



FACULTAD DE ARTES Y CIENCIAS

Año XVI

3ª Época

Números 1 y 2



UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO RECINTO UNIVERSITARIO DE MAYAGÜEZ ENERO - DICIEMBRE 1996

Revista ATENEA Facultad de Artes y Ciencias Universidad de Puerto Rico Recinto Universitario de Mayagüez Mayagüez, Puerto Rico

INFORMACIÓN A LOS AUTORES

La Junta Editora de la Revista **ATENEA** acepta, para publicación, artículos relacionados con las Artes y las Ciencias, escritos en español, inglés, francés o italiano, y deben regirse por las normas estipuladas en la última edición del manual del Modern Language Association of America (M.L.A.).

Para la publicación de cualquier artículo debe enviarse original y copia a la siguiente dirección:

Director de Publicaciones
Revista **ATENEA**Decanato de Artes y Ciencias
Universidad de Puerto Rico
Recinto Universitario de Mayagüez
PO Box 5000
Mayagüez, Puerto Rico 00681-5000

La Junta Editora de la Revista **ATENEA** no se hace responsable de las opiniones emitidas por los colaboradores y se reserva el derecho de publicación.



ATENEA

Revista de la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez

RECTOR STUART J. RAMOS

DECANO HALLEY D. SÁNCHEZ

DIRECTORA HILDA M. RODRÍGUEZ

DIRECTORES ASOCIADOS Francisco García-Moreno Barco Anthony Hunt

CONSEJO CONSULTIVO EDITORIAL

Nandita Batra
María Teresa Bertelloni
Waded Cruzado
Miriam González

JAIME GUTIÉRREZ

ENEIDA B. RIVERO
JUAN A. RIVERO
LINDA RODRÍGUEZ
LOREINA SANTOS SILVA

DORIS RAMÍREZ

CONSULTOR

LEÓN F. LYDAY, DIRECTOR
DEPARTMENT OF SPANISH, ITALIAN AND PORTUGUESE
THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY
UNIVERSITY PARK PA 16802

ADMINISTRADOR
RAFAEL DAVID VALENTÍN

ATENEA se publica dos veces al año por la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez.

Dirección editorial:

ATENEA Recinto Universitario de Mayagüez PO Box 5000 Mayagüez, Puerto Rico 00681-5000

Precios de suscripción

Puerto Rico y Estados Unidos:		
Año (2 núms.)	6\$	USA
Número atrasado	4\$	USA
Otros Países:		
Año (2 núms.)	8\$	USA
Número atrasado	5\$	USA

No se devuelven los artículos de colaboración espontánea ni se sostiene correspondencia acerca de ellos.

Derechos de propiedad literaria reservados © 1996 Universidad de Puerto Rico Recinto Universitario de Mayagüez

> Diseño de Portada: Gladys Otero Ilustrador Digital: Reinier Munquía

> > Tipografía: HRP Studio

ÍNDICE

William A. Owen	7
Ángel Crespo y la poesía, In memoriam - María Teresa Bertelloni	11
Ocupación del fuego - María Teresa Bertelloni	15
Retrato de Eugenio María Hostos bosquejado por sus contemporáneos chilenos 1871-1873 - Roberto Aníbal Pérez Ruiz	31
El casamiento engañoso: violencia y hierogamia en La fuerza de la sangre - Lilia Dapaz Strout	53
Aguacero de mayo: símbolos de fertilidad - Loreina Santos Silva	63
Un paso al frente: el neo-feminismo en dos cuentos de Carmen Lugo Filippi - Miriam González-Hernández	69
Il Discreto Mistero Dell'arco Di Costantino - Alberto Traldi	77
De suicidio a supervivencia: tres dramaturgas reinterpretan Fedra - Daniela Cavallaro	85
Animal Rights in the Romantic Period: Legal Jurisdiction in England and the Intellectual Milieu - Nandita Batra	99
Estilo inquisitorial en los clásicos castellanos - Argimiro Ruano	115
The Challenge of the Human Genome Project to the Ethic of Neutrality in the Physician-Patient Encounter Elena Lugo	
Reseña: Espacio-tiempo torcido, hoyos negros, hiperespacio y supercuerdas - Cuatro libros generales sobre temas de la cosmología y la física actual - Halley D. Sánchez	139

POEMS

William A. Owen

PRAISE FOR PYTHAGORAS Via A.N. Whitehead

A theorem to unite

-when there is a formAny time,
Any site.
Any A and B and C.

Union form brings. Form union brings.

Great Greek incubator thinker Glue Relating things, Math, physics, philosophy. Any A and B and C.

Another.

Modern, northern

Newton's abide,

Pilgrims' pride

Two centuries astride.

Said he,

By Pythagoras

The key

To know;

Relations shown to be.

Fasy.

Never said.

Needed.

Never dead.

Any A and B and C.

GUAJANA

When the month that ends the year comes in Borinquen rains resign.
Guajana comes.

White in still air.

Above the green.

Bright tassel.

Sugary crown.

Snowy hair.

Not many fields of cane today to see;

Homes, malls, rain run wild.

Providence from

Foreign uncle to

Conquered child to be.

Colony got late. No history shared. Embryonic nation.

Some want forced abortion. Some want life. Some don't care.

William A. Owen
Department of Humanities
University of Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

ÁNGEL CRESPO Y LA POESÍA

In memoriam

María Teresa Bertelloni

El 12 de diciembre de 1995 se nos ha muerto en Barcelona Ángel Crespo, el poeta, el traductor inigualable de Gulmaraes Rosa, de Dante, de Petrarca, de Pessoa, el amigo.

El 13 lo han enterrado en Calaceite, cerca de su casa solariega, mientras caía la nieve, aquella misma nieve de la que había hablado proféticamente:

Es el momento de que Dios nos hable apartando los copos lo mismo que cortinas. Voz sin facciones, dejaría un hueco entre nosotros y la nieve, una gran pausa blanca entre miradas y su voz.

La muerte de los que nos son queridos siempre nos toma desprevenidos y nos hace sentir culpables. Culpables de estar vivos, de estar de este lado del muro, detrás del cual se encuentra la palabra perfecta: el silencio. Y recordamos lo que quisimos decir y no dijimos, lo que quisimos hacer y no hicimos, lo que quisimos compartir y no compartimos. Mas con Ángel Crespo, desde diferentes cielos y miradas, sí compartimos algo que no se ha ido y que no se puede ir y que no se irá: la poesía, la palabra alada que, tímida u osada, imita, sugiere, revela y esconde la voz de Dios, la voz única e irrepetible, que ha hecho posible toda creación.

Ángel Crespo nació para ser poeta. Su visión del mundo, de las cosas y de las vivencias, fue siempre la del poeta.

Bien es cierto que hizo una traducción inimitable del **Gran Sertón:** veredas, de Guimaraes Rosa, y que escribió, en una prosa clara, sugerente y sugestiva, **La vida plural de Fernando Pessoa**, pero,

en el fondo de todos sus trabajos en prosa, inclusive en sus escritos críticos, está siempre la mirada del poeta.

Sus ojos escribieron en el aire los versos que se hicieron después palabra escrita y dicha, porque así vive el poeta, con el oído atento a los sonidos que vienen de lo profundo y se transforman en dibujos en el viento. Sus manos los atrapan y con cuidado amoroso los transforman en letras, en palabras, en una nueva música que reconstruye el mundo.

Se nos ha ido el amigo, pero lo encontramos en el recuerdo de su compañía amena, de su vitalidad desbordante, de sus poesías apócrifas, que inventaba para divertirnos y que revelaban ese exceso de vitalidad que lo empujaba a hacer, a decir, a ser el cuidador de la palabra poética.

Ángel Crespo vivió veinte años en Puerto Rico y fue profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez. Esos años dejaron en sus amigos y en sus discípulos algo siempre diferente y siempre inestimable. Enriqueció nuestras vidas y nos dio su amistad, su alegría de vivir, su voz sonora y matizada, que lograba, aun en la risa, mostrarnos el lado poético del mundo y de la vida.

Vimos nacer, crecer y llegar a su culminación, la traducción de la **Comedia** y encontramos en ella a otro Dante, suyo y nuestro, el Dante a quien le dijo:

A Dios no vi, porque mi vista no era como la tuya, inmune a lo divino, mas hice a mi palabra que fingiera con tanto amor tus versos, que el Destino no ha de impedir que estemos frente a frente cuando haya andado todo mi camino y ya no sé vivir entre mi gente.

y con quien ahora estará paseando, por el Lungarno de la Florencia eterna, hablando sin palabras.

A Puerto Rico lo presintió, lo vivió y lo tradujo en versos; aquí le dedicó a otro poeta, el entrañable Juan Ramón, un estudio revelador de la relación íntima entre su poesía y su pintura; aquí amó y repuso fuerzas tras sus largos viajes; aquí creó algunos de sus más bellos poemarios y un jardín umbroso en él que se escondían alegres "las ranitas decidoras". Pero el viaje no admite descansos demasiados largos y el poeta tuvo que volver allá donde, por primera vez, el pájaro de la poesía lo cubrió con sus alas y lo sedujo con su canto y volvió sonora su pregunta:

En todas partes una lengua emerge que entre los árboles canta, canta. Sube una voz. Ignoro cuántos pájaros tiene mi voz que en los árboles vive. Ignoro cuánta voz tiene mi voz. Canta debajo de las ramas verdes. Con las aves que nacen de mi boca, canta de prisa encima de mis labios.

Habíamos programado un encuentro estival en Calaceite. Volveríamos a estar juntos los cuatro, con nuestras vidas afines y paralelas, para mirar de nuevo el sol desde la misma ventana. Ya no habrá reunión y tendremos que recorrer solos, con la nostalgia del amigo a cuestas, lo que nos quede del camino.

Yo espero, únicamente, que, después, me dejen sentarme en la ribera del Arno y escuchar el diálogo cantante que Dante y Ángel Crespo están creando ahora. Volverá así mi lengua a resonar intacta y melodiosa en mis oídos atentos, mientras la luz de un mayo inacabable jugará al escondite en las suaves olas del Arno.

Escribiste una vez, querido amigo, que "en el misterio es donde reside la verdad". Ahora y para siempre la diosa se ha desvelado ante ti.

María Teresa Bertelloni
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

OCUPACIÓN DEL FUEGO

Sólo el fuego desvela la belleza secreta de las cosas...

A. Crespo

María Teresa Bertelloni

Ángel Crespo afirma, hablando de Platón: "Platón se deja seducir por el misterio, por lo esotérico, y esto es lo que amamos los poetas, y lo amamos porque en el misterio es donde reside la verdad de la verdad"; 1 y con esta afirmación reitera una inclinación poética que el poemario *Ocupación del fuego*² lleva a sus consecuencias extremas. Desde el título, en efecto, el poeta indica con claridad que ser poeta es ocuparse de aquello que el fuego simboliza: la unidad de lo múltiple en la realidad "otra", que el poeta intuye gracias a su vivencia inefable que las palabras sugieren:

Todo, al arder, se iguala, todo es uno -exaltado existirasí dure un instante.

La intuición, la vivencia poética es, pues, similar a la vivencia mística, cuando no la misma, y en el tiempo humano sólo puede durar un instante; después queda el resplandor reflejo de la luz que ya se ha escondido, dejando en el poeta visionario una incurable nostalgia metafísica, que la palabra apenas alivia.

El uso de la palabra "fuego", que en las religiones de los misterios constituía más que un símbolo, el camino de la purificación, indica aquí la presencia de la unión místico-poética de lo múltiple en el todo, en la interioridad de la conciencia poética. El fuego, en consecuencia, ha dejado de ser símbolo mediador entre realidad sensible, cosificada, y realidad intuida, viva; es esa misma realidad y

¹ A. Crespo, Las cenizas de la flor (Madrid: Editorial Júcar, 1987) 43.

A. Crespo, Ocupación del fuego (Madrid: Editorial Hyperión, 1990).

por lo tanto es la verdad única, aquélla en la que dictum y factum convertuntur. El fuego es no sólo elemento de un orden de realidad distinta sino además el portador de una verdad cierta y creíble, y el signo visible –la escritura de la verdad— es la puerta de entrada al centro de la belleza, la verdad y el ser. El fuego conserva, además, su carácter sensible y, en su esplendor, señala el umbral de un conocimiento que se perfecciona en el silencio de la iluminación. Esto sugieren los versos siguientes:

-en el que todo ardor y todo hielo, separados entre espejo y hoguera, ofrecen -sin asimilarlos temor no impide- un reino.

El poeta sabe además que la ocupación del fuego es su propia ocupación, el quehacer de los elegidos, cuya vida, entre sueño y vigilia, es la espera constante de la palabra deseada. También sabe, el poeta, que la entrega al fuego es no sólo purificación sino renacimiento:

A ejemplo de color y aroma quema —flor contra flor— y así se sutiliza hasta que, ausente el hombre que antes era, arde en el nuevo: llama contra llama.

El uso del presente para un proceso que, por su propia naturaleza, implica un después, reitera la conciencia de un mundo en el cual el tiempo no existe, ya que allí todo es y es uno. Así afirma en el poema "Ourobouros":

Cuando tú quieres, borras la belleza transitoria: la haces más breve.
Pero, al consumirla, iluminas su destrucción –y la hermosura perenne venidera de cuanto es, cuanto fue, cuanto será/

El uso de los tiempos –presente, pasado y futuro– sirve a indicar la separación entre el discurso lógico, al que ni siquiera el poeta puede, a veces, escapar, y el sentir poético que se sitúa más allá y más acá de ese discurso.

El poemario enlaza, a veces en el mismo poema, varios de los símbolos-clave del poetizar crespiano, además del fuego: el agua, el espejo y el pájaro. El agua, más que sinónimo del espejo, es cantada en el contexto de la necesidad de la purificación; el espejo, dionisiacamente, como signo de lo ilusorio y transitorio como connotaciones intrínsecas de la vida, y el pájaro como imagen de la levedad de la palabra poética, palabra alada.

Mas el fuego es el Verbo, la palabra, el elemento, la razón suprema del ser y del poetizar, y en él se reconocen los demás signos secretos:

> Del aire al aire, de su vuelo al pájaro de aquél en poco cuerpo, de ése estático, de éste en pleno ardor cantado, tan sólo el fuego supo dar noticia.

La potencia del fuego no anula el deseo de cantar otras cosas y así nos encontramos con "Retamas en flor". No es la primera vez que el poeta la hace objeto de su cantar, pero ahora esta retama nos recuerda la *ginestra* leopardiana, flor solitaria que incendia con su color las desiertas faldas del volcán, como señal de esperanza del más trágico de los poetas italianos. Nos la recuerda por la atmósfera nostálgica que el poeta logra crear desde la primera estrofa:

Ahora están floreciendo las retamas y destilan su oro como aflora el recuerdo en los deseos que aún no han sido cumplimiento ni engaño.

Son flores de luz, las retamas, pero de una luz que brilla más allá de los sentidos, de la luz presentida:

O son como la música de un aire que en otro aire se sostiene, como lo recordado en la nostalgia de lo que aún no ha sido.

Lo que distingue a nuestro poeta de otros poetas visionarios es que la contemplación de la realidad "otra" y la comunión con ella, desde la estructura profunda del lenguaje, no le impide la alegría de vivir la belleza de lo sensible, tanto en lo visual como en lo sonoro, y de ahí el placer, sensual y estético, de su amplio poetizar.

En efecto, en este poemario, vuelven algunos temas ya presentes en sus primeros libros, como el trigo. Aquí, en el poema "Bajo un sol negro", el trigo se une al fuego para reforzar la intuición, todavía confusa, como lo señala el uso repetido, en dos versos sucesivos, del adverbio "oscuramente", de esa realidad otra en la que las palabras son intercambiables, pierden su valor de signo pare transformarse en las cosas mismas, que es, al límite nunca alcanzado, lo que todo poeta se propone o, mejor dicho, añora. Dice el cantor:

De la harina hecha pan de estos trigales ¿qué sabor declarar? –Sólo diré que el fuego que la dora oscuramente en las espigas arde y al otro sol anuncia oscuramente.

La contemplación no le impide tampoco encontrar el fuego sagrado en otros contextos religiosos como el bíblico, aludido en el poema "Vida en llamas", exégesis que devela la unidad de la manifestación y lo manifestado:

> La zarza no se quema porque el fuego en la que arde es ella misma: el que espina se finge, enjambre de hojas y (en el mar o en río) se dice sal o espuma.

Únicamente el lenguaje obliga a hablar de fingimiento, cuando en realidad es el velo el que impide al hombre penetrar el misterio, la palabra la que, al ser pronunciada, oscurece la contemplación. El vuelo del alma y del lenguaje es, por ello, siempre "Vuelo nocturno":

La mariposa ignora que es del fuego criatura -pues todo reflejo es de la hoguera- y cuando surge de la penumbra en que la luz conoce su oculta oscuridad, y vuela en torno -nocturna y deslumbrada- de la llama su palpitante vuelo la hace diosa airosamente efímera.

La posición del crítico y del poeta se ubica siempre en planos paralelos, aun cuando el segundo trate de vaciar su mente de cualquier prejuicio y volverse transparente para que la poesía se encarne en una vivencia, inefable como toda experiencia estética. En efecto, lo que puede llegar a intuir el crítico, o el simple lector, es una organización de un mundo intuido por el poeta y no el mundo mismo, va que ese es v será siempre el muro infranqueable, el nudo irreductible, que se entrega de forma única y personal. Por ello los símbolos, más allá de los que son en sí mismos, funcionan como señales que guían la mirada crítica en el bosque intrincado de las connotaciones posibles. Es evidente que cada lector privilegia un cierto camino en vez de otro, pero es también cierto que algunos símbolos y mitos son más claros que otros. Así "Ourobouros" y "Metamorfosis", poemas de la primera parte de la presente colección, no presentan ninguna ambigüedad. Ambos se inscriben en la visión esotérica y sólo así pueden ser interpretados, o mejor aún, parafraseados. Bien es cierto que "la paráfrasis, prohibida para el contenido lingüístico de una frase, especialmente de un texto literario"3

³ C. Segre. Principios de análisis del texto literario (Barcelona: Grijalbo, 1985) 107.

oscurece la propia intuición del crítico, pero es "instrumento indispensable para describir los contenidos textuales".4

Ourobouros es, en efecto, la serpiente que se encierra sobre sí misma al morderse la cola, e implica la circularidad de la vida y por lo tanto la idea del eterno retorno. Ha sido interpretada también como "la unión del mundo ctónico, figurado por la serpiente, y el mundo celestial, figurado por el círculo". Desde este punto de vista "significa por tanto la unión de dos principios opuestos, como cielo y tierra, bien y mal, día y noche,..." Ambas interpretaciones señalan claramente la creencia en un mundo "otro", donde los opuestos coinciden y el Todo se revela uno múltiple.

En el poema que lleva su nombre como título, Ourobouros es además identificado con el fuego:

Cuando tú quieras, borras la belleza transitoria: la haces más breve. Pero, al consumirla, iluminas su destrucción —y la hermosura perenne venidera de cuanto es, cuanto fue, cuanto será en su ardor profetizas:

El contraste entre el presente que caracteriza a Ourobouros y los tres tiempos –es, fue y será– del sexto verso, en el cual, además, la repetición del "cuanto" implica la totalidad sensible, señala hacia una realidad transfenoménica como única realidad atemporal. El presente, aunque, inevitablemente, alude a lo temporal, es el único tiempo que puede sugerir lo inmutable.

En "Metamorfosis" el fuego es nuevamente el camino y la meta de los ciclos vitales:

En lo que el fuego nos convierta.

Intactos, profanados en lo que nos transmute el fuego, sus lenguas, sus insidias, su nunca excesiva pasión, su luminosidad clara y oscura.

los últimos adjetivos reiteran la coincidencia de los opuestos.

La segunda parte se abre con un largo poema titulado "El espejo

⁴ Segre.

⁵ J. Chevalier/A. Cheerbrant. *Diccionario de símbolos* (Barcelona: Editorial Herder, 1988) 791.

⁶ Id., 792.

y la hoguera"; dividido en cuatro partes que van describiendo las ambigüedades del espejo y sus dimensiones, si así pueden llamarse, esotéricas, hasta terminar en la visión de lo múltiple ordenado en la unidad:

Este espejo es un reino
.....
-en el que todo ardor
y todo hielo, separados
entre espejo y hogueras,
ofrecen -si asumirlos
temor no impide- un reino.

En este poema aparece, además del espejo, otro símbolo dionisiaco, los dados, que sugieren el riesgo del vivir, su peligroso aspecto lúdico y la personalidad ambivalente del dios, que trae la vida mediante el paso obligatorio de la muerte. Como en toda visión esotérica, no existe otra vida, la verdadera, sin la purificación del fuego, material y espiritual, real o metafórico, y la destrucción de la apariencia.

La cuarta parte se abre con el poema "Desde esta playa" en cuyo título el adjetivo "esta" implica necesaria y lógicamente "esa" o "aquella" y así sitúa al lector en una visual de alteridad que, al empuje de los versos, le hace vislumbrar otro mar, otra playa, otra vida. La exhortación del poema es clara:

Que los ojos no miren solamente desde esta playa y este instante, ni tan sólo a esta puesta de sol, cuando en el mar se desangran sus llamas:

que miren, desde tantos campos distantes, tantos días idos

vislumbren otro sol

Nos es imposible evitar el recuerdo de otra playa, de otro poema de signo diferente, cuando no contrario. Es la playa de "Case sul Mare" de Montale:

Il viaggio finisce a questa spiaggia che tentano gli assidui e lenti flutti.

La visión es finita; nada parece indicar otro mar, otra playa, otro mundo. La soledad radical, el sentimiento de la nada, corroe el

corazón del hombre a quien la visión le es vedada y, aun así, algo queda; la esperanza que tal vez para otros la salvación exista:

Il cammino finisce a questa prode que rode la marea col moto alterno. Il tuo cuore civino che no m'ode salpa giá forse per l'eterno.

Sólo los afortunados, los elegidos de los dioses, pueden abrir sus ojos a otra visión, sólo para ellos la manifestación del ser, cuya comprensión justifica su existencia, se transforma en una auténtica teofonía. Para esos afortunados el horizonte existencial desaparece en la comunión íntima con el Todo, comunión que supera todas las contradicciones y anula la angustia que anida en el corazón que se niega al misterio.

Nuestro poeta se cuenta entre los afortunados, porque no es sólo un elegido sino un iniciado, un *mystes*, que ha vencido, por el *iter* poético, los obstáculos de lo sensible. No a caso dos de los estilemas más significativos de su lengua poética son el oxímoron y el encabalgamiento; el primero indica la unidad de los contrarios y el segundo la cadena de los ciclos vitales, que terminarán, finalmente, en la única y posible unidad. El fuego y todo lo que lo sugiere son, pues, inevitablemente, camino y meta. Dice así el poema "La llama una":

Fuente de espacios y tiempos, la llama que en sí se mece ilumina y distribuye, impasible, a un lado y otro la plenitud y la nada.

la vida auténtica se revela a sí misma en la entraña del misterio:

mientras la Llama Una sigue, de sí misma espejo oscuro, oscilando para hacer a lo consumido eterno.

y el grafema intencional de Llama Una nos acerca, de manera sensible, a las creencias del poeta.

Lo sensible es, sin duda, parte esencial del lenguaje poético que, como cualquier otro lenguaje, está hecho de material sonoro y evoca imágenes sensoriales, pero la visión del poeta iniciado es visión interior y, por ello, afirma en "Los ojos que se niegan":

Sólo hay un centro. Y está en todas partes y en ninguna se halla: pues de la claridad y oscuridad nadie fija los límites, y tal sólo los ojos que se niegan los distinguen enfrente del espejo.

La contradicción lógica de los últimos dos versos, que recuerda la expresión de los enigmas, apunta a un mundo en el cual la lógica no existe o, en todo caso, es otra.

La visión de nuestro poeta no está libre de sombras, sin embargo, y, a veces, su voz se llena de nostalgia y de preguntas, como en el poema "En el pozo sin fondo", cuando dice:

De noche, el fantasma del sol se aparece en los sueños que añoran a la luz y que él mismo suscita.

Estamos en el mundo de las apariencias, de lo que puede ser sueño e ilusión de los sentidos, como en el mito platónico de la caverna; la intuición, empero, obliga al cantor a preguntarse:

Como un dios solo y suicida llega, a donde todo es hambre de luz, la aparición hecha de luz tan sólo. ¿Desde qué sola ya muerto?

En la quinta parte hay un poema – "Árbol de fuego" – que iguala el decir poético al fuego y que, por ello mismo, sugiere la identidad del decir y del ser:

Es pura llama y él tan sólo la raíz ilumina.

No siempre ostenta el fruto: al remover la tierra, entre su lluvia grávida, fulge el oro.

El verso. No se enciende uno en otro. Cada uno es una hoguera.

Esa misma identidad la ve el poeta al mirar, en una especie de ensoñación, la mano que, mediadora, traza los signos sobre el espacio acotado del papel que, en el ritual lírico, se vuelve espacio sagrado donde tendrá lugar la ierofanía:

¿Qué es igual a sí mismo si está ardiendo? Miro a mi mano –quiera ahora– y ella, el papel, los signos –ardientes– se confunden, suben, llenan el mundo más allá del espacio y sus noticias y hacen que oscile y cambie una vez más la llama que, al arder, tal vez no es fuego.

Aquí el poeta es consciente de ser el oficiante del misterio, como lo hemos llamado en otro sentido.

No es tarea fácil, pero el dios no se concede sin riesgos, porque la entrega debe ser total, más allá de la fe y de la duda. Dice en "Teofonía":

Y tú, para quien viene, ya no estás, o tal vez no eres nada sino ese gozo de apurar la luz que ella misma desmiente:

pues no hay pupilas que, ante tanto ardor deslumbradas, no cesen —y vas tanteando, a ciegas tocando oscuridad y mundo oscuro: habitante de un astro que te ilumina ahora con la profundidad de su tiniebla.

A pesar del deslumbramiento se le revela el mundo desconocido que lucha dentro de él para encontrar, en la palabra vieja y siempre nueva, por el nuevo acento que el poeta le da, camino hacia el mundo en el que dominan los sentidos. Es el siemprevivo misterio de la poesía: manifestar en el lenguaje aquello que sólo se entrega en el silencio. En este sentido podemos interpretar la cita de Heidegger que Vattimo hace "el decir auténtico no puede más que ser un callar simplemente del silencio". Llama la atención la intuición del filósofo de la fuente última de la expresión poética. Por otra parte, lo que Vattimo llama, en el mismo libro, "el imperialismo del significante" y que considera "en vías de disolución",8 puede ser comentado apropiadamente para la poesía de Crespo. En ella el significado está cargado de tal fuerza, sugerente y sugestiva, que el significante se transparenta y se desliza sobre el mismo como un ala de gaviota sobre el mar. Más que disuelto, se muestra incorporado, encarnado como el logos bíblico. Esta afirmación se evidencia, desde el título. en el primer poema de la parte sexta, "En el principio":

> Como a la vaga voz incendia el aire y la abre en altas llamas, en aromas y humos que se hacen pájaros,

⁷ G. Vattimo. Más allá del sujeto, trad. de J.C. Gentile Vitale. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 1989) 74.

⁸ Id., 73.

¿de igual manera, en el principio, prendió el fuego en lo inerte, lo hizo girar –rueda tejida de luz y de tinieblas– y rodando pulió el desierto espejo para que reflejase lo inasible: la oscuridad, la luz, la oscuridad?

El espesor, por así decirlo, de su lengua poética, explica también sus poemas en prosa y sus máximas y aforismos. En algunos de ellos, publicados en 1981, está presente y la idea de la unidad de los contrarios y la verdad de la poesía. Basta citar dos pertenecientes a dos colecciones: *La invisible luz* y *Con el tiempo, contra el tiempo*:

Un poema verdadero nunca es oscuridad, sino la otra cara de la luz.9

Pertenece al primero de los libros citado y presenta un tema reiterado en *Ocupación del fuego*. El otro es del segundo:

La poesía no busca el misterio, sino la verdad: por eso es misteriosa.10

La más significativa es sin duda, en el contexto de este capítulo, la primera, ya que anticipa la afirmación que resalta en el poema "La unidad de lo claro y de lo oscuro":

Tú quemas pare hacer que la oscuridad se arrepienta y con tu podadera domeñar los excesos de luz de modo que un momento

la unidad de lo claro y de lo oscuro se manifieste o se declare, oh destructor y constructor, posible.

Otro poema esclarecedor de la visión esotérica, manifestada en *Ocupación del fuego*, es el titulado "Sólo el amor", cuyo título y contenido nos traen el recuerdo del gran iniciado, Empédocles de Agrigento, para quien el amor y el odio son los principios de la unidad y de la separación respectivamente, como dice en varios fragmentos de *Sobre la naturaleza de los seres*. Así el fragmento 19 habla del "amor que enlaza", 11 concepto aclarado en el fragmento 20:

- 1 Éste se manifiesta en la mesa de los miembros de los mortales:
- 2 ya, en efecto, se reúnen en el Uno a impulsos del Amor
- 3 todos los miembros del cuerpo en la cumbre de la vida floreciente.

⁹ A. Crespo. La invisible luz, (El Toro de Barro, 1981) 27.

¹⁰ A. Crespo. Con el tiempo, contra el tiempo. (El Toro de Barro, 1981) 30.

¹¹ Empédocles. Sobre la naturaleza de los seres, (Madrid: Editorial Aguilar, 1969)
79.

- 4 como se dispersan de nuevo por el Odio funesto,
- 5 vagando cada uno por sí en torno al torbellino de la existencia. 12

El poema citado dice:

Sólo el amor puede prender fuego al fuego y hacer que ardan sus llamas como madera, como estrellas secas: tan intensa la suya puede ser.

El amor no es solamente el símbolo de la unidad de los opuestos sino el impulso hacia la totalidad del ser. Así, en el *Simposio* platónico, en la fabulación de Aristófanes sobre la humanidad, originalmente esférica y castigada posteriormente por la división que opera la divinidad, el amor ejemplifica el impulso que lleva a la plenitud y es considerado, en el *Fedro*, como la locura sublime que lleva hacia el Bien, que representa la Totalidad, es decir la plenitud absoluta.¹³

En el sentido expuesto, el amor, eros, puede ser considerado como *iter* epistemológico, dando al adjetivo un significado que va más allá de los límites impuestos por la racionalidad filosófica, cuando el filósofo abandona u olvida su intuición primigenia y se deja aprisionar por la trampa del lenguaje. El formalismo pretende, entonces, sustituir la aprehensión pre-lógica y se vacía de tal modo del contenido vivencial que invade el campo de la ciencia, con la pretensión vana de alcanzar un conocimiento indudable. Para nosotros el conocimiento que se alcanza por el camino del amor, es el conocimiento que se da en la vivencia mística, sea religiosa o poética, y que nos llega por la mediación de la palabra sugerente o en la culminación el placer erótico, en tanto que experiencia que se vive más allá de los límites de la simple sexualidad.

La ineludible necesidad de bucear, por medio de la intuición lírica, en la realidad "otra", explica también la dedicación de Ángel Crespo a la traducción de poetas que, como Dante y Pessoa, han descendido y ascendido por el camino fulgurante del fuego purificador. La afinidad profunda con su poetizar ha hecho de sus traducciones obra original. Dante aparece como ejemplo y guía en el camino de la unión.

Para indicar claramente la dimensión esotérica del poema, el título repite una fórmula muy conocida, de la liturgia cristiana, sustituyendo el nombre de Dios por el de Hermes. No se trata, de ninguna manera, de desacralizar las creencias cristianas, sino simplemente

¹² Id.ib.

^{13 &}quot;Las citas de Platón corresponde a la edición complete de Porrúa de 1973.

de mostrar una verdad revelada. De hecho Hermes se caracteriza por actuar fuera de las normas establecidas para el ordenamiento del cosmos. Era el protector de los que emprendían un viaje hacia parajes desconocidos y, en ese sentido, era invocado también, con el apelativo de "Psicopompo", es decir de "conductor de las almas" por los que emprendían el viaje final. Por todo eso el título del poema "Palabra de Hermes" implica la verdad y la seguridad del camino. Dice el poeta:

Sólo acercándonos a la llama sin temor de apagarla ni de arder;

entrando, como Dante, en la hoguera casi al final de la ascensión,

o (mejor) en el río de fuego que eternamente es y no es:

sólo así se viste la túnica que viste, transparente, a un dios,

se escala la escala del monte donde todo verde es vergel

o (mejor) se discurre el río por el que fluyen nada y ser.

El diseño del poema sugiere los escalones de la ascensión hacia la verdad una y única, las etapas de la purificación, que terminan en el río eterno "por el que fluyen nada y ser".

La última parte del poemario, la séptima, indica, por el número, el final del camino, puesto que siete es el símbolo de la Totalidad, no sólo en la mitología griega, sino también en la cultura popular china y en el budismo. Aparece también en la suma de las virtudes cristianas, las teologales y las cardinales. Según el Diccionario de símbolos, ya citado, "El número 7 es casi universalmente el símbolo de una totalidad, pero de una totalidad en movimiento o de un dinamismo total". 14

La séptima parte anuncia el final del viaje iniciático con el poema "El muro":

El peregrino llega junto al muro, ya sin aliento, apoya en él las manos y la frente, buscando refrigerio:

¹⁴ J. Chevalier/A. Cheerbrant. 943.

mas pronto las aparta, que unas manos y una encendida frente lo sostienen del otro lado.

En el umbral de la meta aguarda al poeta la iluminación pero la llegada es incierta, y la espera personal, por ello el uso del pronombre en primera persona y el adjetivo "mío":

Apagada. No sé cuánto será el incendio —incruento, instantáneo— que en verdad me deslumbre e ilumine: el que queme la trama —tan cerrada— de su velo y el mío.

dice la última estrofa del segundo poema.

Se nota, en ella, una nota de ansiedad, que colorea de sí la espera del espíritu poético, entregado a su pasión única por la palabra exacta. No es en Crespo la "inteligencia" de Juan Ramón Jiménez el guía preciso; es una razón poética más sensorial que le permite saborear cuanto lo rodea, mientras la espera lo colma.

La característica vitalidad poética de nuestro autor no lo aísla de temores y decepciones, pero aun ellos se hacen versos:

Le siento con temor abrir paso a los ecos y a los pájaros -que pronto cesan- y dejar que la noche derrote a sus espejos.

Dentro en mi pecho, a veces se enciende o miente hoguera capaz de iluminar a las palabras –¡mas cuántas veces las reduces a efímeras pavesas, ya tan cerca de los labios!

Son las últimas dos estrofas del poema "Las costumbres del aire", que además vuelve a otro tema-mito de la obra crespiana, el aire. Todos los elementos de la sabiduría pre-socrática están en su obra: el aire, el agua, la tierra y el fuego, y siempre como señales de algo que los trasciende. Ese algo que en *Ocupación del fuego* ha venido a ser tema único, llámese como se llame. Para alcanzar la plena iluminación Crespo se ha entregado desde su primera juventud a la poesía, en la lectura, la escritura y la traducción, cuando no en la diversión familiar y fraternal de la improvisación de los llamados poemas apócrifos. Se ha llegado a cumplir en él lo que Graves afirma, con toda exactitud: "La verdadera práctica poética exige una mente tan milagrosamente afinada e iluminada que puede transformar las palabras [......] en una entidad viviente, en un poema

que puede actuar por sí solo".15

Esa entrega total al espíritu de la poesía, que comenzó con la pregunta por su voz y su palabra, en los poemarios de su juventud, ha sido el camino para vencer la insuficiencia, la impotencia del lenguaje, y de su lógica, para expresar eficazmente las vivencias, las experiencias interiores, siempre intransferibles. Mas, en vez de encerrarse en una lengua oscura, ha logrado, a través del tiempo, un lenguaje brillante, cuajado de metáforas luminosas, cuya originalidad está en el uso nuevo que de ellas se hace, como en los versos siguientes, en los cuales el caduceo de Hermes es, al mismo tiempo fuego, luz y espejo

Eso que llamas fuego no es hoguera ni es brasa, sino hojas caídas, agrios frutos del árbol impasible que devora a su misma sustancia –árbol de espejos que en su imagen entierra las raíces.

y, a todos ellos, tiene que darse, completo, el poeta:

No intentes evadirte de sus llamas ni avivarlas: ardiendo están –y no hay ardor, color, sabor, dolor de fuego en ellas.

La sugerencia es clara; donde las sensaciones son imposibles es en un mundo que se encuentra más allá de ellas, y Hermes –el título lo dice– es su dios.

Lo que de ese mundo cabe es únicamente el conocimiento místico o la intuición poética; la palabra, en el sentido del *logos* griego, es una degradación, un sustituto de dicho conocimiento y, por lo tanto, no puede jamás conducirnos a la visión. El discurso lógico ha perdido el contacto con la experiencia escondida y, por ello, se mantiene alejado de la pasión personal de aquel que, aunque sea una sola vez, ha estado en contacto con el misterio. El *pathos*, la pasión personal, en el sentido auténtico de la palabra original, del padecer algo que se nos impone, se recupera en la palabra poética que, en cuanto tal, se encuentra fuera del tiempo, pero nos revela la ausencia de lo anhelado como presencia sugerida. Esto es particularmente válido para la profunda intimidad de un yo lírico que ha roto las amarras de las coordenadas espacio-temporales y de la lógica del lenguaje común. Platón nos enseña al hablar de la locura en el

¹⁵ R. Graves. *La diosa Blanca*, trad. de Luis Echávarri(Buenos Aires: Editorial Losada, 1970) 639.

Fedro, que la inspiración, el estro poético, es una forma de locura – la manía poética—, precisamente porque, en la ruptura del dominio del lenguaje lógico que pretende embridar las pasiones, y más que ninguna la pasión del conocimiento, se logra el traspaso de lo sensorial, la inmediatez de la visión cognoscitiva.

La poesía se nos presenta así como una expresión permanente de la búsqueda y la necesidad del conocimiento total. Aunque cada poeta es, por necesidad, un fragmento de todo el quehacer poético, como tal fragmento refleja la totalidad ausente y entreabre un intersticio en el mundo cotidiano para guiarnos, por sugerencia, hacia lo escondido. La fulguración que el poeta sufre dura un instante, su palabra, que nos la acerca, dura para siempre, porque esa palabra es la reconciliación del yo y lo otro, es la superación del mundo ilusorio y aparente, del individuo, ilusorio y aparente.

Crespo es consciente de su participación en la imagen espejada del "dios desconocido"; que es la poesía, y lo ha dicho al final de uno de sus poemarios que, explícitamente, lo declara desde el título: *Parnaso confidencial*. Dice: "Escribí hace no mucho tiempo que la poesía es comunicación [.] porque los poemas son, los unos respecto a los otros –y a lo Otro–, vasos comunicantes". 16

Con Ocupación del fuego Ángel Crespo escribe un fragmento más del poema universal, que se entrega a quien se entrega, como afirma el poema "Como la mano experta":

Mas aceptar del diestro oculto oficio esos diamantes entregarse es a su abrazo: sólo el capaz de arrojarlos a las llamas compra el favor del dios que ignora muerte y vida.

fuego eterno, o simplemente fuego. Hasta el filósofo de la ciencia, como Gaston Bachelard, sintió el llamado del fuego y escribió un pequeño, intenso y fascinante libro, en el cual afirma: "Le feu est l'ultravivante. Le feu est intime et il est universel. Il vit dans notre coeur. Il vit dans le ciel. Il monte des profendeurs de la substance et s'offre come un amour".¹⁷

Ese fuego, eternamente vivo, es la llama que enciende el decir poético aun en los momentos de silencio:

¹⁶ A. Crespo. Parnaso confidencial (Jerez: Editorial Arenal, 1984) 85.

¹⁷ G. Bachelard. La psychanalyse du feu, (Paris: Editorial Gallimard, 1949) 19.

No se extingue la llama, aunque su luz se niegue a la mirada, pues el fuego es eterno: se agota lo que ardía pero la llama espera.

El último poema lleva el sugestivo título de "El eterno retorno" y además de volver a convocar los cuatro antiguos elementos –aire, agua, tierra y luz (que aquí está por fuego)–, termina con una profesión de fe poética:

Y querré, igual que ahora, recordar con qué pluma, qué mano y en qué ocasión, oh fuego, te evoqué en las cenizas con que, otra vez, pretenderás burlarme.

Ese es el arriesgado destino del poeta: seguir la imagen del dios en el espejo, fragmentarse con ella y conservar, como fragmento del Todo, el recuerdo del fuego eterno en el cual "se discurre (como en el río/por el que fluyen nada y ser".

María Teresa Bertelloni Departamento de Humanidades Universidad de Puerto Rico Mayagüez, Puerto Rico 00681

RETRATO DE EUGENIO MARÍA HOSTOS¹ BOSQUEJADO POR SUS CONTEMPORÁNEOS CHILENOS 1871-1873

Roberto Aníbal Pérez Ruiz

1. Presentación: Hostos, héroe olvidado

Hostos es el americanista casi desconocido en Chile. Un país como el nuestro, siempre hablando de libertades y derechos, ha sido indudablemente ingrato con uno de los grandes luchadores, no de capa y espada, sino de pluma y palabra, de estas permanentes inquietudes universales.

Existen esporádicas referencias, siempre laudatorias, como el apelativo que le otorgó Jorge Hunneus Gana en 1908, definiéndolo como "Notable pensador, moralista, pedagogo y publicista" y calificando su prosa como de "seductora, original y a veces paradójica forma". El homenaje del señor Tito V. Lisoni a su incomparable labor intelectual y las palabras de Manuel Prado González en 1934, quien, refiriéndose a la entrega sacrificada de este visionario a su ideal americanista, escribiera "Cuba, Santo Domingo y Chile son los países que más obligados le están por ser los tres países a los que con más perseverancia y acendrado cariño entregó sus hondas preocupaciones de educador y sociólogo", 4 son algunas de las escasas referencias, desde 1900 hasta el centenario de su nacimiento en

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentado por su autor en el Recinto Universitario de Mayagüez en octubre de 1989 por invitación del Comité del Sesquicentenario de Eugenio María de Hostos, en Mayagüez. En este artículo nos referiremos a Hostos sin el de que precede a su apellido ya que los trabajos y documentos escritos por Hostos durante su estadía en Chile aparecen firmados así.

² Jorge Huneus Gana, Cuadro histórico de la producción intelectual de Chile (Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1908) 171-172.

Tito V. Lisoni, El Diario Ilustrado (6 de enero 1915).

⁴ Manuel Prado González, *Revista Atenea*, Universidad de Concepción. Chile (1934) 180-185.

1939, que recuerdan su presencia en Chile. Su obra había quedado en el pasado, estancada y remota.

A la llegada de los cien años de su nacimiento, a mediados de julio de 1938, encontramos en la prensa de Santiago elogiosos recuerdos de Hostos, finalizando ese año con el recuerdo de la Unión Panamericana, que se había reunido en Lima, de asociarse a la conmemoración del centenario del nacimiento de tan ilustre intelectual.⁵ Igualmente, se determinó preparar un programa en la Universidad de Chile para celebrar el natalicio de Hostos, el puertorriqueño olvidado. En la sesión del Consejo Universitario del 4 de enero de 1939 se propuso un Certamen Literario para las Escuelas Normales. el Instituto Pedagógico y la Facultad de Derecho, señalando como tema los aspectos de la labor de Hostos en Chile, para dar a conocer y estimular el conocimiento que se tenía sobre él en nuestro país.6 También otros integrantes de la elite intelectual ensalzaron su recuerdo en ese momento. Reseñas como las de Guillermo Feliú Cruz, eminente profesor e historiador, 7 y de Heriberto Torres Arratia, periodista chillanejo⁸ llegaron a la prensa sorprendiendo, creemos, al público chileno con los elogios francamente otorgados y debidamente merecidos a Hostos.

Han pasado desde esa fecha más de cincuenta años y podemos lamentablemente repetir lo que Guillermo Feliú Cruz dijo en esa ocasión, "Hostos en Chile es una figura olvidada". Ante esta ingratitud ha trabajado en los últimos años nuestro colega chileno don Juan Gabriel Araya, y otros investigadores quienes han llevado a cabo diversos trabajos con ese positivo propósito.

Ahora, al cumplirse más de ciento cincuenta años de su nacimiento, esperamos que los esfuerzos realizados para brindarle tan merecido homenaje perduren y se considere a Eugenio María Hostos en el lugar que merece junto a varios de sus contemporáneos, sus amigos, sus hermanos chilenos, Bilbao, Gallo, los hermanos Arteaga Alemparte, Matta y Amunátegui, Valentín Letelier, Lastarria y otros que también han caído en el olvido.

Quisiéramos que el resumen que presentaremos a continuación sobre la situación de Chile unas décadas antes y hasta la llegada de Hostos ayude a aclarar las circunstancias y las situaciones que le

⁵ El Mercurio (11 de julio, 8 de diciembre y 15 de diciembre de 1938).

⁶ Boletín del Consejo Universitario, (4 de enero de 1939).

Guillermo Feliú Cruz, La Nación (Santiago de Chile, 14 de enero 1939).

⁸ Heriberto Torres Arratía, *La Discusión de Chillán* (17 de enero 1939).

tocó vivir y las razones del vínculo particular que lo unió a muchos chilenos de esos años. Deseamos también que esta investigación sirva, por una parte a ustedes los puertorriqueños, como un nuevo conocimiento de la grandeza y sensibilidad de Hostos, y por otra, a nosotros los chilenos, como un reconocimiento de esos dones y a todos los americanos como un ejemplo de ideal fraterno.

2. Marco exterior: historia de Chile desde su independencia hasta 1870

Después de tres siglos de colonialismo, Chile logró, en la segunda década del siglo pasado, separarse de la Madre Patria.

Conviene señalar aquí, aunque sea brevemente, cómo estaba estructurada social, política, económica y culturalmente la sociedad chilena desde su independencia en 1810 hasta 1870, a fin de apreciar en su justa medida el sentido, alcance y naturaleza del proceso evolutivo que habría de experimentar en el transcurso de la época en la que Hostos vivió en Chile.

La aristocracia criolla, aunque minoritaria en número, dominaba cualitativamente el escenario, con su poder económico centrado en vastas extensiones de tierras en el Valle Central, así como en la explotación minera y el comercio internacional. Los otros grupos sociales, por ende, no influían mayormente en la vida nacional. La inmensa mayoría de la población vivía en el campo, dedicada a las faenas agrícolas; aunque hay que tener presente que un gran sector de los terratenientes criollos solía vivir la mayor parte del tiempo en Santiago. Ello obedecía a que en la capital se concentraban los principales centros educacionales, recreativos, y las más importantes instituciones políticas y administrativas del país. Esto permitía estrechar los vínculos sociales, concretar negocios y relacionar a las familias de las capas pudientes. Era una sociedad altamente estratificada, con una aristocracia que dominaba sin contrapeso. En los primeros días del Chile independiente, las mentes mas lúcidas de estas familias patricias evidenciaban que la nación no estaba preparada aún para gobernarse por sí misma ni menos acoger las ideas libertarias preconizadas en Europa. Sabían que Chile tenía que empezar a valerse por sí mismo, pero de modo tal que no periudicara los intereses de su grupo hegemónico, que dominaba no sólo en lo económico sino también en lo administrativo y lo político por vías del parentesco y el compadrazgo. Así, estimularon la expansión interna para comercializar la producción nacional con todas las potencias europeas, a la vez que abrieron las puertas a todos los

productos extranjeros, dado que nuestra industria era artesanal, rústica y elemental.

Los debates ideológicos sobre cómo organizar la República condujeron en cierto momento a la anarquía (1823-1830), instituyéndose finalmente un régimen autoritario caracterizado por la austeridad en el manejo de la cosa pública y el uso de la fuerza para importar el criterio del Estado por encima de las facciones partidistas. En consonancia con ello se dicta la Constitución de 1833, que, salvo algunas enmiendas, permaneció inalterable hasta el año 1925.

Entre 1830 y 1870 se produce una etapa que bien pudiera ser llamada de transición entre una sociedad de corte tradicional a una sociedad que entra en la modernidad. Las elites criollas, partidarias del cambio, adoptan el paternalismo hacia el pueblo, actitud derivada directamente del **despotismo ilustrado** europeo. Intentan reproducir sus ideas e instituciones consideradas como el **plus ultra** de la civilización y el progreso, en oposición a nuestra sociedad de corte tradicional y eminentemente rural.

Herencia típica de la llustración es el proceso de secularización, iniciado por España con la expulsión de los jesuitas en 1767 y que continuará en Chile durante la segunda mitad del siglo XIX, con las luchas entre el Estado y la Iglesia, que rematarán en las leyes de matrimonio civil, cementerios laicos y libertad de culto.

Es así como la República de Chile, apoyada desde temprano por un Estado autoritario se lanza a las tareas necesarias para alcanzar la prosperidad material y educacional a que aspira.

Lo primero que sorprende al respecto son los rápidos avances en estas áreas entre 1830 y 1870. En efecto, mientras las naciones hermanas se desangran en luchas intestinas, Chile da muestras de una madurez en el orden económico y de integración nacional y educacional, que impresiona a viajeros, inmigrantes y refugiados políticos.

En este período se funda la Universidad de Chile (1842) y se dictan las leyes de Instrucción Primaria que impulsaron la apertura de escuelas para niños y niñas y colegios secundarios en provincias. También se fundan, por iniciativa privada, colegios secundarios regidos, en su mayor parte, por instituciones religiosas. En la enseñanza técnica se hicieron, asimismo, algunos avances importantes, como la Escuela de Artes y Oficios, fundada en 1849.

A esta notable estabilidad política y expansión económica y educativa debemos agregar, en el orden cultural, la llegada de numerosos inmigrantes progresistas que ejercieron una benéfica influencia

en las ciencias, el arte, el foro, la educación y la política. Motivado así, surge el primer movimiento literario e intelectual de importancia después de la Independencia: la Sociedad Literaria de la Igualdad, la cual, aunque su denominación indica la influencia del liberalismo francés, en verdad, planteó desde sus inicios la necesidad de formar una literatura chilena original que invitaba a preocuparse más por nuestras realidades que por imitar los estilos y temáticas extranjeras. Era intrínsecamente una crítica al modelo materialista, pragmático, que atraía a las capas sociales dominantes dedicadas a los grandes negocios, al lujo y a la ostentación; por eso enfatiza el idealismo, la sensibilidad social y la rebeldía. Las elites culturales, fuertemente críticas de la alta sociedad de valores materiales, fundan, ávidas de conocimiento, instituciones como la Sociedad Nacional de agricultura, la de los amigos de la Ilustración y otras, así como publican revistas literarias y reúnen a las capas medias en torno a salones, museos y academias otorgándoles una presencia real y valiosa que hasta ese momento no tenían. Al apoyarse este liberalismo cultural en el positivismo comptiano, se refuerzan sus aspiraciones centrales: modernizar la República y promover un mejoramiento económico y educacional en todas las capas sociales de Chile.

No es de extrañar, por tanto, el interés que muestran estos liberales progresistas en incorporar también a la mujer a la educación científica. Desde 1870, diversos sectores critican el estado discriminatorio en que se mantiene al sexo femenino, promoviendo una revalorización que permitió, dos años más tarde, la creación de un colegio de señoritas, cuyos estudios mostraban un indudable avance. La vida social había cambiado definitivamente, pese a la resistencia de los conservadores.

A la hora de hacer un balance objetivo de este período conviene tener presente en el haber nacional, por una parte, la inmensa labor desplegada por el Estado en el orden de la cultura, la ciencia y la educación; y por otra, la de figuras señeras, chilenas y extranjeras, cuyos esfuerzos en favor de una sociedad integrada, culta, democrática, libre y abierta a las nuevas ideas mostraron un camino a las generaciones futuras por el cual avanzar hacia una meta de verdadero progreso.

3. Marco interior: vivencia de Chile antes de la llegada de Eugenio María Hostos

Hemos dado un brevísimo panorama de la evolución chilena desde su independencia en 1810 hasta 1870. Era necesario

presentarlo para mostrar el avance lento del progreso sociopolítico de Chile. Es un cuadro frío y lógico de cómo transcurrieron los hechos. Pero cuando se escribe la historia más de cien años después que ésta ha sido vivida, se olvidan las pasiones, los dolores, las afrentas, las esperanzas, en una palabra la vida misma; es una historia real pero muerta. Para poder revivirla hay que volver a esos tiempos y narrarla con las palabras de los que estuvieron en ella.

Chile se había liberado de España y ese período había visto nacer y morir a grandes caudillos y adalides; pero ya libre empezó una lucha contra el propio gobierno y la aristocracia dominante que mantenía una posición retrógrada respecto a la sociedad, la economía y la política. Y aquí surgen nuevos héroes. La historia universal está llena de ellos: emanan de los hechos, surgen de las circunstancias y se agrandan en la necesidad. Vamos a hablar por pluma y palabra de ellos mismos para observar cómo su pensamiento y sus escritos están tan cercanos a los de Hostos que hubiera sido extraño que el puertorriqueño no hubiera venido a nosotros.

Empezando con Francisco Bilbao, sólo los títulos de dos de sus obras hacen evidente la afinidad de que hablamos: *La América en peligro* y *El Evangelio americano*. Citemos lo que dijo de él otro luchador literario, Eduardo de la Barra, después de la muerte de Bilbao en 1865:

Apóstol del racionalismo en América; soldado de la libertad, demócrata de corazón y de profundas convicciones, republicano y progresista, siempre estuvo en la lucha abierta con los poderosos y al lado de los afligidos, sin que le intimidaran las maldiciones del clero y las calumnias, ni la oscuridad de las cárceles, ni las amarguras del destierro. Profundo pensador, tribuno elocuente, escritor valiente y florido; alma pura, sincera y apasionada; su vida fue un perpetuo combate por el triunfo de la justicia y de la verdad.⁹

Si no supiéramos que estaba describiendo a Francisco Bilbao, chileno, ¿no creerían estar oyendo el retrato mismo de Eugenio María Hostos, puertorriqueño? Esas palabras de Eduardo de la Barra, que probablemente llegaron a él, pudieron ser una motivación para su viaje a Chile. Tal vez se sintió comprendido, una de las más escasas sensaciones que puede tener un hombre visionario que se adelanta a su tiempo.

La situación política de lucha entre los conservadores autoritarios, aristócratas apegados a los antiguos sistemas y los liberales que elevaban un nuevo emblema de aspiraciones reformistas, se fue

⁹ Eduardo de la Barra, *Francisco Bilbao. Sociabilidad chilena*, (Imprenta Valparaíso, Chile) 44.

empeorando hasta llegar a las sangrientas convulsiones políticas que trastornaron al país en la década del cincuenta hasta culminar en 1859 en una revolución. Surgen nuevos líderes, uno de ellos Pedro León Gallo que engendró un tercer partido, el radicalismo, con los más ardientes defensores del progreso. Este joven fogoso, impetuoso, idealista, que nos hace recordar a Bilbao, se había hecho conocer ya desde 1850 por su pluma vanguardista en el periódico *La Tribuna*. Sus ideas agitaron el sentimiento que bullía en gran parte del pueblo y lo movió a participar activamente en el brote revolucionario mencionado. Derrotado el movimiento, Gallo partió al destierro a España junto a otros notables escritores y políticos como Blest Gana.

Volvió a Chile en 1863 y fundó la asamblea Radical, el periódico El Constituyente y la revista La Voz de Chile, que juntaron a un pequeño pero selecto y brillante grupo de jóvenes, pléyade de entereza y valor que se uniría con otro grupo de ardientes defensores de los derechos igualitarios sociopolíticos, educacionales y literarios que había reunido José Victorino Lastarria, al publicar sólo un mes después de la citada revolución de 1859 el primer ejemplar de La Semana¹⁰ y al formar el Círculo de Amigos de las Letras, cuyo primer Certamen Literario tenía como tema de poesía un título por demás definitorio, "A la Independencia de América" y como tema para ensayo y discusión "¿La revolución de las colonias hispanoamericanas fue un hecho necesario o accidental?". (Lastarria 524)

Siguiendo su ejemplo se había fundado en Valparaíso la Sociedad de Amigos de la Ilustración y la *Revista del Pacífico*. En todos estos voceros y academias dejaron oír sus ideales, aunque como rememoró unos años después Eduardo de la Barra:

con la visera alzada y la mirada fija en el lejano horizonte, no comprendían ni querían comprender nada de las evoluciones de los partidos, ni se dejaban arrastrar por aquel ir y venir de la política dominante.¹¹

Hostos, viviendo en ese momento en España, quizás desanimado por la indiferencia española hacia los sufrimientos de su patria, debió sentirse, igual que ellos, luchando visera en alto, fijos los ojos en su ideal. La impaciencia, característica primordial de Hostos, era también la actitud fundamental de ellos; no compartían la natural

José V. Lastarria, Recuerdos Literarios. Primera, Segunda y Tercera parte (Imprenta de la República, de Jacinto Muñoz, 1ª ed. 1878) 144. Todas las referencias a esta obra se incluirán, a partir de este momento, entre paréntesis en el texto.

¹¹ Eduardo de la Barra, El Radicalismo Chileno (Santiago: Imprenta Franklin, 1875) 12.

lentitud de los procesos de evolución sociopolítica. *La Voz de Chile* duró sólo dos años, pero pronto salió a la luz *La Libertad* dirigido por los hermanos Arteaga Alemparte; con ellos las opiniones y ataques no sólo adquirieron moderación y cordura, sino que se hicieron más reales, más prácticos; el idealismo había bajado del cielo a la tierra. Con la seguridad de que Chile progresaba y progresaría más si la acción se uniera a la palabra. Justo Arteaga Alemparte escribía "La libertad echa raíces seguras y que no tardarán en ser inconmovibles" y "El hombre debe ser el instrumento de las ideas" (Arteaga 18). Un último párrafo de *Nuestros Partidos: Nuestros Hombres* que debe haber llegado al corazón de Hostos, atribulado en ese momento, 1868, por los contratiempos en su ideal de emancipación, dice:

Todo pasa, gobiernos, partidos, sistemas, hombres. La verdad es lo único que no pasa y la verdad es la libertad. Se la detiene, se la vence, se la proscribe, se la crucifica, no se la mata. Aguarda que las malas horas pasen y vuelve a la lucha tranquila y confiada....porque los pueblos llegados a su mayor edad, reclaman su emancipación (Arteaga 69-70).

En contra de esta verdadera falange de escritores que enarbolando la bandera del progreso literario independiente ya habían ido formando una verdadera literatura nacional, surgió entre los ultra conservadores y clericales un grupo generacional formado en los colegios católicos, que dominaba la instrucción pública, que había organizado su propia prensa y que fue acabando lentamente con las sociedades y los órganos literarios de ideas reformistas hasta que sólo quedaron los periódicos políticos El Ferrocarril y La Patria. Ese año volvió José Victorino Lastarria al país e hizo reaparecer el Círculo de Amigos de las Letras haciendo lecturas y conferencias en uno de los salones del Teatro Municipal. En su discurso inaugural proclamó la importancia de la verdad y del arte y fijó doctrinas literarias que fueron una meta para la nueva generación aunque aclaró que:

las circunstancias de aquella época no eran favorables a los estudios literarios y los hombres de letras se veían encadenados por los deberes políticos que la situación les imponía (Lastarria 524).

Al año siguiente los partidos de oposición se unieron en un esfuerzo por derrotar al gobierno, pero no tuvieron éxito, ni en las elecciones parlamentarias, ni en la presidencial de 1871, quedando así el control de las instituciones en manos del gobierno y de los clericales. La Revista Católica llegaba al extremo de decir en su

Justo Arteaga Alemparte, Nuestros Partidos: Nuestros Hombres (Santiago: Imprenta Ferrocarril, 1866) 15. Todas las referencias a esta obra se incluirán, a partir de este momento, entre paréntesis en el texto.

número del 8 de julio de ese año que "la ley debía callar ante las voluntades de la Iglesia". Cinco meses después llegaba Hostos a Valparaíso, Chile, lleno de esperanzas.

4. Ensamble: el ideal lejos de la patria

Hasta ahora hemos visto cómo teóricamente la acción literariopolítica de la época tenía gran afinidad con el pensamiento de Hostos. Veamos ahora brevemente cómo en ciertos momentos de su vida confluyeron a ella chilenos del ámbito revolucionario intelectual.

El ilustre puertorriqueño estuvo en España entre 1852 y 1868. Hagamos presente que entre 1851 y 1859 se produjo el movimiento liberal en Chile, opositor a la política autoritaria del gobierno y que el último año después de ser sofocada la revuelta fueron desterrados los líderes revolucionarios. Así, llegaron a España Benjamín Vicuña Mackenna, Ángel Custodio Gallo y Pedro León Gallo, entre otros, y, probablemente, Manuel Antonio Matta, que desde Inglaterra habría llegado a España. No tenemos todavía fuentes respecto a sus vidas en ésa, pero una hipótesis probable sería presumir sus reuniones en las tertulias o cafés con los exaltados liberales españoles y el intercambio de ideas sociopolíticas, institucionales, pedagógicas y literarias entre Hostos y los chilenos exilados.

Recordemos también que el año 1857, cuando empieza el ardor revolucionario intelectual de Hostos durante su estadía en España, Chile acababa de firmar un tratado de hermandad americana con Perú y Ecuador que se había hecho extensivo a las naciones centro-americanas. Al respecto, Francisco Solano Astaburuaga, (encargado de negocios en Costa Rica en carta al Ministro de Relaciones de ese país) expresa:

estrechar entre sí sus relaciones bajo bases, que a la par que ensanchasen sus recíprocas conveniencias comerciales, nos ligasen en un cuerpo político que fuese, no tanto una federación, cuanto una familia que, aspirando a una unidad común, identificase sus instituciones y sus progresos. 13

Este sueño de fraternidad americana en el cual colaboró eficazmente Guillermo Matta, uno de los más apasionados defensores de la libertad y Hermógenes de Irisarri, entonces Ministro Plenipotenciario de las Repúblicas Centroamericanas, es reiterado en otros párrafos

¹³ Francisco Astaburuaga, Repúblicas de Centro-América, (Santiago de Chile, 1875) 114.

del libro de Astaburuaga *Repúblicas de Centro América*, donde hace un panegírico que debe haber llegado al alma de Hostos ya desilusionado de las promesas de los liberales españoles.

En 1869, Hostos abandona España y viaja a Estados Unidos, pero su estadía en ese país es breve y poco fructífera, saliendo pronto para Colombia desde donde se dirige a Perú, país en el que nuevamente encontramos los nombres de conocidos chilenos de ideas reformistas, igualitarias y americanistas como Ignacio Zenteno, Francisco Javier Godoy, hijo del general Pedro Godoy, quien después figurara entre los grandes amigos de Hostos en Chile, y José Victorino Lastarria, quien estuvo en Lima en tres ocasiones, desterrado dos veces en la época revolucionaria en 1851 y luego como diplomático del gobierno de José Joaquín Pérez. Aunque a la llegada de Hostos a Perú él ya había vuelto a Chile, sus escritos en dicho país dejan en claro su posición liberal, vanguardista y reformadora. Otro diplomático de la misma época en Lima es Benjamín Vicuña Mackenna enviado en misión, a raíz de la guerra de ambos países con España.

Ante esta circunstancia podemos conjeturar plausiblemente que Hostos, al llegar a Perú con nuevas ilusiones de encontrar comprensión a sus afanes libertarios patrióticos, así como a su sueño americanista, encontró que éstos podían tener un mejor arraigo en el suelo chileno que había sido removido, arado y sembrado por los hombres que aquí hemos mencionado y otros idealistas chilenos.

Hemos presentado la situación general del Chile de esos años, así como la visión del mismo período visto por alguno de los escritores chilenos contemporáneos y cómo éstos, de uno u otro modo, tomaron conocimiento directo o a través de sus escritos con Eugenio María Hostos. Ahora mostraremos los bosquejos de su personalidad tan rica y variada en gama de colores, por lo que cada uno de los que lo conoció lo bosquejó con matices ligeramente diferentes.

5. Retrato

Bosquejo de Fanor Velasco sobre Hostos

Una de las apreciaciones más interesantes encontradas sobre la multifacética personalidad de Hostos la encontramos en una crónica escrita por el periodista y punzante crítico, Fanor Velasco en *La Revista de Santiago* Literaria, Artes y Ciencias en la que él y Augusto Orrego Luco eran sus directores y que, como ya lo dijimos, era uno

de los voceros literarios de avanzada. El artículo se titulaba "Mirada retrospectiva" y señalaba que el teatro en Chile había pasado por lamentables altibajos y que en ese momento, 1872, había sido revitalizado por la compañía teatral italiana del empresario Rossi, quien, con magníficas actuaciones, había sacado a Shakespeare del olvido en el que había permanecido por mucho tiempo en Chile. Su representación en las tablas mostrando exactamente las realidades de la vida había producido, naturalmente, un impacto en la juventud inquieta, a la vez que un vigoroso movimiento literario. El interés por el drama produjo un gran desarrollo en el ambiente intelectual siendo numerosos los artículos sobre esa temática que vieron la luz; entre ellos, Fanor Velasco destaca con elogiosos términos el producido por la pluma del puertorriqueño, del cual dice en un párrafo:

no podemos dejar pasar en silencio el magnífico ensayo crítico sobre Hamlet con que don Eugenio María Hostos, nuestro excelente amigo e inteligente colaborador, favorece las columnas de *El Ferrocarril*,

y continúa con una frase que resume su opinión sobre él:

ese artículo, que no ha tenido en nuestra patria ni iguales ni superiores, revela al distinguido literato y al profundo pensador.¹⁴

Bosquejo de Hostos por Augusto Orrego Luco

En septiembre de 1872, con ocasión de las festividades patrias, el Intendente de Santiago don Benjamín Vicuña Mackenna había organizado una gran exposición con un carácter económico e intelectual. El Intendente, con la intención de hacer más atractivo el programa, organizó un concurso literario acerca de ella. Eugenio María Hostos luego de recorrerla, escribió *Memoria sobre Chile en su exposición de septiembre*. Su trabajo obtuvo el primer premio; contiene siete capítulos y es un estudio de Chile y los chilenos surgido de la fértil imaginación del autor al recorrer y observar los productos allí expuestos.

Como respuesta, Augusto Orrego Luco, su contemporáneo y amigo, escritor y periodista hace un estudio de Hostos a través de lo que éste escribe sobre nuestros coterráneos, publicado en la Revista de Ciencias y Letras de Santiago, 15 fundada por él mismo y otro

¹⁴ Fanor Velasco, "Mirada retrospectiva", Revista de Santiago. Vol. II, 1 de mayo 1872 (Santiago: Imprenta Nacional, 1873) 39.

¹⁵ Augusto Orrego Luco, *Revista de Santiago*, Vol. III, 1872-1873 (Santiago de

de los adalides de la libertad y la justicia, Fanor Velasco; el artículo es un análisis hecho con el ojo certero y un poco vivisectador del médico, que era la profesión que estaba estudiando Orrego Luco. Empieza reconociendo la habilidad del escritor para buscar el trasfondo simbólico de una muestra económica que para otros no sería sino eso y el manejo de esos símbolos para encauzar la narración hacia ideales más profundos.

Los productos nacionales expuestos como cosa inerte sobre escaparates le hablaban a Hostos mientras éste se paseaba por el recinto de la exposición. En palabras de Orrego Luco las páginas escritas por Hostos tienen un "vigor extraño", a veces sorprenden por su forma "sin equilibrio ni armonía", pero siempre acababan impresionándolo. Los objetos expuestos habían sido el estímulo que hacía surgir en la vívida imaginación y tropical sensibilidad de Hostos todo un mundo de imágenes, toda la vida de Chile; y citándolo dice:

las obras de arte, las colecciones minerales, las combinaciones de la mecánica, los artefactos de la industria, las producciones de la tierra, de la inteligencia y del trabajo, se presentan a la imaginación como las palabras en un diccionario, las notas en un instrumento o los colores en la paleta de un pintor.

Es necesario combinar todo eso para que todo signifique algo, como es necesario combinar las palabras para que formulen una idea, las notas para que expresen un sentimiento, los colores para que reflejen la realidad de la naturaleza o los sueños de la fantasía. Entonces los objetos se hacen simbólicos como las palabras...(Orrego Luco 317).

Orrego Luco afirma que en los seis primeros capítulos Hostos hace un estudio de las etapas que ha sufrido Chile desde sus comienzos hasta el momento en que vivían: los cambios que han transformado su clima y, por ende, la vegetación; la extinción de árboles. arbustos, trepadoras, también por mano del hombre, que en su búsqueda de las riquezas mineras ha destrozado y echado por tierra aquellos árboles que daban al paisaje las "brumas del valle, los vapores de la atmósfera, las lluvias periódicas" (Orrego Luco 320), y que ahora se reflejan en el Sur de Chile, toman para Hostos una calidad personal, viva, así como reconoce la necesidad y, aún más, la grandeza de las provincias que se convirtieron en las de mayor industria gracias a sus minerales. En su análisis Orrego Luco disiente un poco de estas apreciaciones de Hostos; hombre evidentemente de mente más lógica, práctica y fría, sin la sensibilidad a flor de piel de Hostos que siente más el dolor de los árboles, que observa la conducta humana de destrucción de la naturaleza y que por tanto asevera:

Chile: Imprenta Nacional, 1873). Todas las referencias a esta obra se incluirán, a partir de este momento, entre paréntesis en el texto.

las selvas no han huido de nosotros.. la barbarie irreflexiva ha destruido y ahora es necesario que la civilización previsora reconstruya y vuelva a desparramar la vegetación por nuestros valles (Orrego Luco 325).

Orrego Luco, enteramente de acuerdo en esto con Hostos agrega que hay que revitalizar parte de los arenales del Norte y desarborizar parte de las selvas oscuras del Sur para poder trabajar y explotar ambas, por ser necesarias para la transformación industrial de Chile. Siguiendo siempre a Hostos que constata en su Memoria partiendo de esta dualidad naturaleza-hombre, que éste acaba siempre por dominarla, pero en su esfuerzo por conseguirlo, aquella termina dándole su sello propio, transforma su carácter, y convierte al hombre del Norte, al minero, en un ser muy diferente del agricultor o del ganadero o del maderero. Hay una doble influencia que ha sido largamente estudiada y teorizada. Orrego Luco, -siguiendo a Hostos repito-, se entusiasma y saca a relucir sus propias convicciones e ideales al respecto, aunque termina reconociendo que el autor de la Memoria no necesitaba remover más allá el tema va que él iba a un punto directo que le interesaba, le bastaba constatar un hecho: la estrecha relación que existe entre el carácter y el trabajo a que se entrega un pueblo, le bastaba hacer ver que:

cuando predomina el trabajo material sobre el mental el carácter es rudo, grosero y sensualista; cuando se muestra la preponderancia del trabajo mental sobre el orgánico el carácter es blando, delicado e idealista. Si prepondera la agricultura sobre la industria el carácter es pausado, reservado, estacionario; si la industria prevalece sobre la agricultura, carácter emprendedor, espansivo (sic), progresista. Preponderan los grandes sobre los pequeños cultivos y se tendrá un carácter señorial y aristocrático; preponderan los pequeños sobre los grandes cultivos y se dará un carácter igualitario y democrático. A preponderancia de las grandes sobre las pequeñas industrias corresponde un carácter social autoritario, conceptuoso y personalista. A preponderancia inversa corresponde un carácter independiente, ingenioso, individualista (Orrego Luco).

Orrego Luco aclara y precisa estas aseveraciones, concordando totalmente con Hostos, dando detalles de características chilenas típicas que habían ido cambiando, como era la "rutina ciega, que vivía mirando con cariño hacia el pasado y temerosa de toda innovación" del trabajo de los campos, que en 1872 buscaba y se beneficiaba con los adelantos mecánicos y artesanales y que a la vez había transformado un "carácter desconfiado, estacionario e ignorante en uno reformador, activo y emprendedor" y añadía que iguales cambios estaban sucediendo o se veían venir (Orrego Luco 325).

Hostos continuaba tratando de definir el carácter chileno del momento, reconociendo que era difícil tarea, por ser demasiado complejos los elementos que se ofrecían al análisis y muy difusas las cualidades y defectos; pero sí expone algunas de nuestras peculiaridades más definidas, las cuales Orrego Luco también reconoce —y creo que hasta hoy todos los chilenos reconocemos— y que paso a citar, ya que demuestra, saliéndonos del análisis de Orrego Luco, lo certero y observador de la mente de Hostos cuando afirma que:

El pueblo menos risueño de la raza ibérica es también el más estruendoso en su alegría; el menos inquieto es también el que menos tranquilidad demuestra en sus exaltaciones, el más quietista es el que más emigra y más esfuerzos de ingenio hace por su vida; el más positivista es el que más se ha consagrado al arte (Orrego Luco 325-326).

Las transformaciones de la sierra, de la naturaleza y del hombre, que son la base del estudio de Hostos, le lleva a responder ante una pregunta más o menos formulada sobre nuestro carácter en ese momento —lo veía así él— hacia una meta clara: el ser expansivo.

Orrego Luco, chileno al fin, da otra característica en cierta forma opuesta: él dice que estaremos básica y permanentemente en "el contraste, la contradicción y la antítesis llevada a su última expresión" (Orrego Luco 326).

Hostos ha estudiado en los seis primeros capítulos de su *Memoria de Chile en su exposición de septiembre* las modificaciones de nuestro comportamiento individual y social a través de la Colonia y los sesenta años de vida independiente y además la consecuente transformación de nuestras instituciones y afirma que viven un momento de transición que, como todos ellos, da al pueblo, como a las instituciones, una vacilación, una inseguridad, pero que conociendo nuestras fuerzas, los elementos humanos y productivos con que se cuenta se puede "dirigir su desarrollo y dominarlos si contrariando sus propósitos estorban el progreso" (Orrego Luco 317).

Orrego Luco continúa su comentario diciendo:

He aquí el cuadro en el que el autor de la *Memoria* ha bosquejado, apoyándose en los datos que la exposición le presentaba, la situación física y moral de nuestro pueblo. Cuadro halagüeño, de ricas y bellas esperanzas, en que no encuentra cabida ni el mal entendido patriotismo, ni la loca simpatía que perturba el criterio tranquilo de un impasible observador. En todas partes se ve, se respira, el espíritu viril de un pueblo ansioso por realizar un gran destino (Orrego Luco 326).

Prosigue su análisis agregando que, a pesar de que Hostos se lamentaba en su ensayo de la poca iniciativa en la política inmigratoria de los gobiernos chilenos, de la falacia de unión tanto intelectual como de vías de comunicación entre los países americanos, él podía asegurar que se estaban haciendo avances en ese camino de hermandad americana, en esa meta ideal que Hostos denominaba "el llamamiento de Chile a todos los obreros de la Civilización", el allanar los caminos de acceso a los extranjeros que naturalmente él, en ese mismo contexto era el más indicado a entenderlo y clamarlo; Orrego Luco le asegura, en contestación directa a su clamor, que Chile sería ingrato si desconociera la fecunda labor de tantos extranjeros en tan diversos campos como la minería y la ciencia, la medicina, la instrucción, las letras y la libertad.

El séptimo capítulo, según Orrego Luco, se aparta de los primeros seis, y de acuerdo a su lógica y estilo de escribir, Hostos no debía haberlo agregado, porque pierde literariamente parte del vigor y colorido de los otros capítulos, aunque reconoce que era necesario para el autor que deseaba reafirmar su punto de vista social. Lo que más molesta al comentarista es la opinión de Hostos cuando se refiere al arte con respecto a las posibles causas de la abundancia de pinturas de paisajes comparadas con las de otros temas. Su respuesta es que el arte, como todo hecho social, está sujeto a las condiciones y circunstancias en que la sociedad se desenvuelve y progresa y que el paisajismo es la expresión de las sociedades emergentes. Orrego Luco, ejemplarizando la pintura en Grecia, Roma, la Edad Media, llega a la conclusión de que Hostos está en la verdad cuando afirma que el nacimiento del arte corresponde a:

ese momento en que el corazón se anima, el horizonte de la vida se dilata, en que el sentimiento despierta en las profundidades del alma ese mundo infinito de emociones que transforman al –hombre bestia– en hombre Dios (Orrego Luco 332).

Pero, según Orrego Luco, no está en la verdad cuando dice que lo primero que encanta nuestra vista, lo primero que mueve el corazón y que ilumina la fantasía es la naturaleza.

Citaremos algunos pasajes finales de su extenso análisis en los que Orrego Luco da sus propias opiniones y muestra sus conocimientos con el ojo certero del anatomista para, a su vez, vislumbrar características deducidas más allá de los datos escuetos que se dan, cualidad o defecto del cual acusa al mismo Hostos:

Hemos dicho que el señor Hostos pintando la situación del arte se pintaba a sí mismo. Allí lo encontramos con todas sus cualidades y todos sus defectos. Allí se deja ver esa intención filosófica, ese apetito de lógica que lo domina y lo caracteriza; su impaciencia delante de los hechos para investigar la causa; su tendencia a derivarlo todo del ideal social, su rapidez para juzgar lo que está oculto o lo que está visible, para generalizar y sintetizar; su atrevimiento para afirmar un hecho y levantar una teoría

y continúa

Animad un espíritu así organizado con un amor apasionado por el bien, con una avidez insaciable de progreso y perfección, moved ese espíritu en nuestra esfera social y tendréis a Hostos. Hacedle escribir una memoria y os dará un libro eminentemente original en su conjunto; lo escribirá en un estilo desaliñado y vigoroso, a veces amanerado, siempre nervioso; sus pasiones harán hervir aquí una página y allá iluminarán un nombre con los resplandores del odio o del amor; todo en ese trabajo será resuelto, decidido, incisivo y penetrante (Orrego Luco 334-335).

Y más adelante Orrego Luco afirma una idea que, a su vez, reafirma aquello que dijimos de que el alma noble, el espíritu activo, el afán libertario de Hostos, sintió la hermandad, el sentimiento afín de los verdaderos libertadores del espíritu. Finalizaremos citando el último párrafo del análisis de Augusto Orrego Luco, chileno, de Eugenio María Hostos, puertorriqueño, por señalar la faceta que, a nuestro juicio, es la más representativa del idealista del sueño americano:

Está allá arriba. Desde esa cumbre que envuelve las nubes se divisa el sendero. Él grita y grita con todas sus fuerzas para señalar el camino. ¿Lo oirán los que marchan? ¿Lo querrán oír? (Orrego Luco 335).

Bosquejo de J.V. Lastarria Sobre Hostos

En Recuerdos Literarios, escrito en 1878, José Victoriano Lastarria hace una remembranza, tal como su título lo dice, de todo lo que fue señero en el campo de las letras hasta ese año y dedica en él muchas páginas a reseñar lo significativo de la fundación de la Academia de Bellas Letras en 1873, a raíz de los desastres en la organización educacional que había desatendido y atacado diversos procedimientos de la enseñanza pública en favor de la clerical y que había hecho crisis a principios de ese año. El 26 de marzo la agitación llegó a su punto culminante en una reunión popular en Valparaíso en que los mejores tribunos liberales pronunciaban acalorados discursos. Esto movió a los más ilustres literatos, periodistas y abogados a organizar una sociedad de tipo literario que estuviera fundamentada en bases sólidas, que pudiera competir en igualdad de condiciones con la del partido ultramontano y clerical que contaba con una prensa ejecutoria. De este modo surgió a la vida esa Academia, cuvo objetivo era el arte literario distribuido en tres secciones: Ciencias, Sociología y Bella Literatura. Había miembros fundadores. académicos correspondientes nacionales y extranjeros. Entre los primeros, Eugenio María Hostos era uno de los elegidos, lo que nos mueve a pensar, siendo el único extranjero entre treinta y cinco miembros, en qué alta estima lo tendrían los integrantes de la mesa directiva y especialmente su director, José Victoriano Lastarria: indudablemente porque los escritos de Hostos respondían en forma admirable al objetivo primordial de esta Academia de Bellas Letras, que era, según los estatutos: "el cultivo del arte literario, como la expresión de la verdad filosófica" señalando más adelante:

En sus estudios dará preferencia al de la lengua castellana, como primer elemento del arte literario, para perfeccionarla, conforme a su índole y adaptarla a "los progresos sociales, científicos y literarios de la época". (Lastarria 489).

Refuerzan la idea acerca del respeto y admiración que sentía Lastarria por Hostos las palabras que pronunció con ocasión de la inauguración de la Academia, en la sesión del 26 de abril de 1873, afirmando que ésta la componían los cincuenta hombres de letras más distinguidos del país, los que se habían unido con el propósito de satisfacer una necesidad social.

En el primer año de vida de la Academia, se ve la activa participación de Hostos, como socio fundador, sirviéndole ésta como tribuna para, entre otros temas como "La Educación Científica de la Mujer", dar a conocer la generación y las tendencias de las diversas fracciones políticas en España. 16

Se puede finalizar este bosquejo asegurando que la meta de Hostos concordaba íntimamente con los valores que José Victoriano Lastarria ensalzaba al decir que:

...no es racional que la bella literatura insista aún en buscar sus encantos en las ilusiones extravagantes o falsas de la subjetividad individual que pretende hacer al hombre a su imagen y considerarlo fuera de las leyes que determinan sus relaciones y su porvenir social (Lastarria 578).

Bosquejo de Pedro Godoy Sobre Hostos

El general Pedro Godoy era el padre de Francisco Javier Godoy, diplomático chileno que probablemente conoció a Hostos en el Perú.

Godoy era un escritor temido por su ironía y famoso por haber combatido con denuedo el gobierno autoritario de Montt, como todos los intelectuales liberales que hemos mencionado. Contrajo una verdadera amistad con el puertorriqueño al que lo unían los lazos de afecto que nacen entre los hombres que comparten los mismos ideales. En carta del 23 de junio de 1873, pocos meses antes de la

^{16 &}quot;Crónica Nacional" La Revista de Santiago, (14 de mayo, 1873) 745. (Por lo general, las crónicas las escribían los directores de la revista, por lo tanto puede atribuirse a Fanor Velasco o a Augusto Orrego Luco.)

partida de Hostos de Chile, Godoy ofrece a éste una ayuda económica al saber su estado financiero precario; pero más que la ayuda, son los términos en los que se refiere a él los interesantes; dice "le servirá, a lo menos para comprar las plumas con que está escribiendo sus interesantes artículos en pro de la ilustración del país". A la sazón Hostos era redactor en los diarios La Patria, Sudamérica y La Revista de Santiago. Más adelante afirma su confianza en que la muestra de amistad será aceptada así como la hospitalidad que le ofrece en su casa. En la carta Godoy lo describe como un "hombre de aventuras, pero muy honorable", que llevaba "la vida de un filósofo". Pero unas líneas después lamenta no poder "hacer nada en favor de su Patria", frase que nos reafirma la opinión de que Hostos era un luchador incansable por la independencia de Puerto Rico que se destacaba en sus esfuerzos por promoverla entre sus amigos v en el último párrafo este anciano héroe de la independencia de Chile lo califica como "el más digno representante en Chile". 17

Hostos no aceptó la ayuda, pero reconoció la fraternidad en el gesto práctico de su amigo, sin ver en ello ofensa. En su contestación a la carta de Pedro Godoy, Hostos reitera una de las facetas de su carácter: su idealismo era llevado hasta la vida diaria misma:

el dinero es para mí, ni más ni menos un instrumento económico; no lo busco hasta que las necesidades me lo exijen. Cuando lo exigen, y el trabajo no me lo da, hago esperar las necesidades...(Hostos 28).

·Hay otro punto importante en este intercambio epistolar, es el conocimiento de que otros chilenos, como Amunátegui Solar, estaban preocupados por la situación de Hostos y de su inquietud por pedir una ayuda económica al Congreso de Chile pare él; esfuerzos que éste rechazó, en una nueva demostración, más que de orgullo, de deseo de sacrificio, de creencia en que ello le haría perder sus ideales de vida.

Un último párrafo. Hemos releído estas cartas en la recopilación que hizo Raúl Silva Castro llamada *Cartas Chilenas*. *Siglos XVIII y XIX*. En la introducción dice "Son cartas chilenas en el sentido que su tono, su estilo, la índole de sus observaciones, los gustos domésticos y estéticos, literarios o políticos que reflejan caracterizan al hombre chileno". ¹⁸ ¿Qué mejor confirmación de la proximidad de

¹⁷ Eugenio María de Hostos, "Cartas", Obras completas, Vol. IV (Editorial Cuba, 1939) 30.

¹⁸ Raúl Silva Castro, Cartas chilenas. Siglos XVIII y XIX (Imprenta Universitaria, 1954) 7.

criterios, de pensamientos, de idiosincrasias entre el puertorriqueño Hostos y sus contemporáneos chilenos que el aparecer su carta entre éstas seleccionadas como "testimonio del espíritu chileno"?

Creemos que no fueron esas dificultades pecuniarias la causa principal de su alejamiento de Chile, posiblemente su carácter impetuoso, su impaciencia viva por transmitir la necesidad de libertad de su país, demostrar su sed de justicia y encontrar respuesta, la urgencia de progresos inmediatos en nuestro país le desanimaron al observar la etapa transicional de altibajos políticos y administrativos que lo llevaron a su determinación; pero Chile, a pesar de los contratiempos, de los desafueros de la libertad, de los trastornos institucionales, llevaba entonces una marcha ascendente y el hecho que mejor lo corrobora es la vuelta de Hostos dieciséis años más tarde y su permanencia durante los siguientes diez años.

Bosquejo de un redactor anónimo contemporáneo sobre Hostos

En el artículo aparecido en el diario *La Opinión* de Talca, seis meses después que Hostos abandonara Chile, el autor anónimo se refiere a los grandes héroes que ha tenido América en su afán de libertad y hace un panegírico del puertorriqueño en estas palabras:

buscador de patriotas, que cual otro judío errante, anda de país en país, como los gitanos de la adversidad, como los perseguidos del libre pensamiento, buscando las acciones de la justicia y moviendo los grandes resortes de la solidaridad y del patriotismo americano. 19

Más adelante penetra en un punto que los otros bosquejadores no habían hecho ver al afirmar que "es imposible encontrar un hombre más firme en sus convicciones". La sentencia es indudablemente certera, así como lo son aquellas palabras que alaban su alto temple y aseguran que "ha hecho del mundo una patria, de la justicia una religión, de la libertad un culto y de la virtud y sacrificio un noble apostolado".

Es innegable que el desconocido cronista supo captar la esencia de este hombre extraordinario a quien Benjamín Vicuña Mackenna llamó el héroe de la independencia antillana.

Lo que hemos presentado nos muestra, creemos, a un hombre de una clara inteligencia, visionario, soñador y multifacético que in-

¹⁹ La Opinión de Talca, Periódico local, (4 de marzo de 1874.)

dudablemente dejó una huella profunda en su paso por Chile y muchos amigos y admiradores que lucharon por su pronto retorno.

6. Epílogo: corona fúnebre

Para finalizar estas líneas, creo que bien podríamos remitirnos a las mismas frases que como oración fúnebre, Hostos pronunció años después, en su segunda estadía en Chile, con ocasión del fallecimiento de su gran amigo y compañero en su ideal libertario, el chileno Manuel Antonio Matta. En ella Hostos dijo estas sentidas palabras:

Éste, señores, es uno de los muertos que no mueren por completo: al día siguiente de dejarlos en la tumba, los encontramos en la historia.

En ella, desnudos de la vestidura de errores y pasiones que vestimos todos, y apareciendo en la esencia de su personalidad, abandonan al diente de los roedores lo que tuvieron de mortales y presentan lo que tenían de inmortales al juicio apacible de la humanidad.

Entonces se muestran cuales fueron, y entonces complace contemplarlos. $^{20}\,$

BIBLIOGRAFÍA

- Barros de Orrego, Martina. Recuerdos de mi vida Santiago de Chile: Editorial Orbe, 1942.
- Bello, Andrés. "Discurso en la inauguración de la Universidad de Chile" Obras Completas, Vol VIII, Santiago de Chile, 1885.
- Edwards, Agustín. 1932 *Cuatro presidentes de Chile*. Valparaíso, Chile: Editorial Sociedad Imprenta y Litografía Universo, 1932.
- Encina, Francisco Antonio. *Historia de Chile*. XX Tomos. 4ª ed. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1956.
- Godoy Ursúa. Hernán. *Estructura social de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971.
- _____. El carácter chileno. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1977.

²⁰ Eugenio M. Hostos, *Corona Fúnebre a la memoria de don Manuel A. Matta*,(Santiago de Chile: Imprenta Gutemberg, 1893) 40.

- _____. La cultura chilena. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heise González, Julio. *Historia constitucional de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica, 1954.
- Hostos, Eugenio M. de. *La peregrinación de Bayoán*. Diario recogido y publicado por Hostos. 2ª. ed. Santiago, Chile: Editorial Imprenta de la Librería del Mercurio, 1876.
- Hurtado Ruiz-Tagle, Carlos. Concentración de la población y desarrollo económico. Editado por la Universidad de Chile. Instituto De Economía, 1966.
- Labarca. Amanda. *Historia de la enseñanza en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1960.
- Loveman, Brian. Chile, the Legacy of Hispanic Capitalism. New York: Oxford Press, 1979.
- Pinto Santa Cruz, Aníbal. *Chile, un caso de desarrollo frustrado*, 3ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1973.
- Subercaseaux S. Bernardo. *Lastarria: Ideología y Literatura*. Santiago de Chile: Editorial Aconcagua, 1981.
- Vial Correa, Gonzalo. *Historia de Chile (1891-1973)*. Santiago de Chile: Editorial Santillana del Pacífico. S.A. de Ediciones, 1984.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. La era Colonial. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1974.
- Villalobos, Sergio. 1987 *Origen y ascenso de la burguesía chilena*, 2^a ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1987.

Roberto Aníbal Pérez Ruiz Departamento de Historia Universidad de Santiago Santiago de Chile

EL CASAMIENTO ENGAÑOSO: VIOLENCIA Y HIEROGAMIA EN *LA FUERZA DE LA SANGRE*

Lilia Dapaz Strout

En un texto en el que prevalecen las imágenes de oscuridad, la noche, la ceguera, el secreteo, así como las de cubrir, velar, ocultar, y en el que los actores están enmascarados y encubiertos y actúan simulando o tramando, no nos sorprende que su significado profundo permanezca oculto y no haya sido revelado. Tampoco nos asombra que se haya rechazado el casamiento de la doncella con su violador por considerarlo repugnante, como sería natural hacerlo en un contexto realista.

Sin embargo, la interpretación de *La fuerza de la sangre*¹ podría enriquecerse y el casamiento justificarse si la vemos a la luz de las teorías de Frye sobre el romance, la de los psicólogos y antropólogos sobre los cuentos de hadas y los ritos de iniciación, la de Campbell sobre el héroe y la de Jung sobre la individuación. El romance tiene afinidad con el mito del héroe, y éste con la individuación o iniciación a una manera más alta de ser. El tema del doble o del ser dividido aparece en numerosos romances para sugerir que dos o más personas son fragmentos de un ser único o todo psicológico cuyo proceso de desintegración e integración se registra en el texto. Ocultar la verdadera identidad o perderla y situaciones de secuestro son elementos típicos del romance y expresiones del caos psíquico en el que desciende el héroe.

Una lectura arquetípica podría explicar lo que al nivel literal produjo el rechazo de los críticos. La historia narrada posee una acertada elaboración de lo literal y lo simbólico y no puede leerse

¹ Miguel de Cervantes, Novelas ejemplares, II ed. Harry Sieber, 3a. ed. (Madrid: Cátedra, 1981). En adelante abreviamos LFS e incluimos las páginas en el texto entre paréntesis.

literalmente. Cuando leemos una novela, nuestro primer impulso nos lleva a compararla con la vida cotidiana y en este momento en que la violación es un problema social grave, ese tema es mucho más que sólo un tabú. Pero cuando leemos un cuento de hadas aceptamos que una joven deba besar a un sapo para que éste se convierta en un príncipe, y vaya uno a saber a cuántos sapos tendrá que besar para que el milagro o la transformación se produzca. Tampoco objetamos que la bella se case con la bestia, que encubre a un hermoso príncipe. Recordemos que los cuentos de hadas no eran sólo para niños. Si dirigimos nuestra incrédula mirada a la mitología, hallamos violadores de la talla de Zeus y Apolo, para nombrar sólo a los más grandes dioses del Olimpo. ¿Por qué no pensar, frente a LFS que estamos ante una narrativa mítica? En la ficción realista el mito puede incorporarse de manera desplazada, en una dirección humana y vestirse con el ropaje del momento de la escritura. El problema de la honra, que se inserta deliberadamente, elude a un tema fundamental en la época de Cervantes y sirve para el juego entre apariencia y realidad que es intrínseco al modo irónico que subvace en LFS. por eso la máscara se convierte en el emblema más importante en la acción simbólica y ritual que se despliega ante nuestros ojos.

En el mito aparece el dios sol o la diosa sierra o la diosa luna. En un romance o narración mitopoyética, un personaje asociado con la luz o la oscuridad. En el mito, el movimiento central es el de la muerte y el renacer, la desaparición y retorno de un dios o diosa, actividades asociadas con los procesos cíclicos de la naturaleza. Las mitologías sobre el sol que muere a diario, el renacimiento anual del solsticio de invierno, y la luna con su ritmo de tres días de muerte, desaparición y resurrección, son universales.

Bajo la superficie de *LFS* se detecta el mito del renacer. El concepto del renacimiento, derivado de los mitos y ritos de la fertilidad se convirtió en el meollo de las religiones mistéricas. Prometía al hombre la vida después de la muerte, una vida más elevada en la cual él podía renacer a través de los ritos del bautismo o de la iniciación. Uno de esos mitos es el de Deméter y Perséfone. El prototipo de una narrativa mítica es la unión de Zeus y Semele que dio nacimiento a Dioniso, el dos veces nacido, símbolo de la dualidad, el dios del éxtasis, del terror, lo salvaje, pero también de la liberación. Y es Dioniso, con su máscara y sus seguidores, como Rodolfo y sus amigos enmascarados "con muecas y burlas" (77) al comienzo de *LFS*, el que está detrás de la acción irónica de esta novela ejemplar, es decir, arquetípica. Dividida naturalmente en tres partes, se acerca al ritmo de la comedia española y ritualmente su acción

ternaria es una lucha entre el verano y el invierno, y éste ocupa la mayor parte.

El que usa la máscara es él mismo y otro. Algo del espíritu del dios loco lo ha tocado, por eso leemos "Ciego de la luz del entendimiento, a oscuras robó la mejor prenda de Leocadia" (79) quien cuando regresó a casa de sus padres "Díjoles lo que había visto en el **teatro** donde se representó la tragedia de su desventura" (83). Por su parte, Rodolfo "se fue con tan poca memoria de lo que con Leocadia le había sucedido como si nunca hubiera pasado" (85). Dentro de la gravedad de la violación, esto no es sólo juego ritual, sino que siembra dudas sobre lo que realmente ocurrió, y elude a la amnesia típica en los temas de descenso del romance.

El patrón que subyace en *LFS* es el de la joven que es separada de los suyos a la fuerza y que después de la violación y su casamiento con la muerte se aparta de su comunidad durante siete simbólicos años por su deshonra y embarazo. Un accidente que pone en peligro la vida de su encubierto hijo que es atropellado por un caballo, la saca de su casa y la lleva a la de su violador, donde han brindado socorro al niño, que yace en la misma cama donde ella fue violada. Al contarle lo acaecido en ese cuarto a la anfitriona, ésta la ayuda y la joven es redimida de su mancha al aclararse la identidad del violador. Así como fue rápida la violación, es rápido el casamiento.

LFS sigue el modelo mítico del descenso de Perséfone raptada por Hades y comparte elementos del cuento "Amor y Psique" narrado por Apuleyo en El asno de oro. Incorpora motifs de cuentos de hadas que aluden a doncellas sufrientes o dormidas que al final se casan con un príncipe cuyo beso las despierta. Señalemos que Leocadia, al ver la cama dorada en el cuarto de la violación, siente "que más parecía lecho de príncipe, que de algún particular caballero" (82) y en la escena de la cognitio final, Rodolfo se abalanzó sobre Leocadia desmayada "juntando su boca con la della, estaba como esperando que se le saliese el alma para darle acogida en la suya" (94). Con ese beso, naturalmente, vuelve a la vida.

El rapto de Perséfone fue el prototipo de las primeras nupcias con el mundo subterráneo del que depende la fertilidad de las plantas y del hombre. Ese rapto era una experiencia primitiva de la muerte, y en Eleusis, el misterio central de la iniciación, cuyo secreto era el renacimiento. Los candidatos experimentaban en cierto modo el casamiento de Perséfone con la muerte a través de la mímesis ritual de los acontecimientos. Este evento se llamaba Pequeño Misterio y era preliminar a la visión del Gran Misterio, que era complemento de aquél y se centraba en la redención en vez de la muerte, el retorno

triunfante desde el Hades con el niño que ella había concebido en su temporada en la oscuridad.

En el Himno a Deméter homérico, que es la versión completa del mito de Perséfone, después del relato del encuentro nupcial fatal se lee cómo Deméter estableció el Gran Misterio. En Hades, Perséfone como la tierra misma, toma la semilla en su cuerpo y eternamente vuelve a su madre con su nuevo hijo. La solución final en Eleusis reconciliará a la madre de la pérdida de su hija con la legitimación de la violación en el rito del matrimonio, por el cual un heredero puede haber en la casa. Por la violación, Perséfone se transforma de doncella o Kore, primero en **déspoina**, señora o reina y finalmente en madre. El raptor, Hades o Pluto, según Heráclito es igual a Dioniso, a quien algunos lo consideran hijo de Hades y Perséfone, y asociado con Eleusis.

Perséfone, como Leocadia, está al borde de convertirse en muier, en edad apropiada para la iniciación. Kore es sinónimo de parthenos, virgen, doncella y las fuentes latinas aluden a su virginidad. Los textos insisten en que ha llegado a la madurez física y está lista para el matrimonio. Esta joven inocente, núbil, lista para el cambio, de pronto es apartada del mundo en que ha crecido. Hades, que iba con sus caballos, la arrebató. El verbo griego es harpazein, coger al vuelo, arrebatar, secuestrar, que se reserve para actos de querra o robo, siempre asociado a violencia. En latín esa violencia la expresa raptus, violación, secuestro. El asalto es pues, violento, y el texto griego subrava que Kore es aekousan, forzada. Algunos han visto en el mito de Perséfone la descripción de un casamiento, pero no todos lo aceptan. Rapto, violación, el casamiento con la muerte y la separación de la hija de la madre eran los pasos mayores en los misterios eleusinos. El evento central fue quizá un casamiento a la fuerza representado ritualmente por la hierofante, la sacerdotisa Deméter y los que iban a ser iniciados. La hierogamia, el casamiento sagrado era también una experiencia de la muerte. El Pequeño Misterio representaba el descenso, la muerte y el ocultamiento o velamiento de Perséfone, representado magistralmente en LFS por el desmayo y la colocación de una venda en los ojos de Leocadia. Después de la búsqueda de Deméter, sigue la heuresis, el reencuentro posterior al nacimiento del niño divino que cambia a la doncella en madre. La unión de Deméter y Perséfone es el contenido central de los misterios eleusinos, y por unión significamos más que reunión: la madre y la hija son una sola unidad. En la narrativa mítica, la joven del tipo de la Kore aparece asociada con una figura de la madre, representada en LFS por Estefanía. En el Himno, el

poeta especifica que Deméter y su hija deben verse como una figura doble, cuya mitad es el complemento ideal de la otra. Esta doble figura es la de la Kore, la doncella primordial, que es también una madre. Recordemos que Deméter también fue violada. Cervantes ha creado al personaje de Leocadia sobre el de la Kore. Para Kerényi identificarse con esa figura primordial equívoca significa "ser perseguida, robada, violada, no poder comprender, enfurecerse y sufrir, pero después recobrarlo todo y renacer".²

Atendamos a los trucos onomásticos de Cervantes. Sólo cuatro de los personajes de LFS tienen nombre: Leocadia, la novia robada, Rodolfo el raptor y héroe, Estefanía, la suegra y abuela de Luisico, el niño divino. Leocadia podría asociarse con Ino, la madre adoptiva de Dioniso, que tuvo además muchas nodrizas. Ino era una mortal que se volvió una diosa y recibió el nombre de Leucothea, diosa blanca. Los críticos la han asociado con Santa Leocadia, muy venerada en Toledo. Así su nombre la califica como doncella, virgen, Kore. Pero su etimología indica que viene de Leucade, la isla de la rocas blancas. Su blancura sugiere luminosidad, claridad, candidez, pero también nos remite a la peligrosa diosa blanca de Robert Graves.3 Recordemos que otra de las caras de Perséfone, que tiene tres caras. es la de Hécate, un aspecto terrible y mortal. El nombre mismo de Perséfone significa "que trae la destrucción". El blanco puede aludir a la blancura del cordero del sacrificio pero también a la palidez de la muerte. Esta doncella no es tan inocente como parece.

Rodolfo parece ser el lobo malo de los cuentos de hadas, pues — ulf equivale a wolf en inglés. Como ROD es gloria, Rodolfo significa lobo de gloria. Algunos consideran al lobo como un símbolo maternal asociado con la idea de la fecundidad ya que una loba amamantó a Rómulo y Remo. Lo identifican con un dios de la fertilidad, y más específicamente con Dioniso. El lobo está asociado con la muerte y Hades como el señor de la muerte. Para los familiarizados con el mito de Dioniso, es fácil leer en la conducta salvaje de Rodolfo la reactualización del aspecto negativo de este símbolo complejo que es también un atributo de Apolo en su aspecto luminoso y que aparece en su nombre como Apolo Licio. El lobo es hipócrita y

² C.G. Jung and C. Kerényi, Essays on a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis (Princeton: Princeton U.P., 1973) 137.

³ Robert Graves, The White Goddess. A Historial Grammar of Poetic Myth. (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1966), passim.

⁴ Para el significado de los nombres usamos Gutierre Tibón, *Diccionario de nombres propios*. (México: Uteha, 1956).

traidor, feroz, violento, la fuerza ilimitada y destructiva de la naturaleza. Simboliza el poder de la oscuridad que devora la luz, la interior y la exterior. Su poder se asocia con el caos que precede a la creación, así permanentemente se produce una nueva creación con la renovación de la vida y de una conciencia más alta.⁵ Rodolfo, el lobo, no es tan malo como lo pintan. Cuando se despoje de su cubierta vulpina, en términos junguianos, de su sombra, será tan bello como Leocadia, quien creyó que él era un fantasma o una sombra (80).

El comienzo de LFS a las once de una noche de verano, convierte un paseo por el bosque en una verdadera vuelta al caos y al enfrentamiento de los actores "Encontráronse los dos escuadrones, el de las ovejas con el de los lobos" (77). El desgarramiento es inevitable, el desmembramiento, la fragmentación, el sparagmos dionisíaco, lleva a los actores de este drama a una unión que es también una muerte, una disolución, y Leocadia se refiere a la cama de la violación como "tumba de su sepultura" (87). En la narrativa mítica, la diferencia entre las partes es el prerequisito de su unión hierogámica. La unión de elementos tan desiguales es la causa de la violencia de la conjunción aquí expresada por la violación, un ataque violento de lo femenino. Hierogamia es la unión del cielo con la tierra, el lobo con el cordero, alguien mortal con un inmortal. Significa la ruptura de las barreras elementales: el ego del consciente se une con el ánima del inconsciente, lo oscuro se une a la luz, la bella con la bestia. La hierogamia tiene por fin la cosmogonía o renacimiento del cosmos. Por eso constituye el prototipo de los rituales de fertilidad y ocurre en la proximidad de la naturaleza. El lugar se caracteriza por estar ubicado en el extremo o en lo último. La tormenta que suele acompañarla se expresa con lluvia, pero si ese motivo no aparece, en su lugar la concepción de un niño es lo que simboliza el renacimiento del cosmos e indica que la unión se realizó en el tiempo propicio.6

La unión violenta de Rodolfo y Leocadia ocurre en una casa cercana al bosque pues sólo Tarzán podría haber recorrido un

Nadia Julien, Le Dictionnaire Marabout Des Symboles. (Belgique: Marabout, 1989) 199-200.

⁶ Evelyn J. Hinz, "Hierogamy versus Wedlock: Types of Marriage Plots and their Relationship to Genres of Prose Fiction," PMLA 91 (1976) 900-13. Véase también mi tesis doctoral (disponible en microfilm) *Psicomaquia y Hierogamia en Las paces de los Reyes y Judía de Toledo* de Lope de Vega (Universidad de Kentucky, 1973). También mi trabajo "El casamiento 'forzado' y el silencio ritual en *No hay cosa como callar*" *Hispanic Journal* 3 (1981) 7-22.

espacio muy lejano con una mujer desmayada en brazos. El cuarto está alejado, aparte del resto de la casa de los padres de él. La tormenta, que puede ser psicológica, se expresa por la furia de Leocadia. Por tratarse de la unión de los elementos masculino y femenino a un nivel sólo sexual o animal, Cervantes elude a la Plaza del Ayuntamiento (otra palabra para el acoplamiento animal) como el lugar donde se separan, y ella puede volver a su casa. La unión ha sido una separación, una disolución y el artista se embarcará en una tarea heroica para poner en armonía lo masculino y lo femenino que se han separado después de la unión violenta inicial, para así llegar a una "alegre coyuntura" (93).

LFS se mueve al nivel mítico y humano. Busca tanto la reunión de la diosa madre y su hija como la de lo masculino y femenino que se ha roto. Hay una desunión entre los opuestos. La cruz que Leocadia se lleva en la manga es el símbolo de la **coninnctio oppositorum**, el encuentro de los opuestos en un estado de tensión que lleva a la transformación, a la resurrección. Como estamos frente a una obra visionaria, con la fragmentación de los protagonistas y el empleo de los arquetipos, la fuente de la redención radica en el héroe mismo. La heroína es la portadora de la vida y la muerte. El héroe puede descubrir la vida dentro de sí sólo si puede aceptar la muerte dentro de sí. Lamentablemente no podemos aludir al riquísimo simbolismo religioso y psicológico que muestra la obra.⁷

Leocadia y Rodolfo son tan diametralmente opuestos que parecen dos mitades de una sola figura, de una sola psique. Representan las polaridades de Eros y Logos, lo femenino y lo masculino y todos los otros posibles pares de opuestos (pobre-rico, por ejemplo). Explícitamente Cervantes contrasta y pondera lo femenino cuando dice de Estefanía "como mujer y noble, en quien la compasión y misericordia suele ser tan natural como la crueldad en el hombre" (88). Con respecto a Rodolfo el texto elude a "extremados extremos" y su madre le dice "No te corras, hijo, de los extremos que has hecho, sino córrete de los que no hicieres cuando sepas lo que no quiero tenerte más encubierto" (93).

Cargando con la cruz del cuarto de Rodolfo, desde su regreso a la casa paterna hasta poco después del accidente en el que su hijo

Para lo relativo al concepto de individuación, véase entre otros, Carl G. Jung, Símbolos de transformación (Buenos Aires: Paidós, 1962); Mysterium Coniunctionis (Princeton: Princeton U.P., 1977); The Integration of the Personality (London: Kegan Paul, 1948) y Arquetipos del inconsciente colectivo (Buenos Aires: Paidós, 1970); Para el héroe, véase, Joseph Campbell. El Héroe de las Mil Caras. Psicoanálisis del Mito (México: Fondo de Cultura Económica, 1972).

perdiera la vida simbólicamente ["dejóle como muerto tendido en el suelo"] (86). Leocadia vive un via crucis, un período de descenso y aflicción, un verdadero calvario que debe soportar en secreto. Ella, como el alma de Rodolfo padece los sufrimientos que él experimenta durante la ruptura de los lazos con los padres para la maduración de la personalidad. LFS muestra lo que pasa cuando las partes masculina y femenina de la psique están separadas desde la perspectiva de la joven, porque se configura a partir del mito de Perséfone y el descenso al Hades, un viaje iniciático que tiene muchos nombres y variantes. Tres días después de la transgresión, Rodolfo se embarca en Barcelona en el mítico viaje nocturno por el mar. El eclipse de Leocadia con su aislamiento del mundo se corresponde con el viaje educativo de Rodolfo a Italia, cuna del Renacimiento. Su viaje es un peregrinaje que lo lleva a Roma, la ciudad eterna, pero también a Nápoles, la ciudad nueva y Génova, la tierra nueva. El varón está leios y regresará cuando esté listo para unirse con la mujer portadora de la imagen de su alma, según se lee casi al final "No es bien que punéis por apartaros de los brazos de aquél que os tiene en el alma" (94).

En el romance, después del descenso de la doncella adviene el ascenso, lo que en la religión griega se llamaba la anábasis de la Kore.8 Como Rodolfo es el héroe y el iniciado, destacaremos el rol de su madre. Estefanía, cuyo nombre significa coronada, y quizá aluda a la espléndida corona que según el Himno a Deméter (vv. 307-8) llevaba la diosa. Ella es la encarnación del aspecto Deméter de la Kore. En el mito, la madre busca a su hija por cielo y tierra. Cervantes arregla de manera accidental el encuentro de estas dos facetas de una misma figura, que se corresponden en la psicología de Jung con los arquetipos de la Gran Madre (el total del inconsciente colectivo) y el ánima (la imagen del alma para el varón). Como abuela de Luis, es una grandmother en inglés y una grand'mère en francés, de modo que nuestra asociación resulta natural.9 Como la Buena Madre, provee estabilidad y amor a su familia y protege a todos los que caen en su órbita de influencia. Por el relato que le hace Leocadia adopta la causa de la joven. La unión entre ellas se hace visible por los abrazos, el juntar las caras y las lágrimas que la

Para todo lo relativo al romance, véase Northrop Frye, The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance (Cambridge: Harvard University Press, 1976) y Anatomy of Criticism (Princeton: Princeton U.P., 1957).

⁹ Erich Neumann, *The Great Mother. An analysis of the Archetype.* (Princeton: Princeton U.P., 1974) *passim.*

suegra derrama sobre el rostro desmayado de la joven y la vuelve a la vida. Estefanía le dice a su esposo "hagáis cuenta que esta desmayada es hija vuestra y este niño vuestro nieto" (89). Su función es aliviar los efectos de la violencia masculina que puede resultar destructiva. Es la responsable de ayudar a la joven a ascender a una posición del tipo que logran las jóvenes sacrificadas que logran despertar de su sueño o pesadilla para casarse con el príncipe. Estefanía posee una gran sabiduría y un conocimiento intuitivo. Ejerce dominio sobre los que la rodean. Es una ardiente casamentera y muestra una gran creatividad, propia de la tierra y la naturaleza. La intriga que prepara para traer a su hijo revela su capacidad artística. Como Cervantes, es maestra en disimulo y trampas. El héroe, que fue presentado negativamente al comienzo con los adjetivos de insolente y atrevido es llamado por una conspiración o engaño tramado por su madre. Como es un artista neoplatónico por su amor a la belleza, la persona que él está buscando resulta ser la que lo busca a él. La elaborada cena que Estefanía prepara y preside parece un festival. Ingeniosamente produce un espectáculo que es una verdadera epifanía de la deidad, típica de la culminación y coronamiento de una iniciación.

La revelación final en Eleusis era la aparición de Perséfone. Las epifanías se caracterizaban por una luz deslumbrante, representada en *LFS* por las dos doncellas que la alumbraban con velas en dos candeleros de plata y el brillo de la lluvia de botones de oro, las perlas y los diamantes que adornaban a Leocadia y que "turbaban la luz de los ojos que los miraban" (92). En términos iniciáticos la escena recuerda las ceremonias finales en el Telesterion en Eleusis sobre las que se dice que se caracterizaban por un resplandor de luz que iluminaba el vestíbulo donde los iniciados entraban para el rito final.

La transformación hacia la que se dirige la acción halla expresión dramática visible en la aparición de Leocadia en todo su esplendor. La visión de Leocadia le parece irreal a Rodolfo, que desconoce la identidad de la joven. Su belleza es símbolo de un estado de perfección que lleva a verla "como si fuera alguna cosa del cielo que allí milagrosamente se había aparecido" (92), Rodolfo cree que es "un ángel humano" (92). Ante la visión de Leocadia todos "se quedaron mudos" (92) y le hicieron reverencia. Estamos ante la epifania de una diosa que traía de la mano a su hijo Luis.

¿Quién es Luis? Para Graves(366) el nombre Luis esconde a Lusios, un título divino que se aplica a varios dioses griegos, y que significa "el que lava la mancha o culpa" y que particularmente se aplica Dioniso. Su equivalente latino es **Liber**, el liberador. ¹⁰ La tarea de liberar a la Kore cautiva ocurre por la mediación de su hijo, que al accidentarse es llevado a la casa de los padres de Rodolfo. Durante el ágape que sigue al casamiento, la música expresa la armonía lograda y "Viose Rodolfo a sí mismo en el espejo del rostro de su hijo" (95). No hay dudas de que Rodolfo ha vuelto a la Madre para renacer, para volver a ser niño.

Lilia Dapaz Strout
Departamento de Estudios
Hispánicos
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

Para todo lo relativo a Dioniso, véase Watler F. Otto, *Dionysus, Myth and Cult.* (Bioomington: Indiana U.P., 1965) *passim*.

AGUACERO DE MAYO: SÍMBOLOS DE FERTILIDAD

Loreina Santos Silva

Aguacero de mayo,1 poemario de Domingo Rivera Colomer, entronca con la cronología normal del desarrollo de los símbolos desde las tradiciones culturales más antiguas del oriente y occidente. Simbología que se inicia con el título del libro; la explicación del intento discursivo y las tres partes fundamentales: "La Bruma", "El Aguacero", "El Arcoiris". La explicación del intento discursivo abre la madeja de los símbolos: "Broten de lo más recóndito de mi ser ríos de aguas enardecidas, éstos mis versos, mi aguacero de mayo..." (M.A.,8). Se trata, pues, de la iniciación en la creación poética equivalente al aguacero que limpia el espíritu a través de ese río-conocimiento que estalla como un "volcán escupiendo chorros de sangre, bilis y lágrimas...".2 Sólo así, el poeta puede experimentar "el éxtasis de estar vivo".3 Los vientos míticos de la diosa védica Maia, la que renace y destruye la materia, fortaleciendo el espíritu renovador de la tierra para el eterno retorno de la fertilidad cósmica, le provee al poeta la "fuerza inconsciente de los misterios arcaicos, los sonidos del principio v los sonidos del fin".4

Por la influencia occidental en nuestra cultura, sabemos que el primero de mayo es día de grandes celebraciones con las cuales se rendía culto a la diosa romana Maia;⁵ pero los orígenes de estas festividades se remontan a las colecciones Vedas de la India e

¹ Rivera Colomer, Domingo, *Aquacero de mayo* (Isabela Printing, 1995). De ahora en adelante el libro se citará con la abreviatura MA.

² MA. 10.

³ MA, 10,

⁴ Diccionario de mitología mundial (Madrid, Edaf, 1971) 194.

⁵ Kinsley, David, "The Mahadevi", en: Hindu Godesses (India, Motilal Babarsudas, 1987) 132-150.

incluían toda la energía sexual de las orgías tántricas, en armonía con los brotes de la primavera. En la India se le conoce como la Mahadevi, por contener en sí el Maia, aspecto generador y el Devi, aspecto degenerador de la naturaleza. Mahadevi es madre, fuerza y muerte de todo lo que existe.⁶ Todavía hoy, recordando aquella diosa, el "Maypole", adornado con cintas y flores, alrededor del cual se bailan rituales de fertilidad en la primavera es un símbolo fálico que recoge la inseminación a niveles cósmicos.⁷ No es incidental que la Maia romana estuviese casada con Vulcano, dios del fuego, por ser el fuego: rayo, otro aspecto generador de vida; ni que a la diosa Maia le sacrificaran, durante sus festividades, una puerca preñada.⁸

Por otra parte, las gotas de lluvia son un símbolo de inseminación divina. Éstas bajan del cielo como "principio activo" o masculino a fertilizar la tierra, "principio pasivo" o receptor femenino.9

Así como la Maia romana está relacionada con Vulcano, dios del fuego, del rayo y la fertilidad, la Maia védica está relacionada con Indra, dios del rayo quien prolifera, por medio de la Iluvia, los contornos de la tierra.

La sabiduría inmanente en esas "gotas mágicas" era parte integrante del proceso de fecundación. ¹⁰ Es precisamente el aspecto de esa sabiduría del inconsciente individual y colectivo el que Rivera Colomer, por iluminación intuitiva, desarrolla en el poemario *Aguacero de mayo*.

Conforme el misterio inseminador y renovador del agua, en las culturas antiguas se veneraban ríos, quebradas, lagos, manantiales, mares, además de practicar en estos cuerpos los ritos bautismales, a manera de limpiar, purificar y renovar el espíritu.¹¹

Luego de la iniciación, el poeta entra en "La Bruma". Nadie mejor que Georges Bataille para influenciar su impulso creativo. Escritor surrealista, inadaptado a su mundo y minado de excentricidades que nos someten a un viaje de angustia e incertidumbre. Como Bataille,

⁶ Ibidem.; Universal Standard Encyclopedia (New York Standard Reference Works, 1956) 5485.

Diccionario de la mitología mundial...194.

⁸ Chevalier, Jean y Alain Cheerbrant, Diccionario de los símbolos (Barcelona, Herder, 1990) 671-2.

The Herder Symbol Dicctionary (Illinois, Chiron Publishers, 1990) 155.

¹⁰ Chevalier, Jean... 671-2.

¹¹ The Secret Language of Symbols (San Francisco, Chrinicle Books, 1993) 113.

Rivera Colomer se prepara para penetrar "la bruma" e ir desglosando los aguaceros y el fuego que le han marrado el espíritu:

"¡Solo! Inmensamente solo, con mi fusil de poemas prestos a trizar el viento y fecundar la tierra con simiento de recuerdos. Viajero de la insoportable levedad de mi ser, ¡qué pesada es la carga! (MA.,15)

El poeta nos prepara para un viaje que oscila entre los irremediables contrarios que determinan la lucha existencial. Y es que "la bruma", mezcla de aire, fuego, y agua, simboliza lo indeterminado, el oscurecimiento necesario entre cada aspecto delimitado y cada fase de la evolución espiritual del hombre. 12 Es un similar al caos de los orígenes donde las formas antiguas no son todavía reemplazadas por las formas nuevas, precisas. 13 Sin embargo, desde la gestación de su viaie. Rivera Colomer augura el ascenso espiritual explorando como "árbol" con ramas y raíces, ascenso y descenso, en cuyas provecciones se den los obeliscos o la ruta a lo absoluto: "¿Árbol mío! escape de mi realidad cotidiana,/ ¿cuántas veces anhelé escalar tu cumbre?/ (MA.,17). En su viaje, el poeta quiere cantar "la primavera", "la energía carmín", "la lluvia antes de besar la tierra". "la ola del tiempo que derrama naufragios", "la lucha olímpica de estudiantes", "el forcejeo sin ética", "la caída estrepitosa de los ángeles" (AM.,18), "la ruptura con consenso", "la conquista violenta", "el deleite de embriagarse de pasión" (AM.,129). Es entonces que le llega la duda de la triste realidad de la naturaleza humana porque "los cuervos, aunque trinen, cuervos se quedan" (AM.,20). El ser siempre se debate entre las contrariedades vitales, no hay escapatoria y por eso tiene que andar "corneando a ciegas como el toro furioso" (AM.,21). Toro que no es otra cosa que el descenso al "escombro, ceniza, cisterna, sombra baja, remolino de vientos y aves que cantan; pero también una esperanza en "el arpegio de la cítara, la lira, el arpa, el trino del rocío, la llama encendida, la ascensión" (AM. 21). En otras palabras, lo que promete la poesía.

En todo camino hay claudicaciones, por eso, a veces, el poeta se siente como Sísifo, subiendo el peñón en vano: Y todo este derrumbe es la roca que llevo a mis espaldas:/ peso de siglos, yunque humano de la eternidad sin duendes/..../ flagelada la testa por el polen de los jardines enfermos.

¹² Cirlot, Juan Eduardo, "Niebla", Diccionario de símbolos (Barcelona, Labor, 1979) 324.

¹³ Chevalier, Jean... 751-2.

De esos jardines enfermos o la falta de fe en la diosa Maia, el poeta se levanta, se recupera a través de la ilusión del amor:

Yo al mudar de piel después de la metamorfosis brusca, me precipito sobre tu rostro para salpicarle la vorágine de mi angustia. Así, tu cabeza romperá el prisma donde se bifurca mi vuelo, plasmando el arcoiris de sentimientos arrojados al esquema inexorable. (AM.,24)

Aunado al amor, viene otro aspecto de "la bruma"; la incertidumbre del ente político; pero el poeta, para no entorpecer la vía de ascenso espiritual, escoge la evasión:

Impulsado voy hacia el Norte, Hacia la tierra del olvido, donde el horizonte del cordero descalabrado es su mortaja. y su voz sumergida languidece en el nido del águila. Es que también quiere ser otro: el del final, el que nunca será, porque al serlo morirá. (AM.26)

Rivera Colomer opta, como lo hiciera nuestro escritor Abelardo Díaz Alfaro, un destino político similar a "El Josco", o la precipitación del ser puertorriqueño, vía el suicidio de la identidad. Entiéndase un acto trágico-heroico por la inmolación del creador, pueblo o vientre de gestación. Desvencijado de la patria el poeta entra en la introspección del "cangrejo" símbolo primal acuático. 14 Sólo así puede proteger su yo lírico regresando al agua, al embrión, al útero, al inconsciente para elaborar la resurrección:

No sé muchas cosas que debiera saber.
Realmente soy como un cangrejo:
dejo huellas livianas en la arena, y al menor suspiro del aire,
las gaviotas y las olas se alejan.
Entonces con pánico de insomnio
me escurro en mi cráter merino.

Nadie sabe donde estoy. No hay huellas en la arena. (AM.,28)

El poeta se despide de todo lo que no sea "gesta poética de ascenso espiritual" para internarse cangrejo en caverna y poder elevarse a "las altas torres de la soledad" (AM.,29). Esa soledad vösleriana que nos incursiona en la ascética y la mística.

La contemplación, reflexión, meditación desde "Poema de aeropuerto" hasta "La última divagación" es una "búsqueda desesperada de su conciencia" (AM.,39). Por eso, Rivera Colomer dirige su poesía

¹⁴ The Herder... 47.

como "silbido de aire traspasando las cerraduras de la tierra" (AM.,40).

Cuando sale de "la bruma", cae el "aguacero". Con el primer poema, "Paisaje marino", entra en la fertilización y como resultado natural, en la cosecha:

Así, estas pinceladas zumbadoras como espadas esgrimidas plasman en este lienzo inerte mi travesía de corsario por las crestas espumosas, cabalgando sobre este buque pálido y transparente lo verde de los océanos. (AM..43)

Por la transparencia lumínica de su buque, el poeta se proclama "criatura del cuarto día de la creación" (AM.,44), criatura de la luz,¹⁵ orden nuevo de las nuevas relaciones entre términos diferentes, impulsado por la energía.¹⁶ Ahora danza la "cobra", sabiduría que nos somete a los círculos eternos. Pero la sabiduría se nos antoja inaprensible: "¡Maldita sea!, si nacer es triste, si la vida es triste,/ si la muerte es triste, si la eternidad y sus dioses son tristes,/ ¿por qué este mar te lleva?" (MA.,50). Así, como él mismo lo admite, "triste lobo solitario", ojos luminales en la noche¹⁷ se ofrece como sacrificio a los dioses pare que éstos dirijan los vientos y fertilicen los campos:

En la estrepitosa caída un halo de gloria sucumbe y las nubes lloran a borbotones,

(llanto de dioses que no pueden devanar laureolas)

(llanto de dioses que no pueden devanar laureolas) y las raíces aplauden el alimento, hoja de otoño tan liviana, tan liviana... (MA.,59)

El poeta, "pueblo, nación, raza", "se llena de los cuatro vientos y vomita el volcán en erupción de vuelos" (AM.,61). Y es que la muerte no es la muerte, es sólo vida, sabiduría que se queda en esos "armarios polvorientos donde yacen la filosofía y la eternidad" (AM.,64).

La diosa Maia retorna como la jardinera en el poema "El suicidio", diosa homicida y cosmicida, para recuperar la renovación del intelecto, para el nuevo delirio del arte. El poeta, en estado de duermevela carga su cuerpo individual y colectivo, "vientre tornasol de caballito de mar, de caballo de tierra, de caballito danzando con el toro" (AM.,67) en un ritual de luz y pasión. Poeta, galope de caballo de luz que sale de las tinieblas del mundo ctónico, del agua profunda, como símbolo heroico, triunfante de la diosa Maia con su luminaria de luna, agua, sexualidad, sueño de vegetación, renovación

¹⁵ Gen., 14-19.

¹⁶ Chevalier, Jean... 44.

¹⁷ Chevalier, Jean... 55.

periódica, y adivinación más allá del subconsciente colectivo. ¹⁸ Poeta-Maia o poesía intuida en los márgenes de lo divino. Rivera Colomer se proclama templo, catedral gótica con ventanas de altura. Y es que el gótico se origina en la Isla de Francia. Allí llegaron las vírgenes y diosas negras del oriente, allí llegó la Maia de su sabiduría para que fluya la íntima agua, las aguas del Nilo y la audiencia pudiera aplaudir al nuevo héroe de la poesía "sin cruz, sin clavos, sin heridas" (AM.,74).

La sabiduría es patrimonio de los visionarios, profetas y poetas independientemente de doctrinas. El creador se somete a un "Ciclo natural" de luz y sombra que sustenta el vaivén de la lluvia, la palabra, saeta fulminante, saeta curva lujuriosa y tántrica donde se disuelven los cuerpos para entrar en los cuatro elementos del espacio infinito.

El arcoiris, cierre del libro, es el puente que se tiende entre tierra y cielo, cuerpo y alma del poeta, óptimo estado que hereda de la diosa griega Iris y su consorte Vulcano, aire, agua, luz y fuego que penetra las nubes para el acceso a los dioses.

Rivera Colomer, en la peregrinación de *Aguacero de mayo* ha descubierto su "piedra filosofal", la alquimia de la palabra como "prisma traspasado por el fuego" (AM., 97) penetrando su íntima naturaleza corporal y trascendiendo al colectivo en la luz de los poetas escogidos por la diosa Maia.

Loreina Santos Silva
Departamento de Estudios
Hispánicos
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

¹⁸ Chevalier, Jean... 213-214.

UN PASO AL FRENTE: EL NEO-FEMINISMO EN DOS CUENTOS DE CARMEN LUGO FILIPPI

Miriam González-Hernández

A través de la historia la literatura ha girado en torno a la figura masculina. El personaje femenino ha sido enclaustrado en roles tradicionales que lo han subordinado a la sociedad patriarcal.¹ En el mundo hispano, especialmente en Puerto Rico, este hecho se ha manifestado con mayor magnitud. La literatura masculina puertorriqueña le ha asignado un papel secundario a la mujer, mientras que el personaje masculino ocupa el lugar central. Desde el siglo XIX hasta finales de la década de los sesenta la cuentística femenina puertorriqueña fue una de proceso lento y de poco reconocimiento en y fuera de la Isla (Acevedo 10). Sin embargo, a partir de los años setenta, y con la influencia del neo-feminismo, surgió un brote literario constituido primordialmente por mujeres. Éstas se levantaron en pie de lucha, ante el sistema patriarcal que las limitaba, y crearon una literatura agresiva y consciente la cual pretende reflejar la función cambiante de la mujer en la sociedad puertorriqueña.

Entre las creadoras de esta nueva cuentística neo-feminista se destaca Carmen Lugo Filippi. El personaje femenino que desarrolla esta escritora es pensante, el mismo se rebela ante los estereotipos tradicionales. Su obra es de carácter comprometido con la mujer de finales del siglo XX. Este compromiso pone de manifiesto su deseo de luchar por romper las cadenas tradicionales impuestas por la sociedad patriarcal puertorriqueña. Al escribir sus cuentos, Lugo

De acuerdo con el artículo "Marginalidad y escritura: aproximación teórica a la narrativa femenina hispanoamericana" de Lucía Guerra y al artículo "The Female Persona in the Spanish American Essay: An Overview" de Peter G. Earle, la mujer hasta la década de los sesenta aparecía como reproductora, ser débil, pasiva o devoradora de hombres, dominada, madre abnegada o solterona amargada.

Filippi se basa en la realidad que día a día vive a la vez que exagera los aspectos negativos de la misma. Su propósito es reivindicar la figura femenina.

Este trabajo examinará el personaje femenino, su evolución y transformación, en los cuentos "Milagros, calle Mercurio" y "Con llave digo basta". Para realizar este estudio se tomó como marco de referencia el concepto de bildungsroman presentado en la teoría crítica literaria de Ellen Morgan. El estudio de Morgan lleva por título "Humanbecoming: Form and Focus in the Neo-Feminist Novel"² (183-205). El mismo tiene como base al personaje femenino que ha logrado trascender los estereotipos impuestos por la sociedad patriarcal.

Breve Examen del Concepto de Bildungsroman según la Teoría Neo-feminista de Ellen Morgan

Consideramos oportuno presentar la definición que Morgan ofrece sobre los términos feminismo y neo-feminismo:

Feminists have long advocated equal rights for women, and to some extent they have always challenged the sexrole system and patriarchal institutions which support this system. (205)

Sin embargo, el neo-feminismo que surgió a partir de los sesenta para Morgan va más allá:

Idealogically, the current movement differs from earlier feminist movements in at least one crucial respect. ... never before has the feminist movement[,] as a body [,] challenged the idea that biology is responsable for most or all psycological differences between women and men. Neo-feminists tend to hold sexrole conditioning and differential experiences responsible for such differences. Thus neo-feminists are suggesting that the human personality is essentially androgynous (205).

Como podemos apreciar esta teoría crítica sugiere que para que la mujer trascienda los estereotipos que se le han fijado a través de la historia, ésta debe romper con las diferencias biológicas que psicológicamente el hombre ha establecido entre ambos sexos. En otras palabras, existen diferencias biológicas entre el hombre y la mujer, sin embargo, éstas no deben limitar la autorealización de la mujer y mucho menos colocarla a un nivel inferior al hombre. Por tal razón hay que romper con las ataduras biológicas y sólo así la mujer podrá trascender la unidimensión que por generaciones la ha limitado.

Aunque esta teoría esta enfocada en el análisis de novelas pretendemos usarla para examinar los cuentos de Lugo Filippi.

De acuerdo con Morgan, este concepto neo-feminista con frecuencia aparece en la literatura de bildungsroman, la histórica y la de propaganda. Recordemos que para fines de este estudio examinaremos los rasgos que definen solamente el bildungsroman. La obra neo-feminista de bildungsroman presenta el crecimiento y la maduración de la figura femenina. Además, este tipo de literatura se enfoca en cómo el personaje femenino reestructura su vida y la sociedad patriarcal en que vive.

Añade Morgan que tradicionalmente la obra de bildungsroman señala el crecimiento del personaje masculino. La figura femenina crecía solamente hasta cierto punto, pero nunca alcanzaba su maduración total. El personaje femenino, por lo general, era estático. Las obras neo-feministas de bildungsroman se apartan de lo establecido y crean un personaje femenino en un proceso de aprendizaje continuo con respecto a sí misma y a la sociedad que le rodea.

Esta teoría también concibe a la mujer como una criatura en proceso de hacerse o realizarse (183). Esto significa que la nueva figura femenina está en pie de lucha ante la opresión social y política a la que es sometida por las tradiciones patriarcales. Además, esta mujer se rebela ante la presión psicológica a la cual es sometida por el sexo masculino.

Visión Neo-feminista de cuatro mujeres

El primer cuento a ser examinado es "Milagros, calle Mercurio"; éste puede ser dividido en dos partes. La primera presenta brevemente la vida llena de sinsabores de Marina, una mujer que es dueña de un salón de belleza. Es ella misma la que nos relata que abandonó sus estudios universitarios para contraer matrimonio siendo aún muy joven:

Sí, porque nunca me había perdonado haber abandonado tan precipitadamente la Facultad para casarme con Fredie. Debí haber conseguido el diploma, debí haber seguido escribiendo, debí, debí ... Quizá fue el temor de quedarme solterona... (28).

Esta cita refleja lo arrepentida que se encuentra Marina por no haber tomado una mejor decisión con respecto a su vida, pero también presenta una de las manipulaciones sociales que más afecta a las mujeres puertorriqueñas, el quedarse solteronas. En la cultura hispana la vida de una solterona está bajo continua vigilancia, ya que la sociedad le impone un comportamiento intachable y la limita a la soledad. Mas la autopresentación de Marina no se limita a señalar su fracaso académico, sino más bien se nos va revelando como una

mujer autosuficiente que, llegado el momento, supo cómo tomar decisiones. Esto es así ya que Marina abandonó a su esposo y trabaja para mantenerse a sí misma y a su hija:

La rutina doméstica me aplastaba, necesitaba respirar otros aires ... el trabajo compensaba la aburrida convivencia con mi insulso marido ... Empaqué mis bártulos y le dije un hasta luego que luego se convirtió en adiós definitivo. Fue lo mejor para los dos. (28, 29)

Por medio de esta cita presenciamos a una mujer que si en un momento dado no supo tomar la decisión de finalizar sus estudios, ahora es capaz de reestructurar su vida. Ella prefiere la separación y no vivir un matrimonio sin amor.

En la segunda parte del cuento Marina nos presenta a Milagros, una joven de escuela secundaria, sumamente atractiva. De ella se destaca su seriedad, su hermoso cabello largo y la falta de maquilla-je en su rostro. Todos los martes, a las siete en punto de la noche, Milagros asiste a la iglesia Pentecostal con su madre y su hermana.

El relato se intensifica cuando Marina nos revela que una tarde llegó la policía con Milagros. Entonces nos enteramos que ella fue apresada bailando desnuda en un cabaret donde asistían prominentes figuras públicas del país. Ante tal escándalo la madre de la joven la golpea y la insulta. Mas cuán inmensa es la sorpresa del rector cuando Milagros, quien ha sido víctima del fanatismo religioso, llegó al salón de belleza de Marina llevando con ella una maleta conteniendo sus pertenencias:

Sí, es ella, no cabe duda: un tanto diferente por la indumentaria que consiste en unos ceñidos mahones color vino ... Ella entonces da un paso decidido y saca del bolsillo ... un flamante billete de veinte ... "Maquíllame en shocking red, Marina, y córtame [el cabello] como te dé la gana". (38)

La decisión que toma Milagros de abandonar su hogar resalta la magnitud del fanatismo religioso. Ella, para su bien o para su mal, decidió escapar de la presión psicológica que la religión le causaba. Se enfrentó a la sociedad para adquirir "control de su libertad y de su cuerpo" (Méndez 64). Entendemos que Milagros no permitió que el fanatismo religioso la asfixiara hasta el extremo de absorberle su libertad, su vida.

El siguiente cuento a ser examinado aparece en el libro Apalabramiento: diez cuentistas puertorriqueños de hoy, y lleva por título "Con llave digo basta". Este cuento está narrado por una mujer sin nombre. La narradora nos presenta a don Nando y a Chela, una pareja cincuentona, quienes van de paseo hacia el centro de la isla de Puerto Rico a visitar el Rancho de las amapolas. Durante el trayecto, la narradora nos revela el carácter autoritario y subyugador de don Nando. Este carácter está en contraposición a la sumisión de Chela, veamos:

Jalisco nunca pierde ... pensé, observando de reojo a Chela quien acostumbrada a esas guerrillas sutiles, [de su esposo Nando] optaba por enroscarse en su silencio ... (220)

Mas este control que Nando ejercía sobre su esposa rebasaba el hecho de querer dominar las opiniones de Chela; él llegaba hasta el punto de prohibirle a ella que tuviera acercamientos con su único hijo. Además, este hombre autoritario no le permitía ni siquiera ver a sus nietos:

Sabía por Chela, sin embargo, de las particulares desavenencias entre don Nando y su único hijo, ... hacía más de diez años ... "Es inflexible" me repetía la mujer, ni a sus nietos recibe". (222)

Fue por esta razón que Chela, en secreto, le pidió a la narradora que le comprara tres amapolas para regalárselas a su hijo, Sin embargo, al llegar a su casa después del viaje, Nando impuso autoritariamente a la narradora el lugar donde tenía que plantar las amapolas:

... dirigiéndose, raudo, al centro del césped para dictaminar, sin posibilidad de apelación, que allí y sólo allí tenía que sembrar [las plantas] ... (224)

Ante el autoritarismo de Nando y la mirada suplicante de Chela, para que su esposo no se enterara que las plantas eran para su hijo, la narradora reacciona indignada:

Sólo sé que me arrojé triunfadora sobre el atónito don Nando, le arrebaté las plantas y salí como loca hasta tropezar con la alelada Chela, a quien abofeteé una y otra vez con el grito de:

-¡Idiota, son para tu hijo! ¡Dile que son para tu hijo! (225)

Luego, llena de coraje, la narradora se marcha:

Entré a mi casa, abierta para mí, cerré con llave y los miré a ambos con pleno odio. (225)

El odio que la narradora siente hacia Nando es por éste no permitirle a Chela manifestar amor hacia su único hijo. Por otro lado, odia a Chela porque ésta no se levanta ante el maltrato psicológico al que es sometida constantemente por parte de su esposo.

Como podemos observar en este cuento, Carmen Lugo Filippi nos presenta dos tipos de mujer que caracterizan a la sociedad puertorriqueña. La primera es Chela, quien se caracteriza por ser sumisa, resignada y psicológicamente doblegada ante la figura masculina. El segundo tipo lo encarna la narradora. Ésta es más agresiva, se enfrenta al autoritarismo masculino y lucha para que se le respeten los derechos a las mujeres. Esta narradora se enfrenta y confronta a las mujeres sometidas para crear conciencia en ellas de la importancia de tomar decisiones. En fin, este cuento pretende romper con el injusto autoritarismo masculino que reprime y opaca la figura femenina. También pretende despertar la autoestima en las mujeres.

Síntesis

A través de este estudio hemos visto cómo tres mujeres creadas por Carmen Lugo Filippi lograron romper con los prejuicios psicológicos que la sociedad patriarcal puertorriqueña les había impuesto. Vimos cómo esta sociedad adjudica deberes y derechos a cada sexo, resultando la mujer perjudicada en la repartición. Sin embargo, pese a las ataduras masculinas, estas tres mujeres se enfrentaron al mundo masculino.

En resumen, los rasgos de la literatura neo-feminista de bildungsroman que resaltaron en estos cuentos son: la toma de decisiones y la manera en que las protagonistas reestructuraron sus vidas. Estas tres mujeres lograron romper con la manipulación y la subyugación a la que eran sometidas. De esta manera tomaron control de sus vidas y lograron conocerse mejor a sí mismas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Ramón Luis. *Del silencio al estallido*. Puerto Rico: Editorial Cultural, 1991.
- Barradas, Efraín. Comp. *Apalabramiento: diez cuentistas puertorrique- ños de hoy.* New Hampshire: Ediciones del Norte, 1983. 219-25.
- Earle, Peter G. "The Female Persona in the Spanish American Essay: An Overview." Woman as Myth and Metaphor in Latin American Literature. Eds. Carmelo Virgilio y Naomi Lindstrom. Missouri: University of Missouri Press, 1985.

- Guerra, Lucía. "Marginalidad y escritura: aproximación teórica a la narrativa femenina hispanoamericana." La crítica literaria en Latinoamérica. Ed. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Perú; Pacific Press, 1987. 33-38.
- Lugo Filippi, Carmen y Ana Lydia Vega. *Vírgenes y mártires* 3era ed. Puerto Rico: Editorial Antillana, 1988.
- Méndez, José Luis. "Sobre Vírgenes y mártires." Sin Nombre 14.1 (1988) 61-67.
- Morgan, Ellen. "Humanbecoming: Form and Focus in the Neo-Feminist Novel." Images of Women in the Fiction Feminist Perspectives. Ed. Susan Koppelman Cornillon. Ohio: Bowing Green University Popular Press, 1973. 183-205.

Miriam González-Hernández Departamento de Estudios Hispánicos Universidad de Puerto Rico Mayagüez, Puerto Rico 00681

IL DISCRETO MISTERO DELL'ARCO DI COSTANTINO

Alberto Traldi

Roma ultimamente ha offerto lo scenario di una interessante controversia atorico-archeologica sull'arco di Costantino, che però è stata limitata alle riviste specializzate perchè, sfortunatamente, in questi tempi Roma deve preoccuparsi per problemi politici molto più gravi ed urgenti, e quindi un piccolo e discreto mistero che concerne l'antico arco dell'imperatore Costantino il Grande può aspettare qualche anno prima di essere risolto.

Merita tuttavia di scriverne su "Atenea" perchè la storia e l'archeologia fanno certamente parte del suo territorio, e l'arco di Costantino è probabilmente l'arco di trionfo più antico e più conosciuto di Roma, essendo stato imitato in molti paesi d'Europa e d'America. Anzi, dato che il mistero è relativamente semplice, scrivo l'articolo in italiano, nella speranza che i lettori potranno capirlo abbastanza facilmente; a dire il vero, l'articolo dovrebbe essere scritto in latino, lingua parlata dai costruttori dell'arco, ma, dato che "Atenea" non accetta articoli in latino (e d'altronde a me riuscirebbe più difficile scriverlo, e senz'altro ai lettori riuscirebbe più difficile leggerlo), vada per l'italiano, lingua provvidenzialmente accettata dalla rivista.

Si deve subito dire che la controversia è nata dai lavori di scavo, studio e restauro che sono stati compiuti negli ultimi anni; i turisti che di recente hanno visitato la Città Eterna (come molti amano chiamare Roma) avranno ditatti notato che l'arco di Costantino, situato proprio al lato del Colosseo, era nascosto in tutto od in parte da grandi impalcature o da grandi teloni, e che anche la scorsa estate era circondato da una rete metallica che impediva ai passanti di cadere nei fossati degli acavi che lo circondano.

Orbene, un gruppo di studio, capeggiato dalla archeologa Alessandra Vaccaro Melucco, ha confermato per la prima volta con una verifica di elementi concreti una ipotesi che fu avanzata anni fa in maniera teorica dall'archeologo americano A.L. Frothingham, 1 e che cioè l'arco fu costruito nel secondo secolo dopo Cristo, dedicandolo all'imperatore Adriano o all'imperatore Marco Aurelio, e solamente nel quarto secolo fu "riciclato" in onore di Costantino con l'aggiunta di una lapide posticcia.²

Ed ora i dettagli ed i tempi di questa ipotesi. L'arco fu forse costruito in onore di Adriano, l'imperatore spagnolo-romano che regnò dal 117 al 138 dopo Cristo, per celebrare la sua grande opera di difesa contro i barbari (che includeva una lunga muraglia al confine tra Inghilterra e Scozia); oppure fu costruito in onore di Marco Aurelio, l'imperatore-filosofo che regnò dal 161 al 180 dopo Cristo, per celebrare le sue vittorie in Persia ed in Germania. Fu solamente nel 313, quando Costantino sconfisse il suo rivale Massenzio e concesse libertà di culto ai cristiani, che il senato romano decise di dedicargli l'arco già esistente, aggiungendo una vistosa lapide, facendo cancellare alcuni bassorilievi e facendovi scolpire sopra alcune scene dedicate a Costantino: la vittoria contro Massenzio sulle rive del fiume Tevere, la distribuzione di pane e danaro ai poveri, le quattro Vittorie elate.

A questo punto si devono fare alcune digreesioni, cominciando da quelle di tipo etorico. La prima è che probabilmente il senato voleva evitare la spesa di erigere un nuovo arco sulla ormai affollatissima Via Sacra, soprattutto perchè Costantino aveva intenzione di trasferire all'antica Bisanzio il centro del suo nuovo impero, lasciando a Roma un governo secondario ed operando la divisione tra impero romano d'occidente (di lingua latina) ed impero romano d'oriente (di lingua groca), il quale ultimo sopravvisse, con la capitale a lui dedicata di Costantinopoli, per altri mille anni alle invasioni dei barbari. In altre parole, egli non si meritava un arco nuovo di zecca, un arco nuovo fiammante.

Un'altra digressione ha a che fare con la religione cristiana. La leggenda dice che Costantino, la sera prima della battaglia di Ponte Milvio (o Saxa Rubra), ebbe la visione di una croce nel cielo con promessa (in latino) di vittoria, per cui aggiunse la croce cristiana sui labari delle sue legioni che avevano la tradizionale aquila romana. Si dice, ed è probabile, che molti dei suoi soldati erano cristiani. Il giorno

¹ Frothingham espresse la sue teoria in tre articoli su American Journal of Archeology, # 16 del 1912, # 17 del 1913 e # 19 del 1915.

² Sintesi della analisi del gruppo diretto da Alessandra Vaccaro Melucco, firmata anche da Dora Cirone e Angela Ferroni, pubblicata su *Archeo*, # 9, 5 maggio 1994, pp. 38-43.

dopo riportò una strepitosa vittoria contro il suo rivale Massenzio, che morì annegato nelle acque del Tevere, e quindi decise di porre fine alla guerra civile instaurando una conciliazione con gli ex nemici, ed al tempo stesso di porre fine alle persecuzioni dei cristiani, concedendo loro la libertà di culto. Pero non è escluso che egli si fece cristiano per calcolo politico, e non si sa con certezza se fu mai battezzato, o solamente lo fu in punto di morte. Resta comunque il fatto che molti romani non erano ancora cristiani, e quindi il senato, o perchè era a maggioranza pagana, o comunque per evitare recriminazioni, decise semplicemente di dedicargli un arco "usato".

Il dilemma è indirettamente collegato alla vecchia questione se il trionfo del cristianesimo sia etato una causa o piuttosto una conseguenza della caduta dell'impero romano, ma la questione è talmente complessa che richiederebbe un articolo a parte, forse da scriversi in spagnolo od in inglese per evitare equivoci e malintesi. Comunque, nei limiti dol presente articolo, basterà dire che questo dilemma è avvalorato dal fatto che nella grande lapide in bellissimi caratteri romani, che campeggia con lo stesso testo sui due lati principali dell'arco, non si legge nessun accenno alla nuova religione cristiana e nessuna condanna per la vecchia religione pagana: si legge solamente che il S.P.Q.R. (Senatus Populus Que Romanus) lo dedica a Cesare Flavio Costantino Massimo per aver salvato lo stato dal tiranno (Maseenzio) e dalle fazioni (gli avversari della guerra civile), e loda il suo "instinctus divinitatis", con una formula molto astuta che si limita a una propensione, o uno stimolo o un istinto di Costantino verso una non meglio scecificata "divinitas", evitando così una polemica tra pagani e cristiani.

Un altro commento a questo collegato si deve fare a proposito delle quattro vittorie alate con trofei di guerra, che rappresentano un paradossale connubio tra paganesimo e cristianesimo, in quanto ambedue le religioni credevano nell'esistenza degli angeli. Da notare però che le vittorie alate del monumento, oltre che sembrare angeli (come, ad esempio, gli angeli che nella religione pagana avevano il compito di accompagnare in cielo le anime degli imperatori divinizzati e delle loro mogli), avevano anche l'aspetto della dea Vittoria, che era venerata dai pagani, ma il cui culto era fieramente awersato dai cristiani.³

³ Nei limiti chiaramente episodici di questa controversia, mi limito a sommarie indicazioni bibliografiche. Per i complessi rapporti tra le due religioni si veda, ad esempio, *I cristiani e l'impero romano* di Marta Sordi (Mondadori, 1990); in inglese, *Caesar and Christ* di Will Durant (Simon & Schuster, 1952). Sul monumento di

Una ultima digressione è che i romani erano soliti utilizzare sculture, bassorilievi ed anche semplici blocchi di marmo o di pietra che appartenevano a vecchi edifici (un malcostume continuato dai cristiani e durato fino al 1700; e difatti molti edifici sacri o profani, e perfino la basilica di San Pietro al Vaticano, hanno colonne, pietre o bronzi provenienti da antichi edifici romani). Quindi si capirà come sia difficile accertare se un bassorilievo o un semplice blocco di marmo sia stato usato per la prima volta nel secondo secolo, o usato per la seconda volta nel quarto secolo, soprattutto dopo essere stato modificato in qualche dettaglio.

Quest'ultimo è forse il punto più importante della polemica, e per gli studi archeologici è immensamente più importante --anche se per i profani è meno interessante-- che le argomentazioni storiche e sociologiche fatte finora.

In particolare, l'attribuzione dell'arco al periodo di Adriano si basa essenzialmente sugli otto bassorilievi, che rappresentano scene di caccia ad animali selvatici o scene di sacrifici pagani, e che decorano, come fossero degli enormi medaglioni, i due lati principali dell'arco, proprio sulle due porte (cioè, i due fornici) laterali; gli specialisti concordano che per la loro squisita fattura ed anche per il loro soggetto appartengono al periodo di Adriano. Tuttavia, il punto più "probante" per il gruppo capeggiato dalla professoressa Vaccaro Melucco, è che i bassorilievi sono "in situ" (espressione latina che si usa in archeologia per dire che una cosa si trova nel sito, luogo, muro, pavimento, eccetera, in cui si trovava quando fu fatta la costruzione); in questo caso, il muro si cui si trovano i bassorilievi è il muro originale del secondo secolo. In via subalterna, lo stesso gruppo di etudio accetta la possibilità che l'arco sia stato costruito al tempo di Marco Aurelio, cioè sempre nello stesso secondo secolo, ed in questo caso si troverebbero "in situ" gli altri otto bassorilievi, questa volta rettangolari, che si trovano nella parte superiore del monumento e che sono dedicati alla vittoria contro la tribù germanica dei Narcomanni. Nello stesso periodo furono aggiunti sulla sommità dell'arco altri otto pezzi d'eccezione, provenienti da un monumento ora scomparso: le statue dei prigionieri daci che simboleggiavano la vittoria dell'imperatore Traiano, anch'egli spagnolo-romano, che nel 101-106 dopo Cristo conquistò la Dacia, creando l'ultima grande

Costantino si veda una qualunque buona guida di Boma; in italiano la migliore è *Roma* e dintorni (Touring Club Italiano, 1977), che alle pp. 145-146 offre una descrizione dettagliata, con disegni, dell'arco.

acquisizione dell'impero, la Romania.4

E ora viene l'altra ipotesi, diametralmente opposta, del secondo gruppo di studio, capeggiato dalla professoressa Clementina Panella, che conferma invece la spiegazione tradizionale, secondo cui tutta la mole dell'arco fu costruita nel quarto secolo, al tempo di Costantino, utilizzando bassorilievi, statue ed anche semplici blocchi di marmo di monumenti più antichi (nella fattispecie, i suddetti monumenti del tempo di Traiano, Adriano e Marco Aurelio). A queste sculture antiche vennero però aggiunte sculture di nuova fattura, cioè i suddetti bassorilievi dedicati alla vita di Contantino e le quattro vittorie alate.⁵

Il lungo articolo include fotografie e disegni di elementi tecnici per dimostrare che tutta la mole dell'arco risale al quarto secolo, e che le statue ed i bassorilievi provenienti da monumenti del secondo secolo sono stati aggiunti appunto alla costruzione del quarto secolo. Sarebbe fuori luogo menzionare tutti questi dettagli che sono chiaramente di interesse specializzatissimo, degni di archeologhi di professione. Forse basterà citare l'ultima frase dell'articolo, che dice testualmente:

Se un arco adrianeo o antonino deve essere per forza ricercato nel sito ove sorge oggi l'arco di Costantino, ci sentiamo di poter affermare, alla fine di questa nostra analisi, che di esso potrebbero essersi conservate solo le fondazioni.⁶

Si capirà facilmente che scavare sotto l'arco per studiarne anche le fondazioni non ha molto interesse storico, e potrebbe addirittura causare dei problemi per la staticità di un edificio di molti secoli.

Comunque stiano le cose, la controversia non è ancora definitivamente risolta. Ulteriori studi sono stati preannunciati dalla Pontificia Accademia di Archeologia di Roma, che avrà anche il compito di pubblicare gli atti completi dei due gruppi di ricerca, e di tentare di giungere ad una soluzione della controversia.⁷ (Quest'ultimo particolare non è privo di una certa ironia: vedendo minacciato il suo presunto predominio od il suo possibile arbitraggio in materia di

⁴ Per informazioni minori sugli imperatori romani, si veda una qualunque buona enciclopedia, o una qualunque buona storia di Roma.

^{5 &}quot;Scavo nell'area della Meta Sudans e ricerche sull'arco di Costantino" in Archeologia Laziale XII, #1, 1995, pp. 41-59, firmato da Clementina Panella, Patrizio Pensabene, Marina Milella e Bianca Maria Malquori.

⁶ Ibid. 59. L'arco di Marco Aurelio è chiamato anche "antonino" perchè Marco Aurelio apparteneva alla dinastia degli Antonini, essendo stato adottato da Antonino Pio.

⁷ Ibid. 45.

religione o di morale, il Vaticano si dimostra disponibile per un possibile arbitraggio in materia di archeologia.)

È necessario precisare che i lavori non sono stati eseguiti solo per appurare la data di costruzione dell'arco; sono stati eseguiti anche per rentaurare l'edificio, che soffriva per le incurie del tempo e per le vibrazioni nocive del traffico automobilistico; difatti le spese per i lavori sono state pagate dall'Istituto Centrale del Restauro, oltre che dalla Soprintendenza Archeologica di Roma.⁸ (I sette archeologhi dei due gruppi sono professori universitari romani, e di questi sette, sei sono donne).

Bisogna aggiungere anche che un proposito importante dei lavori è stato il recupero dei pochi resti della Meta Sudans, una fontana circolare vicinissima all'arco di Costantino, costruita alla fine del primo secolo dopo Cristo, Così chiamata perchè dai suoi fori uscivano piccoli getti d'acqua che appunto la facevano apparire "sudante"; i resti della fontana furono sotterrati durante il regime di Benito Mussolini, quando, per ragioni propagandistiche piuttosto che archeologiche, la zona intorno all'arco fu neppellita sotto il pavimento stradale, in maniera più propizia alle sfilate ed ai cortei militari che alle visite turistiche.

Durante questi lavori si è raggiunto il livello di quattro metri di profondità, che è il livello delle costruzioni distrutte al tempo del famoso incendio di Nerone del 64 dopo Cristo; fu allora che ecomparve il malfamato quartiere della Suburra e ne derivó, per probabile macchinazione di Nerone, un grande spazio vuoto per nuove costruzioni, dove infatti lo stesso Nerone costruì la sua "domus aurea", Vespasiano e Tito costruirono il Colosseo, Adriano costruì il tempio di Venere e Roma, ed infine fu costruito l'arco di Costantino. Gli scavi hanno confermato una cosa che già si sapeva, e cioè che quando demolivano degli edifici, i romani riempivano la zona con detriti e sopraelevavano il livello stradale, per tener testa ai livelli sempre più alti causati dalle continue inondazioni del Tevere.

Ed ora, a modo di conclusione, un breve commento di natura satirica o forse moralistica, una specie di frangia colorata alla fine di un articolo di un colore molto serio, oscuro. Sia nel caso (incerto) che l'arco sia stato costruito per un altro imperatore e poi "riciclato" con

⁸ Ibid. 41.

⁹ Ibid. 41-45.

¹⁰ Ibid. 44. Si veda anche la guida Roma e dintorni, citata alla nota 3 pp. 141-149, o qualsiasi altra buona guida di Roma.

l'aggiunta di una lapide in onore di Costantino, sia nel caso (certo) che statue, bassorilievi e marmi dell'arco provengono da monunenti anteriori che furono demoliti per l'occasione, si deve riconoscere che il governo di Costantino, il primo governo "cristiano" al mondo, mostrò poco riepetto per il comandamento biblico di "non rubare." In altre parole, quando si trattò di mettere in pratica i precetti cristiani, si fece un compromesso piuttosto grave proprio nell'erigere un monumento al primo imperatore cristiano. Si continuò la malsana confusione dei pagani (o chissà degli uomini di tutti i tempi) fra cacro e profano, altruismo ed egoismo, morale e immorale, che molti governi più o meno cristiani di tutti i secoli continuarono nelle varie parti del mondo, preferendo l'utilità, l'apparenza od addirittura il latrocinio e disprezzando la probità, l'onestà e la giustizia.

Alberto Traldi
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

DE SUICIDIO A SUPERVIVENCIA: TRES DRAMATURGAS REINTERPRETAN FEDRA

Daniela Cavallaro

En las últimas décadas, varias escritoras han tratado de reapropiarse de obras literarias que excluían, destruían o reducían al silencio la voz femenina. Este tipo de reescritura de la literatura canónica desde un punto de vista femenino ha sido definido en inglés como "women's re-vision", es decir, como una "re-escritura femenina" de los clásicos.

La poetisa Adrienne Rich ha explicado que este proceso de reescritura es "the act of looking back, of seeing with fresh eyes, of entering an old text from a new critical dimension. It is for women more than a chapter in critical history: it is an act of survival" (35). En este artículo voy a tomar como ejemplo el personaje de Fedra, para mostrar cómo esta figura literaria ha sido desarrollada a través de veinticinco siglos de tradición literaria-teatral y cómo unas escritoras contemporáneas se han reapropriado de este personaje y de su historia y han cambiado su destino tradicional de suicidio en un acto de supervivencia.

La historia de Fedra e Hipólito ha aparecido en los escenarios occidentales en muchas versiones diferentes a través de los siglos. En el *Hipólito* de Eurípides, Fedra, la esposa de Teseo, por obra de la diosa Afrodita, desarrolla una "insana pasión" por su hijastro Hipólito. Su nodriza revela el amor de Fedra al hijastro, que reacciona con disgusto y odio a sus palabras. Para preservar su honra,

[&]quot;…el acto de mirar atrás, de ver como por primera vez, de entrar en un texto antiguo a través de una nueva dimensión literaria. Para las mujeres esto es más que un capítulo de historia cultural: es un acto de supervivencia".

Todas las traducciones del inglés y del italiano contenidas en este artículo son mías.

Fedra decide ahorcarse y dejar una nota con su cuerpo que indica que Hipólito ha intentado violarla. Al encontrar su esposa suicidada y esta nota, Teseo pide venganza contra su hijo a su padre Poseidón. Su deseo es cumplido: un monstruo emerge del mar y espanta los caballos de Hipólito, que lo arrastran y acaban por herirlo fatalmente. La diosa Artemisa, que protegía a Hipólito, aparece en escenario para revelar la inocencia de Hipólito. La tragedia acaba con el padre que abraza al hijo moribundo.

Tal y como indica el propio título, la protagonista de la tragedia de Eurípides no era Fedra, que desaparecía del escenario a mitad de la obra, sino Hipólito. El personaje de Fedra, de todas formas, habría de estar destinado a aparecer una y otra vez en un papel protagónico en los teatros occidentales. Séneca, por ejemplo, reescribe la obra introduciendo unas importantes variaciones en el desarrollo del drama: primero, Fedra misma, y no su nodriza, confiesa su pasión al hijastro; segundo, Fedra misma, y no un deus/dea ex machina al final revela a Teseo su propia culpa y la inocencia de Hipólito. Tercero, el suicidio de Fedra se produce al final del drama, después de la muerte de Hipólito. Todas estas innovaciones, que hacen de Fedra la verdadera protagonista de la historia, serán utilizadas en las obras posteriores.

Una de las versiones más famosas es la *Phèdre* de Racine, de 1677. En este drama, el autor francés añade una intriga secundaria: en vez de ser totalmente devoto a la diosa Artemisa, Hipólito está enamorado de Aricia. Así que Hipólito rechaza el amor de Fedra no sólo porque ésta sea su madrastra, sino también porque su corazón ya pertenece a otra mujer. Esta variación introduce una nueva pasión en el carácter de Fedra, que no sólo siente amor por su hijastro, sino también celos de su amada. Como consecuencia, su falsa acusación de haber sido violada por Hipólito está causada no sólo por la necesidad de proteger su nombre, sino también por el deseo de vengarse de los dos jóvenes amantes. La caracterización de Fedra como una mujer apasionada y terriblemente celosa volverá a repetir-se en otros dramas.

A principios del siglo veinte, dos versiones muy distintas de la historia de Fedra aparecen en los escenarios europeos: una en Italia, la otra en España. El escritor italiano Gabriele D'Annunzio crea una Fedra que vive en una atmósfera llena de erotismo, donde el amor está conectado con la muerte. D'Annunzio atribuye una pasión ulterior a su protagonista: su Fedra, en efecto, recuerda como Teseo sedujo y abandonó su hermana Ariadne, y cómo trató a Fedra misma más como un botín de guerra que como esposa. En consecuencia,

además de su amor por su hijastro, y celos de su amante, Fedra ahora siente odio hacia su esposo.

La Fedra de Unamuno, por otro lado, vive en un ambiente de la clase media española; un ambiente contemporáneo, muy católico, en que la mujer se siente asfixiada. La mayor innovación de esta obra es que después de ser falsamente acusado por Fedra, Hipólito no es asesinado sino simplemente alejado de la casa paterna. Esto permite que la historia de Fedra e Hipólito tenga un "final feliz", aunque este final no sea feliz para la protagonista, que en todo caso ha de morir. Pero su suicidio y su confesión final permiten al padre y al hijo restablecer su relación y restaurar el *statu quo* que la presencia femenina había alterado. Y como la tragedia de Eurípides, que acababa en un abrazo entre padre e hijo moribundo, la obra de Unamuno acaba con un abrazo entre padre e hijo —los dos listos para empezar una nueva vida.

Este breve resumen del desarrollo del personaje de Fedra muestra que a lo largo de la tradición clásica el suicidio era considerado el único destino apropiado para la transgresión sexual de la protagonista. Fedra muere una y otra vez en el escenario: ahorcándose, con espada, con veneno, con píldoras.

En los últimos veinte años, sin embargo, han aparecido en los escenarios europeos algunas obras, escritas por mujeres, que muestran a una Fedra moderna que no se suicida, sino que tiene la posibilidad y hasta el derecho de sobrevivir.

La primera de estas obras se titula Fedra y ha sido escrita por la dramaturga italiana Maricla Boggio en 1978. En su reinterpretación de Fedra, Boggio reapropia las palabras creadas por una larga tradición de la dramaturgia occidental y demuestra que fueron estas palabras las que condenaron a Fedra al suicidio.

La obra de Boggio se presenta como un *collage* de las varias versiones del personaje trágico a través de los siglos, en lo que podríamos considerar como una forma de "pastiche" posmoderno. Sin embargo, es importante subrayar desde el principio que la poética intertextual de Boggio no tiene ese carácter de juego o de "jouissance" que es típica de lo posmoderno. El intento de Boggio al construir su obra sobre fragmentos de los clásicos es el de evidenciar y denunciar la tradición que ponía a Fedra siempre como víctima y perdedora en la sociedad patriarcal.

Gracias a las citas de varios autores en varios idiomas, Boggio subraya el poder mágico, casi encantador del lenguaje. La tragedia de Fedra, reconstruida por Boggio, es una tragedia de palabras. En las varias Fedras creadas por dramaturgos a través de los siglos, es el acto de hablar –o no hablar– que lleva la destrucción a Fedra misma y a los otros personajes. Sólo hablar –no actuar. Barbara E. Goff, por ejemplo, en su análisis de la tragedia de Eurípides, afirma que la obra "concerns itself with female silence and yet is motivated by female speech" (2).² La obra, ella añade, puede ser leída como "a series of attempts to silence a desire that continually erupts into ever more destructive speech" (105).³ Nadia Fusini también añade que "quando Fedra parla, nella parola ella genera il suo segreto... e la parola, Fedra dimostra, ha potenza omicida" (20).⁴ "Nell'Ippólito la lingua è violenza: tocca, colpisce, percuote, morde, ferisce, distrugge" (146).⁵

Al principio de la tragedia de Eurípides, ya hemos visto, Fedra está decidida a no hablar. Preferiría morir antes que usar palabras que pudieran manchar su honra. Pero después ella cede a la tentación de las palabras y revela su pasión por el hijastro a su nodriza. La nodriza, y después Fedra misma, confiesan este amor a Hipólito. Éste contesta con palabras de desprecio y odio hacia su madrastra, pero nunca habla claramente con su padre. Frente a las palabras acusatorias de Fedra contra Hipólito, Teseo pronuncia una maldición contra su hijo. Las palabras finales de Fedra serán necesarias para establecer la verdad. Estas palabras restablecen la relación entre padre e hijo, pero no salvan a la protagonista. Las palabras sólo significan muerte para Fedra.

En la primera parte de la obra de Boggio, la protagonista, sola en el escenario, oye y se enfrenta a distintas versiones tradicionales de su historia, que le llegan como voces fuera del escenario. Estas voces empiezan a recitar versos en griego, latín, francés, español, y siguen en italiano. La confesión de Fedra a su nodriza es representada a través de las palabras de Eurípides, mientras que la confesión directa de Fedra a su hijastro utiliza el texto de Séneca. Algunas secciones de la Fedra de Racine subrayan el sentimiento de celos, la Fedra de D'Annunzio añade sensualidad, mientras que las palabras de la Fedra de Unamuno conceden un final cristiano al drama.

^{2 &}quot;...se ocupa del silencio de la mujer y sin embargo está motivada por el discurso femenino."

 $^{^{\}rm 3}$ "...una serie de intentos de callar un deseo que irrumpe continuamente en un discurso aún más destructivo."

⁴ "...cuando Fedra habla, en la palabra ella engendra su secreto... y la palabra, Fedra demuestra, tiene potencia homicida."

⁵ "En el *Hipólito*, la lengua es violencia. Toca, pega, golpea, muerde, hiere, destroza."

Hasta este momento la protagonista ha repetido todas las palabras que la tradición literaria le ha asignado. Palabras que matan, palabras que destruyen, palabras que llevan a Fedra al suicidio. La protagonista de la obra de Boggio nunca expresa sus propios sentimientos y no usa su propia voz. Su papel es el de una mujer desquiciada por una insana pasión, o el de una mujer que atenta contra la unidad de la familia y la relación entre padre e hijo. Una mujer celosa, una tentadora, y finalmente, sólo a través de su arrepentimiento y su muerte, una "santa mártir". Pero, ¿puede haber otro papel para Fedra —un papel que le permita escapar de las construcciones del imaginario masculino? ¿Un papel que le permita expresar su experiencia usando su voz y encontrando nuevas palabras?

Boggio encuentra una respuesta a estas preguntas creando al final de su obra una Fedra contemporánea: una mujer del pueblo, que tiene que preocuparse sobre todo de mantener a sus hijos e hijastros. En vez de palabras griegas, latinas, franceses o españolas, la protagonista está rodeada por lloros de niños y canciones de cuna en calabrés, un dialecto de la Italia meridional. El uso de un lenguaje infantil y dialectal se pone en contraste con el lenguaje de las escenas precedentes, un lenguaje más representativo de una cultura tradicionalmente masculina.

Después de esta escena inicial, la Fedra contemporánea cuenta su historia, de cómo se había casado con un hombre ya mayor, que no la quería y que la explotaba; de cómo solía jugar con su hijastro mayor, de casi su misma edad; y de cómo este hijastro había decidido escapar de su condición de pobreza e ignorancia emigrando al extranjero. Pero ahora este hijastro ha regresado y Fedra ve en él su única posibilidad de supervivencia. Así ella sugiere que se vayan juntos, para empezar una nueva vida. Como ha afirmado Boggio en su introducción a la obra, "l'attrazione non ha più una connotazione prevalentemente sessuale, ma diventa dialogo di spiriti, comunanza di lotta contro un mondo arcaico di ignoranze e di pregiudizi" (12).6

La escena final de la Fedra de Boggio muestra una lluvia de páginas de libros y periódicos, mezcladas con flores, que caen sobre la protagonista. En vez de representar una cultura que negaba una voz a las mujeres, como todas las precedentes versiones de la historia de Fedra, estas páginas, estas nuevas palabras son un símbolo de un nuevo porvenir para la protagonista. La palabra escrita repre-

^{6 &}quot;...la atracción entre Fedra e Hipólito pierde su connotación sexual y se convierte en un diálogo entre almas, una lucha común contra un mundo arcaico de ignorancia y prejuicios."

senta ahora la posibilidad de llegar al conocimiento, de escapar de la ignorancia. Estas palabras no van a llevar destrucción; por el contrario, estas palabras van a conducir a Fedra a su salvación. En efecto, la Fedra de Boggio concluye afirmando: "Perché le parole, io sento, ci salvano, e dopo le parole, fare..." (30).⁷

El final de la obra sugiere que el suicidio —o la aceptación pasiva de un papel subordinado en la familia y en la sociedad— ya no es necesario para las mujeres. Por el contrario, la reapropriación de la cultura tradicional, conjugada con la aceptación de una cultura popular alternativa, es la dirección para que las mujeres puedan alcanzar su independencia y empezar una nueva vida. Pero el mensaje de la obra de Boggio va más allá. Las palabras, Boggio sugiere, sólo son el principio, pero no son suficientes. "Dopo le parole, fare": el final de la obra, por lo tanto, es una verdadera invitación a la acción.

La dramaturga y novelista española Lourdes Ortiz en 1984 ha estrenado una Fedra que a primera impresión podría parecer una reescritura radical del original griego. En la tradición occidental, en efecto, Fedra solía aparecer en el escenario delirante por su pasión prohibida por su hijastro Hipólito. En la primera escena de la obra de Ortiz, Fedra también aparece delirante de amor por Hipólito; sin embargo, unas pocas palabras son suficientes para que el público se entere que la situación ha sido radicalmente alterada. Fedra no está soñando la realización de un amor imposible, sino que está recordando momentos de sus encuentros amorosos con el hijastro Hipólito. Desde la primera escena aparece así algo radicalmente nuevo: la pasión prohibida ha sido consumida, el tabú ha sido roto.

El Hipólito de Ortiz no odia a su madrastra, como nos revela en una sección en la que se expresa explícitamente la ruptura de la obra con la tradición:

¿Lo saben ya?
Yo, el chivo expiatorio,
Yo el bueno, el incorruptible,
el casto.
Yo también conozco las versiones anteriores
y tengo que prepararme para lo peor

Y sin embargo, siento defraudarles, no sé cómo será el final, pero si sé una cosa que a ustedes no va a gustarles demasiado: Y es que a mí, Hipólito, en este caso y frente a todas las predicciones –son cosas de los tiempos, supongo– me encanta mi madrastra, en realidad me vuelve loco...⁸

Otra referencia y al mismo tiempo ruptura con la tradición la constituye la presencia en el escenario de un coro de dos hombrecillos que comentan la acción de la obra –incesto, pasión, traición,

castigo final— pero al final se dan cuenta, horrorizados, de que los parámetros clásicos de comportamiento ya no son válidos en la sociedad contemporánea. Uno de los dos miembros del coro, por ejemplo, se escandaliza ante la idea de que Fedra vaya a la cama con su esposo y con su hijastro, y hace referencia a los clásicos para apoyar su opinión: "El incesto también es contra natura... lo dice la ley... [Hipólito] es el hijo del marido... lo decía Séneca: '¿Te propones confundir los tálamos del padre y del hijo y concebir en tus flancos una prole mezclada?" El otro miembro del coro, sin embargo, ya acepta los cambios de la sociedad contemporánea y replica que esta Fedra no tiene problemas, pues toma anticonceptivos. Así el tabú del incesto es fácil y cómicamente resuelto.

El coro, y obviamente el público, entonces esperan que la tragedia explote al descubrir Teseo la relación entre su esposa y su hijo. El coro hasta llega a debatir las posibles soluciones para el drama. El suicidio les parece la solución más apropiada: "El suicidio siempre es bueno para estos casos. Es limpio, es discreto, es oportuno y además es elegante. [La Fedra] de Eurípides, la de Séneca... todas tuvieron una muerte honrosa".

El final de la Fedra de Ortiz, sin embargo, les reserva una sorpresa al coro y al público. Al contrario de las Fedras tradicionales, las maldiciones, los suicidios y las venganzas no son necesarios. Teseo e Hipólito se ponen de acuerdo para compartir el amor de Fedra. La escena final de la obra nos muestra a una Fedra que divide su tiempo entre dos hombres. Para cada uno de los dos, ella tiene listos sonrisas, amor, flores, y su plato favorito. Cada uno de los dos goza de la libertad de salir cada dos noches con sus propios amigos sin tener problemas después en la casa.

Pero, ¿será verdad que todos están satisfechos? La nodriza de Fedra no está muy segura. "Aquí la más tonta", le dice ella a Fedra, "has sido tú". No es verdad que Fedra tenga ahora a los dos hombres. Como afirma la nodriza, "Más bien eres tenida por ellos". En efecto, Fedra se ha convertido en el medio de satisfacer no sólo a uno, sino a dos hombres, pero ella misma no está satisfecha. En consecuencia, la *Fedra* de Lourdes Ortiz, que a primera vista podía parecer una reivindicación de los derechos de la mujer a su propia libertad sexual, en un segundo análisis nos revela un final amargo: esta Fedra contemporánea parece haber adquirido la "libertad" de atender a la satisfacción sexual de más de un hombre. Ella no tiene su propia vida. Más bien, ella vive en función de los dos hombres que la comparten. Ellos pueden salir, pasar tiempo con sus amigos, tener otra existencia independiente de ella, mientras que Fedra tiene

que quedarse en casa, eligiendo los flores y los platos apropiados para el amante designado en ese día. "La libertad sexual", ha comentado Maria-Josep Ragué i Arias, "también la victimiza. Fedra de Ortiz nos muestra la victimización de la mujer como consecuencia de una determinada concepción de la liberación sexual" ("Penélope" 24).

El acuerdo sexual presentado en la escena final de la obra, aunque sea en apariencia contrario a la tradición, en realidad sique refleiando los mismos tipos de relaciones presentes en la tragedia griega. Nancy Sorkin Rabinowitz, en su análisis del Hipólito de Eurípides, ha subravado la estructura oculta del "desire of men for other men" (58).9 La crítica americana ha afirmado que "the actual structure of desire organizing the play is the male desire for one like himself... Eurípides" Hippolytos contains a false Oedipus story and under that surface an eroticized charge between father and son; the wife/mother is displaced so that these two can be alone together" (59).10 Es mi opinión que el mismo tipo de "deseo homosocial",11 no sólo entre padre e hijo sino también entre padre, hijo y sus respectivos amigos y compañeros se encuentra en la base de la Fedra de Lourdes Ortiz. Sin embargo, en este caso, Fedra no es tanto "desplazada" como considerada un objeto de cambio, para crear no sólo un tipo de conexión (entre padre e hijo) sino varias, entre padre, hijo y sus amigos. Pero otra vez tendremos que preguntarnos: ¿estas conexiones triangulares -aunque sean en contraste con la tradición-benefician a Fedra? La respuesta es no. En efecto, la conexión más importante en estos triángulos no es la que existe entre Fedra y su esposo o Fedra y su hijastro, sino la que se establece entre los hombres. Fedra es utilizada como "exchangeable property for the primary purpose of cementing the bonds of men with men" (Sedgwick 25-26). 12 Este hecho nos ayuda a explicar por qué los

^{7 &}quot;...porque las palabras, yo creo, nos salvan -y después de las palabras, la acción."

⁸ Fedra de Lourdes Ortiz es una obra inédita, de la cual María-Josep Ragué i Arias me ha facilitado una copia mecanografiada, sin números de páginas.

^{9 &}quot;...deseo de hombres para otros hombres."

[&]quot;…la verdadera estructura de deseo que organiza la obra es el deseo masculino por otro igual a sí mismo… El Hipólito de Eurípides contiene una falsa intriga edípica y debajo de esa superficie una relación erotizada entre padre e hijo; la esposa/madre es desplazada para que padre e hijo puedan estar solos juntos."

¹¹ Estoy utilizando la definición de "homosocial desire" explicada por Eve Rosofsky Sedgwick en su libro Between Men.

^{12 &}quot;...una propiedad cambiable para el fin primario de consolidar la relaciones de hombres con otros hombres."

personajes aceptan tan fácilmente la ruptura del tabú del incesto. Según el análisis de las estructuras de la familia hecho por Levi-Strauss, "the prohibition of incest is less a rule prohibiting marriage with the mother, sister, or daughter, than a rule obliging the mother, sister, or daughter to be given to others. It is the supreme rule of the gift..." (481 citado en Rubin 173). El final de la obra de Ortiz nos muestra que el incesto ya no es un problema sólo porque Fedra se ha convertido en un "regalo", un objeto de intercambio libremente pasado entre los hombres.

El coro de la obra está desolado ante la falta de respeto de las leyes de la tragedia que se observa en el final y se pregunta "¿A dónde [irá] a parar el orden social? ¿la familia? ¿los principios inalienables de la civilización occidental?". Por otro lado, el público se da cuenta de que, con toda la falta de respeto por la tragedia, el final de la Fedra de Lourdes Ortiz parece ser no una celebración de la adquirida liberación sexual para las mujeres, sino una denuncia de las constricciones que la presunta moralidad "liberada" sigue imponiendo a las mujeres. La liberación sexual de Fedra consiste en el dar placer sexual a más de un hombre. Ella sobrevive al suicidio -"al fin y al cabo estamos en el siglo XX", comenta el coro- pero no ha escapado a las constricciones de una sociedad esencialmente masculina. La intriga ha conseguido el establecimiento de una sólida conexión entre padre, hijo y otros amigos, pero estas conexiones han sido posibles sólo porque la protagonista se ha hecho disponible en casa y en la cama.

En efecto, la misma Ortiz me confesó en una ocasión que su deseo de reinterpretar el mito fue causado en parte por su convicción de que en tantos siglos nunca haya cambiado: "El mito recoge toda la tradición que en occidente ha configurado la forma de ver el mundo y la actitud ante las mujeres. Y yo creo que muchos de estos mitos siguen estando vigentes". La particular en su *Fedra* quería demostrar que "ciertas actitudes de esta sociedad más libre, aparentemente más consentidora, sin embargo sitúan también a la mujer en una posición ambigua y difícil". La sociedad contemporánea "por una parte ha dado a la mujer la posibilidad de desarrollo, por otra parte le ha convertido también en una especie de juguete". En efecto, la Fedra de Lourdes Ortiz acaba por desarrollar el papel de

[&]quot;…la prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, y más una regla que obliga a dar a otros la madre, hermana o hija. Es la regla suprema del regalo…."

¹⁴ Esta, y las tres citas siguientes proceden de una entrevista personal que Lourdes Ortiz me concedió en Madrid en el diciembre de 1993.

"compañera y protectora tanto del padre como del hijo. Un poco balanceándose entre ambos y con cierta insatisfacción en el fondo".

Otra versión moderna de la historia de Fedra, Crits de gavinas, 15 ha sido escrita por la dramaturga catalana Maria-Josep Ragué i Arias en 1990. Voy a hacer referencia a la versión castellana de la misma obra, traducida por la autora misma con el título de Lagartijas. gaviotas y mariposas. Ragué i Arias pone la intriga de la tragedia de Eurípides en un ambiente contemporáneo. Teresa, la protagonista, es una mujer insatisfecha de su vida. Antes de casarse trabajaba en una escuela, pero decidió dejar su empleo para transformarse en la esposa de un importante hombre de negocios. Ahora está sola casi todo el día y siente que no tiene por qué vivir. Su matrimonio le ha ofrecido una posición en la sociedad, pero ella no está contenta con la situación. Teresa entonces trata de hacerse amiga de su hijastro, Juan, hablándole de la relación de él con su novia. Esta Fedra moderna no tiene celos de los sentimientos de su hijastro, al contrario. Al final del primer acto, Teresa hace el amor con Juan para enseñarle a dar placer a una mujer.

La consumación del deseo de Teresa-Fedra, sin embargo, no es el punto central de la obra, sino más bien el medio teatral para poner en común los temas principales que Ragué i Arias quiere explorar en su reescritura: la lucha de una mujer para obtener placer sexual, su identidad y su libertad. En el segundo acto, cuando Juan está todavía dormido, Teresa se da cuenta de que ella no quiere convertirse en su amante -no quiere convertirse en la amante de él o de otro hombre. Lo que ella en realidad está buscando es la libertad (incluyendo la libertad sexual) y una vida independiente. Ella descubre que no posee nada que le pertenezca, y que su única identidad en la sociedad es la de ser la mujer de su marido. Teresa se da cuenta de que su única posibilidad de elección es entre quedarse en casa y seguir frustrada e insatisfecha en su vida, muriendo como una gaviota enjaulada, o dejar su casa, sin trabajo, sin dinero, sin amigos, lo que sería una especie de suicidio también. En este momento, Teresa piensa que el suicidio es de verdad su única posibilidad: "De hecho, quedarme me parece que es como enterrarme viva, e irme es seguramente un suicidio. Si esto fuese una tragedia, el final lógico sería un suicidio..." (65).

Sin embargo Teresa es más como la Nora de Ibsen que como la Fedra de Eurípides, y encuentra en sí misma el valor necesario para

^{15 &}quot;Gritos de gaviotas."

dejar su jaula dorada. Al final de la pieza, Teresa se da cuenta de que si ella tiene que suicidarse, este suicidio puede ser sólo metafórico. En el momento de salir de su casa, para construirse una nueva existencia independiente, ella rechaza y destruye su vieja identidad haciendo en pedazos una foto de sí misma y su esposo el día de su boda. La protagonista concluye la obra diciendo: "Esta Teresa, la esposa de Pedro, acaba de suicidarse" (71).

La historia de la trágica pasión de Fedra ha sido reinterpretada en los últimos años por tres dramaturgas: Maricla Boggio, Lourdes Ortiz y Maria-Josep Ragué i Arias. Aunque las tres autoras presenten distintas facetas de la historia, están de acuerdo en una conclusión: Fedra no merece morir. Las tres obras, sin embargo, no representan la expresión triunfante del deseo de la mujer de superar la represión de la sociedad patriarcal. Al contrario. Las distintas formas adquiridas por la supervivencia de Fedra en estas reescrituras todavía suscitan muchas preguntas que deben ser discutidas.

De las tres reescrituras, la *Fedra* de Boggio es la que más usa la tradición, al mismo tiempo que la pone en cuestión. Eurípides, Séneca, Racine, D'Annunzio, Unamuno: Boggio nos muestra como estos famosos dramaturgos una y otra vez niegan a Fedra el derecho de expresar su pasión, condenándola al suicidio. Cuando, al final, la Fedra moderna de Boggio dice lo que quiere, se produce un "milagro". Ella se da cuenta de que sus palabras no van a ser su condena, sino su salvación. Además, ella descubre que ella tiene el derecho de reapropiarse de las palabras antiguas, de la cultura clásica, y de usar esa misma cultura para crear una nueva vida para sí misma y para las mujeres en general.

La Fedra de Lourdes Ortiz pasa por un proceso de desarrollo contrario al de la Fedra de Boggio. La protagonista de la obra de Ortiz al principio está satisfecha de su relación con Hipólito. Al final de la pieza, sin embargo, su amor espontáneo por Hipólito se ha transformado; ella ahora ha aceptado la situación de transformarse en mediadora entre padre, hijo y sus amigos. Se ha convertido en un puro objeto en el juego de deseo de otros; ya no es un sujeto libre de actuar. Si no ha perdido la vida, la Fedra de Ortiz ha perdido sin duda su libertad.

María-Josep Ragué i Arias nos muestra otro aspecto más del destino de una Fedra moderna. Si la protagonista decide actuar siguiendo su deseo, ¿cuáles serán las consecuencias? Según la escritora catalana, hasta en nuestra sociedad contemporánea una mujer que exprese libremente sus deseos y necesidades sexuales va a ser condenada y excluida de la sociedad. La Fedra de Ragué i

Arias acaba por encontrarse en tal situación que el suicidio le parece una salida. Y aunque ella no sucumba a la tentación, su elección final de intentar vivir no puede considerarse como un triunfo. Ella no puede simplemente marcharse dando un portazo, sino que es consciente de los problemas y de los peligros que la esperan en su nueva vida.

Pero, por otro lado, también podemos leer la Fedra-Teresa de Ragué i Arias como una respuesta a la Fedra de Lourdes Ortiz. En ambas obras, la protagonista proclama su derecho a la satisfacción de sus deseos con el compañero de su elección, y en ambas obras ella tiene una relación con su hijastro. Pero, la Fedra de Ortiz acaba siendo una prisionera de esta situación, y al final de la pieza queda todavía más confinada en su "domesticidad" de lo que lo estaba al principio. La protagonista de la obra de Ragué i Arias decide luchar por su libertad. Al final de la obra, ella se marcha, y, si esto puede ser un "suicidio", de este suicidio va a renacer una mujer nueva.

En conclusión, en este artículo he puesto en evidencia cómo el carácter de Fedra ha sido presentado en la tradición occidental como representación de un deseo femenino distorsionado: su pasión y sensualidad eran condenadas con la muerte. Por el contrario, Maricla Boggio, Lourdes Ortiz y María-Josep Ragué i Arias han elegido a Fedra como símbolo de la condición femenina. Su suicidio representaba la cancelación de su deseo y de su derecho de elegir, de hacerse independiente, de ser libre. Estas tres dramaturgas demuestran, con varias actitudes —ya sea de rebelión, ya sea de denuncia— que el suicidio ya no es necesario. Sus reinterpretaciones de la historia de Fedra nos muestran que las mujeres tienen derecho a su propia voz y a su propia vida. Y que Fedra, la encarnación del deseo femenino, ya no tiene que suicidarse, sino que ha de sobrevivir.

OBRAS CITADAS

Boggio, Maricla. Fedra. Ridotto 1 (1979): 11-30.

D'Annunzio, Gabriele. *Fedra*. A cura di Piero Gibellini. Milano: Mondadori, 1986.

Euripides. *Hipoolytus*. Translated by David Grene. In *Euripides I*. With an Introduction by Richard Lattimore. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.

- Fusini, Nadia. La luminosa. Genealogia di Fedra. Milano: Feltrinelli, 1990.
- Goff, Barbara E. The noose of words. Readings of desire, violence and language in Euripides' Hippolytos. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Ortiz, Lourdes. Fedra. Copia mecanografiada, 1983.
- _____. Entrevista personal. 5 de diciembre de 1993.
- Rabinowitz, Nancy Sorkin. "Renegotiating the Oedipus. Theseus and Hippolytos". *Refiguring the Father. New Feminist Readings of Patriarchy*. Eds. Patricia Yaeger and Beth Kowaleski-Wallace. Carbondale, Southern Illinois UP, 1989. 58-77.
- Racine, Jean. Phèdre. Paris, Bruxelles, Montréal: Bordas, 1973.
- Ragué i Arias, María-Josep. Crits de gavines. Barcelona: Editorial Millà, 1990.
- _____. Lagartijas, Gaviotas y Mariposas (Lectura moderna del mito de Fedra). Introducción Juan Germán Schoroeder. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1991.
- _____. "Penélope, Agave y Fedra, personajes femeninos griegos, en el teatro de Carmen Resino y de Lourdes Ortiz". *Estreno* 15 (1989): 23-24.
- Rich, Adrienne. "When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision". *On Lies, Secrets, and Silence. Selected Prose 1966-1978.* New York London: W.W. Norton & Company, 1979.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". *Toward an Anthropology of Women*. Ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975. 157-210.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire. New York: Columbia UP, 1985.
- Seneca. *Phaedra. Three Tragedies*. Translated and with an Introduction by Frederick Ahl. Ithaca and London: Cornell UP, 1986.
- Unamuno, Miguel de. Fedra. Obras completas Tomo XII: Teatro. Prólogo, edición y notas de Manuel García Blanco. Madrid: Afrodisio Aguado S.A., 1958.

Daniela Cavallaro
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

ANIMAL RIGHTS IN THE ROMANTIC PERIOD: LEGAL JURISDICTION IN ENGLAND AND THE INTELLECTUAL MILIEU

Nandita Batra

Among the many groups that take a pro-animal position today, the issue of whether animals deserve welfare of actual *rights* is possibly the most divisive. The most representative spokesman for the welfare theory is the Australian philosopher Peter Singer, whose position is for a moral (but secular) position, with sentience (and therefore the capacity to suffer) being the key issue. While this position insists on any suffering being considered a serious ethical issue, it leans towards utilitarianism rather than absolutism. As Singer states:

If one, or even a dozen animals had to suffer experiments in order to save thousands, I would think it right and in accordance with equal consideration of interests that they should do so.³

On the other hand Tom Regan, whose demand is for rights for animals rather than welfare, believes that all life has intrinsic value; animals are "subjects of a life" and they therefore are entitled to rights. His position, like Singer's, is secular, and his demand is for "respect" rather than "morality" in animal issues: animal experimentation should be stopped based on "disrespect" rather than simply pain.⁴

For the sake of clarity I do not include humans in my use of the term "animals."

² Singer, Peter. *Animal Liberation: Towards an End to Man's Inhumanity to Animals* (London: Jonathan Cape, 1976).

³ Singer, Peter. *Practical Ethics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 58.

⁴ Regan, Tom. The Case for Animal Rights (Berkeley: Univ. of California Press, 1983).

Both arguments have been present in animal discourse since the "birth" of the animal rights movement during the Romantic period (1780-1830). Likewise, questions raised about the animal rights agenda—that it extends cultural imperialism with its bourgeois, Eurocentric hierarchies, that it grants rights mainly to "nice, cuddly mammals" that are "easiest to anthropomorphize," as well as questions about its basic premises also took shape in these years.⁵

Of course the use of the terms "Romantic" and "Romanticism" for this period is a considerably contended one, but I use the term "Romantic" to denote the entire milieu of these five decades. It indicates a link with Europe that the term "Georgian" lacks, and it is preferable, for its brevity, to "late eighteenth- and early nineteenth-century." It does not, over here, indicate any select group of representatives, and in the wider sense it is indeed the period in which the modern animal rights movement had its birth, growing out of the entire intellectual milieu—philosophic, scientific, religious, educational, artistic, literary, legal, and social—of the time.

Both Singer and Regan have drawn attention to their philosophical precursors, Singer being most closely lined to Jeremy Bentham, the eighteenth-century English philosopher most frequently associated with the theory of Utilitarianism. Bentham's oft-quoted proclamation ("The question is not, Can they reason?, nor can they *talk*?, but can they *suffer*?") became one of the slogans for pro-animal reformers in the Romantic period.⁶

Bentham's own view may be seen as a reaction against the prevailing influence of Descartes, whose 1637 Discours de la *méthode* contained the famous *bêtemachine* theory, declaring animals to be mere bodies, no more than automata. Both the human and the animal body could be classified as machines, but the human was separated from the animal by the soul and by the capacity for speech.

The animal body, on the other hand, operated purely on mechanical principles, and any sound it could produce was simply a product of this machinery. While Descartes himself had not insisted on the incapacity of animals to experience pain, this, as Andreas-Holger Maehle has shown, was the position taken by many of his

⁵ Tester, Keith. *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1991), p. 16.

⁶ Bentham, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. (Oxford: Blackwell, 1960; first pub. 1789).

followers, some of whom interpreted an animal's cries for pain as merely the creaking of animal "clockwork." (No effective anaesthesia, such as chloroform or sulfuric ether, was introduced either into curative or experimental surgery until the middle of the nineteenth century.) Dogs were frequently nailed to laboratory tables to be vivisected for the study of the circulation of blood, a recent discovery.⁷

As a result of Descartes, the debate on whether animals had souls or not became widely debated during the eighteenth century, not being confined merely to scientists and theologians but infiltrating the entire intellectual milieu of the time. It is this specific soul/matter point of demarcation with which Bentham's focus on sentience therefore takes issue: for him rationality and speech were not the criteria for the award or denial of rights. To some extent Bentham had been anticipated by other philosophers, some of whom had acknowledged animal sagacity (intelligence), language, or the capacity for *experimental reasoning*. But the shift from intelligence to sentience was a crucial move for pro-animal reformers.

Meanwhile, natural history was showing that the demarcation between the human and the animal was a lot less sharp than many members of the former group would care to acknowledge. This was revealed in the changes seen during the so-called Enlightenment in zoological taxonomy, which moved from purely anthropocentric principles to a greater degree of objectivity. Before the Enlightenment, most animals were classified according to their relationship to Man. In Richard Brookes' 1763 The Natural History of Quadrupeds, for instance, the "obvious" division of quadrupeds was into "the Domestic and the Savage," and even the Enlightenment natural historian Buffon (Georges LeClerc) dismissed objectivity as a goal in taxonomy; following relationships rather than essences, he stated that the most "natural" way for an animal to be classified was through its relationship to man.

The Linnaen system (*Systema Naturae*, 1735) on the other hand, was the first taxonomy that appeared to be based on more objective criteria. Widely accepted in England by the 1760's, it was based on a binomial system of nomenclature, with the first Latin (or Latinized) word for the genus and the second for the species. The system was based upon establishing distinct categories to classify each animal

Maehle, Andreas-Holger. "Cruelty and Kindness to the 'Brute Creation': Stability and change in the ethics of the man-animal relationship, 1600-1850," in *Animals and Human Society*, ed. Aubrey Manning and James Serpell (London: Routledge and Kegan Paul, 1994), p. 87.

as well as to ascertain its relative position within the natural order, and although Linnaeus' contribution to the establishment of taxonomic principles cannot be underestimated, his value for animal rights stems largely from two points. Firstly, he blurred the line between humans and animals by firmly grouping *Homo Sapiens* with other mammalian species, and specifically with other primates under the order *Anthropomorpha*. Secondly, although he was convinced about the fixity of the species (about which he took an atemporal stance), he was not so about the genera, and he prepared the way for developments in the last decade of the century in which the immutability of species would no longer be taken as a given.

Evolutionary theory further challenged the line of demarcation between the human and the animal, and by 1800 both Erasmus Darwin (Charles' grandfather) and Jean Baptiste de Monet (the Chevalier de Lamarck) had formulated a theory of evolution, even though they were unable to demonstrate exactly how the process took place. Erasmus Darwin's Zoonomia (1794-96) deduced that transmutation of the species took place through the satisfaction of desires and needs. Lamarck, whose first public statement on evolution (or "transformism") was made in 1800 in his lecture Système des animaux sans vertèbres, based his theories on his belief in the inheritance of acquired characters, and these theories were further developed in Philosophie zoologique (1809) and Histoire naturelle des animaux sans vert1ebres (1815-22). The many references to animals of all kinds-mice, dogs, and asses-as "fellow creatures," "brothers," or "fellow-mortals" by Romantic poets, such as Burns, Coleridge, and Southey, illustrate the wide dissemination of the discourse of natural history.

While Cartesian doctrine had been widely used by scientists to justify cruelty to animals, a more ubiquitous stumbling block for proanimal reformers came from the standard eighteenth-century interpretation of the Bible. The grant of dominion in Genesis to Man over all other creatures (not just once but twice—once to Adam and once to Noah) had often been taken to mean a divine sanction for the abuse of animals, and many reformers had to contend with Genesis more than with Descartes. Some of these reformers included pamphleteers such as the vicar James Granger and the Reverend Humphrey Primatt. When Granger held a famous sermon speaking out in favour of kindness to animals in a church in Oxfordshire, he is said to have aroused "almost universal disgust" because his inclusion of dogs and horses in a sermon was considered a "prostitution of the pulpit." The published form of his sermon *Apology for the Brute*

Creation (1772) used the motto "Saevitia in Bruta est Tirocinium" Crudelaitatis in Homines" (Callousness to Animals is Training for Cruelty to Humans) for the motto on the title page. Primatt, whose influence possibly had a longer span, hoped to reform the public by citing examples of the kindness with which animals were to be treated in the doctrine of other religions. He subverted the popular argument that the suffering of animals was inconsequential because they had no souls, asserting instead that because animals had no future life their suffering was worse than human suffering. Like Granger's Apoloay for the Brute Creation, Primatt's Dissertation on the Duty of Mercy to Brute Animals or Abuse of Animals Censured (1776) attempted to link kindness to animals with Christianity and to focus attention on biblical passages in Exodus 20:10, 23:12, Deuteronomy 5:14, 22:6-7, 25:4, and especially Proverbs 12:10 ("A righteous man regardeth the life of his beast"), and away from Genesis 1:26-8 and 9:2-3, the two passages that had been used to deny accountability towards animals.8

It is not surprising that many reformers drew attention to the need to teach children to treat animals with compassion. One argument had always been current, which was that theory that cruelty towards animals would eventually lead to cruelty to humans. Hogarth had illustrated this dictum earlier in the eighteenth century through the lesson of Tom Nero, in the engravings he titled *The Four Stages of Cruelty*. Tom Nero, who begins as a juvenile animal-torturer, develops

⁸ Exodus 20:10: "But the seventh day is a sabbath of the LORD your God; that day you shall not do any work...your cattle or the alien within your gates"; Exodus 23:12: "...on the seventh day you shall abstain from work, so that your ox and your ass may rest..."; Deuteronomy 5:14: "...But the seventh day is a sabbath of the LORD your God; that day you shall not do any work, neither you, your son or your daughter, your slave or your slave girl, your ox, your ass, or any of your cattle..."; Deuteronomy 22:6-7: "When you come across a bird's nest by the road, in a tree or on the ground, with fledglings or eggs in it and the mother-bird on the nest, do not take both mother and young. Let the mother-bird go free, and take only the young; then you will prosper and live long"; Deuteronomy 25:4: "You shall not muzzle an ox while it is treading out the corn"; Proverbs 12:10: "A righteous man regardeth the life of his beast"; Genesis 1:26-8: "Then God said, 'Let us make man in our image and likeness to rule the fish in the sea, the birds of heaven, the cattle, all wild animals on earth, and all reptiles that crawl upon the earth."; Genesis 9:2-3: "The fear and dread of you shall fall upon all wild animals on earth, on all birds of heaven, on everything that moves upon the ground and all fish in the sea; they are given into your hands. Every creature that lives and moves shall be food for you; I give you them all, as once I gave you all green plants."

⁹ This assertion is still the subject of debate today. See, for instance, A.R. Felthouse and S.R. Kellert, "Childhood Cruelty to Animals and Later Aggression against People: A Review," *American Journal of Psychiatry* 144 (1987): 710-717.

into a murderer and is eventually hanged and dissected himself. But in the latter half of the eighteenth century a whole new genre of children's literature arose, focusing, with unabashed didacticism, on the inculcation of moral values in the next generation of adults. While many of these works adopted Hogarth's position, others emphasized the need for a more disinterested compassion for animals, while still others actually called out for rights for animals.

Some of these tales, such as "The Robin" in the 1798 *Pity's Gift* by Samuel Jackson Pratt (or possibly Mary Pilkington), featured a most bloody form of avenging punishment for children who were cruel to animals. Others attempted to teach an equally firm but gentle lesson. Among the latter are the anonymous *The Hare: Or Hunting Incompatible with Humanity* (1799), Dorothy Kilner's *The Life and Perambulation of a Mouse*, Sarah Trimmer's *Fabulous Histories*. *Designed for the Instruction of Children, Respecting Their Treatment of Animals*, Anna Barbauld's 1786 *Hymns in Prose*, Mary Wollstonecraft's 1791 *Original Stories*, and Edward Kendall's 1798 *Keeper's Travels in Search of his Master*. 10

Vegetarianism was not the main focus of pro-animal reformers in the Romantic period, and few called out for a prohibition against animal-slaughter; the focus of reform, rather, was on merciful methods of slaughter. In fact, the practice was even considered counter to Christian practice as well as un-English in character. Nevertheless, although the word had not yet been coined, vegetarianism did have a number of ardent proponents who advocated that meat-eating should be eschewed for several reasons: its cruelty, its unnaturalness, its repulsiveness, and, not least of all, its potential to produce bad breath. Within a short period of time a number of tracts appeared urging against animal-slaughter. Some tried to create a change in the current interpretation of Genesis by distinguishing between the two grants of dominion to Adam and to Noah. They argued that only the second grant (to Noah) mentioned a right to slaughter and eat animals. For instance John Hildrop, a Yorkshire rector, suggested that meat-eating was a consequence of the Flood, and that vegetarianism would therefore not be counter to Christianity. Others emphasized the teachings of other religions that highlighted the ethical issues of meat-eating. These included John Oswald, a Scottish officer who had been stationed many years in India, and although atheist,

Little of this literature actually called out for rights for animals. The exception is Kendall's Keeper's Travels, a call for which he was strongly chastised by Sarah Trimmer.

had been sufficiently influenced by the teachings of Hinduism to give up meat and persuade others to do likewise in *The Cry of Nature, or an Appeal to mercy and Justice on behalf of persecuted animals* (1791). The Swedish Joseph Ritson's *Essay on Abstinence from Animal Food As A Moral Duty* (1802), which had been written in English, claimed that "those accustom'd to eat the brute should not long abstain from the man." Ritson had a profound influence on Shelley, who in turn urged against animal slaughter in his *Vindication of Natural Diet and Essay on the Vegetable System of Diet.* Thus though certainly not widespread, vegetarianism in one form or another was, by century's end, no longer an unknown habit among the middle and upper classes. Its English converts had included Aphra Behn, Bernard Mandeville, Lord Chesterfield, and James Boswell, as well as its more vocal advocates.

Perhaps the greatest change in the "rights" of animals was established, however, by legal jurisdiction. Before 1800, the law had occasionally punished "wanton, intentioned, or malicious" cruelty to animals, but only in their role as human property-animals had no legal protection in their own right-and only if malice could be proved. 12 For instance, as Sir Samuel Romilly illustrated in the House of Lords in 1809, there had been an instance of a certain John Shaw's being indicted on the Black Act in the year 1798 for beating a horse on the head with the butt-end of a whip while simultaneously pulling at its tongue. Needless to say, the horse was found dead the same day with its tongue almost torn out of its head. Shaw's act had apparently been one of revenge against his master for the latter's refusing to lend him this particular horse, but "express malice" to the master could not be proved, and he was acquitted. 13 In the case of a certain William Parker however, who had been indicted for ripping out the tongue of a living mare (of which he was not the owner) malice was proved, but according to contemporary commentators, Parker would have been acquitted with impunity had be been the owner of the mare.14

Likewise, animals could be killed (and even tortured) with impunity

¹¹ Ritson, Joseph. Essay on Abstinence from Animal Food As A Moral Duty (London, 1802), p. 124.

¹² The Black Act of 1723 also made wilful damage to the property (including animals) of another person a capital offence.

¹³ Parliamentary Debates from the Year 1803 to the Present time. (London: Hansard, 1812), Vol. XIV, Column 1031*.

¹⁴ Andreas-Holger Maehle, "Cruelty and kindness," p. 97.

in violent sports, such as hunting for the upper classes and cock- and dog-fighting, bull-baiting, and bull-running for the lower.¹⁵ Countries fairs often featured performers who entertained spectators by eating live animals (such as cats and foxes), as well as with activities like "goose-pulling" and "sparrow-mumbling" that entailed competitions to pull off the head of the live creature concerned.¹⁶

When, in 1800 Sir William Pulteney presented to the House of Commons the first bill seeking some protection for animals in their own right, he was met with derision. Pulteney's bill (Bill for Preventing the Practice of Bull-baiting) was not, however, based exclusively on animal rights and focused as much on the rowdiness it caused as it did on cruelty to the animal, but nevertheless it was a landmark. Stating in the House of Commons, on 2 April 1800, that "several gentlemen, who had been witnesses to the inconveniences which the savage custom of Bull-baiting had occasioned, had come up to town to put a stop to the evil," he had been "induced to move for leave to bring in a bill to prevent the practice." The necessity, for this desire, he believed, was obvious:

The practice was cruel and inhuman; it drew together idle and disorderly persons; it drew also from their occupations many who ought to be earning subsistence for themselves and families; it created many disorderly and mischievous proceedings, and furnished examples of profligacy and cruelty. 17

Bull-baiting was, at this time, possibly the most popular violent sport in England. Having originated in village festivities, it had gradually become associated with drunkenness, gambling, and rowdiness, as much as with blood. The crowd came for the accompaniments as much as for the "game" itself, which was to see a tethered bull set upon by trained dogs. As Pulteney said, the "disorderliness" associated with bull-baiting was as much of a motive to prohibit it as its "inhumanity." This may be seen in the words of Sir Richard Hill, who seconded the motion "from a love of decency and decorum, and out of humanity to the common people."

Pulteney's Bill met with ridicule in the Commons, as is seen in the words of George Canning, for whom it was absured and below the dignity of Parliament: "The dignity of the House would have been

¹⁵ Malcolmson, Robert. *Popular Recreations in English Society, 1700-1850* (London: Cambridge University Press, 1973), pp. 49-50.

Turner, E.S. Heaven in a Rage (Fontwell: Centaur, 1992), pp. 61-62.

¹⁷ The Parliamentary History of England from the Earliest Period to the Year 1803 (London, Hansard, 1819), Vol. XXXV, Column 202.

better preserved, had it never meddled with this story of a cock and bull."

The Bill was opposed by William Windham (the then Secretary of War), losing by 43 votes to 41. The debate that ensued on 18 April between those in favour and those against reveals, again, that issues far other than those of animal "rights" were at stake. Windham's opposition, he said, was not based on his promotion of the support, but on what he saw as the bill's attempt to deprive the poor of pleasure that the rich had from hunting. In fact, he remarked that he did not deny that bull-baiting was cruel, but asserted that it was "a mockery in gentlemen to talk of it when they indulged in sports equally cruel."

But Pulteney objected to this conflation of hunting and baiting, and disputed the implication that the difference between the two lay only in the issue of rich and poor. There was, he insisted, a major difference in the degree of cruelty involved:

In this case a poor animal [is] tied to a stake, with no means of defence or escape, and tormented and tortured for a whole day, or even for several succeeding days. In the other sports there [is] no such refinement of torture. ¹⁸

But these arguments did not convince, and the bill lost. Public reaction to the bill and its failure may be seen, perhaps, in the leading article in *The Times* a week later, according to which the failure of the bill was a victory over the dangers of Jacobinism and therefore a triumph for the spirit of freedom.

A Right Honourable Gentleman is entitled to much credit for the timely check he has given, by his manly eloquence, to that little spirit of interference and legislation, which distinguishes the present character of the country. It has been the effect of Jacobinism, and of the terror it has created to increase the rancor of the people, and redouble the vigilance of the Magistrate.¹⁹

Claiming that the bill was intended to widen the gap between the rich and the poor by eliminating the middle-class, the article ridiculed, as the language of "Levelers," the analogies made by Pulteney's group linking animal cruelty with slavery and racial oppression. It concluded that

It should be written in letters of gold, that a Government cannot interfere too little with the people; that laws, even good ones, cannot be multiplied

¹⁸ Ibid., Column 209.

¹⁹ The Times, 25 April 1800.

with impunity; and that whatever meddles with the private personal disposition of a man's time or property, is tyranny direct.

Two years later, John Dent's attempts to reintroduce a bull-baiting prevention bill were again opposed by Windham. Like Pulteney, Dent tried to draw attention to the "inhuman cruelty" of the sport, citing the example of "two ruffians who poured *aqua fortis* on the wounds of the animal, and cut him with knives and forks so as to irritate him into madness." But once again these arguments met with ridicule and the bill failed.

It was not for another seven years that a decisive attempt was made to introduce an animal-protection bill into Parliament. On Monday, 15 May 1809, Lord Thomas Erskine eloquently attempted to convince the House of Lords to accept his Cruelty to Animals bill. Erskine's bill was much wider in its scope than either Pulteney's or Dent's. Unlike Pulteney's bill, Erkine's was aimed at protecting cruelty to all domestic animals rather than at prohibiting one particular sport. Like Pulteney's bill, however, it appeared to be aimed at the lower classes rather than the upper. Erskine alluded to the failed Bull-Baiting bill, acknowledging its defects and drawing attention to the fact that although its "framers" had been "actuated by motives of humanity" they had "mixed with it very laudable objects of human policy, which rather obscured the principle of protection to animals":

One great object and it was laudable on that account, was to put an end to sports which led away the servants and husbandry of their masters.

He praised Windham, the bill's chief opponent, as being "a person of as humane and feeling a mind as ever distinguished any man—a man, besides, of a most beautiful genius." His bill, however, was designed to establish the basic principle of rights for animals themselves, and he thus struck out at what was considered a fundamental freedom:

The general answer [to reproofs to those who cruelly abuse animals] with the addition of bitter oaths and increased cruelty, is What is that to you?—If the offender be a servant, he curses you, and asks if you are his master? and if he be the master himself, he tells you that the animal is his own.

This, he believe, was an "infamous and stupid defence" which "arose from that defect in the law" which he "sought to remedy":

Animals are considered as property only: to destroy or abuse them, from malice to the proprietor, or with an intention injurious to his interest in them

²⁰ The Times, 25 May 1802.

is criminal; but the animals themselves are without protection; the law regards them not substantively; they have no rights!²¹

Primarily, Erskine drew upon the issue of sentience which had been the hallmark of Bentham's position and on which Peter Singer now focuses. He did not seek rights for animals at the expense of humans, he emphasized; he was not denying animals the "right" not to be killed for food, but simply to be treated with as much mercy as possible. Likewise, he was not asking for the prohibition of animals as labor but for their merciful use under these circumstances. And, thirdly, he proposed an accord rather than a conflict between animal rights and Genesis:

They are created for our use, but not for our abuse. Their freedom and enjoyments, when they cease to be consistent with our just dominion and enjoyments, can be no part of their natures; but whilst they are consistent, I say their rights, subservient as they are, ought to be as sacred as our own.²²

The Preamble of Erskine's Bill was as follows:

Whereas it has pleased Almighty God to subdue the dominion, use, and comfort of man, the strength and faculties of many useful animals, and to provide others for his food; and whereas the abuse of that dominion by cruel and oppressive treatment of such animals, is not only highly unjust and immoral, but most pernicious in its example, having an evident tendency to harden the heart against the natural feelings of humanity.²³

His demand, therefore, was the actual concession of rights for animals, even if these were to be rights that could not conflict with those of men.

Its eventual failure notwithstanding, the bill received a much more enthusiastic reception than had been given to either Pulteney or Dent. Despite asking for limits on the animals to be included, the House of Lords passed it unanimously. But Erskine ran into snags in the Commons. Once again Windham was there to wave the flag of oppression. The Bill he claimed, instead of being called "A Bill for preventing Cruelty to Animals, should be entitled, A Bill for harassing and oppressing certain classes among the lower orders of the people." 1st "scandalous defect," he claimed, was "the gross partiality and inequality of its enactments":

²¹ Ibid., Column 554.

²² Ibid., Columns 555-6.

²³ Ibid., Column 557.

²⁴ Parliamentary Debates from the Year 1803 to the Present time. Vol. XIV. (London: Hansard, 1812), Column 1036.

It fell foul of one class of offences only, while it left untouched an infinitely larger class, and in which the very members of the legislature themselves were implicated, such as hunting, fowling, horse-racing, etc.²⁵

Erskine's Bill did not pass in the Commons, being defeated by 37 votes to 27, and it appeared that the position was now back to scratch. Yet if the reception of his bill in the press is any gauge of public opinion, all was not lost. The *Gentleman's Magazine and The Times*, for instance, lamented its failure, the latter having given Erskine not only favorable publicity but its complete backing the day before Erskine's bill was to be read for the second time:

We are anxious from motives of humanity to extend as much as possible the knowledge of, and to diffuse the sentiments contained in, the excellent and characteristic speech of Lord Erskine, upon the second reading of his Bill "for preventing malicious and wanton cruelty to animals." Of the necessity of such a measure, no one who walks our streets or travels our roads, if he has the proper feelings of human nature about him, can entertain the least doubt; and we shall therefore best promote the object which the Noble Mover of the Bill has in view, by giving as much publicity as we are able to the humane principles which he endeavours to inculcate, and which, were they but sufficiently attended to, would render legislative enactments useless. ²⁶

Erskine, a firm believer in the efficacy of the law, asserted that the law would pave the way for future generations. Considering cruelty in the young to stem from defects in education, he contended that those defects stemmed from defects in the law. Thus he affirmed his belief in the power of the law to educate parents and create a new generation, and he avowed that the Bill, by creating a "duty of imperfect obligations" would make compassion "habitual."

Despite the failure of his bill, Erskine did not give up. He proceeded to join forces with Richard Martin, a Connemara landowner who was MP for Galway. Initially known as "Hairtrigger Dick" for his quickness to call a duel, Martin later acquired the nickname "Humanity Dick," which was given to him by George IV. In spite of a number of initial failures, Martin succeeded in establishing the first law against cruelty to animals in the 1822 act to "Prevent Cruel and Improper Treatment of Cattle."

The act made cruelty to any "horse, cow, ox, heifer, steer, sheep or other cattle" punishable, later being amended to include mares, geldings, mules, and asses. Martin's early failures were caused by his attempts to include a wider range of animals within the perimeters

²⁵ *Ibid.*, Columns 989-90.

²⁶ The Times, 30 May 1809.

of legal protection, but these attempts drew considerable scorn from his opponents, who jeered by asking if he intended to include the hunting of hares, the boiling of lobsters, or the eating of oysters alive as punishable offences. As a result bulls were excluded from protection, as were dogs and cats.

Martin's success was based on his astuteness as much as on his humanity. His willingness to compromise at a crucial time possibly saved the bill, as did his wording of it to focus on "any person or persons having the charge, care or custody" of domestic animals, rather than on their owners. Once again, the bill was aimed at the lower rather than the upper classes, and certainly this was one of the objections it raised.

But Martin stood his ground, confidently assuring his audience, as Pulteney, Dent, and Erskine had been unable to do, that he had the support of the nation behind him. Declaring that he had "received the approbation of a large portion of the inhabitants of the country," he confidently pronounced that his opponents were placed "in opposition to the common sense of the whole nation.":

The magistracy of London and Middlesex had spoken in an articulate manner in favour of the measure. It had received the support of clergymen who did honour to their calling. There was not a pulpit in London that had not spoken in a pronounced manner in approbation of it.²⁷

Having withdrawn his amendment, Martin's bill, when read for the third time, passed on 7 June 1822, thus establishing what became known as Martin's Act-Europe's first law prohibiting cruelty to animals in their own right. As Martin had said in his speech, his bill had the support of the people, and the changes that took place in jurisdiction reveal the changing thought of the average citizen as well.²⁸

Martin continued to persevere for further acts to extend protection to dogs and cats, and to ban all animal-baiting sports. He also vigorously prosecuted offenders under his own Act, once even

²⁷ Parliamentary Debates, New Series: Commencing with the Accession of George IV. Vol. VII (London: Hansard, 1823), Columns 758-759.

²⁸ Thus a precedent had been set and in the later years of the century, Britain would, especially under the reign of Victoria (1837-1901), enact further laws to protect animals. The 1835 Cruelty to Animals act criminalized blood sports that involved animal-baiting, also making dog-fighting illegal; the 1849 Act "for the more effectual Prevention of Cruelty to Animals" prohibited cock-fighting, and although a bill for the Total Abolition of Vivisection failed, in 1876 the world's first law that regulated experiments-on living animals went into effect.

bringing a wounded donkey into court as evidence against its owner.²⁹

The wider inclusion of the public in the concern for animal welfare was reflected in the establishment of the first animal protection societies. In 1809, a Society for the Suppression and Prevention of Wanton Cruelty to Animals was founded in Liverpool. It was short-lived, but soon after Martin's Act a new group met to form an association on 16 June 1824 at Old Slaughter's Coffee House in St. Martin's Lane. The group became known as the Society for the Prevention of Cruelty to Animals (SPCA), with "Humanity Dick" Martin and Arthur Broome the driving force. Also present were William Wilberforce, the MP who had piloted the campaign against slavery, and the reformer Basil Montagu. Arthur Broome became the SPCA's first Secretary.

The group started out as a force to police the laws that had gone into effect, and to prosecute those who offended. Initially its success was steady, even though its finances were not, but it was rescued from debt by donations from Broome, Martin, and Lewis Gompertz, a wealthy member. But gradually, dissension arose, largely because some of the more conservative members feared the SPCA was acquiring a reputation for "spying," and they suggested the group should concern itself more with education and propaganda than with spying. When, in 1828, Lewis Gompertz succeeded Broome as Secretary, Gompertz's flamboyant personality and ethics created a conflict for this image. Gompertz, who was Jewish, what was then considered an eccentric vegetarian, eschewing milk and eggs in addition to meat and refusing to ride in a carriage. All of this set him apart from the conservative group that the SPCA had become, leading one of its members Thomas Greenwood to ask whether the SPCA should be headed by one who followed "the strange and long-exploded doctrines of Pythagoras, which prohibited the eating of flesh," and moreover was an "individual who is not a Christian." In order to urge Gompertz' resignation, the SPCA proclaimed that "the proceedings of this Society are entirely based on the Christian Faith, and on Christian principles."30 Gompertz was thus left to form his own societv, and in later life published works, such as Fragments in Defense of Animals (1852) attacking, among other practices, the upper-class pursuits of hunting and fishing.

The SPCA meanwhile adopted a more discreet agenda, curbing

²⁹ Ryder, Richard. Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism (Cambridge: Blackwell, 1989), p. 86.

Turner, James. Reckoning with the Beast: Animals, Pain, and Humanity in the Victorian Mind (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980), p. 42.

its original agenda of prosecution, and acquiring many wealthy and aristocratic patrons. As a result of the patronage it received from the Princess (and future Queen) Victoria it was able to add the prefix "Royal" to its name, becoming, in 1840, the RSPCA.

This move was perhaps symbolic of the direction taken by the animal rights movement in the next few decades. Throughout the Romantic period, its successes had remained largely confined to checks on cruelty by the lower classes. Middle-and upper-class treatment of animals (especially in "huntin', shootin', and fishin') were entirely ignored.

Thus the question of animal rights involves profound issues about the dialectics between human and animals, and it is not surprising that many of these questions should have come to a head when complex changes were taking place in European thought. Some issues raised in the animal rights discourse of the Romantic period—such as the issue of animal souls—are seldom raised today, but other issues raised in 1800—such as the right to hunt, the grounds for medical experimentation, the justification for animal euthanasia, the killing of "pests" and "vermin," and the cultural hierarchy and basic Eurocentrism of many animal rights groups—are far from being resolved.

Nandita Batra
Department of English
University of Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

ESTILO INQUISITORIAL EN LOS CLÁSICOS CASTELLANOS

Argimiro Ruano

La palabra 'inquisición' significa en castellano, desde su raíz latina, buscar, averiguar, investigar, inquirir. La persona espiritual, escribe Fray Luis de León, "se da a la inquisición del amor de Jesús" (Nombres de Cristo, 'Amado'). Y escribe Cervantes: "no quisieron hacer la inquisición de buscarla por bandos públicos, sino por diligencias secretas" (La señora Cornelia). Por circunstancias muy propias, palabra tan inofensiva salta, con mayúscula, a la historia y literatura universales.

El Gran Inquisidor se menciona dondequiera desde literatura no peninsular y, desde la universal y peninsular, la polémica en torno a tan mencionado tribunal no tiene menos renombre. Anda en juego el tema de 'las dos Españas', y la Santa Inquisición es inseparable, por otra parte, de la España católica, 1 nada fácil de marginar en la historia de la civilización y de la cultura.

La Generación del 98, intentando desentenderse de la España eclesiástica, tridentina, detenida, inclina su veredicto contra esa "España dormida, España oficial, España negra." La muletilla de don Joaquín de Azorín (*Old Spain*) tiene que ver con esa España 'negra' en la literatura extranjera, si bien tal España utópicamente deseclesiastizada, "sin pringue ni cera," no se salva de otro tipo de

¹ Escribe Salvador de Madariaga: "La cultura católica es de una riqueza incomparable, sobre todo en todo aquello que íntimamente llega más al alma del hombre y en particular del español –las artes, la arquitectura, escultura, pintura, costumbres y tradiciones. España figura sin disputa a la cabeza de la cultura católica universal" (España. Un ensayo de historia contemporánea, Buenos Aires, 1984, 7ma. Edic., p. 503). Y Américo Castro: "La historia hispana es, en lo esencial, la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosa y, a la vez, de la grandeza, de la miseria y de la parálisis provocada por ellas" (*La realidad histórica de España*, p. 128).

² A. Amorós, *Cuadernos hispanoamericanos* 227, 350ss.

³ E. Azcoaga, Cuadernos hispanoamericanos 227, 475.

inquisitorialismo: ⁴ del fanatismo contra la propia Inquisición. Polémica viva que vamos a ilustrar desde el 'dialecto' inquisitorial de los clásicos castellanos.

1. El fenómeno inquisitorial no es invento español

Tres son las 'santas' contra las que, según Guzmán de Alfarache, ha de mantenerse alerta el español de sus días: La Santa Hermandad, la Santa Cruzada, y la Santa Inquisición. Policía cívica la primera, y policía teológica la tercera, heredada por la Península de la Europa medieval.

Tampoco estrena el catolicismo europeo medieval el fenómeno inquisitorial de vigilar y controlar al creyente disidente, hasta, en casos, exterminarlo. Ya a fines del segundo milenio antes de Cristo, a medida que va tomando posesión Israel del territorio cananeo, barre a sangre y fuego idólatras e idolatría. Y el pueblo de la Alianza aplica los métodos represivos brutales de la época: genocidio, embarazadas asesinadas, gente quemada viva, varones sistemáticamente eliminados..., todo en nombre de Yahveh, su divinidad. Por lo mismo, el sangriento y superlativamente anticatólico cisma de Inglaterra es visto por Fray Luis de Granada y por Pedro de Ribadeneira "muy semejante a las historias sagradas". Y poca gente culta está al tanto de las páginas de san Basilio acerca de la sangre, fuego y destrucción que costó ponerse de acuerdo en torno a quién era el Espíritu Santo. El mismo Pablo de Tarso, antes de su conversión, había sido cruel y asesino inquisidor anticristiano.

El Israel del antiguo testamento, perseguido a muerte por los faraones, persigue él a muerte, a su vez, 'león devorador', "martillo de pueblos" cananeos en la épica del pentateuco. Después, entre torturas bestiales, el imperio romano extermina a los 'impíos' cristianos por, supuestamente, representar una amenaza para su tradición religiosa republicana o imperial. Y lejos del Mediterráneo, en todas

⁴ En 1901 ve Pío Baroja a Azorín de esta forma: "Martínez Ruiz es un idealista algo extraño, idealista como puede ser un espíritu genuinamente español. En él todo es rectilíneo y su simpatía y su odio van en línea recta, tropezando aquí, cayendo más allá, sin doblarse nunca. En su alma no hay curvas, en sus sentimientos no hay matices, todo en él es claro y algo geométrico. Espíritu rígido, alma lineal de jacobino, de inquisidor o de calvinista, siente todo lo personal con una energía rabiosa; es sañudo, violento, extremado, es un espíritu esencialmente español, seco, amargo. Sus obras parecen escritas por algún fraile casto y sombrío que viviera en una de esas llanuras claras e inundadas de sol de la Mancha" ("Azorín y Valle Inclán", en *Cuadernos hispanoamericanos* 227, 463-464).

las latitudes, puede verse multiplicado tal comportamiento brutal en religiones exterminadoras de religiones en nombre de divinidades irreconciliables.

La Península Ibérica medieval acoge en su territorio tres de las más grandes religiones en altercado dogmático: judíos y cristianos, a los que después acompañarán los musulmanes. Carteándose con el hebreo Baruc Jafeo, Fray Antonio de Guevara confiesa en el siglo XV que estuvo a punto de irse a las manos y a la violencia con él (*Epist*. X); porque si el judío es cabezudo y obstinado, Abraham es 'católico'. Sin territorio ni Estado, el judaísmo no puede competir políticamente a partir del siglo VIII, cuando la Media Luna pasa a controlar a los seguidores de Moisés y del Crucificado.

Pero la refriega medieval entre religiones no fue en Europa tan absurda como las posteriores guerras de religión, al inaugurarse la Edad Moderna, de cristianos contra cristianos. El improperio de 'infiel' con que mutuamente se increpaban durante el medioevo el musulmán y el cristiano en interminable guerra 'santa', no es tan absurdo como el de las guerras de religión posteriores entre cristianos europeos insultándose entre sí cada cual con su biblia en la mano. Hereje era, antes de Lutero quien desafiaba la organización de la Iglesia, Oriental u Occidental, aunque también Roma y Bizancio se increparan acre y mutuamente como herejes. Pero después de Lutero, 'secta' y 'sectario' son armas arrojadizas procedentes de centenares (miles hoy día) de agrupaciones cristianas recriminándose entre sí.

En tal ambiente de frenesí fanático, la Inquisición es un fenómeno tan protestante como católico. Los católicos fueron salvajemente torturados y perseguidos en los principados protestantes, así como en la anticatólica y sangrienta monarquía inglesa, o en Suiza por el sádico Calvino, cuya saña fue mayor que la que viciosamente coreaban esos mismos protestantes contra Felipe II. El Rey Prudente tenía menos herejes al alcance de la mano⁵ que católicos podían

⁵ Escribe Ortega y Gasset: "Lo característico de España no es que en ella la Inquisición quemase herejes, sino que no hubiese ninguno importante que quemar. Cuando, por casualidad, ha habido algún heterodoxo español importante, se iba fuera, como Servet, y era fuera donde lo quemaban. Conviene que los españoles no disculpen su inercia mental con la Inquisición" (*Obras Completas*, Revista de Occidente II, 720). Unamuno asevera que en la Península no hubo verdaderos teólogos (Ensayos, Aguilar I, 657). Valera (*Obras Completas I*) ve la decadencia de la literatura española por la presencia de la Inquisición. Finalmente, ante tanto punto de vista, Miguel de la Pinta Llorente (*La Inquisición española*, 1948) previene contra las exageraciones protestantes que han conseguido dejarse oír a propósito de la Inquisición peninsular.

atrapar las autoridades protestantes europeas. Fueron más los hugonotes desterrados o torturados por la monarquía francesa, escribe Ribadeneyra, que 'herejes' hubo en toda España. Y como fanáticamente dogmática, absolutista, ve Belloc (y cualquiera) la monarquía inglesa, tan adicta a la tortura religiosa policíaca bajo la excusa de siempre y de todas partes: la seguridad (inseguridad) del Estado. De ahí que ensañarse en exclusiva con la Inquisición española sea gratuito procedimiento de encubrimiento de la verdad histórica.

Con todo, aquellos procedimientos policíacos religiosos de antaño han visto acrecentado su acierto institucional en los servicios de inteligencia de los Estados modernos y contemporáneos. ¿Quién no conoce que la mayoría de ellos han superado con creces la crueldad de las inquisiciones religiosas de antaño? Si no ha existido nunca poder político fuerte sin espías y torturadores, la historia no está limpia en ningún sitio en ese aspecto. El historial de la represión antihumana posterior a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, nacida entre los borbotones de sangre de la guillotina, es brutal. Es por lo que escritores y artistas empeñados en seguir apuntando hacia la vieja y transcurrida Inquisición española no quieren percatarse de que la inquisición es fenómeno sociopolítico constante en el voraz apetito de poder en el animal social. Y lo que tales escritores demuestran es su propio inquisitorialismo morboso, injustificable, puesto que el de antaño existió porque tenía, necesariamente, que existir, Estado e Iglesia poco menos que fundidos v confundidos.

No ha existido dictador en los últimos tiempos que no se haya regido por siniestro código policíaco, a la sombra, o penumbra, de la constitución oficial inmaculada. Ha sido inmisericorde en ellos la represión contra la oposición. Observa H. Belloc que es rutinario leer proclamas políticas farisaicas, como la de que "los ciudadanos deben tener libertad para expresar cualquier opinión", pero con mortal entrelínea: "siempre que no la traduzcan en actos". "Mas, ¿qué valor tiene la simple opinión sin derecho ni espacio para la acción correspondiente? En el peor de los sentidos han sido inquisitoriales los servicios de inteligencia soviéticos, chinos, nazis, norteamericanos, posteriores, naturalmente, a la desaparición de las inquisiciones religiosas. ¿Por qué, pues, continuando la represión brutal de los Estados laicos aquella otra represión de los Estados religiosamente comprometidos, se sigue apuntando con dedo farisaico a la historia muerta y sepultada cuando la vida y palpitante es aún más inhumana v refinada?

2. Cuando la policía del Estado tenía que ser coyunturalmente religiosa

Polarizada la sociedad medieval entre 'cristianos' e 'infieles', o entre 'herejes' y 'católicos', así como en el Estado moderno entre 'católicos' y 'protestantes', unos y otros bandos creyentes se amparaban en el poder político correspondiente, así como ese correspondiente poder político se amparaba en correspondientes creencias religiosas. En cualquier caso la religión era razón de Estado. De ahí que el tribunal religioso no ejecutara la sentencia, sino que entregaba al convicto al 'brazo secular'; al derecho penal del Estado.

Todo buen rebaño cuenta con mastines que lo protejan, y es como llama Cervantes a quienes velan por la grey española: "mastines veladores que tiene el católico rebaño" (Persiles y Sigismunda). Desde su Península, Felipe II representa al gobernante católico, con el mismo brío y mano dura que lo hacían sus adversarios en sus respectivos dominios, María la Sangrienta en Londres, por ejemplo, o el gran Sultán en Constantinopla. Tal y como versifica Cervantes:

Digo que el gran señor tiene sus ímpetus como otro cualquier rey de su tamaño.⁷

Y al 'tamaño' de Felipe II corresponde el de su poder de control y de vigilancia. El fuego inquisitorial no quemaba solamente en la Península, sino que venía quemando carne humana (hechiceros, brujas, homosexuales) por todo el continente cristiano de Europa. Los errores del Rey Prudente no estuvieron en sus métodos policíacos (internacionales de hecho), sino en la baza exagerada que jugó a favor de Roma. Responsable de que los pueblos que hablan hoy inglés, no hablen en castellano y portugués. Perdió la base de la universalidad del castellano equivocado por equivocada unidad y universalidad religiosas.

Sociológicamente hablando, siempre conviven con la institución policíaca los elementos convivenciales desestabilizadores que la hacen necesaria. En el reinado de los Austrias tales elementos eran los pícaros, pillos, frailes vividores, gitanos ácratas, delincuentes comunes y delincuentes refinados, de todos los cuales se encargaba la Santa Hermandad. Pero había elementos desestabilizadores más sutiles, de los que se encargaba la Santa Inquisición. Estaba la

⁶ Exaltado en el *Tratado del Príncipe Cristiano* de Ribadeneyra. Su intolerancia, dice, no era rasgo personal, sino necesidad política de estadista (Edic. Bibliot., de Autores Españoles, p. 2564).

⁷ Cervantes, La gran Sultana 3, 292.

infiltración extranjera que, si desestabilizaba la religión del Estado, podía conmover en cadena instituciones a las que la religión, cohesiva y unificante, servía de factor aglutinante.

A la infiltración morisca se refiere Cervantes en determinado momento. La piratería norafricana, tan costosa en secuestros y en dinero, cuenta dentro de la Península con red clandestina que alimenta permanente acción de comandos.

Ya sabes que aquí en Argel se supo cómo en Valencia murió por justa sentencia un morisco de Sargel; digo que en Sargel vivía, puesto que era de Aragón, pasó el perro a Berbería. y aquí corsario se hizo. con tan prestas crueles manos, que con sangre de cristianos la suya bien satisfizo. Andando en corso fue preso. y, como fue conocido, fue en la Inquisición metido, do le formaron proceso; y allí se le averiquó cómo, siendo bautizado. de Cristo había renegado y en África se pasó. y que por su industria y manos. traidores tratos esquivos habían sido cautivos más de doscientos cristianos; y como se lo probaron tantas maldades y errores. los justos inquisidores al fuego lo condenaron. Súpose del moro acá, y a la muerte que le dieron. porque luego la escribieron los moriscos que hay allá, la triste nueva sabida de los parientes del muerto. iuran y hacen concierto de dar al fuego otra vida. Buscaron luego un cristiano para pagar este escote. y hallándolo sacerdote y de nación valenciano. prendieron éste a gran priesa para ejecutar su hecho. porque vieron que en el pecho traía la cruz de Montesa...8

⁸ Cervantes, El Trato de Argel I, 119.

Como los moriscos, también los judíos exiliados contaban dentro de la Península con apellidos y con simpatizantes. Y había peninsulares tolerantes, como los había rabiosamente intransigentes. Pero el Estado no podía menos que vigilar las ideologías que, a largo plazo, podían enfrentar entre sí a sus súbditos, o irse contra el Estado mismo. La inquisición era de imprescindible necesidad. Ideal hubiese sido que no existiera, como ideal sería que no hubiera necesidad de policía o de ejército. Pero la realidad no es ideal. Por más que al inquisidor mismo le disgustara su oficio, alguien tenía que desempeñarlo. En *El nombre de la rosa* lo dice como conviene Umberto Eco, refiriéndose a su protagonista inquisitorial del norte de Italia en el siglo XIV:

- ... recuerda que el primer deber de un buen inquisidor es el de sospechar ante todo de los que parecen sinceros.
- Feo trabajo el de inquisidor –dije.
- Por eso lo abandoné. Pero ya ves que debo volver a él.

El virus desestabilizador del Estado, refiriéndonos a la España de la Contrarreforma, podía llegar tanto desde el extranjero, con itinerantes entrando y saliendo por sus fronteras, como de peninsulares leyendo, planeando, conjurando. En ese entonces lo mismo que después y siempre.

El fanatismo místico, amparado en supuestas visiones y revelaciones divinas, era otra peligrosa modalidad del invidualismo anárquico que podía socavar sutilmente la autoridad religiosa oficial en que se fundamentaba la *pax hispanica*, que era paz 'católica'. Por otro lado, la credulidad podía dar al traste con la creencia oficial, aun en sujetos eminentes capaces de desviar el curso de la nave del Estado de no empuñar éste con energía su timón.¹⁰ La vigilancia

⁹ Fernán Pérez de Guzmán (*Generaciones y Semblanzas*) se da a la defensa de los judíos conversos, o 'nuevos cristianos', de donde han salido buenos españoles, incluso monjes. Hay que tener presente, advierte, lo arraigada que tenían su fe anterior, insinuando que convertirlos en objeto de temor político no estaría justificado. Fray Antonio de Guevara (*Epístola 14*) escribiendo al hebreo Baruc Jafeo dice que llamar perro o marrano a un bautizado de su procedencia no sólo es insulto, sino insulto posible a los propios bisabuelos de uno.

Es aleccionador el caso del gran arquitecto del Escorial. "Quizá la mayor ingenuidad de Herrera consta en el proceso inquisitorial contra la visionaria, soñadora de tragedias y desvaríos, Lucrecia de León, en el cual intervinieron Diego de Chaves y Fray Luis de León. Sus elucubraciones culminaban con la extinción de la Casa de Austria y la tragedia del Papa, obligado a venir a Toledo con los cuerpos de san Pedro y san Pablo, pero con la particularidad de una nueva invasión musulmana de España, con excepción de Toledo, a causa de haber visitado la Virgen su catedral, y de la cueva de Sopeña, en la ribera del Tajo, cerca de Villa-Rubia, en la cual Juan Herrera, famoso por sus ingenios, habría de proyectar almacenes, aposentos y escondrijos,

tenía que ser más sutil que la posible sorpresa. Y en una sociedad vigilada hay necesariamente temor, a la delación, a la interpretación, a la imperceptible vinculación colaboradora por amistad o parentesco. Porque, ¿dónde está la causa y dónde el efecto en una sociedad inquisitorializada? De nuevo la agudeza analítica de Umberto Eco en El nombre de la rosa a propósito del inquisitorialismo italiano-francés de la baja Edad Media:

"... me ha llevado a pensar que a menudo son los propios inquisidores los que crean a los herejes. Y no sólo en el sentido de que los imaginan donde no existen, sino también porque reprimen con tal vehemencia la corrupción herética, que al hacerlo impulsan a muchos a mezclarse en ella, por odio a quienes la fustigan. En realidad, un círculo imaginado por el demonio, ¡que Dios nos proteja!"

Lógicamente, la Inquisición era temida. 11 Ninguna organización policíaca ha sido objeto de cariño. Ahí está esta página irónica de H. de Luna, escrita del otro lado de los Pirineos, según la cual la Inquisición no toleraba bromas. 12 Y Cervantes consigna de su parte ese temor. "La ciencia que aprendí en la cueva de Salamanca, de donde soy natural, si se me dejara usar sin miedo de la santa Inquisición..." (La cueva de Salamanca). "Yo sé decir / que es razón que aquí se tema; / que las iras de los reyes / pasan de términos y leyes / como es su fuerza suprema. / y en Pedro de Urdemalas: "todos tenemos temor, Maldonado". Más equívoco escribe Francisco

más una capilla. Parece cierto que se inicia la obra, 'y labran con mucho secreto' para los que allí se refugiaran y defendiesen la sierra como nueva Covadonga. Lucrecia era muy guapa. El hecho es que arrastró a mucha gente de pro: Doña María Méndez de Soto, dueña de la Duquesa de Frias; Fray Juan de Allende, guardián de San Francisco de Madrid; Don Alonso de Mendoza, canónigo de Toledo; Don Guillén de Casas, caballero sevillano; Don Juan López de Zárate, oficial del secretario Zayas, más un notario de la secretaría madrileña, entre los más destacados" (Francisco Iñiguez Almech, "Los ingenios de Juan Herrera", en *El Escorial (1563-1963)*, Edic. Patrimonio Nacional, Madrid, 1963, pp. 182ss.).

- No vamos a referirnos aquí a la contraparte, a quienes no la temían, tanto en suelo americano como peninsular, sino que, al revés, agradecían la paz y orden que garantizaba. Santa Teresa de Ávila, por su parte, escribe que no sólo no tenía miedo alguno ante la Inquisición, sino incurrir en las herejías que perseguía.
- "Contaré una cosa que sucedió a un labrador de mi sierra, y fue que enviándole a llamar un inquisidor para pedirle le enviase unas peras que le habían dicho tenía extremadas, no sabiendo el pobre villano lo que su señoría le quería, le dio tal pena que cayó enfermo, hasta que por medio de un antiguo amigo suyo supo lo que quería; levantóse de la cama, fuese a su jardín, arrancó el árbol de raíz y lo envió con la fruta, diciendo que no quería tener ocasión de que lo enviaran a llamar otra vez; tanto es lo que los temen, no sólo los labradores y gente baja, mas los señores y grandes; todos tiemblan cuando oyen estos nombres, inquisidor e Inquisición, más que las hojas del árbol con el blando céfiro" (H. de Luna, Segunda Parte de Lazarillo, 'A los lectores').

López de Ubeda en las narices mismas de los inquisidores: "¡a la Inquisición, chitón!" (*La pícara Justina*). La sola crítica que el tribunal toleraba era la humorística de buena ley, como la que hace la misma pícara Justina acerca de las cosas que le disgustan en la Iglesia Española; como la falta de correspondiente buen humor en el clero para tolerar críticas en su contra. ¹³ ¿No se repetirían los casos decisionales inquisitoriales, como en cualquier otro tribunal, afectados por alguno de sus miembros atrabiliarios?

3. Lectores y escritores presente la Inquisición

El escritor peninsular experto sabía cómo habérselas con la presencia visible-invisible de su santa Inquisición. No era diferente a como se hace en cualquier Estado policíaco, ¹⁴ donde es acuciante la necesidad de hablar o escribir, con la correspondiente habilidad para no llamar la atención de la censura. Habilidad difícil, ¹⁵ pero sobreabundante. De ahí que al frente o al final de la página, libro o folleto, aparezca la fórmula de rigor en acatamiento y fidelidad al orden establecido. Tal es el caso del epílogo en *La Pícara Justina*: "Todo lo que en este libro se contiene, sujeto a la corrección de la santa Iglesia y de la santa Inquisición. Y advierto al lector que siempre que encontrare algún dicho en que parece que hay un mal ejemplo, repare que se pone para quemar en estatua aquello mismo." Hasta dónde, en más de un escritor, se disimula ahí mismo el disimulo? ¿Había forma mejor de garantizarle a su manuscrito la luz pública?

Nada menos que en *Persiles y Sigismunda* un abuelo morisco es partidario de la inviolable unidad religiosa de España. "España, de todas partes maciza y entera en la religión cristiana, que ella sola es el rincón del mundo donde está regida y venerada la verdadera verdad de Cristo." Estaba consciente Cervantes de que los

¹³ Francisco López de Ubeda, *La pícara Justina*, lib. 2, parte 3, cap. 1. Ver también pp. 785-86 (Edic. Valbuena).

¹⁴ F. López de Ubeda, *o.c.*, lib. 2, parte 3, cap. 21.

^{15 &}quot;... por estos años cargados por la dura presión inquisitorial cualquier fenómeno de este tono resultaba inquietante, y la religiosa que comenzaba a andar por esta vía era tachada como paciente de aquellos innumerables 'alumbrados', 'dejados', 'erasmianos', 'herejes' o 'luteranos'. Y el convento en que esto ocurría podía prepararse para una visita inminente de uno de los inquisidores de la ciudad" (Olegario González Hernández, introducción a la *Autobiografía y libro de las mercedes* de María Vela. Juan Flors Edit. Barcelona, 1961, p. 16).

¹⁶ F. López de Ubeda, o.c., epílogo.

¹⁷ O.c., lib. 3, II, p. 1616. Halaga a la monarquía por la expulsión de los moriscos.

moriscos consideraban legítima la simulación para poder sobrevivir en aquella sociedad católica? Y si lo estaba, ¿dónde está la convicción, y dónde la simulación del escritor mismo? Desde fuera de la conciencia del escritor resulta ciertamente difícil saber lo que hay de libertad de conciencia en el otro morisco que, en el *Quijote*, logra burlar la vigilancia del Estado vistiéndose de mendigo. Difícil precisarlo también en tanto escritor disfrazado de colaborador. ¿No oímos del protagonista de *El nombre de la rosa* que el primer deber de un buen inquisidor es el de sospechar ante todo de los que parecen sinceros?

Indudablemente, tuvo efectos contraproducentes el "conténtate que no te acuso a la Inquisición"; ¹⁸ contraproducentes por inhibitorios, pero que no hay que exagerar. En países sin inquisición (española), pero sí con inquisición bajo otro nombre, los soplones no causaban menos estrago. La modalidad religiosa española, adoptada y todo por técnicas de espionaje posterior secularizado y dictatorialmente aún más riguroso, ¹⁹ ofrecía escapatorias a través de interpretaciones lícitas en una teología y derecho escolásticos sutiles y frondosos.

Tampoco, decíamos antes, el fuego quemaba solamente bajo Felipe II al disidente extranjerizante (hereje). Los Reyes Católicos habían dado una Pragmática contra la homosexualidad y bestialidad mediante la cual, "fuera el que fuera" el estado, condición, preeminencia o dignidad, "el convicto debía ser quemado vivo en llamas de fuego". Ni la intolerancia era rasgo exclusivo de Felipe II, sino de la coyuntura europea que condiciona actitudes y pautas en la Península.

Es en esa coyuntura de intransigencia, común a protestantes y católicos, que el católico Espinel se muestra incapaz de comprender la posible sinceridad de conciencia de un calvinista suizo.

"... por fuerza hube de ir en compañía de cuatro ginebreses tan grandes herejes como los otros, determinando de callar a cualquier cosa que oyere decir, por donde los granjeé la voluntad de tal manera, que, siendo muy enemigos de españoles, me regalaron por todo el camino, diciéndome mil veces que era buen compañero; que realmente como no les traten de religión, son sencillos y gente afable de tratar, y muy amigos de dar gusto."²⁰

¹⁸ Cervantes, La ilustre fregona, p. 168 (Edic. Valbuena).

¹⁹ Kennet E. Boulding, *El significado del siglo XX. La gran transición*, traducc., de Francisco Navarro, Ediciones UTEHA, México, 1964, p. 86.

Vicente Espinel, Marcos de Obregón, p. 1032 (Edic. Valbuena). El hereje en cuanto mentalmente cerrado, obstinado en su error, aparece en Francisco de Aldana:

Lo de 'hereje' va pasando a significar entre españoles lo extranjero, lo no español. Cuando la compañera de santa Teresa, Ana de san Bartolomé, cruza la frontera hacia París para implantar allí la reforma teresiana, dice de los primeros franceses que ve tienen cara de herejes. Porque hereje y herejía son sinónimo de intolerable deformidad interior. "la mendicidad tiene cara de hereje", dice *Guzmán de Alfarache*. Gil Vicente recurre al giro: "como triste hereje ciego" (*Tragicomedia de Amadís*. Y Cervantes en *La Galatea*: "si se castigara a los herejes de amor, desde ahora comenzara yo a cortar leña con que te abrasaran por el mayor hereje y enemigo que el amor tiene". Y si la España de los Austrias quedó en la Leyenda Negra como emporio del inquisitorialismo, en su política, nacional e internacional, queda ese llevar la contraria, o Contrarreforma; hacerle frente al adversario religioso europeo.

La ley acción-reacción, presente en todos los frentes, se manifiesta también inquisitorialmente. El humanista jesuita Juan Bonifacio propone que se continúe la costumbre de dividir el sermón en dos mitades, antes y después del Ave María, porque los herejes impugnan su culto. Y resume el autor de *Pepita Jiménez*:

"Como mi padre ha leído muchos romances e historias, cita ejemplos en apoyo de su opinión. Cita en primer lugar a Santiago, quien sin dejar de ser Apóstol, más acuchilla a los moros que los predica y persuade en su caballo blanco; cita a un señor de la Vera que fue con una embajada de los Reyes Católicos para Boadil, y que en el Patio de los Leones se enredó con los moros en disputas teológicas, y, apurado ya de razones, sacó la espada y arremetió contra ellos para acabar de convertirlos; y cita, por último, al hidalgo vizcaíno Don Iñigo de Loyola, el cual, en una controversia que tuvo con un moro sobre la pureza de María Santísima, harto ya de las impías y horrorosas blasfemias con que el moro le contradecía, se fue sobre él espada en mano, y si el moro no se salva por los pies, le infunde el conocimiento en el alma por estilo tremendo."

Como si hubiese sus rezones para que la Inquisición, de todos los tiempos y lugares, haya quedado caracterizando al temperamento religioso español. ¿Por su huella permanente sobre el carácter peninsular? ¿Con la mentalidad peninsular como causa?

4. Estilo literario inquisitorial

Los calificadores del Santo Oficio imponen un estilo de calificar. Enseñan oficialmente a calificar (teologalmente), tarea característica

[&]quot;Que es como quien predica a los herejes / en sus vanos errores obstinados". / (Poema XVII).

de los clásicos castellanos. A la luz de las "verdades católicas y macizas de nuestra santa religión", según Ribadeneyra (Historia eclesiástica del cisma del Reino de Inglaterra), no hay clásico castellano que no clasifique dogmáticamente acontecimientos y personas. La intolerancia oficial pasa a la literatura de la intolerancia frente a la herejía.

El mismo clásico Ribadeyra se yergue cual ángel exterminador. Enrique VIII, sangriento, ladrón, lujurioso, "bestia fiera que consumió en vivas llamas (de lujuria) todo el reino de Inglaterra", es uno de los monstruos infernales heréticos: "infernalidad de la carnalidad del rey Enrique". ¿Y la reina inglesa? "Gran piélago de abismo" en este tiempo "de tantos monstruos y de tanta variedad de sectas y errores en la religión". Otro monstruo infernal es Maquiavelo, "sembrador de perversa y diabólica doctrina en Italia", alimentando la hoguera de "las herejías que el mismo Satanás ha levantado". El célebre autor de El Príncipe es "ministro de Satanás" (Tratado del Príncipe cristiano). ¿Savonarola? "Con razón fue quemado", por divisionista. Que eso son los herejes: "hijos del demonio, y unos viboreznos que salieron de las entrañas de la víbora" infernal; monas del catolicismo inventando falsas congregaciones, "sectas infinitas" luchando entre ellas mismas con incontables contradicciones... Y porque infernal es la herejía, la hoguera inquisitorial es una sucursal de la infernal.

"... un resuello de Satanás, y un aire corrupto y pestilente, y un cáncer que cunde y se extiende sin remedio, y una enfermedad tan peligrosa y aguda, que penetra las entrañas, y no solamente mata con el tacto como la víbora, ni con la sola vista como el basilisco, ni con el aliento solo como el dragón, mas de éstas y otras maneras todo lo destruye, acaba y consume; y no hay otro remedio sino huir, ni otro refugio sino apartarse, ni otra seguridad sino estar mil leguas del mal contagioso, ponzoñoso e infernal, el cual, con nombre de Cristo mata a Cristo en nuestros corazones, y con pretexto de fe destruye la fe...

Campaña generalizada en la literatura clásica castellana para destruir la destrucción herética, remedando el pleonasmo de una de las obras de Algazel, el antiherético del Islam.

Lutero y su nacionalidad alemana por el suelo en *El Laberinto de amor* de Cervantes:

... mentirosa, enorme desvergüenza, herética ciencia bebida con el vino y con la furia de la brutal germánica lujuria.

Al obispo que fundamenta en la *Política* de Aristóteles el derecho natural que asiste a España para someter a los indios, Bartolomé de las Casas le sale al paso con lógica teologal" Aristóteles era

pagano, "y está ardiendo en los infiernos." Y en el infierno ve arder también a Aristóteles y a Homero Fray Luis de Granada: muy alabados donde no están, ardiendo donde realmente están. Abundante invectiva inquisitorial de los clásicos castellanos contra los clásicos.

Francisco Cascales (*Cartas filológicas*) asegura que "seiscientos son los errores de Aristóteles", que Sócrates era amigo del demonio, y Platón "un filósofo abominable". Escritor tan excepcionalmente científico como Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*) la emprende contra Galeno por no aceptar la prueba platónica de la inmortalidad del alma. "En muriendo, es cierto que Galeno descendió al infierno y vio por experiencia que el fuego material quema las almas sin poder gastarlas ni consumirlas." Y nada menos que Luis Vives despacha como tenebrosa la cultura romana (romana caligine), y como a pueblo el más turbulento, ligero e injusto al de Atenas.

No tenemos que multiplicar muestras, camino de alguna especie de conclusión acerca de si la mentalidad de los clásicos castellanos es causa o efecto inquisitorial, o, simultáneamente, ambas cosas. Si el grado de evolución social puede medirse por la distanciación de dos niveles: clase protectora y clase protegida, culta y popular, el exceso de autoritarismo protector implica detención, estancamiento, repetición.²¹ Y a la sombra de lo que realmente no fue la Inquisición, pero que, por idiosincrasia local agravó la Inquisición, incontables páginas clásicas del castellano se quedaron detenidas en su espacio-tiempo.

Argimiro Ruano Departamento de Humanidades Universidad de Puerto Rico Mayagüez, Puerto Rico 00681

²¹ Ver anterior nota 5. Escribe por su parte el citado Kenet E. Boulding: "el conocimiento se encuentra frecuentemente encerrado en libros sagrados cuya autoridad no puede ser puesta en duda y se convierten en realidad en una especie de sustituto de los padres. En las escuelas se hace hincapié en el aprendizaje de los clásicos, ya sean los clásicos chinos, la Biblia, el Corán, o las obras de Aristóteles..." (O.c., pp. 36-37).

THE CHALLENGE OF THE HUMAN GENOME PROJECT TO THE ETHIC OF NEUTRALITY IN THE PHYSICIAN-PATIENT ENCOUNTER

Elena Lugo

INTRODUCTION

The physician-patient relationship is often characterized as *FIDUCIARY*. This relation is to be one of trust particularly on the part of patients in regard to a professional considered reliable, competent and duty-bound to respect the person as well as his/her best interest. That is, the professional is bound to seek the patients' *best interest* (Principle of Beneficence?, as well as to accept the patients' self-determination or autonomy (Principle of Respect of the Person). The patient's autonomy need not entail an individualistic and confrontational defense of rights against a well-intended professional. Thus, a delicate balance between the Principle of Beneficence and the Principle of Respect of Person is constitutive of the physician-patient encounter. These principles ought not, at least in theory, be in conflict. But in practice these principles come under challenges and function in reciprocal tension. The *Human Genome Project* (H.G.P.) presents such a challenge.

The H.G.P.—as well as the genetic screening and therapy such a complex and expensive scientific research entails—challenges the patients' self determination (autonomy) as well as best interest and therefore can undermine the basic trust in the relationship. The H.G.P. facilitates a medical practice oriented toward a *prediction* of illness and disease or an affinity and disposition toward them. In view of this predictive role of the professional we must rethink the meanings *autonomy* and *best interest* have within clinical ethics but also search for its foundation in philosophical theory.

As a point of departure let us consider a non-directive value neutral approach which claims to provide the patient the genetic facts as objectively as possible and to refrain from giving recommendations so as to promote patient's autonomy. This approach can be subjected to criticism. First, the factual data in genetics is at present sufficiently ambiguous, both in definition and implications, so as to be of dubious objectivity. Second, genetic information is not yet fully integrated in the medical expertise so as to secure or serve as evidence of professional competence in medical service. Third, since genetic makeup is interpreted as a component of one's identity, harboring the seeds of one's mental and physical integrity or deterioration and death, its existential dimension must not be underestimated, but brought into awareness as a pre-condition for responsible freedom. Fourth, providing genetic facts does not constitute a medical act of mere scientific nature but an exercise of medical care inclusive of interpersonal and social factors.

From the above critical observations one may conclude that the value-neutral approach in genetic-oriented medicine is deceptive in intent and unable to promote authentic autonomy (i.e. both free and responsible). Factual data in genetic-oriented medicine can not be delivered in abstraction from values. A value-neutral position might entail a view of the physician as a technician inclined to respond to a strong sense of autonomy on the part of a patient who not only selects and chooses, but also demands a medical service on the basis of individual preference.

This sense of autonomy must also come under criticism. Though clinical genetic information is about an individual it also is about a generation (past-present-future family). Therefore a strong individualism does not seem appropriate. I suggest to dislodge the concept of autonomy from individualistic egocentrism and to recognize its possible communitarian orientation. In U.S.A. the President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research asserts no strong positive rights inherent in autonomy. In its study of informed consent-Making Health Care Decision (page 3)-the President's Commission concludes: "(Although) adults are entitled to accept or reject health care interventions on the basis of their own personal values and in furtherance of their own personal goals, nonetheless patient choice is not absolute." The patient is not entitled to insist on services that are not within "the bounds of acceptable practice," continues the commission's conclusion. In many respects the emergent technology of predictive genetic tests as the basis for personal life choices is fluid. While it is entirely proper to make these tests available, it remains at the discretion of the professional because the exact parameters of acceptable practice (reliability, sensitivity-selectivity, and indication) are often still in a formative stage, and professionals themselves remain divided on precise guidelines.

In Screening and Counseling for Genetic Conditions (also from the President's Commission) the emphasis on autonomy is intended to argue against measures that would call for compulsory screening or limit individuals options by curtailing genetic services. It also acknowledges instances in which disclosure of potentially harmful information might compromise other values. Thus, (page 59) "genetic counselors and providers must decide whether such incidental information should be revealed to the individuals."

While stating that genetic testing and counseling be provided "to an individual who desires information as an aid in making personal medical and reproductive choices (Section 6, page 54) the Commission limits the force of autonomy to a presumption in favor of disclosure (of unfavorable information) which the clinician is free to override.

However, even the presumption in favor of autonomy expressed in endorsing the promotion of patient choices, on analysis, appears rooted in the recognition that in personal reproductive and medical choices the information is essential and instrumental to avoiding specific outcomes that are undesirable because they represent harms or serious disadvantages (for example, conception or birth of offspring with genetically-related illness, or onset or worsening of a condition preventable by timely detection and intervention).

Allow me to quote two articles delineating the limits of autonomy in imposing obligations on physicians. Regarding a justification to override a patient's refusal of treatment F. Chervenak and L. McCullough point out: "Patients do not have a positive ethical right to obligate physicians to practice medicine in ways that are patently inconsistent with the most reliable clinical judgment" ("Justified limits in refusing intervention." Hastings Center Report 21, 2 (1991) 12-18). Schneiderman, Jecker, and Jonsen argue that, with some compassionate exceptions, "physicians are required only to provide medical benefits to patients. Physicians are permitted, but not obligated, to offer other, non-medical benefits."

Contemporary bioethics literature in general view autonomy as having a limited force. Rather, we may say autonomy needs to be

viewed in the context of the principle of respect for person, which in turn leads us to examine another aspect of the clinical situation: *best interest*. But with this term one can anticipate how respect for person must be complemented by the principle Of beneficence.

Ш

We have already indicated that research in genetic medicine has increased the physician's ability to predict whether individuals are at risk for particular diseases—often serious diseases with tragic human consequences. Physicians may clinically intervene before disease takes its toll or tailor their advice on diet and life-style to the individual. Nevertheless, often the prediction of a disease not only remains ambiguous as to its occurrence, but also often lacks a corresponding therapy or means for its prevention. In either case, determining the *best* interest of the patient is a most difficult balancing act—neither beneficence alone, for it might lead to active paternalism, nor respect of person with the strong emphasis on autonomy as just criticized.

Best interest of the patient is a complex notion to apply particularly given the ambiguous and multiphasetic character of clinical genetic information. Pellegrino and Thomasma suggest at least four components of beneficence as it pertains to patient's best interest inclusive of the subjective and objective dimensions of "interest" medical-good or affect, patient preference, good of the human as human, and the good of the last resort or spiritual, transcendent horizon, (E.D. Pellegrino & D, Thomasma. For the Patients Good (New York, Oxford University Press (1988. Page 35)-Medical good and genetic medicine-) Evidently the clinician is equipped to determine whether a test is technically possible. A clinician must then question the medical advisability of the test, its complexity, duration and financial burden. But it is also necessary for the clinician to consider if the participation of relatives is indicated so as to secure information that is reliable and precise. Grounds of exclusion of patients must also be clinically determined. In any case the medical good as a component of the patient's best interest-good for him/her-must represent, as far a possible, a responsive, respectful and supportive approach in the part of the clinician.

Patient Preference. Preference might reflect false hopes, spring from coercion or from psychological pressure or from inner compulsion. Perhaps uncertainty about one's genetic structure generates enough stress for the patient to demand tests, and possible preven-

tive measures. Discernment on the part of the physician and the art of persuasion to recommend what is a course of action attuned to the patient's preference but also in harmony with professional competence is difficult. Informed consent, as reasonable and responsible consent, includes incorporating autonomy or respect for patient's preference within a context of what the good of medicine, considering also the good for the particular patient. But this recommendation entails a broad conception of the good as what ought to be of interest. Here we refer to the good as it pertains to the full realization of what its means to be a person. For brevity I single out the main features that are generally considered distinctive capacities for being a person (basis for "reasonable standard" as criteria): consciousness, self-consciousness, reflection, self-determination, intersubjectivity, temporality, emotional refinement, aesthetic experience, technical abilities, and transcendence. In view of the last capacity a person seems receptive and longing for the "good" as an ultimate criteria or as some conception of the perfection/all good so often crystalized in religious consciousness. The consideration of the good in these two later senses requires both patient and doctor to engage in a dialogue about the meaning and quality of life, dignity of person; in short: discourse on values.

A critical question now forces itself on us: is a "best-interest" concern on the part of a physician equivalent to a duty of beneficence, inclusive of the four dimensions of the good? It seems a physician has an imperfect duty to promote the medical good of the patient, and perhaps a perfect duty to do so once the therapeutic relationship is constituted and if no one else is equally competent to serve the best interest of the patient. In the best of situations the medical good and the patient's preference coincide.

On the event that the patient rejects or disregards the medical good and affirms his/her preference (good as interest-right-needs) then one may consider if "justified paternalism" is ethically indicated. At least three conditions must be satisfied for beneficence as a duty to prevail—(1) defects, encumbrances, and limitations of a persons decision-making and acting; (2) the probability of harm to that person unless there is intervention; (3) proportionality, the probable benefit of intervention should outweigh the probable harm of non-intervention. It is not possible here to go into the intricate details on how to implement the duty of beneficence and its possible allowance of paternalistic intervention. Sufficient is to indicate that the Principle of Beneficence does not lead to hard, active, direct paternalism, but rather it functions in complementarity with the Principle of Respect

for Persons.

Before we turn to the other components of "best interest" let us mention a principle correlative to beneficence-i,e, "do no harm" (non maleficence). The avoidance of harm denominates a so-called perfect or kantian universal duty to be alert to possible adverse impacts on the patient. A "protectionist" mode of paternalism recognizes that some patients are not able or willing to assume responsibility and determination in regard to self welfare. The clinician must at least prevent and avoid the actual doing of the harm unless necessary for a basic degree of care. Of course, there must be an objective norm to determine the later. Fortunately what is not in the interest of a patient is easier to determine in precise terms than is to determine what is in the interest (in the sense of medical good and patient preference). But what is most problematic is to determine in universally acceptable mode what ought to be in the best interest of a patient-in the sense of the "good as the good of the person" and the "good of the last resort" (Pellegrino & Thomasma). A strong sense of beneficence as well as another mode of "avoiding harm" (Principle of Normaleficence)-"Proactive paternalism" inclinded to raise individuals to a standard of rationality in decision making, presuppose the four senses of best interest. Pro-active paternalism promotes preventive health measures but also encourages patient's adherence to a long-range emphasis upon health and well-being. Once more the Principles of Beneficence and Respect of Person interact. But the possibility of conflict between "medical good" and patient preference on the one hand and good of the person and transcendental good on the other remain at the center of this interaction.

Ш

We now address this conflict as it pertains not only to genetic medicine but to clinical ethics in contemporary practice. Considerations of the *best* interest with the implication of an *ought* as pertains to the good of the person and a transcendental dimension are highly problematic within our western culture at present. Our culture has been characterized as pluralistic, secular, liberal, and individualistic. The immediate implication is that basic definition of moral virtue, universal and necessary ethical principles or general agreement on what *ought* to be expected in communitary life are all subject to endless debates. The cultural atmosphere promotes a clinical ethics within the framework of a new conception of bioethics. I will now present this conception which I regard inadequate to the task of

clinical ethics and then offer some pertinent recommendations to lead ethics into its search for a foundational framework.

At present bioethics is not any more a branch of moral philosophy in its traditional speculative, deductive mode of abstract discourse. Bioethics is more interdisciplinary and benefits from the moral insights and concepts provided by law, sociology, psychology, religion and medical praxis among other sources of practical challenges. But the philosophical method remains central clarifying, organizing, and criticizing the assumptions, implications as well as basic criteria of each discipline that provides insights.

But bioethics seems more regulative than prescriptive. In this role ethics is more akin to law and oriented more toward public policy than to reflection on the good or in foundational questions pertaining to duty—the ought and ultimate responsibilities in life. The *procedure* on how to promote dialogue and reach consensus and implement strategies to guide behavior become paramount, while the substantial and essential component of values and ends for human action are addressed with reserve. Establishing individual interest and needs and promoting liberty as alternatives in choosing overshadow the very question on what constitutes a good life and what is the responsibility attached to the exercise of human freedom. Bioethics attention to procedures and rules do not reflect concern with moral obligation as inherent to moral consciousness.

Perhaps A. MacIntyre is correct when he claims that autonomy maybe a matter of last resort in a pluralistic society, where we cannot rely on each other to act in certain ways because we lack a common system of belief, values and principles. He adds we lack authority because we lack common traditions (MacIntyre-"Patients as Agents"-in Philosophical Medical Ethics. S. Spicker and H. Tristram Engelhardt-Boston: Reidel Pub. 1977, p. 210). Now it seems to me that precisely because of the central value recognized to autonomy it becomes imperative to pursue the ethical task if reflecting anew on what the Principle of Respect for Person and on what the good in its broad significance for the Principle of Beneficence entail. And precisely because each individual is expected to contribute to the ethical discourse, it becomes urgent to foster ethical sophistication at least in the professionals and leaders which even a democratic liberal system need in order to constitute a human society. In what follows I only single out some of the main components of this renewal of ethical reflection.

This reflection may not be a simple logical deduction of rules from an abstract compressed and unified system of principles to be applied to concrete situations viewed as manifestations of the general categories. Our cultural pluralism seems to exclude such a model. But neither may it be an ethics of casuistic incorporation of concrete situations into paradigmatic samples established by inductive reasoning. The urgent need for a sense of the *ought* in moral experience will not be satisfied with this model either.

Thus while the deductive model might fail to attend to the individual complexity of the moral life, the casuistic model presupposes a moral intuition without a convincing foundation for moral obligation. Before we propose the main features for a third way of ethical reflection, let us recall the challenges from genetic medicine which lead to this presentation. Genetic medicine requires us to consider individual autonomy—self-determination on the part of the patient—but also a responsibility to assess and scrutinize values in a network of interpersonal relationships in search for a connate foundation in values. The moral significance of health, the philosophical basis of the integrity and dignity of the person as individual and in relationships, as well as the ultimate significance of life and its transnussian are issues in which neither science, technology or even socio-economical-political compromises are sufficient enlightenment.

My proposal entails a dialectic of reason and experience, that is, an effort of reason to draw sense and normative meaning from the implication and demands of human experience. We seek to respond to the moral significance of relationships or of the whole situation as is the very physician-patient encounter within the context of community. In attention to the legitimate claims of deductive theories we recognize the role of principles as explanatory and integrating and of reason's capacity to formulate coherent consistent theory. But principles-indeed, such as clinical ethics ordinarily used and here already presented (autonomy-beneficence-no-maleficence) are practical guidelines of human wisdom rather than rigid premises for strict deduction. Principles admit a necessary and universal conceptualization but in practice unfold in the course of human application admitting a plurality of aspects. That is, principles are to function as inspiration and convictions from within a self-disciplined rational inquiry and not as mere regulation and criteria from without the demands of the human condition. The contribution of reason in assessing and formulating the principles is a difficult and complex question in past-modern times. We speak here of reason as a human capacity to search critically-through doubt and constant self-evaluation-for an horizon of meaning and value. From this horizon inclusive of the good for the person as such that we then assign finality to the instrumental reason of scientific thought and technical praxis. At least as a longing that confers direction reason in open to a transcendence toward the good truth of the moral life.

In attention to the casuistic concern with the concrete experience of human life, we recognize the creature and imaginative function of the person in the implementation of principles while responsive to the personal as well as communitary history. Attention must also be given to pluralism and democratic dispositions. Only dialogue and persuasion in consonance with respect to individual autonomy promises to foster beneficence in terms of common goals, and of the formative of ones moral personality simultaneously with the formation of a culture in search of the good.

It is our expectation that a dialectic of reason and experienceperhaps in the tradition represented by natural law theory but centered on contemporary analysis of person in relation offer a philosophical framework for the physician-patient encounter. It supports a community of trust and inter-subjective fidelity in conscious contrast to adversarial, commercial, technical relation as model for genetic medicine. The extreme of paternalism-one rejecting consultation with the patient-as well as equicentric individualism can be evaded by way of the formation of a mutually reverential appreciation of the specific role of physician and patient in search of a common good of medicine. Essential to this reflection is a renewed sensitivity toward the uniqueness of the person-patient as well as professional clinician. Intuition and empathy serve to contact the living and often vulnerable and suffering patient, and also the compassionate and perhaps helpless health care professional. The ethical reflection here proposed is oriented to focus the physician-patient encounter as a relation of covenant exchange of trust in search of the good.

Elena Lugo
Department of Humanities
University of Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

RESEÑA

ESPACIO-TIEMPO TORCIDO, HOYOS NEGROS, HIPERESPACIO Y SUPERCUERDAS Cuatro libros generales sobre temas de la cosmología y la física actual

Halley D. Sánchez

The Poetry of the Universe: a Mathematical Exploration of the Cosmos. Robert Osserman. 210 páginas. Doubleday/Anchor Books, 1995. \$18.95.

¿Cómo es que siendo las matemáticas un tema tan bello haya estudiantes universitarios que pasen cuatro años estudiándola sin darse cuenta de su belleza? Esta perplejidad, según Robert Osserman, lo motivó a diseñar un curso sobre la naturaleza de la ciencia, matemáticas y tecnología. El libro reseñado aquí tiene su origen e inspiración en uno de los segmentos del curso. Las palabras de la poesía de la cual habla el título son los distintos aspectos de las matemáticas utilizadas para entender el universo, y en particular el espacio y la cosmología.

Después de repasar los intentos matemáticos de los egipcios y griegos antiguos de medir la tierra (Capítulo 1), Osserman introduce (Capítulo 2) el tema de las implicaciones de curvatura por medio de una discusión detallada de las dificultades de hacer un mapa o proyección a dos dimensiones de la tierra de tres dimensiones. A través de una discusión de varios capítulos (3-5) de los adelantos de Gauss, Lobachevsky, Bolyai y Riemann, el autor presenta el concepto de espacio curvo o esférico, la hiper-esfera. Con esta base matemática se extiende la discusión a la astronomía del siglo XX, haciendo hincapié en la expansión del universo y la cuestión de su forma (Capítulos 6-9). Una analogía entre la dificultad de hacer un mapa de la tierra y exponer la forma del universo juega un papel pedagógico

importante en la discusión. El tema de cuatro dimensiones y la esfera ("four-sphere") recibe amplia atención. El alcance de la discusión llega a tales asuntos o resultados recientes como las imágenes obtenidas del Explorador de Fondo Cósmico (COBE—"Cosmic Background Explorer"), el proyecto del Observatorio Interferómetro Láser de Ondas Gravitatorias (LIGO-"Laser Interferometer Gravitational-Wave Observatory"), "buckeyballs" y fractales, cubriendo así el tema de la forma del universo desde sus inicios en los tiempos antiguos hasta los más recientes.

El autor no es un popularizador profesional de la ciencia y las matemáticas, sino un matemático y profesor universitario con vasta experiencia en el campo de la geometría y topología. Al hacer su presentación sin ecuaciones o pruebas, facilita el entendimiento de los que tienen poca experiencia en esos campos técnicos y les permite iniciarse, por lo menos de forma conceptual, en una de las áreas más recónditas y fascinantes del quehacer intelectual. Para el que tiene algún conocimiento de la geometría y la cosmología, o el que está acostumbrado a presentaciones más técnicas, el libro debe servir como recuerdo de los conceptos tras las ecuaciones y pruebas. Al forzarnos a enfocar el bosque en vez de los árboles individuales, Osserman nos obliga a recordar la poesía del universo que motivó al ser humano a intentar entenderlo.

The Origin of the Universe. John D. Barrow. 150 páginas. Basic-Books, 1994. \$20.00.

Este libro es parte de la serie "Maestros de las Ciencias" ("The Science Masters Series") de BasicBooks. La intención de la serie es contribuir al alfabetismo científico por medio de la presentación de las ideas científicas consideradas al filo de la navaja en varias disciplinas científicas en un formato conciso y accesible a la audiencia general. En **El origen del universo**, John D. Barrow, Profesor de Astrofísica en la Universidad de Sussex en Inglaterra y autor conocido de varios libros de divulgación de la ciencia, hace una presentación de la cosmología actual.

De forma conceptual Barrow cubre el tema de la cosmología desde lo más simple hasta lo más complicado y actualizado, desde la expansión del universo, la radiación cósmica de fondo, y la historia de la cosmología alrededor del descubrimiento de tal radiación hasta

el problema de singularidad, la falta de simetría entre materia y antimateria, el problema de monopolios, la tesis de inflación, "WHIMPS", la ecuación Wheeler-DeWitt, la tesis de la entropía de la gravitación, la teoría de condiciones "sin-fronteras" de Stephen Hawking, las implicaciones de los resultados del Explorador de Fondo Cósmico (COBE—"Cosmic Background Explorer"), hoyos de gusanos ("wormholes"), supercuerdas ("superstrings"), el principio antrópico, e inclusive, la cuestión de la verificación de las teorías de la cosmología. El autor pone importancia especial en la simbiosis entre la física de partículas y la cosmología, explicando cómo las observaciones astronómicas de las cantidades de hidrógeno, helio y otros elementos livianos en el universo sirven como prueba de las teorías de la física de partículas.

Como era de esperar del coautor del libro principal sobre el principio antrópico cosmológico (The Anthropic Cosmological Principal, con Frank J. Tipler, Oxford University Press, 1986), Barrow hace hincapié en los constantes universales y por qué tienen que ser aproximadamente lo que son para que existan seres conscientes inteligentes que puedan observar y disertar sobre el universo. Si la constante de la fuerza de gravitación o la de la fuerza electromagnética fueran distintas, la vida como la conocemos no sería posible. Según la biología, la evolución espontánea de la vida, su mera existencia, requiere la presencia de elementos complejos como el carbono con propiedades específicas de enlace que lo permite ser la base de DNA y RNA. Elementos como el carbono, nitrógeno, oxígeno, silicio, fósforo y otros importantes para la vida no surgen en los primeros momentos del universo, sino como productos de estrellas que, al cabo de muchos años de convertir hidrógeno en helio, sufren una crisis energética al terminarse su abastecimiento de hidrógeno, y experimentan un período explosivo nuclear durante el cual convierten helio en elementos más pesados y estallan como supernovas. Al cabo de tales explosiones, los elementos pesados se dispersan a través del espacio y forman parte del universo y, posiblemente, de planetas donde surja la vida.

Para que haya carbono y los otros elementos pesados fundamentales para la vida, el universo tiene que ser suficientemente antiguo para que se hayan desarrollado, por lo menos, dos generaciones de estrellas. Si la constante de la fuerza de la gravitación fuera mayor, el universo se colapsaría antes de que hubiera tiempo para la formación de estrellas. Por el contrario, si la constante fuera menor, el universo se expandiría tan rápido que las estrellas no se podrían formar y nunca se formarían los elementos necesarios para la vida. La expansión del universo está tan cerca del borde entre un universo que se expandiría para siempre y después de un tiempo comenzaría a encogerse. Aún después de alrededor de quince billones de años de expansión, no es posible determinar con precisión a qué lado del borde está nuestro universo. La posible divergencia de una expansión plana del universo es de una parte en diez seguido por treinta y cinco ceros (10³⁵).

En cuanto a la fuerza electromagnética, si ésta y los niveles de energía nuclear fueran distintos, aun por una cantidad mínima, no existiría un estado de "resonancia" entre helio y berilio que permite la creación de suficiente carbono en el universo para el origen de vida (dos átomos de helio se unen en las reacciones nucleares de las estrellas para formar berilio, y entonces se le une otro átomo de helio para formar carbono). Por el contrario, si hubiera una resonancia igual entre carbono y helio, tampoco existiría suficiente carbono, porque tan pronto se uniera helio con berilio para formar carbono, se uniría con otros átomos de helio y todo el carbono terminaría en oxígeno. Sin estas dos "aparentes coincidencias", como las llama Barrow, no existiría el carbono que permite la existencia de la vida.

Por supuesto, como bien nota Barrow, estas "coincidencias" no necesariamente dan lugar a la conclusión teológica o filosófica que el universo fue "diseñado" para la evolución de seres inteligentes. Lo que sí indican es que en cuanto a una teoría cosmológica que hace predicciones estadísticas, es necesario entender que nuestro universo no necesariamente es el más probable en términos absolutos, pues hay que tomar en cuenta la extensión de valores que hace posible la evolución de observadores como nosotros. En palabras del autor, nuestra existencia como observadores es "un hecho importante en nuestra búsqueda para los orígenes del universo y su notable panoplia de propiedades" (p. 127).

El libro de Barrow debería ser útil tanto para principiantes que desean tener una introducción al campo actual de la cosmología como para conocedores de la materia que no son expertos y que desean tener una visión global de sus desarrollos y cuestiones actuales. Su única laguna es que dedica poco espacio a hablar de los posibles desarrollos futuros en relación a los estudios de más de cuatro dimensiones, el hiperespacio, aunque lo más probable es que una discusión de este tema hubiera violado el propósito de la serie de presentaciones cortas y concisas. Para el que quiere explorar más sobre las implicaciones de supercuerdas y hiperespacio, existen otros libros, como el *Hyperspace* de Michio Kaku.

Black Holes and Time Warps: Einstein's Outrageous Legacy. Kip S. Thorne. 169 páginas. W.W. Norton, 1994. \$14.95.

En este libro, Rip S. Thorne, actual ocupante de la Cátedra Feynman de Física Teórica en el Instituto Tecnológico de California, presenta aspectos de la física y astronomía actual por medio de una exposición general y extensiva de hoyos negros y de otros resultados exóticos de la teoría de relatividad general. Al aplicar el apelativo "extensivo" a un libro, muchas veces es señal de que sirve más como referencia que para la lectura, pero esto no es el caso con respecto al libro de Thorne. Dado la combinación cautivadora de teoría, historia y anécdota, y el estilo fluente del autor, el libro lee como una buena novela. Como suele suceder con novelas buenas, el lector muy bien podrá lamentarse porque la lectura se termina muy rápidamente.

El libro comienza (Prólogo) con un cuento tipo ciencia-ficción sobre un viaje especial en el futuro a explorar varios hoyos negros. El propósito del cuento es introducir al lector de inmediato y en forma de aventura, a los temas del libro. Con excepción de algunas tecnologías futurísticas (como la posibilidad de viajar en el espacio a velocidades cerca de la velocidad de la luz, las computadoras avanzadas y la tecnología necesaria para extraer la energía giratoria de un hoyo negro en rotación), las características de los hoyos negros en el cuento corresponden a nuestro mejor conocimiento actual. A través del cuento hay notas al calce que indican los capítulos donde se discuten más a fondo (y no en forma de ciencia ficción) las características de los hoyos negros y de los otros objetos astronómicos mencionados en el mismo.

Concluido el cuento de ciencia-ficción, el autor presenta paulatinamente, capítulo a capítulo, siguiendo un orden a la vez histórico como lógico y pedagógico, lo que se conoce sobre los hoyos negros y otros objetos exóticos de la astronomía actual. Como era de esperar, comienza con una discusión en torno a Alberto Einstein y sus teorías de relatividad especial (1905) y relatividad general (1915), a través de las cuales se modificaron los conceptos de Newton de tiempo y espacio absoluto y de la fuerza gravitatoria, dando lugar a la cosmología actual. Habiendo presentado la base teórica general de la cosmología, en capítulos posteriores Thorne discute, entre otros, los siguientes temas:

[—]la predicción por Karl Schwarzschild en 1916 de la posibilidad de singularidades (más o menos lo que hoy día se conocen como hoyos negros) como un resultado de la teoría de relatividad general, y su rechazo por Einstein y la comunidad de físicos en general (con pocas

excepciones, este rechazo general duraría hasta los años 1950);

- —la teoría de Subrahmanyan Chandrasekhar en torno a las estrellas conocidas como enanas blancas y su determinación de que sólo estrellas de 1.4 veces la masa del sol o menos pueden convertirse en enanas blancas al haber agotado su material de reacción nuclear (dejando como incógnita qué pasaría con las estrellas de más de 1.4 la masa del sol);
- —el descubrimiento y estudio de implosión como la fase final de estrellas que, al haber agotado su material de reacción nuclear, no pueden resistir la fuerza gravitatoria y se convierten respectivamente, dependiendo de su masa inicial, en enanas blancas, estrellas neutrónicas u hoyos negros;
- —la "época de oro" (1964-1975) del estudio de los hoyos negros y el descubrimiento durante ese período de varias características de tales objetos, entre otras, que pueden girar, pulsar, almacenar energía y que "no tiene pelo" (que es un modo gráfico de decir que no hay nada que sobresalga de un hoyo negro, que lo único que puede conocerse del mismo es su masa, velocidad de rotación y carga eléctrica, y que, por tanto, no hay modo de conocer otros detalles de la estrella o estrellas del que un hoyo negro fue formado);
- -la búsqueda empírica de hoyos negros y posibles buenos candidatos;
- —la posibilidad de que existan hoyos negros gigantescos en el centro de algunas galaxias;
- -ondas gravitatorias y su búsqueda;
- -la evaporación de hoyos negros;
- —lo que existe en el interior de un hoyo negro (la cuestión de singularidad);
- -hoyos de gusanos ("wormholes"):
- —la posibilidad de usar hoyos de gusanos como máquinas de viajar en el tiempo (improbable, concluye Thorne).

A la vez que Thorne cubre estos temas, nos cuenta sobre los personajes envueltos y detalles históricos relacionados. Por ejemplo, mientras explica las teorías de relatividad especial y general. nos relata aspectos de la vida de Einstein, como las dificultades que tuvo para conseguir una posición académica por la impresión poco distinguida que le había causado a sus profesores en el ETH ("Eidgenössische Technische Hochschule" = Instituto Politécnico Federal de Zurich). Si bien el obstáculo principal a una posición académica venía de Heinrich Weber, quien había sido su profesor de física y quien había preferido darle la posición de asistente a dos graduados de ingeniería en vez de a Einstein, Weber no era el único que no tenía una opinión sobresaliente de Einstein como estudiante. Hermann Minkowski, quien fue su profesor de matemáticas, había descrito a Einstein como un "perro vago" ("lazy dog"). Éste es el mismo Minkowski que más tarde, en 1908, elaboró la teoría del espacio-tiempo de cuatro dimensiones utilizando como base la teoría

de relatividad especial descubierta en 1905 por Einstein, para aquel entonces un mero experto técnico tercera clase en la oficina de patentes en Berna (Suiza). Sin embargo, en esto de criticar, Einstein no era un inocente. Por ejemplo, al conocer la teoría de Minkowski, le pareció que lo único que él había hecho fue escribir las leyes de relatividad especial en un lenguaje más matemático y complejo que podría ocultar las ideas físicas que subyacen la teoría. Hasta se puso a hacer chistes de los matemáticos de Göttingen (ciudad en Alemania, cede de una universidad donde Minkowski se había mudado), alegando que describían la teoría de relatividad especial en un idioma tan complicado que los físicos no iban a poder entenderla. Pero, como nos relata Thorne, el chiste le salió a Einstein por la culata, ya que en 1912, se dio cuenta de que la descripción de Minkowski de espacio-tiempo absoluto de cuatro dimensiones era esencial para su proyecto de expandir la teoría de relatividad para incluir la fuerza gravitatoria (relatividad general).

De igual modo conocemos aspectos de la vida de las distintas personas que fueron importantes para el desarrollo del conocimiento de hoyos negros, como, entre otros, los influyentes maestros e investigadores que inspiraron o formaron grupos de estudio que se dedicaron al tema: John Archibald Wheeler en Estados Unidos, Yokov Borisovich Zel'dovich en la antiqua Unión Soviética y Dennis Sciama en el Reino Unido. Wheeler y Zel'dovich se destacaron tanto por sus propios trabajos como por el trabajo de sus estudiantes. Aprendemos de las personalidades y estilos distintos de Wheeler y Zel'dovich, de sus logros y fallas, y de sus estudiante y los logros de éstos (Thorpe fue estudiante doctoral de Wheeler). Sciama se destacó más por inspirar estudiantes de la talla de Brandon Carter, Stephen Hawkings y Roger Penrose, que por su propio trabajo sobre hoyos negros. Podrían mencionarse muchos más nombres de los investigadores que jugaron un papel importante en el desarrollo del conocimiento de hoyos negros y que figuran a través del libro de Thorne. Como ayuda al lector, al final del libro, bajo el título de "Personajes" ("Characters"), hay una sección donde aparecen más de cuarenta nombres de los actores principales en el drama de los hoyos negros, junto con una breve descripción de los logros de cada uno de ellos. Thorne no solamente fue uno de esos actores principales, sino que se preocupó también de la historia del desarrollo de esas investigaciones. No es usual que una de las personas que figura como un actor principal en una investigación se dedique a la vez a documentar su desarrollo. Los amantes de la ciencia le debemos una deuda doble a Thorne.

La historia del desarrollo del conocimiento de hoyos negros y, en particular, las vidas y anécdotas de las personas que estuvieron envueltos en ese desarrollo podría parecerle a algunas personas como algo superfluo al quehacer científico, como rellano para hacer el libro más legible y, posiblemente, más mercadeable. Pero no es así. Si bien cuando se estudia un trabajo técnico especializado se busca brevedad y la claridad que brindan las ecuaciones y sus derivaciones, también es necesario ver el cuadro entero de un desarrollo científico. La ciencia no es algo que ha sido legado al ser humano por semi-dioses o extraterrestres, no es algo que existe aparte del ser humano y su cultura, sino que es un producto de las aspiraciones v esfuerzos de hombres y mujeres que, como todos, tienen sus fuerzas, debilidades y peculiaridades. Separar la ciencia de su fuente en las aspiraciones de superación terminaría relegándola a un plano de poca importancia para el ser humano, su vida y su cultura. Es necesario recordarnos, especialmente en estos tiempos cuando la gratificación inmediata es enaltecida diariamente por los medios de comunicación, que el ser humano es capaz de aspirar hacia lo bello y permanente, y que la ciencia es precisamente un camino hacia esa trascendencia. Que Thorne tuvo algo semejante en mente mientras escribía su libro está evidenciado por su contestación a la pregunta de lo que considera lo más importante que el lector deba aprender del mismo:

...la capacidad asombrante de la mente humana –a empellones, por callejones ciegos y saltos de intuición– de descifrar las complejidades del Universo, y revelar la esencial simpleza, elegancia y belleza gloriosa de las leyes fundamentales que la gobiernan.

Se recomienda el libro de Thorne no solamente a los que desean un mejor conocimiento de los hoyos negros y los otros objetos exóticos de la astronomía actual, sino también a los que desean presenciar un buen ejemplo de la búsqueda de la simpleza, elegancia y belleza de las leyes fundamentales del universo.

Hyperspace. Micho Kaku. 359 páginas. Oxford University Press, 1994. Doubleday/Anchorbook \$14.95.

De los cuatro libros reseñados, el de Michio Raku puede considerarse el más futurístico, en el sentido que no sólo habla de los descubrimientos pasados de la física y de la cosmología, sino también, y, sobre todo, en torno a la teoría en desarrollo que podría explicar más a fondo esos descubrimientos: la teoría de supercuerdas y el hiperespacio que presupone. El autor, profesor de física teórica en City College of the City University of New York, ha trabajado por muchos años en la teoría de supercuerdas.

La teoría de supercuerdas describe la entidad básica de la realidad no como una partícula-punto sin tamaño, sino como una línea o lazo de energía con la capacidad de rotar y vibrar. Cada modo de resonancia representa una partícula distinta, y las partículas conocidas comúnmente, como, por ejemplo, el electrón, el quark, el fotón, representan los modos más bajos posible de resonancia. El prefijo "super" proviene de la unión de una preliminar teoría de cuerdas con la teoría de supersimetría y supergravedad, y se refiere a unas simetrías especiales que son necesarias para la función unificadora de la teoría. La expectativa es que la teoría de supercuerdas explique de forma simple, elegante y unificadora toda la gama de partículas que ahora explica la teoría conocida como el Modelo Standard y a la vez también explique la naturaleza de espacio-tiempo. Esto implicaría una unificación de las cuatro fuerzas conocidas (la electromagnética. la débil, la fuerte o nuclear, y la gravitatoria); también implicaría la unión tan buscada de las dos revoluciones fundamentales de la física en el siglo veinte, la teoría de relatividad general y la mecánica cuántica.

Según el autor, la teoría de supercuerdas deriva su poder y unicidad de su geometría excepcional: cuerdas vibran de forma consistente solamente en veintiséis y diez dimensiones. Estas dimensiones son lo que permite la teoría tener suficiente "cabida" para poder unificar todas las fuerzas fundamentales. El tema principal del libro es que las leyes de la física se simplifican y se tornan más elegantes en dimensiones más elevadas de las usuales cuatro conocidas (o sea, más allá de las tres de espacio y una de tiempo). El término "hiperespacio" se refiere a espacio-tiempo de más de las cuatro dimensiones comunes, y la geometría excepcional que presupone la teoría de supercuerdas explica por qué se ha dedicado un libro al tema del hiperespacio.

En la primera parte del libro (Part I), Kaku introduce el tema de dimensiones más altas, intercalando explicaciones cuasi-técnicas con varios ejemplos e historietas. Explica las innovaciones introducidas por el matemático Georg Bernhard Riemann, quien en el siglo diecinueve (1854) presentó de forma explícita la existencia (matemática) de dimensiones más altas, y por la teoría Kaluza-Klein (1919-1926), un intento de unir la teoría de Einstein de la gravitación con la teoría de Maxwell de la luz (ondas electromagnéticas) a través de la introducción de una quinta dimensión. Pero también hace una

exposición del libro Flatland: A Romance of Many Dimensions by a Squaro de Edwin Abbot (1884), donde se presenta un mundo de dos dimensiones que nos sirve de analogía para entender cómo sería la adición de una dimensión adicional, o sea, "flatland" de dos a tres dimensiones espaciales, el nuestro de las comunes tres espaciales a cuatro espaciales. Además Kaku hace hincapié en la influencia de la noción de cuatro dimensiones espaciales en las artes, la cultura y hasta en los místicos y psíquicos del final del siglo diecinueve y comienzo del veinte.

Aunque la idea clave de la teoría Kaluza-Klein fue, según el autor, un comienzo fructífero para desarrollar un fundamento geométrico de la unión de las fuerzas de la naturaleza, opina que dejó de tener influencia después de 1930 por varias razones, incluyendo la dificultad de verificar experimentalmente la existencia de una quinta dimensión, pero sobre todo porque a partir de mediados de los años 1920 y por los próximos sesenta años, el mundo de la física fue dominado por la revolución de la mecánica cuántica y su intento de conocer las partículas elementales y sus leyes. La idea clave de la teoría Kaluza-Klein tendría que esperar por muchos años para ser revivida.

La tesis principal, incluyendo la teoría de supercuerdas, se presentan en la segunda parte del libro (Part II), que puede considerarse la parte central del mismo. Comienza con una breve explicación de la última explicación de la mecánica cuántica, llamada cromodinámica cuántica (QCD = "quantum chromodynamics") o el Modelo Standard, que requiere

- -seis diferentes quarks con tres "colores" distintos y sus antiquarks
- —ocho campos Yang-Mills para describir los gluones, que son las partículas que unen los quarks
- —cuatro campos Yang-Mills para explicar la fuerza débil y la electromagnética
- -seis tipos de leptones
- —un número elevado de las partículas "Higgs" para explicar las masas y los constantes
- —y por lo menos diecinueve constantes "arbitrarios" (adjetivo del autor) para describir las masas y las interacciones de las partículas.

Aunque el Modelo Standard ha tenido éxito, Kaku considera que le falta elegancia y simpleza, como indica la lista anterior. Más bien le parece una especie de colección de estampillas por semejanzas que una teoría que fluye de un principio básico, un amalgamamiento de distintas simetrías sin un principio central. Aún los intentos de explicar

a base del Modelo Standard la unión de tres de las cuatro fuerzas de la naturaleza, denominados "Gran Teorías Unificadoras" ("GUTs = Grand Unified Theories"), han resultado tener varias fallas, entre ellas, que no pueden explicar la fuerza gravitatoria, que, a pesar de varios experimentos costosos, no se ha manifestado experimentalmente el decaimiento del protón que predicen, y que no son renormalizables, que significa que algunos cómputos dan números infinitos que no tienen sentido. Por las razones mencionadas, a mediados de los años 1980, los GUTs perdieron su empuje y la idea central de la teoría Kaluza-Klein, apelar a más dimensiones, ha estado en ascenso. En palabras del autor, "los físicos estaban tan frustrados con respecto a sus intentos de unificar la fuerza gravitatoria con las otras fuerzas cuánticas que comenzaron a vencer su prejuicio en contra de hiperespacio y de dimensiones no visibles" (140).

La explicación de lo que sucede con las dimensiones espaciales más allá de las tres conocidas es que se enroscan o compactan a un tamaño tan pequeño (se habla de la dimensión Planck, 10-33 centímetros) que no pueden detectarse con facilidad. Las múltiples dimensiones y su compactificación constituye el secreto de la "cabida" para unificar todas las fuerzas. Al compactarse la quinta dimensión (antigua teoría Kaluza-Klein), el campo de Maxwell (fuerza electromagnética) surge de la métrica de Riemann (representación matemática para el espacio curvo de la fuerza gravitatoria); al compactarse N dimensiones, el campo Yang-Mills (del Modelo Standard, explicación de las fuerzas débil y fuerte) surge de la ecuación. Cuando los físicos extendieron la teoría Kaluza-Klein de cinco dimensiones a una teoría de N dimensiones, se dieron cuenta de que existía la libertad de importar una simetría al hiperespacio y de unificar las cuatro fuerzas de la naturaleza. La teoría de supercuerdas ha sido. hasta ahora, la representación más sobresaliente de esta tendencia. Al ser la primera teoría cuántica de la gravitación que permite correcciones cuánticas finitas, da lugar, como se dijo al comienzo, a la esperanza de unir las cuatro fuerzas de la naturaleza, de unir la teoría de relatividad general y la mecánica cuántica.

La tercera parte del libro toca los temas exóticos usuales de la cosmología que podrán estar relacionados con el hiperespacio, como hoyos negros, universos paralelos, hoyos de gusanos y hasta la posibilidad de viajar en el tiempo. La exposición de estos temas es concisa en relación al trato extenso que reciben los mismos en el libro de Thorne, a donde el lector que desee una exposición más a fondo de estos temas puede acudir. La cuarta parte del libro, que es la parte más especulativa y futurística, la parte que borda en ciencia-

ficción, especula sobre la posibilidad de domar y utilizar en el futuro el poder que reside en el hiperespacio. Por supuesto, estas especulaciones futuras, aunque interesantes, dependen de que la teoría del hiperespacio resulte ser correcta, algo que en este momento no está decidido.

La teoría de supercuerdas actualmente padece de varias dificultades. El problema fundamental de la teoría es que no se sabe cómo seleccionar la solución correcta de las múltiples soluciones posibles. O sea, existen posiblemente diez de miles de modos de cómo compactar seis de las diez dimensiones para dar un universo de cuatro dimensiones, y actualmente no existe una manera de determinar cuál de las soluciones es la correcta. Según el autor, esta dificultad se debe a que la herramienta matemática principal, la teoría de perturbación, no funciona en cuanto a la teoría de supercuerdas y es menester desarrollar un enfoque no-perturbativo para la misma. Edward Witten, citado por Kaku como el teórico actual más sobresaliente de la teoría de supercuerdas, ha dicho que la teoría requiere la matemática del siglo veintiuno para su solución y que la teoría es una del siglo veintiuno que por una de esas casualidades históricas, los físicos del final del siglo veinte han tenido la dicha de estudiar (vea también las entrevistas, incluyendo la de Witten, en Superstrings: A Theory of Everything?, editado por P.C.W. Davies y J. Brown, Cambridge University Press, 1988).

Al no haber una solución única de la teoría de supercuerdas, se hace difícil determinar sus predicciones concretas en relación al universo actual para poner la teoría a prueba. Además de la falta de predicciones concretes específicas, también existe la dificultad de que la unificación de las fuerzas que pronostica la teoría ocurre al nivel Planck de energía, 1019 GeV (billones de voltios-electrón). Éste es aproximadamente 1016 más que las energías que puedan lograrse en los aceleradores actuales. Sin embargo, Kaku es optimista con respecto a poner la teoría a prueba. Según él, el problema básico no es experimental, sino teórico. Opina que dentro de algunos años, algún físico resolverá matemáticamente la teoría de supercuerdas y se podrá poner a prueba la existencia de diez dimensiones. Como respaldo a su optimismo, menciona varios ejemplos de teorías que se pensaban que no eran verificables experimentalmente y que a los pocos años los físicos encontraron cómo verificarlas, como, por ejemplo, las teorías sobre la composición de las estrellas, la misma teoría de los átomos, y la existencia del neutrino.

Es interesante notar que a mediados del 1995, después de la publicación del libro de Kaku, hubo un descubrimiento que posible-

mente encamine hacia una solución algunas de las dificultades de la teoría de supercuerdas (vea **Science**, Vol. 268, 23 June 1995, p. 1699). Varios teóricos jóvenes (A. Strominger, B. Green y D. Morrison) expusieron que cuerdas y mini hoyos negros —que se supone sean la fase final de la evaporación y decaimiento de hoyos negros grandes— son básicamente dos descripciones de lo mismo. Al tomar en cuenta el efecto cuántico de los estados elementales de mini hoyos negros, existe un especie de transición de fase que elimina ciertas singularidades en las ecuaciones de la teoría de supercuerdas y las hace consistentes. Durante la transición de fase las múltiples soluciones de compactificación se convierten unas en otras, así limitando el número de soluciones. Este descubrimiento, de resultar airoso encaminaría la teoría de supercuerdas a predicaciones del mundo real que podrían ser puestas a prueba.

El libro se recomienda para todos los que quieren conocer uno de los campos más emocionantes y especulativos de la física actual. En especial se recomienda para personas que están insatisfechas con la falta de elegancia, belleza y simpleza deductiva del llamado Modelo Standard y con la falta de unión entre la mecánica cuántica y la teoría de relatividad general.

Halley D. Sánchez
Decano
Colegio de Artes y Ciencias
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez, Puerto Rico 00681

