los derechos de reproducción que abarca un espectro más amplio: grabaciones sonoras, emisiones radiales y televisivas, incluyendo o tratando de incluir recientemente los soportes digitales. En los países donde todavía se reconoce la autoría personal, se conceden derechos a los escritores y se van transfiriendo a las empresas a medida que la reproducción industrial de las obras requiere inversiones mayores.

Un ejemplo: al otorgarse los Oscar en 2007, Martin Scorsese recogió la estatuilla como mejor director por su película *Infiltrados*, pero cuando se dio al mismo filme el premio a la mejor película lo fue a buscar el productor. Además de las discrepancias acerca de cuándo debe prevalecer la propiedad intelectual o la comercial, la afirmación de autoría, basada en la también polémica noción de originalidad, ha sido cuestionada por teóricos de la literatura y las artes, por los propios artistas y escritores (desde Duchamp y Borges hasta los DJ y los artistas recicladores que posproducen a partir de trabajos de otros).

Los antropólogos agregan un tercer tipo: la autoría colectiva, o comunitaria, propia de la producción artesanal, musical y festiva de las sociedades donde la comunidad y no los individuos se consideran agentes creadores.

Dentro de esa vasta discusión aquí nos interesan los derechos de lectores, espectadores e internautas a apropiarse, usar y reproducir los bienes culturales. Se presta poca atención a lo que piensan los receptores, por ejemplo en las llamadas «artes interpretativas» de África, América Latina y Asia, donde «el público suele tener un papel en la creación, pues canta, hace palmas o baila con los artistas» (Collins, 1993, citado en Smiers, 2006: 114). En estos casos no resulta significativa la noción de *copyright* individual o empresarial, ni la distinción entre quienes componen la música, la letra o la ponen en escena. Aun en países occidentales y ciudades modernas, es interesante contrastar las concepciones de la autoría personal y de la propiedad empresarial con las miradas de las audiencias.

En los cines de México suelen proyectarse antes de la película cortos en los que las empresas condenan la piratería de películas: un breve relato muestra a padres que llevan a la casa un vídeo «ilegal» y a un hijo que aprovecha para negarse a estudiar aduciendo que ya consiguió los resultados «piratas» del examen. En varias salas, cuando aparece el sermón final: «¿Qué le estás enseñando a tus hijos?», escuché la misma broma de algún adulto: «A ahorrar».

Tenemos tres miradas sobre la piratería: a) la de la empresa cinematográfica que la descalifica moralmente equiparando la copia ilegal de la película con la copia de un examen (equivalencia entre la lógica comercial y educativa que sería fácil cuestionar); b) la de los adultos que ironizan el moralismo del mensaje empresarial con la alusión a una conducta virtuosa –ahorrar–, recurso de mejoramiento económico a largo plazo en épocas de estabilidad financiera; c) las risas o indiferencia de los jóvenes, que ven indulgentemente las compras piratas como un modo de revertir las desigualdades de acceso en el consumo inmediato. Frente a quienes defienden como legal un orden económico que los beneficia y discrimina a amplios sectores (los empresarios culturales), ante «el público» que denuncia con ironía esa contradicción en nombre de una ética de la acumulación paciente a largo plazo mediante el ahorro, las prácticas juveniles utilizan de modo combinado recursos formales e informales, legales o no legales, para concretar su aspiración a conectarse, informarse y entretenerse ahora mismo. La modernidad y la democratización, repensadas como capacidad de acceso a bienes globalizados, aparecen viables más a través de recursos informales, y aun ilegales, que como resultado de una reestructuración más justa del orden social.

Varios estudios europeos de economía de la cultura demuestran que los beneficios del *copyright* van a los inversores más que a los creadores o intérpretes. Y que productos culturales de países latinoamericanos pasan a los países centrales sin recibir ganancias, especialmente a Estados Unidos, donde son apropiados por empresas que los devuelven a las sociedades originarias cobrando altas regalías: la lambada como canción y baile salió de Brasil sin costo, se acusó al grupo Kaonea, que la difundió a fines de los ochenta, de plagiar la canción «Llorando se fue» del grupo boliviano Los Kjasteas, y retornó en inglés a los dos países y a otros como película, método para bailar, marca de *night clubs*, de colchones y camas de agua, de café instantáneo y otros productos con propiedad intelectual debidamente protegida.

Para que no sean unas pocas empresas las que controlen lo que leemos, vemos y escuchamos ¿no sería mejor abolir el *copyright*? Aun los autores que propician esta liberalización, como Joost Smiers, reconocen bajas posibilidades de que esto se decida en los debates de la OMC, la OMPI o la UNESCO. Pero desde que un estudiante de 19 años, en 1999, inventó el sistema Napster para compartir archivos de música en formato MP3 con otros usuarios de Internet, muchos programas auspician el intercambio masivo de películas, vídeos, *software* y publicaciones. Aunque periódicamente algún juez los clausure, los gobiernos aumenten las sanciones y de vez en cuando practiquen un ritual de quema de vídeos piratas, los procedimientos de seguridad y represión fracasan. El *copyleft*, o sea la licencia que permite que cada persona reciba una copia de una obra, la use, la modifique y la redistribuya, se multiplica por millones. Se hacen conferencias internacionales de *software* libre. En abril de 2007, EMI, una de las cuatro mayores discográficas multinacionales, eliminó la tecnología de gestión de derechos digitales (DMR, en inglés) y estableció un nuevo sistema de circulación libre de sus repertorios.

Gilberto Gil, pensando a la vez como músico creador y como ministro de Cultura de Brasil, sostiene que la discusión futura sobre derechos autorales debe «garantizar la remuneración de los autores y al mismo tiempo el acceso del público». Como tuvo que luchar siete años en los tribunales para recuperar los derechos de sus canciones, no se deja encandilar por quienes ocultan que los beneficios autorales, en nombre de los cuales se ataca la piratería, son cada vez más apropiados por «sus representantes corporativos». Considera a los *hackers* «una extensión contemporánea de la contracultura de hace cuarenta años». Y aun antes: «Cuando Edison registró las patentes del invento del cine en la costa este de Estados Unidos, los creadores que querían escapar al monopolio tuvieron que emigrar a California; aquellos piratas fueron los fundadores de Hollywood » (Galilea, 2007: 32).

En ***Lectores, espectadores e internautas***,
Buenos Aires, Gedisa, 2007

Walter Benjamin

El arte de narrar

Cada mañana se nos informa sobre las novedades del planeta. Y, sin embargo, somos pobres en historias singulares. ¿A qué se debe esto? Se debe a que ya no nos llega ningún acontecimiento que esté libre de datos explicativos. En otras palabras: ya casi nada de lo que sucede redunde en provecho de la narración, casi todo en provecho de la información. Porque si se puede reproducir una historia preservándola de explicaciones ya se logró la mitad del arte de narrar. Los antiguos eran maestros en este arte, Herodoto a la cabeza. En el capítulo catorce del tercer libro de sus *Historias*, está la historia de Samético. Cuando el rey egipcio Samético fue vencido y tomado prisionero por el rey de los persas Cambises, Cambises se empeñó en humillar al prisionero. Dio órdenes de hacer parar a Samético al costado de la calle en la que tendría lugar la entrada triunfal de los persas. Y además dispuso las cosas de tal forma que el prisionero pudiera ver pasar a su hija como sirvienta yendo a buscar agua a la fuente en una vasija. Mientras todos los egipcios se quejaban y se lamentaban ante este cuadro, Samético permanecía parado solo, inmóvil y sin pronunciar palabra, los ojos fijos en el suelo; y cuando al poco tiempo vio que su hijo era conducido junto con otros para ser ejecutado, siguió sin conmoverse. Pero cuando después reconoció a uno de sus criados, un viejo hombre empobrecido, en la hilera de los prisioneros, se golpeó la cabeza con los puños y dio señales del más profundo dolor.—En esta historia se ve lo que es un verdadero relato. El mérito de la información pasa en cuanto deja de ser nueva. Ella sólo se vive en ese momento. Debe entregarse a él y explicarse sin perder tiempo. Pero en el relato sucede otra cosa: él no se agota, sino que almacena la fuerza reunida en su interior y puede volver a desplegarla después de largo tiempo. Así Montaigne volvió al relato del rey egipcio y se preguntó: ¿Por qué el rey se queja recién al ver a su criado y no antes? Montaigne responde: “Como ya estaba lleno de dolor, bastó un mínimo incremento para que éste rebalsara”. Esa es una forma de entender esta historia. Pero ésta también admite otras explicaciones. Cualquiera puede trabar conocimiento con muchas de ellas, si plantea esta pregunta en el círculo de sus amigos. Uno de mis amigos dijo, por ejemplo: “Al rey no lo conmueve el destino de lo monárquico; porque ése es el suyo.” Y otro: “En el escenario nos conmueven muchas cosas que no nos conmueven en la vida; este criado es sólo un actor para el rey.” Y un tercero: “El dolor intenso se acumula y sólo sale a la luz cuando la persona se distiende. El reconocer al criado fue la distensión”: “Si esta historia hubiera sucedido hoy”, dijo un cuarto, “entonces en todos los diarios diría que Samético quiere más a su criado que a sus hijos.” De lo que no caben dudas es de que todos los periodistas la explicarían en un abrir y cerrar de ojos. Herodoto no la explica ni con una palabra. Su relato es el más seco. Por eso esta historia del antiguo Egipto puede provocar asombro y reflexión aún hoy, después de milenios. Se parece a las semillas que durante miles de años estuvieron herméticamente cerradas en las cámaras de las pirámides y conservaron su fuerza germinadora hasta el día de hoy.

En *Cuadros de un pensamiento*,
Buenos Aires, Imago Mundi, 1992

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno

Aislamiento por comunicación

La afirmación de que el medio de comunicación aísla no es válida sólo en el campo espiritual. No sólo el lenguaje mentiroso del anunciador de la radio se fija en el cerebro como imagen de la lengua e impide a los hombres hablar entre sí; no sólo la reclame de la Pepsi-Cola sofoca la de la destrucción de continentes enteros; no sólo el modelo espectral de los héroes cinematográficos aletea frente al abrazo de los adolescentes y hasta ante el adulterio. El progreso separa literalmente a los hombres. Los tabiques y subdivisiones en oficinas y bancos permitían al empleado charlar con el colega y hacerlo partícipe de modestos secretos; las paredes de vidrio de las oficinas modernas, las salas enormes en las que innumerables empleados están juntos y son vigilados fácilmente por el público y por los jefes no consienten ya conversaciones o idilios privados. Ahora incluso en las oficinas el contribuyente está garantizado contra toda pérdida de tiempo por parte de los asalariados. Los trabajadores se hallan aislados dentro de lo colectivo. Pero el medio de comunicación separa a los hombres también físicamente. El auto ha tomado el lugar del tren. El coche privado reduce los conocimientos que se pueden hacer en un viaje al de los sospechosos que intentan hacerse llevar gratis. Los hombres viajan sobre círculos de goma rígidamente aislados los unos de los otros. En compensación, en cada automóvil familiar se habla sólo de aquello que se discute en todos los demás de la misma índole: el diálogo en la célula familiar se halla regulado por los intereses prácticos. Y como cada familia con un determinado ingreso invierte lo mismo en alojamiento, cine; cigarrillos, tal como lo quiere la estadística, así los temas se hallan tipificados de acuerdo con las distintas clases de automóviles. Cuando en los *week-ends* o en los viajes se encuentran en los hoteles, cuyos *menus* y cuartos son –dentro de precios iguales– perfectamente idénticos, los visitantes descubren que, a través del creciente aislamiento, han llegado a asemejarse cada vez más. La comunicación procede a igualar a los hombres aislándolos.

En *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires,
Editorial Sudamericana, 1987
(primera edición en alemán, 1944)
[traducción de H. A. Murena]

Roberto Fernández Retamar

Para la historia de Calibán*

CALIBÁN ES UN anagrama forjado por Shakespeare a partir de “caníbal” —expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras como la tercera parte del *Enrique VI* y *Otelo*—, y este término, a su vez, proviene de “caribe”. Los caribes, antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las mismas tierras que ahora ocupamos nosotros. Su nombre es perpetuado por el Mar Caribe (al que algunos llaman simpáticamente el Mediterráneo americano; algo así como si nosotros llamáramos al Mediterráneo el Caribe europeo). Pero ese nombre, en sí mismo —*caribe*—, y en su deformación *caníbal*, ha quedado perpetuado, a los ojos de los europeos, sobre todo de manera infamante. Es este término, este sentido el que recoge y elabora Shakespeare en su complejo símbolo. Por la importancia excepcional que tiene para nosotros, vale la pena trazar sumariamente su historia.

En el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón aparecen las primeras menciones europeas de los hombres que darían material para aquel símbolo. El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de haber llegado Colón al continente que sería llamado América, aparece esta anotación: “Entendió también que lejos de allí había hombres de un *ojo*, y otros con hocicos de perros, que comían a los hombres”;^[3] el 23 de noviembre esta otra: “La cual decían que era muy grande (la isla de Haití), y que había en ella gente que tenía un *ojo* en la frente, y otros que se llamaban canibales, a quienes mostraban tener gran miedo...” El 11 de diciembre se explica “que *caníbal* no es otra cosa sino la gente del gran Can”, lo que da razón de la deformación que sufre el nombre *caribe* —también usado por Colón: en la propia carta “fechada en la carabela, sobre la Isla de Canaria”, el 15 de febrero de 1493, en que Colón anuncia al mundo su “descubrimiento”, escribe: “Así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla (*de Quarives*), la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, las cuales comen gente humana”.^[4]

Esta imagen del *caribe/caníbal* contrasta con la otra imagen de hombre americano que Colón ofrece en sus páginas: la del *arauaco* de las grandes Antillas —nuestro *taíno* en primer lugar—, a quien presenta como pacífico, manso, incluso temeroso y cobarde. Ambas visiones de aborígenes americanos van a difundirse vertiginosamente por Europa, y a conocer singulares desarrollos: el *taíno* se transformará en el habitante paradisíaco de un mundo utópico: ya en 1516, Tomás Moro publica su *Utopía*, cuyas impresionantes similitudes con la isla de Cuba ha destacado, casi hasta el delirio, Ezequiel Martínez Estrada. ^[5] El *caribe*, por su parte, dará el caníbal, el antropófago, el hombre bestial situado irremediabilmente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego. Ambas visiones están menos alejadas de lo que pudiera parecer a primera vista, constituyendo simplemente opciones del arsenal ideológico de la enérgica burguesía naciente. Francisco de Quevedo traducía “Utopía” como “No hay tal lugar”.

* Fragmento de *Calibán*, México, Editorial Diógenes, 1971.

No hay tal hombre, puede añadirse, a propósito de ambas visiones. La de la criatura edénica es, para decirlo en un lenguaje más moderno, una hipótesis de trabajo de la izquierda de la burguesía, que de ese modo ofrece el modelo ideal de una sociedad perfecta que no conoce las trabas del mundo feudal contra el cual combate en la realidad esa burguesía. En general, la visión utópica echa sobre estas tierras los proyectos de reformas políticas no realizados en los países de origen, y en este sentido no podría decirse que es una línea extinguida: por el contrario, encuentra peculiares continuadores —aparte de los continuadores radicales que serán los revolucionarios consecuentes— en los numerosos consejeros que proponen incansablemente a los países que emergen del colonialismo mágicas fórmulas metropolitanas para resolver los graves problemas que el colonialismo nos ha dejado, y que, por supuesto, ellos no han resuelto en sus propios países. De más está decir la irritación que produce en estos sostenedores de “no hay tal lugar” la insolencia de que el lugar exista, y, como es natural, con las virtudes y defectos no de un proyecto, sino de una genuina realidad.

En cuanto a la visión del *caníbal*, ella se corresponde —también en un lenguaje más de nuestros días— con la derecha de aquella misma burguesía. Pertenece al arsenal ideológico de los políticos de acción, los que realizan el trabajo sucio del que van a disfrutar igualmente, por supuesto, los encantadores soñadores de utopías. Que los caribes hayan sido tal como los pintó Colón (y tras él, una inacabable caterva de secuaces), es tan probable como que hubieran existido los hombres de un ojo y otros con hocico de perro, o los hombres con cola, o las amazonas, que también menciona en sus páginas, donde la mitología grecolatina, el bestiario medieval y la novela de caballerías hacen lo suyo. Se trata de la característica versión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza. Que nosotros mismos hayamos creído durante un tiempo en esa versión sólo prueba hasta qué punto estamos inficionados con la ideología del enemigo. Es característico que el término *caníbal* lo hayamos aplicado, por antonomasia, no al extinguido aborigen de nuestras islas, sino al negro de África que aparecía en aquellas avergonzantes películas de Tarzán. Y es que el colonizador es quien nos unifica, quien hace ver nuestras similitudes profundas más allá de accesorias diferencias.

La versión del colonizador nos explica que al caribe, debido a su bestialidad sin remedio, no quedó otra alternativa que exterminarlo. Lo que no nos explica es por qué, entonces, antes incluso que el caribe, fue igualmente exterminado el pacífico y dulce arauaco. Simplemente, en un caso como en otro, se cometió contra ellos uno de los mayores etnocidios que recuerda la historia. (Innecesario decir que esta línea está aún más viva que la anterior.) En relación con esto, será siempre necesario destacar el caso de aquellos hombres que, al margen tanto del utopismo —que nada tenía que ver con la América concreta— como de la desvergonzada ideología del pillaje, impugnaron desde su seno la conducta de los colonialistas, y defendieron apasionada, lúcida, valientemente, a los aborígenes de carne y hueso: a la cabeza de esos hombres, por supuesto, la figura magnífica del padre Bartolomé de las Casas, a quien Bolívar llamó “el apóstol de la América”, y Martí elogió sin reservas. Esos hombres, por desgracia, no fueron sino excepciones.

Uno de los más difundidos trabajos europeos en la línea utópica es el ensayo de Montaigne “De los caníbales”, aparecido en 1580. Allí está la presentación de aquellas criaturas que “guardan vigorosas y vivas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles”. [6]

En 1603 aparece publicada la traducción al inglés de los *Ensayos*, realizada por Giovanni Floro. No sólo Floro era amigo personal de Shakespeare, sino que se conserva el ejemplar de esta traducción que Shakespeare poseyó y anotó. Este dato no tendría mayor importancia si no fuera porque prueba sin lugar a dudas que el libro fue

una de las fuentes directas de la última gran obra de Shakespeare, *La tempestad* (1612). Incluso uno de los personajes de la comedia, Gonzalo, que encarna al humanista renacentista, glosa de cerca, en un momento, líneas enteras del Montaigne de Floro, provenientes precisamente del ensayo “De los caníbales”. Y es este hecho lo que hace más singular aún la forma como Shakespeare presenta a su personaje *Calibán-canibal*. Porque si en Montaigne —indudable fuente literaria, en este caso, de Shakespeare— “nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones (...) lo que ocurre es que cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres”, [7] en Shakespeare, en cambio, *Calibán-canibal* es un esclavo salvaje y deforme para quien son pocas las injurias. Sucede, sencillamente, que Shakespeare, implacable realista, asume aquí al diseñar a Calibán *la otra opción* del naciente mundo burgués. En cuanto a la visión utópica, ella existe en la obra, sí, pero desvinculada de Calibán: como se dijo antes, es expresada por el armonioso humanista Gonzalo. Shakespeare verifica, pues, que ambas maneras de considerar lo americano, lejos de ser opuestas, eran perfectamente conciliables. Al hombre concreto, presentarlo como un animal, robarle la tierra, esclavizarlo para vivir de su trabajo y, llegado el caso, exterminarlo: esto último, por supuesto, siempre que se contara con quien realizara en su lugar las duras faenas. En un pasaje revelador, Próspero advierte a su hija Miranda que no podrían pasarse sin Calibán: “Nos hace el fuego, / Sale a buscarnos leña, y nos presta / Servicios útiles”. (*We cannot miss him: he does make our fire / Fetch in our wood, and serves in offices / that profit us*. Acto 1, escena 2). En cuanto a la visión utópica, ella puede —y debe— prescindir de los hombres de carne y hueso. Después de todo, *no hay tal lugar*.

Que *La tempestad* alude a América, que su isla es la mistificación de una de nuestras islas, no ofrece a esta altura duda alguna. Astrana Marín, quien menciona el “ambiente claramente indiano (americano) de la isla”, recuerda algunos de los viajes reales, por este continente, que inspiraron a Shakespeare, e incluso le proporcionaron, con ligeras variantes, los nombres de no pocos de sus personajes: Miranda, Fernando, Sebastián, Alonso, Gonzalo, Setebos. [8] Más importante que ello es saber que Calibán es nuestro caribe.

No nos interesa seguir todas las lecturas posibles que desde su aparición se hayan hecho de esta obra notable. [9] Nos bastará con señalar algunas interpretaciones. La primera de ellas proviene de Ernesto Renán, quien en 1878 publica su drama *Caliban*, continuación de *La tempestad*. [10] En esta obra, Calibán es la encarnación del pueblo, presentado a la peor luz, sólo que esta vez su conspiración contra Próspero tiene éxito, y llega al poder, donde seguramente la ineptitud y la corrupción no le permitirán permanecer. Próspero espera en la sombra su revancha. Ariel desaparece. Esta lectura debe menos a Shakespeare que a la Comuna de París, la cual ha tenido lugar sólo siete años antes. Naturalmente, Renán estuvo entre los escritores de la burguesía francesa que tomaron partido feroz contra el prodigioso “asalto al cielo”. [11] A partir de esa hazaña, su antidemocratismo se encrespa aún más:

“En sus *Diálogos filosóficos*”, nos dice Lidsky, “piensa que la solución estaría en la constitución de una *élite* de seres inteligentes, que gobiernen y posean solos los secretos de la ciencia”. [12] Característicamente, el elitismo aristocratizante y prefascista de Renán, su odio al pueblo de su país, está unido a un odio mayor aún a los habitantes de las colonias. Es aleccionador oírlo expresarse en este sentido:

Aspiramos (dice), no a la igualdad, sino a la dominación. El país de raza extranjera deberá ser de nuevo un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de ellas una ley. [13]

Y en otra ocasión:

La regeneración de las razas inferiores o bastardas por las razas superiores está en el orden providencial de la humanidad. El hombre de pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble desclasado, su pesada mano está mucho mejor hecha para manejar la espada que el útil servil. Antes que trabajar, escoge batirse, es decir, que regresa a su estado primero. *Regere imperio populos*, he aquí nuestra vocación. Arrójese esta devorante actividad sobre países que, como China, solicitan la conquista extranjera. (...) La naturaleza ha hecho una raza de obreros, es la raza china, de una destreza de mano maravillosa, sin casi ningún sentimiento de honor; gobiérnesela con justicia, extrayendo de ella, por el beneficio de un gobierno así, abundantes bienes, y ella estará satisfecha; una raza de trabajadores de la tierra es el negro (...); una raza de amos y de soldados, es la raza europea (...) Que cada uno haga aquello para lo que está preparado, y todo irá bien. [14]

Innecesario glosar estas líneas, que, como dice con razón Césaire, no pertenecen a Hitler, sino al humanista francés Ernesto Renán.

Es sorprendente el primer destino del mito de Calibán en nuestras propias tierras americanas. Veinte años después de haber publicado Renán su *Calibán*, es decir, en 1898, los Estados Unidos intervienen en la guerra de Cuba contra España por su independencia, y someten a Cuba a su tutelaje, convirtiéndola, a partir de 1902 (y hasta 1959), en su primera *neocolonia*, mientras Puerto Rico y las Filipinas pasaban a ser colonias suyas de tipo tradicional. El hecho —que había sido previsto por Martí muchos años antes— conmueve a la *intelligentsia* hispanoamericana. En otra parte he recordado que “el noventiocho” no es sólo una fecha española, que da nombre a un complejo equipo de escritores y pensadores de aquel país, sino también, y acaso sobre todo, una fecha hispanoamericana, la cual debía servir para designar a un conjunto no menos complejo de escritores y pensadores de este lado del Atlántico, a quienes se suele llamar con el vago nombre de “modernistas”. [15] Es “el noventiocho” —la visible presencia del imperialismo norteamericano en la América Latina— lo que, habiendo sido anunciado por Martí, da razón de la obra ulterior de un Darío o un Rodó.

Un temprano ejemplo de cómo recibirían el hecho los escritores latinoamericanos del momento, lo tenemos en un discurso pronunciado por Paul Groussac en Buenos Aires, el 2 de mayo de 1898:

Desde la Secesión y la brutal invasión del Oeste (dice), se ha desprendido libremente el espíritu yankee del cuerpo informe y “calibanesco”; y el viejo mundo ha contemplado con inquietud y terror a la novísima civilización que pretende suplantar a la nuestra declarada caduca. [16]

El escritor francoargentino Groussac siente que “nuestra civilización (entendiendo por tal, visiblemente, a la del “Viejo Mundo”, de la que nosotros los latinoamericanos vendríamos curiosamente a formar parte) está amenazada por el yanqui “calibanesco”. Es bastante poco probable que por esa época escritores argelinos y vietnamitas, pateados por el colonialismo francés, estuvieran dispuestos a suscribir la primera parte de tal criterio. Es también francamente extraño ver que el símbolo de Calibán —donde Renán supo descubrir con acierto al pueblo, si bien para injurarlo— sea aplicado a los Estados Unidos. Y, sin embargo, a pesar de esos desenfoques, característicos por otra

parte de la peculiar situación de la América latina, la reacción de Groussac implicaba un claro rechazo del peligro yanqui por los escritores latinoamericanos. No era, por otra parte, la primera vez que en nuestro continente se expresaba tal rechazo. Aparte de casos hispanoamericanos como el de Bolívar y el de Martí, entre otros, la literatura brasileña conocía el ejemplo de Joaquín de Sousa Andrade, o Sousândrade, en cuyo extraño poema *O Guesa Errante* el canto X está consagrado a “O inferno de Wall Street”, una *Walpurgisnacht* de bolsistas, politicastros y negociantes corruptos”;[17] y de José Veríssimo, quien en un tratado sobre educación nacional, de 1890, al impugnar a los Estados Unidos, escribió: “Los admiro, pero no los estimo”.

Ignoramos si el uruguayo José Enrique Rodó –cuya famosa frase sobre los Estados Unidos: “los admiro, pero no los amo”, coincide literalmente con la observación de Veríssimo– conocía la obra del pensador brasileño; pero es seguro que sí conociera el discurso de Groussac, reproducido en su parte esencial en *La Razón*, de Montevideo, el 6 de mayo de 1898. Desarrollando la idea allí esbozada, y enriqueciéndola con otras, Rodó publica en 1900, a sus veintinueve años, una de las obras más famosas de la literatura hispanoamericana: *Ariel*. Implícitamente, la civilización norteamericana es presentada allí como Calibán (apenas nombrado en la obra), mientras que Ariel vendría a encarnar –o debería encarnar– lo mejor de lo que Rodó no vacila en llamar más de una vez “nuestra civilización” (ps. 223 y 226), la cual, en sus palabras como en las de Groussac, no se identifica sólo con “nuestra América latina” (p. 239), sino con la vieja Romania, cuando no con el Viejo Mundo todo. La identificación Calibán-Estados Unidos que propuso Groussac y divulgó Rodó estuvo seguramente desacertada. Abordando el desacierto por un costado, comentó José Vasconcelos: “Si los yanquis fueran no más Calibán, no representarían mayor peligro”. [18] Pero esto, desde luego, tiene escasa importancia al lado del hecho relevante de haber señalado claramente dicho peligro. Como observó con acierto Benedetti, “quizá Rodó se haya equivocado cuando tuvo que decir el nombre del peligro, pero no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo”. [19]

Algún tiempo después –y desconociendo seguramente la obra del colonial Rodó, quien por supuesto sabía de memoria la de Renán–, la tesis del *Calibán* de éste es retomada por el escritor Jean Guéhenno, quien publica en 1928, en París, su *Calibán habla*. Esta vez, sin embargo, la identificación renaniana Calibán/pueblo está acompañada de una apreciación positiva de Calibán. Hay que agradecer a este libro de Guéhenno –y es casi lo único que hay que agradecerle– el haber ofrecido por primera vez una versión simpática del personaje.[20] Pero el tema hubiera requerido la mano o la rabia de un Paul Nizan para lograrse efectivamente.[21]

Mucho más agudas son las observaciones del argentino Aníbal Ponce en su obra de 1935 *Humanismo burgués y humanismo proletario*. El libro –que un estudioso del pensamiento del Che conjetura que debió haber ejercido influencia sobre él [22]– consagra su tercer capítulo a “Ariel o la agonía de una obstinada ilusión”. Al comentar *La tempestad*, dice Ponce: “En aquellos cuatro seres ya está toda la época: Próspero es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama; Miranda, su linaje; Calibán, las masas sufridas (Ponce citará luego a Renán, pero no a Guéhenno); Ariel, el genio del aire, sin ataduras con la vida”.[23] Ponce hace ver el carácter equívoco con que es presentado Calibán, carácter que revela “alguna enorme injusticia de parte de un dueño”, y en Ariel ve al intelectual, atado de modo “menos pesado y rudo que el de Calibán, pero al servicio también” de Próspero. El análisis que realiza de la concepción del intelectual (“mezcla de esclavo y mercenario”) acuñada por el humanismo renacentista,

concepción que “enseñó como nadie a desinteresarse de la acción y a aceptar el orden constituido”, y es por ello hasta hoy, en los países burgueses, “el ideal educativo de las clases gobernantes”, constituye uno de los mas agudos ensayos que en nuestra América se hayan escrito sobre el tema.

Pero ese examen, aunque hecho por un latinoamericano, se realiza todavía tomando en consideración exclusivamente al mundo europeo. Para una nueva lectura de *La tempestad* –para una nueva consideración del problema–, sería menester esperar a la emergencia de los países coloniales que tiene lugar a partir de la Segunda Guerra Mundial, esa brusca presencia que lleva a los atareados técnicos de las Naciones Unidas a forjar, entre 1944 y 1945, el término *zona económicamente subdesarrollada* para vestir con un ropaje verbal simpático (y profundamente confuso) lo que hasta entonces se había llamado *zonas coloniales* o *zonas atrasadas*. [24]

En acuerdo con esa emergencia aparece en París, en 1950, el libro de O. Mannoni *Psicología de la colonización*. Significativamente, la edición en inglés de este libro (Nueva York, 1956) se llamará *Próspero y Calibán: la Psicología de la colonización*. Para abordar su asunto, Mannoni no ha encontrado nada mejor que forjar el que llama “complejo de Próspero”, “definido como el conjunto de disposiciones neuróticas inconscientes que diseñan a la vez ‘la figura del paternalismo colonial’ y ‘el retrato del racista cuya hija ha sido objeto de una tentativa de violación (imaginaria) por parte de un ser inferior’.” [25] En este libro, probablemente por primera vez, Calibán queda identificado con el colonial, pero la peregrina teoría de que éste siente el “complejo de Próspero”, el cual lo lleva neuróticamente a requerir, incluso a presentir, y por supuesto a acatar la presencia de Próspero/colonizador, es rotundamente rechazada por Frantz Fanon en el cuarto capítulo (“Sobre el pretendido complejo de dependencia del colonizado”) de su libro de 1952 *Piel negra, máscaras blancas*.

Aunque sea (al parecer) el primer escritor de nuestro mundo en asumir nuestra identificación con Calibán, el escritor de Barbados, George Lamming, no logra romper el círculo que trazara Mannoni.

Próspero (dice Lamming) ha dado a Calibán el lenguaje; y con él una historia no manifiesta de consecuencias, una historia de futuras intenciones. Este don del lenguaje no quería decir el inglés en particular, sino habla y concepto como un medio, un método, una necesaria avenida hacia áreas de sí mismo que no podían ser alcanzadas de otra manera. Es este medio, hazaña entera de Próspero, lo que hace a Calibán consciente de posibilidades. Por tanto, todo el futuro de Calibán –pues futuro es el nombre mismo de las posibilidades– debe derivar del experimento de Próspero, lo que es también su riesgo. Dado que no hay punto de partida extraordinario que explote todas las premisas de Próspero, Calibán y su futuro pertenecen ahora a Próspero (...) Próspero vive con la absoluta certeza de que el Lenguaje, que es su don a Calibán, es la prisión misma en la cual los logros de Calibán serán realizados y restringidos. [26]

En la década del sesenta, la nueva lectura de *La tempestad* acabará por imponerse. En *El mundo vivo de Shakespeare* (1964), el inglés John Wain nos dirá que Calibán

produce el patetismo de todos los pueblos explotados, lo cual queda expresado punzantemente al comienzo de una época de colonización europea que duraría trescientos años. Hasta el más ínfimo salvaje desea que lo dejen en paz antes de ser “educado” y obligado a trabajar para otro, y hay una innegable justicia en esta queja de Calibán: “¿Por qué yo soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio?” Próspero responde con la inevitable contestación del colono: Calibán ha adquirido conocimientos e instrucción (aunque recordamos que él ya sabía construir represas para coger pescado y también extraer chufas del suelo como si se tratara del campo inglés). Antes de ser utilizado por Próspero, Calibán no sabía hablar: “Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer”. Sin embargo, esta bondad es recibida con ingratitud: Calibán, a quien se permite vivir en la gruta de Próspero, ha intentado violar a Miranda; cuando se le recuerda esto con mucha severidad, dice impenitentemente, con una especie de babosa risotada: “¡Oh, jo!... ¡Lástima no haberlo realizado! Tú me lo impediste; de lo contrario, poblara la isla de Calibanes”. Nuestra época (concluye Wain), que es muy dada a usar la horrible palabra *miscegenation* (mezcla de razas), no tendrá dificultad en comprender este pasaje. [27]

Y al ir a concluir esa década de los sesenta, en 1969, y de manera harto significativa, Calibán será asumido con orgullo como nuestro símbolo por tres escritores antillanos, cada uno de los cuales se expresa en una de las grandes lenguas coloniales del Caribe. Con independencia uno de otro, ese año publica el martiniqueño Aimé Césaire su obra de teatro, en francés. *Una tempestad. Adaptación de “La tempestad” de Shakespeare para un teatro negro*; el barbadiense Edward Brathwaite, su libro de poemas en inglés *Islas*, entre los cuales hay uno dedicado a “Calibán”; y el autor de estas líneas, su ensayo en español “Cuba hasta Fidel”, en que se habla de nuestra identificación con Calibán.[28] En la obra de Césaire, los personajes son los mismos que los de Shakespeare, pero Ariel es un esclavo mulato; mientras Calibán es un esclavo negro, además interviene Eshú, “dios-diablo negro”. No deja de ser curiosa la observación de Próspero cuando Ariel regresa lleno de escrúpulos, después de haber desencadenado, siguiendo las órdenes de aquél, pero contra su propia conciencia, la tempestad con que se inicia la obra: “¡Vamos!”, le dice Próspero. “¡Tu crisis! ¡Siempre es lo mismo con los intelectuales!” El poema de Brathwaite llamado “Calibán” está dedicado, significativamente, a Cuba: “En La Habana, esa mañana (...)” escribe Brathwaite, “Era el dos de diciembre de mil novecientos cincuentiséis. / Era el primero de agosto de mil ochocientos treintiocho. / Era el doce de octubre de mil cuatrocientos noventidós.//¿Cuántos estampidos, cuántas revoluciones?”[29]

Notas

[3] Cit., como las otras menciones del *Diario* que siguen, por Julio C. Salas: *Etnografía americana. Los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*, Madrid, 1920. En este libro se plantea “lo irracional de (la) inculpación de que algunas tribus americanas se alimentaban de carne humana, como en lo antiguo lo sostuvieron los que estaban interesados en esclavizar (a) los indios y lo repitieron los cronistas e historiadores, de los cuales muchos fueron esclavistas...” (p. 211).

[4] *La carta de Colón anunciando el descubrimiento del nuevo mundo. 15 de Febrero-14 de marzo 1493*, Madrid, 1956, p. 20.

[5] Ezequiel Maninez Estrada: “El Nuevo Mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba”, en *Casa de las Américas*, n° 33, noviembre-diciembre de 1965. (Este número es un *Homenaje a Ezequiel Martínez Estrada*).

[6] Miguel de Montaigne: *Ensayos*, trad. de C. Román y Salamero, tomo I. Buenos Aires, 1948, p. 248.

[7] Loc. cit.

[8] William Shakespeare: *Obras completas*, traducción, estudio preliminar y notas de Astrada Marín, Madrid, 1961. p. 107-8.

[9] Así, por ejemplo, Jan Kott nos advierte que hasta el siglo XIX “hubo varios sabios shakespearólogos que inventaron leer *La tempestad* como una biografía en el sentido literal, o como un alegórico drama político.” (Jan Kott: *Apuntes sobre Shakespeare*, trad. de J. Maurizio, Barcelona, 1969, p. 353.)

[10] Ernest Renan: *Caliban*, suite de *La tempête, Drame philosophique*, París, 1878.

[11] V. Arthur Adamov: *La Commune de Paris (8 mars-28 mars 1871)*, anthologie, París, 1959; y especialmente Paul Lidsky: *Les écrivains contre la Commune*, París, 1970.

[12] Paul Lidsky, op cit., p. 82.

[13] Cit. por Aimé Césaire en: *Discours sur le colonialisme*, 3a ed., París, 1955, p. 13. Es notable esta requisitoria, muchos de cuyos postulados hago míos. (Trad. parcialmente en *Casa de las Américas*, n° 36-37, mayo-agosto de 1966 [Este número está dedicado a *Africa et América*]).

[14] Cit. en *op. cit*, p. 14-5.

[15] v. R. F. R.: “Modernismo, noventiocho, subdesarrollo”, trabajo leído en el III° Congreso de la Asociación internacional de hispanistas, México, agosto de 1968 y recogido en *Ensayo de otro Mundo* (2a. ed), Santiago de Chile, 1969.

[16] Cit. en José Enrique Rodó: *Obras completas*, edición con introducción, prólogo y notas por Emir Rodríguez Monegal, Madrid, 1957, p. 193.

[17] v. Jean Franco: *The modern culture of Latin America: society and the artist*, Londres, 1967, p. 49.

[18] José Vasconcelos: *Indología*, 2a ed., Barcelona, s. f., p. xxiii.

- [19] Mario Benedetti: *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Buenos Aires, 1966, p. 95.
- [20] La visión aguda pero negativa de Jan Kott lo hace irritarse por este hecho: “Para Renán”, dice, “Calibán personifica al Demos. En su continuación (...) su Calibán lleva a cabo con éxito un atentado contra Próspero. Guéhenno escribió una apología de Calibán-Pueblo. Ambas interpretaciones son triviales. El Calibán shakespeariano tiene más grandeza.” (op. cit., p. 398.)
- [21] La endeblez de Guéhenno para abordar a fondo este tema se pone de manifiesto en los prefacios en que en las sucesivas ediciones, va desdiciéndose (2a ed., 1945: 3a ed., 1962), hasta llegar a su libro de ensayos *Calibán y Próspero* (París, 1969), donde, al decir de un crítico, convertido Guéhenno en “personaje de la sociedad burguesa y un beneficiario de su cultura”, juzga a Próspero “más equitativamente que en tiempos de *Calibán habla*.” (Pierre Henri Simon en *Le Monde*, 5 de julio de 1969.)
- [22] Michael Lowy: *La pensée de Che Guevara*, París, 1970, p. 19.
- [23] Aníbal Ponce: *Humanismo burgués y humanismo proletario*, La Habana, 1962, p. 83.
- [24] J. L. Zimmerman: *Países pobres, países ricos. La brecha que se ensancha*, trad. de G. González Aramburo, México, D. F., 1966, p. 1. (Hay ed. cubana).
- [25] O. Mannoni: *Psychologie de la colonisation*. París, 1950, p. 71, cit. por Frantz Fanon en: *Peau noire, mosquee blancs* (2a ed.), París (c. 1965), p. 106. (Hay ed. cubana).
- [26] George Lamming: *The pleasures of exile*, Londres, 1960, p. 109. Al comentar estas opiniones de Lamming, el alemán Janheinz Jahn observa sus limitaciones y propone una identificación Caliban/negritud. (*Neoafrikan literature*, trad. de O. Coburn y U. Lehrburger, Nueva York, 1968. p. 239-42).
- [27] John Wain: *El mundo vivo de Shakespeare*, trad. de J. Silés. Madrid, 1967, p. 258-9.
- [28] Aimé Césaire: *Une Tempête. Adaptation de “La tempête” de Shakespeare pour un theatre nègre*. Paris, 1969; Edward Brathwaite: *Islands*, Londres, 1969. R. F. R.: “Cuba hasta Fidel” (en *Bohemia*, 19 de septiembre de 1969).
- [29] La nueva lectura de *La tempestad* ha pasado a ser ya la habitual en el mundo colonial de nuestros días. No intento, por tanto, sino mencionar algunos ejemplos. Ya concluidas estas notas, encuentro uno nuevo en el ensayo de James Nggui (de Kenia) “Africa y la descolonización cultural”, en *El Correo*, enero de 1971.

Disponible en <http://www.literatura.us/roberto/caliban2.html>

Consultado en Içinea el 16 de agosto de 2010

LILIANA WEINBERG de MAGIS*

La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano

Todos eran todo
Sólo había una palabra inmensa y sin revés
Palabra como un sol
Un día se rompió en fragmentos diminutos
Son las palabras del lenguaje que hablamos
Fragmentos que nunca se unirán
Espejos rotos donde el mundo se mira
destrozado.

Octavio Paz, Semillas para un himno

La identidad después de Babel

Quizá haya sido Babel el único y el último lugar del mundo donde el problema de la identidad resultara impensable. En cuanto Babel cayó a la tierra y al tiempo, en cuanto se fracturaron la realidad y su designación, en cuanto los hombres se distanciaron y las voces humanas se volvieron divergentes, en suma, después de Babel - para tomar la imagen que George Steiner convierte en título de su magna obra sobre la traducción-, de esta realidad humana fragmentada surgió el problema de la identidad, que ha acompañado - de manera declarada o latente - la historia misma de los hombres. De este modo, Babel se ha vuelto en nuestros días el símbolo de los problemas del significado y de la traducción, de la nostalgia del sentido total, primero y único, anterior a la historia y a la interpretación.

Después de Babel, la pregunta por la identidad se ha vuelto consustancial al hombre, y no puede plantearse con prescindencia de ciertas categorías que, consideramos fundamentales: historia, contexto cultural, relaciones de poder - sobre todo para el caso de culturas que han vivido fuertes procesos de colonización.

* *Universidad Nacional Autónoma de México*. Artículo publicado en la revista E.I.A.L. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, Universidad de Tel Aviv, número 1 (1994), pp-21-35.

Discurso de la alteridad, discurso de la identidad

Las reflexiones anteriores se imponen al examinar uno de los conceptos más difundidos en años recientes en América Latina para el estudio de la identidad: la "alteridad", a través de los estudios sobre el "otro".

Sería injusto atribuir la extraordinaria difusión de los estudios sobre la alteridad en América Latina exclusivamente a la aparición de la obra clave de Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*. Si bien esta obra marcó un hito en el descubrimiento de la otredad, el enfoque de la alteridad estaba ya latente en la recuperación de la "visión de los vencidos", en los estudios dedicados a la concepción europea del hombre americano y el "buen salvaje", en los estudios dedicados a las crónicas y los viajeros de Indias, en la filosofía política de la conquista y en la génesis de la idea de América. También confluyeron en la construcción de la idea de alteridad la obra filosófica de Leopoldo Zea y ciertas líneas de la "filosofía de la liberación". Enriquecidos contemporáneamente con las ideas de Todorov y de la difusión del pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas, comenzaron a difundirse en nuestro medio diversos estudios dedicados al problema del otro. En pleno 1992, a quinientos años de la conquista de América, se publica una de las obras más importantes y sugestivas en torno al problema del otro: *El salvaje en el espejo*, del antropólogo mexicano Roger Bartra¹. El problema del otro está también presente en uno de los números más recientes de *Dispositio*, Revista Americana de Estudios Comparados y Culturales, de 1992.

Con una fortuna cercana a la que tuvo en su momento la noción de "estructura", cuya aplicación dio grandes frutos pero también derivó en grandes reducciones, la idea de alteridad ha resultado muy productiva –citemos, una vez más, la obra de Bartra– pero también, desplazada al terreno puramente retórico y discursivo, ha dado lugar a otro tipo de estudios que reducen todo contexto a un pre-texto del discurso² o a fórmulas cuyo esquematismo ha hecho perder a la idea de otredad toda su fuerza crítica, para convertirla en lugar común del discurso académico.

La gran seducción –y el gran riesgo– que, en nuestra opinión, presenta la "alteridad" como categoría de análisis es la de reducir la relación con el otro al solo plano discursivo, y de este modo plantearse exclusivamente como una confrontación ahistórica y descontextualizada entre el yo y el otro, o entre el nosotros y los otros, con abstracción de las condiciones históricas, sociales y de poder implícitas en toda relación hegemónica. No debe olvidarse que, además de ser una "táctica" discursiva, el concepto de alteridad es también una "estrategia" que relaciona todo discurso con la simbólica del poder y con la práctica.

Identidad, traducción, interpretación

Múltiples signos permiten presagiar que, con el avance de la antropología simbólica y la historia cultural, el concepto de "alteridad" habrá de enriquecerse y completarse con nuevas categorías de análisis. Posiblemente dos de ellas, la de "interpretación" y la de "traducción", tengan particular peso en los años venideros.

Respecto de la primera de estas categorías, es imposible omitir los textos fundacionales de la nueva antropología simbólica: *La selva de los símbolos*, de Victor Turner y *La interpretación de las culturas*, de Clifford Geertz. Para este último, la cultura

constituye un sistema ordenado de significaciones y de símbolos, en cuyos términos tiene lugar la integración social: "Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción" (133). De este modo, toda producción e interacción simbólica tiene una fuerte carga estratégica:

"La acción de pensar, la conceptualización, la formulación, la comprensión o lo que se quiera consiste no en un espectral proceso que se desarrolla en la cabeza de alguien sino en un cotejo de los estados y procesos de modelos simbólicos con los estados y procesos del mundo exterior" (187).

El segundo concepto altamente productivo para el estudio de la identidad, y de manera muy particular para el caso de culturas secularmente articuladas con otras mediante una relación hegemónica, es el concepto de "traducción". A este respecto ha declarado, en una entrevista reciente, el historiador norteamericano Robert Darnton:

"El método antropológico en mi opinión es leer el código, desenterrar la gramática de un sistema que es otro, y de comunicarse, de traducir. Y veo el trabajo de interpretación cultural como un trabajo de traducción: el ir y venir entre yo y otro... El símbolo no es una especie de decorado de un sistema social y que es producido por él, sino que forma parte de lo social y es, a la vez, cultural, social, económico y político también..." (32-33).

Se trata, por tanto, de un concepto de traducción que trasciende la idea de una mera versión literaria de una lengua a otra y se relaciona con estrategias simbólicas –empleo aquí la terminología de Pierre Bourdieu– que reproducen el mundo social.

El antropólogo peruano Luis Millones (1992) ha publicado una excelente puesta al día de los avances en el estudio de los textos etnográficos y las literaturas del Tercer Mundo a partir de la incorporación del problema de la traducción. Por su parte, la crítica literaria brasileña Valquiria Wey (1987) se ha referido a la traducción como una "operación básica de nuestra cultura":

"Si toda lectura es una traducción, y como una cosa lleva a otra, ¿no podríamos también plantearnos la formación de la cultura americana, o de las culturas americanas en sus diversos estratos sociales, como traducciones, actos de interpretación múltiple de un gran texto que designaríamos esquemáticamente como la cultura central? Si así fuese, podríamos explicarnos por ejemplo las "interpretaciones" que nos son peculiares de ciertas tendencias que se manifiestan en primer lugar en los centros culturales metropolitanos y que son modificadas según la lectura que de ellos haga la élite intelectual, el mundo científico y académico o simplemente los medios masivos de comunicación" (96).

Este sentido más profundo y complejo de "traducción" debe mucho a la contribución que desde el campo de los estudios lingüísticos y literarios han hecho George Steiner, quien considera toda traducción cuidadosa como "un acto de interpretación múltiple", o Mijail Bajtin, quien ve todo acto de significación como un proceso dialógico producido en el seno de una colectividad social.

Muy significativo es también el creciente interés que el problema de la traducción despierta en los grandes autores de nuestro siglo. César Vallejo se retrataba a sí mismo en París con estas palabras: "El acento me pende del zapato". El caribeño Derek Walcott ha propuesto ver al hombre colonial como "hombre dividido", mientras que Salman Rushdie caracteriza a los artistas e intelectuales de una cultura colonial como "hombres traducidos". Múltiples escenas de confrontación racial pintadas de manera

magistral por las novelas de la escritora sudafricana Nadine Gordimer y de la norteamericana Toni Morrison corresponden ciertamente a problemas de traducción de símbolos, valores, visiones de mundo...

He aquí el problema: cómo traducir la propia cultura y las propias tradiciones, cómo hablar de uno mismo con el idioma y con los elementos que nos da la otra cultura. La necesidad de expresión de la propia identidad nos lleva en algunos casos a retomar e incluso revertir elementos que nos dio la propia cultura hegemónica.

Juego de espejos, pero juego de espejos rotos, en la imagen poética de Octavio Paz: traducir la propia tradición para los representantes de otra tradición es una tarea que se ha repetido durante siglos, y que ha implicado una primera operación negativa de puesta a prueba y desarticulación, para su posterior reconstrucción y rearticulación en otros términos, en una compleja "doble articulación" identitaria.

Itinerario del Calibán

Uno de los más significativos ejemplos de este fenómeno es la reinterpretación hecha en América Latina de ciertos elementos simbólicos tomados del Viejo Mundo para ofrecer una nueva visión de la identidad del Nuevo Mundo. Nos referimos al tema del Calibán, originariamente procedente de fuentes europeas, retomado por varios artistas y pensadores de América Latina. A su vez, las propias fuentes europeas se inspiran en las primeras noticias de los viajeros que descubren y nombran la realidad americana, y nos la entregaron ya traducida. De allí que nuestros ensayistas, en el momento de retraducir el arquetipo calibanesco de las fuentes europeas, se reencontraran con las primeras referencias americanas y las incorporaran también críticamente. Nuestros autores reinterpretan el tema hasta recuperarlo como un modelo de la identidad de América Latina, y de América Latina como totalidad.

Nuestros ensayistas (y aun poetas como Darío o novelistas y dramaturgos como Aimé Césaire) se reencontraron con el Calibán, el bárbaro al que Shakespeare dio un perfil universal a través de *The Tempest* (1610/11). Shakespeare a su vez se inspiró muy probablemente en la traducción inglesa del célebre ensayo de Montaigne, "Des Cannibales" (ca. 1580), así como en datos de viajeros y fuentes orales de su época. Shakespeare diseña así un arquetipo, el hombre de costumbres brutales, el hombre en estado de naturaleza que es a la vez un hombre pervertido, dueño de una tierra que no sabe cultivar.

Dado que el Calibán reaparece en varios autores latinoamericanos, es necesario primero plantearse en qué consiste ese núcleo de sentido que ha sido objeto de diversas reinterpretaciones a la vez que ha logrado mantener algunos elementos básicos. Si comparamos el Calibán de Shakespeare con el de Renan, Darío, Rodó, Ponce, Fernández Retamar y Zea, sin duda descubriremos reinterpretaciones con mayor o menor grado de coincidencia y de divergencia. A su vez, estas líneas permiten reagrupar los ensayos sobre el tema en dos grandes categorías:

1. La constituida por el Calibán de Darío y Rodó, así como del primer Zea, autores que retoman la oposición materialismo-espiritualismo;
2. La constituida por el Calibán de Aníbal Ponce, Fernández Retamar y de Leopoldo Zea a partir del *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1983), en las cuales, de acuerdo a las líneas de ensayo anticolonialista, se privilegia el enfoque de una relación colonizador-colonizado.

Calibán como arquetipo

¿Es posible rastrear una estructura básica del Calibán que se mantenga a través de sus múltiples reinterpretaciones? Si atendemos a la figura misma de Calibán, veremos en él al arquetipo del salvaje, del hombre desnudo física y culturalmente, con ciertos rasgos deformes y monstruosos, y su incapacidad para vivir de manera civilizada. Sin duda es imposible entender el Calibán de Shakespeare sin ponerlo en relación con el imaginario de su época³. Por su parte, Antonello Gerbi ha advertido que el Calibán es "la más alta representación poética de uno de esos brutos lujuriosos. Calibán aúna los rasgos del "salvaje" medieval con los del indio americano" (92-93). De este modo, en la noción de caníbal-Calibán se correlacionan de manera compleja hambre y maldad, inocencia y perversión. A la idea del salvaje como hombre sin pecado, virgen de todo vicio, en estado de naturaleza, habitante de tierras extraordinariamente jóvenes y cercanas al primer día de la creación, se asocia en muchos casos la visión antitética de hombre perverso, de costumbres corrompidas, habitante de un continente vetusto, en ruinas.

Pero si reparamos en lo que ha llamado la atención de los latinoamericanos –e incluso también de Renan–, en otra lectura posible lo que define a Calibán como arquetipo no es una suma de rasgos aislados, sino su relación con Próspero, es decir, el hombre bárbaro en una relación desigual con el hombre civilizado, y su relación con Ariel, el "terrón de tierra", como lo llama el propio Shakespeare, contra Ariel, el genio del aire, ayudante de Próspero, es decir, la materialidad en contraste con la espiritualidad. La relación lineal vertical Próspero-Calibán completa su sentido en su triangulación a partir de la relación Próspero-Ariel. Es de observar que Ariel, a su vez, guarda con Próspero también una relación de sumisión, aunque de distinto tipo. En efecto, Calibán no puede salvarse de su sumisión "natural" a Próspero, mientras que la fidelidad de Ariel a Próspero es "contractual", basada en un primer servicio que Próspero hizo a Ariel al liberarlo de un primer cautiverio, y tiene la posibilidad de llegar a una liberación total.

Calibán contra Ariel. La lectura antipragmatista

Rubén Darío

En los umbrales del siglo XX, Rubén Darío escribe "El triunfo de Calibán", texto publicado en *El Tiempo* el 20 de mayo de 1898, año clave para el cambio del equilibrio de poderes en América Latina. Este Calibán, frecuentemente olvidado, es un alegato contra la penetración política, económica y cultural norteamericana "en América Latina, vista ante todo como el peligro de un industrialismo sin alma, esto es, un pragmatismo y un materialismo exacerbados.

Nuestro primer "Calibán" contemporáneo se encuentra así, en la reinterpretación dariana, más cercano al Calibán, *Suite de Tempête*, de Renan, que a *La tempestad*.

En efecto, se debe recordar que, además de la fuente shakespeareana, ha sido de gran importancia para el ensayo latinoamericano esta fuente francesa: el Calibán de Ernest Renan, de 1877, quien reinterpreta al Calibán de Shakespeare en los términos de la sociedad de su época. Próspero y Ariel representan la aristocracia que sucumbe ante la presión del populacho representado por Calibán. Renan se plantea qué sería de Próspero, Ariel y Calibán, rescatados de su isla y ya integrados a la sociedad europea, cuando Próspero recupera su principado: "Próspero, duque de Milán, desconocido para todos los historiadores; Calibán, ser informe, apenas desbastado, en vías de devenir hombre; Ariel, hijo del aire, símbolo del idealismo..." Aquí encontramos una interesante reinterpretación de Renan, por la que se recupera el carácter no civilizado de Calibán, que progresivamente se erige en representante del pueblo bajo, iletrado, y el idealismo de Ariel.

De este modo, paradójicamente, el primer Calibán latinoamericano es resultado de una reinterpretación no de la fuente directa, Shakespeare, sino de una fuente indirecta: la adaptación de Shakespeare hecha por Renan. Sabemos que, con el modernismo, la intelectualidad latinoamericana consagra la cultura francesa como modelo y como "puente" con la civilización europea. Sólo posteriormente se buscará entroncar nuevamente con el Calibán de Shakespeare.

Darío, quien, como Renan, ve con ojos preocupados la amenaza del triunfo del materialismo sobre la espiritualidad, del industrialismo masificador sobre los valores de la alta cultura, ve en el Calibán un símbolo de la civilización norteamericana que Ariel debe vencer:

"No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los bárbaros... Y los he visto a esos yankees, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra ... Parecíame sentir la opresión de una montaña, sentía respirar en un país de cíclopes, comedor de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animadamente, a la caza del dollar. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones..." (225).

En efecto, lo que recupera Darío es la espiritualidad de Ariel contra el materialismo de Calibán. A diferencia de otros ensayistas como Rodó, o ya francamente posmodernistas como el primer Martínez Estrada, Darío no identifica al Calibán con los sectores populares latinoamericanos que la inmigración trae a América Latina, sino con el norteamericano.

Rubén Darío retoma los rasgos calibanescos de primitivismo, tosquedad, brutalidad: "bárbaro y comedor de carne cruda", en su caso para aplicarlos audazmente a la "civilización" norteamericana. La "civilización" no se equipara ahora con Próspero, sino con Calibán. Pragmatismo, materialismo, tosquedad, van asociados al optimista crecimiento y expansionismo yankee, y opuestos a la cultura latina.

La audacia y la belleza de la prosa de Darío no acaban aquí: debemos reconocer en su texto el descubrimiento de una nueva antítesis que implícitamente se relaciona con la sarmientina. Los nuevos "civilizados", los norteamericanos y su pragmatismo, son los que Rubén llama bárbaros; los herederos y dueños de la cultura latina, los latinoamericanos y su espiritualismo, son los civilizados, dueños de valores ideales más altos. Así concluye su ensayo, que es, por lo demás, un fuerte alegato contra los esfuerzos expansionistas del Tío Sam:

"Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedra, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán" (228).

José Enrique Rodó

Con el Ariel de José Enrique Rodó (1902) se consolida en América Latina una significativa línea contemporánea de construcción del nuevo símbolo de Calibán, que cobra una vida propia a partir de la reinterpretación del personaje shakespereano hecha por Darío.

¿Quién es el Calibán de Rodó? Inspirado explícitamente en los personajes de *La tempestad* e implícitamente en la obra de Renan⁴, y muy posiblemente en el texto de Darío sobre el mismo tema, el Calibán personifica, para Rodó, la sensualidad y la torpeza, en contraste con "la parte noble y alada del espíritu" representada por Ariel:

"Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida."⁵

Muchos han visto en el *Ariel* el símbolo de la espiritualidad de la cultura latina en contraste con el pragmatismo norteamericano. Tal es el sentido del ya clásico estudio que Arturo Ardao dedica al americanismo de Rodó (1970), cuya interpretación no ponemos en duda.

Sin embargo, es válido entrever en las páginas del Ariel –como dejó apuntado en un brillante estudio Salomon (1986)– otra lectura posible, nada más y nada menos que la visión de un Ariel representativo de la intelectualidad urbana y de clase media latinoamericana contra un Calibán que no es otra cosa que la amenaza a la cultura latina por parte de la sociedad aluvional, integrada por una oscura masa de inmigrantes. Rodó traslada la imagen de la "masa" planteada por Renan para la sociedad europea a nuestra propia realidad latinoamericana.

Si bien de manera explícita, en un primer nivel, el *Ariel* apunta a la crítica de la sociedad norteamericana, de manera implícita, en una segunda lectura –aunque de importancia primaria– esta obra es una advertencia –apoyada en varias alegorías– respecto de las amenazas de calibanización o pérdida del patrimonio espiritual de las naciones iberoamericanas ante el avance del alud inmigratorio y los peligros de la masificación de la cultura –recordemos que la preocupación por el surgimiento de este nuevo sector social, las "masas", está presente también en España, particularmente en Ortega y Gasset–.

Rodó toma los rasgos de sensualidad y torpeza presentes en el Calibán para oponerlo primeramente a Ariel. El principal enemigo de Ariel no es en este caso Próspero –como lo será en la lectura de Fernández Retamar y Zea–, sino, como en Darío, Calibán; un Calibán que, para Rodó, simboliza la barbarie que trae aparejada la vulgarización y el pragmatismo predominantes en la cultura materialista.

En suma: Darío y Rodó descubren y exploran una nueva veta de crítica a la antítesis sarmientina al postular una nueva oposición, Calibán-Ariel, que de algún modo invierte los valores de la primera. Encuentran así una nueva imagen-concepto de gran valor, a la vez expresivo y sintético, para traducir su preocupación por lo que Leopoldo Zea explica como la voluntad de romper con el modelo de nuestros primeros civilizadores y de la "nordomanía" que buscaban la anulación de nuestra peculiaridad cultural. Este primer Calibán de principios del siglo XX latinoamericano refleja, entonces, la preocupación por emprender una crítica a los proyectos civilizadores del XIX.

La imagen de América Latina como "espiritualidad" persistirá durante mucho tiempo en el ensayismo latinoamericano, aunque ya no necesariamente asociada al símbolo de Calibán. Basta leer la obra crítica de Pedro Henríquez Ureña, o de Alfonso Reyes, para reencontrar estas discusiones.

Leopoldo Zea

Es interesante descubrir, en el primer planteamiento que Leopoldo Zea hace del Calibán, ecos de la polémica materialismo-espiritualismo. Esta preocupación está presente en ensayos tan tempranos como "Las dos Américas" (1944), donde retoma la visión de la gran capacidad técnica y material de la América Sajona y la gran capacidad cultural o espiritual de la América Latina. Zea (1971) propone in extenso una primera forma de superar la dicotomía entre las dos Américas:

"El materialismo, como el espiritualismo, se encuentran en una América y en la otra. No es privativo de ninguna de ellas. La ambición, el espíritu de conquista, el materialismo de que se acusa a los Estados Unidos es propio de todos los pueblos, es propio de todos los hombres, en una situación determinada..." (13).

"Altamente conscientes de este hecho son ya los americanos, estadounidenses y latinoamericanos, que buscan no sólo ser expresión del práctico Calibán o del espiritual Ariel, sino de una unidad que abarque a ambos, equilibrándolos. Calibán al servicio de los fines de Ariel; Ariel dando fines a Calibán" (101).

La idea de unidad o "mestizaje" espiritual entre las dos Américas es la primera forma que históricamente propone Zea para la superación de la antinomia materialismo-espiritualismo. Zea es por ese entonces deudor del clima intelectual generado por Rodó. Sin embargo, años después –como veremos más adelante–, Zea habrá de abordar el problema del Calibán desde una nueva perspectiva, esta vez, planetaria⁶.

Calibán contra Próspero. La lectura anticolonialista

Aníbal Ponce

El argentino Aníbal Ponce dedica al Calibán una significativa lectura desde el materialismo y el marxismo, en su ensayo "Ariel o la agonía de una obstinada ilusión", contenido en su libro Humanismo y revolución. Ponce representa el punto crítico de unión de las dos visiones del Calibán: la antimaterialista y la anticolonialista. Para él, "Próspero es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama...; Calibán, las masas sufridas; Ariel, el genio del aire, sin ataduras con la vida" (96). Ponce advierte en Calibán el problema del colonialismo, y se adelanta a dudar de la monstruosidad de Calibán y "creer más bien en alguna enorme injusticia de parte de su dueño". Retoma el pasaje donde Calibán dice a Próspero:

"Tengo derecho a comer mi comida. Esta isla me pertenece por... mi madre, y tú me la has robado... porque soy el único súbdito que tenéis, yo, que fui rey propio. Y me habéis desterrado aquí, en esta roca desierta, mientras me despojáis del resto de la isla..." (97).

Estas reflexiones de Ponce me parecen de suma importancia, pues advierte una nueva lectura del Calibán, que es la que predominará años más tarde.

Pero tras dejar apuntado esto, se dedica sobre todo a la reflexión sobre el espiritualismo de Ariel, que, según Ponce, representa la apoteosis del espíritu inaugurada por el humanismo: "Espectador más que actor, Ariel ha descendido con disgusto hasta la tierra. Actuar es para él un sufrimiento, y porque conoce a maravilla las funciones de un espíritu, piensa que sólo con una traición se las puede mezclar a los asuntos de los hombres". Ponce retoma así el arielismo de Rodó y critica la falsa ilusión de libertad espiritual y prescindencia de las cosas terrenales que desde el humanismo engaña al artista y pensador, ya que con ello se obvia la relación de la inteligencia con el poder. En un párrafo que parece una réplica del *Ariel* de Rodó, dice Ponce: "El desprecio de la acción es, en el fondo, la voluptuosidad de la inteligencia que saborea en el aislamiento su propio egoísmo, y que se siente tan alejada de la vida práctica que hasta las ciencias naturales sólo le merecen orgulloso alejamiento" (p.100). Y subraya: "El espíritu será tanto más digno cuanto más alejado se encuentre del trabajo" (loc. cit.).

Roberto Fernández Retamar

La discusión contemporánea sobre el símbolo de Calibán implica un regreso a las fuentes mismas del Calibán literario y a la discusión en torno de lo americano. Así, en su ensayo *Calibán*, escrito en 1971, Roberto Fernández Retamar se basa fundamentalmente en la interpretación crítica de ese primer Calibán-Caníbal-Caribe que nace con el *Diario* del Almirante. Para el ensayista cubano, Calibán es ante todo el personaje shakespereano que traduce al caníbal-caribe colombino.

En su propio ensayo sobre Calibán, Fernández Retamar comienza por mostrar que la primera designación del caníbal es ya producto de la interpretación colombina. Esta es su lectura del *Diario* del Almirante:

"En el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón aparecen las primeras menciones europeas de los hombres que darían material para aquel símbolo. El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de haber llegado Colón al continente que sería llamado América, aparece esta anotación: "...entendido también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros que comían los hombres"; el 23 de noviembre ésta otra "...la cual decían que era muy grande (la isla de Haití), y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente y otros que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo... "El 11 de diciembre se explica que caniba no es otra cosa sino la gente del "Gran Can", lo que da razón de la deformación que sufre el nombre Caribe, –también usado por Colón–" (83-84).

Recupera el ensayista cubano, en todo su sentido ideológico, la asociación originaria entre caribe y caníbal, previa a la de Calibán. Más aún, Colón ve la nueva realidad a través de las lentes que le proporciona todo su bagaje cultural: ve a los caníbales esperando encontrar a los súbditos del Gran Can. Caribe, caniba, caníbal, la tierra de los comedores de carne y los súbditos del Can se suceden hasta confundirse. Lo atractivo y lo repelente se superponen.

Fernández Retamar comienza por trasladar el escenario "neutro" del *Ariel* de Rodó al Caribe mismo, en cuanto fue esa región americana –en la cual se encuentra la propia Cuba– donde tuvo lugar el Descubrimiento colombino. Del mismo modo, el tiempo sin tiempo de Ariel, espíritu del aire, se concreta en el tiempo del descubrimiento y la instauración de la relación colonial en América. Así, ya desde el vamos, la discusión sobre el Calibán adquiere un signo diverso del que le dieron Darío y Rodó: se trata, antes que de criticar el pragmatismo norteamericano, de hacer énfasis en Calibán como signo de la relación colonial. Supera la oposición Calibán-Ariel por la antítesis Calibán-Próspero como símbolo de la relación colonial. Paralelamente, Ariel pasa de ser la representación abstracta del espiritualismo –cara a los artistas y pensadores del modernismo y el posmodernismo– a convertirse en el símbolo del intelectual latinoamericano, enfrentado a la tensión de servir a los intereses de Próspero, el amo, o los intereses aún ciegos del esclavo Calibán. Al mismo tiempo que Fernández Retamar reinterpreta el Calibán y le asigna un lugar principal como develador de la instauración de la relación colonial en América, Asia y África, reinterpreta también al Ariel como "el intelectual de la misma isla que Calibán", al que sólo quedan dos caminos: optar por servir a Próspero o unirse a Calibán y contribuir a su lucha por la liberación (132).

La lectura inmediatamente política y centrada en el Caribe que hace Fernández Retamar del mito de Calibán ha sido superada por la relectura universalizadora del problema de Calibán que nos ofrece Leopoldo Zea.

La paradoja de Calibán

Leopoldo Zea

Leopoldo Zea cierra su fundamental *Discurso desde la marginación y la barbarie* con un Epílogo dedicado a reflexionar sobre el sentido del Calibán de Shakespeare:

"A lo largo de este trabajo se ha hecho expreso el distorsionado y obligado diálogo, dialéctica, entre el civilizado y el bárbaro; el bárbaro que puede transformarse en civilizado y marcar nuevos límites de la barbarie. Este encuentro está ejemplificado poéticamente en la obra de Shakespeare *La tempestad*, encuentro entre Próspero y Calibán, entre el conquistador y colonizador, y el conquistado y colonizado; los esfuerzos y desesperación de Próspero por imponer a Calibán su propio lenguaje, esto es, el significado de su dominio para que Calibán lo acepte, y la resistencia de Calibán para aceptar como propio el lenguaje del hombre que le ha despojado, esclavizado y encadenado, haciendo por el contrario de tal lenguaje maldición, esto es, instrumento para su propia liberación, con enojo de Próspero ... La resistencia, la subversión, la conspiración, no son obra del supuestamente monstruoso Calibán, sino del propio Próspero" (254).

Próspero y Calibán representan, con abstracción de toda determinación geográfica y temporal, al colonizador y al colonizado, más aún, a la relación que se establece entre ambos. Esta relación, que Zea equipara con la imposibilidad de un diálogo, implica la paradójica conversión del lenguaje del dominador en la maldición del dominado. No es posible establecer un diálogo en la medida en que no se pueda reconocer en el otro no un elemento de la naturaleza a ser conquistado, un ser inferior, extraño y bárbaro, sino un par, un igual, portador de lenguaje y con derecho a diálogo. Un modo de universalizar el problema del colonizado y la relación hegemónica con el otro es el que encuentra Zea en la dificultad del diálogo y en su conversión paradójica, de lengua impuesta en grito: "La resistencia, la subversión, la conspiración no son obra del supuestamente monstruoso Calibán, sino del propio Próspero" (255).

Para romper el hechizo por el que Próspero ha sometido a Calibán, será necesario que Próspero tome conciencia de la realidad y conozca al verdadero Calibán e, inversamente, que Calibán haga de la palabra de Próspero "un instrumento de su propio discurso liberador" (254).

De este modo, por lo demás, se completa el sentido mismo del ensayo de Zea: discurso desde, esto es, ejercicio consciente y pleno de la palabra que fue del otro y ahora es nuestra, y cuya aceptación no es ciega sino crítica; se acepta desde nuestra peculiar posición en el concierto de las naciones y de la historia universal.

Zea hace del encuentro y desencuentro entre Próspero y Calibán símbolo de la relación hegemónica conquistador-conquistado. Retoma así, una vez más, universalizándolo, el hilo de la reflexión sobre América Latina.

Como lo hicieron Darío y Rodó, el filósofo mexicano busca, a través del símbolo de Calibán, retomar críticamente la antítesis sarmientina civilización-barbarie. Pero, a diferencia de ellos, Zea no plantea una mera sustitución de una antítesis por otra, sino una superación dialéctica que abarque a la primera y la convierta en caso especial de toda relación de poder entre civilizado y bárbaro. Lo que nos parece importantísimo en

la paradoja que plantea Zea es que no hace sino universalizar los alcances del problema de Calibán.

De este modo, el arquetipo conformado por Shakespeare, enriquecido por la reflexión latinoamericana, regresa ahora al mundo para hablar sobre los problemas de identidad que surgen a partir de toda relación hegemónica.

NOTAS

1. Roger Bartra estudia la creación y la evolución de la figura del salvaje en el imaginario europeo: "Esta obsesión occidental por el Otro, como experiencia interior y como forma de definición del Yo", que "ha velado la presencia de otras voces: el Otro ha ocultado al otro" (193).
2. A este respecto véanse las sustanciosas y muy atinadas críticas de Georges Baudot (1993) a las lecturas desde la retórica y la estética, que insisten en los aspectos meramente literarios y discursivos de los diversos testimonios históricos, con olvido de la realidad subyacente, referencia obligada de todo discurso (184-185).
3. Tal vez en la concepción del personaje por parte de Shakespeare pesaran testimonios similares a éste de K. Gesner en la *Historia animalium*: "de color rojizo... de un salvajismo notable, huía de los hombres y, donde podía, se refugiaba en la oscuridad... fue capturado el año de gracia de 1531". O este otro animal "de tamaño y forma humanas", a quien "se le podía tomar por un hombre salvaje" (Bartra, 145).
4. Véase José Miguel Oviedo (1991), quien advierte la posible lectura de Renan hecha por Rodó. Los comentarios que Oviedo dedica a la obra de Rodó son buena muestra de la lectura más frecuente del *Ariel*, como crítica del utilitarismo y del sistema de vida norteamericano (45-51).
5. *Ibíd.*, p. 13.
6. En "Filosofar desde la realidad americana" (1990), escribe Zea: "La reflexión filosófica sobre los problemas que plantea la relación entre Estados Unidos y América Latina es un problema de dimensiones planetarias, el propio de la relación Mundo Occidental y Tercer Mundo, desarrollo y subdesarrollo" (42).

OBRAS CITADAS

ARDAO, Arturo: *Rodó*. Montevideo: Biblioteca de Marcha, 1970 (Colección "Los nuestros", 6).

BAKHTIN, Mikhail: *La poétique de Dostoievski*, trad. de I.Koftcheff. París: Seuil, 1979.

BARTRA, Roger: *El salvaje en el espejo*. México: UNAM-ERA, 1992.

BAUDOT, Georges: "Malintzin, imagen y discurso de mujer", *Cuadernos Americanos*, n.e., 40 (1993), 181-197.

DARÍO, Rubén: "El triunfo de Calibán" (1898), reproducido en Raymundo Ramos, *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional*, México, ICAP, 1981, 225-228.

DARNTON, Robert: "De la historia de las mentalidades a la historia cultural". Entrevista de Patricia Nettel, *La Jornada Semanal* (México), 215, 25 de julio de 1993, 32-36.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto: *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, pról. y notas de Abelardo Villegas. México: SEP-UNAM, 1982 (Serie Clásicos Americanos, 30).

GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1991.

GERBI, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo; historia de una polémica, 1750-1900* (1950), trad. de Antonio Alatorre, 2a. ed. corr. y aum. México: FCE, 1982.

LEÓN-PORTILLA, Miguel: *El reverso de la Conquista*. México: Joaquín Mortiz, 1964

LÉVINAS, Emmanuel: *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1974.

MILLONES, Luis: "El texto andino: las muchas lecturas", *Cuadernos Americanos*, n.e., núm. 33 (1992), 78-90.

MONTAIGNE, Michel de: "Des cannibales", *Essais*, 3 vols., édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris: Librairie Générale Française, 1972, I, 31, 303-319.

O'GORMAN, Edmundo: *La invención de América*. México: FCE, 1958.

OVIEDO, José Miguel: *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

PONCE, Aníbal: *Humanismo y revolución*, 2a. ed., pról. de Jaime Labastida. México: Siglo XXI editores, 1973.

RODÓ, José Enrique: *Ariel* (1902), pról. y notas de Abelardo Villegas. México: SEP-UNAM, 1982 (Serie Clásicos Americanos, 30).

SALOMON, NoCI: "Cosmopolitismo e internacionalismo (desde 1880 hasta 1940)", en Leopoldo Zea, coord., *América Latina en sus ideas*. México: UNESCO-Siglo XXI, 1986, 172-200.

SHAKESPEARE, William: *The Tempest* (1625), ed. by Anne Richter. Suffolk (England): Penguin Books, 1968. Hay edición española, *La tempestad*, en *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1970

STEINER, George: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (1975), trad. de Adolfo Castañón. México: FCE, 1980.

TODOROV, Tzvetan: *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique*. París: Seuil, 1981.

-----: *La Conquista de América. El problema del otro* (1982), trad. de Martí Soler. México: Siglo XXI, 1987.

TURNER, Víctor: *La selva de los símbolos*. Barcelona: Siglo XXI, 1980.

-----: *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.

WEY, Valquiria: "Miguel Angel Asturias: la traducción como una operación básica de nuestra cultura", en *Cuadernos Americanos*, n.e., núm. 1 (1987), 89-101.

ZAVALA, Silvio: *La filosofía política en la conquista de América* (1947). México: FCE, 1947.

ZEA, Leopoldo: "Las dos Américas", *Cuadernos Americanos* (México), 2 (1944), 7-20.

-----: *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar, 1971.

-----: *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988). México: FCE, 1990.

-----: "Filosofar desde la realidad americana", *Cuadernos Americanos*, n.e., 22 (1990), 37-48.

Ensayo: consigna de evaluación

Escribir un ensayo breve (periodístico, literario o académico) que plantee una reflexión en torno de un tema relacionado con el viaje. El texto debe plantear un problema de discusión (no necesariamente enunciado en forma explícita) y definir una posición personal respecto de él, que se sostendrá a través de argumentos. Dado que se trata de un ensayo, la escritura deberá tender no solo a persuadir o instalar una convicción en los lectores sino también a producir placer estético.

En la presentación del texto se debe explicitar el medio y/o canal en el que se prevé su publicación.

La extensión del trabajo debe ser de alrededor de 5500 caracteres (dos carillas y media) en tipo Times New Roman, tamaño 12, interlineado 1,5.

A modo de orientación sobre los aspectos a tener en cuenta para la producción del ensayo, proponemos la siguiente lista de control/grilla de evaluación:

Lista de control / Grilla de evaluación		Aspecto del texto a evaluar	Observaciones
cuestiones retóricas	<p>adecuación al género (objeto, estilo, estructura)</p> <p>Este aspecto hace referencia a la adecuación del texto a las características generales que definen al ensayo: enunciación (posición del enunciador, relación con el destinatario), selección del tema, uso de los recursos lingüísticos, organización estructural (modelo o plan textual)</p>		
	<p>planteo argumentativo (problema, tesis, argumentos)</p> <p>Por <i>planteo argumentativo</i> se entiende la claridad con la que se define la cuestión a discutir y la eficacia de los argumentos propuestos para sostener la posición del enunciador.</p>		
redacción	<p>cohesión/coherencia</p> <p>sintaxis</p> <p>puntuación</p> <p>ortografía</p>		

