

ÁGORA

Revista estudiantil del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México
Año VIII, N° 13 · Otoño 2012

SANDRA
MARTÍNEZ

MARIELA

DEL SOCIALISMO AL
CAPITALISMO: RUSIA Y
LA URSS A FIN DE SIGLO
SANTIAGO ÁLVAREZ CAMPERO

DONDE YACEN LAS VIEJAS
CIUDADES: MITO E HISTORIA
DE LA CULPA ALEMANA
DESPUÉS DEL HOLOCAUSTO
RODRIGO CÍRIGO

TRANSSEXUALITY
IN IRAN
CRISTINA MAC GREGOR



EJEMPLAR
GRATUITO

Á
G
O
R
A



EL COLEGIO DE MÉXICO

CONSEJO EDITORIAL 2012

Esteban Salmón Perilliat
Director

Rodrigo Círigo
Secretario Técnico

Mariana Esquivel
María del Rocío Rodríguez
Rafael Ruiz
Coordinación de Diseño

Cristina Santoyo De Jesús
Eduardo Alamillo
Oliver Manuel Peña
Coordinación de Estilo

Fernanda Ordaz
Ramiro Maravilla
Jorge Nieto
Carlos Rubio
Coordinación de Difusión

CONSEJO ASESOR

SERGIO AGUAYO, doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad de Johns Hopkins. • ILÁN BIZBERG, doctor en Ciencias Sociales por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. • ROBERTO BREÑA, doctor en Ciencia Política por la Universidad Complutense de Madrid. • ANA COVARRUBIAS, doctora en Relaciones Internacionales por la Universidad de Oxford. • FERNANDO ESCALANTE, doctor en Sociología por El Colegio de México. • GERARDO ESQUIVEL, doctor en Economía por la Universidad de Harvard. • ROSARIO FARAUDO, maestra en Literatura Comparada por la Universidad Nacional Autónoma de México. • FRANCISCO GIL VILLEGAS, doctor en Estudios Políticos por la Universidad de Oxford. • HUMBERTO GARZA, maestro en Relaciones Internacionales por la Universidad de Londres. • ROGELIO HERNÁNDEZ, doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. • YVETTE JIMÉNEZ DE BÁEZ, doctora en Literatura Española por la Universidad Nacional Autónoma de México. • BERNARDO MABIRE, maestro en Gobierno por la Universidad de Harvard. • JOSÉ LUIS MÉNDEZ, doctor en Ciencia Política por la Universidad de Pittsburgh. • MAURICIO MERINO, doctor en Ciencia Política por la Universidad Complutense de Madrid. • SOLEDAD LOAEZA, doctora en Ciencia Política por el Instituto de Estudios Políticos de París. • LORENZO MEYER, doctor en Relaciones Internacionales por El Colegio de México. • MARÍA DEL CARMEN PARDO, doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana. • ISABELLE ROUSSEAU, doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. • SAGRADO CRUZ CARRETERO, candidata a doctora en Historia por la Universidad Veracruzana. • RAFAEL SEGOVIA, doctor en Ciencia Política por el Instituto de Estudios Políticos de París. • FERNANDA SOMUANO, doctora en ciencia política por la Universidad de Iowa. • MARTHA ELENA VENIER, doctora en Lingüística y Literatura Hispánicas por El Colegio de México.

Revista estudiantil del
Centro de Estudios Internacionales
de El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20,
Pedregal de Santa Teresa,
C. P. 10740, México, D. F.
agora@colmex.mx
<http://agora.colmex.mx/>
Ejemplar gratuito

Agora es una publicación semestral de los estudiantes del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México sin fines de lucro. Todos los derechos reservados. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, en cualquier forma o medio, sin permiso previo, expreso y por escrito del titular de la dirección de la revista. Los artículos y escritos son responsabilidad del autor y no reflejan necesariamente la opinión de la revista, de El Colegio o de las instituciones a las que están asociados.

Tiraje: 1,000 ejemplares

ISSN: En proceso de registro

Foto portada: Marco Portillo Díaz

Impresión:
Formación Gráfica s. A. de C. v.
Matamoros 112,
Raúl Romero,
Ciudad Nezahualcóyotl
C. P. 57630, Estado de México.

Impreso en México.

ÁGORA

Revista estudiantil del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México



AMABLE LECTOR,

Si usted frecuenta la lectura de esta publicación, sabrá ya que el ágora fue la plaza pública ateniense. En la sección académica de este número, hemos buscado analizar, desde cuatro perspectivas, el concepto de lo público, describiendo en qué consistió en momentos históricos diferentes.

La analogía entre el desencanto postorgiástico del banquete en la *Asamblea de las mujeres*, de Aristófanes, en el artículo de Miguel Ángel Torhton, y la desarticulación del entramado burocrático soviético, que muestra Santiago Álvarez Campero, puede percibirse si se leen al hilo los dos textos. El primero ejemplifica la unión irresoluble entre creación artística y coyuntura política, al describir la decepción de Aristófanes de la *polis* y del experimento imaginario de los ciudadanos atenienses, igualmente fallido, de confundir, por común acuerdo, lo público y privado. El segundo texto ilustra que la diferencia entre estas dos esferas fue verdaderamente confusa en la reestructuración del Estado burocrático por antonomasia. El proceso de privatización posterior a la caída de la URSS y al banquete de la *Asamblea* consistió en separar dos ámbitos que, en la actualidad, cuesta imaginar unidos.

Rodrigo Círigo sigue la temática de estos dos artículos y se anota en la agenda liberal y progresista, al encontrar la línea de pensamiento que une a Ernst Cassirer y a Karl Jaspers para explicar que el mito, tradicional o contemporáneo, impone la comunidad al individuo y “borra la frontera entre las esferas pública y privada”. Por tal motivo, el mito resultó útil al nazismo para fundir al individuo en una colectividad homogénea, lo que provocó la culpa común después del holocausto y, según el autor, su posterior expiación.

Mediante un contrapunto entre las nociones sociales de la primera encíclica papal, la *Rerum novarum* —que declara el derecho natural de la propiedad privada ante la inminente amenaza del comunismo—, y la teoría económica neoclásica, Pablo Ignacio Soto Mota demuestra cuál sería la posición de la doctrina social de la Iglesia católica ante algunos de los debates de las ciencias sociales más importantes en la actualidad, como la suposición de racionalidad perfecta en la economía, el mito del desarrollo en los estudios subalternos o la predeterminación social genética en la antropología.

Visita la versión electrónica:
<http://agora.colmex.mx/>

El ensayo de Cristina Mac Gregor sobre los transexuales en Irán inaugura la sección ensayística de *Ágora*. La autora explica que las operaciones de cambio de sexo, subsidiadas por el gobierno iraní, tienen el fin de preservar el binomio masculino-femenino, que no está dado, sino se construye culturalmente.

En la sección literaria de este número, Fernanda Ordaz narra el último llanto de una cantaora, en el que se confunden sentimiento y expresión; Sandra Martínez narra, con un dejo de nostalgia, los últimos días de la infancia de un niño y el comienzo de una adultez prematura. Los poemas de Miguel Ángel Cabrera presentan dos voluntades que se anudan en un tiempo y que el recuerdo impide desunir e imprime en la imaginación del lector un paisaje propio del principio o final del tiempo. En el poema “Las muertes de mi hermano”, Carlos Alberto Jasso hace repaso de la maldad y la muerte en sus múltiples manifestaciones. En la sección gráfica, Pablo Argüelles retrata la Pasión de Cristo en Iztapalapa, usando como lienzo los rostros y las expresiones de sus espectadores, y Tania Rodríguez plasma una mezcla de folclor y escenas cotidianas en el sudeste asiático.

Por último, agradecemos a quienes suman esfuerzos con nosotros para concretar cada número de este proyecto editorial: a Martha Elena Venier, por estar siempre y por su ayuda incansable; a Relaciones Públicas, la Dirección de Publicaciones y la Coordinación de Servicios de Cómputo de El Colegio de México, por compartir su expertise, que facilita enormemente nuestro trabajo; al CEI, en especial a su directora Ana Covarrubias y a la coordinadora de nuestras carreras, Laura Flamand; a los profesores Ilán Bizberg, Martha Celis, Geraldine Gerling, Soledad Loaeza y José Luis Méndez, por sus observaciones a los artículos de este número; a la Secretaría Académica y la Presidencia de El Colegio, por el apoyo institucional y, por último, pero de fundamental importancia, al Fondo Patrimonial en beneficio de El Colegio de México, por otorgar los fondos necesarios para que esta revista se imprima semestralmente.

ESTEBAN SALMÓN PERRILLIAT
DIRECTOR DEL CONSEJO EDITORIAL 2012

ÍNDICE

Año VIII, N° 13 • Otoño de 2012

·Artículos

- Del socialismo al capitalismo: Rusia y la URSS a fin de siglo
Santiago Álvarez Campero 5
- Donde yacen las viejas ciudades: mito e historia en la culpa alemana después del holocausto
Rodrigo A. Círigo 26
- Los orígenes de la *Rerum novarum* y la doctrina social de la Iglesia
Pablo Ignacio Soto Mota 42
- El fin de la comedia o la utopía de la desesperanza
Miguel Ángel Torhton Granados 58

·Ensayo

- Transsexuality in Iran: reinforcing sexual binary constructions of promoting a new space for diversity
Cristina Mac Gregor 68

·Cuentos y poemas

- Mariela
Sandra Martínez 76
- Las muertes de mi hermano
Carlos Alberto Jasso Carranza 80
- Y dije adiós ¡madre de mi corazón!
Fernanda Ordaz Estrada 85
- Arena, tiempo y río
Miguel Ángel Cabrera 89
- Wolf Helmhard, Barón de Hohberg
Miguel Ángel Cabrera 90

·Ensayo gráfico

- Rostros de fe: viacrucis en Iztapalapa
Pablo Argüelles 93
- Vida cotidiana en Sudeste Asiático
Tania Rodríguez Coeto 97

DEL SOCIALISMO AL CAPITALISMO

RUSIA Y LA URSS A FIN DE SIGLO

Santiago Álvarez Campero*

LA REVOLUCIÓN BOLCHEVIQUE de octubre de 1917 marcó el inicio de la principal alternativa al modelo capitalista del siglo XX: la economía socialista de planificación centralizada. En Rusia —extendida, años después, a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS)—, se implementó algún derivado de los postulados marxistas que buscan abolir la propiedad privada de los medios de producción y, con ello, transformar radicalmente las relaciones sociales. Inspirados en Marx y Engels y dirigidos por Lenin, los bolcheviques, enfrentándose a la típica tensión entre teoría y práctica, erigieron un sistema político y económico sin antecedente, que, en pocos años, se volvió referente mundial. Sin embargo, siete décadas después, el Estado soviético vivió el proceso contrario: desmanteló su régimen para dar paso a la economía de mercado, a la acumulación privada de capital. ¿Cuál fue el papel de la administración pública soviética en este viraje drástico? ¿Cómo se llevó a cabo, administrativamente, este cambio sustancial?

* Estudiante de la Licenciatura en Política y Administración Pública en El Colegio de México (salvarez@colmex.mx).

Mucha discusión teórica de la administración pública se basa en la distinción fundamental y difícil entre el sector público y el privado; no obstante, “durante la mayor parte del siglo XX, en Rusia no había diferencia entre administración pública y gestión empresarial”.¹ Por consiguiente, el caso ruso-soviético es interesante para observar las implicaciones de esta súbita introducción de espacios privados en una sociedad en que, por décadas, prevaleció lo público; para observar si es posible, por ejemplo, que la administración pública —o burocracia, en términos más concretos— “capitalista” mantenga los rasgos esenciales de su momento socialista o si, en contraste, se transformó fundamentalmente a la par de todo el sistema económico y social. Otro debate académico relevante intenta identificar las fallas y los méritos del Estado y del mercado y qué tipo de convivencia entre ambos es la óptima. El caso “extremo” que aquí nos ocupa es idóneo para reflexionar sobre la agenda económica del Estado e, incluso, poner las grandes corrientes —liberalismo y marxismo— a prueba.

6

Este ensayo se divide en tres apartados principales. En primer lugar, se explica el modelo económico socialista de planificación centralizada, además de señalar someramente la circunstancia histórico-política en que se transformó (desde la muerte de Brezhnev en 1982 hasta la desintegración de la URSS en 1991). Enseguida, se analizan los cambios administrativos en dos etapas cronológicas: el periodo de reforma soviética de Mijaíl Gorbachov —la *perestroika* y la ley de empresa y cooperativa estatal— y el de transformación más radical de Boris Yeltsin —la introducción definitiva del mercado mediante la privatización y la asistencia

¹ Larry Luton, “The Relevance of U.S. Public Administration Theory for Russian Public Administration”, *Administrative Theory & Praxis*, 26 (2004), p. 215 —todas las traducciones son mías).

ÁGORA

internacional. En ambos casos, se mencionan las dificultades y consecuencias directas que tuvieron las medidas. Posteriormente, se reflexiona sobre el importante papel que desempeñó la burocracia en este proceso de transición. Finalmente, y a manera de conclusión, se discurre sobre las fallas generales y las correspondientes lecciones teóricas y prácticas de este proceso “capitalista” y sus implicaciones en la actualidad rusa.

PLANIFICACIÓN CENTRALIZADA Y CAMBIO POLÍTICO

En la Unión Soviética, casi todo derecho de propiedad y actividad económica (97% de la permitida legalmente) estaba en *En la Unión Soviética, casi todo derecho de propiedad y actividad económica estaba en manos del Estado.*² La economía se dirigía y planificaba desde el centro por medio del Comité Estatal de Planificación (*Gosplan*), que coordinaba el trabajo de sesenta ministerios. “Este sistema... era increíblemente complicado y difícil de gestionar; con el tiempo, sin embargo, consistió en ciertas reglas del juego que le permitieron operar de forma predecible. Los encargados de la planeación se comportaban «incrementalmente», haciendo ajustes marginales a los proyectos de años pasados”.³ Los planes quinquenales, que inauguró Stalin, eran poco más que un simple pronóstico.⁴ Además, si la empresa no conseguía ganancias, el Estado asumía las pérdidas. No obstante, cabe señalar que, antes de 1970, sólo un plan quinquenal, el

² Peter Rutland, “Economic Crisis and Reform”, en Alex Pravda *et al.* (eds.), *Developments in Soviet and Post-Soviet Politics*, Londres, Duke University Press-The MacMillan Press, 1992, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Loc. cit.*

La economía centralizada requirió crear grandes cuerpos burocráticos, lo cual la volvió rígida y poco innovadora.

primero, tuvo déficit.⁵ Naturalmente, la economía centralizada requirió crear grandes cuerpos burocráticos, lo cual la volvió rígida y poco innovadora por los procedimientos difíciles, ineficaces y verticales.⁶ El dinero tenía poca importancia, pues los planificadores fijaban los precios sin tener en cuenta los costos de producción. Esto derivó en escasez generalizada de provisiones. Por una parte, la producción se detenía hasta que los insumos llegaran; por otra, los precios eran tan artificialmente bajos que los productos se acababan en cuanto llegaban a las estanterías.

La teoría económica que explicaba el fiasco del comunismo era clara: la planificación centralizada estaba condenada al fracaso sencillamente porque ningún organismo del Estado podría recoger y procesar toda la información relevante que una economía necesita para funcionar bien... El régimen comercial restringido, junto a elevados subsidios y precios arbitrariamente estipulados, significaba que el sistema estaba repleto de distorsiones.⁷

A pesar de estas numerosas ineficiencias de la administración pública, la economía soviética creció a gran ritmo en las primeras décadas. Entre 1917 y 1987, el ingreso nacional aumentó 149 veces y la producción industrial 330; las de petróleo, gas, acero, tractores, entre otros, eran las más altas del mundo. La soviética era, sólo tras la estadounidense, la economía más grande; el ingreso nacional representaba 58% y 67% del estadounidense en 1960 y 1980, respectivamente.⁸ Por

⁵ Stephen White, *Russia's New Politics. The Management of a Postcommunist Society*, Cambridge, University Press, 2000, p. 111.

⁶ P. Rutland, art. cit., p. 206.

⁷ Joseph E. Stiglitz, *El malestar en la globalización*, trad. de C. Rodríguez Braun, México, Punto de Lectura, 2010, p. 255.

⁸ S. White, *op. cit.*, p. 110.

ÁGORA

lo demás, la URSS fue capaz de seguir de cerca el paso estadounidense en la carrera armamentista y espacial (fue el primer país en mandar un hombre a la luna). Sin embargo, la tasa de crecimiento soviética tuvo notable tendencia a la baja, a partir de 1950; para principios de la década de 1980, el crecimiento económico fue el más bajo registrado en tiempos de paz.⁹

La economía de planificación centralizada brindaba varias garantías sociales y ofrecía una calidad de vida aceptable.

La economía de planificación centralizada brindaba varias garantías sociales y ofrecía una calidad de vida aceptable. Los ciudadanos tenían derecho al trabajo —es decir, su empleo estaba asegurado—, acceso gratuito a educación y servicios médicos; los precios inmobiliarios eran bajos y los alimentos tenían subsidios altos.¹⁰ El estancamiento económico ponía en riesgo la continuidad de estas condiciones de vida “humildes”, pero admisibles, base del “contrato social” soviético. En 1984, Gorbachov declaró que el destino de la URSS y del socialismo en general dependía de recuperar el crecimiento económico.¹¹ La necesidad de reformar la economía era ineludible.

En 1985, se designó Secretario General del Partido Comunista a Mijaíl Gorbachov, a los 54 años; era un político joven. Tras la muerte de Leonid Brezhnev el 10 de noviembre de 1982, a los 76, llegaron al poder, primero, Yuri Andropov y, después, Konstantin Chernenko. Sus cargos duraron sólo alrededor de un año cada uno: Andropov murió en febrero de 1984, y Chernenko, que tomó el cargo a los 72 años, en marzo de 1985, aunque lo vieron por última vez en diciembre de 1984. La muerte de tres secretarios generales en tres años evidenció la mala salud de la

⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

élite gerontocrática y, por consiguiente, la necesidad de renovarla. Gorbachov era el miembro más joven del *Politburo*; su elección, excepcionalmente rápida, fue tan sólo un día después de la muerte de Chernenko.

El nuevo dirigente impulsó dos principales reformas: la *glasnost* y la *perestroika*. La primera estaba relacionada con la transparencia, apertura y publicidad de la gestión tanto del partido cuanto del Estado; no significó el respeto a la libertad de prensa o el derecho a la información, pero indicaba la voluntad del régimen de conocer la opinión de los ciudadanos y la situación real de los asuntos estatales, además de abrir mayor espacio al debate público y la crítica. Esta suerte de “democratización” implicó que se condenaran públicamente los *gulag* estalinistas, volvieran a circular textos de Trotsky y demás literatura antes prohibida —de escritores rusos, como *Doctor Zhivago*, de Pasternak, o *Lolita*, de Nabokov, y extranjeros, como *1984*, de Orwell— y se divulgara información sobre temas incómodos, como prostitución y suicidio.¹² La segunda, la *perestroika*, fue una serie de medidas de modernización económica, que se explica en la siguiente sección.

Las reformas de Gorbachov suscitaron oposición, la cual se hizo explícita en el fallido golpe de Estado (y de partido) de agosto de 1991. El día dieciocho, arrestaron a Gorbachov y lo mantuvieron incomunicado; el diecinueve, el Comité de Emergencia Estatal (los golpistas) declaró la “indisponibilidad” de Gorbachov para seguir en el cargo, emitió decretos coercitivos —suspensión de actividades del partido, prohibición de demostraciones públicas, censura de periódicos— y se declaró a favor de detener la *perestroika*, restaurar la calidad de vida y el estatus internacional soviético, aunque no aludieron al futuro del socialismo; el veinte, setenta mil personas se reunieron en torno a Boris Yeltsin —“el comunista rebelde

¹² *Ibid.*, p. 16 et *passim*.

ÁGORA

luego disidente, luego ex y, finalmente, presidente de Rusia y sepulturero de la URSS”¹³ para defender el parlamento ruso de las fuerzas golpistas (que no sucedió, porque el grupo de élite del Comité de Seguridad del Estado —KGB, por sus siglas en ruso— rechazó la orden de atacar el edificio); el veintiuno, el *putsch* terminó por colapsar, pues el Sóviet Supremo declaró ilegal el Comité de Emergencia Estatal; para el día veintidós, Gorbachov, con ayuda de representantes del parlamento, estaba de vuelta en Moscú. El colapso de la URSS fue cuestión de meses. En noviembre de ese año, el Partido Comunista, tras su prohibición en territorio ruso, había dejado de existir.

En noviembre de 1991, el Partido Comunista, tras su prohibición en territorio ruso, había dejado de existir.

Desde un año antes, muchas repúblicas soviéticas habían declarado su independencia (Lituania fue la primera, y le siguieron *ipso facto* las bálticas); faltaban Ucrania y Rusia, que en diciembre de 1991 declararon que la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, como sujeto de derecho internacional y realidad geopolítica, había desaparecido.¹⁴ A continuación, se explica la transformación de la economía ruso-soviética a la luz de estos procesos más amplios, la crisis del modelo económico de planificación centralizada y la desintegración política.

REFORMA SOVIÉTICA

Gorbachov puso en marcha la *perestroika*: una serie de reformas (¿deseos?) de modernización para recuperar el crecimiento económico soviético, necesario para mantener los logros de su socialismo —la seguridad social, la fuerza laboral

¹³ Jean Meyer, “¿Se puede hablar hoy de populismo en Rusia?”, en Soledad Loaeza *et al.* (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, México, El Colegio de México, 2001, p. 209.

¹⁴ S. White, *op. cit.*, pp. 28-32.

altamente calificada, el derecho al trabajo, etcétera— y alcanzar un estado nuevo de la sociedad en términos cualitativos.¹⁵ La idea general era conseguir un equilibrio entre el centralismo y la autogestión empresarial; de esta forma, decía Gorbachov, se construiría un nuevo socialismo más cercano al ideal de Lenin, en el que el trabajador tiene prioridad y decide sobre sus asuntos.¹⁶ Esta reforma pretendía una economía de mercado centralizada; no se abandonaba la planificación desde el centro, sino se abrían en ella espacios al mercado para hacerla más eficiente. Además, y en concordancia con la *glasnost*, esta estrategia modernizadora se apoyaba en principios democráticos —“democracia socialista”, Gorbachov *dixit*— de autogobierno y, sobre todo, horizontalidad en la gestión económica mediante el mercado, en reemplazo de la anterior coordinación vertical entre las grandes burocracias estatales de partido;¹⁷ destacó el “factor humano” en el esfuerzo creativo, en los factores subjetivos.¹⁸ “El objetivo último —explicaba Gorbachov— era conseguir «una renovación fundamental de todos los aspectos de la vida pública» y la «más amplia revelación del carácter humanista de nuestro orden social en todos sus aspectos decisivos»”.¹⁹ En términos menos elocuentes, las regulaciones estatales indirectas —impuestos, tasas de interés, planes a largo plazo— acotarían las transacciones libres y competitivas del “mercado socialista”, con excepción de los sectores de

El objetivo último de la reforma era conseguir “una renovación fundamental de todos los aspectos de la vida pública”.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 19-27.

¹⁶ Véase Mijaíl Gorbachov, *Octubre y la perestroika: la revolución continúa*, s. trad., Moscú, Novosti, 1987.

¹⁷ David Mandel, “Post-Perestroika: Revolution from Above v. Revolution from Below”, en Alex Pravda *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 283.

¹⁸ S. White, *op. cit.*, p. 19 *et passim*.

¹⁹ Cit. por S. White, *op. cit.*, p. 27.

salud, defensa y educación, los cuales seguirían en manos del Estado.²⁰

Una de las principales medidas de reforma fue la Ley de la Empresa Estatal de 1987. Sus principales elementos eran mantener la tutela del *Gosplan*, pero que ésta sirviera sólo como guía general y para cuestiones de índole legal —impuestos, créditos, salarios—, y no como instrucciones detalladas de operación; la producción se escogería con base en los clientes y no en las órdenes de los ministerios; algunos precios se establecerían a partir de las leyes del mercado (oferta y demanda), aunque otros seguirían fijados desde el centro; las empresas deberían autofinanciarse y podrían reinvertir sus ganancias; los trabajadores elegirían a los administradores (aunque esto, años después, se revirtió debido a las múltiples disputas); los insumos provendrían de un mercado creado con otras empresas, ya no se asignarían centralmente.²¹ En síntesis, “se espera que la empresa cree su propio plan, basado en órdenes estatales de las autoridades centrales y en órdenes comerciales de otras empresas”.²²

Según Peter Rutland, esta reforma fracasó completamente, porque se hizo en tiempos de crisis económica y fiscal, porque no consiguió la tan anhelada autonomía empresarial y, además, porque omitió cuestiones esenciales, como la quiebra (empresas con pérdidas recibían fondos estatales), el desempleo y la modificación completa de precios en su diseño.²³

Otra reforma parecida, pero más radical y polémica, fue la Ley de Cooperativas de 1988, la cual tendría importantes implicaciones aún tras la desintegración de la URSS. Esta ley permitía crear empresas privadas y empresas

²⁰ D. Mandel, art. cit., p. 283.

²¹ P. Rutland, art. cit., pp. 209-210.

²² S. White, *op. cit.*, p. 115.

²³ P. Rutland, art. cit., pp. 210-211.

DEL SOCIALISMO AL CAPITALISMO

joint-stock que operaran en el sistema de empresa estatal. Las cooperativas no requerían permisos especiales; tenían el mismo estatus legal que el sector público; tenían la facultad de contratar fuerza de trabajo, acumular capital, arrendar su propiedad, fijar sus precios y, fundamentalmente, participar en el comercio internacional.²⁴

En muchas instancias, los administradores de las estatales establecieron las “cooperativas” como empresas privadas. Las estatales venderían —a precios oficiales— la producción a sus cooperativas (a ellos mismos) para luego revenderla en el mercado libre y obtener grandes ganancias. En 1989, se permitió que las cooperativas crearan sus bancos comerciales y participaran en el comercio internacional. Al retener el sistema de precios dobles, las reformas “empresariales” de 1987-1989, antes que promover una gestión empresarial *bona fide*, apoyaron el enriquecimiento personal, la corrupción y el desarrollo de una falsa burguesía de bazar.²⁵

14

En general, se promovieron diversas formas de propiedad no estatal. A partir de 1986, se permitió “la actividad laboral individual”, como reparación de coches, tutorías, fotografías, renta privada de automóviles, etcétera; para 1990, alrededor de 670,000 personas trabajaban de esta manera.²⁶

La agricultura tuvo un proceso más prolongado. Hasta 1990, las granjas dejaron de verse obligadas a cubrir cuotas de producción a precios fijados centralmente; en ese año, se les permitió vender 30% de su producción en el mercado. Mientras, en 1991, el número de granjeros independientes en el Báltico y en el Caucásico era 47 mil, en Rusia era tan sólo 9 mil.²⁷

²⁴ S. White, *op. cit.*, p. 116.

²⁵ Michel Choussudovsky, “Russia under IMF Rule”, *Economic and Political Weekly*, 28 (1993), p. 624.

²⁶ S. White, *op. cit.*, p. 116.

²⁷ P. Rutland, art. cit., pp. 212 y 220.

ÁGORA

El nuevo sector privado, con mucha mayor autonomía, pero aún sujeto a restricciones burocráticas y legales, no siempre buscó la gestión económica más eficiente, sino satisfacer sus “obligaciones” de la manera más fácil posible: redujo la producción de bienes baratos y poco redituables, subió los precios, incrementó los salarios sin importar si correspondían a un aumento en la productividad —se criticaba, por ejemplo, que pronto el rublo sería una medida de peso y no de valor.²⁸ Aunado a esto, y quizá como consecuencia, hubo escasez de muchos productos básicos, como jabón, pasta dental, detergente, lo cual derivó en la creación de un mercado negro que se combatió racionalizando aún más los bienes.²⁹

CAPITALISMO RUSO

Para cuando se desintegró la URSS, en 1991, ya no se buscaba una nueva forma más eficiente de socialismo o

*Para cuando se desintegró la URSS,
se buscaba alcanzar la
economía capitalista de mercado.*

planificación, sino, notoriamente, alcanzar la economía capitalista de mercado. El recién electo presidente de Rusia, Boris Yeltsin, hizo llamados a favor de la libertad económica, dejar la empresa libre de las barreras y restricciones burocráticas que la limitaban y permitir que la gente trabajara y ganara cuanto pudiera y quisiera.³⁰ Se tomaron medidas como la liberalización de precios y demás relaciones económicas, recortes al gasto público (subsidios incluidos), cambios estructurales (reducción del gasto militar), desregulación y, sobre todo, privatización del enorme sector estatal. Estas reformas contaron con el apoyo y, hasta cierto punto, la dirección del Banco Mundial y, más aún, del Fondo Monetario Internacional (FMI).

²⁸ S. White, *op. cit.*, pp. 117-118.

²⁹ *Ibid.*, pp. 118-119.

³⁰ Boris Yeltsin, cit. por S. White, *op. cit.*, p. 123.

DEL SOCIALISMO AL CAPITALISMO

La privatización era el corazón de la reforma; su objetivo era crear corporaciones privadas que buscaran beneficios y no dependieran de subsidios estatales.³¹ En un primer momento (agosto de 1992), el procedimiento se hizo por medio de cheques o *vouchers*, cada uno equivalente a 10,000 rublos (se dividió el valor de los recursos productivos entre la población, con un total de 8,746 rublos, cantidad que se redondeó para hacerla más manejable). Éstos se repartieron en octubre de ese año entre todos los residentes de la Federación Rusa (niños incluidos, aunque sin clara definición del estatus de algunos sectores de la población, como los refugiados). El objetivo —fallido, como se verá— de los *vouchers* era que la economía rusa se basara en millones de propietarios y no en una minoría de millonarios. Con estos cheques, se podrían adquirir activos de la propia empresa y de otras cuando se vendieran; podrían depositarse en fondos de inversión que comprarían empresas; podrían venderse o transferirse, mas no usarse como moneda. Se pusieron en marcha tres esquemas de privatización que variaban en quiénes y con qué porcentaje podían adquirir la empresa. El modelo más popular permitía que trabajadores y administradores pudieran comprar 51% de las acciones a muy bajo precio, y el Estado subastaría el 49% restante en fecha posterior. A pesar de que estaba prohibido, los *vouchers* se utilizaron para abastecerse de servicios, como dentistas y funerales, y de productos, como vodka. Además, se documentaron muchos casos de compañías que recibían inversiones y, súbitamente, desaparecían junto con los ahorros de sus inversionistas. También hubo casos de *vouchers* tan bien falsificados que erosionaban la confianza en todos ellos. La privatización con *vouchers* acabó en 1994; para entonces, 100 mil empresas habían

³¹ Michael McFaul, "State Power, Institutional Change, and the Politics of Privatization in Russia", *World Politics*, 47 (1995), p. 210.

cambiado su forma de propiedad, y más de 40 mil rusos eran propietarios.³² Cabe señalar que los precios registrados de las propiedades estatales eran, artificialmente, muy bajos; por ejemplo, un hotel en el centro de Moscú valía menos que un departamento anodino en París.³³

Otro esquema de privatización fue el programa de préstamos a cambio de acciones. En 1995, el gobierno solicitó empréstitos a bancos privados —recién creados y muy poco regulados—, en lugar de pedirlos al banco central. Las acciones de las empresas estatales fueron la garantía que el gobierno ofreció a la banca privada. Entonces, cuando el gobierno no pagó —“¡sorpresa!”, señala Stiglitz con ironía—, las acciones y riqueza públicas pasaron a pocas manos privadas casi instantáneamente. No obstante, oficialmente, se trató de ventas (fingidas), pues el gobierno organizó subastas (“de puro teatro”).³⁴

En general, la *privatizatsiya* incurrió en algunos “pecados de la privatización”, como, primero, sustituir

En general, la privatizatsiya incurrió en algunos “pecados de la privatización”.

monopolios públicos por privados; segundo, vender con métodos discrecionales que, obviamente, trajeron denuncias de corrupción; tercero, recurrir a órdenes de mando, en vez de crear consenso político.³⁵ Respecto al primer pecado, el FMI destacó la privatización sin importar la competencia, pues restringe las posibilidades de ganar dinero de los empresarios y financieros; así, la ausencia de

³² S. White, *op. cit.*, pp. 124-127.

³³ M. Choussudovsky, art. cit., p. 625.

³⁴ J. E. Stiglitz, *op. cit.*, p. 285.

³⁵ PNUD, *Informe de desarrollo humano*, 1993, cit. por Bernardo Kliksberg, “El rediseño del Estado para el desarrollo socioeconómico y el cambio. Una agenda para la discusión”, en *id.* (comp.), *El rediseño del Estado: una perspectiva internacional*, México, INAP-FCE, 1994, p. 29.

DEL SOCIALISMO AL CAPITALISMO

políticas *antitrust* permitió formar y mantener monopolios y cárteles económicos, que, incluso, recurrieron a técnicas mafiosas para mantener sus altos beneficios.³⁶ Del segundo, por ejemplo, tan sólo 14% de las 90,000 privatizaciones efectuadas hasta 1993 consistió en procesos públicos transparentes; en contraste, la gran mayoría se llevó a cabo de manera oscura, de modo que los gerentes de compañías y la *nomenklatura* fueron los beneficiarios más frecuentes.³⁷ Del tercero, Boris Yeltsin, dotado de poderes inusuales, esquivó la democráticamente elegida Duma e hizo la reforma de mercado mediante decretos.³⁸ Stiglitz, incluso, califica a los reformadores de “bolcheviques del mercado” y sus métodos de leninistas.³⁹ El sistema gubernamental de Yeltsin puede describirse como una “monarquía electa” y, en general, el postsoviético (el de Putin incluido) como

18

un tipo específico de estructura de gobierno, cuyas características incluyen el paternalismo, el dominio del Estado sobre el individuo, el aislamiento frente al mundo exterior y la ambición de ser un gran poder. El corazón del sistema era el líder todopoderoso por encima de la ley y la ley para él mismo, que concentraba en sus manos todo el poder, sin una rendición de cuentas como contrapeso y limitando todas las demás instituciones a funciones administrativas auxiliares.⁴⁰

Estas medidas provinieron, en parte, del paquete de acciones “asistenciales” que propusieron organismos internacionales, como el FMI y el Banco Mundial; se las conoció como “terapia de *shock* neoliberal” y concuerdan con la

³⁶ J. E. Stiglitz, *op. cit.*, p. 279.

³⁷ L. Luton, art. cit., p. 222.

³⁸ J. R. Wedel, “Aid to Russia”, *Foreign Policy*, 3 (1998), cit. por J. E. Stiglitz, *op. cit.*, p. 247.

³⁹ J. E. Stiglitz, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁴⁰ Shevtsova, *Putin's Russia*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, 2003, p. 119, cit. por L. Luton, art. cit., p. 220.

típica reforma económica global derivada del Consenso de Washington. En general, los cambios incluidos clasificados con el término “neoliberal” son: reducción del déficit fiscal mediante eliminación de subsidios públicos, tasas de interés y de cambio fijadas por el mercado, liberalización del comercio internacional, apertura a la inversión extranjera, privatización de las empresas públicas, desregulación del mercado, defensa de la propiedad privada.⁴¹ Se creía que la integración de Rusia a la economía mundial iba a tener grandes efectos a favor del crecimiento económico, la consolidación del mercado e, incluso, el fortalecimiento y la democratización del Estado.⁴²

La liberalización de los precios en 1992 tuvo grandes consecuencias inflacionarias —elevándose con tasas de dos dígitos por mes. Por consiguiente, la siguiente fase de la terapia fue estabilizar y reducir la inflación mediante el incremento de las tasas de interés. Éstas limitaron la expansión de nuevas empresas, desincentivaron nuevas inversiones y fomentaron una sobrevaluación de la moneda, lo cual abarató las importaciones y dificultó las exportaciones. Para mantener el tipo de cambio alto, el FMI prestó grandes sumas al gobierno ruso —“dolarizando”, así, su economía—, aunque este dinero muchas veces se traspasó a cuentas privadas en paraísos fiscales, debido a la imperante corrupción ya señalada. Para 1998, con la caída de los precios petroleros, la crisis del rublo fue inevitable, y Rusia suspendió el pago de la deuda.⁴³

⁴¹ John Williamson, “What Washington Means for Policy Reform”, en John Williamson (ed.), *Latin American Adjustment. How Much Has Happened?*, Washington, D. C., Institute for International Economics, 1990, p. 7 *et passim*.

⁴² Neil Robinson, “The Global Economy, Reform and Crisis in Russia”, *Review of International Political Economy*, 6 (1999), p. 533 *et passim*.

⁴³ J. E. Stiglitz, *op. cit.*, p. 261 *et passim*.

DEL SOCIALISMO AL CAPITALISMO

La coordinación de las distintas reformas fue inadecuada. La liberalización de la mayoría de los precios, menos de los productos energéticos, permitió que se revendieran al exterior a precios exorbitantes. Al final, había incentivos en todos los ámbitos para liquidar activos: de los accionistas mayoritarios contra los minoritarios, de los gestores contra los accionistas, de los gobiernos locales, que tenían poderes fiscales excesivos, contra las empresas; la depresión económica y las altas tasas de interés hacían que, en vez de buscar crear riqueza, se compitiera por arrebatar lo más posible, antes de que otros lo hicieran: una carrera hacia la miseria.⁴⁴ La terapia de *shock* supuso la “tercermundización” de Rusia, porque depauperó grandes sectores de la población y redujo sus estándares de vida.⁴⁵ En 1989, la pobreza era de 2% de la población y, en 1998, era de 23.8% en el estándar de 2 dólares diarios y de 40% en el de 4 dólares al día, además de gran aumento en la desigualdad, en el que “los oligarcas” controlaban alrededor de 50% de la riqueza.⁴⁶ La transición rusa erosionó el capital social creado durante décadas:

Uno no se enriquecía trabajando duro o invirtiendo, sino empleando los contactos políticos para conseguir barata la propiedad estatal en las privatizaciones. El contrato social, que une a los ciudadanos y su gobierno, se rompió cuando los pensionistas vieron que el gobierno regalaba valiosos activos públicos, pero afirmaba que no tenía dinero para pagar sus pensiones.⁴⁷

LA BUROCRACIA

En la antigua Unión Soviética..., resultaba a veces difícil distinguir entre el personal político y el administrativo, pero la jerarquía doble de partido y burocracia

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 282-284.

⁴⁵ M. Choussudovsky, art. cit., p. 623.

⁴⁶ J. E. Stiglitz, *op. cit.*, pp. 274-275.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 288.

ÁGORA

actuaba como vigilancia recíproca de la formulación de políticas en todos los niveles gubernamentales. Esto no significa necesariamente que en la Unión Soviética la elaboración de políticas fuese menos burocrática que en otras partes, puesto que las políticas burocráticas estaban aisladas del control de las fuerzas del mercado o de la opinión pública. Pero sí implica que la burocracia que elaboraba la política pública tendía a ser más sensible que otras burocracias a las influencias políticas.⁴⁸

Los cuerpos burocráticos tuvieron un papel muy importante en la transición hacia el capitalismo que se ha descrito hasta el momento. En la primera fase, la *perestroika*, la burocracia mostró resistencia hacia la reforma que pretendía salvarla de ella misma. “Las raíces de la crisis yacen en la naturaleza contradictoria de la burocracia misma: un estrato gobernante cuyos intereses están en conflicto con la lógica básica del sistema que administra”.⁴⁹ En efecto, la burocracia —que se había beneficiado ampliamente de su posición privilegiada en el modelo administrativo implementado tras la revolución de 1917— veía en la *perestroika* una amenaza a su poder, porque ésta implicaba la reducción del personal y hacía que su puesto dependiera no sólo de sus superiores, también de sus subalternos, además de que, con la recién apertura política, no tardaron en publicarse textos que señalaban su corrupción e ineficiencia.⁵⁰

En otros términos, si el poder de la burocracia se basa, fundamentalmente, en su conocimiento e información para implementar políticas, en ser el amo de la

⁴⁸ B. Guy Peters, *La política de la burocracia*, trad. de E. L. Suárez Galindo, México, FCE-Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1999, pp. 393-394.

⁴⁹ D. Mandel, art. cit., p. 281.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 284-286.

DEL SOCIALISMO AL CAPITALISMO

técnica y la rutina,⁵¹ éste se reduce al haber un cambio tan sustancial en el sistema económico, pues la burocracia deja de ser la encargada directa de manejar la economía en su totalidad, por lo que esa *expertise* “característica” pierde mucha relevancia y, sin ella, la burocracia pierde también otras estratagemas que señala Peters, como la planeación y los presupuestos. Por lo demás, la burocracia soviética, en tanto conjunto no homogéneo con múltiples divisiones sectoriales y regionales, evidenció su extrema debilidad política por ser incapaz de defender sus intereses sin la dirección de un liderazgo fuerte y claro.⁵²

No obstante, la burocracia soviética, finalmente, sí sacó provecho de la reforma hacia el mercado. Como se mencionó anteriormente, los administradores de las empresas públicas se beneficiaron, primero, por vender sus productos a precios oficiales a sí mismos, para revenderlos al exterior a precios mucho más elevados. En segundo lugar, la *nomenklatura*, además de ser los administradores de élite, se encontraba en la cúpula del Partido Comunista, y se podía elegir oficialmente a sus miembros, lo que, al unir ambos sectores en un nuevo régimen no cerrado en una ideología, hacía inexistente el control político sobre la burocracia. Por tanto, en el proceso privatizador, la *nomenklatura* pudo usar su control *de facto* sobre importantes recursos económicos, en tanto no había reglas claras ni efectivas sobre privatización, para incrementar su interés privado.⁵³ Esto se refleja en que la *privatizatsiya* pronto se describió como la “colectivización de empresas por parte de la *nomenklatura*” y como “capitalismo de la oficialidad”.⁵⁴

⁵¹ B. G. Peters, *op. cit.*, cap. 6.

⁵² D. Mandel, art. cit.

⁵³ L. Luton, art. cit., pp. 217-218.

⁵⁴ S. White, *op. cit.*, pp. 127 y 141.

CONCLUSIÓN

La administración pública soviética vivió profundas transformaciones con el colapso de la URSS. De ser la encargada exclusiva de la actividad económica —mezclando, en un ente numeroso y poco diferenciable, la política, la administración y la economía en sus distintos ámbitos—, la administración pública fue acotándose y perdiendo su preeminencia en la vida pública soviética.

*La administración pública
fue acotándose y perdiendo su
preeminencia en la vida
pública soviética.*

En la *perestroika*, podría encontrarse la esencia de la nueva gestión pública (NGP) difundida alrededor del mundo: hacer más eficiente la administración mediante la introducción de técnicas de mercado y otros procesos descentralizadores (recuérdese que se hablaba de un mercado socialista, en el que la gestión pública buscaría armonizar con la privada), porque la economía planificada centralmente —con el Estado y sus burócratas en el centro y sin gestión privada— se demostró incapaz de sostener el crecimiento a largo plazo. No obstante, de este “nuevo socialismo” se puso en marcha poco, duró sólo algunos años y pronto entró de lleno a la “capitalización” del sistema. Sin embargo, las políticas que encauzarían este proceso se diseñaron e implementaron mal, con responsabilidad compartida, al menos parcial, con el FMI, uno de sus principales promotores. En la súbita construcción de la economía privada —con la franca decadencia y subasta del aparato administrativo anterior—, se benefició a quienes supieron moverse y relacionarse en ambos sectores: la alta burocracia, es decir, la *nomenklatura*. McFaul tiene una hipótesis interesante al respecto: el Estado es el instrumento fundamental para poder destruir instituciones o crear nuevas; entonces, incluso si su objetivo es

reducir su propio poder y preeminencia (privatizar), necesita ser fuerte.⁵⁵ El gobierno de Yeltsin pudo haber sido poco democrático, pero en esos años, antes bien, predominaron la decadencia y el desorden político, económico y administrativo.

¿Qué relación es óptima entre el Estado y el mercado? ¿Qué lugar tiene la administración pública en este balance? La transición ruso-soviética fue, en exceso, ideológica —de religión marxista a neoliberal—, y se perdió de vista todo el entramado institucional (administrativo, si se quiere) e, incluso, cultural que respalda y apoya la economía de mercado, la cual no es espontánea ni natural, como la teoría liberal más radical todavía sostiene.⁵⁶ En el extremo opuesto del espectro ideológico, la teoría marxista —de la vertiente más bolchevique-estalinista— fracasó en construir un sistema económicamente sostenible sin propiedad privada. La economía centralmente planificada es ineficiente y permite que, contrario a los ideales, el estrato social que administra se erija como clase dominante. ¿Hay alguna alternativa no capitalista a este modelo? El camino seguido por la vida pública rusa no ha sido sencillo en los años posteriores. Políticamente, hay cierta crisis ideológica, reflejada en coaliciones políticas extrañas, y, a partir de la desintegración de la URSS y el fin del socialismo, han surgido tendencias nacionalistas con tintes ortodoxos, bolcheviques y nazis, que se reflejan en las cruentas guerras contra Chechenia. El régimen ruso supone una combinación de autoritarismo, paternalismo y corrupción; hay respeto limitado por las libertades fundamentales.⁵⁷ El desempeño económico ha mejorado de manera lenta —en 2005, el PIB ruso

⁵⁵ McFaul, art. cit., p. 211 *et passim*.

⁵⁶ J. E. Stiglitz, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁷ J. Meyer, art. cit., p. 203 *et passim*.

ÁGORA

recuperó el nivel de 1992 y, para 2004, la pobreza se redujo 15% respecto a 1998—, aunque esta relativa prosperidad es frágil, pues se basa en los altos precios del petróleo. Vladimir Putin —“el cirujano de hierro”, según Jean Meyer— ha reivindicado la necesidad de contar con un Estado fuerte y director de la economía por la falta de verdaderos capitalistas y clases medias (por ejemplo, se han expropiado o renacionalizado las industrias petrolera y minera); a pesar de que ha mantenido la orientación liberal de las reformas económicas, se habla de un “autoritarismo burocrático”.⁵⁸

Habrà que observar cómo se desarrolla la imprescindible relación entre el Estado y el mercado y qué papel tiene la administración pública como intermediaria y ejecutora entre ambos ámbitos; habrá que observar si ésta será capaz, como se proponía hace dos siglos, de mejorar el bienestar de los habitantes.↻

⁵⁸ Jean Meyer, *El cirujano de hierro (2000-2005)*, documento de trabajo n.º 37, México, CIDE, 2006, p. 9 *et passim*.

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES MITO E HISTORIA EN LA CULPA ALEMANA DESPUÉS DEL HOLOCAUSTO

Rodrigo Círigo*

Que los hombres se tornen sensibles no respecto a la injusticia cometida con los judíos, sino a la injusticia en general; no respecto a la persecución de judíos, sino simplemente respecto a la persecución: que algo se subleve en ellos cuando el individuo, sea quien fuere, no es respetado.

MAX HORKHEIMER

En este trabajo pretendo, primeramente, demostrar que Karl Jaspers comparte con Ernst Cassirer la aspiración de superar los peligros que los mitos conllevan. Para ello, construyo un solo esquema teórico, que va de Cassirer a Jaspers, para luego compararlo con el desarrollo de la memoria oficial del holocausto, desde el fin del tercer *Reich* hasta la reunificación en 1990, con lo cual busco probar una hipótesis complementaria: durante la mayor parte del siglo veinte, la culpa alemana fue un mito político (ya al servicio de las potencias vencedoras, ya al de los gobiernos alemanes), con todos los riesgos y las contradicciones que Jaspers advirtió al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

* Estudiante de la Licenciatura en Relaciones Internacionales en El Colegio de México (rcirigo@colmex.mx).

ÁGORA

TENDER UN PUENTE

Ernst Cassirer y la lucha contra el mito

“Si se las toma en sí —escribe Cassirer en su último libro, *The Myth of the State*—, las historias míticas de dioses o héroes no pueden revelarnos el secreto de la religión, pues no son sino las interpretaciones de los ritos”.¹ Para Cassirer, éstos son la más íntima expresión de “tendencias fundamentales, apetitos, necesidades, deseos y no simples «representaciones» o «ideas»”.² El mito se vuelve, así, el elemento épico que explica el asunto dramático que es el rito. Pero eso no quiere decir que uno anteceda al otro; ninguno existe por separado; se complementan, alimentan, modifican. Ahora bien, para el filósofo alemán, el primero es una de las formas simbólicas que media entre los hombres y el mundo que los rodea;³ en tanto forma simbólica, puede aplicarse a cualquier ente.

Para Cassirer, el pensamiento mítico no es la expresión del primitivismo o la barbarie; por el contrario, subyace en todos los hombres, sin importar su grado de evolución o cultura. Y es que el mito responde a esa necesidad humana de hallar unidad en el mundo, particularmente, en situaciones de extremo peligro. En las civilizaciones antiguas, advierte el judío, hubo deseo ferviente, de todas las personas, de identificarse con el resto de la comunidad (incluyendo a sus ancestros) y con la naturaleza entera. Es aquí donde el mito muestra su mayor poder, pues logra que los hombres se fundan en una sola forma, un solo ente indiferenciable. Luego, no hay lugar para la conciencia o responsabilidad o libertad individuales.

¹ Garden City, Doubleday, 1946, p. 33 —todas las traducciones son mías, salvo indicación contraria— (en adelante, *TMS*).

² *Ibid.*, p. 28.

³ Para Cassirer, las formas simbólicas son las categorías de conocimiento que los hombres construyen para entender el universo (siguiendo la teoría epistemológica de Kant). Por ello, el ser humano es, ante todo, un animal que simboliza.

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES

Sólo con el paso del tiempo, cuando las respuestas de los hombres ya no son instintivas, sino simbólicas, la individualidad encuentra su lugar dentro del pensamiento mítico. Cuando se es consciente de que los mitos no son realidades acrílicas, sino símbolos de construcción histórica, es posible objetivar sus sensaciones, intuir las, volverlas imágenes. Así, los individuos son capaces de crear, modificar, usar el mito a su antojo.

Por compleja que sea la sociedad contemporánea, el mito puede crecer en la actualidad. En tiempos de paz, el hombre parece haber superado el pensamiento mítico al organizarse de forma racional. Sin embargo, en momentos críticos de desesperación, angustia o miedo, la gente siempre sentirá la necesidad de unirse con el cosmos y con sus semejantes, de compartir su destino con el resto del universo. Pero esta unidad, como se dijo arriba, implica, forzosamente, la desaparición del individuo y la libertad genuina. Como medida desesperada, como *ultima ratio* en un mundo secular, los mitos modernos no pueden ya recurrir a Deméter, Ra o Gilgamesh; para ser efectivos, se presentan en forma de teorías científicas o sistemas filosóficos. Además, mientras los primeros mitos eran expresiones genuinas, espontáneas, los nuevos —en tanto el individuo ya ha entrado a escena—, aun cuando pueden ser anónimos, tienen cierto sentido; son instrumentos para alcanzar fines determinados, y esto los vuelve políticos, pues entrañan profunda capacidad de dominación: la de colectivizar, masificar a los individuos y, así, controlarlos. Cassirer advierte este peligro personificado en Adolf Hitler, quien logró ascender al poder en tiempo de crisis y, mediante teorías supuestamente científicas, aunque en el fondo sumamente irracionales (es decir míticas), logró borrar la frontera entre las esferas pública y privada para hacer de los arios un ente colectivo, monolítico, indiferenciado, opuesto tajantemente a esas

ÁGORA

colectividades estáticas (judíos, enfermos mentales, comunistas, etc.).

¿Cómo defenderse del mito? Para esbozar una respuesta, Cassirer, siguiendo, como siempre, a Kant, afirma que la libertad no es un regalo, un derecho natural con que el hombre nace; por el contrario, el hombre debe crear y merecer su libertad. Para ello, es imprescindible que corte su dependencia moral de los otros. Él, como individuo particular, irreductible, debe tener el valor de pensar, juzgar, decidir por sí mismo y, desde luego, hacerse responsable de sus decisiones. Para merecer la libertad, el hombre debe librar la más ardua de todas las tareas, el máximo imperativo ético. Por ello, el mito, supresor de la libertad y la responsabilidad a la vez, encontrará terreno fértil mientras el hombre y la política existan. Luego de rechazar la concepción hegeliana de que la filosofía siempre llega tarde a la historia, Cassirer reivindica su oficio y opina que éste puede, por lo menos, ayudarnos a conocer cómo funcionan los mitos políticos, porque sólo conociendo al adversario podremos vencerlo.

29

Cassirer murió en el exilio en abril de 1945, poco menos de un mes antes de que Alemania firmara su rendición incondicional. Sin embargo, hubo muchas voces que, en su misma línea, continuaron la tarea de luchar contra el pensamiento mítico; esta vez, aludiendo a la forma correcta de conceptualizar la culpa de los alemanes por los crímenes cometidos durante el régimen nazi. Entre ellos, quien hizo un esfuerzo más coherente y cercano al postulado de Cassirer fue Karl Jaspers.

Karl Jaspers y la purificación alemana

Karl Jaspers se propuso, poco después del fin del tercer *Reich*, averiguar si los alemanes debían sentirse culpables por las atrocidades del nacionalsocialismo. El

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES

resultado de su investigación se publicó con el título *Die Schuldfrage (El problema de la culpa)* en 1946.⁴ Ahí, el filósofo elaboró un esquema en que diferenció tres clases de culpa. Según él, la criminal sólo atañía a quienes, de forma empíricamente comprobable, hubieran violado leyes específicas cuya sanción, también específica, debía ejecutarse sin demora.⁵ La culpa política, por su parte, envolvía a todos los ciudadanos alemanes, pues eran corresponsables de las acciones de su Estado; los encargados de juzgarla, advierte Jaspers, son las potencias vencedoras.⁶ Además,

⁴Trabajé con la primera traducción de esta obra, *The Question of German Guilt*, s. trad., Nueva York, The Dial Press, 1947 (en adelante, *TCGG*). Tuve, además, oportunidad de consultar traducciones posteriores (*La culpabilité allemande*, trad. de J. Hersch, París, Les Éditions de Minuit, 1990; *El problema de la culpa*, trad. de R. Gutiérrez Cuartango, Barcelona, Paidós, 1998), aunque preferí citar la versión inglesa.

⁵Aquí, Jaspers evita discutir el origen y la instrumentalización del derecho, evidente tras los juicios de Núremberg, dado que la persecución de los recién creados “crímenes de guerra” fue harto parcial. A pesar de que el filósofo señala que “en Núremberg..., se juzga... con leyes hechas por los aliados”, no le parece que esto sea preocupante, pues cree que las leyes de los vencedores son, en realidad, las del derecho natural, que todos los occidentales comparten (*TCGG*, pp. 55-56). Regreso a este punto más adelante.

⁶Realista político, como buen discípulo de Weber, Jaspers acepta que Alemania se encuentra a total merced de los aliados (*vae victis*, repite), aunque esto no los exime de cierta culpa por el ascenso de Hitler ni los hace moralmente superiores a los alemanes. En efecto, Jaspers advierte que las semillas del nazismo están presentes en todos los países del mundo. En tanto que los vencedores no son mejores que los alemanes, Jaspers apela a su sentido de misericordia para evitar cualquier abuso de poder, cualquier injusticia. Precisamente aquí, cuando Jaspers aboga por la abolición del principio de no intervención y acusa a Europa y Estados Unidos de no haber “liberado” a los alemanes antes de la guerra, tengo más dudas sobre el postulado de Jaspers. Y es que la experiencia histórica ha demostrado cuán fácil es justificar las más abyectas intenciones en el principio de la “intervención humanitaria”, por ejemplo (véase Danilo Zolo, “La guerra humanitaria”, en su libro *La justicia de los vencedores*, trad. de E. Bossi, Madrid, Trotta, 2007, pp. 67-85). Jaspers, en su afán de superar el Estado-nación, sustenta esta idea en una comunidad cosmopolita que se rija por el derecho internacional y donde cualquier país pueda intervenir en la vida interna de otro en cuanto advierta violaciones jurídicas. El postulado, desde luego, es kantiano, aunque Kant defendió el no intervencionismo hasta el final de su vida. Además, creo que, en este punto, Jaspers tampoco es fiel al pluralismo axiológico que defiende en el resto de su obra (cf. Ernesto Garzón, “Introducción”, en K. Jaspers, *El problema...*, pp. 9-41).

ÁGORA

debería sentir culpa moral quienquiera que hubiera violado sus reglas éticas íntimas,⁷ por lo que su juicio era necesariamente introspectivo. La culpa *metafísica*, por último, supone solidaridad entre todos los hombres, así que incurren en ella quienes, ante las atrocidades del régimen hitleriano, prefirieron salvar su vida antes que sacrificarla, aun sabiendo que su muerte no traería beneficio alguno.

Más que este esquema de distinciones, lo que me interesa es destacar la manera en que Jaspers propone que se dé la conciencia de la culpa alemana y, llegado el momento, su purificación; antes de pensar en retribuciones o pagos, considera fundamental que cada individuo haga un análisis irrestricto de su responsabilidad en el régimen, de su culpa íntima. El filósofo advierte cuán difícil es hacerlo, porque, en primer lugar, puede caerse en el error de creer que todos los alemanes son igualmente culpables.⁸ Una vez que se comprende que la culpa alemana es individual y, por tanto, diversa, se puede caer en otro error, el de renunciar a la responsabilidad personal, pues todos pueden culparse mutuamente. Pero Jaspers advierte que no hay vida en la acusación recíproca, pues ésta impide la comunicación entre los

*Sólo la libre, solidaria
comunicación entre todos los
alemanes puede traer consigo
la expiación.*

individuos; es una forma de infértil silencio. Sólo la libre, solidaria comunicación entre todos los alemanes

puede traer consigo la expiación. Otro riesgo es que se caiga en el moralismo o la autocompasión, en confesiones falsas, convenencieras, que sólo buscan el beneficio y prestigio personales. Pero quiero subrayar que, para Jaspers, el peligro más grande,

⁷ Jaspers, como Kant, entiende la responsabilidad moral del hombre según el esquema del imperativo categórico.

⁸ Y esto, para Hannah Arendt, es continuar el pensamiento de Hitler (véase su artículo “Organized Guilt and Universal Responsibility”, en su libro *The Jew as a Pariah*, Nueva York, Grove Press, 1978, pp. 225-236).

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES

el más grande obstáculo contra la formación de un genuino y fructífero sentido de culpa, es creer en la colectividad:

Me siento aliviado cuando yo mismo me vuelvo individualmente irrelevante, porque el todo es algo que me ocurre sin mi cooperación y, por ello, sin culpa personal... Me sé presa de una culpa total. Mis propias acciones importan bien poco... [Pero, tanto] el orgullo de una culpa autodegradante, por un lado, cuanto el de la victoria moral, por otro, son formas de evadir la tarea realmente humana, que siempre pertenece al individuo.⁹

Únicamente mediante la aceptación individual de la culpa puede llegarse a la purificación, esa meta del hombre como tal. Y sólo la purificación permite llegar a la libertad.

Si bien Jaspers apuesta por el individualismo, éste no implica la atomización definitiva. Para él, el juicio de Núremberg da fe de una nueva disposición mundial que los hombres están aprendiendo a conceptualizar, algo así como la “humanidad”, la *civitas maxima* kantiana. Se trata, aventura Jaspers, de un orden jurídico, político y moral que, tomando como base ciertos principios o derechos, impida la repetición del horror, defendiendo, ante todo, la pluralidad humana.¹⁰ Y es que otra condición necesaria para la expiación es tomar conciencia de la corresponsabilidad y solidaridad que todos los hombres comparten. Cabe añadir que Jaspers también defiende la independencia de la filosofía respecto a la política y aspira a que aquélla no sea instrumento de dominación, sino que, al dejarla libre, pueda ayudar a esclarecer la condición humana.

⁹ TCGG, p. 115.

¹⁰ Ésa es, también, la apuesta de Cassirer cuando propone que el universalismo y el individualismo deben unirse para formar una sola idea ética, capaz de luchar contra el pensamiento mítico (“Le judaïsme et les mythes politiques modernes”, trad. de F. Capeillères, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 [1991], pp. 291-303).

ÁGORA

La purificación alemana como lucha contra el mito

En este apartado, busco construir un diálogo entre Cassirer y Jaspers, pues creo que la obra del segundo sobre la culpa alemana puede considerarse un esfuerzo por luchar contra los mitos políticos, objetivo que inspira el trabajo del primero. Si bien Jaspers no usa los términos de Cassirer, considero que *Die Schuldfrage* está plagada de críticas y advertencias a aspectos que éste incluye en su definición de mito. Particularmente, deseo resaltar aquí que ambos autores apuestan por un proceso de *prise de conscience*, mediante el cual el individuo se ponga en el centro del mundo y recupere, así, su libertad y el deber ético que ésta conlleva. Para los dos alemanes, la renuncia al poder y a la responsabilidad subjetivos fue el principal combustible del nacionalsocialismo. Así, Jaspers y Cassirer se oponen tajantemente a nociones colectivas irracionales como el “carácter nacional” o “el deber a la madre patria”. Ambos autores, además, apuestan por la construcción (construcción y no descubrimiento) de un espacio de solidaridad universal que, partiendo siempre de los individuos, impida la repetición del holocausto o, puesto en otros términos, que garantice la permanencia del sujeto, es decir, de la pluralidad (ideológica, axiológica, cultural...) del género humano. La verdadera filosofía (la estrictamente racional y liberal) se revela, para ambos pensadores, como arma infalible que ayuda a los hombres a entender su circunstancia y, así, les permite luchar contra el mito, es decir, purificarse.

En resumen, creo que, si Cassirer hubiera vivido lo suficiente, habría apoyado una propuesta similar a la de Jaspers para conceptualizar la culpa alemana, pues cualquier otra opción —la autoflagelación perpetua de Günter Grass o el historicismo radical de Ernst Nolte, por mencionar los extremos de la

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES

discusión—¹¹ supone caer en un nuevo mito; esto es, volver a reivindicar la colectividad sobre el individuo.

Una vez esbozado este esquema sobre cómo debería entenderse la culpa alemana para evitar recurrir al pensamiento mítico —y, de esa forma, perpetuar el arsenal ideológico del nazismo— cabe preguntarse cuál fue el desarrollo real de la idea de la culpa alemana. La tarea, desde luego, es ambiciosa. Puesto que la culpa deriva forzosamente de la interpretación que se dé de los hechos, a continuación analizo —muy brevemente, aunque, espero, de forma no demasiado simplista— la manera en que los gobiernos alemanes lidiaron con el recuerdo del holocausto desde el fin de la guerra hasta la reunificación alemana.¹²

USO Y RECHAZO DEL MITO¹³

34

El mito de los vencedores

¹¹ Al respecto véase Jan-Werner Müller, *Another Country*, Londres, Yale University Press, 2000, pp. 64-119 y 242-285.

¹² Cabe señalar que la información disponible acerca de la RFA sobrepasa, con mucho —cantidad y calidad—, la información sobre la RDA, así que la investigación tiene un sesgo intrínseco. Además, me habría gustado estudiar la reacción de la gente ante esta memoria oficial; sin embargo, la complejidad de dicha tarea excede las posibilidades de este ensayo (véase Jerome S. Legge, “Exploring the Symbolic Racism Thesis: The German Sense of Responsibility for the Jews”, *Polity*, 30 [1998], pp. 531-545).

¹³ Para este apartado, consulté los siguientes textos: Cyril E. Black *et al.*, *Rebirth*, Boulder, Westview, 2000, pp. 208-211 *et passim*; Tony Judt, *Postwar*, Nueva York, Penguin, 2005, pp. 41-62 *et passim*; Hans Mommsen, “El tercer Reich en la memoria de los alemanes”, en Yosef H. Yerushalmi *et al.* (eds.), *Usos del olvido*, trad. de I. Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 2.ª ed., 1998, pp. 53-65; Henry Morgenthau, *Germany Is Our Problem*, Nueva York, Harper and Brothers, 1945; Bodo von Borries, “The Third Reich in German History Textbooks since 1945”, *Journal of Contemporary History*, 38 (2003), pp. 45-62; Jenny Wüstenberg y David Art, “Using the Past in Nazi Successor States from 1945 to the Present”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2008, núm. 617, pp. 72-87.

ÁGORA

Al final de la Segunda Guerra Mundial, con la rendición incondicional de Alemania, los aliados, tal vez sin darse cuenta del todo, se enfrentaron a un dilema moral sin precedentes: qué hacer con los vencidos. La primera decisión al respecto fue instaurar un tribunal que juzgara a los principales miembros del nazismo. Con ello, no sólo cimbraron los cimientos del derecho internacional,¹⁴ también pusieron de manifiesto que los vencedores son siempre impunes, pues en el juicio de Núremberg y en los procesos siguientes no se hizo una sola mención de los crímenes de guerra que cometieron los aliados, como los bombardeos a Alemania cuando la guerra ya había terminado (hay que recordar que, precisamente, los enemigos de Hitler causaron las mayores pérdidas materiales).¹⁵ Según Hannah Arendt¹⁶ y el propio Karl Jaspers,¹⁷ el juicio de Núremberg falló ahí donde pudo haber servido como destructor del pensamiento mítico: hizo de los alemanes —todos, sin distinción— los únicos responsables de la guerra. Con la división de Alemania, la memoria oficial fue distinta en cada lado del muro.

El mito del mártir proletario

Dada la naturaleza autoritaria del régimen que se impuso en la República Democrática Alemana, la memoria oficial del holocausto permaneció prácticamente invariable. A diferencia de lo que ocurrió en la República Federal, los crímenes nazis

¹⁴ Nunca antes la guerra *per se* se había considerado un crimen, y nunca antes los individuos habían sido sujetos de juicio internacional, si exceptuamos el fallido intento de procesar al káiser Guillermo después de la Primera Guerra Mundial.

¹⁵ T. Judt, *op. cit.*, pp. 13-40.

¹⁶ Art. cit. y *Eichmann in Jerusalem*, Hammondsworth, Penguin, 2.ª ed., 1979.

¹⁷ “Epílogo de 1962 a *El problema de la culpa*”, en su libro *El problema...*, pp. 129-133. También véase *supra*, n. 6. (cf. Victor Bernstein, *Final Judgment*, Nueva York, Boni & Gaer, 1947, pp. 246-259).

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES

se reconocieron desde el principio, aunque con interpretación socialista. Desde los libros de texto y los medios de comunicación, así como incontables museos y monumentos, el gobierno alentó una narrativa según la cual la población alemana se había unido en torno a ideales comunistas para resistir a Hitler. Así, los alemanes quedaban libres de toda culpa.¹⁸ Al mismo tiempo, es claro, el régimen se legitimaba, no sólo como continuador de los mártires comunistas, también como defensor de la población frente al nuevo monstruo, el imperialismo occidental, siempre bajo el amparo de la Unión Soviética, legítima vencedora de Hitler y a la que Europa debía su liberación. Los aspectos racistas del nacionalsocialismo no se reconocieron como elementos fundamentales sino hasta fines de los ochenta.¹⁹ Antes, los judíos eran un grupo más entre las víctimas del régimen (aunque los homosexuales y gitanos nunca se mencionaron públicamente). Como afirma Bodo von Borries, la interpretación oficial —el mito— siempre precedió a los hechos.²⁰

36

El mito del mártir judío

En la RFA, la naturaleza de la memoria del holocausto fue más compleja y dinámica, aunque no menos mítica. Durante los primeros años de la posguerra, después del juicio de Núremberg y un duro proceso de “desnazificación”, el gobierno prefirió no hacer evidente la ruptura con el régimen hitleriano; el gabinete del primer canciller de la posguerra, Konrad Adenauer, estuvo repleto de ex funcionarios nazis.

¹⁸ J. Wüstenberg y D. Art, art. cit., pp. 74-75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 75; B. von Borries, art. cit., pp. 48-49.

²⁰ Art. cit., p. 50. Para una curiosa defensa del mito comunista alemán, véase Vicente Lombardo Toledano, “El renacimiento del nazismo en la República Federal Alemana y las perspectivas”, en su libro *El neonazismo*, México, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, 1960, pp. 59-75.

ÁGORA

Hablar del gobierno de Hitler se convirtió rápidamente en tabú.

Hablar de la guerra, del gobierno de Hitler, se convirtió rápidamente en tabú.²¹

En este período, las pocas veces que se mencionó el régimen totalitario fue para realzar las vejaciones cometidas contra los alemanes, no de los judíos u otros grupos sociales. La genuflexión del canciller Willy Brandt ante el gueto de Varsovia, en 1970, marcó el primer parteaguas, pues a partir de ese momento se volvió políticamente correcto reconocer el sufrimiento judío y promover importantes retribuciones políticas y económicas a Israel. Fue entonces cuando comenzaron diversas iniciativas, públicas y privadas, para sostener foros en que sobrevivientes de la guerra, académicos, políticos y jóvenes discutieron abiertamente el pasado. En la década de 1980, particularmente a raíz de la trasmisión de la serie estadounidense *Holocaust*, a los debates públicos se unieron organizaciones de artistas e intelectuales que, amén de discutir, construyeron una mirada de monumentos y pequeños museos que reivindicaban el sufrimiento cotidiano durante el nazismo. Dentro de esta euforia por discutir el pasado, fue muy significativa la *Historikerstreit* de 1986, un debate donde diversos intelectuales (Ernst Nolte y Jürgen Habermas fueron los principales) discutieron la forma adecuada de recordar el holocausto. Estas iniciativas contrastaron con la agresiva política del canciller Helmut Kohl, quien apostó por olvidar el pasado oscuro de

En 1985, con la aprobación de una ley que prohíbe la negación del holocausto, la era del tabú quedó oficialmente atrás.

Alemania para reintegrarse efectivamente al ámbito internacional, si bien no tuvo demasiado éxito. En 1985, con la

²¹ Véanse Hans Magnus Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, trad. de M. Faber-Kaiser, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 56-59; John H. Hertz, "The Fiasco of Denazification in Germany", *Political Science Quarterly*, 63 (1948), pp. 569-594.

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES

aprobación de una ley que prohíbe la negación del holocausto,²² la era del tabú quedó oficialmente atrás. No obstante, quiero recalcar que esto no minimiza el carácter mítico de una memoria oficial que reconoce como víctimas esenciales a los judíos, dejando fuera de las compensaciones y los reconocimientos estatales e internacionales a otros sectores de la población (homosexuales, comunistas, gitanos, enfermos mentales, etc.) que el nazismo también atacó sistemáticamente.²³

El mito de la concordia

La reunificación alemana de 1990 significó el surgimiento de nuevas preguntas sobre cómo recordar el holocausto, principalmente porque, para entonces, la mayor parte de quienes habían vivido el régimen nazi ya había muerto. Así, hubo numerosos argumentos a favor de perpetuar el recuerdo del holocausto y a favor de dejarlo atrás. La reunificación trajo consigo el enfrentamiento de dos maneras distintas de recordar la guerra y el surgimiento de nuevos pasados que debían atenderse, como el régimen dictatorial de la RDA. El nacimiento de la Unión Europea pareció inclinar la balanza, pues, desde entonces, “la recuperada memoria de los judíos muertos en Europa se ha vuelto la definición y garantía de la restaurada humanidad del continente”.²⁴

38

¿Deben los alemanes contemporáneos sentirse culpables —aún— por el holocausto?

¿Cómo reacciona nuestro sistema filosófico ante estos dilemas? ¿Deben los alemanes contemporáneos sentirse

²² La ley se reformó en 1993. Véase el Código Penal alemán, art. 130, frac. III.

²³ Este discurso de exclusión resultó evidente durante la censura mediática a que se expuso Günter Grass en los primeros meses de 2012, después de que publicara un poema donde criticó abiertamente la política militar de Israel.

²⁴ T. Judt, *op. cit.*, p. 804.

ÁGORA

culpables —aún— por el holocausto? Theodor Adorno, fiel al postulado jasperiano sobre la culpa, advirtió, en 1966, que la “exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas”.²⁵ Creo que, si queremos continuar en el esquema de Cassirer y Jaspers, no debemos olvidar jamás esta consigna, pues eso es lo que ambos filósofos buscaron en última instancia: evitar que resurgiera el horror. Ahora bien, ambos entienden el holocausto como fenómeno propio de la modernidad;²⁶ que haya surgido en Alemania no significa, de ninguna manera, que sea exclusivo de ese país o esa población, pues, como demostró Cassirer, las semillas del pensamiento mítico están presentes en todos los hombres. Así, para Jaspers, quienes nacieron después de 1945, e, incluso, fuera de Alemania, en tanto hombres, no están exentos de responsabilidad y, más importante aún, no pueden abandonar el análisis histórico del nazismo, so pena de repetirlo: “Quien se siente absolutamente a salvo del error ya está encaminado a volverse su víctima”.²⁷

Coda a favor de la historia

Para mí, el carácter mítico de las memorias oficiales del holocausto resulta evidente y responde a los peligros y dilemas que Jaspers había advertido en *Die Schuldfrage*, pues no haber diferenciado la población (como ocurrió durante el juicio de Núremberg), la acusación mutua (durante la “desnazificación” y casi todo el régimen de la RDA), la autocompasión (manifiesta en el gobierno de Adenauer) y

²⁵ “La educación después de Auschwitz”, en su libro *Consignas*, trad. de R. Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu, 9.ª reimpr., 2009, pp. 83-99.

²⁶ Para una defensa contemporánea de este postulado, véase Zygmunt Bauman, “The Uniqueness and Normality of the Holocaust”, en Alexander Laban Hinton (ed.), *Genocide*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 120-122.

²⁷ *TMS*, p. 99.

DONDE YACEN LAS VIEJAS CIUDADES

la autoflagelación convenenciera (particularmente visible durante la administración de Brandt), al poner a una colectividad ficticia, y no a los individuos, en el centro de la discusión sobre la culpa, impusieron un nuevo mito político a la sociedad alemana.

Los regímenes de la posguerra tuvieron dos posturas fundamentales holocausto: su negación y su memoria institucionalizada. Pero que la Europa actual base su identidad en un recuerdo colectivo tampoco significa que se haya superado el mito. La memoria, dice Tony Judt, “es inherentemente contenciosa y parcial”;²⁸ está a merced de los mitos. Cassirer y Jaspers advirtieron que la única forma de luchar contra el mito es conocerlo a fondo y, después, sustituirlo por explicaciones racionales. En cuanto a la culpa alemana, hoy que casi todos los que experimentaron el holocausto han muerto, sólo la historia —no la memoria— puede librarnos del mito.

40

CONCLUSIÓN

Creo haber demostrado que el pensamiento de Ernst Cassirer acerca de los mitos políticos encuentra eco en la propuesta de Karl Jaspers sobre cómo estudiar la culpa alemana después de la Segunda Guerra Mundial. Por su parte, el desarrollo de la memoria oficial del holocausto prueba que los mitos siguen formando parte del arsenal político de nuestros días. Para ambos autores, el mito político de la culpa no evita la repetición del holocausto; la propicia. Para vencer este mito, para que la culpa alemana ocupe su justo lugar como experiencia individual y llamada de

²⁸ *Op. cit.*, p. 829.

²⁹ “Desenterrar y recordar”, en su libro *Cuadros de un pensamiento*, trad. de S. Mayer, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992, pp. 118-119.

ÁGORA

atención universal, habría que seguir el consejo de Walter Benjamin y no temer reexaminar el pasado, pues sólo así podrá darnos una verdadera imagen de lo que somos. Antes de edificar el presente y el futuro, hace falta excavar, esparcir, revolver la tierra oscura donde yacen las viejas ciudades sepultadas.☞

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM* Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Pablo Ignacio Soto Mota*

Pues ¿de qué le sirve al
hombre ganar el mundo
entero si, al final, pierde su
alma?

MT., 16, 26.

EL QUINCE DE MAYO DE 1891, el papa León XIII publicó la encíclica¹ *Rerum novarum* (en adelante, RN).² Éste fue el primer documento eclesiástico con contenido de carácter social y, por tal motivo, se considera fundador de la doctrina social de la Iglesia (en adelante, DSI). Desde entonces, se inauguró la tradición de discutir los asuntos políticos y económicos ampliamente; se han publicado más de

* Estudiante de la Licenciatura en Economía en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) (pabloi.sotom@gmail.com).

¹ Una carta encíclica es, para la Iglesia Católica, un documento que emite el papa y versa sobre algún tema de la doctrina. Las encíclicas son los documentos con mayor jerarquía, sólo después de las Constituciones Apostólicas; a menos que el papa declare hablar *ex cathedra*, no cuentan como sujetos a la infalibilidad papal. En el caso de esta encíclica, dicho recurso no se usó.

² En español, “sobre las cosas nuevas”.

ÁGORA

dieciséis encíclicas y documentos pontificios³ que aluden a la economía o el sistema político. El tema ha tomado nueva relevancia por la actual crisis económica y tuvo respuesta en la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI.⁴

En lo ideológico, la RN es congruente con la línea intelectual de León XIII desde el inicio de su pontificado. Para el papa, era necesario que resurgieran el escolasticismo y, particularmente, las ideas de santo Tomás de Aquino.⁵ Esto es importante para la historia del pensamiento económico, pues, aunque las ideas eclesiales sobre economía no pertenecen a la corriente ortodoxa, se han constituido, desde la RN, como una de sus críticas.

La importancia del análisis de la encíclica para la historia del pensamiento está en que no alude sólo a elementos secundarios o pragmáticos de la economía,

La Rerum novarum llega a tratar la legitimación de la economía como ciencia. sino llega a tratar su legitimación como ciencia. En la actualidad, es importante su comprensión, porque, como la presente crisis no sólo es

financiera, sino de la economía misma, se han esgrimido propuestas que parecerían concordar parcialmente con la DSI.

El objetivo de este trabajo es mostrar que la RN propone definiciones de hombre, progreso y utilidad alternativas a las de la corriente dominante, y que éstas

³ El más importante de estos documentos fue la constitución pastoral “*Gaudium et spes*”, que se escribió durante el Concilio Vaticano II en 1964.

⁴ Benedicto XVI, *Caritas in veritate. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*, Estado de la ciudad del Vaticano, 2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html, consultado el 21 de septiembre de 2012.

⁵ En la encíclica *Æterni patris*, León XIII defiende la idea tomista de que no hay incompatibilidad entre ciencia y fe. El resurgimiento del tomismo, explica el papa, no alude a un retroceso intelectual, sino a su revaloración y reformulación.

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM*

responden problemas teóricos de la misma. Como se mostrará, estas definiciones encuentran sus orígenes, primero, en Aristóteles y, luego, en santo Tomás. Además, es posible relacionar las conclusiones de la encíclica con algunas ideas modernas que buscan solucionar los límites que parece tener del neoclasicismo económico. En la primera parte de este ensayo, describo la circunstancia política e intelectual en que se redactó el documento; posteriormente, identifiqué algunos conceptos tomistas en el mismo para, después, analizar, con él, el pensamiento aristotélico sobre la economía. Concluyo con una revisión crítica de la encíclica y su posición en la disciplina actual.

La llegada de León XIII a la silla de Pedro en 1878 no ocurrió en uno de los mejores momentos para la Iglesia.⁶ Durante el pontificado anterior, se habían integrado los Estados pontificios a la Italia recién unificada. Las revoluciones de 1848 obligaron a Pío IX a huir de Roma a Sicilia, de donde regresó hasta 1853 con apoyo de Francia, Austria y España.⁷ Desde entonces, su pontificado buscó, mediante bulas, encíclicas y el Concilio Vaticano I, combatir a los liberales y nacionalistas italianos, pero no tuvo éxito. En 1870, las tropas de Piamonte entraron a Roma y quitaron al papa toda soberanía terrenal. En las mentes de Pío IX y del posterior León XIII, esto era un problema fundamental, pues ambos consideraban que parte del poder espiritual que ostentaban se debía a un poder terrenal. León XIII continuó la prohibición a los católicos italianos, para que no tuvieran

⁶ Craig Russel Prentiss, *Taming Leviathan: The American Catholic Church and Economics, 1940-1960*, Chicago, University Press, 1997, p. 32.

⁷ Estos apoyos tuvieron gran costo político para el papado, pues por ellos su posicionamiento respecto a la Primera Guerra Mundial tardó tanto. Dado que Italia estaba en contra de Austria, no podía buscar avanzar en las relaciones con los italianos sin que los austriacos se sintieran traicionados. El problema se solucionó al emitir un llamado a la paz y dejar a los católicos la responsabilidad de sus actos políticos.

ÁGORA

participación política alguna.⁸ Esto suscitó las más severas críticas del reino italiano y dificultó, por un tiempo, las acciones del pontífice.

Los problemas políticos se reflejaron en la dimensión intelectual del pontificado leonino. Desde su coronación, él se mostró contrario a todos los modernismos y, en sus más de cuarenta encíclicas, buscó eliminar cualquier relación que éstos pudieran tener con el cristianismo; en su encíclica *Æterni patris*, calificó el socialismo, comunismo y nihilismo de los más grandes enemigos de la Iglesia.⁹ Su crítica también incluyó los nacionalismos y el liberalismo desenfrenado, que, desde su punto de vista, se habían equivocado al atacar tan directamente al pontificado y eliminar las instituciones cristianas de las constituciones italianas.¹⁰ Como contrapropuesta, el papa llamó a que se renovara el tomismo como base intelectual y se trabajara con el método escolástico de santo Tomás.¹¹ Esto es notorio en la RN, pues, como se verá, pueden encontrarse conceptos del dominico en ella.

La definición de hombre es la primera divergencia respecto al pensamiento económico neoclásico.¹² La propuesta de la RN, y de toda la DSI, consiste en ampliar esta concepción a los términos éticos y espirituales; es decir, reconocer la moral

⁸ Pío IX instauró la prohibición a partir de la toma de Roma por el *Risorgimento*, y Benedicto XV la derogó cuando permitió a los civiles y sacerdotes católicos italianos servir en el ejército.

⁹ León XIII, *Æterni patris. Sobre la restructuración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, Roma, 1857, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html, consultado el 21 de septiembre de 2012.

¹⁰ Uno de los puntos más importantes de su queja era la instauración del matrimonio civil y la educación laica.

¹¹ *Ibid.*

¹² Aún sin una definición formal, la economía moderna entiende al hombre como un ser racional caracterizado por sus preferencias y la dotación en recursos que tiene para satisfacerlas.

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM*

como elemento integrador del individuo y la espiritualidad como la necesidad de éste para definirse. En la encíclica leonina se lee que “lo realmente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como cosas de lucro y no estimarlos más que en cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí”.¹³

Incluso fuera del pensamiento eclesial se ha hecho un llamado a enriquecer las características que se dan al individuo, aunque se sacrifique la simplicidad que caracteriza la economía moderna. Por ejemplo, con los nuevos métodos de investigación neurológica se abre la posibilidad de no sólo ver al hombre como un ser con preferencias y dotación inicial; también considerar su constitución biológica y emocional. En algunos ámbitos, como en la economía del bienestar, se ha reconocido la necesidad de flexibilizar los supuestos clásicos del *Homo economicus* para poder llegar a conclusiones útiles.

46

La definición más amplia de ser humano que propone León XIII tiene origen en santo Tomás de Aquino. Según el filósofo medieval, el hombre es una sustancia intelectual¹⁴ unida a un cuerpo material.¹⁵ En el alma radica la verdadera individualidad humana; en lo espiritual, el hombre encuentra su verdadera felicidad mediante la contemplación de Dios. El alma es racional¹⁶ y debe dominar las pasiones animales del cuerpo. Debido a que el alma es racional, el hombre se acerca más a la perfección¹⁷ que los animales, pero, por su corporeidad, es inferior a los

¹³ León XIII, *Rerum novarum. Sobre la situación de los obreros*, Roma, 1891, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum_novarum_sp.html, §15, consultado el 21 de septiembre de 2012.

¹⁴ Concepto con el que santo Tomás introduce el alma en la *Suma teológica*.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, trad. de C. I. González, México, Porrúa, II, LVI.

¹⁶ Santo Tomás lo entiende como la capacidad de conciencia y de acceder a Dios.

¹⁷ La perfección, para el escolástico, es proporcional a su bondad, la cual consiste en su cercanía a Dios.

ÁGORA

ángeles. Dado esto, considera Tomás, es un error definir al hombre sólo como un ser que busca la felicidad satisfaciendo las pasiones como hacen los animales. León XIII usó esto para criticar el hedonismo de los ricos en el capitalismo y el abuso del trabajo obrero en las empresas.

Un cambio en la definición de “ser humano” implica uno en lo que se entiende por desarrollo. En el pensamiento eclesial, se considera que éste no sólo es el crecimiento económico y que no basta con mejorar los índices de calidad de vida. Las políticas para el desarrollo, según la doctrina social de la Iglesia, también deben contemplar un progreso moral y espiritual.¹⁸ El conocimiento y la congruencia de las leyes civiles y normas sociales con la ley natural, otorgada por Dios, determinan el progreso moral. Según León XIII, el desarrollo espiritual tiene un componente de gracia y otro de disposición a aceptar la verdad cristiana que enseña la Iglesia.

En la economía contemporánea, algunos aceptan que no sólo basta el crecimiento económico, también su distribución equitativa. A esto se agregan propuestas de medir la pobreza y crear conceptos objetivos de igualdad. Por ejemplo, el laureado economista Amartya Sen ha propuesto buscar la igualdad no en el resultado final de las transacciones, sino en la distribución inicial de oportunidades.¹⁹ Debe notarse que estos esfuerzos ya contienen una dimensión ética; en el caso de Sen, es necesario considerar que, dadas ciertas oportunidades igualitarias, todos los seres humanos tienen la misma capacidad para alcanzar la felicidad. Este supuesto, muchas veces omitido, no necesariamente tendría que

¹⁸ Consejo Pontificio Justicia y Paz, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, México, Vaticana, 2005.

¹⁹ Amartya Sen, “Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values”, Stanford, 22 de mayo de 1979 (conferencia).

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM*

cumplirse. Lionel Robbins observa que, aunque aun la economía neoclásica lo acepta, puede haber situaciones en que los agentes pueden no creerlo y suponer que, en efecto, hay diferencias significativas entre las personas.²⁰ Las implicaciones de esto para la economía del bienestar son enormes. Sin embargo, la ortodoxia económica evita un posicionamiento y, de hecho, señala como subjetiva cualquier conclusión que se dé al respecto.²¹

En santo Tomás, la ley natural tiene origen en la corporeidad humana.

En santo Tomás, según lo anterior, la ley natural tiene origen en la corporeidad humana, que lo ata a lo regido por la materialidad. Los animales y las plantas están sujetos a la voluntad humana por la participación de ésta en el conocimiento. El hombre debe someterse a la ley, que puede conocerse mediante la revelación y la razón. La ley natural no sólo es social; también se individualiza por medio de la conciencia. En lo social, se debe aceptar que, aunque todos los hombres son criaturas que Dios ama, hay diferencias entre ellos que los señalan como líderes o como seguidores. En Tomás se lee, “también entre los hombres mismos hay orden: porque quienes resaltan por su capacidad intelectual son quienes gobiernan”,²² lo mismo que expresa León XIII cuando señala que los hombres no son iguales en tanto hay variación de sus habilidades. Aunque haya diferencias de capacidades y, por tanto, de vocaciones, todos los hombres son igualmente capaces de alcanzar la felicidad.

²⁰ Lionel Robbins, “Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment”, *The Economic Journal*, 48 (1938), pp. 635-641.

²¹ Decir que este grupo de líneas de investigación es subjetiva no sólo tiene influencia en su recepción, sino en la comprensión de la economía; por ser subjetivas, se alejan del ideal científico de la disciplina y pueden ignorarse. Esta división tan estricta de la economía de la ética recibirá severas críticas de la DSI, pues, según la comprensión eclesial, niega la dimensión humana de la economía y deja la ciencia sin capacidad de aportar algo a la sociedad.

²² T. de Aquino, *op. cit.*, III, LXXXI.

ÁGORA

En la RN, el papa alega que la propiedad privada es parte de la ley natural, porque deriva de la libertad humana. Como Dios hizo a los hombres libres, éstos deben planear y tomar decisiones sobre sus recursos para asegurar su subsistencia.²³ Para poder planear, es necesaria la propiedad, principalmente de la tierra, pues sin ésta la incertidumbre consumiría a la sociedad.

En tanto Dios ha determinado el orden social y la propiedad privada, es un error buscar cambiarlo según ideas temporales. La mayor amenaza sobre la que alerta León XIII es el comunismo, porque en él encuentra el pontífice varios problemas: pervierte la ley de la propiedad privada, agita y violenta los pueblos, se declara en contra de la unidad familiar y trastorna sus instituciones, niega la existencia de Dios y termina mermando la calidad de vida de los trabajadores.²⁴ Además, en la encíclica declara que son fraudulentas todas aquellas propuestas idealistas en que se cree al hombre capaz de eliminar totalmente la pobreza.²⁵ Lo anterior se justifica bíblicamente y se argumenta que el sufrimiento derivado de la escasez es natural por el pecado original,²⁶ y la pobreza, en el sentido cristiano, incluso podría ser deseable.

Como fundamento racional, el papa se basa en la *Suma teológica*. Santo Tomás habla sobre la pobreza y los problemas que traería un sistema igualitario. Al respecto, opina: “Porque no es fácil que muchos acepten tal estilo de vida [la repartición igualitaria], especialmente quienes tienen grandes posesiones y si se reparte entre muchos, el producto que tenían pocos ricos no puede durar mucho

²³ En la encíclica, el papa defiende que la propiedad privada de la tierra es inalienable, pues es el recurso más estable, duradero y productivo. Esto podría acercarlo a la fisiocracia, aunque la comparación podría ser exagerada, debido al poco desarrollo de esa idea.

²⁴ León XIII, *op. cit.*, §6.

²⁵ *Ibid.*, §13.

²⁶ Génesis, 17-19.

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM*

tiempo. Es fácil perderlo, ya sea por fraude, robo o rapiña. Entonces, quienes aceptan dicho tipo de pobreza quedarán sin lo necesario”.²⁷ Aunque no considere repartición equitativa de recursos como algo provechoso para la sociedad en general, el filósofo sí cree que los monasterios y otras comunidades de personas llamadas a un estado de vida religioso deberían adoptarlo.

Respecto a la pobreza, León XIII opina que es benéfica si es voluntaria o si se acepta humildemente, desapegándose de las cosas materiales, es más sencillo llegar a las espirituales. Para esto, el pontífice recuerda las palabras de Jesús cuando dijo: “No os afanéis por vuestra vida, qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?”²⁸ Al mismo tiempo, recomienda que haya un número de personas religiosas que no se preocupe por trabajar, y que la sociedad los mantenga para que se dediquen exclusivamente a los asuntos espirituales, pues “nadie puede servir a dos amos; porque aborrecerá a uno y amará al otro o estimará a uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas”.²⁹ Esto encuentra eco en la DSI actual y, más específicamente, en las encíclicas *Populorum progressio*, de Paulo VI, y *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI. En la segunda, se

50

Una sociedad que sólo valore el conocimiento técnico está condenada al fracaso, pues constituye un sinsentido lógico buscar el progreso sin tener un fin.

llama a que la sociedad valore tanto a los estudiosos cuanto a los religiosos preocupados por analizar los problemas morales del capitalismo.³⁰ Benedicto

subraya que una sociedad que sólo valore el conocimiento técnico está condenada

²⁷ T. de Aquino, *op. cit.*, III, CXXXII.

²⁸ Mt., 6, 25.

²⁹ Lc., 16, 13.

³⁰ Benedicto XVI, *op. cit.*, sección 45.

ÁGORA

al fracaso, pues constituye un sinsentido lógico buscar el progreso sin tener un fin. Éste debe ser el hombre mismo, que sólo puede conocerse mediante los estudios humanísticos, filosóficos y espirituales.³¹

La idea de una estructura social definida naturalmente tiene su origen en Aristóteles, influencia intelectual de santo Tomás. Según el estagirita, el Estado es la unidad y los individuos las partes.³² León XIII toma esta visión para colocar al creyente en la Iglesia; ésta es la unidad a la que hay que apegarse para lograr la salvación, muy diferente al individualismo, característico del protestantismo. Una contradicción que parece haber en el pensamiento político del papa es que, a diferencia de Aristóteles, considera que la familia es previa a la sociedad civil³³ (es la unidad, no la parte), y, por tanto, el Estado no se puede inmiscuir en su potestad salvo en casos extremos. Esta aparente contradicción³⁴ entre su comprensión de la Iglesia y el Estado se resuelve, por lo menos en términos teológicos, con la creencia de que ésta es una *societa perfecta*³⁵ y no un Estado. Este punto es relevante, pues define el papel de la Iglesia en la sociedad civil. Si aquélla se puede entender como un Estado, entonces los creyentes deberían obedecerla, incluso, en asuntos políticos; en caso de que no lo sea, sino una organización, los católicos podrían ser fieles a su gobierno sin dejar de pertenecer a ella. Para el funcionamiento de una economía y, por tanto, de su estudio, esto es fundamental,

³¹ Paulo VI, *Populorum progressio. Sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*, Estado de la ciudad del Vaticano, 1967, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html, consultado el 21 de septiembre de 2012, párrafo 20.

³² Aristóteles, *Política*, trad. de A. Gómez Robledo, México, UNAM, 2000, I.

³³ Esto se conoce como “principio de subsidiariedad”.

³⁴ Históricamente, es explicable la contradicción, pues el papa estaba muy preocupado por la situación de la familia en el Estado italiano.

³⁵ El término alude a una sociedad autosuficiente y justa.

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM*

porque la actitud de los creyentes hacia las instituciones económicas dependerá de si se consideran *romanos* o *ciudadanos*.

La definición más amplia de hombre tiene más consecuencias que cambiar el concepto de desarrollo. Cuando se une con el pensamiento aristotélico sobre los bienes, el dinero y la felicidad es capaz de criticar la legitimidad misma de la economía, así como sostener la necesidad de que ésta incluya conceptos morales en sus conclusiones. Igual que León XIII fundamenta en Tomás su crítica al comunismo, se apoya en Aristóteles para juzgar el liberalismo de finales del siglo diecinueve y levantar de nuevo la crítica a la usura que también hacía el dominico.

Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, postula que “el hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente”.³⁶ Que el hombre sea un fin implica que es un bien. En la filosofía aristotélica, los agentes siempre actúan con un fin, y éste es necesariamente un bien o lo que ellos consideran que lo es. Es importante distanciar esto del concepto de racionalidad neoclásica, que también postula que todas las acciones de los actores económicos están motivadas por un bien. El concepto de bien en el neoclasicismo no es moral; se limita a aquello que incrementa la utilidad del individuo, mientras para Aristóteles el bien sí es moral y, por serlo, está

52

La utilidad neoclásica no tiene comparación con la felicidad aristotélica. sujeto a la justicia y la virtud. Dado que él entiende la felicidad como “una actividad sujeta a la virtud”,³⁷ los bienes tienen que acrecentar, necesariamente, la felicidad del individuo. Debe observarse que la utilidad neoclásica no tiene comparación con la felicidad aristotélica, pues la segunda está definida moralmente, en tanto la primera podría serlo, desde un neoclasicismo radical, monetariamente.

³⁶ Trad. de P. Simón Abril, Navarra, Folio 2000, I, 7, 1097b.

³⁷ *Ibid.*, 1098b

ÁGORA

En la RN, se usa la concepción aristotélica de *bien* que santo Tomás cristianizó. Lo que se toma directamente de Aristóteles es que la riqueza no es un mal en sí; lo que recibe el calificativo moral es el uso que se hace de ella. Además, se apoya en Aristóteles para sostener que, si el hombre es un bien, y el fin último es la felicidad definida como la contemplación divina, entonces la verdadera riqueza consiste en el aspecto moral, lo cual distingue verdaderamente al hombre (como fin) y lo hace virtuoso.

Posteriormente a la definición de *bien* en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles define *valor* en la *Política*. Para él, los objetos tienen dos tipos de valor: el de uso y el de cambio.³⁸ El primero se define según cuán útil es el objeto para la persona; el segundo, por la cantidad de otros objetos que se pueden obtener al intercambiar el primero. El dinero funciona como un acuerdo en el que se iguala el valor de cambio a un solo bien (la plata o el oro), para facilitar las transacciones. Desde esta perspectiva, la existencia del dinero no es natural, y su acumulación no aumenta la riqueza de las personas, porque están reuniendo artificialmente mero *valor de cambio*.

Para comprender la postura de León XIII y de la DSI sobre la riqueza, es necesario unir la concepción de Aristóteles de *bien* con la de *valor*. Si el *bien* último es la contemplación de Dios (la felicidad), entonces el hombre debe utilizar todos sus recursos para conseguirlo. Si el fin es el hombre mismo,³⁹ entonces la riqueza⁴⁰ debe usarse para contribuir a la integración del individuo como *naturalmente* lo ideó la mente divina, y no construirlo artificialmente al darle una riqueza material

³⁸ Aristóteles, *op. cit.*, I, 3, 1257a.

³⁹ Santo Tomás lo entiende como un fin intermedio antes de la contemplación divina, pues la autodefinición del hombre es necesaria para que éste obtenga la revelación.

⁴⁰ Definida como la abundancia de instrumentos domésticos y sociales.

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM*

que no lo acerca a la felicidad. Tomando esto en cuenta, la RN afirma que el correcto uso de las cosas después de la necesidad está en la caridad. El papa considera esta dimensión moral en el uso de la riqueza como la clave para terminar con la aparente *lucha de clases* que, según su comprensión, no es natural en el capitalismo, como lo pensaba Marx, sino producto de la ambición de los capitalistas y proletarios. Bastaría con que ambos recordaran que el verdadero fin de sus relaciones es la felicidad, y no la producción por sí sola, para que la *lucha* cesara. La explotación y la injusticia social deshumanizan al hombre y le impiden tener el mínimo necesario para poder definirse y acercarse a Dios; como consecuencia, los salarios de los trabajadores no sólo deben contemplar la igualación de oferta con demanda, sino se debe asegurar que dicho equilibrio dé a las familias lo necesario para sostenerse, además de corporalmente, moral y espiritualmente.⁴¹

54

Aristóteles compara la ambición por dinero con el rey Midas, que, “por su codicia desenfrenada, convirtió en oro todos los manjares de su mesa sin poder disfrutar alguno”.⁴² Para León XIII, las dos plagas más miserables de la vida humana son el exceso de ambición y la sed de placeres. Esta crítica a la persecución sin límite

La persecución sin límite de la riqueza puede trasladarse a una crítica de la economía como ciencia.

de la riqueza puede trasladarse, a partir de Aristóteles, a una crítica de la economía como ciencia; en esto se basa la DSI para

afirmar que ésta debe tener un parámetro moral. Aristóteles busca diferenciar la administración, que pretende aumentar la riqueza, de la ciencia doméstica (la economía) y señala que es natural que la administración busque aumentar los

⁴¹ En la encíclica, León XIII llama a los empresarios a dar tiempo suficiente para que los trabajadores asistan a los oficios religiosos, como crítica a la derogación de la prohibición del trabajo dominical.

⁴² *Política, op. cit.*, 1257b.

ÁGORA

recursos infinitamente, pero que lo que busca la otra no es aumentar la riqueza, sino la felicidad. Al respecto, escribe: “Esta semejanza [entre economía y administración] ha hecho creer a muchos que la economía tiene igualmente la misma extensión [hacia el infinito], y están firmemente persuadidos de que es preciso a todo trance conservar o aumentar hasta el infinito la suma de dinero que se posee. Para llegar a conseguirlo, es preciso preocuparse únicamente del cuidado de vivir sin procurar vivir como se debe”. La administración puede procurarnos los medios para vivir, pero éstos nunca nos garantizarán la felicidad (“vivir como se debe”).⁴³

En la DSI, desde la RN, se ha dicho que la economía se relaciona con la política y no se puede dissociar de la moral, pues es ésta la que enseña el correcto modo de vivir. En la crisis económica actual, originada por la toma de riesgos excesivos para buscar las máximas ganancias, ha revivido este tipo de acusaciones al actual paradigma neoclásico. La estricta división entre economía positiva y la normativa hace que la primera se convierta en una justificación del egoísmo sin límite del hombre, más que un verdadero análisis de sus necesidades y medios. El concepto de desarrollo también se ha criticado ampliamente, pues, si se considera únicamente el crecimiento económico, se pueden perder de vista problemas sociales importantes. Se pone como ejemplo el esfuerzo de China que, aunque ya es la segunda economía mundial, tiene a su población en total desamparo de derechos. Incluso en las economías puramente capitalistas, los críticos advierten fenómenos de descomposición social como el racismo, el acoso escolar o el aumento generalizado de la tasa de suicidios.

⁴³ *Loc. cit.*

LOS ORÍGENES DE LA *RERUM NOVARUM*

Ha habido propuestas seculares de acercar la moral a la economía. El índice de “felicidad interior bruta” comenzó como un término propagandístico en el reino de Bután, y ahora se busca implementar medidas precisas de bienestar social más allá de conceptos monetarios. Cambios en lo que se entiende por justicia o igualdad, propuestos por economistas como Amartya Sen o, incluso, propuestas empresariales como los certificados de empresas socialmente responsables, son ejemplos de una corriente de críticas heterodoxas en las que se puede sumar la DSI si se analiza más allá del dogma cristiano.

Desde una perspectiva neoclásica, no es objeto de la ciencia económica ampliar los conceptos tal como lo pide la encíclica. Además de favorecer la comprensión de la realidad, dificultaría enormemente todos los análisis incluir conceptos subjetivos a modelos actualmente simples. También, cuando se dice que la economía es amoral, no significa que deba ir en contra de la moral, sino que su generalización científica debe ser lo suficientemente amplia como para incluir individuos de diferentes parámetros morales. Aunque, en efecto, las mediciones de crecimiento en términos monetarios sean imperfectas, sí guardan una correlación con la calidad de vida de los ciudadanos y, según algunos estudios, con su satisfacción. En palabras de Robert Kennedy,

El PIB no tiene en cuenta la salud de nuestros niños, la calidad de su educación o el gozo que experimentan cuando juegan. No incluye la belleza de nuestra poesía ni la fuerza de nuestros matrimonios, la inteligencia de nuestro debate público ni la integridad de nuestros funcionarios. No mide ni nuestro coraje ni nuestra sabiduría ni nuestra devoción a nuestro país. Lo mide todo, en suma, salvo lo que hace que la vida merezca la pena, y puede decirnos todo sobre EE. UU., salvo por qué estamos orgullosos de ser estadounidenses.⁴⁴

⁴⁴ “Adress to the University of Kansas”, Lawrence, 18 de marzo de 1968 (conferencia), cit. por Gregory Mankiw, *Principios de economía*, trad. de M. Fair Child *et al.*, Madrid, McGraw-Hill, 2.^a ed., 2002, p. 314.

ÁGORA

Algunos economistas neoclásicos⁴⁵ opinan que, en realidad, su disciplina sí tiene un parámetro moral: la defensa de la libertad individual. Con ésta, las personas pueden elegir y buscar la felicidad. Al leer documentos de la DSI, es posible percatarse de inconsistencias e incomprensiones de conceptos económicos neoclásicos, así como de propuestas que no se sustentan en estudios profundos de lo que ocurre en la realidad.

Es poco probable que el paradigma neoclásico, tal como lo conocemos, contenga la última versión del conocimiento económico. Seguramente, éste se enriquecerá y, en algún momento, habrá cambios radicales en sus definiciones. Es posible que una de estas evoluciones amplíe, y con ello cambie, lo que entendemos

El paradigma neoclásico se enriquecerá y hará cambios radicales en sus definiciones.

por hombre, por desarrollo o bienestar. Es cierto que el *Homo economicus* presentado en los libros de texto es una versión tan

en los libros de texto es una versión tan simplista del ser humano que lleva a conclusiones inadecuadas. También es cierto que la economía menosprecia, tal vez innecesariamente, conceptos morales y que sería preciso un análisis más profundo y sistemático de éstos. La *Rerum novarum* y, en sí, toda la doctrina social de la Iglesia presenta una propuesta meditada durante milenios de tradición que, pese a sus carencias teóricas, llama la atención a las definiciones más profundas de la ciencia económica, definiciones que, hasta ahora, la *ciencia normal*⁴⁶ ha catalogado como irrelevantes, pero que, posiblemente, en el futuro tendrán que precisarse. ∞

⁴⁵ Edward Glaeser, "The Moral Heart of Economics", *The New York Times*, 25 de enero de 2011, sec. Business Day.

⁴⁶ Concepto creado por Thomas Kuhn en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, que se refiere a la ciencia enseñada en los libros de texto y que se acepta entre la corriente dominante de alguna disciplina.

EL FIN DE LA COMEDIA O LA UTOPIÍA DE LA DESESPERANZA

Miguel Ángel Torhton Granados*

58

PRÓLOGO

La comedia griega nació, creció y murió en estrecha relación con la política. Para Werner Jaeger, la posibilidad de reunir los principales problemas de las ciudades griegas y las novedosas ideas filosóficas en la corriente viva de la creación poética la volvió “la más completa pintura histórica de su tiempo”.¹ Para la comedia ática, Aristófanes hizo aportaciones vitales, porque en sus dramas se establecieron las bases y principales innovaciones de los primeros años del género; de ahí que su nacimiento se pueda reconocer en la creación aristofánica el nacimiento de la comedia,² el logro de su máximo desarrollo y el inicio de su decadencia. El fin de

* Estudiante de la Licenciatura en Ciencia Política y Relaciones Internacionales en el Centro de investigación y Docencia Económicas (CIDE)(miguel.torhton@gmail.com).

¹ *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau y W. Roces, México, FCE, 1995, p. 325.

² La primera comedia griega que se conoce es de Aristófanes: *Los acarnienses*, escrita, aproximadamente, en 425 a. de C., considerada el inicio de la comedia ática antigua.

ÁGORA

su primera época, asunto central de análisis en este ensayo, es notorio en las últimas obras de Aristófanes, particularmente, en la *Asamblea de las mujeres*.³

Pero ¿qué significa el fin de los primeros años de la comedia helénica? La respuesta, más allá del valor literario o filológico, tiene sentido político. En este trabajo, se analizan los elementos de la *Asamblea de las mujeres* que demuestran cómo se modificó el género a partir de que se cuestionaron algunos principios políticos de la sociedad ateniense posterior a la Guerra del Peloponeso. Dicha obra —en su forma, trama y fecha de presentación— indica una transformación radical

La Asamblea de las mujeres indica una transformación radical respecto a la producción aristofánica anterior. Prescindiendo de las distintas hipótesis sobre ella,⁴ en la Asamblea de las mujeres hay rasgos que demuestran un nuevo estilo de comedia y, con ello, una forma nueva de entender la vida política y social de Atenas.

En este ensayo, se describen las implicaciones importantes que tiene la transformación de la comedia ática en la teoría política. Para ello, el escrito se divide en tres partes. En la primera, se presenta una breve biografía de Aristófanes y una introducción sobre el sentido político de sus obras en diferentes períodos; se esboza, también, un recuento mínimo de la comedia ática. En la segunda parte, se analizan los aspectos de la *Asamblea de las mujeres* que revelan las profundas alteraciones políticas y sociales del género. Para ello, se consideran tres elementos del texto: la asamblea, las mujeres y el banquete. En el apartado final, se define en qué consiste lo que se ha señalado como el fin de la comedia de este texto y se

³ José Lasso de la Vega, “Realidad, idealidad y política en la comedia de Aristófanes”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 4 (1972), p. 78.

⁴ Se ha señalado que esta comedia puede ser una corrección, que Aristófanes hizo en los últimos años de su vida, de una obra que había escrito y presentado anteriormente.

EL FIN DE LA COMEDIA O LA UTOPIA DE LA DESESPERANZA

concluye con su significado para la comprensión, desde la obra de Aristófanes, de la teoría política ática.

PÁRODOS: ARISTÓFANES, LA COMEDIA Y LA POESÍA

La comedia ática se originó en las fiestas dionisiacas y se consolidó como género fundamental cuando se volvió un instrumento de Estado para encauzar la crítica política.⁵ Para Werner Jaeger, éste no alcanzó verdadera importancia hasta que “la comedia hizo carrera política y el estado consideró un deber de honor el

La comedia hizo carrera política y el estado consideró un deber de honor el sostenimiento de sus representaciones corales.

sostenimiento de sus representaciones corales”;⁶ de ahí que su valor político fuera equiparable, en la vida cívica

ateniense, con el de la tragedia y la sátira, con las que compartió inquietudes tanto en la forma cuanto en la trama. El período más sobresaliente de la comedia ática fue el de la antigua, en la que se desarrolló la creación de Aristófanes. Esta etapa fue de importancia sustancial para la vida política y social de Atenas, en tanto las presentaciones públicas de las obras buscan poner a los gobernantes en la picota del juicio popular.⁷ En la comedia, se hacía mofa de situaciones y escenarios inverosímiles que, sin embargo, recordaban los principales problemas de la ciudad. Por eso, las presentaciones funcionaban como mecanismos públicos de vigilancia de la política y la sociedad. Ésta es la comedia que nació, creció y murió con Aristófanes. Posteriormente, se desarrollaron, en una mezcla cronológica indiscifrable, la comedia media y la nueva; se cree que las características de la

⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 327-331.

⁶ *Ibid.*, p. 328.

⁷ *Ibid.*, p. 333.

ÁGORA

primera resultan de la combinación de la antigua y la nueva; fue una etapa de transición de la que casi no se ha conservado nada. Lo más notorio de la nueva es que desaparecen el ideal político y el tono sacro del período antiguo.⁸

El tirano Dionisio, en su afán de conocer Atenas, recibió de Platón las obras de Aristófanes. Esto, aunado a la presencia del cómico en el *Banquete*, se considera homenaje del filósofo a su contemporáneo, en quien veía representado el espíritu de la comedia ateniense.⁹ Este curioso encomio lleva a considerar a Aristófanes personaje fundamental de la comedia ática y a comprender el arte helénico en general.

Aristófanes nació en Atenas en el año 446 a. de C.; como artista, veía en el género una forma de dar a su pueblo una lección moral.¹⁰ Así lo demuestran las primeras obras del período antiguo, en las que el autor satiriza las costumbres de los atenienses para aportar una enseñanza cívica; se reconoce en la literatura que tiende al conservadurismo.¹¹ Lo que resulta contradictorio en sus distintos textos es cuál es el mensaje político y moral con que el cómico pretende aconsejar. Por una parte, se ha especulado que las comedias buscan enjuiciar la conducta de diversos personajes públicos de Atenas, como se demuestra en *Las nubes* y en *Los caballeros*; por otra, se ha considerado que en las obras aristofánicas hay un conservadurismo fanático contra las novedades de la democracia. Ambas perspectivas pueden ser razonablemente ciertas en varias obras.¹² Sin embargo, tras las grandes catástrofes de la Guerra del Peloponeso, las comedias cambiaron su

⁸ J. Lasso de la Vega, art. cit., pp. 71-74.

⁹ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 326-327.

¹⁰ Arnold W. Gomme, "Aristophanes and Politics", *Classical Review*, 52 (1938), p. 97.

¹¹ *Ibid.*, pp. 100-104.

¹² W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 330-334.

EL FIN DE LA COMEDIA O LA UTOPIA DE LA DESESPERANZA

sentido. Las quejas de Aristófanes ya no iban contra los vicios morales de personajes particulares ni de los absurdos de la democracia; el mensaje político era otro. Si bien se mantuvieron algunos elementos de su producción anterior, el mensaje moral cambió para incorporar las críticas de un Aristófanes más oscuro y desilusionado en su perspectiva política. En palabras de Lasso,

si esta comedia era de todo en todo política, concordada íntimamente con un modo de ser político, el de la Atenas contemporánea de Aristófanes hasta el año 404, de venir el desmedramiento y posterior bancarrota de esa política, tenía que venir «*ipso facto*» y determinadamente, sobre el horizonte finisecular, la ruina de la comedia.¹³

Un ejemplo claro de la transformación del mensaje de la comedia está en la *Asamblea de las mujeres*; con esta obra, terminó la antigua, y el contenido político del género cambió radicalmente. El cómico murió en 386 a. de C., apenas seis años después de haberla presentado.

AGÓN: LA ASAMBLEA DE LAS MUJERES

Los tres elementos que se analizan en este apartado corresponden, en buena medida, a las tres partes en que se divide la obra. En el primero, la asamblea, es posible encontrar la crítica a la democracia ateniense, en la que se fundamenta la necesidad de todos los cambios en las relaciones políticas. El segundo elemento, el sistema redistributivo que instauraron las mujeres, es la manera en que la comedia resuelve el problema de la democracia ateniense. El tercero, el banquete, es una representación de los resultados de instaurar esta utopía. Con estos elementos, es posible entender la complejidad del significado político del texto. Finalmente, se

¹³ J. Lasso de la Vega, art. cit., p. 77.

ÁGORA

explica la manera en que esta digresión política contribuyó al fin de la comedia antigua.

I. LA ASAMBLEA

Es peculiar que una obra cuyo título incluya la palabra “asamblea” no use este escenario en el desarrollo de su trama. El lugar donde sucede la conspiración de las mujeres está lejos de la asamblea; sin embargo, la crítica política al gobierno ateniense y el inicio de la utopía aristofánica comienzan con esta institución representativa de la democracia.

En primer lugar, se puede decir que la crítica política a la Asamblea es general, porque no se juzga a ningún personaje ni ninguna situación específica. Praxágora defiende que el gobierno debería ser de las mujeres, por la experiencia de malos gobernantes hombres y por la inestabilidad que producen.¹⁴ A la inversa de comedias anteriores, la crítica de Praxágora parece incorporar las grandes debilidades históricas de la democracia ateniense; no se busca en ellas la solución a

El problema es, en general, el mal funcionamiento de la democracia en Atenas.

un problema en específico. El problema es, en general, el mal funcionamiento de la democracia en Atenas.

De esta crítica devastadora a la democracia surge un remedio, a la vez, ridículo y eficaz: la transformación del gobierno mediante el control político de las mujeres. Para lograrlo, ellas tienen que disfrazarse de hombres para participar en la asamblea y destruir, de esta manera, la democracia ateniense; usan las barbas,

¹⁴ Aristófanes, *Comedias*, trad. de L. Macía Aparicio, Madrid, Ediciones Clásicas, 1993, t. 3, pp. 170-210.

EL FIN DE LA COMEDIA O LA UTOPIA DE LA DESESPERANZA

sandalias y los mantos de sus maridos, para verse como hombres.¹⁵ Al adoptar su ciudadanía y hablar ante la asamblea, las mujeres reforman las instituciones, buscando alcanzar las mejoras que la democracia no podía dar a Atenas. La asamblea es lo que se quiere destruir y, a la vez, el medio para su destrucción. A partir de este atentado contra la asamblea, se desarrolla el elemento utópico de esta obra: la inversión del ámbito privado en el público.

II. LAS MUJERES

La Asamblea de las mujeres puede considerarse una vindicación del papel femenino en la vida política. La *Asamblea de las mujeres* puede considerarse una vindicación del papel femenino en la vida política. Sin embargo,

64

es posible sugerir que esta aproximación es limitada con base en dos argumentos. Por una parte, en realidad, la mujer no aparece en la obra como plenamente capaz para la política; algunos diálogos lo sugieren. En el de Praxágora con las atenienses, por ejemplo, se demuestra cómicamente que éstas no saben distinguir la vida política de la privada.¹⁶ Tras el golpe en la asamblea, la razón por la que los hombres aceptan la modificación en las relaciones de poder es la novedad de la institución, no la participación de las mujeres en política.¹⁷ Por otra parte, la pura vindicación de la naturaleza femenina¹⁸ omite una perspectiva fundamental: el resultado político, la utopía de redistribución en que se entrelazan la esfera pública y la privada, que se logra con la feminización de la política.

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 263-266.

¹⁷ *Ibid.*, p. 455.

¹⁸ Jennifer Wheat, "Terminal Sex: Feast into Funerals in the Ecclesiazusae", *Pacific Coast Philology*, 27 (1992), pp. 166-173.

ÁGORA

Tras la crítica inicial al sistema democrático, surge un nuevo diseño institucional con ellas en el poder; lo más notorio es su radicalidad.¹⁹ La solución a los problemas de la ciudad sólo puede lograrse mediante el fin de la democracia y la total inversión de las relaciones existentes. El *oikos* se lleva a la *polis*.²⁰ El remedio parte de un genuino desencanto de las instituciones áticas y culmina en una utopía que anhela, finalmente, maximizar el placer de los ciudadanos. Se trata de un gozo dionisiaco que deriva de la comunión de todos los bienes: las riquezas, las relaciones sexuales y los hijos. La *polis* se torna un banquete en que los tribunales se vuelven comedores, y lo privado desaparece.²¹ Con este sistema, se evitan los grandes dolores de la ciudad (los robos, la pobreza, prostitución y calumnias) mediante reglas precisas para la comunidad política. En la Atenas de las mujeres, todos tienen todo de todos. Praxágora afirma ante Blépiro que “convertirá la ciudad en una única vivienda, derribándolo todo hasta conseguir una sola morada, de modo que todos puedan pasar donde están los otros”.²² Esta nueva Atenas resulta, para Praxágora y las demás, un ideal infalible de paz y prosperidad.

EL BANQUETE

El resultado de hacer de la ciudad un gigantesco banquete es, sencillamente, desastroso. El experimento de las mujeres causa nuevas inequidades en la distribución de los bienes y gran dolor para la ciudad. Un ejemplo cómico de este fenómeno es la escena en que una vieja y una joven discuten sobre quién debe

¹⁹ John Zumbrunnen, “Fantasy, Irony and Economic Justice in Aristophane’s *Assemblywomen and Wealth*”, *American Political Science Review*, 100 (2006), pp. 320-323.

²⁰ Helen Foley, “The «Female Intruder» Reconsidered: Women in Aristophane’s *Lysistrata and Ecclesiazusae*”, *Classical Philology*, 77 (1982), pp. 20-21.

²¹ Aristófanes, *op. cit.*, pp. 700-710.

²² *Ibid.*, p. 674.

EL FIN DE LA COMEDIA O LA UTOPIA DE LA DESESPERANZA

poseer a un muchacho;²³ aquélla, según la ley, debe ir antes que ésta. Aunque la situación llega a su punto climático cuando aparece una mujer todavía mayor y arrastra al desesperado muchacho a su lecho. Sin embargo, más allá de estas escenas cómicas, el tono del final de la obra es bastante oscuro. La inversión de lo público y lo privado, contrario a lo esperado, causa nuevos y terribles problemas para la ciudad, que, por lo demás, parece perder la confianza en una de las últimas esperanzas para su propia salvación.

Por lo anterior, el resultado de esta utopía es verdaderamente desalentador. Se parte de que la democracia produce malos gobiernos, y se llega a éstos cuando se sobrepasa la democracia. Ni la asamblea original ni la de las mujeres parecen capaces de resolver los problemas de Atenas. El ánimo del cómico, tras el resultado de la Guerra del Peloponeso, quizá, no deja espacio a nuevas oportunidades políticas. La democracia no funciona y cualquier otra utopía tampoco lo hará, parece sentenciar Aristófanes. El desencanto sobre las instituciones permea así el ánimo de la obra y conduce, acaso, al desinterés político en la comedia ática posterior.

66

PARÁBASIS O ÉXODOS: EL FIN DE LA COMEDIA

La conclusión que se puede desprender de este análisis es de profundo desasosiego. En el canto final de victoria, hay un dejo de ironía, que surge de las penas terribles que sufren los personajes con el nuevo régimen, que prometía la paz y la felicidad. En *Lisístrata*, el mismo cántico es la armonía de la reivindicación de las instituciones áticas, luego de un momento de crisis. En cambio, la desolación musical de la *Asamblea de las mujeres* demuestra que ningún cambio político, posible o no, puede

²³ *Ibid.*, pp. 890-1110.

ÁGORA

mejorar Atenas. La utopía deja, entonces, de ser una alternativa cómica para resolver los grandes problemas políticos; tampoco es, como en Platón, un planteamiento filosófico sobre el Estado Ideal.²⁴ Antes bien, éste adquiere un tono premoderno por negar que puedan establecerse utopías en el mundo real;²⁵ para Aristófanes, las mismas bases de la *polis* impiden su instauración o la de cualquier otro régimen de paz y prosperidad. El cómico de la *Asamblea de las mujeres* ya no es el conservador misonista de los primeros años, sino un incendiario auténtico de los ruinosos pilares de la democracia ateniense posterior a la Guerra del Peloponeso.

Así, esta obra define el fin del género cómico; en ella, señala Lasso de la Vega, “todos los planos de la comedia política se someten a un rebajamiento cruel, dan un reflejo distante y nostálgico de algo que ya es concluso pasado”.²⁶ Las formas y tramas de la comedia antigua comienzan a erosionarse para dar paso a un nuevo tipo, que no volverá a disfrutar el interés político ni la influencia social de los primeros años del género. Esto manifiesta que la manera en que el desencanto que causan los cambios políticos produce una gran transformación artística, aunque también es notorio que las posibilidades de un cambio político para el bien de una ciudad pueden descubrirse fútiles entre las trágicas risas de una comedia y su utopía. ∞

²⁴ El contraste entre Aristófanes y Platón es un ejemplo del debate histórico entre distopía y utopía. Véase Frank Manuel, “Toward a Psychological History of Utopias”, *Daedalus*, 94 (1965), p. 295.

²⁵ Lyman Tower, “Authority & Utopia: Utopianism in Political Thought”, *Polity*, 14 (1982), p. 578.

²⁶ Art. cit., p. 81.

TRANSSEXUALITY IN IRAN REINFORCING SEXUAL BINARY CONSTRUCTIONS OR PROMOTING A NEW SPACE FOR DIVERSITY?

Cristina Mac Gregor*

68

After the Islamic Revolution of 1979 in Iran, when a partly westernized monarchy was replaced by a theocracy under the guidance of Shiite religious principles, the Islamic Republic of Iran came to be paradigmatically based on gender inequality. On the one hand, women's rights suffered from several regressions both in the public and in the private realms, such as the imposition of a dress code which made the use of the *hijab* compulsory for all women, the limitations in matters of divorce and child custody, and the lowered minimal age for girls to be married —nine years old. On the other hand, homosexuality and sodomy were qualified as felonies, and more than that, as sins, through a religio-legal prohibition of same-sex practices. The Islamic Punishment Act, article

* Estudiante de la Licenciatura en Relaciones Internacionales en el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) (crismac.cmv@gmail.com).

ÁGORA

110, establishes that: “The prescribed punishment for homosexual relations in case of intercourse is execution and the mode of the execution is at the discretion of the religious judge.”¹ This prohibition reflects the desires of the Islamic Republic to remain within the traditional boundaries of a binary construction of the relationship between men and women, which is considered to be not only hierarchical by nature (hence the limitations imposed on women and the privileges of men) but also complementary.

It is hard to imagine that in a country in which women and homosexuals are in such situation, not only transsexuality is not codified as a crime, but sex change operations are even supported by the government through subsidies up to £3,000,² and backed up by a clerical interpretation of the *Shariah*. Post-operative transsexuals are even given some special rights, such as applying for a new birth certificate that reflects their new sex, and new identity cards to present themselves as the new person they now are. Iran has actually positioned itself as the country with the second most sex-reassignment surgeries (SRS) in the world, after Thailand. According to Dr. Mir-Jalali, he has performed over 450 operations in twelve years, ten times the surgeries he would have performed in Europe. Official figures show that there are around 20,000 transsexuals in Iran, although according to unofficial sources, their number would amount to 150,000. Where did this acceptance come from? Ayatollah Khomeini, the unchallenged supreme authority after 1979, issued a fatwa in 1985, in which he outlined that:

¹ European Country of Origin Information Network, “On Iran: Country Report”, in www.ecoi.net/file_upload/mv100_cois2001-irn.pdf, accessed on April 18th, 2012.

² Tanaz Eshaghian, *Be Like Others*, Canada-Iran-UK-USA, Wolfe Video, 2008 (documentary).

TRANSSEXUALITY IN IRAN

The clear ruling is that there is no prohibition against changing the sex of a man into a woman, or a woman into a man, with a surgical operation... If knowledge proves, before the operation, that inside he is the opposite sex, and therefore the operation does not change one sex for the other, but rather uncovers what was hidden, then there is no doubt concerning the necessity of putting into proper order the true sex.³

The clerical opinion distinguishes the body from the soul, in other words, the gender from the sex in biological terms, and argues that in most people we find a harmony between them. Transsexuality is produced when this harmony is missing: “Since we cannot change a person’s soul, but medical advances have made it possible to change a person’s body, transsexual surgery is seen as a permissible solution to this disharmony between soul and body.”⁴ The disharmony is seen as an illness that can be physically cured through medical means, and as Ayatollah Khomeini states, it is not seen as a change of sex, but as an uncovering of a “true gender” which is the one that dictates moral rights and duties under the Islamic law. As the cleric Hojatolislam Muhammad Mehdi Kariminia states, “The basic humanity of the person is preserved... The change is simply of characteristics.”⁵

Thence it is important to mark the divisions between sexual orientation and gender roles, since instead of being attracted to someone of their own sex, transsexuals feel that the sex “assigned to them” does not match their soul and, therefore, they are trapped in it, having an illness identified as “Gender Identity

³ Elizabeth M. Bucar, “Bodies at the Margins: The Case of Transsexuality in Catholic and Shia Ethics”, *Journal of Religious Ethics*, 38 (2010), p. 606.

⁴ Afsaneh Najmabadi, “Transing and Transpassing Across Sex-Gender Walls in Iran” , <http://stealthishijab.com/2011/06/02/transing-and-transpassing-across-sex-gender-walls-in-iran/>, accessed on April 19th, 2012.

⁵ Bazuka Fathi, “As Repression Eases, More Iranians Change Their Sex”, *The New York Times*, August 2nd, 2008, World s.

ÁGORA

Disorder”. This separation between sexual orientation and gender identity becomes clear in the “filtering” process that aims at distinguishing “true transsexuals” from opportunistic homosexuals avoiding censure. It consists of a psychotherapy course lasting four to six months as well as hormonal tests.

Therefore, although it may seem contradictory that homosexuals are considered criminals but not transsexuals, an explanation for the acceptance of these under the Islamic law —given that they are not part of the traditional men-women division— is that, through sex change operations, binary structures of the gender relationship are actually preserved: “Transsexuals desire to change their physical sexual appearance in order to correlate with a gender identity. They therefore do not challenge gender dualism, but rather depend on a radical conception of gender essentialism: the ‘trans’ in transsexual is a change in sexual appearance, not a change in gender or sexual normative categories.”⁶ So, if in our thought they do not fit the traditional men-women division, it is because we conceive this division as a biologically and naturally defined one. What is new in this to our (conservative) Western conception is that we tend to think of gender as defined by sex (although it is true that new conceptions have emerged). The Western conception is portrayed in the views of the Vatican on body and soul, given that, in short, gender and sex always come as one human package and it is not vulnerable to dislocations *a priori*. While the generalized Western idea is that sex defines gender and therefore the role to which one has to adhere, the Iranian clerical logic gives gender ontological priority.

Even though this trend has been empowering for transsexuals, reflected in the increasing frequency of SRSS, it is has not been problem-free. The fact that

⁶E.M. Bucar, art. cit., p. 604.

TRANSSEXUALITY IN IRAN

gender non-conformities are labeled as diseased and abnormal involves coercion and denial of other groups, mainly of transgender actors and homosexuals. Even though it provides a way for the latter to be attracted to the gender they are naturally attracted to, this could often imply giving up their sexual identity in order to comply with the compulsory heterosexuality demanded not only by the law but also by the society. For transsexuals themselves, the transition is not easy, and we should not forget that Iran is a deeply conservative society, “even where nose jobs and other forms of cosmetic surgery are something of a craze among the wealthy.”⁷

72 One primary element of this social rejection towards transsexuals is the rejection from within the family. Not only is this important because of blood ties and emotional support, but because much of one’s life in Iran gets to be defined by family networks that develop around close and extended family, friends and acquaintances. Family rejection means both emotional abandonment and loss of opportunities for development in general aspects of life such as education, work, and networking. Family rejection comes from a feeling of shame in a judgmental society. It does not help either that exclusion from the family’s networks pushes them to extreme situations in which, as is the case of Ali Askar (now Negar), they have to incur in prostitution in order to survive, making the image associated with them even worse. Taboos get reinforced with the actions of the sensationalist press, which has made of transsexuality a highly recognized topic, but not one approved-of, since most publications do not refer to transsexuals alone, but are usually published along with stories of sexual and social scandals, in which

⁷ Aresu Eqbal, “Iran’s Transsexuals Get Islamic Approval, But!”, <http://www.middle-east-online.com/english/?id=11423>, accessed on April 17th, 2012.

ÁGORA

their private issues are dealt with in ways that would not apply if they were heterosexuals, and side by side with stories about murder and urban crimes.

One important distinction that should be made is the one regarding the different levels of acceptance when we talk about male to female transsexuals (MtFs) and female to male ones (FtMs). In general terms, FtMs are less accepted than MtFs because of the traditional division of men and women that portrays the latter as less worthy. As a result, the stigma against men that wish to be women is stronger. This is associated with the fact that, after a sex change, one must leave one's past life behind and embrace all the restrictions, duties, and rights that come with the new sex. Men who become women have to give up many of their rights and accept a life of segregation as women, not only from the public sphere but also from their family that will not easily accept this decision. Many times they have to completely hide away their past life: "Several close relatives of FtMs explicitly said their acceptance of their daughter/sister becoming a son/brother would have been unimaginable if it had been the other way around."⁸ Moreover, a stigma that is associated with MtFs is the repugnance of "passive" male same-sex practices (*kunis*), and this is an image that remains with them even when one of transsexuality's aims is to move away from this perception and to move away from sin. Some transsexuals, as Anahita,⁹ have even waited to have sex until after the operation to avoid anal penetration, but this does not prevent them from being labeled as such.

Much has been said about the assertion of Iranian President Mahmoud Ahmadinejad when he stated that there are no homosexuals in Iran. There is a conception in the West that homosexuals have been forced directly by the

⁸ A. Najmabadi, art. cit.

TRANSSEXUALITY IN IRAN

government, or indirectly through fear of punishment, to go through sex change surgical procedures in order to be re-classified into a heterosexual category.

Even though it is true that transsexuality reinforces the idea of a binary conceptualization of gender, it also creates new social spaces, as a collateral consequence that was not the original aim of the government and that was not anticipated. The approval of transsexuality creates a nebulous domain for not-normal people. In a way, it does put pressure on homosexuals to consider changing their sex, but not because of fear of punishment. The paradox created here is that through government's efforts to prevent homosexuality by cornering it and defining it as an immoral act, compared to the natural dislocation that creates transsexuality, "it has provided more room for relatively safer semi-public gay and lesbian social spaces and for less conflicted self-perceptions among people with same-sex desires and practices."¹⁰ What might have been before a repression of same-sex desires is no longer necessary, because instead of being considered as a sin, it is also considered as a symptom of a disease that can be cured, removing feelings of guilt or self-repugnancy. The barrier between transsexuality and homosexuality is thin, because the psychological diagnosis of Gender Identity Disorder can be subjected to one's creativity and imagination. In this way, transsexuality can be used to justify one's homosexuality. People can get around avoiding sex change operations, but acting under a legal frame, which would not have been a possibility before. So although these spaces for not-normal people are very limited by the government and by society itself because of the predominance of traditional gender structures, and even when they can in no way be compared

⁹T. Eshaghian, documentary cited.

¹⁰A. Najmabadi, art. cit.

ÁGORA

to an ambience of freedom of expression and open diversity, these spaces do exist, and they are gradually challenging traditional conceptions of the prescriptive ways of Iranian society.☞

MARIELA

Sandra Martínez*

76

Las piedras del río se mueven por tus pequeños golpecitos con los pies. Quiero a tus pies. Las campanas de la iglesia suenan y hay que ir. No quiero, me gusta estar contigo. Salimos del río; no hay opción. Nuestras manos están hechas un par de pasas.

Recogemos nuestra ropa de los pequeños arbustos. Entramos a la casa de Dios y nos persignamos. Hay que rezar mucho para que nuestras cosechas sean abundantes o para que, por lo menos, no nos falte la comida. Te arrodillas en ese piso lleno de tierra; sé por quién pides, por tu hermano Carmelo. Ojalá que algún día camine, pero todos en el pueblo hemos perdido la esperanza. Así nació.

Salimos. Te invito a ir a la casa del tío Alberto; es temporada de mangos. Nos trepamos en el árbol y los comemos. Quiero que sea sábado todo el tiempo; no hay que hacer multiplicaciones ni cargar los costales de frijol.

* Egresada de la Licenciatura en Trabajo Social y estudiante de Literatura Hispánica en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (sandra_tsocial@hotmail.com).

ÁGORA

Me dices que hay que llevarle unos mangos a Carmelo. Allá vamos jugando al caballito; te invito a que te subas atrás de mí, no aceptas, quieres tu propio caballo, ¡sigue cabalgando!, clac, clac, clac. “¡Arre!”, gritamos. Encontramos a tu hermano en el piso. El otro día me contaste que quieres ser maestra, tener un sueldo para comprarle una silla de ruedas. Yo te contesté que quiero ser tu alumno, pero dijiste que no se puede, que yo también creceré. Yo no quiero salir de sexto de primaria, yo no quiero que deje de ser sábado. Quiero que tú seas mi sábado, Mariela. Siempre.

Carmelo come su mango muy a gusto, con esa sonrisa que deja ver restos de su comida, moviendo de un lado a otro su cabeza grande. Te disgusta que los demás se burlen de él, que le digan “tonto”, “retrasado”, “menso”. Le das un beso en sus cabellos y sales corriendo. Yo voy tras de ti.

Vamos a la tienda de doña Fidela para que nos regale unas galletas pequeñas que tienen forma de animalitos; son muy sabrosas. Te da seis, me das la mitad. Comenzamos a bailar. Es una canción de la costa, recuerdo que mi papá la bailaba en la fiesta de la virgen. Hace mucho que lo espero, tú lo sabes, Mariela. Se fue para el otro lado y no ha vuelto. Desde entonces, toca ayudar a mi hermano Ignacio en el campo después de las clases. El otro día, una señora le dijo a mi mamá que mi papá se murió. No le creímos.

Escuchas los gritos de tu mamá. Vas por unas cubetas, te acompaño al pozo. Me pones a cargar unos pesados cubos de agua mientras me cuentas unos chistes; no me hacen reír. Observo tu rostro y lo encuentro muy bonito, me gustan tus pecas; “regálamelas”, te pido. Me das unas y yo las guardo en la bolsa derecha de mi pantalón. Dejamos las cubetas. Me dices que te cargue; te montas en mi espalda y huimos al monte seguidos por el Negro, mi perro de once años.

MARIELA

Llegando a lo más verde del monte, comenzamos a dar vueltas, tú en mi espalda, yo con unas punzadas en mi estómago, que avisan que no siempre será sábado. En un árbol vemos amarrado al “cuche”, al cochino; mi mamá lo está criando para venderlo. Nos agachamos con mucho silencio y, de pronto..., ile jalamos la cola! ¡Y a correr! Comenzamos a jugar a ser aviones... ¡Yo voy más rápido, Mariela! ¡No me ganas!

Terminamos en el lugar de siempre: el columpio que es de la escuela. Es una cuerda amarrada a un árbol. Te sientas y yo te empujo. Hay que sujetar este sábado con la cuerda; no hay que dejarlo ir. Mariela..., eres mi sábado.

La noche nos atrapa y hay que ir a casa. Vamos a la tuya. Tomamos un café muy sabroso, remojamos unos pedazos de pan que tu mamá horneó; yo también quiero que mi mamá tenga su horno de piedra. No tenemos dinero para construirlo. Creo que también tengo que ser maestro... No, no quiero, mejor sigo comiendo mi pan. Carmelo sonríe, quiere unos tacos de pescado asado, tu papá ayer pescó varios. Cuando el mío regrese, también pescará y yo te invitaré a comer en mi casa.

Hoy quiero que estemos despiertos muy tarde, no quiero que este sábado se acabe. Nos vamos a las canchas. Comenzamos a decir adivinanzas, no le atino a ninguna. Para mí que te las inventas y no tienen respuesta.

La madrugada llegó, te llevo a casa. Me espero un rato en el patio, tu mamá me da unos huevos, dice que los lleve a mi casa para que comamos. Antes de irme, me asomo a la ventana; te veo dormida. Invítame a tus sueños, Mariela.

Me voy a casa, apenas duermo un rato y me despiertan. Hay que guardar sólo una muda de ropa en una bolsita... Ya se fue el sábado. Mi mamá no para de llorar; me da un abrazo y ora por mí. Mariela, yo no seré maestro; hoy toca irme con Ignacio al otro lado a trabajar y ver si hallamos a papá. Tú sabes que siempre

ÁGORA

hay que ir por los papás y hermanos, como la vez que tu hermana Tarsila se perdió en los montes y todos ayudamos a encontrarla o aquella vez que mi familia y yo no teníamos qué comer y todos ayudaron a llevarnos algo. Así es, Mariela, hoy me toca a mí buscar. Tranquila, llevo tus pecas en mi bolsillo.

Todavía hace frío. Un día voy a regresar. Quiero comprarle la silla de ruedas a Carmelo y construirle un horno a mi mamá. Escucho que unos señores dicen que quizá no regresemos. No sé, Mariela... Guárdame todos los sábados en tu mochila y me los das cuando regrese.∞

LAS MUERTES DE MI HERMANO

Carlos Alberto Jasso Carranza*

Hermano, te han matado con el odio del mar,
encima te han echado, con astucia, las olas de ese odio.

He visto cómo te apuñalan con flores
y cómo te atropellan con automóviles,
lo mismo con fantasmas.

Tuve el infortunio
de ver cada uno de tus asesinatos
desde que naciste;
cada uno, hasta el día en que la muerte
te hizo estragos incurables,
hasta que tu corazón se volvió
miniatura.

* Estudiante de la Licenciatura en Letras en la UNAM y en la UAM.

ÁGORA

Indoloro, perceptible apenas
entre el tañido de los instrumentos
que traías dentro
en lugar de órganos,
tu corazón evanecía.

También observé lentamente
cómo tus ojos desaparecían
debajo del subterráneo

y cómo te degollaban con un machete
lapislázuli traído de Oriente.

Fui testigo de cuando,
hastiado el mundo de ti,
colocaron una bomba en tu estómago,
como si te cobraran algo
que debías a la vida
hacía ya tantas muertes.

Incluso vi tu muerte
en el cataclismo:
ahogado por una ola inmensa,
envuelto
como regalo para el mar.

POESÍA

Vi quemarte y escuché tus gritos
en el cajón en que te hacías cenizas;
cenizo, seguías adorando la vida,
como si no supieras lo que pasaba.

Eras tan ciego, como algún día quisiste,
tan invisible, que la bastedad de las llamas
parecía, para ti, un ritual
infinitamente absurdo.

Y cuando esa mujer te arrancó la lengua
y cuando, por tu apnea, te asfixiaron
y cuando te arrojaron
alegando tu cuarto suicidio,
yo fui testigo,
yo fui partícipe de cada una
de tus muertes.

O cuando pareciste morir
por tu propia mano,
y yo satisfecho palidecí
de gusto,
descubrí la espada
revuelta en sangre
y culebreando en humo.

ÁGORA

Vi también cuando te sacaron los ojos
con un picahielos,
y tu piel era un hielo,
una luz exangüe
con polvo entre los dedos.

He visto cómo te arrancan
una y otra vez la vida,
como si les perteneciera.

Y una y otra vez
has sido asesinado
como por palabras negras.

Recuerdo ahora cuando
un balazo penetró en tu frente
y dejó en tu cabeza
una estela ultramarina
de velero o de piragua.

O cuando te mataron
de música rastrera.

O cuando hundieron la mano
en tu cuello de coral.

POESÍA

Me acuerdo de cada uno,
y en cada uno penetro
tu memoria estoica,
para verles la cara.

Pero es inútil, hermano,
porque les has puesto
una máscara infranqueable.

Sé que han sido las palabras
o la ausencia de ellas
las que rabian
que las defenderías a muerte,
aunque la vida me costara,
y que tus manos las estrangularon
en una suerte de ritual,
sin encontrar,
salvo la muerte o la infinitud azul,
la savia dilatada. ∞

Y DIJE ADIÓS, ¡MADRE DE MI CORAZÓN!

Fernanda Ordaz*

Se estiró como pudo y, en un susurro, ronroneó. Ronroneó con la certeza de un gato que siempre cae de pie. Salió de las sábanas, dio unos pasos hacia el balcón y se nutrió del primer alimento del día: el humo de sus incondicionales cigarros blancos. El árbol de jacaranda, que adornaba su vista con sus pétalos liláceos, le recordó su fragilidad, su vulnerabilidad. Volvió al cuarto y decidió salir al mundo sin bañarse, sin limpiarse la tristeza de la cara. Se vistió, tomó la falda ceñida al cuerpo, se hundió en ella y sintió cómo la tela acariciaba su piel. Se ató las zapatillas verdes a los tobillos y dejó la casa con su flacura rancia y el cabello despeinado.

Se despertó con odio al sol que ese día había decidido abrirle los ojos; sintió el dolor de haber estado inmóvil mucho tiempo, con los músculos más tensos que relajados. Tristeza era la palabra que abrazaba su cuerpo y su alma ese día. Hay despedidas que se llevan en la piel, porque se deja de tocar; en la boca, porque se

* Estudiante de la Licenciatura en Política y Administración Pública en El Colegio de México (fordaz@colmex.mx).

Y DIJE ADIÓS, ¡MADRE DE MI CORAZÓN!

deja de hablar. Ella sabía que el adiós que se aproximaba suponía alejarse en el pensamiento. Se preparaba para su última actuación.

Caminó una calle y otra, como quien no quiere avanzar después de haber bailado por horas, con los pies más dedicados al suelo que al siguiente paso. Las miradas compasivas de la gente, que notaba su pesadumbre, no le importaban. De aquella postura erguida con mirada altiva que se presentaba frente a todos hasta ese día, sólo quedaban las piernas escuálidas. Toda la debilidad que podía haber en ella se volvió evidente ese día. Los reclamos de la gente que le exigía caminar a prisa le resultaban incomprensibles. Caminó hasta perderse en su pensamiento.

Llegó al teatro, al lugar que escuchaba cómo su llanto se convertía en voz, pero éste era un día particular. La guitarra que la acompañaba sabía que tenía más de un motivo perdido, que buscaría refugio en cada canción. Saludó a los músicos con lo que pareció una sonrisa mal puesta y se dirigió al camerino. Maquilló sus ojos y disfrazó los labios de rojo; se abrazó poco a poco con el vestido negro que la cubría en este final. Escuchó cómo la gente iba llegando, ansiosa por escuchar su canto conducido por el taconeo mortal de las bailaoras enfundadas en vestidos ondulantes.

El músico y las bailaoras estaban listas en el escenario, y ella tuvo que salir a cantar, a despedirse. Hoy, más que nunca, sentía cómo su alma se fundía con el canto gitano; las palmas y la guitarra no preguntaban antes de arrancarle la voz. Su cuerpo temblaba al ritmo de cada estrofa sin distinguir el cuerpo del alma. Lo que para el auditorio era la mejor interpretación que le había visto, para ella era una función de dolor, la más sincera, de más dolor. Siempre cantaba alegrías, algunos fandangos y pocas farrucas. En contadas ocasiones se había atrevido a cantar

ÁGORA

peteneras, no sólo por el mal augurio que enunciaban, sino porque la melancolía que exigían era tal que nunca se pensó capaz de interpretar tan triste palo.

El repertorio terminó, las bailaoras y el músico recibieron aplausos y la audiencia imploró una última canción. La petición le parecía casi un insulto, pero giró y, con un suspiro, indicó a sus acompañantes una petenera. La miraron con sorpresa, pero reconocieron en sus ojos la necesidad que tenía de exhalar el alma en esa última actuación. La guitarra inició; su voz lloró en un canto flamenco. Cerró los ojos; permitió que las palabras del cante arrullaran y mecieran el sufrimiento genuino de su exégesis, de su inmolación. No opuso resistencia a desahogar los gritos sofocados que presionaban su pecho y que su voz despojaba con el pretexto de un cante que significaba su última canción. En cada palabra entonada se despedía, borraba cada recuerdo, decidida a no permitir que se volviera inmortalidad; desdibujaba su cuerpo de las manos de ese escenario que no volvería a tocarla; con cada estrofa, exigía a la audiencia que olvidara el lenguaje construido entre guitarras, porque ya era lengua muerta; suplicaba por la sordera de los oyentes ante su voz, ante su cante, porque de otra manera jamás desearían volver a escuchar canción alguna. Por su parte, olvidaría la mirada cómplice que se alzaba hacia las luces y regresaba a las manos que, convertidas en aplausos, la envolvían cada noche hasta despedirla del escenario. Terminó, inclinó su cuerpo en gratitud y supo que sería la última vez que ofrecería su cintura a ese baile de palmas que muchas veces había marcado un final.

Ya sin lágrimas en los ojos, se retiró al camerino. Cruzó la puerta y se miró en el espejo; le devolvió un retrato en el que notó algo distinto; no reconoció qué. Tenía la certeza de que aquella despedida era una verdad que debía repetirse mil

Y DIJE ADIÓS, ¡MADRE DE MI CORAZÓN!

veces para no volverse mentira. Entre verdades y mentiras, fumó una vez más y decidió partir. No dijo adiós a nadie.

Fuera del teatro, la noche la recibió. No la alcanzaron los últimos rayos de ese sol miserable sobre la cara, sobre la piel. El sol que en la mañana era un punto diminuto, que a lo lejos la fastidiaba, ya había desaparecido. Caminó débil entre las calles; devota a dar el siguiente paso, escuchaba a la gente pidiéndole acelerar el paso, pero no quería hacerlo. No lo hizo.

Llegó a casa. Se quitó la falda ceñida al cuerpo, sintió la tela despegarse de la piel y desató las zapatillas verdes. Se metió a bañar; el agua caliente enjugó sus lágrimas y limpió su cabello. Dio unos pasos hacia el balcón y fumó su último alimento del día. Aunque no podía distinguir los pétalos liláceos de la jacaranda, sabía que estaba oculta en la oscuridad, en la misma que, debajo, sin que ella pudiera verlos, protegía a los extraños que esta noche buscaban bailar.

Con el cigarro en la mano, suspiró el cansancio de un grito desahogado, se volvió hacia la luna y le rogó que el sol del día siguiente fuera misericordioso y tuviera fuerza para aceptarlo. Volvió a las sábanas. Se estiró como pudo y, en un susurro, ronroneó. Ronroneó con la certeza de un gato que siempre cae de pie.

Durmió.☞

ARENA, TIEMPO Y RÍO

Miguel Ángel Cabrera*

Si acaso las horas condenan la suerte
de habernos provisto de yerba y camino,
de lentos, ligeros, los pasos que damos,
podremos volver de la tarde el revuelo,
que esconde su fruto en silencio la noche.
Y habernos sentido un instante encontrados
y habernos mirado en la plaza que pinta
los círculos breves que damos en ella.
No espero volver a sentirnos callados,
no espero volver a mirar en tus ojos
mi sueño. Tal vez un espejo te has vuelto.
¿Lo ves? El calor que transforma la arena
se ha vuelto su propio reflejo. No hay nada
que cambie la espera, ni el agua del cauce,
que es tiempo. Los días aciagos destilan
el verso que estraga tu mente y es claro
y observa que siempre que piensas en uno
(que somos), te vuelves tu propio recuerdo,
te vuelves tu propio presente y el mío.∞

* Estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)(macscabrera@gmail.com).

WOLF HELMHARD, BARÓN DE HOHBERG

Miguel Ángel Cabrera

90

El día, que mucho restalla de sombra,
esconde sus íntimos dones sin miedo.
Avine a pensar que el presente, tejido
de cauces, tal vez regaría las mieses
crecidas en suelo arenoso, de arcilla:
las nubes oscuras cubrieron el sueño,
y un trueno inclemente deshizo la tarde
(sincero, sin culpa), sentado en la albarda
del tiempo, que es vano. Y, al cabo de pocos
segundos, el eco guardó su alarido
del cielo, que vio a las montañas llorar,
guardar sus entrañas de lava y secarlas.
La rosa tallada en el verbo, la Rosa,
volvió sus marchitas espinas al trueno;
de pétalos blancos nacida, se ahogaba
del rojo que tiñe la muerte, la nuestra.
Dejó las llanuras austeras, jardines,
palacios nacientes de muebles mullidos,

ÁGORA

el fuego (que somos) volvió de cenizas
la yesca, llovieron los árboles hojas
al cielo y el perro mondaba la luna
que abría sus piernas, de leche bañadas.
La rosa infinita murió con el trueno.☞





ROSTROS DE FE: VÍA CRUCIS EN IZTAPALAPA

Pablo Argüelles*

DURANTE LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS, toda Iztapalapa enmudece. Cientos de miles se reúnen en lo alto del Cerro de la Estrella para presenciar, desde cerca o incluso mediante pantallas gigantes, el momento culminante del vía crucis. Todas las miradas están fijas en un solo punto. El silencio es verdaderamente estremecedor.

Las fotos que se exponen aquí se tomaron durante los segundos anteriores a la crucifixión. En aquel momento, había una especie de hipnosis colectiva que quise aprovechar para tomar algunas fotos pasando desapercibido (generalmente, la gente cambia cuando ve una cámara acercarse). Recorrí las vallas de seguridad buscando imágenes que pudieran capturar la esencia de aquel instante. Después, a la hora de editar, me llamaron la atención las fotos en que aparecían niños. Sus rostros eran los más expresivos y honestos de todos.

Recuerdo que un joven nazareno me dijo que él hacía el vía crucis por pura tradición, porque su padre y su abuelo lo habían hecho también. Aquellos días de abril pude comprobar que los niños y jóvenes de Iztapalapa crecen con esa tradición, aun cuando no la comprenden del todo. Efectivamente, durante aquellos minutos en el Cerro de la Estrella, llegué a sentir algo parecido, algo mucho más profundo: hay ciertas cosas de nuestro país que se escapan de nuestro entendimiento, cosas que nos unen incluso en la diversidad que, por lo común, nos separa.

* Estudiante de la Licenciatura en Relaciones Internacionales y Ciencia Política en el Instituto Tecnológico de México (ITAM) (p_arguelles17@hotmail.com).

ENSAYO GRÁFICO: ROSTROS DE FE, VIACRUCIS EN IZTAPALAPA



Uno



Cuatro

ÁGORA



Cinco

ENSAYO GRÁFICO: ROSTROS DE FE, VIACRUCIS EN IZTAPALAPA





VIDA COTIDIANA EN SUDESTE ASIÁTICO

Tania Rodríguez Coeto*

* Estudiante de Licenciatura en Arquitectura en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

VIDA COTIDIANA EN SUDESTE ASIÁTICO



ÁGORA



VIDA COTIDIANA EN SUDESTE ASIÁTICO

