

Diferencias culturales y tolerancia: principio humanitario y *bildungsroman* en *Cartas marruecas* y en *El Periquillo Sarniento*¹

Cultural Differences and Tolerance: Humanitarian Principles and *Bildungsroman* in *Cartas marruecas* and *El Periquillo Sarniento*

Jorge Chen Sham
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
jorgechsh@yahoo.com

Resumen:

La novela de formación de personaje del XVIII (*bildungsroman*) no es ajena a los estímulos socio-culturales ni a los debates filosóficos de ese siglo. Uno de los más importantes, por su relación con la conciencia de libertad y formación del individuo, será el concepto de «tolerancia», cuyo origen se encuentra en los conflictos causados por las guerras de religión. Si en la novela de formación, el aprendizaje y la experiencia desembocan en la toma de conciencia del individuo, la educación y la formación pedagógica están al servicio del reconocimiento de las diferencias culturales que analizaremos en dos textos clave en la literatura en lengua española: las *Cartas marruecas* (1793) de José Cadalso y *El Periquillo Sarniento* (1816) de José Fernández de Lizardi.

Palabras clave: novela de formación de personaje, tolerancia cultural, guerras de religión, José Cadalso, José Fernández de Lizardi.

Abstract:

The eighteenth century *bildungsroman* novel reflects the sociocultural ambience and philosophical debates of those times. An important concept signaling the awareness of liberty and the formation of the individual is «tolerance», whose origin can be traced to the conflicts of religious wars. If in the *bildungsroman* novel learning and experience lead to the awakening of an individual's conscience, education and pedagogic formation serve to distinguish cultural differences, as seen in two important texts in literature in Spanish: *Cartas marruecas* (1793) by José Cadalso, and *El Periquillo Sarniento* (1816) by José Fernández de Lizardi.

Keywords: Bildungsroman Novel, Cultural Tolerance, Religious Wars, José Cadalso, José Fernández de Lizardi.

1 Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Relato de formación y etapas de aprendizaje en la novela ilustrada: Isla, Montengón y Fernández de Lizardi», número: 021-A5-164, realizado en la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura, Universidad de Costa Rica.

Las diferencias culturales y la tolerancia, cuyo origen se encuentra en el rechazo de las guerras de religión, tendrán un gran impulso en la tradición del *Bildungsroman* europeo, cuando se hace una reflexión crítica por medio de la puesta en escena en situaciones cotidianas de la benevolencia humana. En tanto motor de un nuevo entendimiento, basado en la práctica de la moral, la novela de aprendizaje dieciochesco ejemplifica «la beneficencia y el humanitarismo, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico, o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por los de nuestra especie» (Hume 44). Por esa razón, la educación privilegiada que recibe el discípulo debe situarse en un lugar lejano y distante, en una suerte de utopía, la cual permitirá: 1) reunir la capacidad de entendimiento y reflexión con la posibilidad de entretener y divertir (Racault 163) y, 2) practicar nuevas reglas y moldearlas a través de la experiencia del aprendiz, en lecciones prácticas para su entendimiento y su experiencia. Se trata de que el desarrollo del niño o del joven discípulo se haga al ritmo de su crecimiento físico, permitiendo que cada situación cotidiana sea de su provecho y una lección de utilidad.

Uno de los elementos esenciales de este tipo de *Bildungsroman* será poner al aprendiz en un contexto de diferencias de pueblos y de costumbres, retomando la sátira de *mœurs*, propio de la literatura satírica del siglo XVIII (Chen 127-8). Al plantearnos estas diferencias socio-culturales, hay una que surge ante todo: la diferencia de religión, la necesidad de abordar y de ver con *ojos distintos* y no con “las preocupaciones” propias de “la pasión nacional”, como diría Benito Feijóo en su famoso discurso, es decir, ideas y clichés preconcebidos y contruidos culturalmente al hablar sobre alguien que pueda profesar otra religión y, por ende, que sea distinto racialmente y en sus costumbres. En este sentido, las guerras de religión en Europa, a partir de la Reforma protestante, plantearán esas diferencias entre pueblos y religiones, seguido de arduos debates sobre la religión, los sistemas de gobierno y la libertad religiosa. El filósofo inglés John Locke es uno de los pensadores más importantes que planteará el problema de la tolerancia religiosa frente a la confesionalidad de los estados, y el papel de la religión frente al gobierno civil. Locke escribe en un momento en el que, promulgada la *Conventicle Act* de 1664, se buscaba en Inglaterra la marginalización de todos aquellos que no fueran anglicanos y alejarlos de los cargos públicos, así como restarles sus derechos en tanto súbditos de su majestad. De esta manera, el primer contexto en el que surge el término de “tolerancia” es el ámbito religioso.

Por su parte, ya en la epístola-dedicatoria de su *Carta sobre la tolerancia* (1689), Locke se manifiesta categórico en cuanto a la necesidad de ubicar la tolerancia como principio de regulación social, porque quien practique esta virtud no puede ser parcial: “demostrando que la tolerancia es equitativa y practicable, sea considerado muy oportuno para todos los hombres que tienen el espíritu generoso suficiente para preferir el verdadero interés de lo público sobre el de un partido” (*Carta sobre la tolerancia* 20). El ser humano tolerante muestra su imparcialidad ante los asuntos de religión como distintos a los civiles, de la vida en sociedad. Por eso, Locke condena que el magistrado, es decir el Estado, se inmiscuya en la práctica de la fe, pues esta es dominio privado y asunto personal; fustiga a

quien se vale de las leyes para castigar o marginar a las personas, atacar la propiedad ajena o confiscar los bienes de alguien que profese la religión no anglicana en nombre del Estado:

Ninguna persona privada debe, en ningún caso, perjudicar o disminuir los bienes civiles de otro, porque éste se declare extraño a su religión y a sus ritos. Éste debe conservar inviolablemente todos los derechos que le corresponden como hombre y como ciudadano; estas cosas no pertenecen a la religión. Tanto al cristiano como al pagano se le debe ahorrar cualquier tipo de violencia y de injuria. Más aún, a la medida de justicia se le deben añadir los deberes impuestos por la bondad y por la caridad. Así lo ordena el Evangelio, así lo dicta la razón y la sociedad que la naturaleza ha hecho posible entre los hombres (*Carta sobre la tolerancia* 34).

Desarrollemos los argumentos de Locke en esta larga pero extremadamente significativa cita. Si la religión es del ámbito personal, todos los seres humanos conservamos los mismos derechos y deberes ante la sociedad civil de la que participamos. Por otro lado, un Estado no puede privar al ciudadano de estos por motivos religiosos, debe ser respetuoso y tolerante y, por lo tanto, ha de juzgársele con bondad y caridad propias de la benevolencia ante otro ser humano. En un discurso anterior a la *Carta sobre la tolerancia*, el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667), Locke plantea el ejercicio de la libertad de conciencia en lo que atañe al dominio de la religión, lo cual es aún más significativo, porque la libre elección y la libertad de pensar desembocan aquí en esa capacidad de tolerancia religiosa:

Que yo guarde el viernes con los mahometanos o el sábado con los judíos o el domingo con los cristianos, [...] que adore a Dios con las ceremonias diferentes [...], no encuentro nada en ninguna de estas cosas, si éstas se hacen con sinceridad y dictadas por la conciencia, que pueda por sí mismo hacerme o el peor súbdito de mi príncipe o el peor vecino para quien es súbdito como yo, al menos que pretenda, por orgullo o presunción concernientes a mi creencia o porque me crea secretamente infalible [...], forzar y obligar a los demás a compartir mis ideas, o criticarles o perjudicarles, si ellos no las comparten (*Ensayo de sobre la tolerancia* 90).

De esta manera, Locke plantea la tolerancia en los límites de la libertad natural del ser humano, pero como plantea Ángel Ocampo:

[n]o obstante haber levantado la individualidad y la libertad como consustancial o natural al ser humano, ese derecho, inalienable, debe ganarse primero; debe hacerse merecedor del derecho a la individualidad y, una vez que lo logre, sí se le reconocerá como inalienable, consustancial y eterno a su naturaleza (78).

De esta manera, el ser humano tiene la obligación de ganarse y de luchar por ese derecho en el marco de la sociedad.

También Voltaire se dedicará al mismo problema en su *Tratado de la tolerancia*. El caso de Jean Calas, negociante de 42 años, asesinado en Toulouse el 9 de marzo de 1762, a manos del fanatismo religioso ante la muerte extraña de uno de sus hijos, le sirve de motivo para plantear cómo la superstición y el odio se apoderó de “aquellos que no profesaban su misma religión” (Voltaire 15). Como Locke, Voltaire remite a las guerras de religión en el marco de los estados y a sus potestades de expulsar y de perseguir a los contrarios,

para sostener que la intolerancia produce las guerras y las carnicerías y la necesidad de que dicha cuestión se plantee con miras al “bien físico y moral de la sociedad” (Voltaire 37). La tolerancia es un derecho cosustancial; se trata del respeto al otro en el marco de la convivencia social, de manera que sería aberrante propugnar: “cree lo que yo creo y que tú no puedes creer o morirás” (Voltaire 42). Voltaire subraya la primacía de la opinión diferente y del que piensa de manera distinta, lo cual supone, como indica Ocampo, “un contrato de reciprocidad igualitaria, [para lo cual] tiene sentido admitir que todo lo que se haga le será devuelto en igual medida, por ello deberá abstenerse de no hacer al otro lo que no se desea en lo propio” (72). De esta manera, la tolerancia se transforma en primer principio de comunidad y el valor primordial “que lo establece a la vez, como primera ley de la naturaleza y como acervo humano” (74).

Encontramos en Locke y en Voltaire que no solo la elección del culto religioso es expresión de la libertad de conciencia, también su diferencia pone a prueba la capacidad de tolerar y respetar a su semejante. De ahí que podemos pasar, como lo hacen estos dos pensadores, del terreno religioso al ámbito de las ideas y de las diferencias raciales, es decir, hacia la tolerancia en tanto principio máximo que rige nuestra vida en sociedad. Si nos detenemos con atención, pasamos de un nivel a otro cuando se trata de comprender con quién uno disiente en materia de religión para catalogarlo de diferente. Y en el lenguaje del siglo XVIII, quien es capaz de tolerar y enfrentarse a la opinión del extranjero se ubica en el ámbito del principio humanitario, el ser cosmopolita o ciudadano del mundo (la filantropía universal en su sentido etimológico), en la que las reflexiones deben estar dirigidas, como indica Immanuel Kant en su discurso “Teoría y práctica: En torno al tópico «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»” (de 1793): “con vistas al bien del género humano en su conjunto, y en tanto que se lo concibe progresando hacia ese bien a través de la serie de todas las generaciones futuras” (186). Para Kant, aquí la pregunta básica es la siguiente:

¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se puede desprender que la especie progresará siempre a mejor, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro? Porque entonces podemos amar a la especie, aunque sea siquiera en su constante acercamiento al bien; de lo contrario tendríamos que odiarla o despreciarla, diga lo que diga en contra de esto la afectación de una filantropía universal (231-232).

Kant se muestra categórico en la orientación del sentimiento cosmopolita, convencido de que el progreso y el avance conduce a su perfeccionamiento moral, al mismo tiempo que exige situarse en un nivel de moralidad más alto ante el clamor de las posibles degeneraciones del ser humano (235), porque el cosmopolita “tiene ante sí más amplios horizontes, y su juicio sobre lo que se es en comparación con lo que se debe ser —por tanto su autocensura— se vuelve tanto más estricto cuantos más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer” (235-236).

Así, el cosmopolita, es decir, el ciudadano del mundo, se presentará como un filántropo y entusiasta practicante del humanitarismo y de la benevolencia. Su concreción en la literatura tendrá cabida dentro de la novela de aprendizaje, cuyos objetivos didáctico-

moralizantes serán hacer una crítica a determinados vicios humanos, siguiendo así los rasgos de la sátira de costumbres del siglo XVIII, y situar la utopía de la filantropía universal en los mismos términos promovidos por Immanuel Kant anteriormente. La noción moderna de tolerancia tendrá su sello característico en los imperativos de ajustarse al principio de libertad religiosa, en una Europa en la que las guerras de religión, a partir de la Reforma protestante del siglo XV, plantearán esas diferencias entre pueblos y religiones, seguidos de arduos debates sobre la religión, los sistemas de gobierno y lo que llamaremos posteriormente conciencia individual. En esa transición del siglo XVII al XVIII, la pretensión del respeto de los seres humanos se planteará en forma de una ética universal, como muy bien señala Norbert Bilbeny, mientras que, en el siglo XVIII, se hará transreligiosa, “tras rechazar las premisas teológicas y disponerse al servicio de la razón tolerancias universales que hicieran imposible una vuelta del fanatismo religioso” (215). Ahora bien, ¿cómo se desarrollará esa transición hacia una tolerancia cultural en el siglo XVIII? Con ello no estoy planteando que ya en dicho siglo haya conciencia en la mentalidad ilustrada para plantear este debate con claridad, pero sí creo que existe, en el *bildungsroman* español (en textos literarios de ficción utópica), un deslizamiento posible que permitirá construir este concepto en términos de ver las diferencias culturales entre los pueblos, en el sentido de “la multitud y variedad de trajes, costumbres, lenguas y usos” (Carta XXI, Cadalso 138). Es necesario anotar que se ajusta a esa preocupación del saber científico del siglo XVIII por separar y distinguir las peculiaridades colectivas de los pueblos con arreglo a la influencia de la geografía, clima, fauna y flora y costumbres.

La tolerancia y el entendimiento en *Cartas marruecas* (1793)

Si José Cadalso nos avanza, con la presencia de un extranjero en otro país o una sociedad que no son los suyos, las posibilidades de un pensamiento intercultural, solamente lo es a condición de que se observe aquí el esbozo de una comprensión con pretensiones universalistas en el marco del programa ilustrado del viaje en la novela de aprendizaje. La función educativa del *grand tour*, como se decía en conspicuo léxico ilustrado (Simón 104-5), es una premisa conocida para *Cartas marruecas*, cuando el joven marroquí Gazel se queda en España con una finalidad didáctica; nos indica Gazel en su carta inicial, la Primera, las claves no solo del programa del criticismo ilustrado en materia de conocimiento de la realidad, sino también el nuevo valor de lo que debe ser el entendimiento cultural:

En su compañía [se refiere a Nuño] se me pasan con gusto las horas, porque procura instruirme en todo lo que pregunto; y lo hace con tanta sinceridad, que algunas veces me dice: *de eso no entiendo*; y otras: *de eso no quiero entender*. Con estas proporciones hago ánimo de examinar no sólo la corte, sino todas las provincias de la península. Observaré las costumbres de este pueblo, notando las que le son

comunes con las de otros países de Europa, y las que le son peculiares. Procuraré despojarme de muchas preocupaciones que tenemos los moros contra los cristianos, y particularmente contra los españoles (83-84, las cursivas son del texto).

Generalmente, cuando analizamos este texto fundacional, prestamos atención solo a la segunda parte, subrayando la importancia de la imparcialidad crítica de Gazel; pero se nos olvidan dos detalles importantísimos: 1) Las palabras de Nuño, que Gazel reproduce en cursiva como si fuera discurso representado; palabras que nos muestran tanto su sinceridad como su desenfado al intentar comprender la realidad de su época, y 2) El verbo que utiliza Gazel para plantear su imparcialidad crítica; se trata del verbo “despojar”, el cual remite a renunciar a algo que es su posesión o su pertenencia. Aquí Gazel lo utiliza en un sentido figurado: «Procuraré despojarme de muchas preocupaciones», afirma él. Es decir, renunciar a sus ideas preconcebidas o, al menos, evitarlas. Pero lo que llama la atención en las palabras de Gazel es que, para hablarnos de esta imparcialidad crítica, retome la problemática de la diferencia de religión y la necesidad de abordar y de ver con otros ojos. He aquí la base de una ética intercultural, porque las palabras de Gazel van más allá de la religión y se nos planteará a lo largo de las *Cartas marruecas*, no teorizando por supuesto, sino en la práctica, ciertos planteamientos de lo que es la tolerancia cultural. El primero de ellos se encuentra en esta misma cita, cuando Gazel reproduce la forma en la que Nuño se acerca a la realidad: “algunas veces me dice: *de eso no entiendo*; y otras: *de eso no quiero entender*”. Nuño se muestra, digámoslo de una vez, poco tolerante; no es receptivo y, siguiendo ese pesimismo que siempre ha visto la crítica en él, está poco (o nada) interesado por acercarse a una realidad diferente y, de plano, se cierra a ella con los dos *noes* categóricos que enuncia. He aquí la primera lección de la tolerancia cultural: estar abierto, mostrar interés y apertura, ser respetuoso del otro y poder afirmar al contrario de lo que expresa Nuño: “de eso sí quiero entender”.

En primer lugar, veamos cómo Cadalso pone, en la confrontación entre el cristiano y el moro, una reflexión dirigida hacia un entendimiento mutuo, que tiene como núcleo desencadenante un punto de vista religioso. En la Carta LXXXVI, Ben-Beley le solicita información a Gazel sobre la famosa batalla de Clavijo en la que se apareció milagrosamente Santiago Apóstol, con lo cual se revierte la situación a favor del campo cristiano. Gazel le responde en la carta siguiente, la LXXXVII. Esta demanda cognoscitiva se origina en las inquietudes de Gazel por establecer un vínculo entre el valor militar y la piedad religiosa; en opinión de Nuño, tal relación obedece a formas de conocimiento reveladas, como plantea Gazel reproduciendo su pensamiento, a “[l]a tradición y revelación” (Cadalso 294), utilizadas como propaganda de la Monarquía. En esta carta, Ben-Beley polemiza con Nuño, al tiempo que Gazel le externa el “reparo” del sabio marroquí en relación con la intervención divina en aquella batalla:

Si el cielo, le he dicho yo, si el cielo quería levantar tu patria del yugo africano, ¿había menester las fuerzas humanas, la presencia efectiva de Santiago, y mucho menos la de su caballo blanco para derrotar al ejército moro? El que ha hecho todo de la nada, con sus palabras y con sólo su querer, ¿necesitó acaso una cosa

tan material como la espada? ¿Creéis que los que están gozando del eterno bien bajen a dar cuchilladas y estocadas a los hombres de este mundo? (Cadalso 292).

Esta conversación entre un moro africano y un cristiano español es odiosa; pero entre dos hombres racionales, de cualquier país o religión, puede muy bien tratarse sin entibiar la amistad. No solo cada bando (el cristiano o el moro) clama por tener la bendición y la protección divina –así se han hecho siempre las guerras, sobre todo las que trastocan lo político-religioso–, sino también pone en duda Gazel la necesidad de justificar las guerras con arreglo a la religión y que la intervención divina sea necesaria para ganarlas. Es más, Gazel se horroriza en pensar que la divinidad tenga algo que ver con las muertes ejecutadas en los campos de batalla. Gazel expresa aquí un pensamiento que, en el último tercio del siglo XVIII, se cataliza bajo la noción de cosmopolitismo o la filantropía universal, el cual analiza como un factor de deterioro o de decadencia el hecho de que la violencia y las guerras conduzcan a un retroceso moral de la humanidad. Immanuel Kant resume muy bien esta posición en su artículo, ya citado, del año 1793: “la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan una y otra vez de menguarse o sojuzgarse entre sí” (236) se encuentra para él en “su propensión –también creciente– a extenderse a costa de los otros valiéndose de la astucia o la violencia” (237). Sus repercusiones son obvias, conducen siempre a la ruina y a la destrucción de los Estados.

A la luz de lo anterior, veamos cómo Gazel termina la discusión con Nuño, según lo que el discípulo nos transcribe en la Carta LXXXVII. El conflicto siempre permanecerá si se mantienen ambos interlocutores en el terreno del enfrentamiento de religiones: cada uno persistirá en poseer la verdad de su fe y no podrá haber ningún acercamiento posible, lo cual interpreta Gazel con el término “conversación [...] odiosa” (292). Sin embargo, Gazel nos ofrece un nuevo espacio en el que es posible que un moro y un cristiano hablen “sin entibiar la amistad” (292), es decir, sin entrar en acalorados y conflictivos debates que terminarían con la paz de las dos partes, con su “amistad” de conversación civilizada. Gazel propone este nuevo espacio en términos de “dos hombres racionales de cualquier país o religión” (292); el adjetivo no puede dejar a nadie impávido. Muy a propósito del Siglo de las Luces, Gazel apela a ese “tribunal de la razón” valorando o estimando “la objetividad de su modo de pensamiento” (Bilbeny 47), en el que la razón es la fuente de autoridad moral en el debate de las ideas y del sentido moral. Así, Gazel cree que puede sentarse y conversar con Nuño en igualdad de condiciones.

¿Pero qué significa tolerar? Norbert Bilbeny nos recuerda que “[t]olerar es, etimológicamente, soportar un peso, y en la realidad, hoy, equivale a ‘soportar al otro’ o, en el mejor de los casos, a ‘consentirlo’, dejar que haga su vida mientras él nos deje hacer la nuestra” (135), de manera que, si insistimos en la etimología, no podría haber ni tolerancia ni reconocimiento del otro². A la luz de lo anterior, lo que está en juego en la tolerancia

2 La posición de Bilbeny es que la tolerancia, por su origen en una creencia moral y política basada en la cultura occidental burguesa e individualista y, por lo tanto, en la razón, resulta insuficiente para plantear una ética multicultural; pero esto escapa al desarrollo de nuestro trabajo. Confróntese en Bilbeny (134 y ss.).

cultural son los principios de la aceptación (igualdad) entre los seres humanos, con el fin de avanzar hacia el entendimiento mutuo. Pero el siglo XVIII constata, con arreglo a una etiología del clima, que el territorio produce diferencias culturales. En la Carta XXI, reconocía también Nuño “la multitud y la variedad” (Cadalso 138) de elementos que conforman el carácter nacional, propio a cada pueblo, de manera que la diversidad es un rasgo distintivo y diferenciador y no debe ser, de ninguna manera, un criterio de superioridad de una “nación” más desarrollada frente a otras, cuando “la convivencia civilizada” se erige en norma. Y en efecto, para David Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), los seres humanos nos necesitamos unos a otros, porque nadie es suficiente apto para tener en sí mismo todas las capacidades necesarias para su propia conservación y bienestar, de manera que necesitamos vivir en contacto unos con otros.

De esta manera, arguye Hume, la justicia se impone como categoría que dirige la convivencia humana, es decir, para “el trato social y la conversación” (Hume 63), al mismo tiempo que desemboca en norma de conducta: “Allí donde la mutua consideración y la tolerancia no sirvieran para propósito alguno, no podrían dirigir la conducta de ningún hombre razonable” (63). He aquí las claves que rigen el comportamiento y las actuaciones de quien esté interesado y esté receptivo a los otros.

Ahora veamos cómo se presentan estas ideas en *Cartas marruecas*. Cadalso lo hace en un contexto en el que surge lo que hoy llamaríamos la diversidad cultural. En la Carta LX, dirigiéndose a Ben-Beley, Gazel empieza su discurso en forma sentenciosa y utiliza la función moralizante del *exemplum* para demostrar una realidad moral (el vicio de creerse superior que conduce al diálogo de sordos), dentro de la convicción de que el ser humano es el único animal que tropieza dos veces con la misma piedra:

les faits passés et l'évocation de leurs conséquences dictent des règles de conduite pour le présent et l'avenir; dans la mesure où l'humanité est toujours égale à elle-même, il est facile prévoir les effets funestes ou heureux des conditions particulières en rappelant ce qu'il en a été dans ces cas semblables (Cros 187).

Por lo anterior, los procedimientos de asimilación y de generalización, propios a este tipo de discurso, conducen a que tales *exempla* sean siempre “la manifestation particulière d'une loi générale qui touche à la conduite humaine et qui renferme une leçon morale, qu'*explicitement* celui qui l'utilise” (Cros 188, la cursiva es del autor) y, con ello, Gazel inicia su carta:

Si todos los hombres distinguiesen el uso del abuso y el hecho del derecho, no serían tan frecuentes, tercas e insufribles sus controversias en las conversaciones familiares. Lo contrario, que es lo que se practica, causa una continua confusión, que mezcla mucha amargura en lo dulce de la sociedad. Las preocupaciones de cada individuo hacen más densa la tiniebla, y se empeñan los hombres en que ven más claro mientras cierran los ojos (Cadalso 221).

¿A qué conducen el trato social y la conversación según Gazel? A una controversia, cuando cada uno quiere defender, a como haya lugar, su punto de vista, obnubilado por la terquedad y la falta de apertura hacia escuchar la opinión ajena. Y para ello, el ejemplo que nos cuenta Gazel, en materia de “conversación de las naciones, o ya cuando se habla

de su genio, o ya de sus costumbres, o ya de su idioma” (Cadalso 221), se presta para ejemplificar la sentencia del *exemplum*: “Las preocupaciones de cada individuo hacen más densa la tiniebla, y se empeñan los hombres en que ven más claro mientras cierran los ojos”. Gazel reproduce una historia que le cuenta Nuño y la sitúa en Cartagena de Indias, en las postrimerías del siglo XVII:

El caso es que llegó a aquel pueblo una corta escuadra francesa. Su comandante destacó un oficial en una lancha para presentarse al gobernador y cumplimentarle de su parte; mandóle que antes de desembarcar en el muelle, observase si en el traje de los españoles había alguna particularidad que pudiese imitarse por la oficialidad francesa, en orden a conformarse en cuanto pudiesen con las costumbres del país, y que le diese parte inmediatamente antes de saltar en tierra (222).

Como vemos el contexto es claro: para halagar a los españoles, los franceses piensan copiar alguna particularidad, alguna costumbre para elogiar y “cumplimentar” con cortesía a quienes los van a recibir; no cabe mayor gesto de diplomacia y de consideración para que el trato y la conversación entre dos «naciones» se produzca. Sin embargo, todo resulta en un fiasco cuando el oficial hace una mala observación, pues atisba en el muelle únicamente a dos personas que usan anteojos («un grave religioso» y «un caballero anciano»); veamos las palabras de Nuño:

El oficial francés, mozo intrépido, más apto para llevar un brulote a incendiar una escuadra o para abordar un navío enemigo, que para hacer especulaciones morales sobre las costumbres de los pueblos, infirió que todo vasallo de la Corona de España, de cualquier sexo, edad u clase que fuese, estaba obligado por alguna ley hecha en cortes [...], a llevar de día y noche un par de anteojos por lo menos (Cadalso 222).

De manera que el francés saca una conclusión apresurada y prematura sobre los españoles, quienes deben llevar todos anteojos (véase cómo se concluye sobre la base de una premisa menor, reductora y parcializante, propia del estereotipo) y, de rebote, se lo comunica a su oficial. Por casualidad en el buque había un cargamento de anteojos y todos los marineros franceses se aprestan a bajar a tierra con sus anteojos puestos, lo cual causa consternación y risa de los españoles que están en el cuartel:

... no pudieron contener la risa. Los franceses, poco sufridos, preguntaron la causa de aquella mofa con más gana de castigarla que de inquirirla. Los españoles duplicaron las carcajadas, y la cosa paró en lo que se puede creer entre el vulgo soldadesco. Al alboroto acudió el gobernador de la plaza y el comandante de la escuadra. La prudencia de ambos, conociendo la causa de donde dimanaba el desorden y las consecuencias que podría tener, apaciguó con algún trabajo las gentes, no habiendo tenido poco para entenderse los dos jefes, pues ni éste entendía el francés ni aquél el español (Cadalso 223).

En el relato, un hecho fortuito pone a prueba la convivencia de los grupos humanos, aunque de parte de los franceses había la mejor intención de halagar a sus colegas españoles, con ese gesto de vestirse a la española, es decir, ponerse unos anteojos que

no son los suyos. Obsérvese así el uso alegórico de “anteojos”, en cuanto una mirada que suplanta otra. Y aquí el objeto que conduce a la controversia no es inocente; se trata de “algo que sirva para tener mejor visión”. Una percepción equivocada y rápida, como estos «anteojos», puede llevar al desencuentro cultural, en la que no hay conversación, sino que cada uno habla de lo suyo (en su lengua) sin que los otros entiendan. Otra vez surge ese verbo clave para la comprensión y el respeto, “entender”. Es lo que planteaba David Hume ya en diferencia entre la visión real versus la visión imaginaria; veamos el ejemplo que ofrece cuando desarrolla lo que es la “costumbre” de la percepción frente al “terror” del objeto nuevo e inusitado:

Un hombre que es llevado al borde de un precipicio no podrá mirar hacia abajo sin temblar; y el sentimiento de peligro *imaginario* operará sobre él como algo opuesto a la opinión y a la creencia de una seguridad *real*. Pero lo que sucede aquí es que la imaginación se ve asistida por la presencia de un objeto terrorífico; y con todo y con eso, la imaginación no se alza con el triunfo, excepto cuando viene en su ayuda la novedad y la aparición inusitada del objeto: la costumbre pronto hace que nos familiaricemos con alturas y precipicios, y elimina estos falsos y engañosos terrores (Hume 95).

Esos “falsos y engañosos terrores”, a los que se refiere Hume, son el producto o el resultado de una mirada equivocada y rápida, pero también de “la seguridad de una creencia” a la que no queremos someter el juicio y el arbitrio del entendimiento, léase en términos ilustrados, de una falta de utilidad o de un apego a la tradición crítica. La posición contraria es la que Hume elabora a continuación:

Lo inverso puede observarse en los juicios estimativos que nos formamos acerca de los caracteres y de las costumbres; y cuanto más nos habituamos a realizar un escrutinio preciso de la moral, más delicado sentimiento adquirimos para apreciar las más sutiles distinciones entre el vicio y la virtud (Hume 95).

Así, en esta oposición entre “vicio” y “virtud”, se juega la comprensión o el entendimiento: cuando nos dejamos conducir por la pasión, el desorden y la ceguera nos dominan, ahí empieza entonces la intolerancia a ganar terreno.

Ahora bien, ¿hacia dónde nos debería conducir la tolerancia cultural?, ¿cómo podría manifestarse en una crítica a la diversidad de costumbres y de pueblos, para mantenernos de forma pertinente en el espacio del Siglo de las Luces? La respuesta la podemos establecer en dos tiempos. Primero, frente a los juicios precipitados y a veces ligeros de Gazel, es Ben-Beley, su maestro marroquí, quien nos ofrece la respuesta en una carta dirigida a su discípulo. En la primera, la Carta xxxi, el sabio extrae una de consecuencias sobre las observaciones y apuntes de su discípulo; el verbo utilizado apunta, precisamente, hacia esa capacidad de razonamiento para producir una generalización que sirva de axioma universal: “De las cartas que recibo de tu parte desde que estás en España, y las que me escribiste en otros viajes, infiero una gran contradicción en los españoles, común a todos los europeos” (162). A partir de las particularidades de cada uno, Ben-Beley llega a conclusiones universalistas, de ahí que el verbo “inferir” remita a esas capacidades para

dar validez incontrovertible a nuestros juicios por medio de las facultades lógico-verbales (Bilbeny 49); veamos lo que deduce Ben-Beley:

Cada día alaban la libertad que les nace del trato civil y sociable, la ponderan y se envanecen de ella; pero al mismo tiempo se labran a sí mismos la más penosa esclavitud. La naturaleza les impone leyes como a todos los hombres; la religión les añade otras; la patria, otras; las carreras, otras; y como si no bastasen todas estas cadenas para esclavizarlos, se imponen a sí mismos otros muchos preceptos espontáneamente en el trato civil y diario, en el modo de vestirse, en la hora de comer, en la especie de diversión, en la calidad del pasatiempo (Cadalso 162-3).

Ben-Beley explica el contrato social como un arma de doble filo: cuando se acepta impone sus reglas, es decir, la civilización (“trato civil y sociable”) ofrece una calidad de vida pero a un precio muy alto para el ser humano, porque debe someterse a las reglas de sociabilidad. Lo que realiza aquí el maestro de Gazel es establecer “un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y por tanto siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación” (Kant 181); pero su teoría tiene como guía pretensiones universalistas en relación con todo el género humano.

Segundo, observemos la Carta XLII, que dirige Nuño a Ben-Beley. En ella, Nuño le confiesa al marroquí la empatía que siente por él, a pesar de lo que no lo conoce en persona; aunque los separa la distancia geográfica y cultural, hay otro tipo de cercanía, tal y como se enuncia en sus principios: “No creo que necesite más requisito para que formemos mutuamente un buen concepto el uno del otro. Nos estimamos sin conocernos; que a poco que nos tratáramos, seríamos amigos” (186). No se trata únicamente de ese concepto de virtud que une en correspondencia a dos almas gemelas como generalmente se ha leído este pasaje, es también un principio de acercamiento y de comunicación fundado en el valor de una ética moral, según se lo recalca a Ben-Beley cuando pondera el trabajo que ha hecho en Gazel: “quisiera que nos viniesen de África unas pocas docenas de ayos como tú para encargarse de la educación de nuestros jóvenes, en lugar de los ayos europeos, que descuidan mucho la dirección de los corazones de sus alumnos” (Cadalso 187).

Hay, pues, entre Nuño y Ben-Beley una sintonía que no encuentra el primero entre sus semejantes europeos; pero sí con un africano y de religión diferente, cuando en el intercambio epistolar de la *Cartas marruecas* progresan ambos en que toda educación debe modelar “los corazones” y disponerlos hacia el bien y la rectitud moral. Por eso, como lo enfatiza Nuño de nuevo, son obvias las diferencias raciales y religiosas, además de la distancia geográfica que los separa: “Si, como eres un moro que jamás me ha visto, ni yo he visto, que vives a doscientas leguas de mi casa, y que eres en todo diferente de mí” (Cadalso 187); pero los une lazos aún menos materiales (aunque no ponderables para la Ilustración), como pueden ser los mismos ideales en los que Nuño y Ben-Beley poseen la “ciudadanía del mundo”. Ello solamente es posible en este contexto dieciochesco, cuando se plantea esa postura de la filantropía universal por la cual, eso sí, todos los seres humanos comulgamos bajo el principio de progreso, de la razón y de la virtud, que hermana y funde

a todos en los mismos lazos de fraternidad universal³, como se lo hace saber Nuño en la despedida de esta Carta XLII: “El Ser Supremo, que nosotros llamamos Dios y vosotros Alá, y es quien hizo África y Asia, Europa y América, te guarde los años, y con las felicidades que deseo, a ti y a todos los americanos, africanos, asiáticos y europeos” (Cadalso 188).

El respeto hacia la cultura del otro y la tolerancia religiosa en *El Periquillo Sarniento* (1816)

Habiendo descontado su pena y muerto el coronel, quien le deja una herencia, Periquillo se embarca rumbo a México y en la travesía se enfrentan a un ciclón y naufraga. El referente de aventura bizantina con el naufragio en tierra extranjera permite abordar el tema de la isla utópica de grandes resonancias en la literatura occidental utópica del siglo XVIII y, como indica Racault, “[s]ous de ne produire qu'un simple effet d'exotisme, l'altérité géographique doit se doubler d'une altérité socio-politique permettant une mise en perspective critique du monde référence” (Racault 215). Eso es lo que sucede en este episodio con altas resonancias de tolerancia cultural en el que el pícaro Periquillo aprenderá una de las lecciones más importantes de su existencia, pues a partir de aquí renunciará a su vida disoluta. Así, en la isla de Sancheofú, Periquillo permanece bajo la protección y el cuidado del chino Limahotón (capítulos VI, VII y VIII del Tomo IV). Después de recibirlo en su palacio, el mandarín de la isla ordena a Limahotón enseñarle oficio al vagabundo Periquillo, en una tierra en la que todos deben ser útiles a la Monarquía y en la cual el trabajo se considera un deber, pues hay que ganar el alimento “con el trabajo de sus manos” (Fernández de Lizardi 753), como acota el mandarín.

Al ver Periquillo que su protector estaba resuelto a ponerlo en un taller para que aprendiera oficio según usanza de esas tierras, inmediatamente se escuda ante el chino con la excusa de que es noble y no debe trabajar. Asombrado con la extrañeza que otorga el desconocer los requerimientos de la cultura de su huésped, le lanza una pregunta nada ingenua para quien conoce la prosa satírica dieciochesca: “¿Conque en tu tierra, preguntó el chino, no es menester servir a los reyes personalmente, basta que lo hayan servido los ascendientes para verse honrados con la liberalidad por los monarcas?” (Fernández de

3 Quisiera anotar para el lector que esta manera en la que el Siglo de las Luces asimila sus valores para hacerlos universales es, actualmente, cuestionada por el nuevo pensamiento intercultural, que se desarrolla en las postrimerías del siglo XX; al respecto véase lo que plantea Bilbeny: «Otra falacia a propósito de los valores transculturales es la del idealismo ético. Éste consiste en tomar los valores comunes, bien sean posibles o imaginarios, es decir, ideales en ambos casos, por valores realmente existentes. [...] Y puesto que la reivindicación de lo moral y lo intercultural a la vez es un combinado que se presta al moralismo filantropista (el omnipresente, hoy, discurso humanitario), la confusión de lo ideal con lo real constituye una falacia tan frecuente [...]. Se da la máxima importancia moral a la religión y de inmediato se afirma una amplia coincidencia moral entre todas las religiones. Luego se concluye que la humanidad está unida de hecho por creencias tales como la igualdad de la familia humana, el carácter sagrado de la persona individual, el valor incuestionable de la comunidad, el valor secundario o relativo de los poderes temporales, la primacía del amor sobre el rencor, o del desinterés sobre el egoísmo [...]» (105). No deseo hacer ningún anacronismo hermenéutico, solo dejar establecido que tales valores éticos universalistas están superados en la filosofía intercultural actual; pero que, en el contexto del siglo XVIII, muestran la actualidad de *Cartas marruecas*.

Lizardi 762). Sin querer, y a partir de esa mirada del extranjero que desea conocer los usos y las costumbres de la “nación” de su protegido, Limahotón cuestiona las prerrogativas de la nobleza y su utilidad:

A la verdad, en tu tierra deben ser los nobles más comunes que en la mía. Pero dime: estos nobles que nacen y no se hacen ¿en qué se ejercitan en tu país? Supuesto que no sirven ni en la campaña ni en la guerra, ni saben trabajar con la pluma ni con la espada, ¿qu[é] hacen, dime?, ¿en qué se entretienen?, ¿en qué se ocupan?, ¿qué provecho saca de ellos el rey o la república? (Fernández de Lizardi 763).

Si se trata de vivir de la fama y de los méritos de sus ancestros, la nobleza que nos retrata aquí Limahotón está en sintonía con lo que explica Gazel a su maestro Ben-Beley en la carta xii de *Cartas marruecas*; recalca el discípulo con sorpresa las diferencias en estos términos: “En Marruecos no tenemos idea de lo que por acá se llama nobleza hereditaria, con que no me entenderías si te dijera que en España no sólo hay familias nobles, sino provincias que lo son por heredad” (Cadalso 127). Pero lo que censura José Cadalso con el ejemplo del cochero es la vanidad de la nobleza venida a menos económicamente, pero que todavía conserva sus prerrogativas sociales. Más categórico aún sobre el arribismo y el afán de nobleza es Gazel en la carta xxiv para Ben-Beley, en donde observa lo que él denomina “la decadencia de las artes de España”, es decir, del empeño por acumular capital y, de este modo, alcanzar a comprar un título nobiliario algún día:

Pero en este país cada padre quiere colocar a su hijo más alto, y si no, el hijo tiene buen cuidado de dejar a su padre más abajo; con cuyo método ninguna familia se fija en gremio alguno determinado de los que contribuyen al bien de la república por la industria y comercio o labranza, procurando todos con increíble anhelo colocarse por éste o por el otro medio en la clase de los nobles, menoscabando a la república en lo que producirían si trabajaran (Cadalso 145-6).

De las palabras de Gazel se infiere el poco valor que se le otorga al trabajo y a la utilidad de la industria, a causa de ese afán de nobleza que conduce a aborrecer lo que en la España del Antiguo Régimen se llamaban “las artes mecánicas”, la industria, la agricultura y el comercio, exactamente las que menciona aquí el marroquí. Por otro lado, Cadalso destaca por boca de su personaje una diatriba en contra de la nobleza improductiva, más bien inclinada a las fiestas galantes y a las diversiones. Exactamente lo que pretende Periquillo, al ennoblecer su sangre con el título de conde: no se trata tanto de gozar del trato especial, como de liberarse de la necesidad de aprender un oficio, es decir, de trabajar. Es lo que cree el ingenuo de Periquillo, de que va a impresionar a su protector con ese retrato del noble, con el aparato, el boato, el lujo y la magnificencia de una nobleza entregada al placer y a la diversión:

—¿Qué han de hacer?, dije yo, imbuido en mis flojas ideas. Tratan de divertirse, de pasearse, y, cuando más, trabajan en que no se menoscabe su caudal. Si vieras las casas de algunos condes y nobles de mi tierra, si asistieras a sus mesas, si observaras su lujo, el número de criados, la magnificencia de sus personas [...] y lo costoso y delicado de su tren, te admirarías, te llenarías de asombro (Fernández de Lizardi 763).

Sin embargo, a Periquillo se le han olvidado muy pronto las normas culturales de la tierra que lo ha acogido, tal y como se lo había amonestado el mandarín: la obligación de cada súbdito del monarca en servir y ocuparse de un oficio para ser útiles y no perjudiciales para la Monarquía. Periquillo comete una primera infracción de quien se encuentra en tierras extranjeras, con costumbres diferentes a las suyas; por supuesto que Limahotón reacciona inmediatamente y exclama: “¡cuánto más valía ser conde o noble en tu tierra, que la tercera persona del rey en la mía!” (Fernández de Lizardi 763). Aquí la comparación del chino corresponde a un juicio de una gran ingenuidad cultural, cuando para el lector, y solamente para él, queda claro no solo la impostura de Periquillo, sino la crítica a la aristocracia que tiene resabios de sátira de costumbres. Quien sí hace sorna del afán de nobleza de Periquillo es un huésped de Limahotón, un español que no puede contener de la risa al ver que Periquillo se pone el extravagante título de conde de la Ruidera (Fernández de Lizardi 765), con un claro eco del proverbio «Mucho ruido y pocas nueces».

Pero la verdadera lección de relativismo y respeto de las diferencias culturales se establece por boca de Limahotón. Dentro del ámbito de la convivencia y la cortesía, el chino ha invitado a compartir su mesa al caballero español y a otro inglés más joven; ambos se encuentran en la isla atendiendo sus respectivos negocios. La diferencia de edad pero también el estereotipo del “humor inglés” permiten que Fernández de Lizardi nos ofrezca una aguda y atrevida crítica para su época de lo que son los nacionalismos exacerbados enfocando, de esta manera, la presunción de superioridad y la arrogancia del inglés frente a la cultura local, pues “tenía la imprudencia de alabar todo lo de su tierra con preferencia a las producciones del país en que estaba, y delante de Limahotón, que se mosqueaba con estas comparaciones” (Fernández de Lizardi 766). Agreguemos: son comparaciones abiertas y con una intención, perdonando el anacronismo, chauvinista. Para Limahotón, su huésped falta a las más sencillas normas de la cortesía, al hablar de esta manera delante de quien lo invita a compartir su mesa; se presenta como un desconsiderado, traspasando “los límites de la urbanidad” (Fernández de Lizardi 767) según el español:

Yo no repruebo que nuestros países, usos, religión, gobierno y alimentos os parezcan extraños; eso es preciso, lo mismo me sucedería en vuestro Londres. Mucho menos repruebo que alabéis vuestras leyes y costumbres y las producciones de vuestra tierra. Justo es que cada uno ame con preferencia el país que nació, y que congeniado con sus costumbres, climas y alimentos, los prefiera a los de todo el mundo; pero no es justo que esta alabanza sea apocando la tierra en que vivís y delante del que os sienta a su mesa (Fernández de Lizardi 766).

Pero quien reacciona agregando una explicación suplementaria es el caballero español. Apela no tanto a esos “límites de la urbanidad” (Fernández de Lizardi 767) como se ponderaba más arriba, sino al principio de tolerancia que ya hemos delineado, gracias al cual el ser humano actúa según una manera diferente de pensar en la que la comparación se desliza al terreno de los territorios coloniales españoles frente al esplendor del “imperio”:

¿Qué le parecería al señor conde de la Ruidera si yo alabara el vino de Sanlúcar despreciando la bebida regional de su tierra, que llaman pulque? ¿Qué diría si

ensalzara el Escorial, la catedral de Sevilla y otras particulares de España, murmurando igualmente la Alameda, el Palacio y otras cosas de Indias [...]? Cuando me hiciera mucho favor, ¿no haría muy bien en tenerme por un tonto, incivil y de ruines principios? (Fernández de Lizardi 767-768).

El caballero español ya no esgrime razones de cortesía, sino que apela a principios de civilidad por un lado y, por otro, a la virtud. Pero, ¿qué significa el primer término en el siglo XVIII? El ámbito de la civilidad pertenece al ciudadano en relación con el Estado, aclarará Immanuel Kant (213), ya que sus relaciones se establecen en ese contrato o *pactum sociale* “para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, si más, legítima)” (Kant 216). Kant define aquí el estado jurídico de los miembros de una comunidad bajo el consenso de una constitución civil, votada por todos los ciudadanos que se sienten interpelados, en sus responsabilidades, ante los demás miembros de la comunidad. Es ahí en donde civilidad y virtud encuentran su asidero en esta manera inédita de ver la tolerancia, ahora aplicada a otros ámbitos diferentes al de la religión, porque el respeto de las libertades ajenas y la responsabilidad ante el otro (mi semejante) se dan de la mano en la noción de filantropía. Se trata de pensar «en las implicaciones de la ciudadanía para un pueblo y un territorio más grande que la polis» (Quijada 56) y, de este modo, también vislumbrar cómo pueden darse “las relaciones mutuas entre los pueblos” (Kant 239). Ese deslizamiento discursivo es el que se produce en el siglo XVIII, pues solamente trazaré un camino de la comunidad nacional a ser ciudadano del mundo.

Por otra parte, esta actitud de arrogancia cultural y de “incivilidad”, tal y como la denomina el caballero español en la novela de Fernández de Lizardi, concuerda muy bien con lo que Edward Said expone en sus trabajos sobre esa posición hegemónica que la visión eurocéntrica impone como régimen de verdad, cuyo asidero se fundamenta en criterios de distinción y de diferenciación para “limpiar, fijar y dar esplendor”⁴ a Occidente frente a Oriente. Tal posición desembocará en un punto de vista parcializado, deformador o impreciso sobre el otro oriental (léase diferente) frente a los ojos europeos (centro/periferia), lo que Edward Said denominaba como las limitaciones del Orientalismo:

[...] the limitations that follow upon disregarding, essentializing, denuding the humanity of another culture, people, or geographical region. But Orientalism has taken a further step than that: it views the Orient as something whose existence is not only displayed but has remained fixed in time and place for the West (Said 108).

Las relaciones que surgen de esta mirada del otro son asimétricas y verticales; por ello, Said desmonta el Orientalismo como parte de un discurso colonialista que no solo ubica a Oriente en posición inferior y marginal, sino también forja una perspectiva etnocéntrica, “a more knowledgeable attitude towards the alien and exotic” (Said 117). De manera que Limahotón y el caballero español se oponen a este “imperialismo” cultural del inglés, enarbolando el respeto de lo diferente. Es curioso cómo esta confrontación de puntos de

4 Reconocerá el lector el lema de la Academia de la Lengua Española.

vista sirva de base para que, en *El Periquillo Sarmiento*, se propongan varios casos en los que la tolerancia se impone como principio de un nuevo entendimiento universal.

En primer lugar, siguiendo la sátira de costumbres, las conversaciones entre Limahotón y Periquillo le permitirán al primero poner en entredicho y hacer una crítica de las costumbres dieciochescas durante su estancia en la isla de Sancheofú. La inquietud de Periquillo recae sobre un hecho que llama su curiosidad: cuando ve a un hombre calcar las palabras de una estela en piedra. A la pregunta del pícaro, Limahotón le responde que las leyes de su país están siempre a la vista de los ciudadanos como recordatorio e instrucción colectiva. La admiración de Periquillo hacia las costumbres de esta tierra extraña e insólita no se hace esperar y para seguir la conversación con su huésped, cita a Plauto en latín con una máxima sobre esos pueblos que no respetan las leyes. A su turno, ahora quien está impresionado es el chino, pero porque no puede seguir ni comprender a Periquillo por su desconocimiento del latín, signo de su pretensión de erudito, ante su reparo el pícaro le contesta de la siguiente manera:

— ¡Oh, amigo! [...] le dije, ésa es la lengua o el idioma de los sabios. Es el latino, y quiere decir lo que oíste: *que son infelices las leyes en estar clavadas en las paredes con clavos de fierro, cuando fuera más justo que estuvieran clavadas allí las malas costumbres*. Lo que prueba que en la Grecia se fijaban las leyes públicamente en las paredes como se hace en esta ciudad.

— ¿Conque eso quiere decir lo que me dijiste en latín?, preguntó Limahotón. —Sí, eso quiere decir. — ¿Pues si lo sabes y lo puedes explicar en tu idioma, para qué me hablas en lengua que no entiendo? [...]

— Si hay algún modo de pasar plaza de sabios en nuestras tierras es disparando latinajos de cuando en cuando. —Eso será, dijo el chino, las veces que toque hablar entre los sabios [...]; pero no será costumbre hablar en ese idioma entre gentes que no lo entienden (Fernández de Lizardi 770, las cursivas son del texto).

He aquí cómo Limahotón se trae abajo los argumentos de Periquillo en cuanto al uso del latín para aparentar ser sabio. Recordemos que ya anteriormente hubo todo un debate sobre la falsa erudición (el episodio del doctor Purgante) y sobre la charlatanería de Periquillo (el episodio en el que ejerce como médico farsante y empírico) en el Tomo III. Entonces, ¿qué agrega esta nueva puesta en escena del tema? En cuanto a la erudición de Periquillo y sus pretensiones de ser sabio, Limahotón es más incisivo que el cura que quería desenmascarar al doctor Pedro Sarmiento delante de todo el pueblo de Tixtla. El chino no se anda con rodeos y censura abiertamente este vicio de hablar en latín “para que tengan a uno por instruido” (Fernández de Lizardi 770), según intenta persuadir Periquillo a su protector. No se ha dado cuenta el pícaro que en esas tierras en las que está como huésped, las convenciones de la suya no tienen ningún valor y que Limahotón utiliza aquí el sentido común a la hora de juzgarlo:

pero no porque no entiendo te tendré por sabio en mi vida; antes pienso que te falta mucho para serlo, pues la gracia del sabio está en darse a entender a cuantos lo escuchan; y si yo me hallara en tu tierra en una conversación de ésas que dices,

me saldría de ella, teniendo a los que hablaban por unos ignorantes presumidos, y a los que los escuchaban por unos necios de remate, pues fingían divertirse y admirarse con lo que no entendían (Fernández de Lizardi 771).

Así que en materia de falsa erudición y la vanidad del saber, *El Periquillo Sarniento* nos ofrece ahora la reflexión autorizada del extranjero que juzga y observa desde la distancia geográfica el pensamiento de Periquillo y las costumbres de sus tierras “españolas”. Lo mismo sucede con la sátira a los abogados que prevarican y se aprovechan de sus cargos para sus propios intereses mezquinos. Retomando el tópico de la charlatanería que reina en los oficios y las profesiones, Periquillo insiste hacer un retrato del abogado corrupto y prevaricador del lenguaje y de aquellos que, bajo la finalidad correctiva, ridiculizan los vicios y los abusos de los malos abogados. Al final, Limahotón confiesa que se siente aliviado de que en su país no exista la profesión de abogados, justificándolo de la siguiente manera:

yo estoy contento con la costumbre de mi patria, pues aquí no hemos menester abogados porque cada uno es su abogado cuando lo necesita, a lo menos en los casos comunes. Nadie tiene la autoridad para interpretar las leyes, ni arbitrio para desentenderse de su observancia con pretexto de ignorarlas. [...] Finalmente, todos los padres están obligados, bajo graves penas, a enseñar a leer y escribir a sus hijos, y presentarlos instruidos a los jueces territoriales antes que cumplan los diez años de su edad, con lo que nadie tiene justo motivo para ignorar las leyes de su país (Fernández de Lizardi 773).

Si en un principio pareciera que Limahotón habla con cierta superioridad, no lo hace en realidad, solamente reivindica el hecho de que el conocimiento y la instrucción van de la mano si se quiere erradicar la corrupción; la madre de todos los delitos es “la ignorancia”. Por eso, se siente aliviado de no enfrentar los mismos problemas que generan los abogados y la aplicación de las leyes en tierras españolas. Sin embargo, llama poderosamente la atención que el panorama presentado sea el contrario al que Periquillo había expuesto, por lo que el contraste para el lector es evidente (lo mismo que para Periquillo). No solo la administración de la justicia sino también la instrucción civil que reciben los súbditos del emperador contrastan con el México virreinal, haciendo que en el espacio de una isla se nos describa la utopía de la sociedad ideal. Por eso, Limahotón tiene aquí la autoridad moral y la razón práctica para evaluar la conducta de Periquillo. En eso no se muestra tolerante, porque ataca el vicio y desea más bien que el pícaro actúe con rectitud y ejercitando la virtud.

En conclusión, no pretendemos realizar una mera transposición de las ideas sobre la tolerancia y el respeto al prójimo por un lado y, por otro, de su relación con la experiencia del aprendizaje individual, a la literatura; los textos ficcionales del siglo XVIII ponen en práctica tales conceptos filosóficos en razón de un debate ético y un desarrollo cognoscitivo, tal y como se encuentran en Locke, Hume o Kant. Como planteara lúcidamente Rinaldo Frolidi en 1984, se trata de valorar la significación de lo literario más allá de una estrecha historiografía de carácter lineal y de lógica acumulativa (Frolidi 59), de manera que podamos comprender cómo la novela de formación de personaje del XVIII no es ajena a los estímulos socio-culturales y a los grandes debates filosóficos. En su sucinto estudio sobre

el *Bildungsroman* europeo, Florence Bancaud-Maënen relaciona la toma de conciencia del individuo con el desarrollo de una forma novelesca, capaz de representar la educación y el desarrollo individual del protagonista; para ello es necesario que la formación pedagógica esté al servicio de la transmisión y confrontación del conocimiento (Bancaud-Maënen 23-4).

Se trata de privilegiar la necesidad heurística de que el entendimiento humano sea puesto en tanto órgano y actividad y que sea la experiencia (digámoslo de esta manera, para entender hoy en día la situación), la que permita el conocimiento más allá de los libros. Así, estas inquietudes filosóficas están en “l'origine de la littérature du XVIII^e siècle, attachée à enregistrer les réactions du sujet face aux phénomènes et à rendre compte le plus finement possible de la complexité psychologique» (Bancaud-Maënen 23). La primacía de la experiencia en tanto que ella es el fundamento de todo conocimiento desemboca, al mismo tiempo, en la afirmación de que solamente se puede formar el juicio y ejercer las facultades de razonamiento a partir de las sensaciones y conclusiones que el individuo pueda experimentar, en la doble acepción de este verbo: comprobar y ensayar por un lado, y por otro, de sentir y ser afectado.

El programa ético que se deriva de esta forma de aprehender la experiencia, se encuentra formulado en esa oposición que, a veces, queremos ver como dicotomía, entre razón y emoción⁵ o entre enseñanza y deleite. Se nos olvida, y eso lo subraya con mucha atención Florence Bancaud-Maënen, que las nuevas formas de promoción de lo escrito y de la lectura, a partir de finales del siglo XVII, se definen tanto por su carácter instructivo como de entretenimiento con el objetivo de interpelar al individuo y formar una sensibilidad moral y estética (Carnero 19). Para ello, tanto Gazel en las *Cartas marruecas*, como Periquillo en la novela homónima, deberán aprender en las reacciones/comportamientos y en las palabras de sus congéneres lo que es la tolerancia cultural. Sus maestros los guiarán en ese camino hacia el entendimiento humano, no exento de sinsabores cuando se codea el joven Nuño con la pobreza mental, la soberbia española, el atraso cultural y la indisciplina; mientras que Periquillo enmendará su camino con la renuncia a la holgazanería y a la ley del menor esfuerzo. Sus respectivos caminos hacia la verdad y la virtud pasan por comprender que los principios humanitarios desembocan en la afirmación de los valores más conspicuos de la Ilustración: vencer el miedo y aceptar al otro en una igualdad de condiciones.

Referencias

- Bancaud-Maënen, Florence. *Le roman de formation au XVIII^e siècle en Europe*. París: Éditions Nathan, 1998. Medio impreso.
- Bilbeny, Norbert. *Ética intercultural: La razón práctica frente a los retos de la diversidad cultural*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. Medio impreso.

5 Véase el artículo de Guillermo Carnero para un desarrollo de esta oposición.

- Cadalso, José. *Cartas Marruecas– Noches lúgubres*. 7ª edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.
- Carnero, Guillermo. *La cara oscura del Siglo de las Luces*. Madrid: Fundación Juan March/ Editorial Cátedra, 1983. Medio impreso.
- Chen Sham, Jorge. *La comunidad nacional “deseada”: la polémica imparcialidad política de “Cartas marruecas”*. San José: Ediciones Perro Azul, 2004. Medio impreso.
- Cros, Edmond. *Protée et le Gueux: Recherches sur les origines et la nature de récit picaresque dans “Guzmán de Alfarache”*. Paris: Didier Éditions, 1967. Medio impreso.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín. *El Periquillo Sarniento*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997. Medio impreso.
- Froldi, Rinaldo. “Apuntaciones críticas sobre la historiografía de la cultura y de la literatura españolas del siglo xviii”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 33.1 (1984): 59-72. Medio impreso.
- Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. Medio impreso.
- Kant, Immanuel. “Teoría y práctica: En torno al tópico: ‘eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica’”. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004: 179-240. Medio impreso.
- Lizardi, José Joaquín Fernández de. *El Periquillo Sarniento*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997. Medio impreso.
- Locke, John. *Cartas sobre la tolerancia*. Madrid: Mestas Ediciones, 2ª edición, 2005. Medio impreso.
- Ocampo, Ángel. *Los límites de la tolerancia y el sujeto universal: De Paradojas y bandidos*. San José: Editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2002. Medio impreso.
- Quijada, Mónica. “Nación, ciudadanía y la homogenización del pueblo soberano”. *Lengua, historia e identidad: Perspectiva española e hispanoamericana*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2006: 51-68. Medio impreso.
- Racault, Jean Miche. “L’utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761”. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 280, 1991: 1-830. Medio impreso.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books Editions, 1979. Medio impreso.
- Simón Schuhmacher, Lioba. “El viaje con finalidad educativa: ejemplos de la literatura europea de la Ilustración”. *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 3-4 (1993-94): 103-15. Medio impreso.
- Voltaire. *Tratado de la tolerancia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1976. Medio impreso.

Recibido: 1 febrero 2013

Aceptado: 26 marzo 2013