

Número 96

ISSN 0185-0776

colmena

UNIVERSITARIA



colmena

UNIVERSITARIA

96



UNIVERSIDAD
DE GUANAJUATO

Secretaría General
●
Dirección de Extensión Cultural

Colmena Universitaria, número 96, año 2016, es una publicación de la Dirección de Extensión Cultural de la Universidad de Guanajuato, Mesón de San Antonio, Alonso 12, centro, Guanajuato, Gto., C.P. 36000, producción: Editorial de la Universidad de Guanajuato, diseño general: Ma. Adriana Chagoyán Silva, corrección: Edgar Magaña. Impreso en agosto de 2016 en la Imprenta Universitaria, bulevar Bailleres s/n, Silao de la Victoria, Gto., tiraje: 500 ejemplares. Impreso y hecho en México. *Printed and made in Mexico.*
editorial@ugto.mx

ISSN 0185-0776

Director: Luis Rionda Arreguín

Asistente editorial: A. J. Aragón

Sumario

El Señor de Villaseca en el mineral de Cata: una devoción popular PATRICIA CAMPOS RODRÍGUEZ FELIPE MACÍAS GLORIA	7
Un acercamiento a la Revolución Mexicana a través de cuatro de sus protagonistas guanajuatenses ARTEMIO GUZMÁN LÓPEZ	27
Sobre el nacimiento de la filosofía MARÍA TERESA SÁNCHEZ MIER	47
Dante vivo. Divagaciones en el 750 aniversario natal del poeta CARLOS ULISES MATA	65
Entre barrenos y mazorcas, la transformación del Bajío y la ciudad de Guanajuato en el siglo XVIII CARLOS ESTEBAN GUZMÁN HURTADO	87
La hispanidad, el intendente Riaño, el soldado español MARIANO GONZÁLEZ LEAL	101
La muerte como una estructura de mi facticidad JAIME ESCOBAR TRIANA	113
Pintor / escultor / ceramista JAVIER DE JESÚS HERNÁNDEZ "CAPELO"	117

COLABORADORES

PATRICIA CAMPOS RODRÍGUEZ

Doctora por la Université Paul Valéry III (Montpellier, France), pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, posee numerosas publicaciones como: “La devoción de una virgen milagrosa: Niño Manuelito de Puerta de San Agustín de las Flores, Silao, Gto.”; “Soledad González Dávila: una destacada mujer en la Revolución Mexicana”. Forma parte del Cuerpo Académico “Desarrollo y sustentabilidad” del Departamento de Estudios de Cultura y Sociedad (DECUS), Campus Guanajuato de la Universidad de Guanajuato, mismo departamento donde realiza labores de docencia e investigación.

FELIPE MACIAS GLORIA

Doctor por la Universidad de Paul Valéry (Francia), desarrolla líneas de investigación referentes a la historia, sociología, antropología y cultura. Se desempeña como investigador y docente en el Departamento de Estudios de Cultura y Sociedad de la UG.

ARTEMIO GUZMÁN LÓPEZ

Reconocido historiador egresado de la Universidad de Guanajuato, profesor de la misma tanto en la carrera de historia como en la Escuela de Nivel Medio Superior de Guanajuato. Participó en el libro *Historia breve de México* (Gobierno del Estado de Guanajuato / Universidad de Guanajuato, 2009) con el estudio “La revolución mexicana 1908-1959”, y en la obra antológica *La Independencia y la Revolución Mexicana en las páginas de* Colmena Universitaria (Universidad de Guanajuato, 2011) con el artículo “Entre la rebeldía y el sacrificio. Ensayo sobre los momentos decisivos en la vida de Miguel Hidalgo y Costilla en el umbral del bicentenario del inicio de la guerra de Independencia”, entre otras tantas obras de investigación sobre temas históricos regionales y nacionales.

MARÍA TERESA SÁNCHEZ MIER

Realizó su maestría y doctorado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudió la licenciatura en filosofía en la Universidad Panamericana. Actualmente se desempeña como profesora de la Universidad de Guanajuato en el Departamento de Estudios de Cultura y Sociedad. Realizó una estancia de investigación en Psiquiatría genética en la División de Genética del Departamento de Psiquiatría de The University of Texas Health Science Center. Cursó el diplomado universitario de bioética, ofrecido por el posgrado en ciencias médicas, odontológicas y de la salud, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Colabora con el Comité Estatal de Bioética del Estado de Guanajuato y pertenece al Comité de Ética de la Universidad del Valle de México, Campus Querétaro. Sus áreas de investigación son: filosofía clásica, bioética y justicia distributiva.

CARLOS ULISES MATA

Estudió letras españolas en la Universidad de Guanajuato, obtuvo en 2001 el Premio de Ensayo Literario José Revueltas con la obra *La poesía de Eduardo Lizalde*. Articulista frecuente en publicaciones periódicas desarrollando temas de crítica literaria. Realizó la selección y el prólogo del libro *El otro Efraín. Antología prosística de Efraín Huerta*.

CARLOS ESTEBAN GUZMÁN HURTADO

Realizó estudios universitarios de historia en la Universidad de Guanajuato. Asesor del Consejo General del Instituto Electoral del Estado de Guanajuato. Historiador e investigador, especializado en el análisis historiográfico del siglo XVIII en la Nueva España.

MARIANO GONZÁLEZ LEAL

Doctor en leyes, historiador y cronista. Autor de numerosos artículos sobre temas históricos acerca de Guanajuato y Jalisco, entre los que podemos destacar “El segundo matrimonio del abuelo de Hidalgo” incluido en el libro *La Independencia y la Revolución Mexicana en las páginas de Colmena Universitaria*, publicado por la Universidad de Guanajuato en 2011.

JAIIME ESCOBAR TRIANA

Doctor en bioética por la Universidad El Bosque (Colombia), ha sido elegido rector de la misma en seis ocasiones. Médico cirujano por la Universidad Nacional de Colombia, especializado en coloproctología en la Universidad de Londres, ha organizado múltiples seminarios en los temas de la ética en la medicina y la perspectiva humana del paciente. Es autor de múltiples libros y artículos que tocan el tema de la bioética, ética profesional en medicina y la muerte, entre ellos *Bioética, justicia y salud*, *Dimensiones ontológicas del cuerpo*, *Bioética y tradición filosófica*, “Derecho a morir dignamente” y *Bioética y sexualidad (et. al.)*.

JAVIER DE JESÚS HERNÁNDEZ “CAPELO”

Nacido en León, Guanajuato, en 1951, en 1959 estudió técnicas de pintura y comienza a pintar con don Luis Ferro Márquez. Posteriormente, fue maestro de expresión gráfica, estereotomía y perspectiva, en la entonces Facultad de Arquitectura de la Universidad de Guanajuato. En 2013 y 2015 obtuvo los grados de maestro y doctor en artes, respectivamente. Artista multidisciplinario, se desarrolla en la pintura con distintas técnicas, así como en la escultura y el mural. Ha realizado exposiciones en importantes museos del país y el extranjero, en países como Japón, Alemania, España, Canadá, Estados Unidos y Ecuador. Ha obtenido premios importantes en las áreas de cerámica, dibujo y pintura, y participado con exposiciones en varias ediciones del Festival Internacional Cervantino.

FUENTES DIVERSAS DE FOTOGRAFÍAS E ILUSTRACIONES INTERIORES

Capitulares pertenecientes al libro *1000 decorated initials*, copyright © 1999, 2002, 2007. Pepin van Roojen.

Página 28: Joaquín Obregón.- elsenordelhospital.blogspot.com

Página 29: Práxedis Guerrero.- anarcoefemerides.balearweb.net

Página 30: archivomagon.net

Página 31: archivomagon.net

Página 36: historiadenogales.blogspot.com

Página 37: msaryk.tv

Página 41: www.lavozdelnorte.com.mx

Página 42: es.wikipedia.org

Página 44: www.agn.gob.mx/menuprincipal/archivistica/reuniones

Página 45: www.cultura.gob.mx

Página 48: es.wikipedia.org/wiki/Homero#/media. Homero por Philippe-Laurent Roland, Museo del Louvre.

Página 51: es.wikipedia.org/wiki/Pitágoras

Páginas 54 y 55: es.wikipedia.org/wiki/aristoteles

Página 66: www.atribune.com

Página 67: es.wikipedia.org

Páginas 76, 77, 78: [es.wikisource.org/wiki/La divina_Comedia:_El paiso](http://es.wikisource.org/wiki/La_divina_Comedia:_El_paiso)
[es.wikipedia.org/wiki/Infierno_\(Divina_Comedia\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Infierno_(Divina_Comedia))
es.wikipedia.org/wiki/Infierno:_Canto_Cuarto

Página 88: Hacienda San Javier-Valenciana en the distance-Guanajuato, ca. 1905-1909. Central University Libraries, Southern Methodist University.

<http://digitalcollections.smu.edu/cdm/singleitem/collection/mex/id/1231/rec/19>

Página 90: Hacienda de la Rocha Guanajuato. ca. 1905-1909. Central University Libraries, Southern Methodist University.

Página 92: <http://brynmawrcollections.org/home/archive/files/1fc351b19c4c0bca12cc95f2748e5c43.jpg> PPT- México en el siglo XIX. Litografías y pinturas de Carl Nebel.

Página 108: bilustrativos.blogspot.com

Página 114: www.laloquera.com

Página 115: luissaitong.wordpress.com

Cándido Navarro, página 33, colección particular del Dr. José Carlos Dávalos Hernández.

Patricia Campos Rodríguez
Felipe Macías Gloria

El Señor de Villaseca en el mineral de Cata: una devoción popular

México es un país diverso en cuanto a cultura y ecosistemas. Para tener la capacidad de valorar, recuperar y proteger es necesario conocer la manera en que se fue construyendo a lo largo de la historia. Actualmente se consideran patrimonio de la humanidad zonas arqueológicas como Chichen Itzá, ciudades como Guanajuato, San Miguel de Allende y después de una lucha de más de diez años, es reconocida la gran variedad culinaria de nuestro país. Ha sido un largo camino el que han recorrido los países de América Latina para lograr el respeto del mundo occidental.¹

Es en la década de 1980 cuando el concepto de patrimonio se mira como la posibilidad para desarrollarse económicamente. Así, se empezó a ver en el patrimonio cultural la importancia de recuperar ese pasado, esa cotidianidad que generaciones anteriores construyeron como: “la memoria impercedera del significado que para ellas tuvieron las cosas y los lugares”.²

De tal manera que “el patrimonio puede considerarse como el conjunto de bienes que una generación transmite a las siguientes con el propósito de que puedan llegar a ser un medio de comprensión de la esencia de su propia historia”.³

¹ Ver: Día-Berrio, F. Salvador, *El patrimonio mundial, cultural y natural. 25 años de aplicación de la Convención de la UNESCO*, México, UAM, Unidad Xochimilco, 2001.

² Hernández, Hernández, Francisco, *El patrimonio cultural: la memoria recuperada*, España, Asturias, Trea, S. L., 2002, pp. 8-13.

³ Hernández, Hernández, Francisco, *idem*, p. 16.



A finales de los setenta se reconoció como un todo el patrimonio cultural y el patrimonio natural. A su vez, se define el patrimonio tangible (físico) e intangible. El segundo, se refiere a todo aquello que el hombre ha expresado en su vivir cotidiano, es decir, sus maneras de expresar el lenguaje, las costumbres que lo congregan así como sus tradiciones y rituales.⁴

De tal manera que el Guanajuato profundo lo encontramos en la edificación de lo que se es y se ha ido construyendo en el devenir histórico; asimismo, las diferentes maneras en que la colectividad se entiende y se asume dentro de su diversidad como parte de un todo.⁵

Desde la noche de los tiempos el hombre ha buscado apoyo para sobreponerse a sus temores, a sus miedos, a lo que le causa sobresalto para poder enfrentar las adversidades de la vida cotidiana. Las primeras huellas de la presencia del hombre que puebla el continente americano las encontramos en las pinturas rupestres donde los habitantes del ahora estado de Guanajuato plasmaron su memoria histórica.⁶ Transmitieron el pensamiento en su relación con la naturaleza y la manera en que convivieron con ella.

Más tarde, dentro de la religión que llega en el siglo XVI: [...] Las caras de los santos testimonian de los mismos procesos de negociación entre las identi-

⁴ Manrique, Jorge Alberto, *Las artes plásticas en el patrimonio nacional de México*, t. II, Conaculta / FCE, 1997, p. 57.

⁵ *Idem.*

⁶ Macías Gloria, Felipe, *Pinturas rupestres. Una manifestación milenaria en El Niño de la Cruzada, protector del migrante*, Universidad de Guanajuato, 2008, pp. 15-21.



dades cristianas y las identidades [llamadas] paganas [...] Cada sistema religioso piensa lo divino según las representaciones que le son propias. Pero las aculturaciones o reencuentros entre dos culturas, siempre han producido fenómenos complejos de superposición de creencias religiosas que han producido amalgamas entre <Dios> y <dioses> [...].⁷

En consecuencia, Guanajuato surge como centro minero de gran importancia en tiempos virreinales, puesto que antes de la intromisión occidental estaba poblado. Las malas condiciones en que trabajaban los mineros y el peligro constante en que viven permite el surgimiento de una imagen que será considerada como milagrosa, en este caso el mismo Cristo. Es la necesidad que: “[...] el hombre demanda a lo sobrehumano: hacer descender el cielo sobre la tierra. Que él protege y alivia de todo mal, es lo que implora la creencia que ve [en el caso de los santos] combatir el temido dragón, resucitar a los niños y desplazar las montañas. Su imagen, solicitada y venerada, llevada en una medalla o prendida en un muro, difunde su cara. Los hombres llevan su nombre y construyen como patrono. El santo forma parte de la vida y le da su suplemento divino [...]”.⁸

El templo que albergará el Señor de Villaseca pasa por distintos periodos en su construcción. Los trabajos inician en 1709, se terminan en 1789. Asienta el padre Esteban Ramírez: “Esta [edificado] por largas etapas, casi 80 años, es de comprender que pasaron algunas generaciones y dueños de minas y su inter-

⁷ Barnay, Sylvie, *Les Saints. Des êtres de chair et de ciel*, Paris, Gallimard, 2004, p. 118.

⁸ *Idem*, p. 108.

vención diversa, es notable en sus muros y, en los cruceros, hay salientes hasta de veinte centímetros [...]”.⁹

Los mineros se organizan para costear la construcción, aunque será terminada por los dueños de la mina de San Lorenzo. De tal suerte que el recinto sagrado será conocido como “El templo de los mineros” habitado por su Cristo negro de estilo barroco, quien con el tiempo, a fuerza de tanto lavarlo con perfume, fue perdiendo color hasta que el padre Esteban Ramírez por la década de mil novecientos noventa, prohíbe dicha práctica. A principios del siglo XIX adquiere un carácter místico debido a que una parte del templo se dedicaba a realizar ejercicios espirituales.¹⁰

El Cristo de Villaseca toma, posiblemente, su nombre del primer propietario de los terrenos: “[...] en 1709, el sitio donde se inició la fábrica del Santuario, pertenecía a la hacienda de Villaseca, aunque este hacía ya 129 años que había muerto, seguía llamándose De Villaseca”.¹¹ A partir de entonces, hasta la actualidad, el Cristo crucificado será reconocido con tal nombre.

Siempre el origen de los milagros de cualquier advocación de María o de Cristo va a ser narrada como un hecho extraordinario. De tal forma que: “La tradición cuenta en largos versos el asombroso primer milagro del Señor de Villaseca. Está en tupidos versos, tres hojas las dedica en alabanza al señor don Alonso



⁹ Ramírez, Esteban, *Monografía del templo del Señor de Villaseca*, Guanajuato, Cordero Hermanos, 1991, pp. 8-9.

¹⁰ *Idem*, pp. 10-12.

¹¹ *Idem*, pp. 13-14.

de Villaseca y las otras (dos) a la maravilla obrada [...]”.¹² La construcción cultural de los milagros del Cristo se sitúa en el año de 1618.

El surgimiento de los santuarios, en el imaginario colectivo, se encuentra presente a lo largo de la historia del cristianismo: “[...] Las leyendas cuentan sus orígenes milagrosos [...] Las bellas imágenes narrativas de las narraciones de fundación son paradójicas. Como las que cuentan las leyendas, tales como <el fuego que arde sin arder> o el <baso atravesado sin romperse> tienen por objetivo traducir el enunciado paradójico que es al origen mismo del cristianismo: <Dios se hizo hombre>, lo divino se hizo humano [...]”.¹³ Incluso, en el caso de Villaseca transgrede las normas establecidas por la Iglesia católica, como más adelante se verá en torno al primer milagro.



El santuario se poblará de testimonios que dan fe de los milagros del Cristo de Villaseca. Una de las más precisas definiciones de estas expresiones culturales de los definidos como “retablitos” o promesas votivas la ha dado Michel Vovelle. El exvoto dice, es un: “Documento cultural, es el mensaje codificado, dibujado y pintado que nos han transmitido las gentes que seguido no tuvieron otro medio de expresión, y que testimonian acerca de sus creencias, sus miedos, sus esperanzas. Son confesiones inconscientes [...] que revelan los tratamientos de una psicología del milagro de una red de actitudes ante el peligro, la enfermedad, la muerte... [...]”¹⁴

Entonces, dentro de la geografía del exvoto guanajuatense el Cristo negro es el que más exvotos conserva a pesar de que con el tiempo muchos se han perdido o

¹² *Idem*, p. 59.

¹³ Barnay, Sylvie, *Les Saints. Des êtres de chair et de ciel*, Paris, Gallimard, 2004, p. 110.

¹⁴ Vovelle, Michel, *Histoires figurales. Des monstres médiévaux à Wonderwoman*, Paris, Usher, 1989, p. 90.



deteriorado, careciendo de corpus completos que nos pudieran dar una visión íntegra de las maneras de vivir de otras épocas. Los exvotos, entre las fuentes de la iconografía religiosa para periodos antiguos pero también para la época contemporánea, son una fuente de información privilegiada para la propuesta de la metodología de la historia de las mentalidades.

Plantea Vovelle que dentro de la iconografía: “[...] En esta gama, que nos sea permitido, para mejor situar el lugar específico del exvoto, focalizar la atención sobre cuáles series, las más masivas o las más representativas: retablos y cuadros de iglesia, imágenes piadosas, exvotos... esas son las tres series que la investigación actual —en los últimos diez años— ha valorizado masivamente [...]”.¹⁵

En esta dirección Vovelle continúa:

[...] Como el cuadro de altar, el exvoto se hace por la construcción colectiva, sobre el muro del santuario donde ha sido colocado. Pero aún más que la imagen piadosa es, ante todo, testimonio individual del encuentro con lo sagrado. El personaje sagrado y el actor o beneficiario del milagro (o simplemente de la intervención), coexisten, cada uno en su lugar sobre el cuadro que materializa su reencuentro. De todos los testimonios iconográficos posibles —del cuadro a la imagen— el exvoto es sin duda el que materializa la confesión la más directa: puesto que es la menos estereotipada así como la menos sofisticada, la más sincera, en fin [...].¹⁶

¹⁵ *Idem*, p. 91.

¹⁶ *Idem*, p. 92.

Otra definición de lo que es un exvoto y que nos parece muy pertinente sobre todo en tiempos actuales es la de Jorge A. González, quien escribe: “[...] Pero, vayamos por partes: ¿qué y cómo es un exvoto? De manera fenómeno lógica, se puede describir como todo objeto que específicamente sirve para manifestar el agradecimiento por un don o bienestar que concede un agente poderoso de orden metasocial a actores (individuales y/o colectivos) intramundanos [...]”.¹⁷

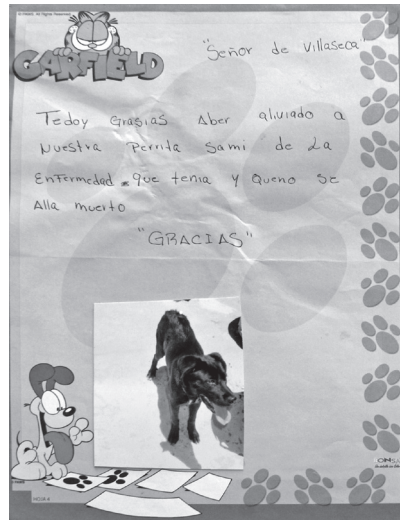


Prueba de ello son los milagritos que moldean cualquier parte del cuerpo, animales, casas, camionetas, etc. Aceves continúa: “[...] En tanto que de manera voluntaria destinado a expresar agradecimiento (aunque a veces los hay de tipo propiciatorio), casi cualquier objeto puede ser <convertido> en exvoto. Esto puede contribuir a explicar la enorme y aparentemente caótica variedad de tipos que se suele encontrar en los santuarios y colecciones [...]”.¹⁸ Se refiere a prendas de vestir, férulas, copias de cualquier asunto que se logró o que estuvo en peligro.

De tal suerte que estos reencuentros de los seres humanos con los seres celestes en el caso de Guanajuato hemos realizado aproximaciones en torno a las

¹⁷ *Idem*, p. 99.

¹⁸ *Idem*, p. 99.



promesas votivas, dedicadas al Señor de Villaseca con la intención de dialogar, de entender la comunicación que se establece entre sociedad, religión y fe. Pensando que “[...] la comunicación significa construir su relación con las culturas, con las ideologías, con las clases sociales y, en último término, con la estructuración, consolidación, crisis y desarticulación de la hegemonía en una sociedad específica [...]”.¹⁹

Para el caso que nos ocupa tenemos el primer milagro, grabado en la conciencia colectiva, realizado por el Cristo de Villaseca, transmitido por la oralidad pues no existe registro escrito. La memoria perpetuada por los antiguos remite a una transgresión social ya que es una mujer casada, quien sorprendida por su marido cuando llevaba el almuerzo a su amante le asegura que son flores y perfume para el crucificado, en efecto, al mostrar la canasta el agraviado encuentra flores y perfume.²⁰

El camino a los santuarios, en nuestro país, es también la oportunidad para aquellos sectores de la población que no tienen la oportunidad de viajar, el momento de visitar ciudades, balnearios, en fin, los sitios turísticos que de otra forma nunca podrán conocer. De acuerdo a Jorge González los santuarios como los del Niño de Atocha o el de la Virgen de San Juan de los Lagos son: “[...] fuentes culturales, y en la desmesurada producción de exvotos populares, con nitidez se muestra la lucha por la modelación y modulación de lo cotidiano y lo extraordinario; así mismo las subalternidades <terrenal> y cotidianamente construidas [...]”.²¹

¹⁹ González, A. Jorge, *Más (+) Cultura (S). Ensayos sobre realidades plurales*, México, CNPCA, 1994, p. 98.

²⁰ Testimonio transmitido por el finado sacerdote Esteban Ramírez.

²¹ González, A. Jorge, *op. cit.*, p. 125.





Por otra parte, los santuarios son los lugares en que se encuentran los santos que por sus méritos han adquirido el estatus de milagrosos. Así surgen las rutas de peregrinación.²² De tal manera hemos propuesto las rutas de la fe como alternativa al desarrollo de las localidades para el estado de Guanajuato.

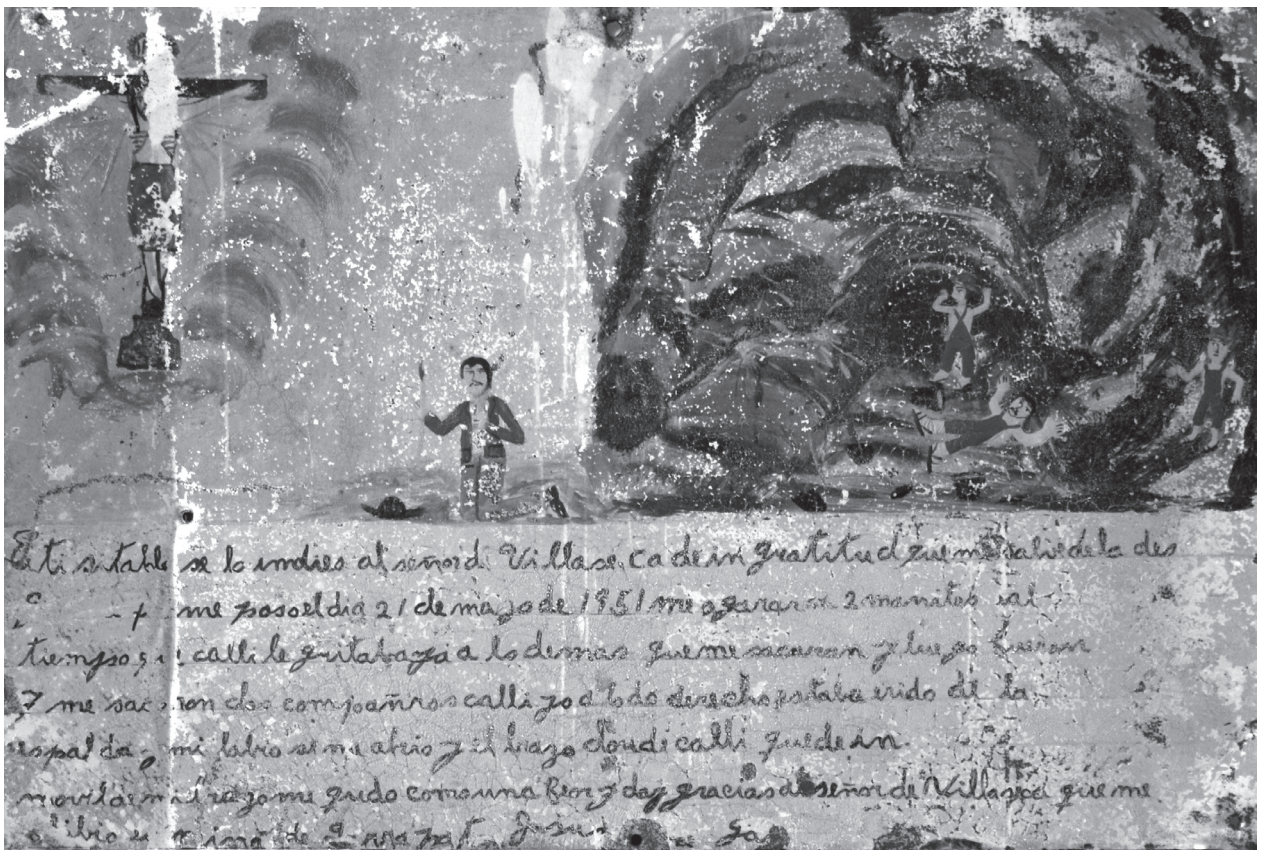
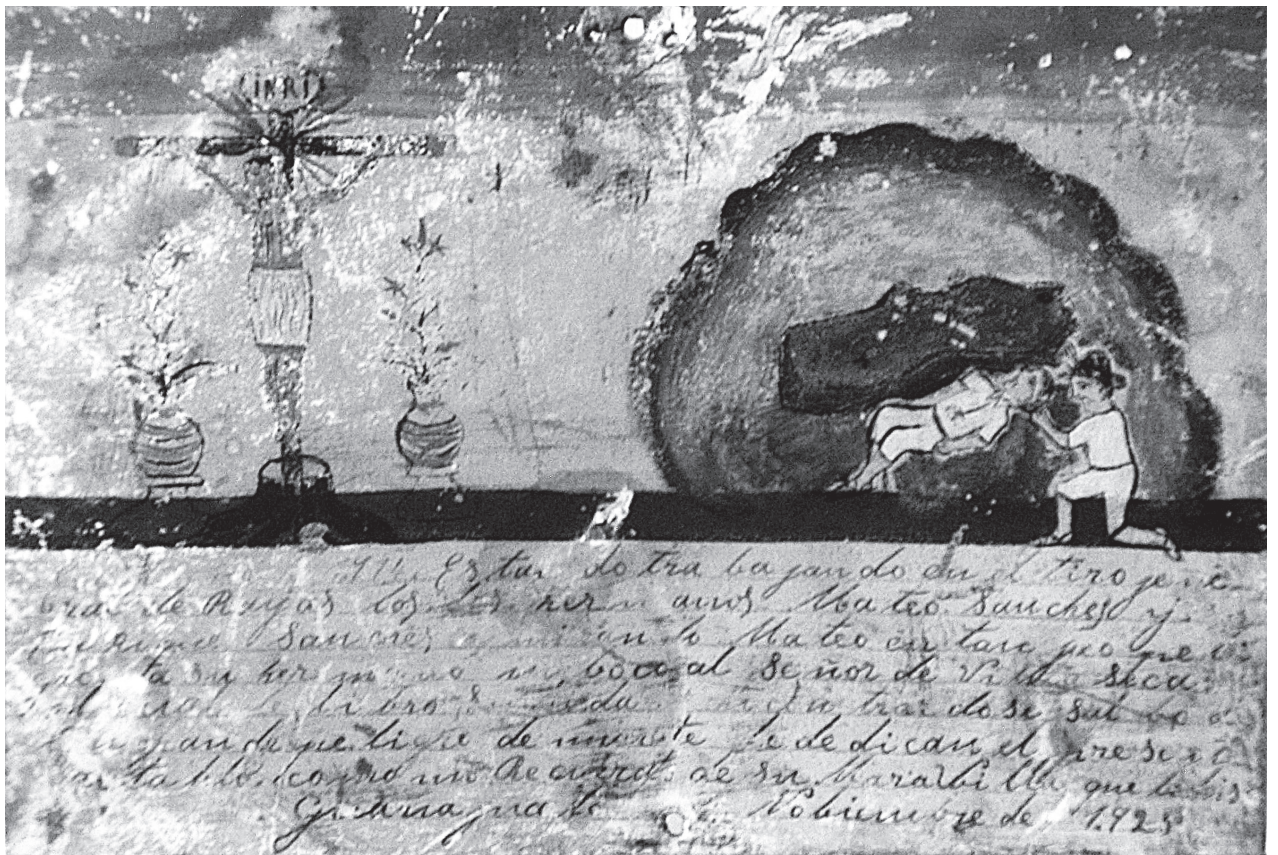
Enseguida daremos tres ejemplos de aproximación al vivir cotidiano en torno a la fe prodigada al Cristo Negro de Villaseca, presentados en distintos foros académicos, que nos muestran la riqueza que encierran las historias narradas en estas laminitas para la historia de las mentalidades.

El Santuario del Mineral de Cata, en la actualidad, conserva pocos testimonios referentes al vivir cotidiano, dentro de las entrañas de la tierra y sus hombres; sin embargo, se trabajaron 53 vivencias de los mineros.²³ Pero, ¿qué nos dicen los textos?, ¿cuáles son los peligros de trabajar en una mina?

De las 53 promesas, la mina de Sirena ocupa, en la muestra, el primer lugar en accidentes, le siguen la Garrapata, el Cubo y el Monte de San Nicolás. También aparecen Peregrina, San Carlos (tal vez La Luz), Tiro de Señora, Cata, Promontorio, Mellado, Rayas, Túnel de Loreto, Molino de Bustos, Tinaja y Las Torres. La mayoría de estas minas con el tiempo cerraron.

²² En sus orígenes: “el significado originario de la palabra *santuarium* hacía referencia a las <reliquias del cuerpo del mártir o del santo>, al relicario que las contenía, a las telas que habían tocado sus restos o a las tumbas [...] Sabemos que el origen del culto a los santos es una consecuencia de la devoción que los primeros cristianos tenían a sus mártires y a sus reliquias”. Manrique, Jorge Alberto, *op. cit.*, pp. 19-20.

²³ Ponencia presentada en la VIII Reunión Internacional de Historiadores de la Minería Latinoamericana en 2005.



Las promesas corresponden cuatro, de finales del siglo XIX; la década más representativa para el siglo XX es la de los diez; de los años setenta no hay huella; y el más reciente, hasta el momento en que se llevó a cabo el registro, es de 1992. Doce láminas ya perdieron la fecha o simplemente no se anotó.

El accidente representa una “ruptura brutal y trágica de lo cotidiano, es, por principio resentido como un riesgo de muerte súbita”, de ahí que la muerte repentina es la más temida ya que no permite arreglar sus asuntos de aquí abajo, ni de preparar el gran paso hacia el más allá. La invocación: “de la muerte súbita libéranos Señor”, plegaria frecuente en el pasado traduce bien la angustia de tener que comparecer delante del tribunal celeste sin estar preparado.²⁴ Para el creyente, lo peor que puede suceder es morir sin recibir los Santo Óleos, ya que quedaría condenado a vagar en la obscuridad.

Es de comprenderse en el caso de los accidentes de la mina, donde el peligro que llevan las explosiones por barrenos, es cotidiano el individuo establece contacto personal, íntimo, con los intercesores divinos.

Contrario a otras escenas pictóricas en que la mujer comparte o encabeza una angustia ante los problemas de la vida cotidiana, los mineros acuden en solitario al Cristo de Villaseca. En esta pequeña muestra, el 85% testimonia a título personal, es decir, la presencia de la mujer aquí es secundaria. Apenas ocho mujeres intervienen. En el texto pide la hija, la esposa o la madre.

Las formas de religiosidad son privadas y, al mismo tiempo, colectivas: dar constancia de que se recibió el favor divino. El creyente toma el discurso de la Iglesia pero también el discurso secular. Para el primero utiliza el lenguaje que escucha en la misa o de la Biblia: portentoso, veras de su corazón, perpetua memoria, etc. En el segundo se vale de la narración: el día 11 de septiembre le aconteció, el jueves 4 de marzo; usa el estilo de una carta de un telegrama.

En la práctica social y discursiva, en este sector de trabajadores resulta evidente el peligro de muerte al que se enfrentó. Todos anotan, en la cartela [texto], de qué manera se vieron a las puertas de la muerte. Los peligros constantes eran, sobre todo, a causa de las explosiones con dinamita, las inundaciones, las caídas de un nivel a otro y los derrumbes. En la actualidad el paisaje de los accidentes, gracias a la modernización de las minas, ha cambiado.

Finalmente, las prácticas sociales de religiosidad son perpetuadas en los exvotos donde el creyente, a través del recinto sagrado busca dejar constancia de sus

²⁴ Cousin, Bernard, *Le miracle et le quotidien. Aux-en-Provence*, Paris, Centre National de Lettres, 1983, p. 114.



Desde el 14 de diciembre enfermó la Sra. Isabel Peña, al parecer se muy grave de fuerte hemorragia; la autora de sus días, Francisco Contreras y sus cinco hijos, la encomendaron con fervor al Señor de VILLASECA, y por el milagro de haberlo sanado, le dedican el presente con amor y grande agradecimiento. Guanajuato, Sto., a 12 de febrero de 1953.

vivencias y reintegra cada uno de esos momentos críticos por lo que ha pasado. De esta forma, el individuo, la familia, la comunidad, recupera y reelabora su memoria colectiva que da sentido a su actuar y pensarse como cultura.

Otro tema que hemos abordado gira en torno a las enfermedades que aquejaron a los guanajuatenses entre 1900 y 1949.²⁵ Es entonces, a través de los exvotos ofrecidos al Cristo negro, que se puede acercar, entre otras fuentes, a la historia de las enfermedades en Guanajuato en el siglo XX. En la geografía del exvoto las enfermedades ocupan el primer lugar en las preocupaciones de los creyentes: “[...] En el pasado aquel que caía enfermo, muchas de las veces, pocas oportunidades tenía de sobrevivir. Antes era afortunado aquel que sobrepasaba la infancia, después sus probabilidades de vida eran inferiores que hoy día, además las enfermedades y los accidentes iban, con frecuencia, unidos en sufrimiento y dolor [...]”.²⁶

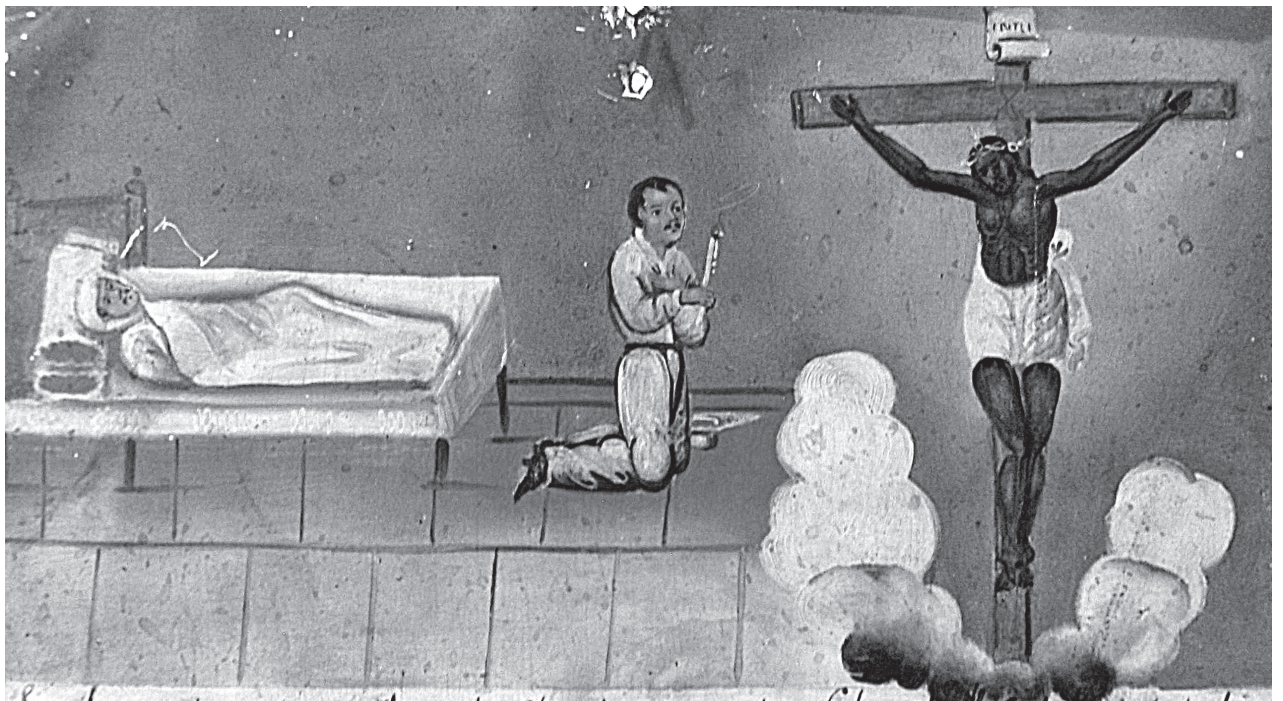
Siendo Guanajuato un mineral por excelencia, no es de sorprender que las enfermedades pulmonares aquejen a los mineros. De igual manera, la insalubridad existente, hasta que fue entubado el río Guanajuato, originaba una serie de

²⁵ Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional Salud-Enfermedad de la prehistoria al siglo XX, INAH-México, 1996.

²⁶ Hayward, J. A., *Historia de la medicina*, México, FCE, 1988, p. 20.



En el mes de Julio del año de 1910. le aconteció a Concepcion Rocha haber caído en cama de fiebre, y viniendole de mucha gravedad su Esposa Ignacia Rocha, con veras de su corazón, se lo encomendó al Señor de Villaseca del mineral de la Cata, que como le diera su alivio, le pondria un Retablo en su Templo, en recompensa de aquella
 Maravilla.



En el año de 1874. en el mes de Setiembre dia 15. ayanándose Felipe Vallejo de la Ciudad de Guanaajuato gravemente de un resfriado tan fuerte que en termino de 2 dias se bio a la muerte y no ayando remedio en lo temporal imboro' con heras de su corazón omnipoten y Sagrada imagen del S. de Villa seca quien en pocas oras le restablesio su salud donde se allu dandole en este retablo infinitas gracias por tan grande beneficio que le izo.

enfermedades estomacales. También contribuía el agua no tratada. Hasta que se construyen “Los Filtros” rumbo a Valenciana.

Por otra parte, en el pasado las condiciones higiénicas o de retraso médico provocaron en el imaginario popular que el embarazo se viera como una enfermedad. De igual forma el discurso de algunos exvotos remiten a ciertas enfermedades como los cánceres, que fueron considerados como algo de lo que no se podía hablar, algo que había que ocultar. O bien, remite a las enfermedades femeninas o masculinas vistas, antes y todavía ahora, como temas tabú.

En cuanto a la geografía de las enfermedades, los primeros cincuenta años del siglo XX Guanajuato ocupa el primer lugar cuando se señala la procedencia de la promesa. De 1910 en adelante aparece Silao; a partir de 1930, León. En 1920 y 1940 existen exvotos de mexicanos que viven en Estados Unidos y que recurren al Señor de Villaseca. Otros municipios como Irapuato y Salamanca están presentes.

La exteriorización de religiosidad se encuentra, sobre todo, en el sexo femenino. En el periodo de cincuenta años ocupan el primer lugar; siguen las parejas, es decir, los matrimonios. La exteriorización masculina es mínima.

El corpus que se trabajó es una muestra formada por 257 exvotos que transcriben la angustia ante el peligro de una enfermedad, casi siempre, vivida a un plano de peligro de muerte.

Las promesas van de 1900 a 1949 y se dividió por grupos de enfermedades. Es decir, de acuerdo a la frecuencia de los registros, quedando de la siguiente forma: fiebres, dolores estomacales, parto, hemorragias, pulmones, tifo, tumores, reumatismo, garganta, “desconocida”, locura, “contagiosa”, parálisis, alcoholismo, “interior”. Otras aparecen una sola vez: cólico, escarlatina, colerín, viruela, tiroides, ataques, tosferina, hígado, difteria, etc.

Por medio de los exvotos se puede aproximar al estudio de la niñez en Guanajuato. En la presente muestra, el 17% corresponde a enfermedades de niños. Estos son agradecimientos que transcriben el amor paternal ante el peligro de muerte de sus hijos.

Incluso las promesas ponen de manifiesto: por una parte, el sentimiento religioso del pueblo ante el peligro, hay una pintura en que no solo se acude al santo sino que también las hijas y la madre visten hábito como promesa para reforzar la petición; por la otra, ante el temor a la muerte de la madre y la orfandad de los hijos, la familia completa agradece la maravilla de que fueron objeto.

Otras fuentes dan constancia de la salud en la ciudad de Guanajuato. En 1916 las *Efemérides Guanajuatenses* dan testimonio de la salud en la ciudad, así

como de las medidas preventivas. Sánchez Almaguer sustituye a Crispín Espinosa, quien en octubre sucumbe ante la epidemia, asienta: “[...] En el año que hoy termina [1916] han fallecido en la ciudad de Guanajuato 5,712 personas, de las cuales 806 fallecieron de tifo y las restantes, la mayor parte, de hambre y de enfermedades del aparato digestivo [...]”.²⁷

Estos fueron años difíciles para Guanajuato. En 1940 siguen presentándose casos de tifo tanto en la capital del estado como en sus municipios.

Así, se puede señalar en una primera lectura dos niveles de religiosidad: individual y colectiva. En el primero de los casos, se fue escogido para recibir esa “Gracia divina”; en el segundo, se participa dentro de la sociabilidad colectiva de un acto de religiosidad popular. El temor ante el peligro permite acudir al recurso celeste, no solo invocando una imagen con dones milagrosos, sino también para reforzar la petición acudiendo al mismo tiempo a otros santos. Pues los santos habitan entre el cielo y la tierra. Sobre la tierra presentan a Dios las plegarias de los hombres. Una vez en el cielo, su presencia, en algunos casos, se vuelve en forma de reliquias corporales. Con ellos la tierra semeja el paraíso. Los milagros florecen. La humanidad se eleva hacia la divinidad.²⁸ Aunque, finalmente, el fiel lo sabe, es el Ser Supremo quien, a través del intercesor, concede el milagro.

Un último ejercicio es la aproximación que se realizó en torno a la violencia,²⁹ esta se encuentra presente desde que el hombre existe. De ahí que, al vivir en comunidad, se hayan establecido códigos sociales que marcan las pautas de comportamiento. Al transgredir estos códigos interviene la aplicación del castigo, la sanción. Sin embargo, la complejidad de la madeja que conforma la sociedad lleva a la ocultación o, en todo caso, a la manipulación de las leyes. ¿Cómo detectar la violencia familiar si esta no es denunciada? ¿Cómo rastrear el abuso de autoridad en la fábrica, en la oficina, si no es denunciado?

Según Claude Chesnais la violencia no es una, es múltiple, es movable, con frecuencia inasequible, siempre cambiante. Seguido, ella designa: los lugares, las épocas, las circunstancias, incluso los medios y realidades muy diferentes.³⁰ Chesnais propone tres ejes de análisis: la violencia física, la violencia económica y la violencia moral.³¹ En realidad las promesas votivas nos aproximan a las tres formas de violencia, sobre todo los exvotos contemporáneos.

²⁷ Espinosa, Crispín, *Efemérides Guanajuatenses*, Guanajuato, Imprenta Económica, 1922, p. 380.

²⁸ Barnay, Sylvie, *op. cit.*, p. 31.

²⁹ Ponencia presentada y publicada en el homenaje a las hermanas López Baral.

³⁰ Chesnais, Jean-Claude, *Historia de la violencia*, Paris, Robert Lafont, 1981, p. 11.

³¹ *Idem*, pp. 11-13.





El día 19 de Noviembre de 1939, estubo muy gravemente enferma la Sra Catalina Rocha del pie y pierna derecha al grado de haberle echo operacion y duro un año enferma y biendola su esposo Luiz Arias tan grave, y que no conseguia ningun alivio se la encomendó de todo corazón al Sr de Villa seca que como le mandara su salud le prometian publicar el presente gracias su salud y Hoy da las gracias rindiendo gratitud a 46 de Mayo de 1941 Guayaquil



el día 19 de Septiembre de 1959 le contesio la desgracia a Soncho Mendiola quedandome muy enriolo se encomendo de todo corazón al Sr. de Vijaseca por lo que le dedico el Pse Cenit Retarbo año 1959

Entonces, depositar el objeto votivo en el Santuario testimonia esa circunstancia extraordinaria, al mismo tiempo que la socializa pero también exhibe la violencia que vive una comunidad. Expuesto ante los ojos de todos, el exvoto trasciende la violencia individual, se vuelve un ejemplo del poder divino, prueba de su eficacia, invitando a la devoción de todos los fieles, reafirmando su fe.³²

En el corpus estudiado la cronología es discontinua, el periodo se enmarca entre los siglos XIX y XX: 1808 a 1973. Los victimados son en su mayoría del sexo masculino y pueden ser más de uno. Son ochenta agradecimientos masculinos contra apenas veinte casos de mujeres que sufrieron una agresión. El mundo de la agresión conocida es, por múltiples motivos, prácticamente masculino.

Contra lo que podría suponerse, en las expresiones de religiosidad, la víctima no es siempre la persona que agradece la protección recibida por la imagen milagrosa. Si bien, en esta muestra el 37% de los hombres invocan a la divinidad y después reconocen el milagro de que fueron objeto gracias al exvoto. Aquí los lazos consanguíneos cumplen plenamente su función dentro de la organización familiar; no solo eso, también el código moral/social dentro de la comunidad está en juego. Los agradecimientos femeninos cubren un 21% y el 42% restante remite a las peticiones realizadas por los familiares: abuelita, tío/a, sobrino, madrina, cuñada, suegra amiga/o.

En cuanto a la geografía que abarca la milagrosa imagen de los mineros de Villaseca, las promesas votivas que señalan el lugar de origen son: Michoacán, Durango, San Luis Potosí, Jalisco, Estado de México, Distrito Federal. Dentro del estado de Guanajuato se registran los municipios de Irapuato, Celaya, Silao, León, Romita, San Francisco del Rincón, San Felipe, San Luis de la Paz y Dolores Hidalgo.

En este pequeño ejercicio de interpretación de cien exvotos se ha dividido como un intento de aproximación, en dos ejes de análisis: violencia social y violencia familiar.

La violencia puede ser ocasionada por guerra (revolución, cristiada, Segunda Guerra Mundial), bandidos, heridas/amenazas con armas de fuego o blanca, agresión en el trabajo, asalto. La cárcel ocupa un lugar importante en la muestra, por lo general se ingresa a ella injustamente, asimismo lo asientan los textos. La violencia contra los hijos, contra la esposa se registra tanto en el siglo XIX como en el XX. Secuestros, alcoholismo y drogadicción, entre otros, irrumpen en el espacio social entre las décadas de los sesenta y setenta.

³² Cusin, Bernard, *op. cit.*, p. 15.

Así, de acuerdo a la historia de las mentalidades, la promesa votiva, como un documento sociohistórico, textual y pictórico, disfruta de sus propios códigos y discurso que la vuelven autónoma. En el caso de la violencia, los discursos se cruzan para desmitificar y mostrar el conflicto, es decir, que transcriben la percepción y vivencia del individuo o de la familia frente a una agresión física o moral.

Para el historiador, el exvoto de la violencia se acerca a las otras formas de agresión que no quedan registradas en un juzgado. Este, como documento histórico, deja constancia en el tiempo y el espacio sobre las vivencias y percepciones de los distintos estratos de la población de la vida cotidiana.

Finalmente diremos que el exvoto es un instrumento de comunicación en una doble vía. La que se establece con Dios a través de los seres celestes y la que se establece con el grupo social, es decir, con los fieles a determinada imagen considerada milagrosa. El Cristo de Villaseca nos permite aproximarnos al Guanajuato profundo, al de la vida diaria, al de épocas pasadas pero también presentes para entender el sentir y vivir de los grupos que no tienen otro conducto de expresión.



Artemio Guzmán López

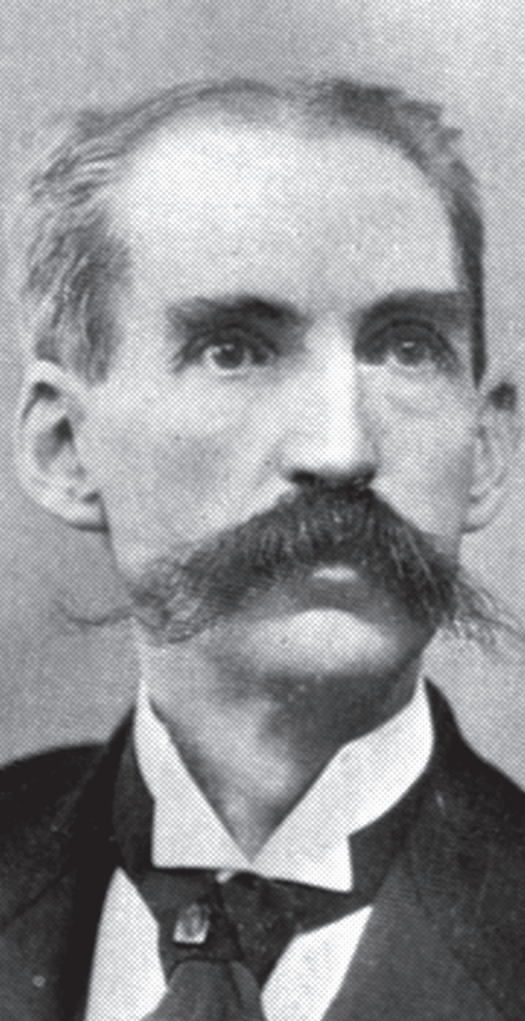
Un acercamiento a la Revolución Mexicana a través de cuatro de sus protagonistas guanajuatenses

Introducción

En Guanajuato, como en otras entidades de la república, la visión general de la Revolución Mexicana eclipsa los esfuerzos de su estudio regional. Convencidos de que el ámbito inmediato es un mero fragmento del plano nacional y que comparte con este todas sus características, la mayoría de los investigadores pasan por alto este importante periodo en el desarrollo guanajuatense, ocupándose solo de lo ineludible, como son las batallas de 1915 en el Bajío.

Así, Guanajuato se hace presente como un escenario circunstancial de la dinámica revolucionaria —¿quién le mandó a Villa enfrentar a Obregón en territorio desconocido!—, pero no expresa su propio sentir revolucionario, no suma a los movimientos del norte y del sur la singularidad de su rebeldía.

¿Que existió en este territorio un especial apego al régimen porfirista?... no podía ser diferente tratándose del exitoso promotor del renacimiento minero, fenómeno no experimentado desde el siglo XVIII y motor además de la bo-



nanza agrícola y comercial del entorno. Esta valoración fue correspondida, en contraparte, por el presidente Díaz, quien veía en nuestra entidad un modelo de progreso industrial y rural digno de imitación.

Lo anterior no excluye la existencia de una gran inconformidad social fruto de la explotación laboral precisamente en minas y obrajes, del abuso de los terratenientes en los sistemas de producción agraria y de la marginación que sufrían las comunidades indígenas.

En la cúspide de la pirámide tampoco imperaba el sosiego, en primer lugar por el nulo rejuego político que favorecía al grupo del gobernador Joaquín Obregón González (el sagaz e ilustrado dictador local que acapara el poder de 1893 a 1911) y que evita la alternancia en el mando, aun entre compañeros *científicos* o porfiristas.

Así, la declaración de Porfirio Díaz en 1908 sobre su próximo retiro político encuentra condiciones propicias para la agitación, no tan extremas como en otros puntos del país; pero sí suficientes para dividir a la población en reyistas y corralistas. Es decir, partidarios del vicepresidente Ramón Corral o del general Bernardo Reyes como sucesores del ejecutivo. Por ello hay mítines, ruidosas marchas callejeras, agresiones verbales y físicas que derivan en detenidos y lesionados.

Con todo, los beneficios de la bonanza minera —aun fincada sobre el capital foráneo— y el eficaz aparato de control estatal impiden que la situación se agrave y que la población atienda como opción viable el camino radical, seguido por el primero de los personajes considerados en esta exposición.

Práxedis Guerrero, un privilegiado entre los precursores radicales

Muy cerca de San Felipe, en la hacienda de Altos de Ibarra, nació el 28 de agosto de 1882 José Práxedis Gilberto Guerrero Hurtado, guanajuatense que con

los años se convertiría en un brillante y apasionado líder social, al grado de dar la vida por sus ideales revolucionarios.

Paradójicamente, Práxedes fue hijo del rico terrateniente José de la Cruz Guerrero y de la señora Fructuosa Hurtado, y pasó sus años de infancia y adolescencia en León gozando de las comodidades propias de su clase. El descubrimiento de la injusticia social solapada por la dictadura porfirista lo llevó, empero, a abandonar su situación privilegiada y viajar a la Ciudad de México, donde trabajó de carpintero, mecánico y caballerango para poder sobrevivir.

En 1901, con la rebeldía propia de los 19 años, empezó la difusión de sus ideas identificadas con el anarquismo en las páginas de *El Diario del Hogar*, publicación dirigida por Filomeno Mata. Luego se enrola en la segunda reserva del ejército organizada por el general Bernardo Reyes, para muchos el sucesor natural del presidente Díaz. Allí obtiene el grado de subteniente de caballería, pero deserta a raíz de la represión de una marcha popular en Monterrey, ordenada por el propio Reyes.

Emigra a los Estados Unidos en 1904, donde labora igualmente en empleos modestos, como minero y leñador. Identificado con las aspiraciones socialistas de los obreros y confiado en la libertad de expresión garantizada por las leyes norteamericanas, difunde su pensamiento a través de la palabra y la imprenta. Así, en 1905 logra publicar *Alba Roja* en San Francisco, California.

Como respuesta, las autoridades estadounidenses obstaculizan su lucha y le persiguen como a todos aquellos anarcosindicalistas afiliados al movimiento revolucionario internacional, lo cual evidencia que la libertad del imperio solo cubre a sus incondicionales, no a sus detractores.

El año siguiente, 1906, es un año trascendente en la vida del guanajuatense. Primero, siguiendo los postulados anarquistas de Bakunin y Kropotkin, se une al movimiento magonista que tenía como escenario el sur de los Estados Unidos. Dentro de él es nombrado secretario de la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano y colabora de forma constante en los periódicos *Regeneración* y *Revolución*.





En segundo lugar, funda en Arizona, con otros mexicanos como Manuel S. Vázquez, Telésforo Viquerillas, Agustín Pacheco y otros, la Junta Auxiliar de Obreros Libres, mostrando que sus aspiraciones sociales son universales y van dirigidas contra la explotación capitalista en general, no solo contra la dictadura mexicana de don Porfirio.

También en 1906 Práxedes Guerrero figura entre los organizadores del primer intento de insurrección que los hermanos Flores Magón y sus seguidores promueven en la frontera norte, asaltando la aduana de Jiménez, en Coahuila, y Ciudad Juárez, así como el Palacio Municipal de Acayucan, Veracruz. Para desgracia de los rebeldes to-

das las acciones fracasan debido a las delaciones y la superioridad de las fuerzas gubernamentales.

Mostrando su apreciada persistencia, los revolucionarios analizan sus derrotas y preparan nuevos ataques, mismos que se ven obstaculizados con la captura en Los Ángeles, California, de Ricardo Flores Magón, Antonio I. Villarreal y Librado Rivera, la plana mayor del Partido Liberal. Su deportación a México logra evitarse empero gracias a la solidaridad de los grupos socialistas estadounidenses y de la Internacional Workers of the World, solidaridad que se expresa aun en mítines masivos por las calles angelinas.

En sustitución de los encarcelados, Enrique Flores Magón y Práxedes Guerrero preparan cuidadosamente un segundo intento insurreccional, contando para mediados de 1908 con 67 células armadas en distintas ciudades, algunas con más de 200 integrantes. Así, en junio, los rebeldes de Viesca, Coahuila, al mando de Benito Ibarra cortan la línea telegráfica, levantan las vías férreas, se apoderan de la comunidad y proclaman el programa del Partido Liberal Mexicano.

En Las Vacas, también en Coahuila, 65 hombres provenientes de El Río, Texas, y dirigidos por José María Rangel, Calixto Guerra y Benjamín Canales atacan el cuartel militar ubicado allí y defendido por un centenar de soldados. Luego de cinco horas de combate y la pérdida de 30 compañeros, los insurrectos huyen hacia la frontera.

En El Paso, estos sobrevivientes se encuentran con Práxedes Guerrero, Enrique Flores Magón y otros correligionarios, decidiendo once de ellos tomar el poblado de Palomas, Chihuahua. Pese a su inferioridad numérica, se lanzan contra los guardias rurales parapetados en el fortín del lugar. En un inicio la sorpresa está de su lado; pero más tarde la cantidad y la experiencia se imponen, huyendo los agresores por el desierto, entre ellos Guerrero que resulta herido.

Paradójicamente, con cada derrota militar se fortalece el prestigio del Partido Liberal Mexicano en ambos lados de la frontera; pues se le aprecia como el pequeño David que con osadía reta a Goliat, una y otra vez, pese a los descalabros.

En agosto de 1910, luego de catorce meses de encierro, Ricardo Flores Magón y otros líderes del movimiento fueron excarcelados de la penitenciaría de Florence, Arizona. De inmediato iniciaron los preparativos para nuevos levantamientos, anunciando en las páginas de *Regeneración*: “Nuestras boletas electorales van a ser las balas que disparen nuestros fusiles (...) Sería insensato responder con la ley a quien no respeta la ley (...) La patria entera es un volcán a punto de escupir colérico el fuego de sus entrañas. ¡No más paz!... El apóstol va anunciando de oído en oído cómo y cuándo comenzará la catástrofe, y los rifles aguardan impacientes... Mexicanos ¡a la guerra!”

Aquel apóstol, heraldo de la catástrofe, era Práxedes, quien en misión especial recorría entonces la república mexicana preparando los focos de una gran revolución. Su encargo no pudo completarse, ya que descubierto por los agentes del gobierno, se le puso precio a su cabeza y se le persiguió, obligándolo a volver a los Estados Unidos.

Para entonces, las luces de la oposición a la dictadura apuntaban en otra dirección: Francisco Madero, el candidato demócrata del Partido Antirreeleccionista, quien había obtenido un respaldo masivo gracias a su intensa campaña política y el país estaba atento al resultado de las próximas elecciones presidenciales.



Precisamente, el fraude en los comicios de 1910 hizo que coincidieran en el tiempo dos estallidos revolucionarios que tenían en común su lucha contra el porfirato pero que diferían en la intensidad del cambio: la sustitución del dictador Díaz para los maderistas, por el reemplazo del sistema político para los magonistas.

Dentro de este segundo movimiento, Práxedes Guerrero y otros 30 hombres atacan en diciembre el poblado chihuahuense de Janos. Se apoderan de él, pero en las acciones el aguerrido sanfelipense cae abatido por el enemigo, en un acto que Ricardo Flores Magón calificó de no estéril, sino generador de nuevos héroes que continuarán la lucha por la libertad económica, política y social de México.

Finalizaba así, en 1910, la vida de un guanajuatense ejemplar, de un joven de escasos 28 años que si bien moría en los umbrales de la revolución, dejaba un legado imborrable de compromiso social, valentía y congruencia, bandera aun ahora de diversas organizaciones sociales y sindicatos progresistas.



* * *

Por diversos motivos las elecciones presidenciales de 1910 resultaron controvertidas. A partir de la entrevista Díaz-Creelman y su posterior incumplimiento, el camino fue sinuoso para el gobierno y la oposición. En aquel el deseo de renovación fue menguando con la proximidad de los comicios y del oportuno retiro del dictador que daba paso a una contienda democrática se llegó a la postulación de la fórmula Díaz-Corral que garantizaba el status quo, al menos mientras el octogenario presidente viviera.

En el trayecto quedó la posibilidad de que don Porfirio impusiera un sucesor y desde las sombras manejara los hilos de la transición. Solo él supo por qué ese sucesor no fue Bernardo Reyes o Justo Sierra, José Ives Limantour o Ramón Corral o incluso su sobrino Félix Díaz.

Atrás quedó también la opción de pactar con los antagonistas, quienes inexpertos en la lid política insinuaban su deseo de hacerlo y compartir el triunfo. Sin duda y a favor del dictador, el entendimiento con Francisco I. Madero



hubiese escindido a los grupos cubiertos por la bandera antirreeleccionista, cuya popularidad ocultaba la fragilidad de su liderazgo.

Planteado por él mismo desde su declaración de 1808, el remplazo de don Porfirio se hace efectivo en las votaciones y reconocido, de hecho, por el propio régimen desde el injusto encarcelamiento de Madero que rompió las reglas de la contienda. La negación oficial de esta realidad, más allá de la gran fiesta del centenario, desemboca en el estallido armado de noviembre de 1910, previsto por todos aquellos que no subestimaron la valentía de Madero.

Con más de dos meses de retraso, el maderismo a través del segundo guanajuatense que hoy recordamos, consigue prender el fuego de la insurrección de manera consistente, aprovechando la gran confusión que hay en el estado, grave especialmente en las dependencias del gobierno local.

Cándido Navarro, génesis del movimiento armado en la entidad

Seguramente porque el dictador Porfirio Díaz tuvo en Guanajuato una de las regiones más favorecidas, ejemplo de orden y progreso, la aguerrida campaña presidencial de Francisco I. Madero pasó aquí desapercibida; con excepción del mitin efectuado en León. Y lo mismo ocurrió

en las principales ciudades del Bajío respecto al Plan de San Luis, cuando el candidato Madero, burlado por el aparato gubernamental, llamaba al pueblo a la rebelión para el 20 de noviembre de 1910, a partir de las 18 horas.

La indiferencia ante el estallido revolucionario fue rota solo por la valiente acción de Cándido Navarro Serrano, convencido antiporfirista que se trasladó de la Ciudad de México a su estado natal para luchar por el maderismo al frente de veinte o treinta jinetes. De hecho, en esas primeras semanas de lucha, cuando la voz de Madero parecía no tener eco más allá de Chihuahua, Cándido Navarro fue uno de los primeros caudillos que llevaron la esperanza al bando insurrecto. Fue el iniciador de las acciones revolucionarias en Guanajuato en febrero de 1911, concretamente en el pueblo de Purísima.

Pero... ¿quién era Cándido Navarro en 1910?... un profesor guanajuatense de 39 años inmerso en el movimiento antirreeleccionista al grado de ocupar una de sus primeras filas al lado de Emilio y Francisco Vázquez Gómez, Filomeno Mata, Luis Cabrera, Roque Estrada, Félix F. Palavicini, Paulino Martínez y demás partidarios que apoyaron a Madero en su recorrido electoral por la república.

Navarro había nacido el 2 de febrero de 1871 en La Aldea, municipio de Silao, dentro de la familia que habían formado Juan Navarro y Dámasa Serrano. La solvencia económica de los suyos permitió a Cándido, una vez concluida su

preparación básica, continuar sus estudios en la capital estatal y más tarde graduarse de profesor en el Instituto Metodista de Puebla.

“Práxedis Guerrero y otros 30 hombres atacan en diciembre el poblado chihuahuense de Janos. Se apoderan de él, pero en las acciones el aguerrido sanfelipense cae abatido por el enemigo”.

Labora luego en diversas escuelas antes de obtener la dirección de la “Santa Bárbara” en Azcapotzalco. Allí fundó en 1908 el Club Demócrata “Guadalupe Victoria” iniciando formalmente su oposición al Porfiriato. Destaca como uno de los fundadores del Partido Nacionalista Democrático, simpatiza con el incipiente Partido Antirreeleccionista y trabaja a favor de la unión de ambas organizaciones.

En 1909 por su ideología, manifiesta en las elecciones municipales de Azcapotzalco, es cesado de su cargo como director escolar. Crea entonces la Escuela Educativa Popular Independiente, donde lleva a la práctica una educación progresista, afín a su aspiración de igualdad social.



Más tarde se incorpora de lleno al antirreleccionismo, asistiendo desde luego a la convención partidista celebrada en el Tívoli del Eliseo donde terminó imponiéndose la candidatura de Madero a la presidencia y de Francisco Vázquez Gómez como vicepresidente, fórmula que coincidió con las preferencias de Navarro.

Así, a ritmo impetuoso, sobrevino la gira de los candidatos por la república; el fraude en los comicios como respuesta de Porfirio Díaz a la solicitud social de democracia; el Plan de San Luis y la incorporación de Cándido a la guerra, ahora con el grado de “general”.

Se apoderó de San Felipe, el mineral de La Luz, Silao y Romita. Pero la apresurada firma de los Tratados de Ciudad Juárez le impidió ir más allá y se vio obligado, como muchos de los revolucionarios, a cumplir con la medida absurda de licenciar sus tropas, mientras el ejército federal permanecía intacto, como auténtico vencedor y no como el enemigo vencido.

Navarro buscó entonces la gubernatura de Guanajuato postulado por el Partido Nacional Democrático, sin embargo, antes de los comicios fue perseguido por diversas críticas que hizo sobre la tibieza política de Madero y por su supuesta participación en una conjura a favor de los hermanos Vázquez Gómez. Capturado y preso en la Penitenciaría del Distrito Federal, salió a mediados de 1913 gracias al pago de una fianza. El presidente Madero ya había sido asesinado y su lugar lo ocupaba el autor intelectual del crimen, el general Victoriano Huerta.

Aprovechando el bullicio de la feria de Tlalpan, Cándido logra escapar de la capital y huye hacia el sur. Se incorpora al ejército zapatista bajo las órdenes de Francisco V. Pacheco y participa en diversas acciones en los estados de México y Michoacán, como la toma de Puruándiro.

Conociendo su valía, el propio Emiliano Zapata lo comisiona para extender su lucha por el Bajío. Desgraciadamente, el 28 de agosto de 1913 Cándido Navarro muere en un enfrentamiento con las tropas huertistas de Jesús Faz, en los límites de Guanajuato y San Luis Potosí. Desgraciadamente, decimos, no solo por el revolucionario guanajuatense que vio truncada su vida, sino también por la corriente popular y campesina, cuya suerte dentro de la revolución pudo haber sido más venturosa de haber contado por más tiempo con hombres como Cándido Navarro.

* * *

El alboroto por la victoria maderista en mayo de 1911 impidió apreciar que el cenit revolucionario era, asimismo, el inicio de su acelerada caída. El contrasentido del Tratado de Ciudad Juárez tardó en ser apreciado, salvo por aquellos protagonistas cercanos —como Carranza y los Vázquez Gómez— que se opusieron a su firma.

El llamativo destierro de don Porfirio después de superar las tres décadas de dominio opacó la entrega de los revolucionarios en manos del sistema porfirista, caídos por la moderación y buena fe de su líder. Pero, pasado el deslumbramiento inicial, muchos caudillos regionales se resistieron al licenciamiento de sus tropas y la sumisión al ejército federal, otrora el peor de los enemigos.

Ya en la presidencia, con el mundo encima, Madero enfrenta a la reacción personificada por Félix Díaz y Bernardo Reyes, pero también recurre a ella para efectuar las lamentables represiones de sus antiguos aliados Emiliano Zapata y Pascual Orozco. Con todo, sus sueños revolucionarios perduran, claro, sin poder enraizar por los mil escollos que le rodean. Víctima de la intriga de los porfiristas, lava en ella las acusaciones de traidor que recibe ya de sus antiguos correligionarios, y con su fatídico asesinato obtiene el reconocimiento de la historia; así sea para su labor como candidato opositor, no para su gobierno.



El atractivo del régimen usurpador era grande para tirios y troyanos. Según la conjura, Victoriano Huerta no sería más que un paréntesis para dar paso a un Porfiriato recreado, modernizado, que restaurara la paz y la prosperidad rotas por los sublevados. El tercero de los guanajuatenses presentados en esta reseña creyó en esta promesa y colaboró con el huertismo de modo circunstancial, regresando más tarde, decepcionado, a su proyecto original.

Toribio Esquivel Obregón, sorteando los caminos de la revolución y la reacción

El 25 de mayo de 1946 muere en la capital de la república Toribio Esquivel Obregón, político guanajuatense cuya participación en la Revolución Mexicana, aunque polémica, fue de una incuestionable relevancia y, por lo mismo, digna de estudio.

Proveniente de familias adineradas, de abolengo en la región, Toribio Esquivel había nacido 82 años antes en la ciudad de León. Sus padres fueron el médico Toribio Esquivel, seguidor de la ideología liberal a nivel local, y Rafaela Obregón Martín del Campo.

Pasa su infancia y adolescencia en su tierra natal, donde cursa la educación básica y el bachillerato. Posteriormente ingresa a la Escuela Nacional de Jurisprudencia, donde se recibe de abogado en 1888. Atendiendo su vocación literaria y periodística, Toribio se une al Liceo Mexicano donde convive de modo enriquecedor con intelectuales de renombre, como Ignacio Manuel Altamirano, Francisco de Icaza y Ezequiel A. Chávez, entre otros.

Establecido en León, litiga con brillantez, sobre todo en materia fiscal y agraria; imparte clases en la Escuela de Instrucción Secundaria y continúa participando en revistas y periódicos, al grado de dirigir *La Prensa*, una publicación quincenal de gran aceptación entre los leoneses.

A los treinta años de edad obtiene el nombramiento de abogado consultor de la VII Zona Militar que abarcaba nuestro estado. Cuatro años después, como asesor de la misma zona, el presidente Porfirio Díaz le confiere el grado de teniente





coronel para facilitarle su relación con los militares. También por aquel tiempo, entre 1899 y 1901, Toribio Esquivel es regidor del ayuntamiento leonés.

En 1908 una bien sustentada crítica de Esquivel a la política económica de José Yves Limantour, el secretario de Hacienda porfirista, es difundida por *El Tiempo* y por *El Diario del Hogar*, lo cual le trae notoriedad y el calificativo de experto en la materia. Ese mismo año se le ubica asimismo entre los organizadores del Partido Democrático y a favor de la candidatura de Bernardo Reyes a la presidencia o vicepresidencia de la república.

Decepcionado, como la mayoría de los reyistas, por la sumisión de su candidato a los dictados de don Porfirio, Toribio Esquivel se adhiere al movimiento opositor, donde figura como vicepresidente del Centro Antirreeleccionista —cargo similar al que ocupaba entonces Francisco I. Madero, siendo el presidente Emilio Vázquez Gómez.

Pronto, sin embargo, choca Esquivel con estos dos personajes, quienes buscan en un momento de la campaña un arreglo con el dictador; ya que sugieren apoyar la nueva reelección de Díaz a cambio de puestos políticos y administrativos para sus afiliados.

“O triunfamos con el principio de la no reelección o somos derrotados con él —es en cambio la postura de Esquivel Obregón—. Las ideas no son como los valores en la cartera, susceptibles de aumento o disminución”. Sin llegar al rompimiento, sobre todo porque el régimen rechaza el ofrecimiento maderista, la relación con don Francisco y con Vázquez Gómez toma distancia.

En abril de 1910 se celebra en la Ciudad de México la Convención de los Partidos Nacional Antirreeleccionista y Nacionalista Democrático para elegir

candidatos a la presidencia y la vicepresidencia de la república. El prestigio de Toribio Esquivel es tan alto que se le postula como candidato a la presidencia, resultando derrotado por Francisco I. Madero. Luego se le propone para la vicepresidencia, perdiendo ante otro Francisco, Vázquez Gómez, por escasa diferencia.

Ante este resultado, el revolucionario guanajuatense permanece al margen del movimiento maderista por un año. Durante este periodo se comete el fraude electoral que mantiene a don Porfirio en el poder y sobreviene la campaña militar de los antirreeleccionistas. En abril de 1911 Esquivel y el rico hacendado Oscar Braniff son comisionados por el gobierno porfirista para entrevistarse con los insurrectos en busca de un arreglo. Como resultado de esta gestión se formalizan las pláticas entre ambos bandos figurando Esquivel y Braniff como asesores del representante gubernamental, Francisco S. Carbajal.

Posterior al triunfo maderista, Esquivel Obregón retoma sus actividades jurídicas y docentes: imparte clases en la Escuela Nacional de Jurisprudencia y participa en la creación de la Escuela Libre de Derecho. Con el arribo a la presidencia de Victoriano Huerta, recibe el ofrecimiento para ocupar la Secretaría de Hacienda, atendiendo seguramente a sus conocimientos en la materia, ya que no tenía relación alguna, mucho menos de complicidad, con los militares golpistas.

La esperanza de recobrar la estabilidad social y el desarrollo económico llevó a Toribio Esquivel a aceptar el cargo que se le presentó a través de Félix Díaz, y a caer en su mayor error histórico; error que hasta la actualidad le tiene marginado de la versión simplista de la historia, no así del enfoque reflexivo y profundo.

Como Secretario de Hacienda despacha solo del 21 de febrero al 26 de julio de 1913, cinco meses de pequeños y grandes enfrentamientos con el usurpador Huerta y sus colaboradores más cercanos que le llevan a renunciar y aun a exiliarse en los Estados Unidos, temeroso de sufrir un atentado proveniente de aquel represivo gobernante.

Radicado en Nueva York labora como profesor de la Universidad de Columbia. Retorna a México en 1924 para integrarse a la docencia en la Escuela Libre de Derecho y en la UNAM. Colabora para diarios tan leídos como *Excélsior* y *El Universal*. Escribe más de una decena de libros, entre ellos: *El indio en la Historia de México*, *Mi labor en servicio de México* y los cuatro volúmenes de *Apuntes para la historia del Derecho en México*.

Toribio Esquivel Obregón era candidato a senador por Guanajuato, postulado por el Partido Acción Nacional, cuando falleció en la Ciudad de México en 1946, culminando una vida de fructífera labor política y educativa a favor de su entidad y de México.

* * *

Ante la ambición desmedida del general Huerta y su escasa capacidad política, la revolución se reanuda o, si se quiere, surge una segunda revolución. Esta vez el dirigente máximo es Venustiano Carranza, un patriarca cuya experiencia va del porfirismo al maderismo, firme hasta ser autoritario y nacionalista comprobado.

Sobre él recae la dirección de tres grandes divisiones dentro de una guerra encarnizada y prolongada que tiene como decisivas las batallas de Torreón, Zacatecas, Guadalajara y El Ébano.

“El 25 de mayo de 1946 muere en la capital de la república Toribio Esquivel Obregón, político guanajuatense cuya participación en la Revolución Mexicana [...] fue de una incuestionable relevancia”.

Por desgracia, las hostilidades no terminan con la derrota huertista signada en Teoloyucan. Los ejércitos triunfantes, al mando de personajes disímbolos como Francisco Villa, Emiliano Zapata, Álvaro Obregón y Pablo González terminan agrupados en dos bandos contrarios: los convencionistas y los carrancistas.

Los primeros son sobrevivientes de la junta convocada en Aguascalientes con la esperanza de evitar la ruptura, reconocen como presidente a Eulalio Gutiérrez, aunque detrás del telón sea Villa el verdadero hombre fuerte. A él se une Zapata, un aliado circunstancial que no pudo apoyar en la medida esperada.

Frente a ellos, Carranza tiene en Obregón y González sus brazos armados, mientras gobierna desde Veracruz el territorio que domina. Corresponde al primero de estos enfrentar a los poderosos villistas en las grandes batallas del Bajío, convirtiendo a Guanajuato en el escenario donde se decide a favor de los carrancistas el trascendente movimiento histórico que llamamos la Revolución Mexicana.

Para entonces, entre 1911 y 1915, nuestra entidad había sido gobernada por ocho dirigentes en dos sedes distintas: Guanajuato y León, durante el último de esos años, precisamente por la concentración de carrancistas en la primera ciudad y de villistas en la segunda.

Un protagonista excepcional de esos hechos es nuestro cuarto personaje, carrancista y villista, antirreeleccionista de Porfirio Díaz a Álvaro Obregón, origi-

nario de nuestro estado para ser revolucionario de México, como los tres anteriores.

Enrique Bordes Mangel, congruencia del maderismo al escobarismo

El 7 de junio de 1910, desde Monterrey, el corresponsal del periódico *El País* envió a la capital la siguiente nota, cuya urgencia justifica el descuido en su redacción:

“Prisión de don Francisco I. Madero. Anoche fue aprehendido y enviado a la penitenciaria el sr. Francisco I. Made(ro) de hacer propaganda su candidatura.

La orden fue expedida por el lic. L. Treviño, juez segundo. También fue reducido a prisión el lic. Roque Estrada, que acompañaba al candidato.

Todo lo que he podido averiguar es que uno y otro fueron arrestados por injurias graves a la policía.

La señora de Madero pasó toda la noche voluntariamente en la prisión.

La sensación es inmensa”.

La detención del principal candidato opositor al general Porfirio Díaz se daba dentro de una gira emprendida por las ciudades de San Luis Potosí, Saltillo y Monterrey. El pretexto era infantil: el supuesto encubrimiento que Madero hacía de su colaborador Roque Estrada, quien a su vez era acusado de proferir frases difamatorias al gobierno.

En realidad el dictador reaccionaba desesperado ante la gran cantidad de seguidores que día con día ganaba Madero y, sobre todo, ante el fracaso de la entrevista sostenida por ambos días atrás.

Gracias a la presión de sus seguidores y la intervención de sus familias, poco después Madero y el señor Estrada fueron puestos en libertad bajo fianza en San Luis Potosí, con la condición de permanecer en este lugar.



Sin embargo, la actitud represiva del gobierno y la manipulación del resultado electoral obliga a don Francisco a huir hacia los Estados Unidos, ubicando su domicilio provisional en San Antonio, Texas, donde decide tomar por las armas el triunfo que se le ha negado en las urnas.

La redacción de un documento que tenga la fuerza suficiente para sublevar al pueblo mexicano y que a la vez indique de manera clara las aspiraciones inmediatas de aquel pronunciamiento queda en manos del propio Madero y de un grupo de leales consejeros, según narra Federico González Garza en su texto *La Revolución Mexicana. Mi contribución político-literaria*: “Apenas escapado audazmente

de las garras del dictador, a principios de octubre de 1910, Madero invitó en la ciudad de San Antonio a Juan Sánchez Azcona, Roque Estrada, Bordes Mangel y al autor de este libro, para examinar, discutir y darle forma definitiva a un proyecto de plan revolucionario por él formulado”.

El llamado Plan de San Luis había sido elaborado casi en su totalidad por el líder Madero pero, como agrega González Garza: “La mayor honra para ese grupo pequeño no está en haber sugerido tal o cual idea, tal o cual modificación a lo formulado por Madero, sino el haber compartido con él

la tremenda responsabilidad de aprobar y sancionar, después de pasarlo por el tamiz de su modesto criterio, un llamamiento a las armas de tanta trascendencia histórica, dirigido al pueblo para derrocar una omnipotente dictadura de treinta años”.

Dentro de aquel pequeño gran grupo registrado por la historia figura Enrique Bordes Mangel, un ilustre guanajuatense nacido el 9 de junio de 1886, quien realiza estudios parciales de Derecho y otros en el Colegio Militar hasta que se incorpora a la oposición activa contra el régimen de don Porfirio.

En 1905 fue detenido por publicar artículos contrarios al gobierno y su imprenta es destruida. En 1907 participa como agitador en la huelga de Río Blan-



co, escapando de morir en la represión. Un año después funda en Torreón el periódico *Juventud Liberal* que es clausurado al poco tiempo.

Partidario incondicional de Madero, se levanta en armas desde el 14 de julio de 1910 siguiendo el Plan de San Ricardo que proclama en Veracruz junto con Cándido Aguilar. Más tarde y como se ha mencionado, participa en San Antonio en la redacción del Plan de San Luis y regresa a México exponiendo la vida, con el encargo de entregar los nombramientos a quienes se sublevarían el día 20 de noviembre de aquel memorable año, según lo previsto.

Hombre de acción, él mismo se apodera de Pachuca y la mantiene bajo su comandancia mientras se vive la revolución maderista. Con la llegada de don Francisco al poder, Enrique Bordes ocupa sucesivamente la dirigencia del Partido Constitucional Progresista y diversos puestos en el gobierno del Distrito Federal.

El golpe de estado de Victoriano Huerta lo sorprende como diputado federal y aprovecha la tribuna para condenar esta acción. Esto le lleva a la cárcel y a la constante amenaza de ser asesinado; castigo aplicado a sus compañeros legisladores Serapio Rendón y Belisario Domínguez.

Colaborador del nuevo movimiento constitucionalista, Bordes Mangel es carrancista y luego villista, acudiendo como representante de esta facción a la Convención de Aguascalientes. Nuevamente en las filas del constitucionalismo, regresa a la legislatura federal durante la presidencia de Álvaro Obregón, quien termina alejándolo de la política nacional al comisionarlo como embajador en Honduras y El Salvador.

Como presidente del Partido Nacional Antirreeleccionista brinda su respaldo a Arnulfo Gómez y es opositor tenaz del propio Obregón en su afán por ocupar nuevamente la presidencia de la república; lo cual le lleva a prisión y posteriormente al destierro en los Estados Unidos. Este, apenas interrumpido, se reanuda en 1928 cuando participa en la trágica rebelión escobarista.

Gracias a la intervención de Enrique Trejo, gobernante de Baja California Norte, Bordes Mangel puede retornar al país y desempeñarse como Director de Trabajo en ese territorio. Radica en Mexicali y luego en Tijuana durante los últimos meses de su vida, falleciendo el 3 de abril de 1935 aquel revolucionario ejemplar, originario —para nuestro orgullo— de Guanajuato capital.



Reflexión final

Sabemos que Guanajuato fue una entidad resistente al cambio revolucionario iniciado en 1910 por la fuerte presencia porfirista en su desarrollo económico y su influencia política, social y cultural. Como otros estados, aquí también hubo tensión en el periodo que va de la entrevista Díaz-Creelman al exilio del dictador, pero esta se limitó a mítines y marchas callejeras. Así, a diferencia de las guerras de Independencia y de Reforma, Guanajuato fue más receptor que promotor del nuevo movimiento que sacudía al país.

Con el arribo de Cándido Navarro en febrero de 1911 la situación parece cambiar, el silaoense lanza sorprendentes ataques sobre varias ciudades de la región mostrando su ascendiente en la población marginada y su capacidad en la dirección militar. En cuanto a su pensamiento, se enmarca dentro del antirreeleccionismo del momento, sin llegar a generar una vertiente nueva.

Sin embargo, el rápido éxito de los maderistas y el consecuente final de las hostilidades, trunca el ascenso de Navarro —como lo hemos presentado— quien termina enfrentando a sus jefes por oponerse al licenciamiento de las tropas revolucionarias, igual que Zapata en el sur y Orozco en el norte.

En los años posteriores la provincia es escenario de diversos levantamientos anárquicos que no derivan en un movimiento mayor porque carecen —entre otros elementos— de un líder carismático, aglutinador y con una ideología apropiada al contexto. La aproximación





Domínguez (1876-1928), entre otros coterráneos que también adquirieron prestigio en otras entidades por sus aportaciones a la lucha por la democracia y la justicia social.

mayor a este dirigente se da con el propio Cándido Navarro, ya zapatista. Para desgracia, el profesor y general es abatido en combate en 1913.

Es entonces cuando se presenta la que llamo “la paradoja del caudillo revolucionario”, ya que los líderes que faltan dentro, Guanajuato los proporciona para el exterior. Tales son los casos que en este trabajo se presentan, desde Práxedes Guerrero, el precursor, hasta Toribio Esquivel Obregón, Enrique Bordes Mangel y desde luego Navarro.

Guanajuato originó dirigentes de importancia nacional y es su forma de hacerse presente en las diversas etapas de la Revolución Mexicana; así se haya extrañado la existencia de un pronunciamiento con raíces y características propias, como sí los hubo en Chihuahua, Coahuila o Morelos.

Por cierto, a los cuatro guanajuatenses que hoy recordamos, bien pueden sumarse Federico Montes Alanís (1884-1950) y Alfredo Robles



María Teresa Sánchez Mier

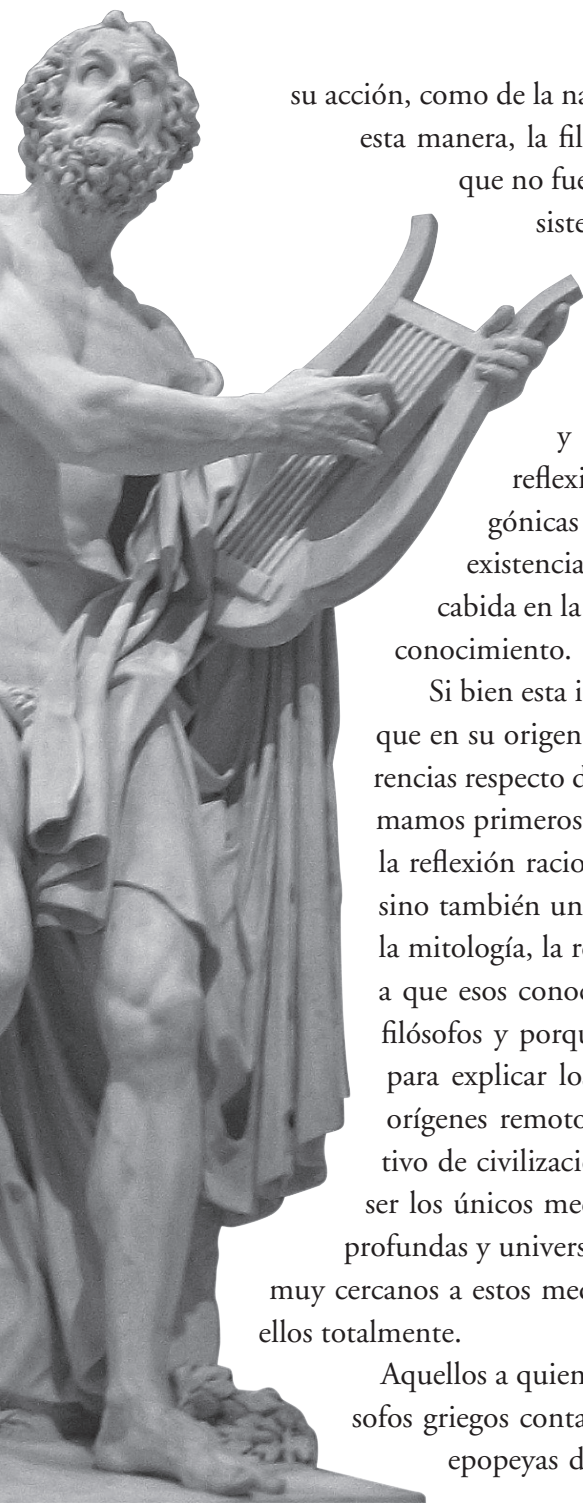
Sobre el nacimiento de la filosofía

Es una costumbre afirmar que el origen de la filosofía ocurrió cuando las explicaciones sobre la naturaleza pasaron de ser religiosas y mitológicas a ser explicaciones racionales. Esta afirmación da pie a pensar que el nacimiento de la filosofía se presentó cuando comenzó la explicación racional libre de toda influencia religiosa, mitológica o, en términos generales, no sujeta a una demostración racional rigurosa.

En este artículo cuestionaré la idea de marcar una línea tajante entre el pensamiento prefilosófico y el filosófico para explicar que el nacimiento de la filosofía debe verse más como un tránsito que como un punto claramente distinguible, como principio a partir del cual se pueda marcar un momento prerracional y uno posterior racional y completamente científico. Esclarecer este punto es importante porque nos permite comprender nuestro propio pensamiento como herederos de la tradición griega.

I

Es común que en las primeras lecciones sobre filosofía se defina esta como la ciencia primera que busca las causas últimas de todas las cosas a través de la luz natural de la razón. Con esta definición se busca enfatizar que la filosofía busca las causas más profundas y universales de la realidad, tanto del ser humano y de



su acción, como de la naturaleza y del ser mismo mediante la razón.¹ De esta manera, la filosofía descartaría cualquier tipo de explicación que no fuera fruto de una reflexión racional rigurosa, consistente y, por tanto, científica.

También en estas primeras sesiones se promueve la idea de que la filosofía, concebida de la manera anteriormente descrita, marcó el inicio de una nueva forma de pensar y concebir la realidad, una forma diferente a las reflexiones teológicas, mitológicas, poéticas y cosmogónicas con las que se explicaba la naturaleza antes de la existencia de la filosofía. Este tipo de reflexiones no tienen cabida en la filosofía pues representan formas irracionales de conocimiento.

Si bien esta interpretación es correcta, es importante advertir que en su origen el sentido de esta palabra admitía algunas diferencias respecto de esta definición, es decir, aquellos a quienes llamamos primeros filósofos tenían conocimientos fruto no solo de la reflexión racional, como se exige en la definición de filosofía, sino también una gran influencia de los saberes provenientes de la mitología, la religión, la poesía y la cosmogonía. Esto se debía a que esos conocimientos eran omnipresentes en la vida de los filósofos y porque, hasta ese momento, habían sido suficientes para explicar los acontecimientos cotidianos del mundo y sus orígenes remotos. Como afirma Guthrie, en un estado primitivo de civilización, las historias e imágenes mitológicas pueden ser los únicos medios disponibles y eficaces de expresar verdades profundas y universales.² Y, dado que los primeros filósofos estaban muy cercanos a estos medios, es difícil pensar que se hallan separado de ellos totalmente.

Aquellos a quienes nosotros concebimos como los primeros filósofos griegos contaban con un capital intelectual formado por las epopeyas de Homero, los poemas de Hesíodo y el culto a

¹ Cfr. Beuchot, M., *Historia de la filosofía griega y medieval*, p 7.

² Cfr. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, p. 16.

las divinidades y los mitos. Asimismo, debido a la influencia egipcia y babilónica, poseían conocimientos de matemáticas, astronomía y medicina. Sin embargo, en sus primeras reflexiones no pudieron separar el conocimiento fruto de la religión y la mitología de los conocimientos científicos, sino que la separación entre este tipo de reflexiones y las reflexiones racionales y rigurosas que busca la filosofía, se dio lenta y gradualmente. En este sentido, no existía para ellos una línea divisoria entre filosofía, teología, cosmogonía, biología, matemáticas, cosmología y astronomía.

Esto nos llevaría a preguntarnos en qué sentido, entonces, se habla de filosofía y de filósofos en ese período inicial de la historia de nuestra disciplina. Para poder comprender esto es necesario remontarnos a los orígenes del pensamiento filosófico y, en concreto, estudiar aquello que los primeros filósofos denominaron filosofía. Estos primeros filósofos se ubican en el siglo VI a. C. y se les conoce como filósofos presocráticos o filósofos de la *physis*.³

Gracias a los detallados trabajos de recopilación de fragmentos, referencias y citas sobre estos filósofos, podemos darnos cuenta que la forma en la que muchas veces los estudiamos puede ser distinta a como eran concebidos en su momento, pues los intentamos conocer a la luz de una definición de filosofía que, en su origen, admitía importantes matices respecto a lo que hoy concebimos. Esto es, conocer el pensamiento de los filósofos de la *physis* nos invita a reflexionar en la parte *no racional* de sus explicaciones, pues los fragmentos muestran la mezcla de conocimientos provenientes de la poesía, teología, mitología y cosmología. Al respecto, W. K. C. Guthrie advierte en su detallada *Historia de la filosofía griega I*, que:

Todo el que investiga sobre la línea divisoria de la filosofía y la religión entre los griegos, se percató en seguida de una característica típica general de su pensamiento: se trata de una destacable capacidad para conservar, como base de sus especulaciones, una gran cantidad de ideas arcaicas y tradicionales, a menudo de cierta primitiva rudeza, transformando al mismo tiempo su significado, a fin de construir sobre ellas algunas de las investigaciones más profundas y de mayor influjo sobre la vida y el destino humanos.⁴

³ Una figura central de la filosofía griega ha sido Sócrates, por lo que algunos períodos en la historia de la filosofía se establecen en función de él. Se conocen como filósofos presocráticos porque vivieron antes de Sócrates. También se les conoce como filósofos de la *physis* porque sus reflexiones se centraron en el estudio del mundo físico, de la naturaleza.

⁴ Guthrie, W. K. C., *op. cit.*, p. 180.

“La filosofía marcó el inicio de una nueva forma de pensar y concebir la realidad, una forma diferente a las reflexiones teológicas, mitológicas, poéticas y cosmogónicas”.

Es decir, para Guthrie, querer establecer una línea divisoria entre la filosofía, por un lado, y la religión y demás disciplinas por el otro, resulta una labor poco natural en el siglo VI a. C., pues hay una importante influencia del segundo tipo de conocimientos sobre el conjunto de conocimientos racionales y científicos que se intentaban producir. Por esta razón, el concepto de filosofía abrazaba, en sus orígenes, un campo más amplio del que hoy le atribuimos, sin que esto eliminara el interés primordial por la reflexión racional. Veamos esto.

Podríamos decir que la filosofía europea comenzó en las ciudades comerciales de Jonia, ciudades de gran riqueza en las que existía un importante intercambio tanto de bienes materiales como de ideas. Aquí el bienestar físico estaba garantizado y, en este contexto, el ocio dio paso a la curiosidad. El término filósofo se asociaba ahí a la *curiosidad* por conocer la naturaleza del mundo exterior. Y esa curiosidad se convirtió en filosofía cuando se llevó más lejos, cuando se convirtió en una reflexión racional por la creencia de que, detrás del mundo natural aparentemente caótico, múltiple y desordenado, existía una unidad estable que podía discernirse a través de la mente.⁵ Esta inquietud fue lo que motivó las reflexiones de los primeros filósofos.

En este sentido de curiosidad con miras a la sabiduría es que Heráclito de Éfeso habla de la filosofía:⁶ “Es necesario que aquellos que aman la sabiduría (*filósofos*) se pregunten sobre muchas cosas”.⁷

Pero es a Pitágoras a quien se le atribuye el haber acuñado el concepto de filosofía en el sentido actual de ciencia.⁸ Al respecto, Diógenes Laercio escribe: “Pitágoras fue el primero en usar la palabra filosofía y se llamó a sí mismo filósofo en una conversación que mantuvo en Sición con León, el tirano de la ciudad, o en Fliunte, como refiere Heráclides Póntico en su *De Muliere Examini*, pues nadie, dijo él, era sabio salvo Dios”.⁹

⁵ Cfr. Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos*, pp. 32-33.

⁶ Cfr. Kranz, W., *La filosofía griega I*, p. 1.

⁷ Heráclito, B35.

⁸ Cfr. Kranz, W., *op. cit.*, p. 1.

⁹ Diógenes Laercio: I, 12.

Aseverar que Pitágoras fue el primero en utilizar la palabra filosofía podría no ser del todo preciso pues, como vimos arriba, los términos *filósofo* y *filosofía* ya se utilizaban en Grecia.¹⁰ Lo que sí se puede afirmar es que Pitágoras dio nuevos significados, y un sentido particular y preciso a estas palabras,¹¹ las cuales sentaron la base para la concepción tradicional del término. Pitágoras trató de conciliar los rasgos mágicos y primitivos¹² de su pensamiento con los estudios científicos que poseía, lo cual es muestra clara de dos cosas. Por un lado, señala la fuerte interrelación entre los conocimientos irracionales y científicos al comienzo de la filosofía, pues Pitágoras tenía como uno de sus objetivos centrales el incorporar la ciencia matemática y la física a las concepciones míticas de los anteriores poetas.¹³ Y, por el otro, muestra el interés primordial de que el pensamiento filosófico fuera producido *primordialmente* por la reflexión racional y rigurosa como se daba en las ciencias.

La importancia que Pitágoras dio a la reflexión racional fue fundamental por la siguiente razón. Para Pitágoras el único que podía ser auténticamente sabio era Dios, de manera tal que lo que restaba al hombre era aspirar a ser *amante de la sabiduría*.¹⁴ Este amor por la sabiduría era crucial porque permitía al hombre salvar su alma,¹⁵ y esta salvación se alcanzaba purificándola mediante el conocimiento proporcionado por la razón y la observación, y no por el conocimiento fruto de los cultos místicos y los rituales como tradicionalmente se creía. De esta manera, en la concepción pitagórica de filosofía, la reflexión racional entrañaba un rasgo esencial si lo que se quería era ser un auténtico amante de la sabiduría.



¹⁰ Para profundizar en estas acepciones cfr. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, pp. 199-200.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 199.

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 180.

¹³ Cfr. *Los filósofos presocráticos. De Homero a Demócrito*, p. 40.

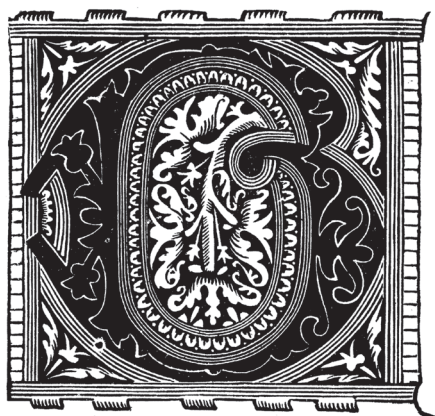
¹⁴ Cfr. *Ibid.*, prólogo, p. 40.

¹⁵ Cfr. Diógenes Laercio: I, 12.

Y si mediante la reflexión racional el hombre podía purificar su alma, esa limpieza de todas las imperfecciones le permitiría acercarse a la verdad. Al respecto, Diógenes Laercio afirma que para Pitágoras:

La vida, dijo, se parece a una asamblea de gente en los juegos; así como unos acuden a ellos para competir, otros para comerciar y los mejores, en calidad de espectadores, de la misma manera, en la vida, los esclavos andan a la caza de reputación y ganancia, los filósofos, en cambio, de la verdad.¹⁶

Así, para Pitágoras el amor por la sabiduría era también un amor por la verdad, y esta se alcanzaba a través del conocimiento racional. En este momento podemos preguntarnos en qué sentido Pitágoras apelaba a los conocimientos prove-



nientes de fuentes irracionales si ponía en la razón tal importancia. Esto se puede ver en el hecho de que, además de filósofo, fue un maestro religioso y fundó una comunidad mística cuyo objetivo era la liberación del alma pero, en este caso, la liberación se daba no solo a través de las reflexiones racionales (y de la enseñanza de las matemáticas que aprendían todos sus discípulos), sino de una serie de concepciones místicas que incluían ritos de iniciación y disciplinas asociadas más a una secta que a una escuela filosófica. El propósito de estas enseñanzas pitagóricas fue convertir la curiosidad filosófica en la búsqueda de un modo de vida que

permitiera establecer una relación entre el filósofo y el universo¹⁷ y, a la larga, la liberación del alma. En esta búsqueda dentro del contexto pitagórico no existía una distinción tajante entre el conocimiento científico y el teológico.

Podemos observar esta interrelación de saberes también en el filósofo Tales de Mileto. Tales es la primera figura, de acuerdo con Aristóteles, en quien se puede ver el cambio de la concepción mítica y religiosa del universo a una concepción fundamentada racionalmente. Una de las grandes preguntas que motivó esta transición, no solo en Tales sino en los demás filósofos presocráticos, fue si este mundo aparentemente confuso y desordenado podía reducirse a principios más simples, de manera tal que la razón pudiera captar lo esencial. Y, aparentemente, fue Tales

¹⁶ Diógenes Laercio: VIII, 8.

¹⁷ Cfr. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, p. 149.



quien manifestó en primer lugar y de manera clara que este tipo de cuestiones podía responderse mediante el pensamiento y el intelecto.

El agua representó para Tales la respuesta intelectual a la cuestión universal de si existía un principio (palabra técnica que no fue utilizada por él, sino por los filósofos posteriores que hicieron referencia a él) de todas las cosas. Esta idea, si bien inspirada por un espíritu filosófico, pudo haber tenido una parte de explicación mítica. La sociedad y cultura en las que Tales vivió daban un papel fundamental al agua y esto se veía claramente representado en la mitología; además, se vio influenciado por ideas y creencias religiosas babilónicas y egipcias en donde también se privilegiaba el agua. La respuesta, entonces, obedecía a una mezcla de cosmogonía y de pensamiento racional en donde la creencia acerca de que el agua estaba en todas partes se ligaba con la observación científica de que era el elemento fundamental que daba vida. Así, aunque conscientemente Tales quiso hacer la separación con la teología y la mitología, de alguna manera esas ideas tradicionales pudieron haber dirigido su pensamiento hasta llevarlo a conclusiones similares a las señaladas por su reflexión racional.

A pesar de ello, Tales procuró enfatizar el aspecto científico sobre el conocimiento de la realidad. De ahí que predijera un eclipse en el año 585 a. C. gracias a que poseía algunos conocimientos matemáticos y físicos que le permitieron desarrollar un método de investigación más abstracto y teórico que empírico. De esta manera fue que comenzó a desarrollarse el interés por la generalización y la elaboración de leyes universales.¹⁸

Por lo anterior, podemos observar que tanto para Pitágoras como para Tales, así como para los demás filósofos presocráticos, el esfuerzo por la argumentación intelectual fue crucial, sin embargo no existió una separación drástica y contundente respecto de las reflexiones no racionales. Si bien existía el fuerte interés por

¹⁸ Cfr. *Ibid*, p. 62.

el conocimiento racional y riguroso, y por tratar de separar a la filosofía del conocimiento irracional, esto se daría de manera lenta y gradual con el paso del tiempo. Pero la semilla se había sembrado.

Debido a esa interrelación de conocimientos mitológicos, religiosos, poéticos y cosmológicos, es que algunos de los planteamientos de los pensadores presocráticos y muchos de sus principios resultan difíciles de comprender, pues responden a fuentes de conocimiento que no proceden exclusivamente de argumentos científicos. Por ejemplo, el principio de que lo semejante tiende a lo semejante, o la convicción de la primacía y perfección de la forma y movimiento circulares,¹⁹ obedecían más a una explicación mitológica o religiosa, que a una justificación científica. Sin embargo, fueron principios que se dieron por sentado y a los que acudieron continuamente los filósofos posteriores para justificar sus argumentos.

Así, aunque no se lograra de manera tajante, podemos observar que en los filósofos presocráticos existe una creciente necesidad de organizar racionalmente las mitologías y la religión. Se buscaba lo inteligible frente a lo fantástico, lo determinado frente a lo vago, lo mensurable frente a lo indeterminado.²⁰ Y esto produjo que la explicación racional argumentativa fuera gradualmente ganando terreno sobre otro tipo de explicaciones menos rigurosas. Lo cual, a su vez, implicó un proceso paulatino de emancipación de los prejuicios populares,²¹ y de una serie de ideas y creencias que poco a poco fueron perdiendo importancia frente a la explicación científica.

Ahora bien, fue en la filosofía socrático-platónica donde el concepto de filosofía adquirió un sentido más pro-

¹⁹ Cfr. *Ibid*, pp. 16-17.

²⁰ Cfr. *Ibid*, p. 46.

²¹ Cfr. *Ibid*, p. 24.





fundo. Esto se observa en afirmaciones platónicas como “filósofos son los que quieren llegar a aquello que es eterno e invariable”.²² Y fue Aristóteles quien desarrolló de manera clara y precisa la idea de que la filosofía debía ser una disciplina científica determinada, una ciencia universal por encima de las ciencias particulares que buscara en todos los terrenos del saber y el conocer la genuina razón de ser, las condiciones últimas, lo incondicionado.²³ Esta ciencia filosófica debía atender a las causas y los principios de las cosas fruto de la reflexión racional, pues solo así se podría obtener la verdadera sabiduría.

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquellos (los sabios), en cambio, conocen el porqué y la causa.²⁴

El conocer el porqué y la causa de las cosas a través de la razón y no de fuentes irracionales, marca la científicidad de una disciplina. De ahí que para Aristóteles “(...) la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios”.²⁵ Y solo una disciplina que tuviera estas características podía aspirar al conocimiento de la verdad ya que “(...) también es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad (...)”.²⁶

Esta idea de la filosofía como una ciencia era un interés manifiesto desde los primeros filósofos pues, como vimos arriba, en ellos comenzó a desarrollarse la idea de que el caos aparente que se observa en la realidad ocul-

²² Platón, *República*, 484b.

²³ Cfr. Kranz, W., *La filosofía griega I*, p. 2.

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 981a24-29.

²⁵ *Ibid*, 981b27-29.

²⁶ *Ibid*, 993b19-21.

“[...] fue en la filosofía socrático-platónica donde el concepto de filosofía adquirió un sentido más profundo. Esto se observa en afirmaciones platónicas como ‘filósofos son los que quieren llegar a aquello que es eterno e invariable’”.

ta un orden subyacente producto de fuerzas no divinas, con lo que se dejaba de lado la concepción religiosa y mitológica sobre los fenómenos y acontecimientos, así como sobre la vida misma del hombre. Pero es en Aristóteles en quien encontramos la enunciación contundente de la sistematización de la filosofía como una ciencia.

Entonces, el concepto de filosofía y de filósofo tuvo, desde sus orígenes, el interés claro de perseguir la explicación racional, sin embargo, había otros elementos presentes que impedían que lo fuera completamente. De esta manera es adecuado pensar que la búsqueda de la verdad de estos primeros filósofos estaba impregnada de conocimientos derivados tanto de fuentes no científicas como racionales. Con esta afirmación *no* se pretende desacreditar la labor de los filósofos de la *physis* ni de criticar sus aportaciones. Lo único que se intenta señalar es que las reflexiones de los presocráticos, quienes marcaron el origen de la filosofía, no puede verse como una línea tajante que divida el pensamiento preracional del racional. El principio de la filosofía es un proceso lento y gradual hacia una forma científica de producción de conocimiento, una forma argumentativa y, en la medida de lo posible, comprobable de conocimiento.

Tampoco se pretende decir que el hecho de que los griegos buscaran la reflexión racional como una condición necesaria para la filosofía, implicara que hicieran caso omiso de los factores irracionales de la experiencia y la conducta humana. Por el contrario, estos factores dieron pie a importantes reflexiones en materia ética, psicológica y antropológica como hasta ese momento no se habían conocido ni desarrollado.

Para concluir con esta idea se puede afirmar junto con Guthrie que el nacimiento de la filosofía europea consistió en abandonar de manera consciente las soluciones mitológicas y religiosas respecto a los problemas que atañen al origen y naturaleza del universo, y a los procesos que se desarrollan en él.²⁷ La filosofía surgió cuando:

²⁷ Cfr. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, pp. 39-40.

La fe religiosa fue sustituida por la fe [...] en que el mundo visible esconde un orden racional e inteligible, en que las causas del mundo natural tienen que buscarse dentro de sus propios límites y en que la razón humana autónoma es nuestro único y suficiente instrumento para la investigación.²⁸

Pero, no hay que olvidar que, aunque el hilo conductor de la reflexión filosófica fue este abandono consciente del conocimiento irracional, este fue un proceso que se dio de forma paulatina y no drástica y tajantemente.

Una vez señalado esto, valdría la pena detenernos para hacer notar algunos efectos que tuvo el nacimiento de la filosofía en los términos en que se ha manifestado. Una consecuencia del abandono del conocimiento irracional dentro del contexto filosófico fue que no siempre fue bien recibido ni aceptado. Esto se puede ver en el hecho de que tanto en la vida de los presocráticos, como años después de su existencia, existió cierto escepticismo frente al propósito de buscar conocimientos independientes de lo que las costumbres y tradiciones sociales, ideológicas y culturales marcaban. Por esta razón, Anaxágoras, Protágoras y Sócrates, entre otros, fueron acusados y condenados a pagar una multa, al exilio, o a la muerte, por herejía, esto es, por no creer en los dioses griegos, y también por cuestionar muchas de las costumbres de las ciudades.²⁹ Si bien estos señalamientos fueron también originados por diferencias políticas,³⁰



se apeló a la acusación por herejía porque se consideraba un medio seguro de ataque, ya que la creencia en las divinidades era ampliamente aceptada y cualquier afrenta contra ella tenía un impacto negativo significativo. Esto es muy claro en el caso del filósofo presocrático Anaxágoras, quien fue amigo de Pericles y, los adversarios políticos de Pericles, lo atacaron a través de su amistad con el filósofo mediante la elaboración de una ley formulada contra “quienes no creyeran en las cosas divinas o impartiesen enseñanzas sobre los fenómenos celestes”.³¹ Es decir, se trató de desacreditar a Pericles a través de Anaxágoras.

²⁸ *Ibid*, p. 40.

²⁹ Cfr. Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, p. 180.

³⁰ Cfr. *Ibid*, p. 181.

³¹ Cfr. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, pp. 276-278.

De igual manera, el afán de racionalización se vio como un proceso peligroso en muchos momentos y por varias razones.³² En primer lugar, la racionalización se presentó como una actitud nociva por parte de aquellos que se dedicaban a ensalzar las virtudes de lo irracional, como la adivinación o aquellos que se dedicaban a predicar alguna religión. En segundo lugar, porque cuestionar las tradiciones, costumbres y creencias establecidas social, cultural e ideológicamente en tiempos de agitación social, no resultaba ser una opción para los griegos. En los momentos de convulsión, momentos que estuvieron presentes en muchos periodos desde el origen de la filosofía, la decisión comunitaria era el conformismo con lo establecido y el rechazo a todo aquello que pareciera o fuera original. Y, en tercer lugar, porque al cuestionar la religión y la mitología muchos consideraban que se eliminaban los frenos que estos saberes, de una u otra forma, imponían al comportamiento humano, lo cual podía interpretarse como una liberación negativa de toda conducta cívica o moral.

Hasta cierto punto es entendible que el proceso hacia el conocimiento filosófico entrañara dificultades. Cuando se promueve un nuevo esquema de pensamiento es muy difícil que se borre completamente el esquema anterior. En muchas ocasiones, el antiguo sigue viviendo de una u otra manera en el nuevo.³³ Y, además, se presenta cierta resistencia a abandonar lo que antes se tenía por cierto. Esto puede llevar a que, incluso de manera inconsciente, puedan subsistir los dos esquemas aunque sean lógicamente incompatibles y que de ahí deriven argumentos que terminen por tomar elementos de ambos pensamientos.

En este sentido es interesante notar que cuando se habla ya no de los primeros filósofos, sino de Platón (428-347 a.C.), por ejemplo, seguimos encontrando presentes intentos por conciliar o demostrar lógicamente algunos de los contenidos básicos de la fe religiosa y la mitología. En *Las Leyes*, Platón procura dar un fundamento legal a la fe e impone sanciones a todo aquel que no propagara la creencia en ellas y, en general, promueve la unión de la vida religiosa y cívica en todos los niveles. Esto tenía como objetivo fortalecer y generalizar la práctica ateniense existente frente a la cual sentía compromiso y, a la vez, romper con algunos puntos de la tradición que a su juicio ya no podían sostenerse.³⁴ Esta referencia es importante porque muestra cómo el interés por la búsqueda racional dentro de la filosofía, unida a la presencia de factores irracionales, siguió tiempo

³² Cfr. Dodds, E. R., *op. cit.*, pp. 181-183.

³³ Cfr. *Ibid*, p. 171.

³⁴ Cfr. *Ibid*, pp. 205-207.



después de la concepción de la filosofía y se manifestó, y tal vez se sigue manifestando, de diversas formas en los siglos posteriores de investigación filosófica.

Una consecuencia más que tuvo el nacimiento de la filosofía en los términos en los que se ha mencionado es que esta nueva forma de producción de conocimiento generó en los filósofos una enorme libertad de investigación y de reflexión. Es decir, la filosofía trajo consigo la libertad para que la mente de los filósofos fuera de adelante hacia atrás en el tiempo, de manera tal que pudiera elegir en la experiencia y en el conocimiento pasado los elementos que más les interesaban. De esta forma, como afirma Dodds, “el individuo empezó a usar conscientemente la tradición, en vez de ser usado por ella”.³⁵

Hasta aquí podemos observar algunos de los efectos del proceso gradual de búsqueda racional. Este no siempre fue bien recibido y tuvo, en muchas ocasiones, consecuencias desfavorables. Pero, en lo general, siguió como un proceso que no se ha detenido. El proceso inicial fue fundamental porque sentó las bases del pensamiento europeo, y lo hizo de tal forma que de manera natural afirmamos que el pensamiento occidental es heredero de la tradición griega. En qué sentido se afirma esto será lo que nos ocupe en el siguiente apartado.

II

Estudiar el origen de la filosofía nos permite entender en qué sentido el pensamiento occidental es heredero de la tradición griega, pues muestra cómo fueron construyéndose los cimientos sobre los cuales se ha edificado nuestra forma de

³⁵ *Ibid*, p. 222.

concebir la realidad. A continuación se explicarán algunas de las razones por las que podemos afirmar que somos herederos de esta tradición.

La filosofía griega sentó las bases del pensamiento posterior como lo advierte bellamente Kranz:

[...] la filosofía griega se despliega y toma forma a partir de una tierna semilla, convirtiéndose en un árbol magnífico y exuberante que aparece a nuestra mirada como un noble monumento único al pensamiento. Contemplarlo en su apariencia entera tiene que ser muy aleccionador para conocer en su esencia al espíritu humano, que en él se ha representado a sí mismo.³⁶

Este árbol magnífico es exuberante en varios aspectos: en los contenidos, los conceptos y la metodología. En la filosofía griega encontramos el contenido esencial de las reflexiones posteriores que ocuparon los espíritus de todos los tiempos, esto es, encontramos el planteamiento de problemas medulares frente a los cuales seguimos buscando respuestas ya que son problemas que tienen un carácter de eterno. Si bien hoy día el contexto de estas preguntas y los métodos para resolverlas son distintos, el pensamiento filosófico griego marcó las directrices fundamentales relativas a estas cuestiones. Asimismo, encontramos las principales corrientes de pensamiento como idealismo, realismo, escepticismo, etc., que siguen definiendo, de una u otra manera, nuestra forma de concebir la realidad.

Por ello podemos decir que el contenido de la filosofía es aún vigente y seguimos reflexionando sobre sus planteamientos y conceptos fundamentales:

Al leer los autores medievales encontramos más citas de Aristóteles que de cualquier otro filósofo contemporáneo. Al patrimonio mental de la concepción del mundo del hombre medieval pertenecen un sinfín de ideas platónicas, neoplatónicas y estoicas. ¿Y hoy? Múltiples conceptos fundamentales de nuestro filosofar actual y del pensamiento científico derivan del espíritu de la antigüedad. Conceptos como principio, elemento, átomo, materia, espíritu, alma; complejos de materia y forma, acto-potencia, sustancia-accidente, ser-devenir; causalidad, totalidad, sentido, fin, concepto, idea, categoría, juicio, raciocinio, prueba, ciencia, hipótesis, teoría, postulado, axioma, etc., fueron moldeados por los antiguos.³⁷

Debido al nuevo esquema de conocimiento filosófico sobre la realidad, fue necesaria la creación de nuevos conceptos para concebirla, expresarla y comunicarla. Por ello, se forjaron palabras para decir mejor la verdad que afectaba a todas las

³⁶ Kranz, Walther, *La filosofía griega I*, p. 4.

³⁷ Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía I*, p. 39.

cosas y el ser de las cosas. A medida que se formaba este vocabulario original, el pensamiento de los primeros filósofos se fue diferenciando del pensamiento de los teólogos.³⁸

A este respecto es importante advertir que, en muchas ocasiones, los filósofos conservaron provisionalmente ciertas ideas y términos de otras disciplinas de conocimiento por no contar con el lenguaje apropiado que expresara adecuadamente lo que querían decir. De manera tal que no podemos leer a los primeros filósofos desde un vocabulario filosófico completo porque no existía o porque ellos mismos no lo manejaban como pudiéramos pensarlo. Por ello, la creación del nuevo lenguaje y de los conceptos cobró tal relevancia, pues permitió que el pensamiento filosófico viera la luz a través de términos y significados que respondían a la reflexión fruto de la razón.

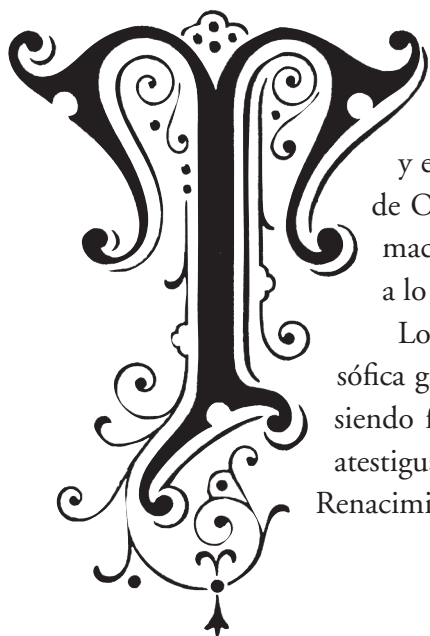
Es por esta razón que se afirma que los helenos crearon los conceptos con los que labora la filosofía, conceptos que fueron desarrollando, definiendo y modificando con el transcurso de los años y con la transformación que el pensamiento mismo experimentaba. Estos conceptos concernían a la naturaleza del mundo exterior, la forma de vida, lo que está más allá del mundo físico y, en general, a todo aquello que despertara la curiosidad filosófica.

Como se dijo arriba, la herencia occidental del pensamiento griego responde no sólo a los contenidos y a los conceptos, sino a la metodología, forma de concebir el mundo y principios subyacentes. Esto es, el modo en el que los primeros filósofos plantearon las cuestiones fue fundamental para la posterior concepción de la realidad en el pensamiento europeo. Las filosofías de India y China llegaron posteriormente a la reflexión europea y no pertenecen, en estricto sentido, a nuestro horizonte cultural.³⁹ Esto no quiere decir que no existiera una influencia de las culturas de oriente en el pensamiento griego, por el contrario, esta fue vasta

“Estudiar el origen de la filosofía nos permite entender en qué sentido el pensamiento occidental es heredero de la tradición griega, pues muestra cómo fueron construyéndose los cimientos sobre los cuales se ha edificado nuestra forma de concebir la realidad”.

³⁸ Cfr. Ramnoux, Clémence, Ivon Belaval, Jan Wahl, *et al.*, *Historia de la filosofía*, p. 2.

³⁹ Cfr. Kranz, Walther, *La filosofía griega I*, p. 3.



y enriquecedora. Lo que ocurrió fue, como señala Filipo de Opus, discípulo de Platón, una asimilación y transformación de tales influencias “dándole un destino más bello a lo que tomaron de otros pueblos”.⁴⁰

Lo anterior nos permite observar que la tradición filosófica griega sentó las bases del pensamiento europeo y sigue siendo fuente de reflexión con el paso de los años, como lo atestiguan diferentes periodos como la época Medieval y el Renacimiento.

III

A manera de conclusión podemos decir lo siguiente. Se puede afirmar que la concepción de la filosofía griega se dio cuando en los hombres surgió un interés consciente por abandonar las soluciones mitológicas, cosmológicas, fantásticas, poéticas y religiosas acerca de los fenómenos y acontecimientos sobre la vida misma del hombre, para sustituirlas por respuestas intelectuales dado que las explicaciones no científicas comenzaron a ser insuficientes.

En este sentido, la filosofía tenía como objetivo alcanzar explicaciones racionales sobre la realidad, pero estas explicaciones no pudieron, en un principio, separarse tajantemente del material irracional a través del cual se explicaba la naturaleza. El abandono de prejuicios, tradiciones y costumbres arraigadas en el pensamiento no se logró inmediatamente ni en una sola generación de filósofos, sino que gradualmente se fue tomando conciencia de la necesidad de explicaciones e investigaciones capaces de ser comprendidas por la inteligencia humana. Esta apuesta por la inteligencia se debió a una creciente fe en las capacidades intelectuales del ser humano y en el triunfo de la razón capaz de explicar la naturaleza, su origen, la divinidad y todo lo concerniente a lo humano.

Se les conoció como filósofos a aquellos primeros pensadores sobre la *physis* porque fueron ellos quienes gradualmente concibieron otro tipo de explicación sobre la realidad que no necesariamente obedecía a lo dicho por la poesía o el mito. Pero, a pesar de que fueron los primeros filósofos, utilizaban en sus reflexiones fuentes de conocimiento adicionales a las racionales pues estaban in-

⁴⁰ Filipo de Opus, *Epinomis*, 987, citado por Kranz, W., *ibid*, p. 21.

mersos en un contexto particular en el que poco a poco se realizó el esfuerzo por depurar el conocimiento filosófico de los argumentos no racionales.

Como una reflexión final valdría la pena preguntarnos si la filosofía ha abandonado completamente los conocimientos fruto de las mitologías, las religiones, la poesía, la cosmología y las costumbres y tradiciones en general, a lo largo de la historia. Es decir, sería importante preguntarnos si la investigación filosófica procede realmente de un método científico basado exclusivamente en las inferencias lógicas y los argumentos racionales, o si existen otros elementos que apoyan las soluciones filosóficas, sin que esto implique que no existe el esfuerzo racional como interés primordial. Esta reflexión es crucial porque nos lleva a plantearnos hasta qué punto se han conservado de manera inconsciente formas de pensamiento heredadas de las tradiciones y costumbres y, en general, que se consideran irracionales, pero que se encubren en un lenguaje sofisticado y dentro del vocabulario de la razón. O tal vez la pregunta debiera ser si los conocimientos irracionales pueden abandonar consciente y completamente la escena filosófica.

Fuentes consultadas

- Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1998.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*, México: Editorial Torres Asociados, 2001.
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza Universidad, 1985.
- Grenet, P. B., *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona: Herder, 1980.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Madrid: Gredos, 1986.
- , *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid: Gredos, 1991.
- , *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Hirschberger, Johannes, *Breve historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1964.
- , *Historia de la filosofía I*, Barcelona: Herder, 1985.
- Kirk, G. S., *El Mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona: Paidós Studio Básica, 1985.

Kranz, Walther, *La filosofía griega I*, traducción por Alfonso José Castaño Piñan, México: Limusa, 1992.

Los filósofos presocráticos. De Homero a Demócrito, prólogo, traducción y notas de Federico Ferro Gay, México: SEP / Cien del Mundo, 1988.

Platón, *Diálogos IV. República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers-Lan, Madrid: Gredos, 1988.

Ramnoux, Clémence, Ivon Belaval, Jan Wahl, *et al.*, *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, México: Siglo XXI Editores, 1990.



Carlos Ulises Mata

Dante vivo Divagaciones en el 750 aniversario natal del poeta

Para David Huerta, quien me descubrió un día
que no había mejor cosa que hacer entonces,
ni nunca, que ponerse a leer la *Commedia*

El rayo que no cesa

En 1965, el extraordinario poeta italiano Eugenio Montale, fiel lector de la *Commedia* de Dante Alighieri, emitió un dictamen de tinte profético sobre el que es oportuno preguntarse si se ha cumplido en la media centuria transcurrida desde entonces. Siguiendo una idea original de Eric Auerbach, enunció así Montale su hipótesis catastrófica: “Las posibilidades de transformación del poema (o bien nuestra capacidad de interpretarlo) están agotándose”.¹

Sin olvidar, sino al contrario, considerando la abrumadora cantidad y calidad de los estudios críticos producidos durante los siglos y en especial durante la media centuria más reciente, la respuesta a esa pregunta tendría que ser, por supuesto, negativa, por dos razones. Porque más allá de la problemática conjetura sobre la definitividad de una lectura o de una interpretación por brillante que sea, al menos como hipótesis hemos de aceptar que un poema como el de Dante modifica sus significados con el tiempo y debe juzgarse inagotable, así sea solo por

¹ Eugenio Montale, “Dante, ayer y hoy”, en *Sobre la poesía*, selección, traducción y nota introductoria de Guillermo Fernández, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1993, pp. 27-49.

considerar el prismático carácter de sus lectores en la historia. Y porque, a fin de cuentas, quienes pertenecemos a esta generación y tuvimos el privilegio de conmemorar el 750 aniversario natal del florentino, más temprano o más tarde hemos recibido la oportunidad de leerlo e interpretarlo desde nuestra específica e irrepetible condición, que ni ha de aspirar al adanismo crítico, ni ha de derogar lo dicho por otros en el pasado, sino que ha de proponerse dar cuenta de sus propias ensoñaciones, dudas, estupefacciones y certezas, no importa si son pequeñísimas o reinciden en tópicos discutidos hace cinco siglos por un monje en Aquisgrán o el semestre pasado por un *scholar* en Princeton.

Una devoción y un amor, un desasosiego y una perplejidad auténticas como las que Dante auspicia al leer la *Commedia*, no pueden heredarse ni adquirirse por compromiso o por emulación cultural, sino que han de ameritarse en la propia exploración deslumbrada del poema.

La divinización de lo humano y viceversa

Como se sabe, la obra cimera de Dante (en realidad Durante) Alighieri no fue llamada nunca, por nadie, en vida de su autor “Divina Comedia”, ni el poema al que así acostumbramos referirnos fue conocido impreso por su creador, al publicarse la considerada como edición príncipe en Foligno, en 1472, 151 años después de su muerte. Como también se sabe, contribuyeron a ese desencuentro la monumentalidad de la *Commedia* (su nombre único y original), su largo y trabajoso proceso de composición, en el que Dante se ocupó durante dos décadas, y también, por supuesto, la condición eterna de exiliado político de su autor —y digo eterna, porque exiliado murió y sigue, al no haber regresado tampoco sus restos al “bello ovile ov’io dormì’agnello”, como llamó en algún verso a la Florencia natal (*Paradiso*, XXV, 3).

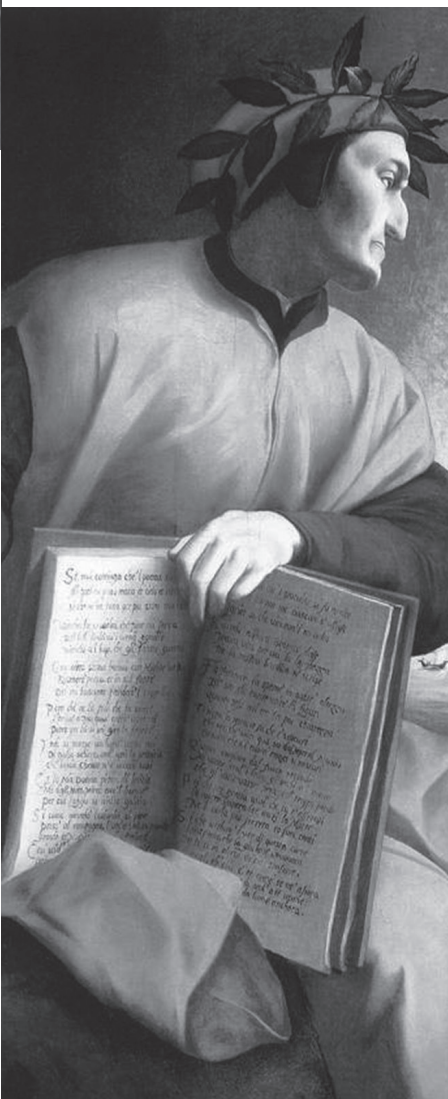
Sabemos además que los trece cantos finales del *Paradiso*, al no considerarlos del todo revisados o no haberlos transcrito en limpio cuando se halló inesperadamente con la muerte en 1321, no los remitió Dante a su amigo y protector Can Grande della Scala y permanecieron extraviados hasta que sobrevino el desenlace fantástico contado por Piero Giardino: cuando sus próximos ya creían que el poema había quedado trunco, al punto que uno de los hijos del poeta conside-



raba el extremo de escribirle un final, el propio Dante le reveló en un sueño a su hijo Jacopo el sitio donde estaba la parte faltante, asegurándole además que el poema estaba concluido, con lo cual tenemos que una de las obras mayores de la literatura de todos los tiempos, en lugar de fundarse en un original ultimado y definitivo, comenzó su revelación al mundo a partir de una versión autorizada por un fantasma.

En paradójico contraste, apenas unos años después de la muerte de Dante, comenzaron a multiplicarse por toda Italia —y de ahí a Europa entera— los manuscritos del poema, sea los que contenían la integridad de las tres *canticas* (*Inferno*, *Purgatorio* y *Paradiso*) como los que recogían pasajes amplios seleccionados por el interés del personaje prominente o de la orden religiosa que ordenaban la elaboración de la copia, y aun por el arbitrio y el gusto del copista. Entre los pertenecientes a los siglos XIV y XV, han llegado hasta nosotros más de ochocientos manuscritos, lo que sitúa a la *Commedia* solo después de la Biblia en cuanto a testimonios prevalecientes.² Sin embargo, al deberse la mayor parte de esos manuscritos a copistas no siempre ilustrados —descritos por cierto crítico como

“semplici lavoranti nelle botteghe que producevano manoscritti nel ‘300 e nel ‘400”—, un previsible doble efecto se produjo: por un lado, el poema fue muy pronto conocido en la península itálica y en los grandes centros de la cultura europea, y por otro lado aconteció un activo proceso de corrupción del texto, que volvió inviable el seguro establecimiento de una versión indiscutida, extremo al que se llegaría hasta el siglo XX con las ediciones de E. Moore y P. Toynbee (Oxford, 1924) y de G. Vandelli (Milán, 1937), y sobre todo con la de Giorgio Petrocchi: *La Commedia secondo la antica vulgata* (Edizioni Nazionali, Verona, 1966-1968), considerada desde su aparición precisamente como una *Vulgata* dantesca, con la equiparación bíblica que eso implica.



² Los 827 manuscritos subsistentes se conservan en bibliotecas y colecciones italianas, alemanas, inglesas, francesas y norteamericanas, y es seguro que otros tantos se extraviaron. La serie más numerosa obra en los fondos de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. La Società Dantesca Italiana tiene el propósito de “reunir y poner libremente disponible al público los testimonios de la obra dantesca conservados en las bibliotecas de todo el mundo en una única biblioteca virtual”. Dicho proyecto tiene un avance menor pero significativo: 33 códices ya pueden consultarse en www.danteonline.it, en el apartado “I Manoscritti”.



Como quiera que sea, la perduración secular del poema y su categórico encumbramiento, logrados como póstuma coronación para una vida marcada por la desgracia incluso en la muerte, tienden a hallar explicación en un conjunto de rasgos míticos y de rareza maravillosa atribuidos a Dante Alighieri, haciendo de él un personaje situado entre la leyenda pía, la categoría heroica y el estatuto divino. De ahí que al internarse en el conocimiento de su obra resulte imposible no verse influido por el misterio que destilan algunas constataciones objetivas: desconocemos el rostro cierto de Dante, desconocemos las circunstancias detalladas de su vida en el mundo, desconocemos a partir de cuándo, durante cuánto tiempo y en qué condiciones se dedicó a componer la *Commedia*, desconocemos si desde su origen fue concebida y planeada en su final integridad, desconocemos sus posibles estados intermedios, desconocemos si son suyas todas las piezas que se le atribuyen (varias decenas de rimas, algunas de las cartas). Puestos a desconocer, desconocemos incluso si son suyas las cenizas que reposan en el mausoleo adosado a la Chiesa de San Francesco, en Ravena, erigido en 1780 con el fin de centrar el peregrinaje semirreligioso que antecedió al actual peregrinaje turístico.

La atmósfera de brumas en torno a Dante no se despeja, sino al contrario, cuando cedemos a la inclinación —ya suspicaz, ya fetichista— de revisar los testimonios directos sobre su persona y sobre la hechura de su obra, al hacerlo, pronto nos percatamos que una parte sustancial del conocimiento histórico sobre Dante se funda en los apuntamientos anecdóticos y legendarios de quienes vendrían a ser sus primeros evangelistas: sus hijos Jacopo y Pietro, los cronistas (no solo de la vida y obra dantescas, sino del acontecer florentino) Giovanni Villani y Dino Compagni, y claro, Giovanni Boccaccio, quien —como Marcos y Lucas a Cristo— no conoció al sujeto de su imprescindible *Trattatello in laude di Dante*, impreso en 1362, más de cuarenta años después de la muerte del poeta florentino —aparte quedan quienes en el propio siglo XIV se dedicaron a glo-

sar teológicamente la *Commedia*, como Graziuolo de Bambagliuoli, Jacopo della Lana, Andrea Lancia y el desconocido autor del *Ottimo commento*.

Sin superar, pues, jamás, la sensación de estar tratando con una fantástica ideación, al lado de ella, en vigoroso contraste, se encuentra —sólida y diversa— una obra: el conjunto de las “Rimas”; los 232 sonetos de *Il Fiore* (“obra totalmente amoral” para Ángel Crespo, admitida como de Dante solo en época reciente, tras los estudios de Gianfranco Contini); menos de un centenar de poemas italianos sueltos, entre ellos el ingenioso, aunque incompleto, “Detto d’Amore”, compuesto de 487 heptasílabos “a rima baciata”; la *Vita Nova*, su extraordinaria autobiografía lírica; el ambicioso y al fin inacabado *Convivio*, que habría de continuar a aquella, en clave filosófica; los tres tratados latinos —*De vulgari eloquentia*, *De Monarchia* y la *Questio de aqua et terra*—, inconclusos los dos primeros; las cuatro églogas latinas y las trece cartas. Y claro: la *Commedia*, citada aparte pues la altura poética e intelectual del primer conjunto no delata ni parece corresponder con la perfección inhumana y como caída del cielo de ese poema, con todo y que nos dé sobre su asunto y tratamiento algunas significativas anticipaciones.

Esa inhumana perfección (sobrehumana, más bien) es llamativo que se siga admitiendo incluso en nuestro siglo, tan poco dado al respeto de las obras artísticas surgidas de la fe religiosa y a las admiraciones sin mancha, y sobre todo tan alejada del momento en que Boccaccio se sintió honestamente impelido a atribuir por primera vez a la *Commedia* el adjetivo de “divina”. Y no para dar a entender que divinos eran sus asuntos, sino divinos su intención y su ejecución, sus materiales lingüísticos, sus efectos redentores y a fin de cuentas su autor, a quien el *Trattatello* paso a paso va configurando, primero como un hombre de una inteligencia superior y de una sapiencia obtenida, y más adelante, de plano como un emisario de los dioses (“Hubiérase dicho que era el poseedor de toda la fe pública, toda la esperanza y, para decirlo brevemente, las divinas cosas y las humanas”, cap. VIII), y como un dios en sí mismo: “¿Cuánto más habríamos podido esperar de él si hubiese tenido menos adversarios, o más protectores, como tantos los tienen? No lo sé de cierto, pero, si fuese lícito, yo diría que él hubiese sido un Dios en la tierra” (cap. XIII).³

³ Giovanni Boccaccio, *Breve tratado en alabanza de Dante*, traducción de Guillermo Fernández, prólogo de Bruno Maier [antecedido de Dante Alighieri, *Vida nueva*, trad. de Francisco Almela y Vives], colección Nuestros clásicos núm. 91, UNAM, México, 2000, citas en pp. 146 y 153, respectivamente.

Ahora bien, con todo y que el adjetivo dado a la *Commedia* se ha vuelto común en todas las lenguas, no sobra asentar un pequeño disentimiento personal, no a propósito de su razón o su sinrazón, sino sobre los efectos buscados al servirse de él.

Para mí, además de cierta cursilería, el uso del adjetivo descubre tres vicios que sería útil ver desterrados: la estrechez de quienes leen el poema en el marco de una única tradición comprensiva del mundo (la cristiana en su versión

“La perduración secular del poema y su categórico encumbramiento, logrados como póstuma coronación para una vida marcada por la desgracia incluso en la muerte, tienden a hallar explicación en un conjunto de rasgos míticos y de rareza maravillosa atribuidos a Dante Alighieri”.

medieval); la beatería de quienes lo santifican para hacernos creer que se contagian de cierta postiza virtud moral; y la arbitrariedad de quienes se empeñan en encarecer las supuestas dificultades y obstáculos para leerlo, para lo cual establecen sólidos cercos intimidatorios compuestos de arduas bibliografías y de inventados prerrequisitos (morales, académicos, lingüísticos) que presuntamente han de cumplirse antes de ir más allá del umbral de la primera terzina consabida —“Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / que la diritta via era smarrita”—, en la que buena parte de la humanidad sigue detenida, aquejada del mismo temor inducido que la mantiene petrificada y abúlica “en un lugar de la Mancha” de cuyo nombre es mejor no acordarse.

Piel y huesos del poema

“El Dante de Osip Mandelstam es la recreación más ávida, más inspiradora, más deliciosamente invitadora a una aproximación que podríamos desear (...) No se distingue por su representatividad cultural, su majestad conservadora o su ortodoxia intelectual (...) Se ve arrojado a una nueva y desconcertante vida y apresado por ella, en calidad ejemplar del acto mismo de escribir, puramente creativo, íntimo y experimental. Este Dante es esencialmente lírico; se ha despojado de las vestiduras del comentario con las cuales había comenzado a lucirse en su epístola a Can Grande, ha sido recuperado del ámbito de la épica y la alegoría, para vivir

como el epítome de la emoción creativa del poeta (...) Su Dante es un voluble personaje shakespeariano, un leñador que canta —manos a la obra— en el bosque oscuro de la laringe”.

Quien sostiene esas entusiastas palabras (y otras tantas: la declaración es más extensa) es Seamus Heaney, y el sujeto de su elogio, claro, es el poeta ruso Osip Mandelstam y su genial ensayo *Conversaciones sobre Dante*, admirado también por Eugenio Montale y George Steiner, y preterido sin razón por Charles Singleton en la abrumadora bibliografía dantesca incluida en su edición de la *Commedia* en seis volúmenes.⁴

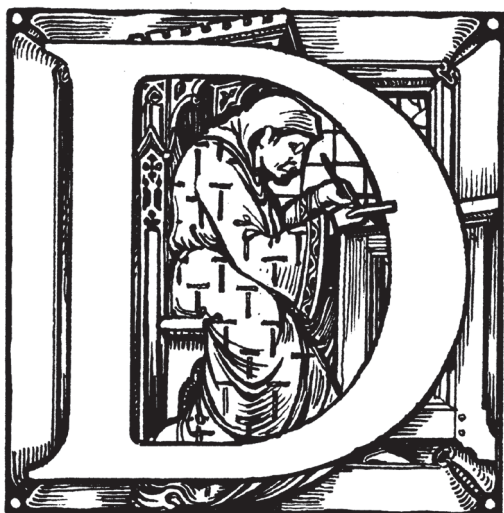
Leído tardíamente, el efecto contagioso del breve ensayo —escrito en 1933, pocos meses antes de su arresto por el epigrama contra Stalin, primero de una serie que lo llevó al destierro en los Urales y a la muerte en el Gulag— me llevó a redactar en las guardas de la edición que manejo el párrafo que transcribo:

Tenía una vieja idea, ya olvidada, que la lectura de Mandelstam hace resurgir: las cantigas de la *Commedia* y los cantos pertenecientes a cada una de ellas tienen estructura, pero carecen de forma; se desarrollan arbitrariamente al hilo del impulso inspirado y de la improvisación (que no por genial deja de serlo) y no del cálculo milimétrico. Observados de cerca, cantigas y cantos ofrecen la visión de un organismo vivo abierto por el vientre en el curso de una operación: al asomarnos a mirar entre las sábanas lo que hay en su interior, pronto nos damos cuenta de la amplitud de nuestra ignorancia: no sabríamos decir cómo ni dónde se conectan los órganos que logramos identificar, ni conocemos a ciencia cierta la composición y las funciones de cada cual, pero sin excepción nos sume en la estupefacción la presencia de la vida en medio de ese caos de arterias y bultos blandos. Admitido ese punto de vista, la imponente arquitectura del poe-



⁴ El ensayo de Osip Mandelstam ha sido traducido a decenas de lenguas y, aun así, no es un escrito fácil de encontrar. Uso la edición mexicana *Conversaciones sobre Dante*, traducción de la versión francesa de Marilyn Contardi y Cecilia Beceyro (Colección Poesía y poética, Universidad Iberoamericana, México, 1994). A su vez, la cita del premio Nobel irlandés procede de Seamus Heaney, *Al buen entendedor. Ensayos escogidos*, selección y traducción de Pura López Colomé (FCE, México, 2006), puntualmente del ensayo titulado “Envidias e identificaciones: Dante y el poeta moderno”, pp. 103-117.

ma —gobernada por proporciones exactas y por insistentes simetrías geométricas y numerológicas— se descubre de pronto como una estructura superficial: más una armadura que un esqueleto; la piel y no los huesos ni los órganos internos del poema. En una palabra, el cuerpo, el sujeto de amor, en cuya visibilidad encarna y se organiza el orden del poema y su presencia luminosa, mientras que la complejidad funcional, la turbulencia de los intercambios, el misterio y, al fin, el desorden de la vida, ocurren piel adentro.



Modos de composición

Al morir Dante en 1321 faltaba más de un siglo para que otro ciudadano del Sacro Imperio Romano Germánico (al que Florencia llegó a pertenecer durante varios siglos de su historia) inventara la imprenta de tipos móviles. Al no existir, pues, entonces, en el horizonte cultural europeo, el ingenio mecánico de Gutenberg, los impresos de contenido religioso y literario se asociaban a procesos de escritura, de producción “industrial”, de circulación y

de lectura abismalmente diferentes a los que son propios de los libros, tanto en la primitiva versión que estos tuvieron desde mediados del siglo XV como —con mayor razón— en la forma que adquirieron a partir de la revolución industrial y hoy conocemos. Circulaban, y muy escasamente, los manuscritos cuyas copias se realizaban al hilo del interés principalmente moral y religioso que los escritos así divulgados lograban alcanzar. La motivación literaria y estética no era aún un elemento determinante para que cualquier persona —sacerdotes, príncipes, comerciantes, meros burgueses y aun los autores— decidiera afrontar el costo y el tiempo implicados en la tarea de ordenar a un copista la producción de un manuscrito de varias decenas o incluso centenares de folios.

La somera revisión de uno de los manuscritos de la *Commedia* que se conservan permite entender la complejidad del oficio del “copiatore”, sus arduos y morosos procesos de ejecución, tan significativos pues sobre ellos se articulaba la vida intelectual en el siglo de Dante. El llamado manuscrito 76, conservado en la Biblioteca Comunal y de la Academia Etrusca, en Cortona, se elaboró en el tercer

cuarto del siglo XIV y consta de 88 fojas de pergamino de 32 x 22 centímetros, manuscritas por sus dos caras (recto y verso), con el texto dispuesto en dos columnas y un promedio de 42 líneas de escritura (a razón de un verso endecasílabo por línea) en cada una de las 175 caras utilizadas.⁵ En descripción de Petrocchi, el manuscrito está elaborado en una “scrittura bastarda su base cancelleresca” (como se llamaba a la escritura que no imitaba los tipos clásicos y acusaba semejanza con la usada en los documentos emanados de la antigua cancillería soberana), la cual, gracias a una anotación hecha en el folio 87v, se sabe que pertenece al “scrittore e miniatore” Romolos Lodovici de Florentia. Dicha indicación de autoría permite deducir en este caso que el propio copista es también el autor de las iniciales decoradas y afiligranadas en colores rojo y azul que abren las tres canticas y los cien cantos, así como de las orlas florales que adornan algunos pliegos y también de los “richiami” (la indicación escrita al pie de cada pliego para anunciar la primera palabra del siguiente, a efecto de garantizar el orden de la encuadernación y de la lectura), cada uno de los cuales aparece rodeado de un espléndido dibujo en tinta y acuarela de tema animal. En suma, cada folio una pieza cuya limpieza y disposición artística trascienden el propósito de registro caligráfico y que, por tanto y según distintos tratadistas, no podían producirse a una razón mayor de cinco hojas por día, incluso si se trataba de manuscritos no miniados ni decorados, a lo que había que sumar el tiempo de producción de los pergaminos y de preparación de los pigmentos, e incluso el de la relectura y corrección por un segundo operario, lo cual hacía de la tarea un trabajo de meses.⁶

Hecha esa exploración, se impone considerar una equiparación aleccionadora. Homero fue un genio oral de mil caras cuyos hexámetros la tradición recogió, puso a prueba en la recitación, mejoró adulterándolos y al fin fijó en inscripciones marmóreas, dinteles, memorias humanas y manuscritos tras el paso de siglos sucesivos. Miguel de Cervantes participó en la hechura de las ediciones de sus obras, como lo prueba el haberlas retocado tras reparar en las erratas y dislates que a veces contenían, el más conocido, pero no el único, es el de la inopinada supresión y reaparición del rucio de Sancho entre la primera y la segunda edición del

⁵ El manuscrito puede verse con gran detalle en el apartado arriba indicado del sitio www.danteonline.it, en cuya primera ventana debe ingresarse a la sección llamada “Manoscritti della Commedia visionabili”, donde figura justamente con el número 76.

⁶ Una descripción minuciosa del trabajo de un copista en un *scriptorium* o simple *botteghe*, y en general de la producción de un manuscrito, puede leerse en el muy documentado *El libro antiguo*, de Manuel José Pedraza, Yolanda Clemente y Fermín de los Reyes, capítulo 2 “La elaboración del libro” (Editorial Síntesis, Madrid, 2003).

“Homero fue un genio oral de mil caras cuyos hexámetros la tradición recogió, puso a prueba en la recitación, mejoró adulterándolos y al fin fijó en inscripciones marmóreas, dinteles, memorias humanas y manuscritos tras el paso de siglos sucesivos”.

Quijote de 1605, hechas con diferencia de cinco meses por Juan de la Cuesta. Lope de Vega pobló de versiones manuscritas de sus piezas las imprentas madrileñas de su siglo —algunas con la tinta todavía fresca— y a veces llegó a prescindir de los pliegos en donde las había escrito, confiando en su memoria y en su ingenio a la hora de dictar a los cajistas inclinados sobre los tórculos las series de versos faltantes, extraviados o que le habían dejado de gustar y decidía cambiar. En violento contraste con esos y otros genios, Dante no cedió a la posteridad ni un solo pliego autógrafo ni el ejemplar de un solo manuscrito donde constara un apunte de su mano para señalar alguna instrucción, rectificar un terceto o para registrar un vocablo o un verso alternativo.

Esa circunstancia —del todo comprensible a la vista de las dificultades materiales para elaborar y divulgar los manuscritos, y de la vida errante del Alighieri—, ha contribuido a asentar la creencia de que la *Commedia* llegó a su estado final sin pasar por los borradores ni las versiones preparatorias, que surgió sin esfuerzo de la mano de Dante, suposiciones que dan lugar a lo que Osip Mandelstam llama “el culto bárbaro” de quienes se representan al florentino “como si hubiera tenido ante los ojos el todo completo, antes incluso de comenzar su tarea, y como si sólo hubiera utilizado la técnica del moldeado: el yeso primero y el bronce después”.⁷

Y sin embargo, el poema de Dante es el más hecho, el más deliberado y el más humanamente edificado, sin descartar por eso tanteos, dudas, improvisaciones, arbitrariedades y ocurrencias. Y por la misma razón, su poema es el más explicable técnicamente en sus prodigios verbales y en sus proezas compositivas que podamos imaginar. Otra cosa es que sus hazañas formales y de visión poética hayan excedido el inventario retórico, compositivo e imaginativo de su tiempo, mismo que Dante conoció en su integridad y luego hizo estallar por medio de una astucia de la que nunca sabremos si fue consciente: escribiendo un poema que —para citar de nuevo a Mandelstam— inventa “un proceso de creación de la forma poética que trasciende nuestros conceptos de invención y composición

⁷ Mandelstam, *op. cit.*, p. 34.

literaria”, incluso los posteriores a él hasta el punto de asemejarse a Rimbaud en su propósito o su destino de ser “por naturaleza, el poeta que agita el significado desde sus cimientos y destruye la integridad de la imagen”.⁸

Otra cosa, pues, es que las explicaciones, los comentarios, los actos de desciframiento y las constataciones maravilladas que la *Commedia* posibilita sean tan numerosos y diversos como para reunirse en una imposible lectura sistemática. Y acaso sea ese el mejor destino que un poema puede alcanzar: la escurridiza condición frente a las aproximaciones sistemáticas, su perdurable carácter de proveedora de pormenores para conversar.

Decir y dudar

Considerada como conjunto, la *Commedia* se abre y se cierra con una declaración sobre la incapacidad del lenguaje para expresar los extremos de horror y sublimidad entre los cuales transcurre sin alternativa la vida.

Primero, en el umbral del poema, tras la preceptiva composición de tiempo (“nel mezzo del cammin di nostra vita”), de lugar (“per una selva oscura”) y de circunstancia (“la diritta via era smarrita”) con que se inicia, aparece una significativa declaración en la que se anticipa no solo la dificultad, sino el horror y la final imposibilidad que el poeta padecerá en la misión sagrada de relatar su ardua travesía por los círculos infernales:

Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinova la paura!
Tant'è amara che poco è piú morte;
ma per tratar del ben ch'io vi trovai,
dirò dell'altre cose ch'i v'ho scorte
Inferno, I, 4-9⁹

Varios miles de versos más adelante, en el capítulo final del poema —el canto 33 del *Paradiso*—, el poeta inserta varias declaraciones similares, pero de signo

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ “¡Ah, pues decir cuál era es cosa dura / esta selva salvaje, áspera y fuerte / que en el pensar renueva la pavora! / Es tan amarga que algo más es muerte; / mas por tratar del bien que ahí encontré / diré de cuanto allá me cupo en suerte” (trad. de Ángel Crespo).

opuesto, ahora sobre la insuficiencia del lenguaje y la imaginación humanas para expresar la experiencia de la visión divina. La derrota del habla comienza al contemplar la ascensión de la Virgen María:

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
che'l parlar mostra, ch'a tal vista cede,
e cede la memoria a tanto oltraggio (vv. 55-57)¹⁰

Luego, tras ulteriores comprobaciones de su fracaso expresivo, el poeta y protagonista de plano se lamenta y grita:

Oh quanto è corto il dire e come fioco
al mio concetto! e questo, a quel ch'ì vidi,
è tanto, che non basta a dicer 'poco' (vv. 121-123)¹¹

Sin ser el primero ni el único que se ha detenido en ese asunto (en temas danteanos, siempre se llega tras un ejército de comentadores), Giuseppe Ledda ha revisado con cierta intención exhaustiva lo que él llama “la retorica dell’ineffabilità”, señalando su repetida presencia en escritos bíblicos, hagiográficos, teológicos y místicos anteriores al tiempo de Dante, lo mismo que su importancia extraordinaria y la pluralidad de funciones que tiene en la *Commedia*. La sola mención del asunto hace acudir a la memoria numerosos pasajes tanto del gran poema como de la *Vita Nova* en que el poeta declara haber llegado a la angustiante frontera donde comienza lo indecible.¹²

¹⁰ “De aquí adelante lo que vi no ensayo / decir, que a humano hablar tal vista excede, / y a la memoria el ver lleva al desmayo” (trad. del Conde de Cheste).

¹¹ “¡Corto es mi verbo, y no llega tampoco / a mi concepto! Y éste, si a esas llamas / se compara, no basta decir *poco*” (trad. de Ángel Crespo).

¹² Ya que se habla de la *Commedia*, conviene señalar el ejemplo magistral de este recurso a la inefabilidad que se encuentra en los primeros versos de *Inferno* XXXII, en la serie de cuatro tercetos que comienza con “S’io avessi le rime aspre e chioce”. Pueden espigarse ejemplos similares en otras obras de Dante, por ejemplo, en las *Rime*. La número CIII, perteneciente al ciclo de las “Rime per la donna pietra”, incluye un pasaje de gran intensidad en el que, angustiado, el poeta





Si bien no participa del tópicus de la inefabilidad, hay otro rasgo de aparición muy frecuente que en mi opinión lo ilumina y comparte con él su mecanismo defectivo, su sustancia moral y su eficacia poética. Hablo de lo que podría llamarse, por equiparación, “la retórica de la duda”, verificable en las incontables ocasiones en las que Dante, Virgilio y buena parte de los personajes de la *Commedia* dudan, en todas las maneras imaginables: declarando sin cortapisas su incertidumbre, su ignorancia y sus miedos; mostrando su desconfianza en la veracidad del testimonio aportado por el entendimiento y los sentidos. Y sobre todo, preguntando.

Al hilo de la lectura del poema podrían recogerse abundantes ejemplos de inflexiones verbales de la duda y la indefinición en todos los tiempos y modos, la mayor parte de las veces enunciadas en primera persona o en formas impersonales que extienden su incertidumbre al universo completo. Solo en el primer canto del *Inferno* pueden espigarse media docena de ejemplos: expresiones de ignorancia: *io non so ben ridir com'io v'entrai*, (yo no sé bien decir cómo entré ahí); de atemorizada sospecha: *questi pareo che contra mi venisse* (me pareció que contra mí venía); de trabajosa búsqueda de indicios seguros en una realidad incierta: *sembiava carca de la sua magrezza* (cargada en su flacura semejaba), o bien, *chi per lungo silenzio pareo fioco* (quien tras mucho callar parecía mudo); de vacilación perceptiva: *qual che tu sii, od ombra od omo certo!* (seas lo que seas: sombra u hombre cierto), y de perplejidad interrogante frente a una aparición fantasmática: *or se' tu quel Virgilio e quella fonte / che spandi di parlar sì largo*

se mira como una barca en trance de hundirse por el peso del dolor y la imposibilidad de expresarlo por escrito, desgracia ante la cual no duda en imprecuar a “la bella petra”: “e ‘l peso che m’affonda / è tal che non potrebbe adeguar rima. / Ahi angosciosa e dispietata lima / che sordamente la mia vita scemi, / perché non ti ritemi / sì di roderme el core a scorza a scorza, / com'io di dire altrui chi ti dà forza?” (vv. 20-23) [“y el peso que me hunde / es tal que no podría decirlo en verso. / ¡Ay angustiante e impiadosa lima / que sordamente desgastas mi vida! / ¿Por qué no te refrenas / y roes mi corazón capa tras capa? / ¿Cómo nombrar la fuerza que te anima?”], en mi traducción].



fiume? (¿Acaso eres Virgilio, aquella fuente / que de elocuencia hizo nacer un río? Y así en todo el poema. La pregunta es ¿por qué el uso de las formas dubitativas constituye una de las astucias compositivas esenciales de Dante? Hay por lo menos tres razones.

En primer término, la incorporación del rasgo sustantivo de la duda en los personajes del poema (y por extensión, en la generalidad humana que representan), crea la condición necesaria, primero para el surgimiento de la fe, y en un segundo momento para su operación efectiva, pues por definición la fe es la condición completiva que combate la condición defectiva de la duda. Y el creyente es quien suprime el vacío en que la duda crece.

En esa misma línea de caracterización moral, la duda humaniza a los personajes y, a la vez, reafirma la condición de desasimiento y debilidad intrínseca de los seres humanos, la cual, por lo demás, nunca se asume en el poema como un rasgo ni empobrecedor ni condenatorio. Al contrario, quien acepta sus límites asume una humilde disposición al perpetuo aprendizaje y mejoramiento moral, y desde ese emplazamiento reconoce con provecho la grandeza y la superioridad de los otros, como lo ejemplifica el propio Dante (el poeta y el personaje) en el conmovedor encuentro que tiene con Homero, Horacio, Ovidio y Lucano en el primer círculo del *Inferno*. Con todo, esa auténtica admiración cristiana tiene su mejor ejemplo en la obediente devoción que Dante dedica a Virgilio, a quien se dirige con los tratamientos siempre ennoblecedores de “duca”, “maestro”, “savio”, “dottor”, “dolce poeta”, “fida compagna”, “luce mia”. Y a quien en un significativo terceto compara con un sol cuya luz cura la turbación espiritual con tal gracia que lo lleva a declarar su aprecio por la duda perenne:

“O sol che sani ogne vista turbata,
tu mi contenti sí quando tu solvi,
che, non men che saber, dubbiar m’aggrata”
Inferno XI, 91-93¹³

Y al fin, la duda, puntualmente la duda enunciada en presente,¹⁴ retrata a los personajes en el momento de *ser* y de *estar siendo*, y en el trance de definirse por medio de sus opiniones, sus creencias, sus observaciones y sus *pareceres* (nunca más adecuado el término, al ser por definición un parecer parcial y provisional), de donde se desprende el más vigoroso efecto de verosimilitud, al verse el lector situado ante personajes que son personas que son trozos de vida palpitante.

Citado casi siempre con otros propósitos, el relato sobre el conde Ugolino, todo él lleno de dudas y de preguntas aterradoras (“piangevan elli; e Anselmuccio mio / disse: ‘Tu guardi sí, padre! che hai?’”), de ambigüedades inadvertidas o deliberadas (la central de ellas —establecer si el padre se comió a sus hijos— considerada magistralmente por Borges en *Nueve ensayos dantescos*), sirve también para ejemplificar la “retórica de la duda”. En cuatro versos del pasaje, Ugolino manifiesta un hondo estado dubitativo que anticipa su espantoso drama, y exhibe su desamparo material y metafísico:

Io non son chi tu se’ né per che modo
venuto se’ qua giú; ma fiorentino
mi sembri veramente quand’io t’odo.
Tu dei saper ch’i fui conte Ugolino
Inferno, XXXIII, 10-13¹⁵

¹³ “Oh sol que sanas la visión turbada, / de tal modo contentas respondiendo / que, tanto cual saber, duda me agrada” (trad. de Ángel Crespo).

¹⁴ En términos ya no gramaticales, sino lógicos, la duda solo puede expresarse en presente. A modo de contraprueba, obsérvese que cuando se expresa una duda en pasado ya dejó de dudarse, y al hacerlo con respecto al futuro se está dudando en el presente, debiendo en ambos casos considerar a los enunciados correspondientes (“dudé” y “dudaré”) como afirmativos, y no como dubitativos.

¹⁵ “No sé quién eres tú e ignoro cómo / has bajado hasta aquí: por fiorentino, / cuando oigo tus palabras, yo te tomo. / Conde he sido y mi nombre era Ugolino” (trad. de Ángel Crespo, quien sospecho que buscó evitar el uso de los endecasílabos alternos “Conde yo fui y mi nombre fue Ugolino” o “Debes saber que fui el conde Ugolino”, más fieles al sentido original —al situar tales condiciones en el pasado absoluto: “fui conte Ugolino”—, por la válida razón de evitar la creación del triptongo “ueU” o de los diptongos “uie” y “eU”, de menor fluidez enunciativa que el diptongo “aU” al fin elegido).

Sumido en su desesperación alucinante, Ugolino no sabe quién es Dante, no sabe cómo el poeta llegó hasta las profundidades del noveno círculo infernal, no sabe (ni parece interesarle, como sí a los otros *dannati*) cuál es la procedencia geográfica de su interlocutor. Tal es la hondura de su extravío que solo al final de esas líneas, al reconocer el acento florentino del Alighieri, sale por un instante del fondo infame de sí mismo, y recuerda quién fue desde el remoto emplazamiento de quien ya no es: ni conde, ni persona, ni nada.

Modos de lectura

Un libro clásico no es el escrito de una nueva o desconocida manera, sino el que activa posibilidades de lectura nuevas o desconocidas, en principio del propio libro y de la historia literaria que modifica, pero principalmente de la realidad.

Como si transformara mágicamente el entendimiento de quien lo lee y el marco histórico en el que es leído, un libro clásico pone en marcha un mecanismo de configuración perpetua de una nueva legibilidad. De ahí el efecto de expansión sensorial y de la conciencia, la repetida experiencia multiseccular de que ese libro nos ha abierto los ojos y nos ha dado el privilegio de ver, entender, tocar y oler por primera vez, no tanto los objetos de una nueva realidad, sino los preexistentes en la que ya vivíamos. Así, la experiencia memorable del encuentro con una obra clásica se consume sin paradoja entre la extrañeza y el acatamiento de la obviedad; auspicia en el mismo momento el reconocimiento (la sumisión, incluso) a una autoridad y la adquisición de una libertad que no nos abandonará jamás. Sin excepción posible, un libro clásico activa el habla y la escritura, reafirma identidades extraviadas, contagia energía y es liberador.

Al oponerle a James Joyce —cuyo nombre a veces se asocia al de Dante por su común capacidad para la generación lingüística autónoma—, Eugenio Montale estableció dos diferencias esclarecedoras: Dante crea un lenguaje, Joyce lo destruye; la lectura de este “requiere el auxilio de la erudición filológica”, la de la *Commedia* —solo difícil por la explicable ignorancia de ciertos contenidos culturales e históricos, asequibles con una nota a pie de página— nos lleva pronto a descubrir “la inmensa simplicidad formal del florentino”.

Una primera y explicable reacción frente al juicio de Montale haría pensar a muchos en su carácter erróneo e infundado. ¿Simple la obra de Dante? Sí, a condición de añadir que es la suya la simplicidad exigente de un libro clásico.

Y de apuntar que un lector de hoy ha de leer el libro en un marco referencial diverso al del siglo XIV italiano y al de su autor, a cuya sujeción no podría someterse aunque se lo propusiera. Que ha de imponerse, sí, el desciframiento de su teología, pero no para leer el poema teológicamente; que ha de familiarizarse con su vocabulario cultural y retórico, pero sin suponer que su mera posesión le proveerá las claves de una lectura óptima para el siglo XXI. Al respecto, primero T. S. Eliot y luego George Steiner han contribuido a resolver el falso problema de la necesaria aceptación o el necesario rechazo de las creencias cristianas del poeta y del contenido ideológico del poema para leerlo en nuestro tiempo. Steiner zanja la cuestión recordando que “Dante satisface cualquiera de estas o ambas posibilidades”, sea la de compartir el credo cristiano, la de solo asumirlo “operativamente” durante la lectura, e incluso la opción del “disentimiento ilustrado”.¹⁶

Por mi parte creo que el principio obligado para lograr una lectura provechosa de la *Commedia* es deshacerse del prejuicio de que leerla en italiano y en verso es imposible. Todo lo contrario. Nunca las formas métricas y estróficas han alcanzado como en la obra danteana una condición de mayor flexibilidad y, sobre todo, de transparencia, al tal grado que aquellas, en el momento de la lectura, se vuelven invisibles sin desvanecerse, propiciando la aparición de un flujo verbal que a tramos se identifica con la prosa y a tramos con la oralidad más libre y desenfadada, sin que por ello las formas —endecasílabos, tercetos, rimas encadenadas— dejen de cumplir su función de articular musicalmente el acontecimiento sonoro que es el poema (Montale llegó a hablar de la “gran prosa escondida en las redes del ritmo y de la rima”, y de “la involuntaria y altísima prosa de la *Commedia*”). Con esa certeza, las traducciones en prosa y en verso del poema han de tenerse a la mano como meras instancias de orientación, en el entendido de que unas y otras nos alejan de ciertos rasgos sustantivos del original,

“La nota común, entonces, en la vida y en la literatura, reside en que otorgamos verosimilitud a los acontecimientos, [...] Dante Alighieri, en su obra toda, y no solo en la *Commedia*, procede como el primer convencido de ese principio vital y artístico, y lo hace prevalecer con invariable rigor.”

¹⁶ George Steiner, (1976) “Dante hoy: las habladorías de la eternidad”, en *Sobre la dificultad y otros ensayos*, traducción de Adriana Díaz Enciso, FCE, colección Breviarios núm. 536, México, 2001, pp. 261-262.



las primeras suprimiendo la música y desdibujando el fraseo, las segundas imponiéndole una música extraña y volviendo abrupto el transcurso de la lectura.

En cuanto a la imaginada exigencia de practicar una lectura específicamente sincrónica y propia de nuestra época (de nuestra épica), no habría que preocuparse demasiado: somos modernos, y aun mejor dicho hodiernos a nuestro pesar, y habremos de leer la *Commedia* con el filtro inevitable de la ciencia, el pensamiento filosófico y la práctica política contemporánea, espejos de ningún modo impropios para enfrentarse a un poema que a cada paso incorpora observaciones y activa mecanismos reconocibles en la física, la anatomía, la cosmología, la lingüística, la geología y la cristalografía como hoy se conocen.

Hacia ese horizonte apuntan los señalamientos de Mandelstam: “Es absurdo leer los cantos de Dante sin traerlos hacia la actualidad. Están hechos para eso. Son proyectiles para apoderarse del futuro. Nos obligan a un comentario *in futurum* (...) Para Dante el tiempo es el contenido de una historia sentida

como un acto sincrónico unitario (...) Su actualidad es inagotable, incalculable, incesante”.¹⁷

Dante, el poeta y el personaje

En la vida, lo mismo que en la literatura, aceptamos convivir con las enormidades más extrañas y más asombrosas gracias al auxilio de un mismo mecanismo, que se sustenta en ciertos principios compartidos por la psicología y la técnica narrativa.

Ese mecanismo funciona así: al vivir (para vivir) integramos los acontecimientos y los fenómenos al orden de un relato que damos por cierto en el momento de protagonizarlo, y al leer procedemos de la misma manera. Gracias a esa astucia, aun los hechos más absurdos y más extraordinarios —la participación en

¹⁷ Mandelstam, *op. cit.*, p. 40.

una guerra, el encuentro del amor, el advenimiento inesperado de la muerte de un ser querido, la observación de un acto bestial— se incorporan sin destruirla al horizonte de la vida, pues los inscribimos en un sistema narrativo que les otorga coherencia, sea la de una teoría científica, una fe, una explicación sociológica e incluso una visión nihilista del mundo, al ser ellas, a fin de cuentas, entidades narrativas ordenadas, cuya carencia puede volcar a cualquiera en el suicidio (extremo doloroso de ausencia de un relato). Y no es que los hechos atroces o sublimes se normalicen o se hagan admisibles al integrarse al cuento de una vida; lo que ocurre es que se vuelven consistentes con un orden admitido, pasan de ser irrealizables a posibles, adquieren verosimilitud en el marco de un sistema. Así vistas las cosas, el “willing suspensión of disbelief” —“la voluntaria suspensión de la incredulidad”— no solo constituye el fundamento del efecto poético (como propuso Samuel Taylor Coleridge al acuñar el concepto, en su *Biographia Literaria*, de 1817), sino también de la fe por medio de la cual se habita el mundo: la fe de que mañana saldrá el sol, de que persistirán las leyes de Newton, de que más allá de las paredes de nuestra casa existe el universo.

La nota común, entonces, en la vida y en la literatura, reside en que otorgamos verosimilitud a los acontecimientos, otra manera de decir que les damos sentido. Dante Alighieri, en su obra toda, y no solo en la *Commedia*, procede como el primer convencido de ese principio vital y artístico, y lo hace prevalecer con invariable rigor. Así, al darse a componer un poema cuyo mero planteamiento resulta asombroso, se propuso primero que nada la tarea indispensable de establecer un marco narrativo en donde el relato de un viaje de ultratumba que culmina en el definitivo ascenso de su personaje principal al empíreo fuera creíble, es decir, que tuviera sentido en su sustancia anecdótica, así como en la variedad de niveles interpretativos que Dante se planteó hacer admisibles, según el testimonio de la epístola a Can Grande della Scala, la cual para esos fines da igual si fue escrita o no por el Alighieri. Y digo que es indiferente si la carta es auténtica, porque la variedad de sentidos se funda y resulta verosímil en los marcos de coherencia que le otorgan al poema y al poeta los precedentes literarios, religiosos y legendarios de la antigüedad. En una palabra, los libros que Dante leyó, cita o da por sabidos en la *Commedia*: la *Biblia*; la literatura alegórica y mística que conoció en la *Visio Tundali* y otros escritos similares; las *Metamorfosis* y el *Ars amandi* de Ovidio; la desfigurada versión de los poemas de Homero (a quien no leyó) contenida en las glosas latinas y los *Dyctus Cretensis*, la obra de Beda el venerable (así no la haya conocido, pero teniéndola como antecedente en la forma propuesta por Borges), los tratados de Avicena y Averroes y, con toda probabilidad, *El libro de la escala*.

Dicho eso, no pretendo incurrir en la superada interpretación que busca explicar la *Commedia* como el efecto viable y algo mecánico de la erudición dantesca, explicación (para usar unas palabras de Borges) que “no es menos intachable que frígida”: solo de aquella acumulación de saberes filosóficos, teológicos y científicos no habrían surgido los versos perfectos del poema, con lo cual la discusión sobre el vínculo entre el conocimiento cultural y libresco de Dante, y su presencia y función en el poema sacro se mantiene intacta y seguirá convocando el argumento del milagro. Quien mejor ha entendido este asunto fascinante es George Steiner, al concebir el precedente clásico como el marco de estabilidad canónica que por un lado “inhibe la extravagancia que significa la divagación inútil o la invención autista”, y por otro “consolida y unifica el tejido de la *Commedia*”. Ante dicha versión, se diría que esa doble operación también se ejecuta —aunque de maneras diversas— en otras obras monumentales de los siglos colindantes, como las de Boccaccio y Petrarca, lo cual la inhabilita como explicación exclusiva para la escritura del poema danteano. Sin embargo, como el propio Steiner lo señala, la diferencia estriba en que para el poeta florentino la suma de autores clásicos cristianos y paganos “no son *fuentes* en ninguna manera auxiliar formal, sino cuerpos de significado vivido, espacios animados de comprensión y de emoción en los que la sensibilidad de Dante registra su propio pulso”. O dicho de esta manera por él mismo: todo el saber disponible en la Europa del siglo XIV “está reunido en la *Commedia* en el nivel más directo de experiencia cerebral, nerviosa y sensorial. El concepto de alusión o término análogo es totalmente inadecuado aquí. Para Dante los otros textos son el contexto orgánico de la identidad. Tratan tan directamente sobre la vida como la vida trata de ellos”.¹⁸

Ahora bien, sin negar la muy convincente observación de Steiner, extraña no encontrar en ella ni siquiera una mínima mención sobre los otros caudales experienciales que de manera ostensible informan y modelan el poema dantesco. Pienso en cuatro fuentes. La primera, el conocimiento profundo que Dante tuvo de la tradición popular de intención cómica y picaresca, de la que dan perfecta cuenta los sonetos de Il Fiore, compuestos a los 23 años, de técnica impecable, moralidad escandalosa y sexualidad explícita. La segunda, la estrecha convivencia del florentino con instrumentistas y compositores de toda Europa, cuya riqueza solo de pasada se esboza en el libro segundo del Tratado de la lengua vulgar y se da por supuesta en las Rime, la Vita Nova y en una decena de versos conmovedores del Purgatorio (II, 106-117), indicios ciertos de la capital importancia que el diálogo con músicos tuvo para Dante y de la amplia medida en que esa rela-

¹⁸ Steiner, *op. cit.*, p. 264.

ción extendió su facultad auditiva y su inmenso talento concertante de voces y sonidos, anticipatorio de la polifonía barroca. La tercera, la pasmosa adquisición y manejo de noticias históricas y geográficas, sucedidos y meros chismes sobre personajes del entorno florentino, típica de su condición de exiliado. Y al fin, su aguda penetración —de signo funesto— en lo que Steiner llama el activismo político y la “actualidad técnica, empírica, del poder”.

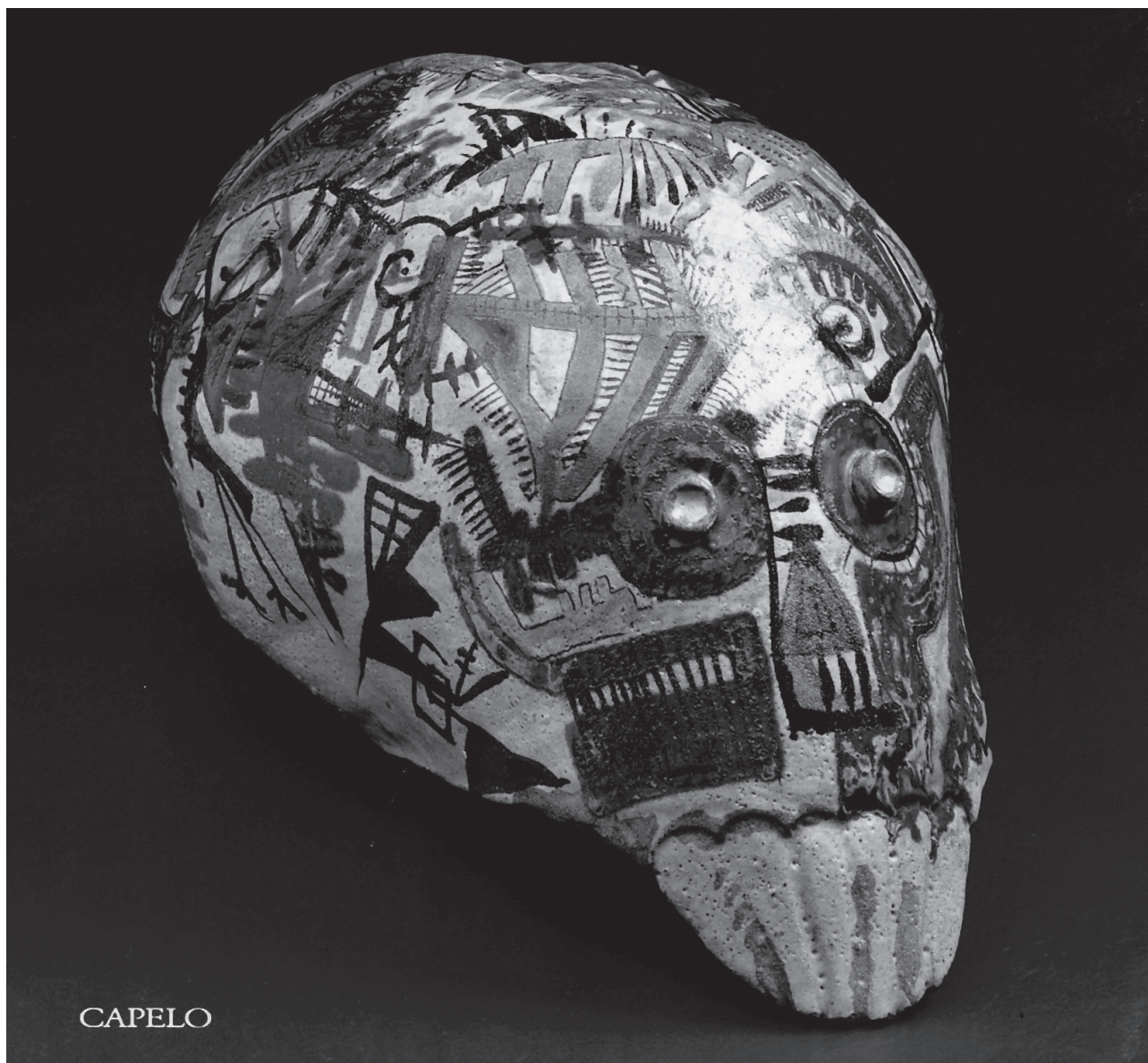
Añadida a esas cuatro fuentes hay una más, que menciono aparte para hacer notorio el contraste entre la relevancia que seguramente tuvo para Dante y la escasa atención que los comentaristas le conceden, quizá por pertenecer a otro orden (y a otro orbe) de conocimiento.

Se trata de lo que podría denominarse la fuente icónica e imaginativa constituida en Dante mediante la cotidiana convivencia y contemplación de los frescos y mosaicos paleocristianos conservados desde entonces en una decena de recintos religiosos de Ravena, donde el poeta vivió los últimos años de su vida y donde con toda probabilidad escribió la mayor parte de la *Commedia*, al amparo cortesano de Guido Novello da Polenta. En esos recintos venerables, erigidos en los siglos V y VI, Dante no pudo no ver las impresionantes escenas en que se sumariza la imaginación del arte cristiano primitivo, como tampoco pudo no relacionar las visiones fantásticas de su poema con aquel cruce increíble de fantasía desbordada, acatamiento dogmático y elocuente ingenuidad: las procesiones de vírgenes y santos, y las primorasas escenas de flores y animales en la Basílica de Saint’Apollinare Nuovo y en la Basílica de Saint’Apollinare in Classe; el absorbente cielo estrellado, el apacible Buen Pastor, y las palomas que beben en una fuente en el mausoleo de Gala Placidia; los retratos plenos de fisicidad de Cristo y Juan el Bautista en el Jordán, el cortejo circular de santos y apóstoles del Battistero Neoniano y degli Ariani (en donde C.G. Jung juró haber tenido un acceso místico); el imponente Cristo armado y vestido de guerrero, y el primoroso cónclave de pájaros de la Capilla del Palacio Arzobispal o de Santa Andrea; y al fin los humanísimos retratos de Justiniano y Teodora y la representación del laberinto que comienza junto al presbiterio, sigue una ruta tortuosa y concluye al centro de la nave, punto privilegiado de mira del espléndido altar, en la Basílica de San Vitale.

No es arbitrario suponer que al contemplar esas espléndidas elaboraciones visuales el poeta pudo sentirse autorizado a llevar adelante una de las decisiones compositivas a la vez más osadas y más eficaces de la *Commedia*, la de poner a convivir en sus tercetos, en condiciones de igualdad narrativa, a individuos reales y ficticios (media Florencia de su tiempo al lado de Ulises y de Aquiles), a muer-

tos de ayer mismo y de mil años atrás (Ugolino y Cassella al lado de Virgilio y Casio), a símbolos encarnados y a amores reales (la Virgen y Beatriz, en atrevido espejo), a hijos de vecinos y arzobispos (Paolo y Francesca al lado de Ruggiero y Celestino), a emperadores y poetas (Carlomagno y Carlo Sanzatterra al lado de Cavalcanti, Guitone y Guinizelli), a seres mitológicos (Caronte y Gerión) y a ángeles, incorporándose a sí mismo como interlocutor, como posible intermediario y como juez de todos ellos.

La misma convivencia sacra y profana, la misma heterogénea unión de seres vivos, imaginados y muertos, singulariza a los mosaicos raveneses. Situado frente a ellos, Dante pudo adquirir la lección igualadora del arte, y entonces darse a componer el gran teatro del mundo terreno y ultraterreno de la *Commedia*, en cuyos escenarios y entretelones él mismo habría de transitar como Dante con el rostro inconfundible de Dante.



Carlos Esteban Guzmán Hurtado

Entre barrenos y mazorcas, la transformación del Bajío y la ciudad de Guanajuato en el siglo XVIII

Eran estos montes y breñas antes de la conquista, lóbrega habitación de los bárbaros indios chichimecas, y aún hoy fuera inculto recinto de agrestes fieras si la providencia del Señor no hubiera depositado en sus entrañas la inmensa riqueza de infinitos tesoros de oro y plata, lo que ha hecho accesible este fragosísimo paréntesis de la América, en que no se halla ni tierra para sembrar ni comodidad alguna para vivir, pues anduvo tan escasa la naturaleza que aun le negó el agua de que abunda cualquiera otro terreno.

Ajofrín en Rionda, 2000: 39

La región del Bajío se ha caracterizado a través de la historia por ser una región de prosperidad y de buenas tierras, en donde su contenido histórico, popular y cultural se encuentra estrechamente relacionado con la vida en el campo. Entre las particularidades geográficas que engloba la inmensa y accidentada llanura del Bajío, se encuentra la Sierra de Guanajuato, la Sierra Gorda, las montañas de Comanja, de Pénjamo, los fértiles terrenos de Valle de Santiago y de Yuriria.¹

¹ Aguilar, 2009: 239.



Históricamente la región ha funcionado como frontera, primero para los mexicas durante varios siglos y después para los primeros españoles.² El descubrimiento de la plata a mediados del siglo XVI atrajo la atención de muchos viajeros que buscaban riquezas de fácil obtención; a estos aventureros pronto les siguieron por gusto o por obligación diversos grupos de personas que se encargarían de poblar la región y se dedicarían a explotar los recursos mineros del área, así como los bosques y los fértiles valles; esta situación provocó el desarrollo de una región con características particulares que basó su economía en una serie de relaciones de empresas interdependientes.³ En los territorios que comprende el Bajío, la actividad agrícola fue integrándose con las demás actividades económicas como la minería y la industria textil. Con el paso de los años la región del Bajío fue consolidando características propias que la diferenciaron de cualquier otra provincia de la Nueva España: su carácter de fértil región agrícola fue formando y transformando las relaciones económicas y sociales de su creciente población.⁴

Desde el punto de vista geográfico, la demarcación del Bajío se encuentra conformada por las vastas y numerosas llanuras que se extienden a los lados del río Lerma y sus afluentes. Se trata de una enorme superficie de tierras fértiles y

² Thompson, 1998: 13, Wolf, 1972: 66-67.

³ Thompson, 1998: 13.

⁴ Wolf, 1972: 67-70.

de fácil irrigación, interrumpidas por pequeños grupos montañosos y volcánicos y situadas en parte de los actuales estados de Querétaro, Guanajuato, Michoacán y Jalisco. Sin embargo, como región histórica, el Bajío ha quedado circunscrito casi exclusivamente a la zona de Guanajuato y Querétaro que comparten características y procesos socio-económicos derivados en gran medida de la riqueza minera. Desde esta perspectiva, la región abarca, pues, a las partes altas y bajas de Guanajuato que mediante una apretada red de relaciones, conforman un complejo regional con rasgos y desarrollos propios.⁵

En el siglo XVIII la región territorial del Bajío se encontraba inmersa en un proceso de cambios bastante interesante dentro del devenir histórico de la Nueva España.⁶ Por una parte destaca el descubrimiento de los grandes yacimientos minerales de la ciudad de Guanajuato; por otra, se vive una época de esplendor comercial en donde el intercambio, la compra y la venta de productos definieron las características culturales de la región.

La estructura agraria del Bajío se consolidó en el momento en que la hacienda fue la forma de propiedad de la tierra que predominó. Las haciendas agrícolas se distinguieron no solo por ocupar las mejores tierras y las mayores extensiones territoriales, sino porque determinaron la fisonomía rural y condicionaron el acceso a la tierra.⁷ Debido a esta sujeción a las haciendas, las familias rurales hicieron de la seguridad un objetivo primordial.⁸

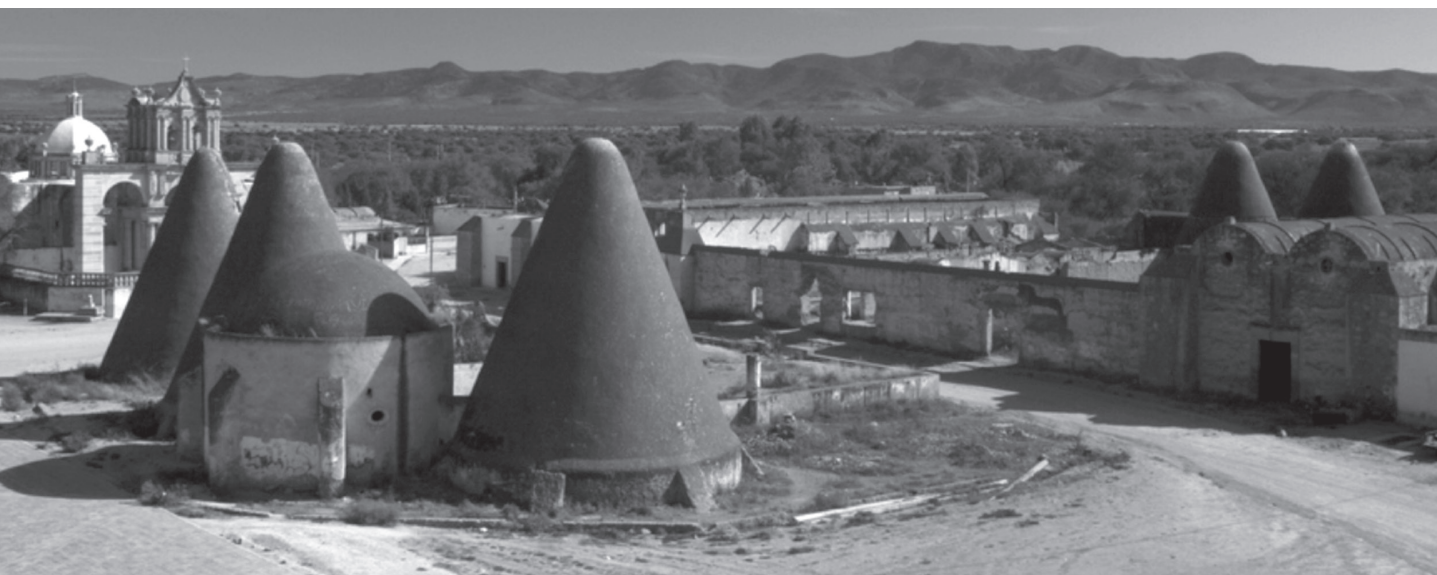
En este contexto las características geográficas y climáticas favorecieron el hecho de que grandes cantidades de productos agrícolas fueran cosechados en los años de buenas lluvias. La abundancia de las cosechas de los terrenos cultivados

⁵ Aguilar, 1986: 21.

⁶ Brading, 1975: 33.

⁷ Aguilar, 2009: 231.

⁸ Aguilar, 2009: 232.





con esmero era maravillosa, principalmente en aquellos que se regaban y estaban bien barbechados. Humboldt afirma, sorprendido por la reacción de las cosechas frente a las bondades del buen clima: “En la Intendencia de Valladolid, entre Salamanca y la laguna de Cuitzeo, he visto campos de maíz, que se creían perdidos, vegetar con un rigor extraordinario a los dos o tres días de la lluvia”.⁹

En gran medida, la reactivación de la economía fue un fenómeno provocado por el segundo periodo de bonanza económica en la época de la colonia, así como por las condiciones de productividad agrícola de la tierra.¹⁰ El Bajío se convirtió en el destino predilecto de una gran cantidad de personas que viajaban buscando fortuna y riquezas, además de mejorar su calidad de vida. Este periodo de bonanza permitió un incremento considerable de la población, el incremento poblacional fue un cambio destacable que rediseñó la estructura social, orientando a las poblaciones a los cambios del mercantilismo económico, doctrina económica predominante en el mundo de aquellos años que basa su estructura en el comercio y la exportación de productos.¹¹

Contrario a lo que pudiera pensarse, la industria minera de la Nueva España en el siglo XVIII no creció a un ritmo regular década tras década, sino de manera irregular, con grandes saltos repentinos y periodos de incertidumbre. En la primera mitad de la década de 1720 la producción alcanzó un promedio anual de más de 10 millones de pesos, luego en las dos décadas siguientes se estancó. A finales de la década de 1740, saltó a los 12 millones anuales, y se detuvo nuevamente: en este nuevo nivel de producción se mantuvo hasta 1770, cuando se produjo un nuevo salto. En las décadas de los años 1770-1780 se estancó una vez más, entre los 16 y los 20 millones de pesos por año. En las dos últimas décadas

⁹ Rionda, 2000: 206.

¹⁰ Wolf, 1972: 67.

¹¹ Brading, 1975: 49.



del periodo, la producción anual alcanzó un promedio de entre 21 y 24 millones de pesos anuales. En consecuencia, los historiadores que se ocupan de indagar y crear conjeturas acerca del siglo XVIII han procedido correctamente cuando buscan acontecimientos discretos, bonanzas de tipo local o iniciativas políticas para explicar el motivo de cada nuevo salto.¹²

A principios del siglo XVIII el panorama económico de la villa de Guanajuato no se veía muy alentador, los inversionistas de aquel entonces no encontraban atractivo el distrito minero para otorgar capital. No fue hasta principios de la década de 1720 cuando la situación de la villa comenzara a revertirse. Fueron las minas de Cata las primeras en generar cantidades considerables de mineral alrededor del año de 1724, y su bonanza se prolongó por más de una década. Los primeros años de esta primera bonanza minera fueron los más fructíferos, a tal grado que en 1725 comenzó la edificación formal del Santuario de Cata, patrocinado por los propietarios de esta mina y la de San Lorenzo, en donde aún se venera la prodigiosa imagen del Señor de Villaseca.¹³

“Al riscoso panorama de las montañas que circundan la cañada del lugar por donde corre la veta madre acudió gente de todas clases, ávida de riquezas, para extraer los tesoros de la profundidad de sus minas”.¹⁴

Pese a algunos altibajos, el crecimiento económico de la ciudad no dejó de cesar, y para el año de 1741, en agradecimiento a la gran cantidad de recursos minerales generados para la Corona Española, a la villa de Guanajuato finalmente le fue otorgado el título de “Ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato”: hacía tiempo que el título había sido solicitado por el ayuntamiento al rey Felipe V. De tal manera fue como en este año la villa de Guanajuato, además del título

¹² Coastworth, 1990: 60-61.

¹³ Marmolejo, 1971: 27.

¹⁴ Gobierno de Guanajuato, 1983: 21.

de ciudad, recibió armas, fueros y privilegios que le correspondían de acuerdo con las leyes de la época.¹⁵

“Los tesoros que se han sacado de estas minas son inmensos; supe del mismo dueño de la mina de Rayas, que fue la primera que se descubrió, que ella sola había dado al Rey en quintos hasta el presente, 33 millones de pesos; parecióme exageración y tomé informe de los Oficiales Reales y hallé ser cierto y que constaba de los libros”.¹⁶

La reactivación de la minería, desde la década de 1720 e intensificándose a partir de 1740, fue un salto trascendental que vino a modificar las relaciones entre las personas; en ocasiones aumentando las desigualdades entre los individuos más desprotegidos y los pertenecientes a los grupos de poder. Como resultado de la desigualdad económica, en casi todas las poblaciones era evidente el contraste, en ciudades como la de Guanajuato destacaban las grandes casonas, jardines amplios y suntuosas propiedades de las muy pequeñas chozas o jacales de la mayoría de los habitantes.

“Este Real de Minas ha sido el más rico y famoso de toda la América Septentrional. La abundancia en oro y plata que el Omnipotente ha depositado en las entrañas de estas elevadas sierras ha llamado todo el tiempo la atención de las más remotas naciones, congregándose a porfía para gozar de sus inmensos tesoros”.¹⁷

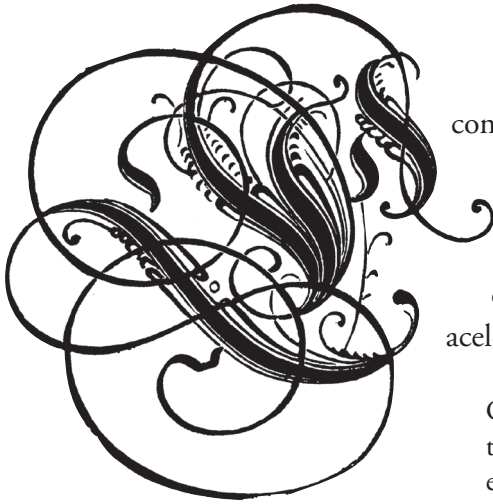
El crecimiento de la actividad minera trajo consigo una época de prosperidad, de gran actividad comercial para Guanajuato y las poblaciones vecinas. Es importante aclarar que este crecimiento no fue constante ya que se vivieron

¹⁵ Marmolejo, 1971: 49.

¹⁶ Ajofrín en Rionda, 2000: 41.

¹⁷ Rionda: 2000: 41.





considerables altibajos, uno de ellos durante los inicios de la década de 1760. En este periodo sucedió una pequeña recesión de la minería novohispana, situación a la que el Real de Minas de Guanajuato no escapó, por lo que la ciudad detuvo por unos años su acelerado crecimiento económico:

Guanajuato era una ciudad cosmopolita, su población estaba integrada por individuos cuya calidad social y origen eran diversos. El trabajo en las minas agrupaba por igual a indios, mestizos, españoles y mulatos procedentes de muy distintos lugares de la Nueva España, lo que nos permite ver la fuerza del fenómeno migratorio en el distrito guanajuatense.¹⁸

Haciendo un análisis de la actividad comercial nos damos cuenta que los años de mayor crecimiento económico para la ciudad de Guanajuato fueron de 1740 a 1790, aunque para la historiografía tradicional estos años de progreso suelen atribuirse al periodo de mayor impacto de las reformas borbónicas (1760-1790).¹⁹

Pasada la recesión económica de la década de 1760 empezaron a surgir grandes transformaciones en el ámbito administrativo de la Nueva España que provocaron que la ciudad de Guanajuato continuara con su crecimiento económico. Bajo el reinado de Carlos III, la corona española influenciada por las ideas ilustradas y bajo la política de la familia de los borbones había decidido incrementar la explotación de las colonias para que estas aportaran una mayor cantidad de recursos a España.²⁰ De esta manera se transformó el sistema de gobierno, imponiendo una serie de reformas conocidas como “las reformas borbónicas” que consolidaron el poder de los gobernantes y subordinaron el estatus social de los súbditos del rey. Con estas reformas se realizaron modificaciones profundas en la estructura de la economía y el orden de la sociedad que desde los días de los Habsburgo existían en las colonias. Las reformas borbónicas permitieron obtener una gran cantidad de recursos económicos a la corona española.²¹ Al mismo tiempo, como resultado de estas modificaciones en la vida política de la Nueva España, una migración numerosa de españoles invadió el continente. Las

¹⁸ Gutiérrez, 1988: 29.

¹⁹ Falcón, 2012: 2-3.

²⁰ Pérez, 1999: 20, Gutiérrez, 1988: 17-18.

²¹ Gutiérrez, 1988: 17.



reformas borbónicas provocaron que los centros mineros del virreinato, como Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato junto con sus minerales vecinos, fueran reactivados con la intensión de producir la mayor cantidad de recursos minerales. Fue a través de estas transformaciones administrativas que se vivió un auténtico redescubrimiento de la actividad minera y comercial en la Nueva España.²²

Las reformas borbónicas modificaron por completo la estructura administrativa de la ciudad de Guanajuato cuando en el año de 1786 surgió el sistema de intendencias. A partir de ese momento la ciudad pasó a formar parte de la intendencia de Guanajuato (que a su vez formaba parte del obispado de Michoacán). El ejercicio del poder fue repartido entre las cinco alcaldías principales: San Miguel el Grande, San Luis de la Paz, la villa de León, Santa Fe de Guanajuato (que tenía agregados a su jurisdicción los pueblos de Irapuato, Marfil y Silao)²³ y la alcaldía de “Zalaya” (incluidos en esta última el corregimiento de Salvatierra, la villa de Salamanca y Valle de Santiago).²⁴ Estas cinco poblaciones principales determinaron el rumbo político de la región, influyendo a los pueblos cercanos que quedaron subordinados.²⁵

La segunda mitad del siglo fue un gran periodo para el intercambio comercial. El apogeo de la minería desarrollado en la ciudad de Guanajuato provocó un incremento considerable en el flujo de productos; mientras que salían los recur-

²² Connaughton, 1988: 15, Pérez, 1999: 20.

²³ Rionda, 2000: 47.

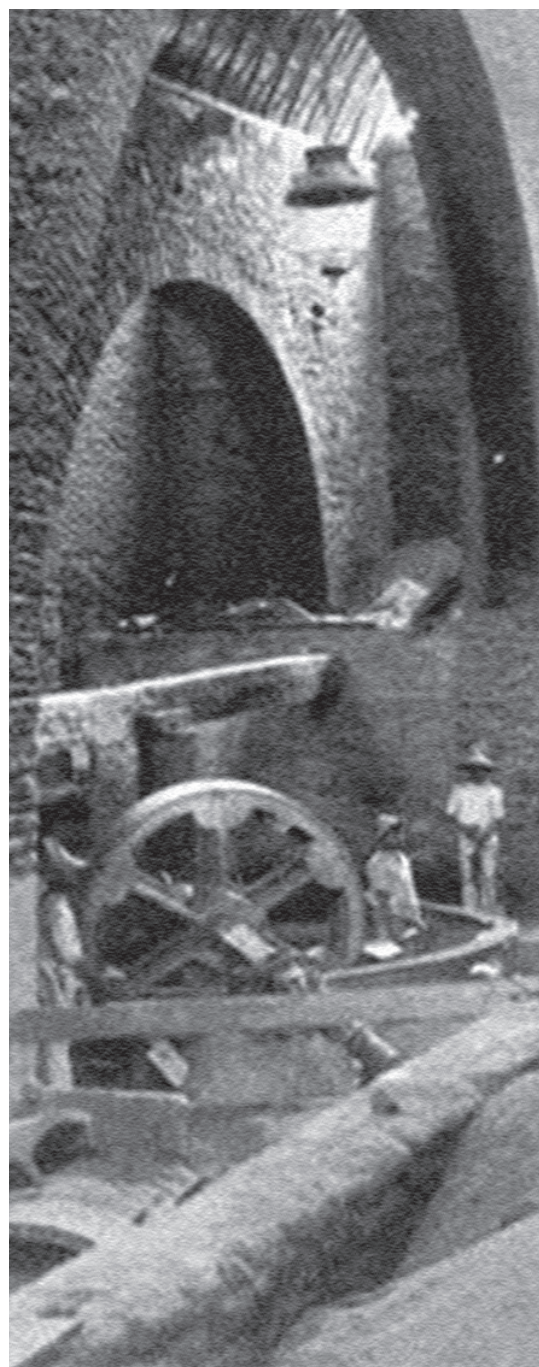
²⁴ Ayala, 2011: 15.

²⁵ El sistema de intendencias surge en 1786 como resultado de las reformas borbónicas con la intención de mejorar la administración política y económica de los territorios de la Nueva España, asimismo, buscaba descentralizar el poder del virrey para que cada territorio fuera administrado por su correspondiente intendente. Los intendentes eran encargados de mejorar la administración, ayudaban al virrey a resolver las problemáticas de cada región del virreinato. La intendencia de Guanajuato fue establecida con límites similares a los que ahora corresponden al estado del mismo nombre.

sos provenientes de la minería, entraba a su vez una gran cantidad de insumos de diversa índole, muchos de ellos necesarios para el crecimiento de la ciudad: productos alimenticios, materias primas, algunos bienes de importación, entre otros.

A medida que la producción en las minas y la actividad comercial aumentaban, la figura del comerciante fue consolidando un lugar especial dentro del crecimiento de las últimas décadas del siglo. Los comerciantes se ganaban la vida al realizar grandes viajes para transportar los bienes de un lugar a otro, se movían de acuerdo a las ganancias que podían obtener de su trasiego y así confirmaban su rol como una de las figuras dominantes de la sociedad.²⁶

Uno de los productos más comercializados en la ciudad de Guanajuato en aquel entonces era el maíz. Su abastecimiento era de vital importancia ya que, además de ser la base alimenticia de la población, las actividades mineras ocupaban grandes cantidades de este grano para alimentar a las mulas y demás animales de trabajo que realizaban los trabajos de molienda del mineral. En años de sequía y escasez, el maíz debió traerse de distancias muy lejanas para que las actividades de la minería no se detuvieran. De esta manera se elevaba su precio considerablemente. Para darnos una idea de lo cuantiosos que resultaban estos incrementos, David Brading describe cómo en aquellos años, el precio del maíz en la capital de la Nueva España era más del doble del que prevalecía a 300 kilómetros de distancia. La causa de estas diferencias eran los costos de transporte y la demanda.²⁷



²⁶ Brading, 1975: 42.

²⁷ Brading, 1975: 35, Tutino, 1990: 72-73.

Por motivos evidentes, era más atractivo para los comerciantes de Guanajuato transportar productos de gran valor que no ocuparan mucho espacio o no fueran tan pesados: productos de calidad de exportación como textiles finos, el aguardiente y el vino, eran los que tenían los precios más altos y los que producían una ganancia igualmente alta.²⁸ Los artículos voluminosos baratos, tales como los cereales, tenían que cultivarse y consumirse localmente, o de otro modo había que privarse de ellos debido al considerable aumento de sus precios al traer-se desde grandes distancias.²⁹

El crecido intercambio comercial en el distrito minero, junto con la bonanza minera, paradójicamente ocasionaron que la población guanajuatense se volviera una sociedad más desigual. La riqueza generada en las minas era distribuida en muy pocas manos y solo unas cuantas familias disfrutaban completamente de los recursos generados. Las familias adineradas más poderosas de Guanajuato convivían de manera cotidiana con las familias de los jornaleros, operarios de minas, comerciantes y las de los individuos más desprotegidos. Existía dentro de esta convivencia cierta tensión ya que la riqueza de Guanajuato era distribuida de manera injusta, dado que muy pocas personas tenían un gran poder adquisitivo y el resto de los pobladores sufría para satisfacer sus necesidades. Esta tensión resultó evidente cuando la bonanza minera no fue suficiente para satisfacer las necesidades de la ciudad y la población se vio inmersa en periodos de crisis.

El periodo de bonanza agrícola de la región del Bajío aunado a los efectos del desarrollo de la actividad minera de Guanajuato produjo un incremento de la población insuperable, a finales del siglo XVIII la ciudad era una ciudad completamente distinta a la de sus inicios. Podemos afirmar que nunca antes se ha visto en la población de Guanajuato una transformación tan trascendente como en la ocurrida en los años de mayor bonanza minera para la ciudad (1740-1790).

La vida en la ciudad de Guanajuato resultó más complicada a medida que avanzó el siglo, la gran cantidad de habitantes debía alimentarse diariamente y en ocasiones no fue suficiente la cantidad de alimento disponible, las grandes sequías hicieron estragos en los pobladores de la ciudad, especialmente en aquellos individuos más desprotegidos. Pese al increíble desarrollo que predominó durante el siglo XVIII Guanajuato nunca fue una población auto-dependiente, se vio en la necesidad de estibar su crecimiento en la producción del Bajío pues las tierras circundantes no fueron en ningún momento propias para el desarrollo de la siembra.

²⁸ Brading, 1975: 39.

²⁹ Rionda, 2000: 202-203.

A fines del siglo XVIII la capital de la intendencia y las comunidades mineras circundantes se habían convertido en una animada área urbana que se acercó y tal vez superó los 60,000 habitantes. De acuerdo con la información obtenida por el viajero y explorador de origen alemán Alejandro de Humboldt, para el año de 1803 la de Guanajuato era la intendencia más poblada de la Nueva España, contando con 517,300 habitantes muy uniformemente distribuidos en sus 911 leguas cuadradas (586 habitantes por legua).³⁰

A modo de conclusión podemos decir que el descubrimiento de los yacimientos minerales de la ciudad de Guanajuato, aunado al increíble desarrollo comercial de la región del Bajío propició que ambas partes se relacionaran íntimamente y de manera interdependiente, de manera que durante el siglo XVIII, cuando una de ellas sufría la otra también lo hacía, cuando una tenía periodos de bonanza y crecimiento acelerado la otra reaccionaba de igual manera. Aún en nuestros días es relativamente sencillo apreciar los efectos de esta relación simbiótica, pues son muy pocos los lugares del actual fértil Bajío guanajuatense en los cuales no son evidentes el apego a la tierra, el trabajo en el campo y la prosperidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Zamora, Rosalía, *et al.* 1986. *Perfil de una villa criolla, San Miguel el Grande, 1555-1810*, INAH, México.

———. 2009. “El bajío dentro del contexto general de la Guerra de Independencia”, en *Foro de Guanajuato: Nuevas interpretaciones de la Independencia de México*, José Luis Lara Valdés coordinador, Guanajuato, México.

Ayala, Javier. 2011. *Guanajuato, breve historia de la vida cotidiana*, Colección Bicentenario, Universidad de Guanajuato.

Brading, David. 1975 reimp. 2004. *Mineros y comerciantes del México Borbónico 1763-1810*, Fondo de Cultura Económica, México.

³⁰ Rionda, 2000: 202-203.

- Coastworth, John. 1990. *Los orígenes del atraso. Nueve ensayos de la historia económica de México en los siglos XVIII y XIX*, Alianza Editorial Mexicana, Colección Raíces y Razones.
- Connaughton, Brian. 1988. “La expulsión de los jesuitas y el motín de 1767 en la ciudad de Guanajuato”, en Salazar y García José Arturo, *Guanajuato evolución social y política*, Colegio del Bajío.
- Falcón Gutiérrez, José Tomás. 2012. *La ciudad de Guanajuato en la segunda mitad del siglo XVIII. Auge económico e inestabilidad social*, Centro INAH Guanajuato.
- Gobierno de Guanajuato. 1983. *El agua en la ciudad de Guanajuato: problema de siglos*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Secretaría de Programación.
- Marmolejo, Lucio. 1971. *Efemérides guanajuatenses, o datos para formar la historia de la ciudad de Guanajuato. Obra escrita con la presencia de los más auténticos e interesantes documentos*, tomo II, Universidad de Guanajuato. (Existe una nueva edición del 2015 por la Editorial de la Universidad de Guanajuato, facsimilar de la segunda edición, 1907, 1908, 1911 y 1914).
- Pérez Rosales, Laura. 1999. “Agraviados y ofendidos. Notas sobre los registros oficiales de inconformidad social en la Nueva España durante el siglo XVIII”, en *Historia y Grafía*, núm. 13, México, UIA.
- Rionda, Arreguín, Isauro (selección, introducción y notas). 2000. *Testimonios sobre Guanajuato*, Guanajuato, Ediciones La Rana.
- Thompson, Ángela. 1998. *Las otras guerras de México*, primera edición, Nuestra Cultura, México.
- Tutino, John. 1990. *De la insurrección a la revolución en México, las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, Editorial Era.
- Wolf, Eric. 1972. “El Bajío en el siglo XVIII. Un análisis de integración cultural”, en David Barkin (comp.), *Los beneficiarios del desarrollo regional*, SEP, México.





Mariano González Leal

La hispanidad, el intendente Riaño, el soldado español

*Con un palo y un trapo, realizando proezas
y mirando de noche a la estrella polar,
por aquí entraba España desplumando cabezas,
bautizando con nácar en la orilla del mar.*

*Fue un hermoso negocio: por el loro una España,
y por oro, abalorios que brillaban al sol,
y huyó la india desnuda por la selva, asustada,
con su rostro en el agua de un espejo español.*

*Dieron nombre a las cosas, como el Día Primero,
cuando Dios dijo rosa, y mujer, y marfil;
todo el Año Cristiano bautizó al derrotero,
cada Virgen de España tuvo su isla de añil.*

*Vieron playas doradas de aceitosas palmeras,
con hamacas azules y la fruta carmín,
y las ollas hirviendo sobre rojas hogueras
con los cráneos mordidos del sangriento festín.*

*Navegar al acaso de española aventura,
con la brújula loca, pero fija la Fe,
cada golpe de viento, una Patria futura,
y un idioma la playa donde ponen el pie.*

*El soneto en la selva y entre serpientes, Cristo,
tendrá un “Octavo Día” desde hoy la Creación,
pues navegó la Historia por un mar imprevisto,
y al azar de tres velas van Fray Luis y Platón.*

*Verán al cocotero con su loro irisado,
y a la choza caníbal que adornaba un reptil,
y dirá el Almirante que aquel clima templado
le recuerda a Sevilla entre mayo y abril.*

*Doce de octubre en las Antillas,
Agustín de Foxá*

En el infinito campo de azur del Atlántico, la espuma barroca de la proa y del bauprés de Isabel y de Fernando trazaron, el día del Pilar de 1492, la senda eterna de la Hispanidad. Era la Virgen de la Hispanidad y era la tierra Virgen: era el Pilar de España y era el Pilar del Nuevo Mundo. El seis de enero anterior, apenas unos meses antes, el Estado Español, la Monarquía Católica, había lanzado al Viejo Mundo el mensaje de una Reconquista templada en la Fe; y ahora, el mismo mensaje se lanzaba al Mundo Nuevo: el destino ecuménico que Dios deparaba a España para templar su solitaria grandeza y su vertebración universal. Abolengo profético el de aquel doce de octubre: abolengo mariano, yunque de fe.

La españolidad, difundida en el Nuevo Mundo, produjo un concepto nuevo de convivencia humana. Un concepto que va del Septentrión del Bravo al Meridión de la Patagonia: lo indefinible, pero definido, de nuestras almas; la hermandad católica; es decir, universal, de nuestro mundo: la Hispanidad.

Y España aportó, entre los mayas, entre los aztecas, entre los incas y entre los quichés, el único elemento de su unidad. ¿Qué hubieran tenido esos pueblos en común entre sí, sin el denominador común de España? El comienzo de su unidad dentro de su variedad fue el primer paso, paso decisivo, de la Hispanidad.

El guerrero hidalgo, de armadura recia de reminiscencias medievales, y el fraile humilde de áspero sayal, fueron los embajadores y los portadores del alma de aquella España inmensa, la del siglo XVI, la que nació en Covadonga, —la que templó su cosmovisión metafísica en Salamanca, y consolidó su esencia





en Granada—, por la nueva tierra. El carácter viril del primero y la sólida fe del segundo, hermanados en fraternidad indisoluble, fincaron los sueños y las humanas glorias sobre certezas sobrenaturales de salvación.

La lengua de Castilla fue el vehículo del mensaje de Cristo, y el mestizaje dio testimonio vivo, fundido en sangre vivificante, del mensaje de igualdad humana del Evangelio.

El quinto de los bienes, el famoso quinto que se va a la Península, no se atesora. Con la prodigalidad que caracteriza su vocación misionera, España lo emplea en armadas de fe contra los luteranos, contra los musulmanes, contra los enemigos de la cultura occidental, de la que España se acredita como paladín principal. Y esta gloria, de hecho y de derecho, corresponde no a la Península solamente, sino a toda España, la de aquende y la de allende el mar; la continental y la de las Provincias Ultramarinas: que toda es una misma Patria, aquella en la que nacen el Inca Garcilaso de la Vega y Miguel de Cervantes, Juan Ruiz de Alarcón y Fray Luis de León.

Méjico, que entonces se llamara la Nueva España, tuvo entonces por símbolo al pegaso. El pegaso: todo el vigor de la idea de la Patria creadora, significado por la noble dignidad de la figura mitológica que extiende sus alas al infinito para proyectar todo el caudal de valores madurado en siete siglos: la solera arcaica de la tradición celtíbera, adunada a la esperanza magnífica en un firmamento ideal.

Y así fue que vinieron a estas tierras los hombres mejores de la vieja España. No iban, no, a tierra extraña, sino a sitios inexplorados de la propia tierra. Provincias ultramarinas, y no colonias, fueron estas tierras donde los Bracamontes, los Híjares, los Guzmanes y los Alvarados, sembrarían con su sangre surcos ubérrimos y tierras fecundas. Y vinieron no cientos, sino miles de hidalgos a la vieja usanza de Castilla: los que supieron serlo a modo y fuero de España. Aquellos que, dotados en amplio caudal del sentido mayor de la trascendencia, buscaron dejar a sus pósteros un buen ejemplo para poder trascender en el mundo; y sobre todo, para poder trascender en la única trascendencia posible del hombre formado en la tradición escolástica: la otra



vida. Aquel hidalgo, a las veces señor de su tierra, y otras, muchas más, pobre de solemnidad; honrado como sus padres y sus abuelos, que perdieron la hacienda y la vida por la causa de Cristo, pero que heredaron a los suyos el legado más valioso: el ejemplo magno de la rectitud y de la hombría de bien. Aquel caballero cristiano descrito por García Morente; el prototipo del hidalgo español, antítesis del pirata ennoblecido de Inglaterra; aquel hijo de España, y abuelo de América, que

Era de aquella raza para las cosas grandes
que no puso una pica, sino diez mil, en Flandes.
Constante en los reveses, pronto para la lid,
tuvo en su sangre gotas, quizá, del Mío Cid;
el que lleva en los viejos cantos del romancero,
como la espada, el alma: mitad oro y acero.¹

* * *

Y hubo España Nueva y Nueva Galicia; Vizcaya Nueva y Nueva Granada; y hubo también, porque de sumar se trataba y de evangelizar también, Ixtlanes, Teocaltiches, Michoacanes y Tlalpujahuas; y hubo hijosdalgo criollos y caciques indígenas; y la Virgen de Aranzazú, y la de la Almudena, y la de Atocha, y la de la Fuencisla, hallaron cabida en el alma de la Nueva Patria como la hallaban también Santa María de Guadalupe, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y la Virgen de Zapopan: una misma maternal imagen, hondura entrañable y dulzura

¹ Rafael López: “Bernal Díaz del Castillo”.

infinita con rostros diversos; amor hecho devoción mariana y cristiana caridad con los naturales, que sin devoción, o sin caridad, no hubiera tenido otro el mestizaje que es símbolo de Méjico.

Ese es Méjico: hijo de la España perenne y de la autóctona raza: cifra y síntesis de dos culturas. Heredero del heroísmo del Cid y de Guzmán el Bueno; descendiente de la Cueva de Covadonga y de los mallos de Riglos; sucesor de Isabel y de Nezahualcóyotl; de Teotihuacan y de Sagunto; de Ixtlixóchitl y de las Navas de Tolosa. Pegaso irredento, como lo vio don Carlos de Sigüenza; ave fénix de los incendios del parían de nuestro siglo; esperanza inmarcesible; sueño, hoy como entonces, de los que vestimos el ropaje de idealismo del prudente don Felipe y del Quijote inmortal. Raza nueva. ¿Qué son, a la postre, cinco siglos, para parir un ideal?

* * *

Nunca es tarde para rendir un homenaje de gratitud a quien generó las condiciones para que los lugares que amamos nosotros y que amaron los nuestros hayan sido bendecidos con dones infinitos. Hacerlo, y con ello realizar un acto de mínima, aunque diferida justicia, nos produce en el alma el efecto de un bálsamo reconstituyente, y volvemos a sentir que bulle en el pecho un jubilo-
so Sursum Corda.

¿Qué puedo yo agregar a cuanto los organizadores de este homenaje, doctora Lucina Toulet y Abasolo y licenciado don José Emilio Galindo García, con el emocionado apoyo de nuestro querido amigo, el gran ausente de hoy, don Carlos de Riaño y Lozano, han conseguido en las páginas del libro de que son autores, sobre una de las figuras más señeras que han honrado las páginas de nuestra historia?

Lo primero es agradecer con profunda emoción el privilegio de que se me haya permitido dirigiros estas palabras en el sitio mismo de su sacrificio, pues el nombre de don Juan Antonio

“Riaño fue a lo largo de toda su vida un hidalgo prototípico porque, como muchos otros españoles en la historia, dio testimonio cotidiano de todos los valores que puede albergar el corazón y la mente de un hombre de bien”.

de Riaño y de la Bárcena, de los Cuetos y Velarde —don Juan de Riaño, como solía llamársele cotidianamente por sus contemporáneos— me fue familiar desde la primera infancia, y se me enseñó a admirarlo como a uno de los ejemplos de virtudes públicas y privadas que jamás deben estar ausentes del corazón de un mejicano bien nacido.

Dos circunstancias, para mi fortuna, confluyeron de manera especial en ello: la familia de mi padre procede, como el propio don Juan, de Liérganes. Y además, el cuarto abuelo de mi madre, Escribano Real de Guanajuato, fue el notario que dio fe del cruzamiento en la Orden de Calatrava de quien fuese su muy admirado amigo. Por esa amistad dieciochesca que jamás fue olvidada entre los



míos, conservo yo ahora, con devoto cariño, el testimonio del expediente de Méritos y Servicios del Intendente que su hijo, don Honorato de Riaño y Saint Maxent, obsequiara a mis abuelos de entonces.

Los autores de la obra que esta tarde se presentará en este mismo sitio han conjuntado el saber, el talento, el amor y la firme vocación por la verdad histórica al reunir la valiosa y completa información que nutre sus páginas. Sé por propia experiencia lo que significa investigar historia; y comprendo plenamente la dimensión de la altura de miras que comporta el modelar página a página

los rasgos de una imagen tan alta como la que es objeto de este estudio, para rescatar de la tiniebla de la injusticia y del olvido la memoria de quien no tuvo más meta que servir cuanto pudo a todos cuantos pudo, y que hizo del honor y de la hidalguía la bandera a cuya lealtad ofrendó su preciosa vida.

Riaño es, en efecto, el prototipo más perfecto del caballero cristiano español que ha descrito, como nadie, García Morente.² Don Juan Antonio no fue solamente hidalgo por sus orígenes de sangre, con todo y serlo por los cuatro costados. Riaño fue a lo largo de toda su vida un hidalgo prototípico porque, como muchos otros españoles en la historia, dio testimonio cotidiano de todos los valores que puede albergar el corazón y la mente de un hombre de bien; valores que no pueden comprenderse fuera del concepto de la Hispanidad.

² García Morente, Manuel, *Idea de la hispanidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1947.

Muchos, muchísimos, son los beneficios que Guanajuato debe a su ilustración y a su talento, pero sobre todo a su congruencia modélica de perfecto *homo hispánicus*.

Riaño, en efecto, gobernó como solo puede gobernar un caballero cristiano: amando a sus gobernados. Amándolos y sirviéndolos con una devoción y una entrega de esas que ya no se usan.

Mucho antes de que hubiese ecologistas en el mundo, ya Riaño había ordenado la protección de los bosques de la sierra de Guanajuato. Si sus sucesores hubieran conservado la vigencia de su decreto, otro sería hoy el entorno de la ciudad. En una época en la que no era fácil hablar otra lengua europea que no fuese el castellano, don Juan fomentó en la sociedad a cuyo frente estuvo, el aprendizaje del francés, que en el seno de su familia se hablaba cotidianamente. Ante la terrible hambruna que afligió en el siglo XVIII a los guanajuatenses, el previsor Intendente hizo construir un palacio neoclásico donde pudiese almacenarse el grano y el bastimento que evitaran para siempre la repetición del infortunio de entonces. Ante la sed y la escasez de agua que la ciudad padecía con frecuencia, hizo ampliar la pequeña presa que existía al oriente, confiriéndole cupo suficiente para desterrar para siempre el fantasma de la sequía.

Abrió su casa y su extraordinaria biblioteca para todo aquel que quisiese servirse de ella. No había quién acudiese a él en demanda de justicia, que no fuese recibido con la más exquisita cordialidad y ayudado hasta donde moral y legalmente era posible.

Fue Riaño infatigable protector de las ciencias, de las artes, de toda manifestación de cultura, de todo aquello de valor que fue puesto bajo su custodia. Parecía no tener tiempo para sí mismo. Se multiplicaba, recorriendo las villas, congregaciones y pueblas de su Intendencia para percatarse por sí mismo del estado de las mismas, de la situación de las haciendas, de las minas, de las trazas urbanas, y para proveer en consecuencia lo que resultase más conveniente.

Riaño era profundamente admirado y amado por el pueblo, como la tradición refiere y como documentan firmemente los autores de la obra que hoy ve la luz de la imprenta. Pocos saben hoy que las características festividades anuales de Guanajuato, mismas que hace más de dos siglos se llevan a cabo con estricta puntualidad en torno al día de San Juan —cuando se abren las compuertas de la presa para dejar salir el agua en medio de la algarabía popular— se instituyeron como homenaje popular a don Juan Antonio el día de su Santo. Esta tradición perdura en el corazón de los guanajuatenses, sin que el pueblo —reflexionaba con tristeza mi tío Manuel Leal— conserve en el corazón ni siquiera una miaja



de gratitud para quien colmó de bienes a sus ancestros. ¡Cuánto dolo fue necesario para urdir las patrañas que envenenaron las almas de aquellos que, habiendo recibido un caudal tan generoso de bienes de todas índoles por parte de quien tan apasionadamente los sirvió, llegaron a procurar su olvido!

Riaño era, como bien lo acreditan los investigadores que han modelado el presente trabajo, un hombre de la Ilustración, en el mejor de los sentidos. Su extraordinaria cultura, su vasta experiencia de la vida, su personal formación como Guardia Marina y como Alférez de Navío; los múltiples viajes trasatlánticos que hizo en el cumplimiento de su deber; su disciplina militar —mucho más estricta consigo mismo que con sus subordinados— servían de motor a quienes le rodeaban, pues no hay mejor ejemplo para los demás que la práctica personal de la virtud. Riaño aspiró siempre a ejercer una verdadera y legítima *autoridad moral*, más allá de la autoridad legal que le había sido conferida. Su conducta personal, indefectiblemente

vertical, fue admirada y reconocida aún por la fracción ilustrada de quienes habrían de enfrentarse no contra su persona —que era altamente respetada—, sino contra los valores que él había jurado defender. Valores que, por otra parte, jamás riñeron con su conciencia de hombre probo e intachable.

Antes de venir a la Nueva España, ya había dado abundantes pruebas de su valor cuando a las órdenes del capitán Bernardo de Gálvez, luego conde de Gálvez —que habría de emparentar con él— atacó el Fuerte de Fort Bute, a cien millas de Nueva Orleans, en 1779, y logró rendirlo a los españoles, con auxilio del plano hecho por don Gilberto Antonio de Saint Maxent, quien llegaría a ser suegro de ambos. También ganó el Fuerte de Nueva Richmond en Baton Rouge, y se distinguió muy notablemente en los hechos militares que tuvieron lugar a raíz de que España decidió apoyar a los independistas norteamericanos.

El 24 de octubre de 1784, a los 27 años de edad, casó en la Iglesia de San Luis de Nueva Orleans con la bellísima doña Victoria de Saint Maxent y de La Roche, a la sazón de 21 años, hija del citado don Gilberto Antonio y de doña Elizabeth de La Roche. Don Juan Antonio se vinculó así con otros personajes de relevante importancia: su superior inmediato, el conde de Gálvez, esposo de doña Felícitas; el capitán general de La Habana don Luis de Unzaga, esposo de doña Isabel, y

el intendente de Puebla, don Manuel Flon, Conde de la Cadena, casado con doña Mariana de Saint Maxent y de la Roche. Todas ellas fueron hermanas entre sí.

Riaño, hijo ejemplar, obtuvo Real Licencia para visitar a su madre viajando a Liérganes, con su esposa, en 1785. Al año siguiente, habiendo ingresado al ejército, fue destinado a la Nueva España, donde se le designó intendente sucesivamente en Valladolid de Michoacán y en Guanajuato, ciudad que recibió de su bondad, de su proverbial honestidad, de su eficiencia, de su autoridad moral y de su amor por el bien común y por la justicia social, toda clase de dones.

Y allí, en esa tierra a la que tanto sirvió, e irónicamente en el interior del palacio que construyó para el bienestar de sus habitantes, hubo de perder la vida en el cumplimiento más absoluto de su deber, dando una vez más —como lo hizo a lo largo de toda su vida— ejemplo de congruencia, de dignidad y de honor.

* * *



Riaño fue, ya lo hemos señalado arriba, el más acabado modelo del hidalgo español. Lo fue desde sus primeros años hasta el último instante de su vida. Practicó en lo público y en lo privado, con la modestia más absoluta, las tres virtudes teológicas: la Fe, la Esperanza y la Caridad. El mismo novelista don Carlos María de Bustamante, escritor de cuyas simpatías insurgentes no puede dudarse, recuerda que el intendente, como él mismo lo dejó escrito, paseaba por las calles de Guanajuato sin otra escolta que “el bastón y el sombrero, sirviéndome de particular gusto ver el agrado con que me saludaban todos”. De una ciudad donde había vicios y riñas frecuentes por el alcohol y por el difícil ambiente de la minería,³ hizo una comunidad organizada y pacífica. Bustamante reconoce cómo el Intendente

³ Como lo acredita vigorosamente el ilustre párroco de la ciudad, don Juan de Dios Fernández de Sousa, en la *Carta Consolatoria a la ciudad de Guanajuato en la sensible muerte de su zeloso apóstol, el Padre Rector don Ignacio Raphael de Coromina (...) Impresa en el más antiguo Colegio de S. Ildelfonso de México, año de 1764*.

“no hacía distinciones entre peninsulares y criollos: amaba a los americanos”.⁴ Tenía la mente abierta a todas las ideas, sabía escuchar, y su personal virtud e ilustración le permitían muy a menudo convencer a sus interlocutores, que eran muy frecuentemente personas de suma ilustración y cultura. Fue Riaño, a no dudarlo, como dice Bustamante, “uno de los magistrados más recomendables que han venido a América. Reunía a un fondo de sabiduría y literatura la más delicada, otro de rectitud a toda prueba y digna del siglo de Catón”. Su casa era “un santuario del honor. Jamás penetró el oro corruptor ni hizo bajar el fiel de la justicia que siempre administró con misericordia”.

Riaño, agrega el mismo Bustamante:

Fue víctima de su honor militar [...] Puesto a la cabeza de la administración pública, en cualesquiera ramo, habría formado la dicha de su nación. Tamaño astro estaba colocado fuera de la órbita sobre que debía girar. Amó a los americanos, y como conoció sus derechos, fue el único jefe que en la lid de nuestra libertad se ajustó a los principios del derecho de la guerra y gentes, y no lo vio como a gavillas de asesinos y bandidos. Llore, pues, la América, sobre la desgracia de un hombre tal, y sienta mucho que el pedestal augusto de sus triunfos esté zanjado sobre los restos y cenizas de un varón respetable.

“Por ser de quien es este elogio —escribe don Jesús Canales Ruiz— evita todo comentario. Juan Antonio de Riaño y Bárcena fue un mártir del honor y la honradez”.⁵

* * *

Pasan los tiempos y los hombres pasan. Unas generaciones mueren y advienen otras que van aprendiendo las versiones facciosas que favorecen a quienes ejercen el poder e imponen criterios oficialistas y mentirosos sin el menor remordimiento. Solo a través de las muy pocas relaciones orales que de padres a hijos se han transmitido en algunas familias, se conserva la lámpara votiva de la devoción por quien sirvió de ejemplo a nuestros mayores.

De todo corazón expreso mi gratitud a quienes, con la máxima competencia profesional y con la más rigurosa exactitud científica, han reconstruido en

⁴ Cit. por don Jesús Canales Ruiz en *Cien cántabros en Méjico*, Asamblea General de Cantabria, Santander, 1990, p. 144.

⁵ Canales Ruiz, *op. cit.*, p. 146.

nuestro tiempo la biografía edificante de un hombre ejemplar. Gracias a ellos, comienza a brillar en lontananza el sol de la justicia que un día habrá de iluminar plenamente la memoria colectiva.

Lo agradezco profundamente, porque gracias a su generosidad se me ha brindado la oportunidad de pronunciar estas palabras en el sitio mismo donde volvió su ánimo al Creador alguien a quien aprendí a admirar desde que tuve uso de razón.

Permita Dios, en su misericordia infinita, que quienes a lo largo y a lo ancho de este planeta nuestro hemos aprendido a orar y a amar en castellano, jamás olvidemos que cuanto puede consolidar el ideal, la trascendencia y la hombría de bien, está contenido en el modelo que don Juan Antonio de Riaño y Bárcena representó de la más íntegra de las maneras: el hidalgo español.

Y permítaseme, en su honor, evocar con unos versos que hace algunos años pergeñé en honor a un añorado amigo con quien conviví muy de cerca durante largo tiempo; con quien compartí muchas experiencias de vida al servicio de los valores en los cuales creemos; un amigo entrañable cuya presencia física no está ya con nosotros, pero cuya estatura moral e impoluta trayectoria de militar español, en su tiempo y en su circunstancia, fue paralela a la de don Juan Antonio de Riaño en la suya: el general don José Luis Tamayo Monedero:

Paradigma de dones que vertiera en su alma
con generosidad magnánima el Supremo Creador,
no existe aún el reto que le robe la calma
ni enfrentar el peligro le produce temor.

Su virtud ha probado el amargo destino,
mas no ha de doblegarle la torva adversidad:
allá, dentro de su pecho, no obstante el negro sino,
cultiva noblemente la flor de la lealtad.

Y marcha por la vida tan firme como un roble,
en pos de la conquista de la plaza final,
pues sabe que en la espalda lleva el legado noble
del peso de una historia nutrida de ideal.

Como han sido los suyos, de virtud intachable
desde que el mundo es mundo, desde que alumbra el sol,
es recto como torre, templado como sable,
el novio de la muerte, el soldado español.



PALACIO DE LAS URSULINAS

Jaime Escobar Triana

La muerte como una estructura de mi facticidad

*Resulta imposible que la vida sea tan
absurda y repulsiva. Y, si es así,
¿por qué morir, y morir entre sufrimientos?*

León Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*

La muerte se ha considerado como el término de la vida humana. Sartre¹ sostiene que la muerte es solo una estructura de mi facticidad como lo es mi cuerpo, mis entornos, mi prójimo, mi pasado y mi sitio y que estos obstáculos revelan el coeficiente de adversidad para realizar la libertad en el carácter de obstáculo de un existente particular, que no se puede decretar *a priori*, pues lo que es obstáculo para mí no lo es para otro.

La solución es la total facticidad con las estructuras mencionadas y paradójicamente la libertad no existe sino en situación. Soy un existente en medio del mundo, de otros existentes, y mi posición se define por la adversidad o la utensibilidad de la realidad que me rodea y mi facticidad para construir así mi situación.

Los obstáculos y resistencias que la realidad humana encuentra, no creadas por ella, tienen sentido por la libre elección que la realidad humana es. El proyecto de realización de la libertad no está necesariamente condicionado al éxito de

¹ Sartre, J. P., *El ser y la nada*, cuarta parte, “Tener, hacer y ser”, cap. I, “Ser y hacer: la libertad”, Alianza Universidad / Losada, Madrid, 1989.



la realización del proyecto. La facticidad de la libertad es lo que ella ha de ser y es iluminada por su proyecto. Mi muerte puede ser la negación total de mi proyecto o el triunfo del otro.

Se ha considerado en formas diferentes la muerte: como un acontecimiento de la vida humana, como un término con dos caras, una, como adherida a la nada de ser que limita el proceso y la otra, como aglutinada a la serie a la que pone término en el proceso existente. Como el acorde final de la melodía, unida a ella pero también al silencio que le sigue, o como el término final de la vida humana.

Una teoría realista de la muerte la hace aparecer como un contacto inmediato con lo no-humano, lo cual no es aceptado por las concepciones humanistas e idealistas de lo real, pues harían que el hombre se encontrara con lo no-humano.

Poetas y novelistas idealizan la muerte como fenómeno humano, último de la vida y por tanto vida aún, dándoles su sentido, y haciéndola fenómeno de mi vida personal; la forma filosófica de esa humanización de la muerte se la da Heidegger:

alcanzar la totalidad del 'ser ahí' en la muerte es a la par la pérdida del ser del 'ahí'. Este "objetivo" "estado de dada" de la muerte no puede [...] menos de hacer posible acotar ontológicamente la totalidad del 'ser ahí' [...]. En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el "ser en cada caso mío" y la existencia. El morir no es un hecho dado, sino un fenómeno que hay que comprender existencialmente, y este en un señalado sentido que hay que acotar aun con más precisión. La muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida.²

La muerte así recuperada se hace no simplemente humana sino mía, se individualiza, dice Sartre, y me vuelvo responsable de mi muerte. Pero aunque nos seduce la teoría y no se puede negar la parte de verdad que encierra, replantea el examen del asunto y señala el carácter absurdo de la muerte como lo es el del

² Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, "Ser total" y "Ser relativamente a la muerte", FCE, México, quinta reimpresión, 1988.



nacimiento. La muerte no es mi posibilidad, es hecho contingente como mi nacimiento, viene desde afuera y pertenece a mi facticidad al ser contingente.

La muerte no es un acorde de resolución en la melodía; la muerte nos es dada desde afuera pero nuestro proyecto no puede estar sometido a la espera de ella. Para el cristianismo la muerte sobreviene a cualquier hora y se hace así muerte esperada. Uno puede esperar una muerte particular pero no la muerte.

Señala Sartre mala fe en el razonamiento de Heidegger cuando dice que “morir es lo único que nadie puede hacer por mí” si se considera la muerte “como posibilidad última y subjetivo acontecimiento que no concierne sino al para sí”. Pero el otro siempre puede hacer lo que yo hago, como en el amor, darle felicidad; y el morir entra también en esta categoría, morir por la patria por ejemplo, otro puede morir por mí. La muerte no es mía a menos que se sitúe en la subjetividad, no le da la ipseidad a mí para-sí. Si renunciamos al ser-para-la muerte de Heidegger, no renunciamos a nuestra libertad para dar a nuestro ser una significación de la que seamos responsables.

Biológicamente, como sistema relativamente cerrado, aislado, la posibilidad de mi muerte señala que mi cuerpo pertenece a la totalidad de los existentes; la muerte como acontecimiento puede ocurrir en cualquier momento, no previsto ni esperado; si solo la muerte sucediera en la vejez, podría aguardarla.

El azar interviene y le quita a la muerte todo carácter de finalizar en armonía; es “una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades”. Si no podemos elegir el momento de nuestra muerte, si ha sido determinada por Dios, su sentido de libertad se nos escapa. Si no es una libre determinación de nuestra vida no puede terminar nuestra vida. Si la muerte no aparece sobre el fundamento de nuestra libertad no le puede dar significación a la vida pues “si el objeto de mi espera y aquel que espera son suprimidos, la espera retrospectivamente es un absurdo, dice Sartre. La muerte le quita sentido a la vida, le quita toda significación y sus problemas no reciben solución.

El suicidio al ser un acto de mi vida, requiere una significación que solo el porvenir podría darle. El para-sí, reclama siempre un después, por tanto no hay lugar para la muerte en el ser que es para-sí, por lo cual el suicidio es un absurdo.

Por otra parte, mi muerte es el triunfo del otro sobre el punto de vista que soy sobre mí mismo. Los muertos son presa de los vivos; estos son sus custodios y el ser olvidado es perder la existencia personal para hacerse existencia colectiva. Si mi muerte es la victoria del punto de vista del otro, quedo condenado a no existir sino por el otro y él le dará su sentido.

La muerte es un hecho como la existencia del prójimo y los hechos no se discuten sino que se aceptan; me escapa por principio y pertenece a mi facticidad.

La muerte no es una estructura ontológica de mi ser en tanto que este es para-sí. Solo el otro es mortal en su ser; así “la muerte es nada más que cierto aspecto de la facticidad y del ser para-otro, es decir, nada más que algo dado”. La muerte no es posibilidad sino situación límite. No somos libres para la muerte sino que somos mortales libres.

¡Hay que jugarle a la inmortalidad!, nuestros proyectos son independientes de la muerte. El para-sí, no es, se hace.



Javier de Jesús Hernández
“Capelo”

pintor / escultor / ceramista

MI MIRADA

La mirada es la profundidad intelectual y poética con la que se concluye la obra de arte. Mi mirada, la de Capelo, ha sido en mi vida un ejercicio constante como lo es el respirar: es simultáneo y transparente, trabaja con el cerebro y las emociones, provoca sensaciones que al mismo tiempo constituyen los ingredientes informativos, acumulativos y transformadores con los que se me da la oportunidad de erigir un oficio como pintor, escultor, ceramista... en síntesis, un artista plástico. Ello me otorga el poder ser un artista comprometido con el quehacer de obras en diferentes disciplinas y a partir de la exploración de disímiles técnicas, practicar el buen uso de la materia, la transformación de los colores de la tierra, de la piedra y del metal, los cuales con la guía de mi mirada responden y me permiten el desarrollo intelectual por medio de la investigación de un arte sensible y de características poéticas. Mi obra ha sido un sueño tornado en realizable porque sustenté mi mirada en la evolución que ha encadenado a los seres humanos a la magia del arte; he anhelado situarme y mantenerme en la plataforma del arte que sea congruente con mi propio ser y mi esencia, pero que al mismo tiempo mi obra corresponda a las exigencias estéticas de nuestro tiempo. Reconozco a los chamanes, a los brujos, a los alquimistas, a los magos de todas las épocas y todas las latitudes; con mi obra rindo homenaje a los grandes creadores del pasado y del presente; respeto y admiro a todos aquellos seres iluminados que con su obra han impregnado de sentimiento el horizonte artístico de nuestro tiempo y de épocas remotas. Mi labor es la expresión de disciplina, orden y respeto por la creación artística. Mi mirada es honesta, antes que otra cosa. Mi mirada se cimienta en el signo de distinción y respeto por aquellos que me precedieron, desde los maestros anónimos de Altamira y Lascaux, hasta aquellos jóvenes talentos que se están forjando en las escuelas, en las sencillas galerías, en los talleres, en las calles, en el campo. De esta manera se ilumina un horizonte prometedor para el arte y sus creadores. Yo soy Capelo, aquel para quien su obra, la mirada envuelve y contiene todo lo que simboliza el arte.

La gestación de una obra es el estudio del mundo, la búsqueda de la pureza, la originalidad que se rumea del modelo o de la idea a través de la mirada.

La mirada es la acción más pura y penetrante en que el hombre por medio del sentido de la observación, de la contemplación y del estado espiritual, logra penetrar a los recursos mágicos con los que se encuentra el espíritu propio del arte, y de esa manera participar de los misterios infinitos que se ofrecen, que son propios del ser humano y con él podrá así ser el gran creador que lo distinga por sus habilidades intelectuales, con las cuales sus resultados sean reconocidos en la creación de sus obras de arte, de un resultado poético conjuntado con el conocimiento técnico con el que por medio de la investigación podrá dar inicio al nacimiento del arte o de una verdadera obra.

Para que el arte exista requiere que el hombre desarrolle una capacidad especial de análisis donde contenga la propia versión, su interpretación de lo que ha obtenido de un proceso creativo metodológico desarrollado en la investigación, la cual se da de acuerdo a la sensibilidad del artista para abordar el tema o el modelo que generalmente parte de la naturaleza a partir de las posibilidades de la observación, la cual es una actividad realizada por el hombre que detecta y asimila los rasgos de un elemento utilizando los sentidos como instrumentos principales. También son importantes los datos recogidos durante dicha actividad. La observación como instrumento de investigación y proceso particular de cada artista, desde un trabajo metodológico para la realización de la obra sustentada en una estructura intelectual y técnica, además con la fuerte dosis poética que solo se logra en una gran pieza para así convertirse en una obra maestra de arte.

Así, la mirada del artista recoge del modelo la síntesis estructural y el contenido conceptual que serán desarrollados por una habilidad creadora, en vista de transformar en arte todo aquello que formará en la obra su contenido como lenguaje plástico, mismo que selle el propio sentido de su obra con respecto a los demás; los resultados que han sido generados durante el desarrollo artístico de la historia del hombre lo significan como un ser diferente y supremo. De esa manera, el artista le imprime a la obra su propia responsabilidad en el terreno de la significación del arte.

La magia es lo que hace sublime a las cosas y marca la diferencia en el arte profundo de una obra; es la intuición que llama la atención de algo, una sola palabra para identificar la obra que contiene fidelidad, demasiada verdad, la obsesión por crear una obra de arte, la fascinación por la transparencia y la búsqueda de la pureza y de la originalidad que selle el ejercicio creativo.

La intimidad y el silencio mental se logran a través de la mirada, aquella que congela las sensaciones poéticas que construyen los lenguajes permanentes como elementos indispensables en la comunicación del artista con modelos reales o subjetivos, con la capacidad de resultados también sintéticos y abstractos.

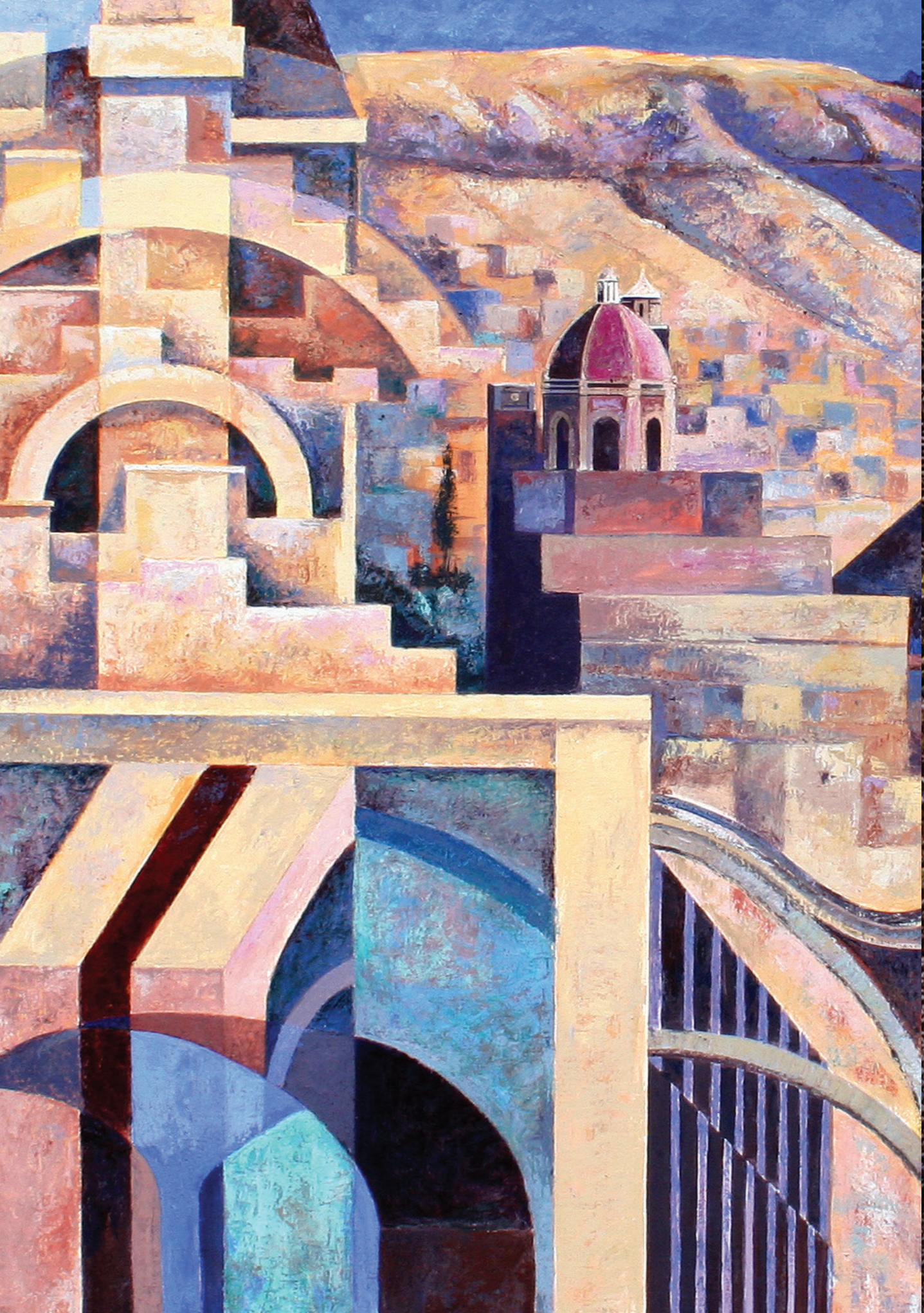
Así, el artista crea un lenguaje que le facilita relacionarse con los seres sensibles por medio de la magia, aquella que habita en la plataforma de la contemplación que permite la acción de mirar lejos. Este mirar comporta una presencia o inmediatez de dicha realidad; ese interés procede del valor o calidad que posee la realidad contemplada: la contemplación pertenece a la simple intuición de la verdad.

El nacimiento de la estructura cultural y experimental de modelos que funcionan para formar los conceptos de los lenguajes comunicantes del espíritu humano y por supuesto la mirada mágica, misteriosa, inquietante y poética-despierta al arte en un espacio mágico en el que el hombre con título de artista podrá expresarse y coincidir con los hombres de futuro.

Javier de Jesús Hernández “Capelo”









UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa
Secretario General

Dr. José Luis Lucio Martínez
Secretario Académico

Mtro. Jorge Alberto Romero Hidalgo
Secretario de Gestión y Desarrollo

Dra. Sara Julsrud López
Directora de Extensión Cultural

A. J. Aragón
Coordinador Editorial



UNIVERSIDAD
DE GUANAJUATO