
CUADERNOS AMERICANOS

7

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
\$ 4 000.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA EPOCA

FUNDADOR: JESUS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCION: LILIANA WEINBERG

COMITE TECNICO: Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

CONSEJO INTERNACIONAL: Antonio Cándido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Pacto Andino; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Laura Furci, Video-concepto; Domingo Miliani, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva-Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Giuseppe Bellini, Italia; Grazyna Grudzinska, Polonia; Tzvi Medin, Israel; Hiroshi Matsushita, Japón; Sergo Mikoyan, Unión Soviética; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

CONSEJO EDITORIAL: Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Miguel González Compeán, Jorge Alberto Manrique, Edgar Montiel, Valquiria Wey.

DIFUSION Y ADMINISTRACION: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: *Coordinador:* Juan Manuel de la Serna. Lorea San Martín, María Elena Dubernard y Margarita Vera.

Asuntos administrativos: María Concepción Barajas Ramírez.

Edición al cuidado de Porfirio Loera y Chávez.

P. B. Torre I de Humanidades
Ciudad Universitaria
04510 México, D. F.

Apartado Postal 965
México 1, D. F.
Tels.: 548-96-62, 554-37-35 y
554-32-40

No nos hacemos responsables de los ejemplares de la revista *Cuadernos Americanos* extraviados en tránsito a su destino.

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA EPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

*CUADERNOS
AMERICANOS*

NUEVA EPOCA

AÑO II

VOL. 1

7

ENERO-FEBRERO 1988



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

MEXICO 1988

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA EPOCA

Número 7

Enero-Febrero 1988

Vol. 1

INDICE

	<i>Pág.</i>
ABELARDO VILLEGAS. El papel del Estado en América Latina	9
VICENTE GUARNER. La inmigración de médicos españoles de 1939 y la medicina en México	16
VERA KUTÉISCHIKOVA. Latinoamérica en la conciencia rusa	29

SOR JUANA INES DE LA CRUZ

José ROJAS BEZ. Sor Juana y "El divino Narciso": Síntesis americanista del "Matrimonio divino"	47
AMY A. OLIVER. La ironía de "la más mínima criatura del mundo"	64

CUBA Y LA HISTORIA

LEOPOLDO ZEA. La Revolución Cubana en la dialéctica de la historia	75
ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR. Simón Bolívar en la modernidad martiana	90
CAMILA BARI DE LÓPEZ y GLORIA HINTZE DE MOLINARI. José Martí y los Estados Unidos: defensa del ser y de la unidad de Nuestra América	111
RAÚL FORNET BETANCOURT. José Martí y el problema de la raza negra en Cuba	124
ADALBERTO SANTANA. Revoluciones contemporáneas en América Latina: Cuba y Nicaragua	140
ADELAIDA DE JUAN. Sobre Lam de las Antillas	150

NUEVA EPOCA

1988.

AÑO II, NUMERO 7, Enero-Febrero/1988.

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.

No nos hacemos responsables de trabajos no solicitados,
ni se devuelven originales.

Autorización por la Dirección General de Correos:

Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2

Autorización por la Dirección Gral. del Derecho de Autor No. 1686

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941.

ISSN 0185-156X

RECONOCIMIENTOS

	<i>Pág.</i>
Jesús Silva Herzog	163
Adolfo Sánchez Vázquez	170
Leopoldo Zea	179

RESEÑAS

<i>El bolivarianismo de José Martí</i> , por Gustavo Escobar Valenzuela	185
---	-----

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS	187
---------------------------------------	-----

INDICE 1987	189
-----------------------	-----

EL PAPEL DEL ESTADO EN
AMERICA LATINA*

Por *Abelardo VILLEGAS*
UNAM, MÉXICO

1. COMO HE tenido oportunidad de decirlo en otras ocasiones, en América Latina, a partir de su Independencia, el Estado nació destinado a desempeñar un papel de gran vigor y fuerza, porque si bien varios doctrinarios liberales eran partidarios, en principio, de un Estado no intervencionista, su propósito de transformar radicalmente la sociedad hispanoamericana de monárquica y corporativa a individualista y democrática no podría realizarse sin la enérgica intervención de un Estado liberal. Designación que es casi una contradicción en los términos.

Además había el asunto de la formación de las nacionalidades. Cuando después de la Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas elaboraron una nueva Carta de Derechos Humanos, se encontraron con que muchos países del mundo, los liberados de siglos de coloniaje o simplemente de las ocupaciones alemanas o japonesas, pedían una igualdad de derechos, tanto de los individuos como de las naciones. El historiador E. H. Carr sostiene que

Si era un derecho del hombre hacer oír su voz en los asuntos de la nación, era un derecho aún más elemental el de poder decidir a qué nación deseaba pertenecer. En la práctica, la autodeterminación nacional parecía, en esta época, actuar como una fuerza de cohesión, y no de dispersión.¹

También parecía lógico que esta idea de la soberanía de las naciones se derivase de un concepto de libertad individual, como lo menciona el historiador inglés. Sin embargo, no es aventurado afirmar que en América Latina las diversas integraciones nacionales tuvieron como autores a Estados fuertes, dictatoriales. A gobiernos como los de Rosas, Francia, Páez, Porfirio Díaz, Gómez,

* Ponencia presentada en el Seminario "Alternativas del desarrollo en América Latina", ILESCO, durante la reunión del 26 de septiembre de 1987.

¹ "De Napoleón a Stalin", en *De Napoleón a Stalin y otros estudios de historia contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1983, p. 16.

etcétera. La tendencia a la dispersión era tan notable que sólo la mano de hierro, admirablemente descrita en libros como *Facundo* o *Cesarismo democrático*, pudo detenerla.

O sea que resultaba difícil conciliar la necesidad de integración nacional con la soberanía de las provincias o los individuos. Ciertamente la tendencia a la diáspora era más bien preliberal, un tanto análoga al proceso de dispersión que siguió a la caída del Imperio Romano. Al menos así lo vio Bolívar. De modo que cuando los liberales impugnaban la tiranía, los dictadores contestaban enarbolando la bandera de la unidad nacional.

2. ¿Cómo se plantean hoy las cosas? En el siglo pasado la soberanía nacional se contrapuso a las pretensiones españolas de la reconquista pero, en cambio, se descuidó enfrentar a los imperios sustitutos, principalmente a Inglaterra y a los Estados Unidos. Ello fue así porque en aquellos años ambos países encarnaban la izquierda política y económica. Los liberales, y los conservadores que también eran liberales, se encontraban en la paradójica situación de tener que luchar contra sus propios modelos. Por eso, lo que vivimos hoy es consecuencia de una reconquista que tiene un sello peculiar.

Casi todos los autores que reflexionan sobre el mundo capitalista contemporáneo sostienen que en él ha sido derrotado el individualismo. José Luis Orozco, nuestro experto en pensamiento norteamericano, ha afirmado que en los Estados Unidos triunfó la versión conservadora del liberalismo, es decir, no triunfó el individuo sino una especie de corporativismo moderno, el corporativismo de las grandes empresas, y no triunfó el parlamentarismo sino el presidencialismo:

Aunque los rasgos carismáticos o "intrépidos" del presidente pueden fluctuar o disminuir, la dialéctica del poder traspasa las facultades constitucionales originales e impone a cualquier titular del ejecutivo norteamericano la virtual condición de *manager* nacional y mundial. Hacia adentro, documentando las funciones de jefe de Estado, jefe de Gobierno, jefe militar y jefe de partido, la iniciativa y el veto legislativo, las multiformes facultades presupuestales y las de regulación, concertación, racionalización y redistribución expresadas en el *Welfare State*; hacia afuera sus funciones diplomáticas, de política financiera internacional, de conducción de alianzas militares, de espionaje y seguridad nacional y, en general, la de "estrategia mayor" del mundo no comunista expresada en el *Welfare State*.²

² *El Estado norteamericano*, México, UNAM, 1986, p. 12.

Este carácter colectivista también lo reitera Carr: "Los problemas de las sociedades modernas, tan complejas y tan organizadas, parece que ya no son susceptibles de ser solucionados por medio de la discusión y argumentación de individuos racionales". Y hace también una observación sagaz: si los asuntos ya no se resuelven mediante la deliberación, el remedio es otro: aparece el tecnócrata; la solución "se confía a expertos en el tema concreto que se está discutiendo. Ya no es cuestión de discutir ni de ir cortando cabezas, sino de encontrar al experto indicado".³

Es por eso que nuestros políticos, si no son expertos, se disfrazan de tales con el auxilio de una jerga administrativa y económica.

3. Frente a esta característica de los más grandes imperios mundiales del capitalismo, ¿qué tenemos que oponer nosotros aparte de un servil mimetismo? Como en el siglo anterior, tenemos que ser antiimperialistas, pero ahora de nuevo cuño. En un reciente discurso el presidente de Perú, Alan García, resumió en cuatro líneas el proceso del imperialismo contemporáneo en América Latina:

Y si entonces el imperialismo convertía las tierras en enclaves para extraer la materia prima y más adelante, después de 1930, expandía un modelo de consumo para crear una industria mundial, ahora el imperialismo se ha trasladado al sector financiero y ya no genera valor. Ahora es solamente la retención del dinero que va para volver con mayores intereses, reduciendo nuestro derecho al desarrollo y al bienestar.⁴

Estas palabras las dijo en una ceremonia en la que el presidente Miguel de la Madrid le impuso la condecoración del Águila Azteca, y él a su vez la del Sol del Perú. En el discurso, me llamó la atención que el presidente García se remitiera con frecuencia a las primeras épocas de la Revolución Mexicana, a la década de los veinte, a los años de Vasconcelos. No debió haberme extrañado puesto que fue precisamente en aquel tiempo cuando Haya de la Torre, en estrecho contacto con el propio Vasconcelos, fundó en México el partido del APRA, además de que García se definió a sí mismo como aprista, pero aprista de la época de un libro fundamental, *El antimperialismo y el APRA*; es decir, no el de un aprista colaborador

³ E. H. Carr, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁴ "El Águila y el Sol", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 4 (1987), p. 23.

con el imperialismo como lo fue el posterior a la Segunda Guerra Mundial, sino precisamente el de los años veinte, el más izquierdista.

La referencia a los años veinte en América Latina fue como una bocanada de aire fresco, porque lo que nos ahoga ahora es la ideología de los expertos, el expertismo, la tecnocracia. Ciertamente se requiere una buena dosis de técnica para luchar contra el imperialismo financiero y para establecer las bases firmes de una solidaridad latinoamericana. Ya lo había dicho Alberdi en el siglo pasado al transformar las ideas bolivarianas sosteniendo que la vinculación anfictionica propuesta para el Istmo de Panamá debía convertirse en una serie de convenios mercantiles continentales. De este tenor fue el discurso del presidente De la Madrid. Insistió en "la modernización del aparato productivo" (los expertos la llaman "reconversión"), en "la superación" del problema de la deuda externa, en el diseño de "mecanismos imaginativos de consulta política" bilateral. Y sostuvo que

Es preciso definir e identificar áreas específicas de complementación comercial e industrial, cooperación técnica e intercambio cultural y científico. Favorecer enfoques que trasciendan los marcos limitados de las declaraciones y se transformen en un cúmulo de acciones, de decisiones de gobierno...⁵

En suma, se refirió al *cómo hacer* económico y político.

Frente a esta propuesta, el presidente García sugirió un cambio de énfasis y dijo que la historia de los pueblos

no se hace solamente intercambiando materias primas, intercambiando tecnología o incrementando el comercio.

Yo creo en algo más profundo: creo en la fuerza espiritual y moral de una raza diferente que nos une a todos los latinoamericanos. Y esa fuerza y esa raza no se mide en materia, se mide en el símbolo profundo de la entrega y del corazón, se mide en la muerte de los mártires y en asumirlos como propios; se mide en estos símbolos que intercambiamos.⁶

Creo que se trataba de algo más que pura retórica. Curiosamente proponía una vuelta a las ideas de Vasconcelos en el sentido de que nuestra solidaridad y nuestra cultura común deben te-

⁵ "Perú y México", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 4 (1987), p. 14.

⁶ Art. cit., p. 24

ner un fundamento espiritual y moral como base y como condición para establecer una solidaridad económica y política. No se trata propiamente de despreciar la tecnología, la modernización, la planificación, sino más bien de situarlas en el lugar que les corresponde.

Creo identificar dos concepciones distintas del Estado: por un lado lo que yo llamaría un Estado de Ingeniería Social que se apoya en la opinión de que es posible ayudar a los menesterosos mediante la aplicación adecuada de los métodos científicos y de la administración. Y por otro lado, un Estado de Justicia Social que pone más énfasis en la libertad que en la productividad. El primero propone una situación de pesas y contrapesas, en la que una especie de "espontaneidad natural" se encuentra contrapesada por una serie de medidas que no la eliminan sino que la exaltan y la orientan. Su idea económica central es simple y muy antigua; consiste en sostener que el mayor éxito de los ricos acabará por traducirse en ayuda para los pobres.⁷

En cambio, en el segundo caso, la libertad actuaría como un energético correctivo de las desigualdades naturales y sociales. En ambas situaciones la libertad y la espontaneidad desempeñan un papel importante, pero más importante es el papel del Estado que maneja las pesas y medidas o que apoya energicamente los ímpetus libertarios.

Esta dicotomía no es exclusiva de los países capitalistas tercermundistas. El socialismo latinoamericano también se ve en el imperativo de utilizar una buena dosis de tecnocracia y de eficiencia. Recientemente he visto por toda La Habana muchos retratos de Martí con un letrero que dice abajo *eficiencia*. El imperativo de organización está tan vigente como el de indoctrinación. Bien que es casi un axioma del socialismo que no existe una tecnología neutral, que la hay capitalista y socialista. Aquí también se comienza a discutir nuevamente hasta dónde se debe permitir llegar a la iniciativa y a los intereses individuales. Tal vez por eso Alan García se refirió más a las etapas heroicas de la Revolución Mexicana que a un posible modelo socialista. Y también en eso siguió las huellas del joven Víctor Raúl Haya de la Torre.

La diferencia básica entre el Estado de Ingeniería Social y el Estado de Justicia Social no es el papel que conceden a la tecnología, sino el que conceden a la moral. Curiosamente el mensaje del Ateneo de la Juventud en México o, para hablar en dimensión latinoamericana, de la Generación de los Fundadores, según la

⁷ Cf. Peter J. Steinberger, "¿Está en bancarrota el liberalismo?", en *Facetas*, núm. 76 (1987), pp. 61-65.

afortunada expresión de Francisco Romero, vuelve a tener vigencia. Los ateneístas comprendían perfectamente las reivindicaciones sociales de la Revolución Mexicana, pero consideraban que la Revolución también debía ser una profunda transformación moral, incluso la llegaron a concebir como un conflicto moral. Este enfoque moral lo compartían, naturalmente en otras circunstancias sociales e históricas, pensadores como Alejandro Korn, Alejandro Deústua, Carlos Vaz Ferreira, Baldomero Sanín Cano, etcétera. Este punto de vista era obra de Rodó, pero en México los ateneístas agregaban a la obra rodoniana todos los imperativos sociales que entonces estaban en juego y que la situación les había impuesto.

¿Por qué resurge ese enfoque? ¿Por qué el presidente García pone énfasis en el mestizaje y en el concepto de la raza cósmica? Lo que ocurre es que toda suerte de economicismos, de un signo u otro, no advierten que las maniobras del imperialismo sólo son posibles por una quiebra moral de los que dirigen nuestra economía y nuestra política. E incluso por una quiebra de nuestra identidad social. No debemos insistir más en que el colmo de la dependencia consiste en que los dependientes no sólo asumen el hecho de la subordinación sino incluso el proyecto nacional de los dominadores. Y se asumen de distintas maneras, desde aceptar los modelos económicos hasta irse en desbandada, físicamente, a los Estados Unidos.

¿Cuál puede ser entonces la salida? Es necesario advertir que detrás del modelo del Estado de Ingeniería Social está la exaltación de algunos grupos sociales. En el siglo XIX, Juan Bautista Alberdi quería que en América se aclimatasen los grupos empresariales extranjeros, que se les diesen los mismos privilegios que los españoles habían concedido a la Iglesia Católica. Ahora el imperativo es parecido: los protagonistas del Estado de Ingeniería Social son grupos de burócratas (Molina Enríquez los llamaría políticos profesionales), empresarios y técnicos. A su idea política y económica la complementan con una concepción de la educación en la que, como a fines del siglo pasado, se privilegia la tecnología y la administración por encima de las humanidades. Se organizan sistemas internacionales de educación superior que también incluyen un cierto tipo de educación militar.

La tesis contraria, la del Estado de Justicia Social, debe estar vinculada esencialmente a una idea democrática que postule la participación de todos los grupos de la sociedad en el diseño de su destino histórico, y como la población latinoamericana está compuesta por diversos grupos étnicos, se pone énfasis en el mestizaje. Es decir, ya no un Estado que tutele la nación, sino un Estado que se identifique con la nación. Ese es, a mi modo de ver, el impera-

tivo. Pero cuando uno diseña imperativos corre el peligro de perder el pie en el terreno histórico. Pero quizá valga la pena enunciar algo que todavía no es factible, para que alguna vez sea posible.

LA INMIGRACION DE MEDICOS ESPAÑOLES DE 1939 Y LA MEDICINA EN MEXICO

Por *Vicente GUARNER*
ACADEMIA NACIONAL DE
MEDICINA, MÉXICO

EN LA emigración que siguió a la Guerra Civil española de 1936-1939, el conjunto constituido por aquellos profesionales de la medicina representa, tanto por su número como por el sello y carácter de muchos de sus integrantes, uno de los grupos que reviste mayor interés y se hace sobradamente merecedor de un estudio conceptual y crítico. Ya con antelación otros escritos han aludido al tema,¹ aunque en su mayor parte se hallan dispersos en artículos e incluso en libros que se expresan acerca de la inmigración en general. Unos adolecen de ser poco conceptuales y otros no disimulan su parcialidad, unas veces demeritan y otras inflan el curriculum de aquellos con los que han guardado cierta relación a través del tiempo. El titulado *Veinticinco años de medicina española en México*, escrito por Germán Somolinos, con un espléndido comentario final del maestro Ignacio Chávez² es, en mi opinión, el mejor, aunque peca quizá de ser poco crítico y sobre todo de mezclar los médicos emigrados de España con aquellos que, nacidos en ella, inmigraron y estudiaron la carrera en México. Para mí, esta última generación debe ser considerada en su naturaleza como mexicana, ya se trate de pintores, historiadores, politólogos o médicos, y prueba de ello reside en que el grueso de la misma se pierde entre la población del México de hoy, sin que ni siquiera se lleguen a sospechar, en ocasiones, las raíces de muchos de sus integrantes. A mayor abundamiento, aquellos que han disfrutado de cierta proyección internacional son considerados siempre *urbi et orbi* como mexicanos, aún por los actuales habitantes de la Península Ibérica.

¹ Carlos Martínez, *Crónica de una emigración*, México, Libromex, 1959; *El exilio español en México, 1939-1982*, México, FCE, 1982 y Patricia Fagen, *Exiles and Citizens, Spanish Republicans in Mexico*, Texas, Austin University Press, 1973.

² México, El Ateneo Español, 1966.

Para cualquier adolescente que crece en México entre la Guerra Civil española y la bomba de Hiroshima, el exilio ibérico no fue remotamente ni un enmarañado o confuso estereotipo, ni un simple hecho histórico, sino una presencia cotidiana y constante que dejó permanente huella. Mi largo e íntimo trato con los médicos de la inmigración republicana me incita ahora a hacer un análisis, en voz alta, de aquello que, visto hoy desde su perspectiva real, constituye para mí un ejemplo de lo que por encima de todo fue —y cada día estoy seguro lo será aún más— un fenómeno intelectual, idealista y hasta romántico, emprendido por quienes sacrificaron, de raíz, su bienestar por sus ideas.

Rebasaron la cifra de 500 los médicos españoles que inmigraron a México al terminar la Guerra Civil. Si tomamos en consideración que el total de médicos mexicanos que en aquel entonces aparecían registrados en el Departamento de Salubridad era de 5 000, el número de facultativos se incrementó súbitamente en una décima parte más. En toda la historia de la medicina nunca se había visto un hecho semejante. Por primera vez, sin exámenes de revalidación ni trámites burocráticos de ninguna naturaleza, un país abría las puertas a un 10% de una sola rama de sus profesionales y les permitía el libre ejercicio de su menester. ¿Qué otra nación ha deparado jamás una muestra semejante de dadivosidad? El conglomerado médico era, como es natural, heterogéneo en cuanto a un sinnúmero de factores, desde las universidades de donde procedían, preparación, experiencia, hasta edades, porque, como es de entender, la diáspora no los encontró a todos en el mismo instante de la vida. Unos eran jóvenes recién salidos de la facultad, otros eran hombres maduros y varios de ellos, incluso, hasta con prestigio internacional. De los jóvenes, muchos se desarrollarían en México y algunos hasta darían impulso a la investigación y a la enseñanza y, virtualmente, a la formación y al desarrollo de especialidades, aunque el grueso del conglomerado médico encontraría acomodo dentro del libre ejercicio de la profesión.

En el marco de esta heterogeneidad de edades, preparación académica, y hasta matices de partidos distintos, existía un eslabón común a todos ellos, que era su ideal político, en el que se respiraba la imperiosa necesidad de ser libres. Ya Don Quijote se lo había dicho a los españoles y al resto del mundo en cierta ocasión:

La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos, con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida (*Don Quijote*, II, LVIII).

No es el propósito de este ensayo analizar, ni entrar en definiciones, ni en defensa de su ideología política, y mucho menos en razones de tipo doctrinario acerca del móvil global de dicha transición. Ahora, al interiorizarnos en el tema, podríamos empezar por preguntarnos el porqué de un grupo tan numeroso. La razón, sin duda, estaba inspirada en una educación básica común. Y la verdad es que eran muchos los formados bajo el manto de aquella Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, institución oficial española creada por Real Decreto el 11 de enero de 1907 y modificada después en 1911, con el fin de fomentar e impulsar la investigación científica. Fue la citada institución presidida nada menos que por don Santiago Ramón y Cajal y por don Ramón Menéndez Pidal entre otros. Dentro de ella funcionaron varios centros, además de laboratorios e institutos. Más tarde, la organización contaría con personajes tan relevantes como Blas Cabrera, Enrique Rioja e Ignacio Bolívar, los tres sobresalientes figuras de la ciencia española. Cuando le preguntaban al último de los tres por qué había decidido exiliarse a los 80 años, respondía: "He venido a México para poder morir con dignidad". Y morir, pero más vivir con dignidad, constituía el lema común de todos ellos.

Pero no sólo fue la influencia pasada de un movimiento intelectual de renovación que antes habían iniciado don Francisco Giner de los Ríos y don Manuel Cossío,³ en aquella Institución Libre de Enseñanza creada en épocas tan pretéritas como 1876, sino también lo fue el ascendiente cercano que ejercieron en los médicos emigrados muchos de los que habían sido sus profesores universitarios. Los grandes maestros como Marañón, que al menos durante una gran parte de su vida fue un declarado liberal; reléase en favor de ello la bellísima definición de liberal escrita de su puño y letra en sus *Ensayos liberales*:

El liberalismo es, pues, una conducta y por lo tanto, es mucho más que una política y, como tal conducta, no requiere profesiones de fe, sino ejercerla de un modo natural, sin exhibirla ni ostentarla. Se debe ser liberal sin darse cuenta, como se es limpio, o como, por instinto nos resistimos a mentir...⁴

Y no sólo Marañón, sino también habían desplegado en ellos sus ideas Teófilo Hernando, profesor de terapéutica y ardiente reno-

³ Manuel B. Cossío, *A don Manuel B. Cossío en su centenario*. Edición de sus discípulos. México, 1957.

⁴ Gregorio Marañón, *Ensayos liberales*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947.

vador de la medicina española, Juan Negrín y Hernández Guerra, profesores de fisiología de la Universidad de Madrid; y no las ejercieron menos muchos profesores de otras casas de estudio, como Augusto Pisuñer y Jesús Bellido, en la Universidad de Barcelona, por no citar otros nombres como los de don Manuel Márquez y don Gonzalo Lafora, cuyo idealismo los llevaría al exilio, junto con aquellos que habían sido sus discípulos. Conviene además colocarnos en el contexto de la Guerra Civil española en 1935, año que, como Gabriel Jackson⁵ hace notar, fue, sin lugar a dudas, un momento culminante en el renacimiento cultural del país. Precisamente en aquel año, dice Jackson, se comenzaron a publicar grandes síntesis históricas, concurren los relevantes congresos mundiales en Madrid y se llevó a efecto una gran cruzada contra el analfabetismo. Agrega más adelante:

Las pasiones políticas, el genio literario y la vitalidad cultural, el idealismo individual y la generosidad de todas las clases españolas estaban en pleno apogeo en el año de 1935.

Y fue precisamente aquella tradición democrática y liberal, como apunta Carlos Fuentes,⁶ la que nos enseñó la emigración de la guerra y, además, nos educó en ella y la hizo parte de la América Española, gracias a su dolor transitivo y a su pasaje de memorias y de esperanza.

Los médicos españoles fueron objeto de cordial acogida por la gran mayoría de sus colegas mexicanos. Si restamos pequeñas diferencias, la bandera que portaban unos y otros, tanto mexicanos como españoles, venía a ser la misma que en México se estaba enarblando desde principios del siglo XIX, aquella que habían sostenido Morelos, Allende, Juárez y Cárdenas; la misma, además, que el 19 de Octubre de 1853 impulsó a Valentín Gómez Farías a fundar el establecimiento de ciencias médicas. Las grandes figuras de la intelectualidad mexicana de esta primera mitad del siglo XX, Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas, Ramos Millán, Isidro Fabela, Roberto Montenegro, Rubén Romero y los ilustres maestros de la medicina, don Ignacio Chávez, Tomás Perrín, Manuel Martínez Báez, González Guzmán, José Joaquín Izquierdo, Ismael Cosío Villegas y muchos más que sería largo citar, todos se habían alimentado de aquel atávico liberalismo y recibieron con entusias-

⁵ Gabriel Jackson, *La República española y la Guerra Civil, 1931-1939*, México, Orbis, 1985.

⁶ Carlos Fuentes, "La España de un mexicano", en *Novedades*, 9 de noviembre de 1986.

mo la llegada de los intelectuales españoles. Pero situémonos en lo que era la República Mexicana en 1939. En aquella época la medicina se encontraba en una etapa ferviente de organización, la que la iba a llevar a su actual desarrollo. Por una parte, México comenzaba a enviar al extranjero grupos de médicos jóvenes con vistas a su especialización y, por la otra, en el país se sembraba la semilla para las grandes transformaciones. En 1943 se crea la Secretaría de Salubridad y Asistencia, se construye el Hospital Infantil de México y ya se cuenta con los planos para la edificación del Instituto Nacional de Cardiología.⁷ Acabábanse de fundar, en ese entonces, nuevos centros de investigación dentro del Hospital General de la Ciudad de México: el Laboratorio de Investigación Médica y el Laboratorio de Estudios Médicos y Biológicos, factores todos ellos que en ese instante convirtieron la idea de progreso en el *leit motiv* de la medicina, aunque con el mismo grado participaban de ella la pintura, con el movimiento muralista, la arquitectura, con el abandono del europeísmo porfirista y la adaptación de formas correspondientes a las construcciones prehispánicas y novohispanas, la música, con las obras de Revueltas, Chávez y Ponce, los trabajos filosóficos de Samuel Ramos y de Octavio Paz y la poesía de José Gorostiza. Parecía como si, a partir de los cuarenta, la idea de progreso se hubiera transformado, súbitamente, de sólo una corriente en una imperiosa necesidad. El panorama médico de ese entonces constituyó el presagio del enorme crecimiento hospitalario que iba a tener México poco después y que se halla por menorizado por el doctor Ignacio Chávez en el libro *México en la cultura médica*, editado por el Colegio Nacional.⁸

México absorbió al grupo de médicos españoles, lo asimiló y lo incorporó a su trabajo, desde luego, pero también es innegable que los inmigrados fueron capaces de marcar su presencia en muchos aspectos del desarrollo de la medicina nacional.

Un buen número ocupó una posición dentro de la docencia, ya sea en la Universidad Nacional Autónoma de México o en el Instituto Politécnico Nacional: Puche, Pérez Cirera, Rafael Méndez, Francisco Guerra, Jesús de Miguel, Capella, Pisuñer y Costero en la primera y, en el Politécnico, Manuel Márquez, Torreblanco, Germán García, Dutrem y Folch y Pí. Dejaron huella indeleble en mí las lecciones de don José Puche, de don Francisco Guerra y de don Isaac Costero. Este último nos daba clases de anatomía pato-

⁷ Vicente Guarner, "La evolución de la medicina en México, 1953-1983", en *Ciencia y desarrollo* (México), núm. 57 (1984), p. 119.

⁸ Ignacio Chávez, "La medicina en México", en *México en la cultura médica*, México, El Colegio Nacional-SEP, 1961, pp. 841-915.

lógica tres días a la semana, por las tardes, en el Instituto de Cardiología y un día, siguiendo paso a paso el protocolo de una autopsia, directamente del cadáver, en el Hospital General. Sus exposiciones eran tan claras y amenas que no sólo concurríamos a ellas los estudiantes del curso, sino que lo hacían los mismos patólogos que trabajaban con él en su departamento. Costero estaba dotado de una enorme simpatía, siempre impecablemente vestido de uniforme blanco, unas veces se recargaba en el borde de la mesa y otras se sentaba en ella con los pies colgando y, desde allí, salpicaba su clase de divertidísimas anécdotas, todo con una gran claridad de expresión, en un lenguaje florido que conservaba graciosos giros y entonaciones aragonesas. Don José Puche era lo opuesto; como profesor se concretaba exclusivamente a la exposición de su tema. La asignatura que enseñaba era la árida fisiología general que, en ese entonces, venía a ser una fisiología celular a medias, asignatura que don José conocía a fondo. Toda su educación se había centrado en el campo de la fisiología en aquella escuela barcelonesa que siempre guardó gran tradición. Era Puche un hombre tolerante, instruido, que hablaba un castellano culto y bien modulado y que, además, escribía con verdadero buen gusto. Todavía recuerdo haberle escuchado durante un simposio en la Academia Nacional de Medicina en 1973 acerca de don Santiago Ramón y Cajal, donde don José se refirió a la biblioteca personal del ilustre histólogo y lo hizo en un sencillo y bellísimo español. Nunca tuve el privilegio de ser alumno de don Alberto Folch y Pí; tan sólo lo he escuchado en algunas conferencias y lo considero uno de los hombres de mayor erudición que he conocido y con ese don que tienen los hombres cultos que es, como mi padre acostumbraba a enseñarnos, no el banal y deleznable saber muchas cosas, sino el afán por intentar comprender el mayor número que sea posible.

Pero no todo fue miel sobre hojuelas para los inmigrados. El acceso directo a la labor institucional no resultó tarea fácil. Ninguno, por ejemplo, pudo en aquella época hacer carrera en el Hospital General de la Ciudad de México, porque en los estatutos de dicha institución se señalaba que para poder presentar oposiciones se requería ser mexicano por nacimiento. Dicho estatuto, que permaneció vigente por muchos años, regía también en la Academia Mexicana de Cirugía, aunque en 1973 fue derogado.

Algunos de los médicos refugiados fueron acogidos por la Beneficencia Española, la cual no resultaba, entre paréntesis, un medio particularmente amable para ellos, debido a que los destinos de la misma eran gobernados por los antiguos residentes españo-

les que, en su mayoría, simpatizaban con el movimiento franquista. No obstante, se incorporaron al plantel del sanatorio Alejandro Otero, como jefe del Servicio de Obstetricia —servicio que después tuvo a su cargo Urbano Barnés—, Julio Bejarano, encargado del Servicio de Dermatología, Ramón Cerviño en Infectología, Germán García en Oncología y Obrador y López Albo en Neuropsiquiatría. Finalmente, Antonio Encinas en Pediatría, y Capella, que incluso durante varios años llegaría a ocupar la dirección del Hospital Español, fue el que tuvo a su cargo el laboratorio. Resulta oportuno mencionar, como otro hecho insólito, que el grupo de médicos españoles llegó al exilio en forma simultánea con sus pacientes, que se encontraban en la misma diáspora, y que este fenómeno hizo que, durante muchos años, los médicos extranjeros no se convirtieran en un factor de competencia para los profesionales del país. De igual condición económica que sus pacientes, los médicos exiliados disponían, en su gran mayoría, de escasos recursos. Algunos tropezaron con dificultad para conseguir trabajo y otros obtenían ocupaciones mal retribuidas.⁹ Los médicos desempeñaron una gran parte de su labor en forma absolutamente desinteresada y muchos continuaron haciéndolo durante gran parte de su vida en el exilio, tales los casos de Rafael Fraile y de Santiago Villanueva, ambos internistas con gran preparación y extensísima clientela, que nunca llegaron a ocupar puesto institucional alguno y que llevaron a efecto una enorme labor de desprendimiento y filantropía.

Como consecuencia de las condiciones económicas de la casi totalidad de la población de exiliados, se crearon las sociedades mutualistas a semejanza de las antiguas sociedades de iguala. Dichas sociedades se hallaron representadas por la Benéfica Hispánica, el Centro de Especialidades Ramón y Cajal, la Médico Farmacéutica de las calles de Guadalquivir y la Clínica Barsky. Esta última llevaba el nombre del jefe de sanidad de las Brigadas Internacionales que participaron en la Guerra Civil y él mismo tuvo por cometido la formación de esa clínica, para cuya operación fue auxiliado por especialistas españoles. Sin discusión, la institución médica mutualista de mayor importancia fue la Benéfica Hispánica, fundada el 3 de enero de 1942, que durante más de un año, hasta junio de 1943, funcionó con un grupo de médicos que prestaban sus servicios en forma altruista, y a partir de esa última fecha se convirtió en asociación civil mexicana de corte mutualista para

⁹ Martín Shapiro, "Medical Aid to Spanish Republic during Civil War (1936-1939)", en *Annals of Internal Medicine*, vol. 97 (1982), pp. 119-124.

servir a sus afiliados. Sólo en ese momento el personal médico encabezado por Joaquín D'Harcourt cobró sueldo, y ello se acompañó por el ingreso a la misma de médicos mexicanos. Fue Joaquín D'Harcourt un cirujano general, teniente coronel, médico de los ejércitos republicanos, aventajado discípulo de Manuel Bastos, a quien la Guerra Civil alcanza en plena carrera de ascenso profesional y proporciona, simultáneamente, una gran experiencia en el campo de la traumatología y un excelente medio para darse a conocer. Acostumbraba relatarme cómo, durante la contienda civil, en un vagón de ferrocarril habían improvisado un quirófano con varias mesas de operaciones y unas cuantas camas de recuperación.¹⁰ Con un equipo de unos cuantos ayudantes llegó a realizar en forma ininterrumpida hasta 30 operaciones en 24 horas. Era D'Harcourt hombre de recia personalidad y con un gran don de gentes, ilustrado, de gran capacidad de trabajo e inteligencia, aunque nunca logró, a pesar de sus denodados esfuerzos, elevar la calidad de la Benéfica Hispánica al mismo nivel de los sanatorios de primera línea de su época. Siempre sus recursos fueron reducidos y no pudo competir por ello con el Sanatorio Español, donde la mayor parte de los refugiados terminaron por acogerse, pese a pretéritas diferencias. Yo tengo presente a Joaquín D'Harcourt todavía en 1946, operando en la clínica de la Benéfica de las calles de Marsella, asistido por un practicante como único ayudante o a una enfermera que proporcionaba la anestesia al paciente con éter, gota a gota, mediante mascarilla de Obredanne en circuito semicerrado.

La otra máxima representación de la cirugía en el grupo de médicos inmigrados la tenía Jacinto Segovia, quien al estallar la Guerra Civil llevaba una brillantísima carrera hospitalaria, pues era jefe del equipo quirúrgico del Ayuntamiento de Madrid, de las casas de socorro y médico del Hospital General de Madrid. La sublevación militar del 36 alcanza a Segovia con 44 años, en plena carrera ascendente para un cirujano, aunque, a decir verdad, Segovia era ya bien conocido en España y hasta podría decirse que incluso popular, popularidad adquirida a través de sus intervenciones quirúrgicas en las heridas por asta de toro. Ni Segovia ni D'Harcourt ocuparon posición hospitalaria, universitaria o académica dentro de la cirugía mexicana. Los dos tropezaron con un campo por el que tradicionalmente había mucha competencia en México. Ambos eran, además, cirujanos generales formados muy a la europea, en los primeros decenios de nuestro siglo, cuando

¹⁰ *Los médicos y la medicina en la Guerra Civil española. Monografía*, Madrid, Beecham, 1986.

los médicos se dividían en internistas, quienes igual resolvían problemas cardiorrespiratorios que endocrinológicos y cirujanos que operaban problemas patológicos de la cabeza a los pies. Fue a partir de la Segunda Guerra Mundial cuando se desarrolló en forma notable la especialización en cirugía. Si es cierto que D'Harcourt siempre mostró mayor inclinación por los problemas ortopédicos y Segovia por la cirugía visceral, ambos cubrían en la práctica cualquier cuestión quirúrgica de la índole que fuese. Segovia fue un técnico diestrísimo y cuidadoso, con sólido conocimiento de la anatomía quirúrgica y de sus fundamentos embriológicos, que nos legó un tratado en seis tomos, llevado a cabo con varios colaboradores, entre los que se contaban Abel Morales, Carlos Parés, José Torreblanco, Victoriano Acosta, Ramón Cerviño y Urbano Barnés. En ese conglomerado de 500 médicos existían por lo demás toda clase de especialistas, ginecólogos, pediatras, urólogos, internistas, otorrinolaringólogos, oftalmólogos, dermatólogos, psiquiatras, etcétera, que resultaría largo citar aquí y donde fácilmente caería yo en el imperdonable descuido del olvido involuntario, porque lo siempre peligroso de las listas es que en ellas lo que más se nota son las omisiones.

No todos los 500 inmigrados permanecieron en la Ciudad de México; ya hemos visto que muchos de ellos ejercieron en provincia, donde incluso algunos tuvieron una destacada labor, como Vicente Ridaura en Tampico, Folch en Torreón, Vanegas en Puebla, Fumagallo en Monterrey, Olsina en San Miguel de Allende y en Pachuca Pelayo Vilar, Antonio Aparicio y José Herrainz Serrano, cirujano de la Beneficencia Española de Pachuca, cuyo interés por la anatomía le llevó a fundar el Museo Anatómico en dicha ciudad.

Pero la labor de los médicos inmigrados no sólo consistió en el ejercicio libre de la profesión o el quehacer asistencial, sino que algunos de ellos llevaron a efecto otra importante labor en el ámbito de la investigación. A diferencia de lo acaecido a los cirujanos, Isaac Costero Tudanca tropezó con un campo poco competido: la anatomía patológica. En 1939 el grupo de facultativos que cultivaban dicha rama de la medicina era reducido. Costero, burgalés de nacimiento, pero graduado en la Universidad de Zaragoza, fue aventajado discípulo de don Pío del Río Ortega, exiliado también, pero inmigrado en Argentina. Con gran personalidad y sólida preparación, don Isaac fue encargado del Departamento de anatomía patológica del Hospital General y desde 1944 desempeñó la jefatura del mismo en el Instituto Nacional de Cardiología, donde realizó gran número de trabajos de investigación

acerca del cuerpo carotídeo,¹¹ sin contar estudios sobre patología cardíaca y de hipófisis. Desempeñó desde el Instituto un gran papel en la preparación de una larga escuela de patólogos mexicanos. Podríase incluso afirmar que la inmensa mayoría de los que cultivan dicha especialidad en México provienen directa o indirectamente de dicha formación. Costero escribió además, en México, un *Tratado de anatomía patológica* que fue el libro de texto de muchas generaciones y, más tarde, hizo una síntesis del mismo en tres pequeños tomos, que bautizó como *Tratado didáctico*. Resultaría imposible citar aquí toda la obra del maestro Costero a la que bien podría calificarse de educadora y creadora de escuela, que culminó con el Premio Nacional de Medicina en 1972 y el título de Doctor *Honoris causa* de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1979.

La otra figura impar en el campo de la investigación se halla representada por Rafael Méndez. Despertaron sus inclinaciones hacia este quehacer sus profesores, don Juan Negrín y don Teófilo Hernando, titulares de Fisiología y Farmacología respectivamente en la Universidad matritense. Becado para estudiar, primero en Edinburgo y más tarde en Berlín, ganó a su regreso a España la cátedra de farmacia en la Universidad de Sevilla, para después trasladarse a Madrid como profesor auxiliar y jefe de la sección de farmacología de la Universidad del mismo nombre, puesto que ocupó entre 1930-1939. Casi al iniciarse el exilio, don Rafael ocupa el puesto de instructor e investigador asociado de la Universidad de Harvard y más tarde, en 1943, el de titular en la Universidad de Loyola en Chicago. A partir de 1946 es nombrado jefe del Departamento de Farmacología del Instituto Nacional de Cardiología y profesor de la materia en la División de Estudios Superiores de la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1975 es jefe de la División de Investigaciones del mencionado Instituto. Sus campos de trabajo han estado orientados fundamentalmente hacia tres áreas: los digitalícos, los medicamentos antiarrítmicos y los receptores adrenérgicos.

La neurología contó también con un neuropsiquiatra bien encauzado en el terreno de la investigación: don Dionisio Nieto, a quien la Guerra Civil alcanzó cuando aún no cumplía 30 años, a pesar de lo cual disfrutaba ya de una sólida preparación. Desde un principio, Nieto formó parte del Instituto de Investigaciones Biomédicas, en el cual ocupó la jefatura del Departamento de Neuroanatomía y Neuropatología. En 1948 inició sus trabajos, que

¹¹ Isaac Costero, *Crónica de una vocación científica*, 1977.

culminarían en la elaboración de una reacción de fijación del complemento destinada al diagnóstico de la cisticercosis. Sus contribuciones en el terreno de la neuropsifarmacología han sido numerosas. Nieto fue también fundador de una escuela importante de investigadores. Ramón Álvarez Builla llegó a México en 1947, con formación distinta, y por ello en ocasiones no es incluido dentro del grupo de inmigrados. Sus estudios médicos los llevó a cabo en la Universidad de Moscú, donde más tarde obtuvo el doctorado en ciencias, con especialidad en fisiología. Poco tiempo después de su ingreso en la República Mexicana se incorporó al Instituto Politécnico Nacional y en la actualidad es el jefe de la Unidad de Investigación en el Instituto de Enfermedades Pulmonares. Con gran preparación en el campo de la neurofisiología, Álvarez Builla ha llevado al cabo relevantes trabajos de investigación acerca de los mecanismos reguladores de la glucosa. Ha recibido por esta labor varios premios, como el Alfonso Rivera y el Elías Sourasky.

Mención especial en el campo de la investigación histórica merece Germán Somolinos, quien desde su llegada a México, en 1939, emprende meritoria labor en busca del pasado de la medicina mexicana y así edita la obra de Francisco Hernández, médico de Felipe II y jefe de la expedición científica enviada por España en 1570. Somolinos escribió no menos de 200 artículos que versan sobre temas variadísimos, desde la biografía de Francisco Bravo, autor de la primera obra de medicina en América, *La opera medicinalis*, la vida de Miguel Jiménez, brillante clínico mexicano del XIX, hasta un ensayo de tanta sensibilidad como el titulado *Acerca de lo mexicano en medicina*. Pero lo más relevante, quizá, es que lo que hoy existe publicado de Germán Somolinos, no es sino tenue reflejo de lo mucho que poseía como material inédito al morir. Hubo momentos en la industria farmacéutica de México, en los que el 90% de su personal se hallaba constituido por españoles y éstos en su gran mayoría eran exiliados. Numerosos fueron los laboratorios fundados por la inmigración. Los nombres de IQFA, KRYKA, SERVET, EUROMEX, FARBAR, QUERALT, entre otros muchos, acuden en este momento a mi memoria. Los laboratorios HORMONA, predecesores de SYNTAX, propiciaron el que México se convirtiese en uno de los primeros países en sintetizar hormonas, tomando una sustancia natural de la planta del barbasco. El iniciador fue Rosell Markes, quien contó con la colaboración de varios exiliados españoles: Francisco Giral, Poza Juncal y Oscar Trigo.

Un cierto número de médicos, por una u otra razón, no encontró acomodo dentro del ejercicio profesional y lo encauzó hacia otros campos. Uno de ellos fue la traducción de libros de medicina

escritos en inglés. Al fin y al cabo, "la traducción es sólo un recurso socorrido y noble para ganarse la vida en el exilio", como apuntaba don Felipe Teixidor en su prólogo al libro *La vida en México* de la Marquesa Calderón de la Barca, y no sólo los médicos, sino también muchos otros fueron los refugiados que hubieron de incurrir en él. Varios son los nombres de quienes se ocuparon de este menester, pero entre ellos quiero referirme a tres. El primero, de gran mérito, fue Ramón Bertrán, quien aprendió el idioma extranjero como autodidacta y hubo de recurrir a la traducción al haber perdido los dedos de ambas manos por padecer el síndrome de Raynaud y sufrir la exposición a bajísimas temperaturas, atendiendo heridos en el frente de Teruel. También al oficio de traductor se dedicó José Puig Guri a su regreso de la especialización en Estados Unidos, aunque muy pronto se destacó como competente ortopedista. Finalmente, el más relevante en esa labor de trasladar la medicina de un idioma a otro, con más de 2 000 obras traducidas, ha sido don Alberto Folch y Pi, fisiólogo de la escuela de Pi Suñer y prototipo de médico humanista, quien, a pesar de su gran labor en este campo, debió haberse encauzado hacia la investigación.

Pero volvamos a las obras médicas impresas. Ya en párrafos anteriores, al citar a algunos médicos, me he referido a la publicación de sus obras. Resultaría muy laborioso presentar un catálogo de todo lo impreso, aunque ya se han realizado con antelación estudios parciales.¹² Y es que, a lo largo de medio siglo, existen libros de toda índole, desde los de texto hasta aquéllos destinados a la divulgación, así como trabajos de investigación originales que también resultaría difícil reunir en una relación. Los médicos emigrados dieron vida a un buen número de revistas, entre las cuales merecen destacarse la titulada *Ciencia*, que continúa imprimiéndose hasta la fecha con gran calidad científica y que, si bien contiene una gran parte de material no médico, debido a la herencia de sus fundadores, don Cándido Bolívar y don Francisco Giral, quienes no eran médicos, siempre encuentran cabida y buena acogida en ella, los artículos de medicina. Entre otras publicaciones, los inmigrados dieron nacimiento a los *Anales del Ateneo Ramón y Cajal*, a los *Archivos médicos mexicanos* y, en provincia, al *Monterrey Médico* y al *Acta médica hidalguense*, que fundó Pelayo Vilar.

Varios médicos exiliados formaron parte de la Academia Na-

¹² *The Printed Work of the Spanish Intellectuals, 1936-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1950.

cional de Medicina; Germán García, quien ha tenido siempre parte activa, pero también Pérez Cirera, Germán Somolinos, Rafael Méndez, que es hoy miembro honorario de la misma, e Isaac Costero, quien llegó incluso a ser su presidente. Germán Somolinos, con un grupo de destacados médicos mexicanos, fundó la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina y debió haber sido su presidente, de no haber fallecido en enero de 1973.

En conclusión, debemos conservar memoria de que en 1939 se conjuraron hechos históricos de singular naturaleza. Por una parte, México se benefició al incorporar a la nación en pleno desarrollo de su medicina a un grupo selecto de médicos españoles, que su país penosa y amorosamente había formado durante la primera mitad de siglo, enviándolos al extranjero merced a las bolsas de viaje creadas por la Junta para la Ampliación de Estudios y proporcionándoles después los elementos necesarios para una fructífera maduración. De todo aquel esfuerzo realizado por España para su rápido desarrollo en ciencia y en humanidades, México resultó, gracias a su generosidad, el beneficiario. España, como acontece tantas veces con el correr de la vida, no sabía desde luego lo que hacía enviando a lo mejor de sus intelectuales: Del Río Ortega y Manuel de Falla a la Argentina; Juan Ramón Jiménez y Pablo Casals a Puerto Rico; Pisuñer a Venezuela; Severo Ochoa y Durán Reynals a los Estados Unidos; Trueta a Inglaterra y una legión, entre los que había un grupo selectísimo, a México. España no llegó a percatarse de ello hasta tiempo después; fue una invitante y se sumió en 30 años de afligido y sombrío silencio. México, en cambio, percibió lo que ganaba desde el principio mismo del hecho y, por ello, nunca ha cesado en su expresiva y conmovedora elocuencia.

LATINOAMERICA EN LA CONCIENCIA RUSA

Por Vera KUTÉISCHIKOVA
ACADEMIA DE CIENCIAS
DE LA URSS

I

LOS PRIMEROS datos acerca del Nuevo Mundo llegaron a Rusia a comienzos del siglo XVI. Desde entonces las relaciones literarias entre la América hispanoparlante y Rusia fueron desarrollándose muy lentamente. El período comprendido entre los siglos XVI y XVII no fue sino un largo prólogo al proceso de intenso acercamiento de las culturas de estas dos regiones del mundo, proceso que en el siglo XIX y, sobre todo en el XX, dio enjundiosos frutos.

Las primeras noticias sobre el Nuevo Mundo en la literatura rusa están relacionadas con el nombre de Máximo el Griego, notable personalidad de la cultura rusa del siglo XVI. Estas noticias que encontramos en sus *Anales* son muy importantes, como también lo es toda la obra que, propiamente dicho, pertenece a la literatura rusa antigua. Pese a que contiene serios errores geográficos, su valor consiste en que comunica la fecha exacta de la expedición de Cristóbal Colón (sin mencionar su nombre), así como da la característica del sentido histórico de la Conquista, cuyo resultado fue la implantación en América de la religión y la cultura nuevas: "Ahora allí se ha inaugurado un mundo nuevo, una comunidad humana nueva". Sólo un destacado pensador podría apreciar con tanta perspicacia, desde el otro confín del mundo, la relevancia y las consecuencias del Descubrimiento de América.

En Rusia, una de las primeras y más importantes fuentes de información sobre las tierras descubiertas fue la *Crónica*, de Marcín Bielski. A ella recurrían los autores de cronografías rusas. En la *Cronografía* de 1617 encontramos una información sobre la expedición de Colón, en la que por primera vez en ruso aparece el nombre del descubridor del Nuevo Mundo —"Colimbos"— y

también por primera vez se aplica el nombre de América a las tierras descubiertas. Es característico que esta información repite la idea muy en boga en aquel entonces en Europa acerca de que los indígenas eran caníbales. Las cronografías rusas relataban a su manera las noticias sobre América, sacadas de los textos europeos, repitiendo inexactitudes y absurdidades que podían encontrarse allí.

En el siglo xvii, además de cronografías, informaban sobre América libros de historia y geografía traducidos, que de modo seductor representaban las riquezas que los conquistadores españoles encontraron allende el océano.

En la época del reinado de Pedro I crecen considerablemente la curiosidad por Hispanoamérica y los conocimientos sobre el continente, basados ya en el interés práctico del Estado Ruso. A comienzos del siglo xviii se trazan los proyectos del establecimiento de relaciones comerciales con España y sus colonias que, sin embargo, no llegan a realizarse. Al mismo tiempo, los navegantes rusos realizan felizmente expediciones al Norte de América y, asegurándose allí, se convierten en vecinos inmediatos de California, que en aquel entonces formaba parte del virreinato de Nueva España. Este hecho explica la aparición en el diario capitalino *Sankt-Peterbúrgskie védomosti* (Noticiero de San Petersburgo), de 1741, de toda una serie de artículos bajo el título "Noticias de California".

El progreso en el campo de la instrucción, que comenzó en la época de Pedro I, también constituía un factor de suma importancia. Los libros de geografía e historia del mundo llegaron a ocupar lugar preeminente en la producción impresa y ofrecían una información más exacta y detallada sobre Iberoamérica que las cronografías de los siglos xvi y xvii. Ya no se trataba de la fabulosa "gran isla América, poblada de caníbales", sino de datos etnográficos y económicos concretos. A medida que Rusia iba intensificando sus contactos con Occidente, transformándose de Moscú en Rusia Europea, su noción de otros pueblos se hacía más nítida. Podemos decir que precisamente desde aquel entonces la Conquista, como consecuencia principal del Descubrimiento del Nuevo Mundo, así como las circunstancias que la acompañaban, sus resultados y, sobre todo, la crueldad de los conquistadores llegan a ser uno de los *leitmotius* constantes en el tema hispanoamericano de las letras rusas.

En el siglo xviii las ediciones periódicas y, sobre todo, las "Observaciones para el Noticiero de San Petersburgo", devienen permanente fuente de información sobre el Nuevo Mundo. En estas

publicaciones se hace referencia al "proceder inhumano de los españoles", de "Las Casas, gran defensor de los indios oprimidos". La Conquista llega a ser un tema continuo que en los artículos rusos dedicados a Iberoamérica se analiza desde distintos puntos de vista. La idea principal es la reprobación resuelta de los métodos con que se colonizaba a la población indígena. Al mismo tiempo se examina el problema del poder colonial, la esclavización de los negros y la opresión de los indios por parte de los españoles, así como las consecuencias económicas que para España traía a colación la Conquista de América.

La Conquista en todos sus aspectos fue importante objeto de estudio del pensamiento ilustrado europeo del siglo xviii. La literatura rusa no quedó a la zaga. El primero en expresar su opinión sobre la Conquista fue Mijaíl Lomonósov, "padre y ayo" de la literatura rusa, como lo llamara su lejano descendiente Vissarion Belinski, famoso crítico literario. Lomonósov incluyó tres decenas de versos dedicados a la distante América colonial en su *Carta sobre el provecho del vidrio* (1752), modelo de la poesía rusa científica. Surgidos en el contexto de los razonamientos acerca de las ventajas que tiene el vidrio sobre los minerales y la predicación del trabajo y la ciencia, estos versos censuran ásperamente a los conquistadores que se lanzaron a extraer metales preciosos.

Desde mediados del siglo xviii el tema de Iberoamérica ocupa notable lugar en las letras rusas, ya que, a pesar de su "exotismo", permitía a los escritores expresarse acerca de Rusia.

Cinco años después de publicada la *Carta sobre el provecho del vidrio*, la imagen de los codiciosos conquistadores aparece de nuevo en la poesía *Acerca de América*, de Alexandr Sumarókov, quien la inserta en su revista *Trudoljubivaya Pchelá* (La abeja laboriosa, 1759). Sumarókov, joven representante de la generación de Lomonósov, destacada personalidad literaria rusa de su época, compartía la reprobación de la Conquista expresada por su compatriota. Sin embargo, la interpretación del tema en Sumarókov tiene otro contexto ideológico. En diez líneas poéticas, su autor condena terminantemente la Conquista como manifestación de la barbarie y el fanatismo religioso:

Pusieron pie los europeos en la costa,
Donde se presentaron con descaro,
Y de purgar las almas deseosos,
Destruyen los cuerpos de los humanos.

A Sumarókov le era propio el librepensamiento religioso: criticando la crueldad que los propagadores del catolicismo habían manifestado en América, el poeta se pronunciaba contra la intolerancia religiosa en general.

Sumarókov escribió también otra obra dedicada a la Conquista. La historia de la colonización del imperio azteca a principios del siglo XVI le sirvió de material para reflexionar sobre el problema de mayor importancia para él: el problema del poder. Esta obra, titulada *Conversación de Cortés y Moctezuma en los Infiernos*, está compuesta como un diálogo entre dos protagonistas de la conquista de México: uno, conquistador español triunfante, otro, ignominioso soberano azteca. Al encontrarse en el más allá, examinan el proceder y los errores de cada uno. La obra lleva el subtítulo *Los héroes necesitan benignidad y misericordia* que determina la idea principal del autor, adepto del absolutismo, ilustrado y enemigo de la tiranía y el despotismo.

Es importante el problema que discuten estos dos personajes históricos. Cada uno de ellos acusa al otro de haber cometido atrocidades. Sin embargo, Cortés aduce un argumento irrefutable: él supo valerse del odio que infundía el emperador azteca a las tribus subyugadas y demuestra a Moctezuma cuán funesto fue su despótico reinado: "Tus vicios fueron causa de tu perdición. Tu soberbia y tu despotismo fueron mis mejores ayudantes en la conquista del reino mexicano y en su sometimiento al Estado Español".

El tema de Iberoamérica sigue desarrollándose en la literatura rusa de la segunda mitad del siglo XVIII. Gracias a los esfuerzos de Nikolái Novikov, destacado ilustrado ruso, quien en los años ochenta del siglo XVIII encabezó el *Noticiero de Moscú* y fundó el *Suplemento del "Noticiero de Moscú"*, la sociedad rusa recibe difusa y diversa información acerca de los acontecimientos del mundo en general y de América en particular. En aquel entonces la mayor atención se prestaba, naturalmente, a la guerra por la Independencia que se libraba en América del Norte, pero asimismo seguían publicándose noticias sobre Iberoamérica, que recibían una resonancia nueva en el contexto de la lucha liberadora de las colonias inglesas. A la tradicional censura de la explotación inhumana de los indios y los negros se sumaban los juicios acerca de la infructuosidad del régimen colonial en general y también acerca de la probable expansión de la lucha anticolonialista hacia el continente sudamericano. "El gobierno español se extiende demasiado: causa perjuicios debido a los actos de los obispos y gobernadores, quienes compran sus grados... En una palabra, la administración es allí cruel en sumo grado. Estos son errores intestinos

que, según parece, deben destruir el Estado Español en América". Esta conclusión, que hace el autor de un artículo publicado en el *Suplemento del "Noticiero de Moscú"* en 1783, suena bastante resuelta y perspicaz.

En este mismo sentido orienta Bogdanóvich su dilatado ensayo titulado *Sobre América*. Comienza por dar las características generales de las dos Américas, a las cuales sigue una descripción, bastante viva y exacta, de las colonias ibéricas, reproduciendo el cuadro de la opresión y esclavitud que reinaban en las tierras del Nuevo Mundo. El énfasis anticolonialista de este ensayo correspondía a la disposición de ánimo del autor que censuraba el régimen de servidumbre en Rusia.

El mencionado ensayo de Bogdanóvich, así como otras publicaciones de aquella época, traslucen la ligazón directa entre los autores rusos y la literatura francesa de la época de la Ilustración, que desempeñó un importante papel en el movimiento socioliterario de Rusia del siglo XVIII. Para aquel entonces habían sido traducidos del francés al ruso no pocos libros sobre Iberoamérica, que, directa o indirectamente, sometían al severo juicio de la razón el colonialismo, el atraso social, el despotismo y el fanatismo religioso. Estos libros agudizaban las críticas respecto de la actualidad rusa.

En relación con lo dicho es muy sintomático el eco que tuvo en Rusia *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, de Guillaume Raynal, obra en muchos tomos, que fue una iracunda acusación contra el colonialismo europeo. Varias partes de la misma tratan los problemas de la colonización y la opresión de América por parte de los conquistadores españoles y portugueses. En ella, asimismo, se caracteriza de manera poco halagüeña la monarquía absolutista rusa. Con el nombre de Raynal está relacionada la creación de *Viaje de Petersburgo a Moscú*, de Alexandr Radischev, obra de gran trascendencia en la literatura rusa del siglo XVIII.

La afinidad espiritual del primer escritor revolucionario ruso con las ideas de los ilustrados franceses es evidente. El mismo Radischev lo declaró al comparecer ante el tribunal por su libro, que arredró a la emperatriz Catalina II. *Viaje de Petersburgo a Moscú* es la primera obra en nuestra literatura patria que con ira rechaza terminantemente el régimen de servidumbre en Rusia, donde dos tercios de sus ciudadanos estaban privados de derechos civiles. El autor busca y encuentra analogías con el régimen reinante en América. En el capítulo "Vishni Volochok", donde pinta el trabajo de esclavos de los campesinos rusos, evoca el trabajo similar de quie-

nes, viviendo en el extremo opuesto de la tierra, también son víctimas de una dura explotación. Radíchev recuerda cómo un día de verano,

paseando por el desembarcadero de la aduana, miraba los barcos que traían los excedentes de América y sus costosos frutos, como café, azúcar, tinturas y otros, húmedos todavía del sudor, las lágrimas y la sangre de sus cultivadores.

En aquel entonces en Rusia el nombre de América se aplicaba a todo el continente americano; mas en esta frase evidentemente se trata de las colonias de América del Sur y del Caribe. Al comparar la esclavitud reinante en esas tierras con la existente en Rusia, Radíchev introdujo un pasaje que debía conmover al lector: "Imagínate, me decía una vez mi amigo, que el café que llena tu taza, y el azúcar disuelto en ella, privaban de sosiego a un ser humano y eran causa de sus tormentos y vejaciones". Concluye sus cavilaciones exhortando a todos los habitantes de Petersburgo a detenerse a pensar en las lágrimas y el sudor de los esclavos en su entrañable Rusia y en la lejana América.

En aquella misma época, a finales del siglo XVIII, vio la luz el cuadro de la esclavitud colonial en tierras hispanoamericanas, descrito por un testigo ocular. Este testimonio pertenece a Fiódor Karzhavin, famoso ilustrado ruso que mantenía relaciones con la editorial de Novikov. Fue el primero entre los hombres instruidos rusos que emprendió la larga travesía al Nuevo Mundo y nos dejó un testimonio. Llamen nuestra atención dos episodios de su larga odisea allende el océano: su participación en la lucha de las colonias inglesas de América del Norte por su independencia y su estadía, de 1782 a 1784, en Cuba. Karzhavin no dejó un libro entero sobre su viaje, pero no por eso son menos interesantes los numerosos comentarios sobre lo visto en América dispersos en las páginas de varios libros. Escribe sobre los crueles métodos de implantación de la religión católica en los territorios conquistados, sobre la intolerancia de los misioneros,

los cuales, con la espada en una mano y la cruz en la otra, seguidos por perros mataron, descuartizaron y quemaron a veinte millones de seres humanos, tanto en las islas como en tierra firme de América, no habiéndoles dado estos ingenuos pueblos motivo para ello manifestando maldad o desagrado y habían recibido a los forasteros con adoración.

Como una rigurosa réplica a las concepciones discriminatorias, según las cuales la población indígena se consideraba "deficiente", suenan estas apasionadas palabras de Karzhavin:

Doce años viví en distintas regiones de América, tanto frías como templadas, en total, pasé fuera de mi Patria veintiocho años, y por eso, creo, puedo decir que viajé bastante... En todas partes buscaba a salvajes, sin embargo, todos mis afanes fueron vanos; vi a muchos pueblos que no viven como acostumbramos a vivir nosotros o demás europeos. En todas partes encontré a gente lista o tonta, pero no vi en ninguna parte a un salvaje...

El hecho de que un ilustrado ruso se elevara a tal nivel de interpretación de las relaciones entre los pueblos europeos y no europeos, merece apreciarse como un fenómeno característico para la tradición humanitaria de nuestra cultura patria.

Casi en aquellos mismos años visitó Hispanoamérica otro hombre ruso. Fue Vasili Baránschikov, mercader de Nóvgorod. Las extraordinarias aventuras corridas por este hombre ingenuo, poco instruido y astuto y descritas en el libro *Las desafortunadas aventuras de Vasili Baránschikov sufridas en tres partes del mundo: en América, Asia y Europa*, despertaron interés entre los lectores rusos. Muchos años después Nikólaï Leskov, famoso escritor ruso, quien no tomaba en serio al propio Baránschikov afirmó, sin embargo, que en "este cuento de aventuras" son interesantes las descripciones de los usos y costumbres de otros pueblos.

Por distintos que fueran, los textos de Karzhavin y Baránschikov constituyeron una literatura de nuestro tipo, ya que eran testimonios de personas que habían visto el Nuevo Mundo con sus propios ojos. Así, los contactos literarios entre Rusia e Hispanoamérica se vieron enriquecidos, mientras que la llegada a Rusia de un viajero hispanoamericano imprimió a estos contactos —por primera vez— un carácter bilateral. El viajero se llamaba Francisco de Miranda, destacada personalidad histórica, ideólogo e iniciador del movimiento antiespañol en las colonias hispánicas.

En sus proyectos de la Guerra por la Independencia, Francisco Miranda se apoyaba en la ayuda diplomática de los gobiernos europeos y vino a Rusia en 1786 precisamente con este fin.

Las causas de la cordial acogida que le fue dispensada por la Corte rusa y las circunstancias de su estadía en Rusia constituyen un tema aparte. No hemos de tratar aquí los principales aspectos del tema Miranda en Rusia y sus apuntes de diario, que reflejan su permanencia en este país; sólo quisiéramos subrayar una vez

más el propio hecho de que a partir de entonces las relaciones culturales entre Hispanoamérica y Rusia adquieren un carácter bilateral. Este hecho simboliza el período crucial en la historia de las colonias españolas en América, cuando éstas, preparándose para la Guerra por la Independencia, empezaron a romper el círculo de aislamiento cultural, al cual los había condenado el poder español. De este modo, en el horizonte del pensamiento social y literario de Hispanoamérica iba apareciendo la lejana Rusia, con la que a la sazón tenía cierta similitud histórica, si bien aún no comprendida ni explicada hasta el fin, consistente en que, en comparación con los países de Europa Occidental, sus pueblos sufrían del fardo del atraso cultural y económico.

La tesis acerca de cierto paralelismo en el proceso histórico y cultural de los países que se encuentran, por así decirlo, "al margen" del centro de la civilización europea —Rusia e Hispanoamérica— fue formulada por primera vez por el científico mexicano Leopoldo Zea. Esta tesis explica, en particular, la influencia que ejerció la Ilustración francesa tanto sobre Hispanoamérica como sobre Rusia a finales del siglo XVIII. Con la mayor evidencia se reveló en la popularidad que obtuvo el libro de Guillaume Raynal, ídolo de la intelectualidad rusa e hispanoamericana de convicciones radicales. Subrayemos que fue precisamente él quien vinculó los nombres de Alexandr Radíchev, escritor revolucionario ruso, y Toussaint Louverture, caudillo de la revolución en Haití. Naturalmente, nunca tuvieron trato personal, pero los vinculó la misma historia. Ambos se inspiraron en las invectivas anticolonialistas del ilustrado francés para luchar por la liberación de sus pueblos.

Existe un testimonio muy interesante de que la actividad reformadora de Pedro I en Rusia llamó la atención de los hispanoamericanos en vísperas de la Guerra por la Independencia. Se trata de *Nuevo Luciano*, obra del famoso ilustrado ecuatoriano Santa Cruz y Espejo, escrita en forma de diálogo entre el sabio doctor Mera y el rutinario escolástico Murillo. Por boca del primero se da una característica entusiasta del emperador ruso, repetida por el autor en la siguiente obra, *Primicias de la cultura de Quito*. Para Espejo, Pedro I es un ejemplo inspirador de personalidad estatal, de reformador, del que estaba tan necesitada la sociedad colonial hispanoamericana.

A medida que en las colonias de España se avecinaba la Guerra por la Independencia, Rusia con mayor frecuencia hacía eco a sus destinos históricos. La cruel opresión y explotación que sufrían los habitantes de estas tierras se asociaban cada vez con mayor evidencia con el problema propio: el régimen de servidumbre,

lo que se reveló claramente en la actividad de la Sociedad Independiente de los Aficionados a las Letras, Ciencias y Artes, fundada en 1801. Uno de los miembros de esta Sociedad, el joven poeta Alexandr Vostókov, futuro "padre de la filología eslava", presentó a examen la ponencia *Acerca de la ilustración de la humanidad*, donde tocó, entre otros temas, el de la política rapaz que se llevaba a cabo en los Estados coloniales de América. ¿Qué provecho trajeron los españoles y los portugueses a los pueblos por ellos descubiertos?, preguntaba. Y contestaba:

Siempre buscaban engañarlos, saquearlos, matar a los fuertes y esclavizar a los débiles y, sin hablar ya de ilustrarlos, apagaron los destellos de conciencia que se iban encendiendo en aquellos ingenuos hijos de la naturaleza.

Vasili Popugáev, otro miembro de la Sociedad Independiente, en una de las reuniones dio lectura a su ponencia acerca de la esclavitud en América y la servidumbre en Rusia, así como también a su ensayo *El negro*, escrito en forma de monólogo de un negro llamado Amro, separado de su amada Zulma y vendido como esclavo al Nuevo Mundo. Trata el mismo tema la poesía *En contra del azúcar*, de Semión Bobrov, también miembro de la Sociedad Independiente. Se basa en la unidad de dos cualidades opuestas del azúcar: dulce golosina para los consumidores europeos y veneno amargo para los esclavos que lo cultivan. Se percibe cierta semejanza entre estas dos líneas de Bobrov: "En pos de tu dulzura celestial se esparce un hedor infernal" y los bien conocidos versos de Nicolás Guillén: "Mi patria es dulce por fuera y muy amarga por dentro".

Como culminación poética en el tema hispanoamericano de aquel período suena la poesía *De un peruano a un español*, de Nicolai Gnédich, que también ingresó en la Sociedad Independiente, y el énfasis cívico propio de sus versos armonizaba con el espíritu reinante allí. La poesía mencionada, apasionado monólogo acusatorio de un esclavo que desafía a su opresor, pinta un amplio cuadro de la esclavitud colonial. La crueldad rapaz y la evangelización forzosa, estos dos crímenes principales perpetrados por los conquistadores, se presentan bien unidos en dicha poesía, que, publicada en 1805, jalonó el desarrollo de la poesía rusa, hecho que subrayaba Belinski. A pesar de cierto carácter retórico, apreciaba en ella "una admirable intensidad de sentimientos y expresiones".

Otra notable obra literaria rusa que daba interpretación artís-

tica de la historia hispanoamericana era el drama *Atabalibo*, de Gavriila Derzhavin, gran poeta ruso. Fue escrito a comienzos del siglo XIX, no sabemos la fecha exacta. Lo mismo que la poesía *De un peruano a un español*, este drama fue inspirado en *Los incas*, obra del escritor francés Juan Enrique Marmontel, traducida al ruso por María Sushkova y reeditada dos veces. Mas ambos poetas rusos, tanto Gnédich como Derzhavin, transformaron el argumento del libro conocido en toda Europa, llenándolo con sus propias ideas y pasiones. En el drama *Atabalibo* —así se transcribía el nombre de Atahualpa, último soberano del imperio de los incas— Derzhavin buscó nuevos procedimientos para representar un tema histórico; renunciando a los cánones clasicistas, quería reproducir hechos históricos reales y concretos. La conquista del Perú daba material para la resolución de esta tarea artística. Al autor lo atrajo la posibilidad de desentrañar la complejidad interna de la historia de la colonización del Perú, la confrontación de distintos tipos de conciencia y caracteres humanos. Derzhavin escribió este drama en el ocaso de su vida, en los años cuando en el Nuevo Mundo ya relumbraban las fulguraciones de la lucha liberadora anticolonialista.

La Guerra por la Independencia de las colonias españolas en América, que empezó en 1810, encontró un vivo y caluroso eco en la sociedad rusa. Podemos decir que desde ese tiempo comienza una nueva fase en las relaciones culturales y literarias entre América Latina y Rusia.

II

DESDE comienzos del siglo XIX las relaciones entre América Latina y Rusia entraron en una fase nueva. Este cambio se produjo, ante todo, debido a los acontecimientos históricos sucedidos casi simultáneamente en América Latina y Rusia. Los tres lustros de la Guerra por la Independencia que llevaron las colonias españolas contra el yugo de la metrópoli coincidieron con el período del auge revolucionario en Rusia de los años 1814-1825 que culminó con la insurrección de los decembristas. Es de señalar, también, que aproximadamente en estos mismos años las navegaciones de la flota rusa alrededor del mundo inauguraron la época de los contactos inmediatos con los países de América Latina.

En este período, en las entrañas de la cultura rusa maduraba el Romanticismo.

La ampliación de los horizontes de la economía y la política mundial coincidió con la ampliación de los horizontes de la percepción romántico-nacional de la cultura. . . Por algo en aquel período gozaron de la mayor popularidad las descripciones de viajes a tierras exóticas.

Esta tesis, que formuló Grigori Gukovski, conocido investigador soviético de literatura, se confirma convincentemente en el ejemplo de la asimilación geográfica y literaria del continente latinoamericano, con el cual Rusia no tenía anteriormente contactos directos. Después del primer barco ruso "Nadezhda", bajo el mando de Iván Kruzenstern,* que en 1804 ancló en Río de Janeiro, durante los cinco lustros siguientes en América del Sur tomaron puerto decenas de barcos rusos, lo cual tuvo consecuencias importantes tanto para la ciencia patria como para el desarrollo de las relaciones culturales entre Rusia y América Latina.

Los marinos rusos dejaron numerosos testimonios sobre sus viajes a los países del Nuevo Mundo; hay entre ellos partes oficiales, así como ensayos de indudable valor literario escritos con viveza. Esbozos del natural realizaron también pintores profesionales, a quienes se invitaba *ex profeso* a formar parte de la tripulación de los barcos.

Entre los años veinte y treinta del siglo pasado vio la luz una larga lista de libros en los que se describían los primeros viajes alrededor del mundo de los rusos, entre otros, los viajes a los países de América Latina. Entre estas obras figuran: *Viaje alrededor del mundo en la barca "Kamchatka" en los años 1817, 1818 y 1819 efectuado por el capitán de la flota Vasili Golovin*, dos libros del capitán Otto Kotsebu, bajo cuyo mando emprendieron viajes a América del Sur la bricbarca "Riúrik" (en 1815-1816) y la goleta "Predpriátie" (en 1823-1826); *La circunnavegación en la goleta "Ládoga" en 1822, 1823 y 1824*, de Andréi Lázarev;* *Viaje alrededor del mundo en la goleta militar "Seniavin" en los años 1826, 1827, 1828 y 1829 del capitán Fiódor Litke*. Un poco más tarde el alférez de navío Pável Novosilski publicó su obra *Polo Sur. Apuntes de un ex oficial de marina*. Estas obras, como otras análogas, tratan de lo que los marinos habían visto en los países de América del Sur: mayormente los barcos rusos fondeaban

* Iván Kruzenstern (1770-1846), destacado navegante ruso. Encabezó la primera expedición marítima rusa alrededor del mundo (1803-1806).

* Andréi Lázarev (1787-1849), navegante ruso, investigador del Ártico.

en los puertos de Brasil, Chile y, con menor frecuencia, del Perú. A los marinos rusos sobre todo los admiraba el raro y desconocido espectáculo que presentaba la naturaleza del Nuevo Mundo. "Aquí todo me encanta —escribía entusiasmado el teniente Andréi Romberg, miembro de la tripulación del buque 'Nadezha' que fue el primero en arribar a las costas de América del Sur—. ¿Puede un habitante del norte contemplar impenesible todo esto?"

No encontramos ni un solo libro, ni un solo ensayo o carta particular en los que no se tratara de describir la majestuosa naturaleza de América. Las altas montañas, las inmensas pampas y selvas tropicales despertaban en los navegantes un sentimiento de euforia romántica.

No puedo decir lo que siento al contemplar las majestuosas rocas del Nuevo Mundo. Al expirar el día el sol se oculta tras las altas cordilleras de América, proyectando sus rayos deslumbrantes, que se dispersan poco a poco en el negro espacio del cielo. Un cuadro único y maravilloso que se puede sentir, pero que imposible es describir con la pluma; no hay fuerza humana capaz de expresar toda la hermosura de la naturaleza.

Estas palabras pertenecen al alférez de navío Fiódor Matiushkin, ex discípulo de liceo de Alexandr Pushkin, quien, como se supone, lo despidió antes de partir a la larga travesía y le aconsejó llevar un diario.

Sentimientos parecidos se apoderaban no sólo de los novatos veinteañeros, sino también de comodoros experimentados, como fue Fiódor Litke. He aquí cómo describe la costa chilena:

Por la noche la niebla se disipó, y el amanecer nos ofreció un cuadro de hermosura y grandeza indescriptible: la dentada cordillera de los Andes, con sus agudos picos, se destacaba netamente sobre el azul del cielo, clareado por los primeros rayos del sol. No quiero ser uno más entre quienes en vano se esforzaban por expresar sus sentimientos al contemplar por vez primera semejantes cuadros de la naturaleza. Son indecibles, como lo es el propio majestuoso espectáculo. El juego de colores y las nubes y el cielo iluminados por el sol saliente son irrepetiblemente bellos.

Brasil fue el primer país del Nuevo Mundo a cuyas costas llegaban todos los barcos que navegaban alrededor de América, y el puerto de Río de Janeiro, su amarradero constante. Por eso la mayor parte de todas las descripciones está dedicada a esta tierra,

que deslumbraba a los viajeros europeos con la suntuosa naturaleza tropical. Otto Kotsebu, conocido navegante ruso, escribió:

Muchos fueron los que descubrieron la esplendorosa naturaleza del Brasil, pero ninguno de ellos, creo, pudo encontrar palabras adecuadas para referir toda su divina hermosura. Sólo poseyendo una rica imaginación uno puede figurarse estos paisajes pintorescos, esa suntuosa y titánica vegetación que, luciendo todos los matices, cubre magnánimamente los valles y las montañas hasta el litoral.

Aquí tenemos un ejemplo muy característico de una descripción exaltada:

Las noches tropicales son indeciblemente maravillosas. El aire es puro, transparente, embriagador. En el infinito espacio del cielo se encienden miríadas de estrellas que lucen a cual más clara, a cual más intensa. El mar empieza a fosforescer. La espuma junto a los bordos se torna fuego y oro, y el agua tras la popa semeja un río ígneo. Muchas estrellas que no se pueden ver en el hemisferio boreal, como las de las constelaciones Eridano, Centauro y la Cruz del Sur, lucen vivamente. Esta última es hermosa sobre todo, uno no se cansa de mirarla: ningún diamante ni otra piedra preciosa pueden dar una idea de la encantadora y límpida luz que despide la estrella en el extremo inferior de esta divina cruz.

Es de notar que Iván Goncharov,* quien mucho más tarde, en los años cincuenta, estuvo en la región sur del Atlántico, describió sus impresiones en imágenes muy parecidas:

Bajo la fragata se abre la voráGINE ígnea, con ruido brotan chorros de oro, plata y ascuas. Uno se ve enceguecido, ensordecido, sumido en dulce sueño creador... alza la vista al cielo y ve la luz dorada, rojo sangre y verde esmeralda que despide Canopo, el astro del Navío Argos, y las dos enormes estrellas de Centauro, y, una vez cansado de su insoportable brillo, se sosiega mirando las cuatro estrellas de la Cruz del Sur, que lucen discretamente y, diríase, observan a uno sabia y fijamente.

* Iván Goncharov (1821-1891), escritor ruso, autor de las novelas *Oblómov*, *Una historia corriente* y *El precipicio*, que forman parte del fondo de oro de la literatura clásica rusa del siglo XIX. En 1852-1855, en calidad de secretario del capitán, tomó parte en la circunnavegación en la fragata "Pallada".

Es interesante que Goncharov, autor del ciclo de relatos realistas *La fragata "Pallada"*, recurre adrede en este fragmento al estilo romántico.

El entusiasmo con que se describía la prodigiosa naturaleza de América del Sur se combinaba con la airada protesta contra la esclavización de los negros, que los viajeros rusos podían observar en Brasil a cada paso.

La reprobación de la esclavitud en América no es un tema nuevo en el pensamiento literario social ruso. Surgido ya en el siglo XVIII, permitía fustigar indirectamente el régimen de servidumbre en Rusia. Desde el primer cuarto del siglo XIX, gracias a numerosos testimonios, estas intervenciones se tornaban cada vez más concretas. El cuadro de explotación de los negros fue examinado desde muy cerca.

Cuán deplorable es la idea de que uno de los países más fértiles del mundo no pueda ser labrado, o sea, no pueda existir políticamente sin privar a cierto número de hombres, nacidos para su desgracia, del derecho natural más caro y sagrado que es la libertad.

escribió el citado Fiódor Litke en su primera estadia en Brasil.

La hermosura de la naturaleza y los horrores de la esclavitud formaron la antinomia típica para el Romanticismo.

La presencia de dos barcos con esclavos, que arribaron del África y también anclaron aquí, nos pareció constituir un indignante contraste con la hermosura de la divina naturaleza del Brasil. El comercio de hombres cubre de oprobio a los Estados civilizados, la mayoría de los cuales ya se avergüenza de ello.

escribió Kotsebu. En los apuntes de los marinos rusos encontramos descripciones de los mercados de esclavos. Por ejemplo, Novosilski escribió:

Negros desnudos estaban sentados en bancos; en los de adelante, niños, y en los de atrás, los mayores. Un portugués con un látigo en la mano ofrecía su mercancía; según su señal, los negros se levantaban bruscamente y empezaban a saltar de un pie a otro.

En el ensayo de Dmitri Zavalishin, quien llegó a Río de Janeiro en la fragata "Kréiser", leemos: "En el mercado mostraban a los esclavos como a bestias, los hacían correr para demostrar su agilidad" (este ensayo fue publicado sólo a finales del siglo XIX).

Un cuadro no menos expresivo de la trata de negros nos dejó Andréi Lázarev, quien ya en la rada pudo ver de cerca este mal:

Allí anclaron varios barcos mercantes, uno de los cuales, con bandera portuguesa, que regresaba del África y llevaba a bordo muchos papagayos y monos de distintas especies que exhibían en la cubierta superior, llamó nuestra atención, ¡Qué cuadro tan horroroso se nos presentó! Muchas cabezas medio rapadas asomaban por la escotilla mayor; 530 negros desgraciados, la mayoría de 12 a 14 años, estaban reclusos en la cubierta. Ni sus gritos ni los sufrimientos a causa de las enfermedades y el hambre, que se leían fácilmente en sus rostros, ablandaban el cruel corazón de su dueño, quien, olvidando todos los deberes sagrados hacia los seres humanos, tan sólo para complacer su alma codiciosa, no se avergonzó de trocar por sutilezas a sus semejantes, confiando cobrar 200 taleros por cada uno.

Los libros de los navegantes rusos que trataban de los países exóticos del Nuevo Mundo tomaban parte activa en la formación del Romanticismo ruso. Pero hablando de cuanto en Rusia se conocía de estas lejanas tierras, no se deben pasar por alto los nombres de dos grandes personalidades de la cultura europea del siglo XIX: Alejandro de Humboldt y Francisco Renato Chateaubriand, cuyas obras gozaban de gran popularidad en Rusia y contribuyeron en gran medida a que el más amplio auditorio conociera la imagen romántica de las "tierras ignotas".

Los primeros datos sobre la expedición al Nuevo Mundo, que Humboldt realizó junto con el botánico francés Aimé Bonpland, aparecieron ya en 1803, y su libro *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente* vio la luz en francés en 1812. Diez años después, cuando la Sociedad Libre de los Amantes de las Letras Rusas emprendió la publicación de *Sorevnovátel prosveschenia y blagotvorenia (Contribuidor a la ilustración y a la beneficencia)*, ya en los primeros números se podía leer la variante abreviada de esta gran obra titulada *Viajes de Humboldt por los campos y desiertos del Nuevo Mundo*. La Redacción subrayaba en el prefacio no sólo la importancia científica del libro del conocido naturalista, quien fue "el primero que hizo llamar nuestra atención sobre la lejana América", sino también sus méritos artísticos.

Gran científico que siempre buscaba las correlaciones internas de todos los fenómenos, Humboldt en más de una ocasión reparó en los rasgos afines que existían en la vida de Rusia e Hispanoamérica. También se interesaba por los viajes de los navegantes rusos al Nuevo Mundo; así, escribió una carta a Litke agradeciéndole

dole su libro, que se publicó no sólo en ruso, sino también en alemán.

Humboldt encontraba poesía en la realidad del Nuevo Mundo. Chateaubriand, en cambio, basándose en esta realidad, construyó su propio mundo poético. Las imágenes de sus novelas *Atala* y *René* resultaron muy cercanas a los escritores románticos de América Latina, que vieron en ellas el modelo artístico de su sociedad, o sea, el choque de la cultura indígena con la civilización europea, la interacción de los sentimientos humanos con los elementos. El interés hacia la creación de Chateaubriand determinó en parte que Alexandr Pushkin y Mijaíl Lérmontov concibieran sus poemas románticos.

La imagen de América Latina, que se comprendía como el triunfo de la cultura indígena y la lucha entre la barbarie y la civilización, se iba perfilando en la poesía romántica rusa. Sirve de ejemplo la poesía con la que en 1840 debutó el poeta Lev Mei, que a la sazón tenía 18 años. La poesía se titula *Guanabani* (como se llamaba la isla considerada la primera tierra que en las Antillas descubrió Cristóbal Colón). En la primera parte el poeta canta la naturaleza de la isla tropical, en la segunda, habla de la pureza y la naturalidad de la vida primitiva de los indígenas, que desconocen los vicios de la civilización.

Más brillante en el sentido artístico es la poesía *Orellana* (1838), de Vladimir Benedíktov, quien con temperamento e inspiración describe el gran río Amazonas (para el título de su poema tomó el otro nombre de este río). La poesía se distingue por una imagen artística íntegra y presenta al río como un ser animado y rebelde.

Es de notar que la personificación de las fuerzas de la naturaleza que encontramos en *Orellana* (así como en muchas otras obras románticas) corresponde al estilo de los poetas románticos de América Latina (compárese con la poesía del autor argentino Manuel Lavardén, dedicada al Paraná, y la del poeta colombiano Manuel Madieto, dedicada al Magdalena).

Con el correr del tiempo, América Latina devenía un tema de moda que excitaba y atraía la imaginación representando los lejanos países del Nuevo Mundo. Sin embargo, todo eso constituye tan sólo un aspecto de los vínculos entre América Latina y Rusia. No menos sustancial es que los acontecimientos de la Guerra por la Independencia de los pueblos latinoamericanos contra el yugo colonial, comenzada en 1810, y la imagen de su líder Simón Bolívar ocuparon en aquellos años un lugar importante en el pensamiento literario social de Rusia.

Sor Juana Inés de la Cruz

I. El momento prehistórico

PARA conocer los precedentes de las imágenes nupciales, hemos de remontarnos hasta el antiguo rito según el cual la pareja realiza su cópula sugiriendo e imitando los procesos fecundantes de la naturaleza, en busca, por un lado, de la unión con ella y, por el otro, de estimularla y ayudarla; actividades e ideas que ocurren a tenor de lo que hoy llamamos "magia simpática".²

Nos hallamos en los mismos linderos de la barbarie, en la primitiva comunidad no clasista, sin palacios ni templos ni comercio ni escritura desarrollados, y donde no observamos aún una tradición simbólica ni especulativa considerable (es decir, más allá del hecho de que no existe hombre alguno sin lenguaje y, por ende, tampoco sin algún simbolismo).

En esta época, las primitivas uniones ceremoniales entran en correspondencia con la magia imitativa, y la pareja o grupo nupcial no estará simplemente especulando ni simbolizando, y ni siquiera imitará a las espigas del cereal o las uniones animales con moderna "conciencia de imitación". *Está siendo* parte esencial de la naturaleza, está reafirmando en sí misma —a la vez que contribuyendo a que se realice— lo natural fecundante.

No se ha dado aún el estadio mental que formula: "Yo soy un ser humano distinto y separado del resto del Cosmos, y voy a seguir, imitar y simbolizar recursos generales de la naturaleza, para armonizar con ella". Ni tampoco las condiciones sociales, psicológicas, existenciales en general, que mueven a exclamar: "Voy a retornar y fusionarme con la naturaleza original para eliminar la angustia de esta separación".

Es decir, no se han producido aún estadios similares a los que podremos ver luego, por ejemplo, en gran parte del pensamiento místico, y del yoga tántrico (donde a la pervivencia del antiguo

² La magia simpática (homeopática o imitativa, y contaminante o por contagio), está teorizada y ampliamente tratada en la clásica obra de G. Frazer, *La rama dorada*, México, FCE, 1961. Para estudios más modernos sobre la magia y el pensamiento primitivo, consúltense las obras de Ernst Cassirer (*Antropología filosófica*, etcétera) y Lévi-Strauss (*Antropología estructural*, *Arte, lenguaje y etnología*, etcétera), entre otros autores. Véanse también, para historia de las religiones, A. Donini, *Historia de las religiones*, La Habana, Ed. Política, 1967 y S. A. Tokariev, *Historia de las religiones*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1965. Para estudios específicos sobre España, Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1967, y del mismo autor, *Vidas mágicas e Inquisiciones*, Madrid, Taurus, 1967.

ritual y de las emociones correspondientes se vincula una posterior tradición especulativa yoga y budista mahayana).³

Aunque *de hecho* la antigua pareja del ritual neolítico escenificaba o representaba, social y psicológicamente no se trataba de ello: esos actos *no* respondían a un programa de razones y construcciones teóricas.

Si bien como seres humanos estaban dando nacimiento y utilizando procesos simbólicos y metafóricos primarios, aún no concebían estas vivencias como símbolos ni metáforas; eran esencialmente prácticas incubadas en el seno del colectivo, no impuestas por una clase dominante, ni englobadas por un sistema especulativo; eran concebidas como realidades plenas.⁴

Partimos, pues, de la antigua sociedad no clasista, donde los ritos e ideas directrices no emanaban todavía de una clase dominante constituida como tal, aunque comenzaba a generarse.

Así, nuestra secuencia escrutadora se inicia cuando el símbolo propiamente dicho como función sociointelectual simbólica independiente o relativamente autónoma apenas se está incubando en una compleja práctica social mágica generatriz de actos, emociones e ideas (que fungirán como basamento de las futuras imágenes y metáforas nupciales en general).

II. El momento egipcio-mesopotámico

JUNTO a la naturaleza y la sociedad, la capacidad de abstracción y simbolización va evolucionando. Y cuando se desarrollaron las civilizaciones egipcia y mesopotámica, cambiaron los tonos: las circunstancias sociales y el pensamiento en general ostentan un grado superior de riqueza, aunque se muevan aún en el ámbito de lo prefilosófico y el mito sea lo central y predominante.

³ Sobre esta tradición especulativa, véase por ejemplo, P. T. Raju y otros, *El concepto del hombre*, México, FCE, 1965; Ernest Wood, *La práctica yoga*, París, 1953; M. Antolín y A. Embid, *Introducción al budismo zen*, Barcelona, Seix Barral, 1972, y M. Granet, *El pensamiento chino*, México, UTEHA, 1960. Sobre los ritos tántricos, véase Mircea Eliade, *El chamanismo*, México, FCE, 1956 y G. Evanz-Wentz, *Le yoga tibetain*, París, 1956. Una interesante exposición del zen (y su relación con el psicoanálisis cultural) se halla en T. Suzuki y E. Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, México, FCE, 1968.

⁴ En palabras de Frazer: "Estas representaciones fueron, de consiguiente, no meros simbolismos o dramas alegóricos y bucólicos destinados a divertir o instruir a una audiencia rústica; fueron conjuros destinados al objeto de que brotase en los bosques el verdor, la hierba renaciese, los cereales germinasen y salieran, y las flores aparecieran" (*op. cit.*, p. 171).

La evolución desde los inicios de la Edad del Cobre hasta el esplendor de las ciudades egipcias, mesopotámicas y micénicas, entre otras, dan testimonio del desarrollo.

Las tradiciones mágicas son asumidas y remodeladas en las religiones; los magos, en los sacerdotes; los jefes guerreros y cazadores, en los reyes. Aquí se incluyen, por supuesto, los antiguos ritos de fecundación con sus notables parejas o "reyes del cereal".

Las primeras sociedades clasistas, los primeros "reyes divinos", la actividad de los templos y sacerdotes, las elaboraciones míticas, el arte, las oraciones y cánticos, manifiestan con nitidez diversas especulaciones y conceptos bajo una expresión simbólica.

La eminente fijación simbólica en el arte del período, junto a la existencia de un lenguaje ya escrito y, mejor aún, las primigenias teologías, son elocuentes respecto de tal avance en el desarrollo del pensamiento y la capacidad de utilizar símbolos.⁵

De este modo, el fenómeno que antes había sido una práctica mágico-ritual de fecundación, con la mayor espontaneidad concebible en un acto social, se va llenando ahora de construcciones teóricas y de símbolos, y llega a ser adoptado y orientado según los intereses e ideas de los grupos dominantes: es plasmado terminológicamente en doctrinas, fórmulas u oraciones político-religiosas, y también en poemas y obras plásticas.

Las cosmogonías detallarán a los esposos generadores y el potencial del amor, así como a las parejas que, generando sucesivas parejas, van creando lo primordial natural y humano. En consecuencia, faraones, pátesis y sacerdotes ejecutarán las bodas y actos rituales que aseguran la fertilidad del reino y el buen orden terrestre y cósmico. Y a toda cosmogonía y teopolítica será inherente la concepción del matrimonio o enlace entre parejas como unidades de gestación primordial o como núcleos de sostenimiento y de estabilidad política.

Por otro lado, en estas primeras sociedades clasistas —lo mismo en Egipto que en Mesopotamia, la India o cualquier otra— también la moral ha ido evolucionando en concordancia con los demás órdenes ideológicos.

La sexualidad, en particular, se alejó de la antigua promiscuidad, incrementó sus normas y determinaciones, y fue francamente

⁵ Podemos remitir a cualquier historia del arte que analice Egipto y Mesopotamia. La obra de Alois Dempf, *La expresión artística de las culturas*, Madrid, Rialp, 1962, aborda específicamente la cuestión de las fijaciones simbólicas, aunque en la línea del idealismo alemán.

utilizada en la sistematización ideológica emprendida por la clase gobernante.

Por ejemplo, la teopolítica egipcia justificaría el entronizamiento de Hathepsut como "faraón" en virtud de que ella fue supuestamente concebida por la unión de su madre con el dios Amón. A su vez, el mesopotámico Gilgamesh repudiará a la diosa Inanna (Ishtar) por su merecida fama de inconstante y cruel.

Lo sexual se vincula tan estrechamente con lo político, y no sólo con lo ético, que los ritos nupciales pasan a ser controlados por los reyes-sacerdotes en función de su poderío. Ello se observa, entre innumerables casos, en las bodas políticas del faraón, en el matrimonio anual del rey-sacerdote mesopotámico con una de las doncellas consagradas a la diosa del amor y de la fertilidad, y en cualquier nupcia ritual que persiga el aseguramiento del reino y de su prosperidad. En armonía con ello, han nacido y proliferado los símbolos (todo un sistema simbólico) que expresa y alaba estas uniones.

Ahora se echan los cimientos para que las viejas prácticas mítico-naturalistas caujen dentro del reino del pensamiento y de las imágenes en general.

La antigua pareja o grupo ritual fecundante y fecundada al son de la naturaleza ha devenido pareja divina u ofrendada al dios de modo muy estrechamente vinculado a los intereses y normas del sacerdocio y la realeza dominantes. A la vez, se han ido creando cosmogonías llenas de parejas generativas, equivalentes a los matrimonios reales, sagrados y rituales de toda índole.

Vinculados a las bodas rituales, imbricados con los mitos de uniones divinas y de un humano con un dios, y en armonía con las ideas matrimoniales políticas y religiosas, han ido naciendo los símbolos —todo un sistema simbólico— que los expresan y alaban.

Ipsa facto proliferan los anhelos de alcanzar un *status* divino mediante la unión con un dios y de expresar con estas ansias la fiel devoción.

Entonces proliferan las imágenes, cantos y poemas que se refieren o utilizan en estos ritos, así como otros más aislados del ceremonial, que nos presentan al "ser amado" o que exclaman con vehemencia el anhelo de posesión divina, como los fragmentos sumerios que se consideran precedentes del Cantar de los cantares hebreo.⁶

⁶ Por ejemplo, S. N. Kramer en *La historia comienza en Sumer*, Barcelona, Aymá, 1962.

Han nacido ya las imágenes poéticas y la metáfora básica que denotan una alianza íntima divina o de divinización, y ansias de unión con el dios; aunque como símbolo que se mantiene muy vinculado a lo concreto, en el sentido de que conserva explícito el cariz físico de la unión con el dios y suele ser aún ejecutado por apoyo de acciones rituales (que incluso se acompañan a menudo por una unión sexual real).

Estas imágenes permanecen aún vinculadas estrechamente con el ritual mágico y la teología política, en su mayor parte, y simbolizan matrimonios divinos, o de un rey divinizado y una diosa, o el deseo de unión personal con el dios.

Mas, de uno u otro modo, variadas y fluctuantes, las imágenes nupciales han nacido.

III. El momento judaico

Es de ese sustrato egipcio-mesopotámico de donde se arguye que pasarán a los hebreos las imágenes nupciales. Ahora bien, sigue abierta la posibilidad de un desarrollo independiente del tema y las imágenes en cuestión, aunque no se han hallado vestigios prehistóricos que lo sustenten así.

Además, tales influjos no restarían brillo ni originalidad a la manera en que el pueblo hebreo asumió y elaboró la metáfora, que quedaría definitivamente perfilada con el Cantar de los cantares, donde nos encontramos ya con el símbolo relativamente autónomo.

En gran medida, también entre los hebreos la imagen tuvo su historia propia. El Cantar asumió tradiciones y cantos populares vinculados a tonadas de amor profano, hasta el punto en que su estructura adopta la de las siete jornadas de las bodas judías.

Por otro lado, halla precedentes en metáforas y situaciones de la tradición específicamente bíblica, lo cual tuvo importancia suma para que esta imagen nupcial quedase fijada en el cantar bíblico y cobrase auge.⁷

El propio concepto de la "divina alianza" nos habla de ello: la elección o alianza entre dos, y la intimidad o familiaridad de

⁷ En "Cinco notas al 'Cantar de los Cantares'", en *Santiago*, núm. 37 (1980), llamo la atención sobre el valor de esta tradición bíblica y general a partir del concepto de "Divina Alianza" y, sobre todo, la importancia de Oseas y los profetas que lo sucedieron para la fijación literaria y oficial bíblica de la metáfora, aunque no hubiesen sido los creadores de algo dado ya en el ambiente.

esta alianza, son elocuentes. Tal concepto significa condicionamiento y posibilidades —en la conciencia popular y en la tradición oficial— para las imágenes de uniones íntimas o elecciones afectivas, desde tempranas edades de la cultura judaica.

Luego, con Oseas, quedará triunfalmente establecido el conjunto de imágenes nupciales en la literatura bíblica: con su prédica a favor de la *hesed* (devoción piadosa) por encima del ritualismo, junto con rechazo a toda práctica impía y a cualquier alejamiento de la genuina tradición judaica. Enseñanzas ilustradas por Oseas mediante sus comparaciones con *la esposa infiel*.

Sus continuadores del movimiento profético de los siglos VIII y VII a.n.e., reafirmarán la imagen. Recordemos la parábola de las dos ramerías del Ezequiel y algunos rasgos del Jeremías.⁸

Comparar con prostitutas a las mujeres y hombres, tribus y pueblos enteros, cuando abandonan el camino de Yahvé, cobra cada vez más fuerza y, sobre todo en el ambiente popular, aún antes de su acogida oficial en los medios expresivos del clero.

Varios siglos después de Oseas, ya en el Bajo Judaísmo, en medio de nuevos júbilos mesiánicos en los de la reunificación y el establecimiento del Imperio judío en Palestina, será fijada la metáfora judaica por excelencia del "Matrimonio divino".

El Cantar de los cantares, en su redacción definitiva, incorporada al culto oficial, mostrará la forma más elaborada de esta imagen, con una notoria separación desde los primitivos ritos universales de la fecundación primaveral (lo más desprovistos posible de pensamiento simbólico especulativo) hasta la metáfora poético-simbólica.

Esto no implica, por supuesto, una ausencia total de ritualismo. En su propia trayectoria judía (ritos nupciales populares, consentimiento profético de cultos, aunque más sencillos y fieles, etcétera), y en su misma oficialización para ser entonado en la ceremonia matrimonial, va implicado un cierto ritualismo. Además, en su estructura se transparente el enlace formal con los ritos de las bodas judías.

No obstante, se ha acuñado, con carácter más abstracto que nunca antes, que en el ritual neolítico de la fecundación primaveral y que en el momento egipcio-mesopotámico. Se ha distanciado considerablemente de lo mágico-ritual concreto.

Las nupcias o unión íntima de la pareja han generado un símbolo abstracto y autónomo, para denotar el ideal de piedad sentimental y el anhelo de unión con lo divino. A la vez, se ha pro-

⁸ Véase, por ejemplo, Ezequiel: 30; y Jeremías: 3, 1-2.

ducido una concentración de los significados y variantes de las imágenes al expresarse en la pareja Yahvé-Israel.

Ha quedado establecido en la tradición judía el símbolo del esposo anhelado como el dios, y el de la esposa anhelante como el grupo o pueblo piadoso. Más específicamente, las nupcias como la reunión entre Yahvé e Israel.

IV. El momento místico-cristiano

CON el imperio pagano romano y luego con el cristianismo, se vieron eclipsadas las ansias judías de un imperio de Yahvé e Israel sobre la tierra. Pero las escrituras bíblicas, lejos de desaparecer, gozaron de la mayor difusión gracias a la prédica cristiana.

Lógicamente, las ópticas no eran iguales, pues las nuevas perspectivas demandadas por la historia llevaron a revisar no sólo los viejos libros, sino incluso la prédica cristiana original.

El enfoque cristiano primigenio, eminentemente antiritualista y entronizador del amor, va siendo sustituido en manos de la Iglesia triunfante, detentadora de poder terrenal, por una visión en concordancia con las relaciones sociales feudales y celosa de los ritos y normas ahora ensalzados.

La nueva interpretación de la imagen nupcial denotará estas transformaciones: el Esposo es Cristo y, sobre todo, la Esposa es la Iglesia. Y ello implica que quien no siga las normas y ordenamientos de la Iglesia quedará excluido del "cuerpo" eclesiástico y, por ende, de las nupcias o unión divina salvadora.

El intimismo y el amor místico que tanto peso tuvieron en los orígenes del cristianismo y en los Padres de la Iglesia, disminuye progresivamente su vigor en los filósofos o teólogos continuadores, salvo esporádicas floraciones, hasta reducirse de manera notable en la Escolástica. Y más que en la teoría, en la práctica de la Iglesia.

La canalización de los sentimientos y hábitos populares por parte de la Iglesia feudal acentúa los procedimientos normativos y rituales. Así, el Cantar y la imagen de las nupcias, expresión máxima de intimismo, aminoran su descolante brillantez.

Pero, más tarde, con la crisis de esta sociedad y su típica Iglesia, al acercarse el fin del feudalismo y producirse el advenimiento de nuevas relaciones sociales y otro enfoque del mundo (donde cuenta el rescate de la prédica original cristiana y su asunción individual), el Cantar de los cantares y su imagen básica recuperan aliento.

Los místicos del último período feudal y, más aún, los místicos renacentistas españoles, harán de este libro y su metáfora central todo un emblema.

Como movimiento complejo ubicado en medio de la decadencia feudal, de las luchas de la Contrarreforma por detener el embate de los pensadores reformistas, e inmersos en la depauperación española tan contrastante con la pomposidad palaciega y el lujo cortesano eclesiástico, estos místicos recibirán y modularán las tensiones entre las nuevas corrientes erasmistas y renacentistas en general, las tradiciones religiosas cristianas, lo antiguo y lo moderno, y la polifacética conformación hispana (donde no puede ignorarse lo judaico y lo arábigo, con su mística sufí).

Con tales premisas, los místicos españoles informarán un singular prisma de unificación religiosa nacional, a la vez católica y opuesta a la clerecía lucrativa y normativa, constituirán un tamiz de aceptación de raíces y tonos culturales del pueblo español y de asunción de elementos modernos y universales enarbolados por el Renacimiento, y sintetizarán temas y formas realistas con las idealizaciones y símbolos más diversos.

Es así que emprenden una coherente labor de traducciones y comentarios de textos hebraicos y temas afines, recurren a ellos como fuentes consagradas, sin abandonar un espíritu "actualizador" o de militancia en su medio sociocultural.⁹

De acuerdo con este espíritu suyo, son las circunstancias propias del pueblo español y con la mentalidad particular de los místicos, el Esposo será ahora Cristo, hijo de Dios hecho hombre a la vez que el propio Dios, y la Esposa será el Alma individual de cada hombre.

Las nupcias denotarán, en este estadio, una realidad crítica, el rechazo a tal situación, el distanciamiento de la corrupción eclesiástica y un intento de reunificación nacional católica, los anhelos de alcanzar lo supremo por medio de la fusión con la divinidad y un intento cristiano de rescatar lo antiguo y universal de acuerdo con lo actual y nacional. En todo ello hemos de destacar la simpatía y coincidencia con la emotividad y las imágenes populares.

Si bien el Cantar de los cantares es literatura oficial religiosa y connotadamente bíblica, no figura en esos tiempos entre los libros más difundidos ni la prédica más socorrida por la Iglesia

⁹ Consideramos premisas ya sabidas las cuestiones literarias y culturales generales, manejadas con amplitud por las historias y otros estudios literarios, como los de Chabás, Ángel del Río, Valbuena Prat, Alborg, Hatzfeld y otros.

tradicional. Por otro lado, el Cantar respondía mejor que muchos otros textos al sentimiento español, y no sólo español, de la época.

De manera que, al realzar el tema nupcial y sus conexiones doctrinales y poéticas, los místicos dan relevancia a temas y sentimientos populares no idénticos ni reducibles a los que prefería la escolástica y la típica oficialidad eclesiástica.

Con ello se imbrica además la cuestión del antiritualismo, pues tanto el Cantar como su tema básico y los que se le vinculan directamente son concebidos y sentidos más que nunca como la posibilidad personal de la fusión con lo divino; se acogen como un símbolo y vía antiritualista por excelencia. Recordemos que era uno de los libros menos socorridos por el ritualismo oficial.

Según todo lo anterior, no es de extrañar el conflicto con la Inquisición, antes de ser asimilados y utilizados oficialmente.

Esta asunción de lo más popular dentro de lo religioso y la inicial separación del ritualismo oficial señala una línea de "popularización de lo sagrado", de la que es ejemplo cimero esta relación con el Cantar.

La vía contraria, también presente en ellos, de "sacralización" o "divinización" de lo profano, ha sido bastante estudiada y enfatizada, sobre todo con referencia a las glosas "a lo divino" y toda utilización de lo popular para lo religioso.¹⁰ Mas la "popularización de lo sagrado" no ha sido tan subrayada.

En su sentido más estricto, los místicos no dejaron de considerar lo sagrado como tal. Lo que hicieron fue acercar, en la medida de sus posibilidades, lo sagrado y lo popular: priorizaron lo sagrado más cercano y con visos más populares por encima o junto a lo que solía enfatizar la oficialidad, y le dieron enfoques o imbricaciones sentimentales más populares.

A ello se vinculó, por ejemplo, la utilización de la lengua popular castellana en temas y comentarios religiosos y en la traducción del Cantar de los cantares.

Si bien no hubo profanación ni renuncia, sí se produjo una "popularización de lo sagrado". Ello señala el doble camino seguido por los místicos españoles en su búsqueda de un fuerte vínculo entre lo religioso y lo popular: el doble proceso complementario de "sacralización de lo popular profano", en una línea,

¹⁰ Excelentes ejemplos son *La poesía mística española* de M. Menéndez y Pelayo y *El estilo de Santa Teresa* de R. Menéndez Pidal. Y particularmente, en relación con esta nota, "El misterio técnico en la poesía de San Juan de la Cruz", de Dámaso Alonso, en su *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos, 1966.

y de "popularización de lo oficial sagrado", en la segunda vertiente.

Además, los místicos españoles desarrollaron una amplia fecundidad literaria en relación con la metáfora nupcial, llevada a un grado climático de abstracción poética, y que sirvió de base a múltiples obras y discursos.

El Cantar y su simbología resumieron así, en sus significaciones, un largo proceso histórico en rejuogo con lo antiguo y lo actual, lo sagrado y lo profano, lo hispano y lo universal.

V. "El divino Narciso" de Sor Juana y el "Matrimonio divino"

CONOCEDORA de esencias y formas hispanas, europeas, americanas, universales, Sor Juana Inés de la Cruz habrá de admirarnos una vez más con *El divino Narciso*, en la madurez del barroco hispanoamericano y las manifestaciones precursoras de la Ilustración.¹¹

Como preámbulo, una loa, que se inicia con el baile del tocotín, pone en escena tradiciones indígenas, y declara su afán de enaltecer al Dios de las Semillas (que, dicho sea, constituye una humanista y acertada sustitución de Huitzilopochtli, el dios guerrero azteca, que exige sangre humana en sus sacrificios rituales).

Ya este comienzo manifiesta con amplitud la intención revitalizadora, es decir, de indagación y reconocimiento de la cultura aborigen de América. Y a partir de aquí se hará patente la negación de "barbarie", "inhumanidad" y demás epítetos similares para calificar a los aborígenes de América, a la vez que irá quedando implícita la enunciación del carácter intruso y belicoso de los colonizadores.

Cristiana e hispanoamericana, anterior a la Ilustración, Sor Juana da por sentada la mayor excelencia del cristianismo y valora otras ideas y costumbres teniendo en cuenta su analogía o comprensibilidad desde la óptica cristiana e hispánica.

Pero, sensible y racionalmente humanista y americana, protesta en nombre de la grandeza aborigen, de su indudable validez, y

¹¹ Nos basamos en la edición preparada por A. Méndez Plancarte de las *Obras completas* de Sor Juana Inés de la Cruz, México, FCE, 1957. Para un tratamiento de la obra de Sor Juana véase, por ejemplo, Mirta Aguirre, "Juana de Asbaje", en *Estudios literarios*, La Habana, Ed. Letras Cubanas, 1981, pp. 199-240, "El Divino Narciso", en *op. cit.*, pp. 241-268 y "Del encausto a la sangre: Sor Juana Inés de la Cruz", en *op. cit.*, pp. 269-341.

se nos muestra, al menos en estos órdenes, precursora de las más altas luces ilustradas, asegurando la existencia de valores muy considerables en cada pueblo y cultura, aunque en menor grado de desarrollo.

La loa ensalza al Dios de las Semillas como dador de la vida, de la abundancia y como sustento del propio Estado, como el más valioso entre dos mil; dios hecho de materias exquisitas (semillas y sangre de inocentes), que purifica a los hombres y se da a sí mismo como manjar. Grabémonos esa importante alabanza y dedicatoria al dios vegetal, al dios de la fecundación natural. En otras filas, veremos a la religión y al cielo, con espíritu enjuiciador agresivo este último, y ambos intrusos y adversos a las costumbres aborígenes. Más aún, impositivos de las suyas.

En este duelo quedará sobreentendida la superioridad conceptual del cristianismo; mas causó sorpresa —especialmente a la misma religión y, con ello, a los colonizadores— la homología o parentesco de ciertos ritos y conceptos aborígenes con los cristianos.

La religión se valdrá de estas similitudes para su proselitismo, y será la que abra las puertas al auto sacramental que sigue a esta loa. El auto ilustrará, haciéndolos perceptibles mediante la representación escénica, los conceptos básicos del cristianismo acerca de la Eucaristía, la Pasión de Cristo, su doble naturaleza humana y divina, entre otros.

Aquí la religión se afana en mostrarlos como facetas más puras y valederas de las experiencias socioculturales y existenciales que los aborígenes relacionan con el Dios de las Semillas. No obstante, aún esta superioridad implica también una cierta validez de los ritos y tradiciones aborígenes.

Además, aunque nos ocupemos del auto propiamente dicho, siempre hemos de tener en mente la loa introductoria, que completa en ideas y formas a *El divino Narciso* y, mejor aún, polariza la visión del auto desde ángulos bien determinados.

Concretamente, la loa establece no sólo una defensa de las culturas indoamericanas, sino además la utilización del auto (y por ello del tema y el símbolo del "Matrimonio divino") en función de su alegato.

El auto ofrecerá muchos aspectos interesantes. El que primero salta a la vista es su apariencia de paganismo. Los personajes y el motivo argumental inicial —el enamoramiento de Narciso— proceden de la mitología clásica grecorromana, aunque también del judaísmo (como la sinagoga). Y si bien el paganismo es más aparente que esencial, con ello se reafirma de nuevo la existencia

de verdades o valores en otros pueblos y concepciones sociales, aunque incipientes o superadas por el cristianismo.

Ahora bien, nuestro objetivo no es detenernos en ello, sino apoyarnos para ir desde aquí a otro plano, el del argumento. Este desarrolla el tema de dos seres que se conocen y se aman y uno de los cuales ofrece su vida por el otro. Pareja que es clara alegoría de una unión más trascendente, la de la deidad y el ser humano, de la fusión de categorías sumamente significativas: lo divino y lo humano.

En el auto, Narciso desempeña el papel de la divinidad. Y como el personaje clásico de la mitología grecorromana, este Narciso cristalizado vivirá alejado del amor de otros (lo cual no significa que no necesite ni sea capaz de amar), hasta que se encuentre con el reflejo de su propia imagen, que devendrá objeto y expresión de su amor.

Pero, gran ingeniosidad de Sor Juana, este reflejo no se ha conformado en las aguas de un estanque ni de otro elemento inanimado, sino en la propia naturaleza humana, imagen de la divina, portadora de la chispa divina en su alma, según la propia concepción cristiana. Narciso sigue siendo Narciso, perfecta belleza divina, pero su "narcisismo" ha sido modulado y dirigido hacia la naturaleza humana.

Y luego, en virtud del amor, Narciso-Cristo se hará moral (carne, hombre) para la salvación de su Amada:

Buscad mi vida en esa
imagen de la muerte,
pues el darne la vida
es el fin con que muere.

Obviando por ahora las posibles observaciones psicológicas y teológicas,¹² la leyenda de Narciso se convierte ante nuestros ojos en el drama del encuentro de dos amantes necesitados y complementados entre sí: Narciso (la divinidad) y la naturaleza humana (la humanidad). Mas, si tal enamoramiento es parte medular de la trama, no da su sentido completo.

El final corona la obra, y colma sus significados: Narciso, como gran amante, será capaz de ofrecer hasta su propio cuerpo

¹² Como ejemplos de estas posibles especulaciones, tenemos el punto de vista de Juan Ramón Jiménez sobre el carácter narcisista del Misterio de la Trinidad y de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Véase el comentario al respecto en Isabel de Armas, "El narcisismo 'óptimo' de Juan Ramón Jiménez", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 376-378 (1981). Otra especulación notable es la que encontramos en la sección XII del Libro Séptimo de *Adán Buenos Ayres*, de Leopoldo Marechal.

y su propia sangre (como "manjar de almas") por su Amada, con el objeto de fortalecer su sublime amor y alimentar lo que existe de elevado en la naturaleza humana. Ésta, a su vez, asumirá agradecida la penitencia y los sacramentos como "medicinas del alma". Con su muerte, el Esposo ha contribuido a la purificación y revitalización de la Amada, en pro de una vida más trascendente y de la fusión definitiva.

Con lo anterior se ha dibujado no sólo un canto de amor simbólico entre lo divino y lo humano sino que, además, se ha puesto en función de explicar y alabar la comunión, de homenajear al sacramento de la Eucaristía como maravilloso sacrificio relacionado con una sublime ingestión de cuerpo y sangre.

Al meditar sobre la obra en su conjunto, con esa introducción tan vital que es su loa, resulta muy visible la defensa, ante las miradas europeas y cristianas en general, de la cultura aborigen y sus ritos, emparentados con los cristianos, como hermanos menores que no han alcanzado el refinamiento ni la perfección de la hostia y la Eucaristía.

De este modo, *El divino Narciso* resulta a la vez una obra de análisis e información sobre prácticas y costumbres de América, puestas en relación con las culturas grecorromana, judaica y cristiana, así como subraya el carácter intruso de los colonizadores y funciona como justificación, aunque relativa, de la cultura aborigen de América, e incluso de la universal (pagana, judía y de los pueblos primitivos).

La obra constituye, así, una variación cimera en función americanista del tema e imagen del "Matrimonio divino", sin dejar de asumir la tradición universal de las "nupcias divinas", incluyendo de modo especial la herencia del Cantar de los cantares.

En conexión con tal bagaje y apoyo en la herencia universal, ofrece muchos rasgos de interés al valerse de esta metáfora básica. Uno de ellos es la persistencia del Cantar de los cantares en su lenguaje, contextos y elementos generales: no sólo en el tema amoroso y en el argumento, sino incluso en imágenes y en detalles lingüísticos y en los ambientes descritos.

Por ejemplo, aun cuando se celebra en primera instancia a un "Dios de las Semillas" (como enfatiza la loa), lo que predominará en el auto es el hábito pastoril del Cantar (y de los idilios renacentistas).¹³

¹³ Tales son, entre otras, las apelaciones a Narciso-Cristo como "grano", "fruto del vientre", pero englobadas en un ambiente pastoril, con personajes pastores, incluyendo a la propia naturaleza humana. Esto contribuye al multifacetismo, al sintetismo de la obra.

Otro aspecto de relieve es la elaboración sintético-universalista del personaje simbólico que es "el divino Narciso". En él late el trasfondo universal. Por un lado, celebra el poder fecundante de la naturaleza y, en especial, el poder vitalizador de los cereales. Con ello rescata ideas y ceremonias ubicadas en la génesis histórica de las "nupcias sagradas". Por otro lado, también acoge, destaca y reelabora elementos grecorromanos, judaicos y cristianos.

Se pone de manifiesto un trasfondo universal que va desde los primitivos ritos de fecundación y vitalización, pasando por el nacimiento de las imágenes nupciales, hasta el símbolo básico del Cantar de los cantares con su interpretación místico-cristiana e hispánica.

Concilia incluso ideas y creencias del cristianismo (por ejemplo, la Pasión, la Trinidad y la Eucaristía) con la comprensión y justificación de lo americano y la denuncia del carácter intruso y agresivo de los colonizadores; es el batallar y el vencer con las mismas armas (que son también suyas) al enemigo dogmático de estrechas miras.

Bastan esos elementos para evidenciar la capacidad sintetizadora de *El divino Narciso*, donde también reluce la dialéctica entre lo concreto y lo abstracto.

Por su síntesis de ideas, tradiciones, símbolos e imágenes generales, por la reunión de conceptos teológicos y sociales, la obra es rica en el plano de las abstracciones ideológicas. Mas, por su propia índole de representación escénica, incluso con un baile ceremonial, y por el elaborado lenguaje poético, pleno de imágenes y alegorías, también es rica en los aspectos auditivo y sensorial.

Y si la obra es rica en lo concreto y lo abstracto, también lo es en la utilización de lo uno en función de lo otro. De esta manera, se produce una exquisita relación dialéctica entre ambos.

El divino Narciso constituye, pues, una extraordinaria variación, un alto clímax en la evolución y fertilidad del tema del "Matrimonio divino", plena de valores sintético-universales, con una excelente dialéctica entre lo concreto y lo abstracto, lo poético y lo conceptual, y en una magnífica función americanista y humanista.

Conclusión

LUEGO de los esbozos realizados, podemos subrayar algunos rasgos de esta evolución del tema y las imágenes básicas del "Matri-

monio divino", que hemos indagado desde los tiempos que preceden a la escritura hasta *El divino Narciso* de Sor Juana Inés, en las cercanías del 1688.

Momento prehistórico: Cuando en la primitiva sociedad aún no clasista, el hombre ejecuta ceremonias mágicas de fecundación donde figuran nupcias rituales y donde aún no se presenta la metáfora como símbolo autónomo. Existen prácticas mágicas como precedentes histórico-sociales de la futura metáfora; pero el símbolo aún no se ha conformado plenamente.

Momento egipcio-mesopotámico: En las primeras sociedades clasistas, los ritos, mitos y concepciones serán remodelados y utilizados por los grupos dominantes. En ellos se presentan ya abundantes imágenes nupciales, algunas incluso como símbolos relativamente independientes de ceremonias particulares.

Momento judaico: Se desarrolla, hasta el Cantar de los cantares, la metáfora nupcial por excelencia de la literatura judaica, precedente esencial de la cristiana. Con rasgos populares e intimistas, aunque incorporados y regulados en el culto oficial por el sacerdocio, la imagen se abstrae y se concentra en Yahvé e Israel (la Divinidad y el Pueblo escogido) como el Esposo y la Esposa.

Momento cristiano: Se produce un primer período escolástico, en el que la imagen nupcial (y el Cantar), que desde los orígenes del cristianismo significan "Cristo y la Iglesia", va quedando relegada en el ceremonial cotidiano y los usos eclesiásticos.

Y se produce luego un período místico (español, sobre todo, para los intereses de nuestra exposición). Aquí, con la crisis de la sociedad feudal y su Iglesia típica, la revitalización del símbolo nupcial es otra vez indicador de matices más populares, antiritualistas e intimistas, aunque sin abandonar el sistema eclesiástico en su conjunto y ser luego asimilado por él.

El nuevo significado de "Cristo y el Alma", alcanza un clímax expresivo en abstracción simbólica, en emotividad y en difusión y fertilidad literarias. Se consolida como el significado cristiano por excelencia.

El divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz: Sobre esta herencia universal, se erige *El divino Narciso*, en el que subyacen las ceremonias neolíticas de fecundación natural, los ritos de las primeras sociedades clasistas (con su multiplicidad de imágenes), el fervor judaico que canta la unión con Yahvé, la doctrina patristica de la Iglesia como *corpus* de la unión salvadora con Cristo y, de nuevo, el fervor intimista del "Alma y Cristo", en la mística española (sobre todo, para los intereses de esta trayectoria, pero de la mística en general).

Ahora bien, en *El divino Narciso* toda esta herencia cultural universal se reorganiza y luce nuevos tonos, con el estímulo de la realidad, la cultura espiritual y el amor de América. Resalta en ella el influjo popular (antioficialista y antidogmático), y se hace sentir el americanismo.

Juana, profunda cristiana, se preocupa por mostrar la superioridad del cristianismo, pero con un talento análogo al del *primus inter pares* o del "mayor entre menores". Superación dialéctica en la que no condena totalmente, sino que "comprende" o "justifica" a las demás culturas (pagana, aborígen...) en razón de sus circunstancias o momento histórico.

Indudable visión universalista, donde la pareja nupcial —Narciso y la naturaleza humana, alegorías de Cristo y el hombre— ganará el significado, humanista matiz, de la unión divinidad-humanidad.

En virtud de su capacidad sintética y conceptual, la obra se vale de imágenes, alegorías, significados y colorido general: América, la Religión, Narciso, la Gracia, la sinagoga, coros, pastores, el baile del tocotín... Y subrayemos de nuevo la ilustrativa inclusión de hechos y caracteres aborígenes mexicanos.

Síntesis, colorido, abundancia que, además, hacen de la obra una representación amena y agradable comparada con su árido tema teológico. Bastaría con ello sólo para hablar de la capacidad artística del texto.

En fin, resulta una variación interesantísima del tema y las imágenes nupciales, porque asume de modo bien explícito la herencia primitiva, grecorromana, judaica, cristiana, americana, y lo hace de modo tal que se llena de valores artísticos y humanistas, a la vez que viene en ilustrativa de elementos culturales americanos y en ferviente alegato americanista.

Todo lo anterior señala a *El divino Narciso* como un clímax en la evolución y utilización universal del tema y las imágenes del "Matrimonio divino", como original síntesis plena de humanismo, especialmente americanista.

LA IRONIA DE "LA MAS MINIMA CRIATURA DEL MUNDO"

Por Amy A. OLIVER
MOUNT HOLYOKE COLLEGE,
MASSACHUSETTS

Sans l'ironie, le monde serait comme une forêt sans oiseaux; l'ironie c'est la gaîté de la reflexion et la joie de la sagesse.

Anatole France

LA IRONÍA es un elemento omnipresente en la conocida epístola autobiográfica *Respuesta a Sor Filotea*, escrita por Sor Juana Inés de la Cruz en 1691.¹ El presente trabajo pretende analizar varios niveles de ironía que se encuentran en la carta, empezando por el contexto histórico en que Sor Juana la escribió y pasando luego a algunas aplicaciones de teorías clásicas y contemporáneas sobre la ironía.

En 1690, Sor Juana osó criticar por escrito un sermón del padre Antonio Vieira después de la petición de una autoridad religiosa, tras oír de otras fuentes que ella tenía reservas sobre el concepto de "fineza" en cuanto a ese sermón.² Poco tiempo después, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún, leyó la crítica de Sor Juana y respondió de dos maneras contradictorias: 1) tituló a la obra *Carta atenagórica* y pagó su publicación y 2) criticó a Sor Juana por haberse dedicado a temas seculares y no siempre a temas religiosos.

El furor creado por la publicación de la carta es irónico puesto que alguien, cuya autoridad Sor Juana no podía rechazar, le pidió

¹ Todas las referencias a la *Respuesta a Sor Filotea* proceden de *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, vol. IV, México, FCE, 1957, pp. 440-475.

² Véase "Sermón del padre Antonio Vieira en la Capilla Real, año 1650", en *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, ed. cit., pp. 673-694.

escribirla. Sor Juana explica que, con la excepción de su *Primer sueño*, "yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos".³ Además la *Carta atenagórica* es un tratado teológico y no secular; por tanto, la crítica del obispo es injusta. Como se sabe, la mayoría de las obras de Sor Juana es religiosa como sus loas, autos sacramentales y villancicos. También escribió poesía profana, pero evidentemente la vocación de poeta no se consideraba apropiada para una mujer. Según Octavio Paz,

Lope y Góngora fueron malos sacerdotes pero ningún Fernández de Santa Cruz los reprendió públicamente por no escribir tratados de teología ni ningún Núñez de Miranda les retiró sus auxilios espirituales por escribir sonetos y décimas de amor.⁴

Así que, a pesar de lo que la carta del obispo dijo en la superficie, Paz opina que Sor Juana había descubierto pronto

que su sexo era un obstáculo, no natural sino social, para su afán de saber. También tuvo la temprana experiencia de la suerte de las mujeres que se quedaban en el mundo: el matrimonio, el concubinato o la prostitución.⁵

Dicho de otra manera, en su aguda meditación "Tretas del débil", Josefina Ludmer nota que "Saber y decir, demuestra Juana, constituyen campos enfrentados para una mujer; toda simultaneidad de esas dos acciones acarrea resistencia y castigo".⁶ Sin embargo, después de un silencio de cuatro meses, Sor Juana decidió por fin responder a la carta del obispo que él había firmado bajo el nombre de "Sor Filotea de la Cruz".

Esta injusticia de la condición de Sor Juana como mujer e intelectual se puede considerar como una ironía accidental, cósmica, o situacional. Sor Juana no crea esta ironía intencionalmente sino que se encuentra a sí misma en una circunstancia que percibe como paradójica y a veces ilógica. Es una circunstancia contraria a la que se habría dado si ella hubiera podido controlar su destino. Como dice el crítico Jonathan Tittler, "In general, accidental irony designates the incongruence between the actual result of a

³ *Respuesta*, p. 470.

⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1982, p. 555.

⁵ *Ibid.*, p. 628.

⁶ Josefina Ludmer, "Tretas del débil", en Patricia Elena González y Eliana Ortega eds., *La sartén por el mango*, Río Piedras, Ediciones Huracán, 1984, p. 48.

sequence of events and the virtual result experience or theory would have one expect or desire".⁷ De acuerdo con este concepto de ironía accidental y situacional, podemos leer en la carta de Sor Juana "ciertas tretas del débil en una posición de subordinación y marginalidad".⁸

La *Respuesta* al texto del obispo es una protesta por medio de una autobiografía y una autodefensa que se entrelazan con varias "tretas" como la ironía. Sor Juana utiliza la ironía mesuradamente para defenderse y, según muchos críticos, para defender los derechos de toda mujer a la vida intelectual.⁹ El tema del feminismo de Sor Juana ha desencadenado una polémica activa entre los críticos. Por ejemplo, Ludwig Pfandl cree que el feminismo de Sor Juana es un "ataque" a los hombres.¹⁰ Sin embargo, Ramón Xirau señala:

No es de creer que la hipótesis [de Pfandl] tenga suficientes fundamentos, sobre todo si recordamos la ironía, el humor y a veces la gran alegría con que Sor Juana defiende a las mujeres; es decir, las afirma y se afirma al afirmarlas.¹¹

Xirau demuestra, destacando la importancia de la ironía, que una defensa no necesariamente implica un ataque por otra parte y, en este caso, la afirmación de la capacidad humana no es un ataque a nadie.

En relación con la idea de defenderse, es interesante notar que Octavio Paz, al describir al mexicano en términos generales en *El laberinto de la soledad*, observa: "Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse: el silencio y la palabra, la cortesía y el desprecio, la ironía y la resignación".¹² Con la posible excepción del desprecio, Sor Juana emplea los métodos mencionados por Paz para defenderse, es decir, a lo largo de la *Respuesta a Sor Filotea*, hay muchos ejemplos de estos recursos, especialmente la ironía.

⁷ Jonathan Tittler, "Approximately Irony", en *Modern Language Studies*, vol. xv, núm. 2 (1985), p. 37.

⁸ Josefina Ludmer, *op. cit.*, p. 48.

⁹ Dorothy Schons, por ejemplo, sugiere esto en su "Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz", en *Modern Philology*, núm. 24 (1926).

¹⁰ Ludwig Pfandl, *Sor Juana Inés de la Cruz, décima musa de México. Su vida, su poesía, su pique*, México, UNAM, 1963.

¹¹ Ramón Xirau, *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*, Buenos Aires, EUDEBA, 1967, p. 36.

¹² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1959, p. 26.

Cualquier discusión sobre la ironía exige una definición de la misma y una explicación de cómo se distingue la ironía del humor, la metonimia, la sinécdoque, la dialéctica, la mentira, la sátira, etcétera. Una definición comprensiva sería una tarea muy difícil y digna de un trabajo enteramente dedicado a ésta. Sin embargo, podríamos decir en términos generales que la ironía puede ser accidental o intencional y que esta última se emplea para que muchos lectores puedan deducir otro significado, a veces el contrario, del que aparece en la superficie. En otros términos, la ironía es "capable of encompassing such diverse ideas as wit, understatement, dialectic, self-reflexivity, and more-recently-undecidability".¹³ De esta forma, la ironía evidentemente depende de un sujeto y un contexto; la ironía accidental puede ocurrir cuando un sujeto se encuentra en un contexto paradójico que no creó ni que habría querido crear mientras que la ironía intencional suele ocurrir cuando un sujeto, usando significados distintos de los que normalmente se asocian con sus palabras, expresa o quiere señalar intencionalmente el carácter paradójico o contrario de un contexto que puede incluir a otros agentes y contextos. La ironía accidental es recibida o "sufrida" mientras que la ironía intencional es proyectada o expresada. Sor Juana, consciente de su condición social como mujer y su deseo de continuar su vida intelectual, conocía muy bien estos dos tipos de ironía.

La palabra "ironía", derivada del griego *eironía* ("deshacedor"), ha tenido históricamente dos funciones, una heurística y otra reveladora, y las dos constituyen subcategorías de la ironía intencional. La ironía socrática es un caso heurístico porque finge la ignorancia para que las ideas de otros se puedan examinar más fácilmente. Otro ejemplo del uso heurístico es de Friedrich von Hardenberg (Novalis) quien describe la ironía romántica del poeta como un instrumento que permite el descubrimiento del yo. Sören Kierkegaard, en cambio, escribió su tesis doctoral sobre la función reveladora de la ironía.¹⁴ Para Kierkegaard, la ironía es la comunicación indirecta que requiere un "salto de fe" para entender el significado dado a entender. Esta ironía sirve como un medio y no como un fin. Según estos ejemplos, podríamos decir que la ironía de Sor Juana es reveladora más que heurística. La ironía sorjuanina expuesta en *Respuesta a Sor Filotea* no es un ejercicio formalista para conocerse a sí misma sino que es un medio para

¹³ Jonathan Tittler, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ Sören Kierkegaard, *The Concept of Irony*, Bloomington, Indiana University Press, 1965.

defenderse en un contexto donde no puede expresarse directamente.

En su estudio *The Compass of Irony*,¹⁵ D. C. Muecke propone dividir la ironía en dos niveles: 1) la ironía abierta, secreta o privada y 2) la impersonal, autodeprecatoria, ingenua o dramatizada. El segundo nivel es el más aplicable a la ironía de Sor Juana porque ella expresa una falsa modestia en muchas partes de la *Respuesta*. Sor Juana emplea el menosprecio de sí misma a menudo en casos como "mi torpe pluma", "mis borrones", "la más mínima criatura del mundo" y "la más indigna". Se refiere constantemente a su ignorancia y, en ocasiones, se presenta como ingenua.

Otro criterio importante para un análisis de la ironía, según el crítico norteamericano Wayne C. Booth, consiste en descubrir si la ironía es "estable". Booth postula que "once a reconstruction of meaning has been made, the reader is not then invited to undermine it with further demolitions and reconstructions".¹⁶ Podemos decir que la ironía de Sor Juana es, en su mayor parte, estable. Por ejemplo, cuando se refiere a la "doctísima, discretísima, santísima y amorosísima carta"¹⁷ del obispo, el lector, en parte por el uso excesivo del superlativo, no vacila mucho en concluir que el pasaje es irónico. Al continuar nuestra lectura de la *Respuesta*, no llegamos a dudar que el pasaje anterior sea irónico sino que encontramos más ironía, lo que fortalece nuestra impresión primera. No hay que volver sobre el texto para reconstruir el significado. De esta forma, la ironía sorjuanina llama más la atención sobre el significante que sobre el significado.

Ya hemos dicho que la ironía era un recurso útil para Sor Juana porque no podía expresarse directamente debido a su puesto subordinado como monja frente a la autoridad del obispo. La ironía tiene en su obra otra función importante que se relaciona con la dialéctica. El norteamericano Kenneth Burke ha desarrollado un sistema de cuatro "tropos maestros" que son la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía.¹⁸ Además, estos tropos se entrelazan, respectivamente, con la perspectiva, la reducción, la representación y la dialéctica. Puesto que la ironía corresponde a la dialéctica, según el esquema de Burke, debo hacer notar

¹⁵ D. C. Muecke, *The Compass of Irony*, London, Methuen, 1969.

¹⁶ Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, p. 14.

¹⁷ *Respuesta*, p. 440.

¹⁸ Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, University of California Press, 1969.

que el concepto de silencio es de suma importancia en la *Respuesta*. Es decir, me parece que la dialéctica consiste en el juego entre el silencio y la palabra. Para acercarse a una síntesis, Sor Juana emplea la ironía, que es simultáneamente el decir y el no decir. Sor Juana admite que

casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada.¹⁹

Más clara todavía es la siguiente cita: "aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir".²⁰ Existe un entrelazamiento complejo entre el "decir que no se sabe, no saber decir, no decir que se sabe, saber sobre el no decir",²¹ una serie que aparece a lo largo de la carta. Evidentemente, Sor Juana piensa de un modo "tropológico", lo cual le permite expresarse en lugar de ceder a la resignación.

Aunque el lector de la *Respuesta* sabe que el tono de la carta es fundamentalmente irónico, hay momentos en los que no se sabe con seguridad si ciertas partes son irónicas. Por ejemplo, cuando Sor Juana dice "Lo que sólo he deseado es estudiar para ignorar menos",²² hay elementos de ironía accidental relacionados con ese deseo pero, a mi modo de ver, la oración carece de ironía intencional aunque considero que la autora aquí es muy inteligente. El estudio de Wayne C. Booth ofrece unas pautas que nos ayudan a identificar la ironía intencional. Sugiere las siguientes pruebas: "straightforward warnings in the author's own voice", "known error proclaimed", "conflicts of facts within the work", "clashes of style" y "conflicts of belief". Sor Juana no nos da "straightforward warnings" porque no se atreve a admitir que su carta quiere decir lo contrario de lo que expresa en la superficie. Su ironía es, más bien, sutil. Por eso, tampoco se da ironía por medio del "known error proclaimed". Sor Juana no comete errores; su erudición asombrosa utiliza la ironía porque necesita defender su derecho a estudiar.

Sin embargo, las otras pautas que da Booth tienen vigencia en

¹⁹ *Respuesta*, p. 442.

²⁰ *Ibid.*, p. 442.

²¹ Josefina Ludmer, *op. cit.*, p. 48.

²² *Respuesta*, p. 468.

un estudio de la ironía sorjuanina. Como ejemplo de un "conflict of facts within the work", el lector se da cuenta de que la carta del obispo no puede ser tan "amorosísima" porque el obispo la usa para reprender a Sor Juana y censurar su actividad intelectual. Un conflicto bastante obvio es que Sor Juana se dirige a Sor Filotea como "Muy Ilustre Señora, mi Señora", y suplica a ella como mujer, para que entienda su caso, pero sabemos que Sor Filotea es, en realidad, el obispo. Una especie de "clash of style" ocurre en el ensayo cuando empieza la digresión autobiográfica. Sor Juana nos relata sinceramente la historia de su vida, lo cual contrasta con la parte inicial y la parte final que están dirigidas específicamente al obispo y su carta. Aunque la carta empieza y termina con una ironía bastante amarga, hay poca ironía intencional en el segmento autobiográfico pero, para mantener el hilo irónico, de vez en cuando se nota una voz interjectiva que exclama "¡miserable de mí!" y otras interpolaciones autodespectivas que no se corresponden con la narración de una vida tan extraordinaria de la que Sor Juana parece estar orgullosa.²³ Un "conflict of belief" se da, por ejemplo, cuando Sor Juana dice, refiriéndose al hecho de que San Pablo quería que las mujeres se callaran en la iglesia, "Y en verdad no lo dijo el Apóstol a las mujeres, sino a los hombres; y que no es sólo para ellas el *taceant*, sino para todos los que no fueren muy aptos".²⁴ Esto implica que las mujeres están entre los que no son aptos, pero si consideramos que Sor Juana está defendiendo a la mujer a lo largo de toda la epístola, esta cita nos produce un conflicto. A pesar de lo que dice, sabemos que la creencia expresada no es nuestra creencia y sospechamos que no sea tampoco la de la autora. Una ironía adicional aquí es que Sor Juana asocia a los hombres con la frase "los que no fueren muy aptos".

La ironía como recurso ofrece cierto solaz a Sor Juana porque le permite expresar su frustración y, por tanto, reducirla. David Worcester, en su estudio *The Art of Satire*, propone

When the mind is paralyzed by conflicting drives, irony offers a way of escaping from the conflict and rising above it. The reason is saved from the shattering effect of divergent commands, and the mind regains equilibrium.²⁵

²³ *Ibid.*, p. 447.

²⁴ *Ibid.*, p. 463.

²⁵ David Worcester, *The Art of Satire*, New York, Russell and Russell, 1969, p. 141.

De manera parecida, Kierkegaard postula que "With irony the subject is negatively free".²⁶ La libertad negativa es mejor que la resignación, pero nunca va a convertirse en una libertad positiva porque la ironía accidental asegura que la voluntad no puede cambiar la situación cósmica. En este sentido, la ironía tiene un aspecto trágico.

Platón y Kierkegaard han escrito sobre la moralidad del ironista y discuten si la ironía nos lleva hacia el bien o el mal. Sor Juana demuestra que, en cierto sentido, la cuestión acerca de si la ironía es moral resulta ajena a su función. Ante la dialéctica entre el silencio y la palabra, la ironía le otorga una vía de expresión. El lector aprecia la expresión de Sor Juana sin cuestionar su moralidad. Además, la ironía de la *Respuesta* es tan exquisita que apreciamos el texto por el uso magistral de la misma tanto como por la expresión de una vida extraordinaria.

Los ensayos del siglo XIX frecuentemente contenían epígrafes irónicos. Aunque el uso de éstos ha pasado de moda, utilicé el epígrafe de Anatole France a la manera decimonónica al principio de este ensayo. Es decir, por medio de un marco teórico constituido a partir de varias teorías sobre la ironía, he intentado demostrar que la ironía sorjuanina no es una ironía alegre como la descrita por France sino que es una ironía melancólica y, tal vez, trágica. No es la ironía de un espíritu libre sino encarcelado. De esta forma, la ironía le da a Sor Juana una libertad negativa de modo que puede lograr por lo menos un triunfo menor, el de la expresión clara. Sor Juana logra exponer la arbitrariedad y la ilegitimidad de la autoridad por medio de la ironía. Sin embargo, la libertad de esta expresión es todavía negativa porque al fin y al cabo Sor Juana sigue obedeciendo. La ironía final, en el sentido de la ironía accidental, es que Sor Juana muere en 1695, cuatro años después de escribir su *Respuesta*. Sor Juana entendía muy bien la tragedia de su subyugación a la autoridad dentro del marco de la jerarquía eclesiástica. También entendía el dilema de su voto de obediencia y su promesa solemne. La ironía le ofreció cierta claridad, pero finalmente no cambió la realidad radical de su subyugación. Acaso la protesta de Sor Juana no resultó en su liberación por la condición de soledad en que trabajaba o por el mero peso de la sociedad colonial. Sin considerar el éxito o el fracaso de la estrategia de Sor Juana en su época, es mi intención destacar aquí la validez actual de su meta y su método así como el poder de su expresión.

²⁶ Sören Kierkegaard, *op. cit.*, p. 279.

Cuba y la Historia

LA REVOLUCION CUBANA EN LA DIALECTICA DE LA HISTORIA

Por *Leopoldo ZEA*
CCYDEL, UNAM

Nuestra divisa será la reforma de la conciencia, no por dogmas, sino por el análisis de la conciencia mística, oscura para sí misma, tal como se manifiesta en la religión o en la política. Se verá entonces que, desde hace mucho tiempo, el mundo posee el sueño de una cosa de la cual le falta la conciencia para poseerla de verdad. Se verá que no se trata de establecer una gran separación entre el pasado y el porvenir, sino de cumplir las ideas del pasado. Se verá, por último, que la humanidad no comienza una nueva tarea, sino que realiza su antiguo trabajo con conocimiento de causa.

Carlos Marx, *Carta a Arnold Ruge*

FIDEL CASTRO, al conmemorar el XXV Aniversario del Asalto al Moncada el 26 de julio de 1953, decía: "No comenzó ese día la contienda de nuestro pueblo por la liberación, se reinició la marcha heroica emprendida en 1868 por Céspedes y proseguida más adelante por aquel hombre excepcional cuyo centenario se conmemoraba precisamente aquel año, el autor intelectual de Moncada: José Martí". Una misma y larga tarea de liberación, la de Céspedes, Martí y la que se inicia en el Asalto al Moncada. Una larga tarea que se realiza con conocimiento de causa. El cumplimiento de viejas ideas del pasado. Lo que Martí prometió, dice el pueblo cubano, Fidel lo está cumpliendo. Una concepción dialéctica de la historia que va asumiendo el pasado, haciendo de él instrumento de realización de las ideas del mismo en el futuro. Una gran tarea que abarca a esta nuestra América como parte de

las realizaciones de la humanidad. Una larga tarea que Martí, a su vez, ha enraizado en la obra libertadora de Simón Bolívar. Martí, el gran padre de la Revolución cubana, Bolívar, su gran abuelo. Bolívar, quien, a su vez toma conciencia y actúa en función de esta toma de conciencia de los anhelos, los sueños de los hombres de esta región a lo largo de tres siglos de lucha contra la dominación colonial impuesta.

Una concepción dialéctica de la historia expresa en Martí a lo largo de su pensamiento y recogida, a su vez, por los conductores actuales de la Revolución socialista cubana. Una filosofía de la historia que se adelantó a la concepción que sobre su propia historia han formado y formarán los pensadores de otras regiones de esta nuestra América. La concepción de la historia en el continente latinoamericano, resultado del enfrentamiento y ruptura con el pasado colonial ibero, pasado que, lejos de ser dialéctico como el que se expresará en Cuba, había sido acumulativo. La historia había sido vista como una serie de yuxtaposiciones mediante las cuales el hombre de esta América pretendía cubrir, ocultar, su propio pasado. Un pasado siempre vergonzoso que más vale olvidar que recordar. Siempre un borrón y cuenta nueva. El borrón de la propia experiencia que busca apoyo en experiencias ajenas y por ello sin conocimiento de causa.

El filósofo mexicano Antonio Caso, al hablar de los problemas de México y de la filosofía con la que se los enfoca, decía: "Los problemas nacionales jamás se han resuelto sucesivamente. México, en vez de seguir un proceso dialéctico uniforme y graduado, ha procedido acumulativamente". Una concepción de la historia que está en las mismas raíces de la Conquista de esta América. Fue el conquistador español el primero que intentó ese "borrón y cuenta nueva de la historia". Al encontrarse con la cultura indígena no trató de asimilarla, sino de borrarla, enterrarla, ocultarla, por considerarla como supuestamente inferior a su propia cultura, por demoniaca. No se quiso la conciliación de las culturas encontradas; se pretendió, por el contrario, la anulación de la una en beneficio de la otra. Se mostraron como incompatibles las culturas y las razas que así se encontraban, haciendo del mestizo y del mestizaje algo negativo, confuso, ambiguo y planteándose así problemas de identidad que no se habían planteado otros hombres sobre sus culturas. ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? "¿Cómo formar un pueblo con culturas tan disímiles? —pregunta Caso— ¿Cómo realizar un alma colectiva con factores tan heterogéneos? ¿Cómo, en fin, conjugar en un todo congruente la incongruencia misma de la Conquista? Tal se intentará también

frente a España para negar la Conquista, surgiendo a lo largo de la historia ideas e ideologías que la negaban, así como ésta había intentado negar el pasado indígena. Ideas e ideologías que tenían su fuente, no en la experiencia de los hombres de esta región, sino en la experiencia de otros hombres, experiencia no vivida, sino simplemente imitada de pueblos y regiones de otras partes del mundo. Tal se quiso hacer con el liberalismo, con el que se pretendió borrar, como por un acto de magia, todo lo que se había sido a lo largo de tres siglos, para poder ser algo distinto. Se buscó negar la colonización asumiendo, paradójicamente, formas nuevas de colonización. Sin ser aún asimiladas las experiencias de la colonización española y las luchas de hombres y pueblos por anularla, se buscaron modelos de organización social, política y cultural en otros pueblos. Modelos cuya adopción implicaría la sumisión, aunque libremente adoptada, a los creadores de los mismos. La disyuntiva del argentino Domingo F. Sarmiento entre civilización y barbarie era sólo disyuntiva entre seguir aceptando la vieja dependencia o aceptar otra nueva. Borrar el colonialismo ibero con el neocolonialismo impuesto por los creadores del liberalismo y la democracia europeo occidentales. Antonio Caso agregaba: "¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica del socialismo en su forma más aguda y apremiante!... Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas, imperfectamente realizadas en parte y a pesar de ello urgentes todas para la conciencia colectiva; todas enérgicas y dinámicas. Porque estas diversas teorías sociales, no nacieron de las entrañas de la patria, sino que proceden de la evolución de la conciencia europea y han irradiado de ahí hasta nosotros".¹

Antonio Caso formó parte de una generación que a principios del siglo XX cuestionó esa concepción de la historia como yuxtaposición, como acumulación y no dialéctica. Fue la generación que siguió a la que hizo la interpretación de la historia expresada por el uruguayo José Enrique Rodó y el cubano José Martí, que prevé ya los peligros del neocolonialismo propios de la nación que arrebatará a Cuba los frutos de la lucha por su independencia para imponerle nueva dominación. De Rodó, quien ya señala el error de los liberales y civilizadores latinoamericanos del siglo XIX que pretenden hacer de sus pueblos copias de los pueblos de la Europa

¹ Antonio Caso, *México: apuntes de cultura patria*, México, 1943.

Occidental o de los Estados Unidos. Señaló los peligros de la nor-domanía, que somete a los pueblos que la intentan a los intereses de los creadores del modelo.

Frente a la disyuntiva "civilización o barbarie", José Martí replica: "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza". A interrogantes respecto de la identidad del hombre de esta América —¿qué soy? ¿europeo? ¿indio?— Martí contesta preguntando: "¿En qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el crial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás en menos tiempo histórico se han creado naciones tan adelantadas y compactas". En esta América, sigue, "no hay odio de razas porque no hay razas". "Peca contra la Humanidad el que fomenta y propague la oposición y el odio de las razas". Como Rodó, condena el afán despersonalizador, anulador, de la identidad de esta nuestra América. Despersonalización, anulación de la propia identidad que deja a nuestros pueblos inertes ante el nuevo y poderoso enemigo que se prepara a llenar el vacío de poder del colonialismo ibero, los Estados Unidos. Dice Martí: "Y como los pueblos viriles, que se han hecho de sí propios, con la escopeta y la ley aman, y sólo aman, a los pueblos viriles", la América del Norte sólo respetará a pueblos seguros de sí mismos y por ello "el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante". "El desdén del vecino formidable que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca pronto para que no la desdeñe".

En lugar de negarse a sí mismos, los hombres de esta nuestra América han de afianzar su propia, peculiar e ineludible identidad. Identidad hecha, como todas las identidades, en la historia, combinando las razas y culturas propias de las razas que se han dado cita en esta región. "Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos denodados al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad". No se forma una nación imitando al extranjero. Una nación se forma partiendo de ella misma, de lo que es, de su historia, de sus experiencias. El "buen gobernante en América —sigue Martí— no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel es-

tado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce". "El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país". Es aquí donde carecen de sentido disyuntivas, dudas respecto de lo que se es frente a lo que se quiere ser. Carecen de sentido las yuxtaposiciones mediante las cuales un hombre, un pueblo, trata de ocultar lo que ha sido y es, para supuestamente poder ser otra cosa que no está en sus propias experiencias.

José Martí hace de la realidad propia el punto de partida para levantar el futuro de esa misma realidad. La violencia en los pueblos surge de la incapacidad de sus gobernantes para conocerlos y gobernar de acuerdo con lo que ellos son. No es por libros o teorías que se gobierna a un pueblo. "Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlo". La civilización como falsa erudición enfrentada a la supuesta barbarie del hombre real de esta nuestra América es lo que origina el enojo y la violencia de los pueblos. "Viene el hombre natural, indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se le administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías". "Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas".²

El hombre que así piensa ve la historia como una gran unidad en la que se van asimilando experiencias. Una misma y gran historia la de esta nuestra América que lucha por alcanzar sus libertades. Una historia dialéctica en la que no caben yuxtaposiciones de ninguna especie. No se pueden ni deben ocultar las experiencias de la historia de esta América, porque su ocultamiento sólo origina desconocimiento. Esta América, como todos los pueblos, está hecha de sus experiencias; las experiencias de sus hombres que luchan una y otra vez por su libertad. Luchas que han de ser puntos de partida para el logro de otras libertades. Donde un hombre o un pueblo interrumpe esta larga tarea, otro ha de comenzar. Martí, lo sabe, ha de continuar allí donde Bolívar dejó hecho lo que pudo dejar hecho. "¿A dónde irá Bolívar? —se pregunta Martí—. ¡Al respeto del mundo y a la ternura de los americanos!" "¡A la

² José Martí, *Nuestra América*, México, 1891.

justicia de los pueblos que por el error posible de las formas, impacientes o personales, sabrán ver el empuje que con ellas mismas, como de la mano potente en lava blanda dio Bolívar a las ideas madres de América!" "¡Al brazo de los hombres para que defendiendo de la nueva codicia, y del terco espíritu viejo, la tierra donde será más dichosa y bella la humanidad!". "¡Así, de hijo en hijo, mientras la América viva, el eco de su nombre resonará en lo viril y honrado de nuestras entrañas!" "¡Pero así está Bolívar en el cielo de América, vigilante y ceñudo, sentado aún en la roca de crear, con el inca al lado y el haz de banderas a los pies; así está él, calzadas aún las botas de campaña, porque lo que él no dejó hecho, sin hacer está hasta hoy; porque Bolívar tiene que hacer en América todavía!"³

Así fue que habló el autor intelectual del Asalto al Moncada, sobre el inspirador de la revolución que continúa su propia revolución, la revolución de Céspedes, la revolución de Bolívar y la de todos los que en América lucharon por ella. Es la misma lucha, los mismos sueños que han de ser realizados con plenitud. Cada pueblo de acuerdo con la realidad que le ha tocado y partiendo de las experiencias de otras luchas, de otros luchadores. En esta historia, "las leyes naturales y sociales —nos dice Fidel Castro— propiciaron un despiadado camino que el hombre recorrió de una manera inconsciente inmensa parte de ese trecho". Ahora bien, ¿qué es lo que diferencia a esos hombres de los que ahora luchan por los mismos sueños? Pura y simplemente una mayor experiencia, una mayor claridad en las metas que han de ser alcanzadas y en el modo de alcanzarlas. "Lo que en comparación con otra época convierte en privilegiada a la humanidad de hoy es la posibilidad fabulosa de su dominio sobre la naturaleza y la de trazar por primera vez su propio camino en el desarrollo social". En este sentido, los revolucionarios de hoy no son mejores que los revolucionarios de ayer, sino más aptos, mejor dotados respecto de cómo hacer la revolución. "Lo que cualitativamente puede hacer diferente al revolucionario de hoy es su superior conocimiento de las leyes que rigen el desarrollo de la sociedad humana, lo que pone en sus manos un instrumento extraordinario de la lucha y de cambios sociales".

La Revolución cubana supera el peligro de una nueva yuxtaposición, el peligro del que hablaba Antonio Caso, el de tratar de ocultar, una vez más, la propia realidad yuxtaponiéndole una nueva doctrina. El peligro del que fueron víctimas los que en el pa-

³ José Martí, *Simón Bolívar*, New York, 1893.

sado hicieron del liberalismo algo mágico, pensando que a partir de él esta realidad, nuestra realidad, podría ser cambiada por otra. El socialismo no es visto ahora como una yuxtaposición más, sino como meta por alcanzar, pero a partir del conocimiento de la realidad que ha de posibilitarlo. Un conocimiento más firme y seguro a partir del conocimiento científico de la realidad. Es este conocimiento el que va a permitir que lo anhelado por los revolucionarios de ayer pueda ser ahora logrado. "A los teóricos del socialismo científico: Marx, Engels y Lenin —prosigue Fidel Castro— deben los revolucionarios modernos el inmenso tesoro de sus ideas. Es este mejor conocimiento de la realidad lo que permite aclarar los sueños de ayer permitiendo el cumplimiento de una vieja tarea". Podríamos asegurar, continúa, que "sin ellos nuestro pueblo no habría podido realizar tan colosal salto en la historia de su desarrollo social y político. Pero aún con ellos no habríamos sido capaces de realizarlo sin la semilla fructífera y el heroísmo sin límites que sembraron en nuestro pueblo y en nuestro espíritu Martí, Maceo, Gómez, Agramonte, Céspedes y tantos gigantes de nuestra historia patria". Recordando a Martí, agrega Fidel Castro: "Es así como se hizo la revolución verdadera en Cuba, partiendo de sus caracteres peculiares, sus propias tradiciones de lucha y la aplicación consecuente de principios que son universales. Estos principios existen, no pueden ser ignorados". Las revoluciones no surgen de la nada, no se dan como resultado de la aplicación de una teoría; son algo que los hombres y los pueblos llevan dentro y tratan de hacer realidad de acuerdo con las posibilidades del momento. "El triunfo de una idea en cualquier país —sigue Fidel Castro— es siempre fruto del esfuerzo de muchas generaciones y el concurso de la humanidad entera". "Nuestras dificultades son las mismas dificultades objetivas de cualquier pueblo subdesarrollado del mundo, pero en nuestras prerrogativas está el decidir el futuro, con austeridad y modestia, pero con libertad y dignidad". Todos los pueblos, la humanidad entera, han de superar la injusta etapa del capitalismo imperialista. "Pero ello en cada país es una tarea que corresponde a su propio pueblo". En esta lucha no es mejor un pueblo que otro, como no es mejor el revolucionario de ayer que el revolucionario de hoy. "¿Éramos nosotros —pregunta Fidel Castro— acaso más cabales revolucionarios que los que nos precedieron?" No, contesta. "Fue la época, las condiciones objetivas de la sociedad y del mundo que vivíamos, las que nos hicieron a nosotros marxistas-leninistas, internacionalistas, socialistas y comunistas". Fue el marxismo-leninismo el que mostró a los revolucionarios de hoy lo que de común tienen con los

revolucionarios de ayer y con los revolucionarios de otras regiones de la tierra. "En todos los tiempos, en cada país y en cada época, los revolucionarios lucharon y consagraron lo mejor de sus energías al noble propósito del progreso humano sin que por ello los de hoy puedan considerarse mejores que los de ayer".⁴

De la relación que esta revolución guarda con la realidad cubana y latinoamericana y no con teorías o consignas habla también Ernesto Che Guevara diciendo: "La guerra nos revolucionó". Revolución a los jóvenes rebeldes de origen burgués el contacto con el pueblo, el contacto con la realidad que debería ser cambiada y no con el libro erudito. Fue el pueblo el que mostró a los revolucionarios las alternativas y posibilidades de una revolución que debía ser auténtica, esto es, del pueblo y para el pueblo. "El ir explicando nosotros, los dirigentes —dice el Che Guevara— a los campesinos indefensos, cómo podían tomar un fusil... el ir también aprendiendo cómo la fuerza de uno no vale nada si no está rodeada de la fuerza de todos; e ir aprendiendo, asimismo, cómo las consignas revolucionarias tienen que responder a los palpitanes anhelos del pueblo; e ir aprendiendo a conocer del pueblo sus anhelos más hondos y convertirlos en banderas de agitación política... Así nació esta Revolución, así se fueron creando las consignas y así se fue, poco a poco, teorizando sobre hechos para crear una ideología que venía a la zaga de los acontecimientos. Primero fue la revolución, luego su teorización".⁵ ¿Qué representan Marx y el marxismo dentro de esta revolución que nace de la realidad, de los sueños y anhelos de los hombres que la hacen posible? Marx ha encontrado el sentido de la historia del hombre, ha captado su dinámica, su ciencia y, con ello, un mejor conocimiento de esa realidad y mejores instrumentos para su transformación. El marxismo no inicia una nueva tarea, simplemente permite un mejor conocimiento para una vieja tarea. La humanidad sigue luchando por el logro de viejos sueños, pero con conocimiento de causa. "A partir de Marx revolucionario —sigue el Che Guevara—, se establece un grupo político con ideas concretas que, apoyándose en los gigantes, Marx y Engels, y desarrollándose a través de etapas sucesivas, con personalidades como Lenin, Mao Tse-tung y los nuevos gobernantes soviéticos y chinos, establecen un cuerpo de doctrina y, digamos, ejemplos a seguir". "La Revolución cubana toma a Marx donde éste dejara la ciencia para

⁴ Fidel Castro, *Discurso en el XXV Aniversario del Asalto al Moncada*, La Habana, 1978.

⁵ Ernesto Che Guevara, *Carta a Ernesto Sábato*, La Habana, 12 de abril de 1960.

empuñar su fusil revolucionario; y lo toma allí, no por espíritu de revisión, de luchar contra lo que sigue a Marx, de revivir a Marx 'puro', sino simplemente porque hasta allí Marx, el científico, colocado fuera de la historia, estudiaba y vaticinaba". "Nosotros, revolucionarios prácticos, iniciando nuestra lucha simplemente cumplimos leyes previstas por Marx el científico, y por ese camino de rebeldía, al luchar contra la vieja estructura del poder al apoyarnos en el pueblo para destruir esa estructura y al tener como base de nuestra lucha la felicidad del pueblo, estamos simplemente ajustándonos a las predicciones del científico Marx". Marx ha captado las leyes que rigen a las sociedades, como los científicos físicos captan leyes del orden de la naturaleza. Leyes objetivas dentro de las cuales los hombres van a actuar transformando sus sociedades. No se trata de dogmas sino de hechos científicos que sólo otra experiencia igualmente científica podría hacer más precisa, la experiencia de otros pueblos, de otras situaciones que podrían afinar mejor lo captado pero no por ello negarlo. Agrega el Che Guevara: "Es decir, es bueno puntualizarlo una vez más, las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la Revolución cubana, independientemente de qué líderes profesen o conozcan cabalmente, desde un punto de vista teórico, esas leyes".

Marx, como hombre, como pensador, como investigador, cayó, como todos los hombres, en incorrecciones. La ciencia se hace de experiencias una y otra vez repetidas y una y otra vez comprobadas. Pero no es el Marx hombre concreto el que determina la dialéctica de la historia; Marx es simplemente el científico que ha captado las leyes del orden social. Un orden que está por encima de las precisiones o imprecisiones de su captación. Por ello el Che Guevara, haciendo referencia a los debatidos puntos de vista de Marx sobre pueblos y figuras señeras del Tercer Mundo, dice: "A Marx, como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que le tocó vivir, puede evidentemente, objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros los latinoamericanos, podemos, por ejemplo, no estar de acuerdo con su interpretación de Bolívar o con el análisis que hicieran Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o las naciones inadmisibles hoy. Pero los grandes hombres descubridores de verdades luminosas, viven a pesar de sus pequeñas faltas, y éstas sirven solamente para demostrarnos que son humanos, es decir, seres que pueden incurrir en errores, aun con la clara conciencia de la altura alcanzada por esos gigantes del pensamiento. Es por ello que reconocemos las verdades esenciales del marxismo como incorporado al acervo cultural y científico de los

pueblos y lo tomamos con la naturalidad que nos da algo que ya no necesita discusión". Es de esta forma como ha avanzado la ciencia, afinando verdades, corrigiendo errores. En nuestros días no se habla ya de marxismo a secas, sino de marxismo-leninismo. Lenin, apoyado en Marx, captó verdades científicas que no estuvieron al alcance de los conocimientos de Marx. Lenin captó otra relación de las sociedades, las originadas por el imperialismo, que se entrecruzan con la lucha interna de clases. Como el marxismo cubano ha captado verdades que sólo la experiencia de su peculiar realidad puede hacer patentes, para ser, a su vez, reconocidas por otros pueblos en situación semejante a la cubana y latinoamericana. "El mérito de Marx —dice Ernesto Che Guevara— es que produce de pronto en la historia del pensamiento social un cambio cualitativo; interpreta la historia, comprende su dinámica, prevé el futuro, pero además de preverlo, donde acabaría su obligación científica, expresa un concepto revolucionario: no sólo hay que interpretar la naturaleza, es preciso transformarla".⁶ Es en la acción para cambiar la naturaleza, cuyas leyes se conocen, que los pueblos actúan de acuerdo con sus peculiaridades, de acuerdo con los elementos a su disposición, los puntos de vista propios de su situación. Las leyes son objetivas, la adaptación de las mismas a los necesarios cambios de las sociedades son ya propias de los pueblos. No cabe en este campo, el de la ciencia de la sociedad, preguntarse quién es más auténtico: ¿Marx? ¿Lenin? ¿Los revolucionarios cubanos? Nada de esto, ya que sobre los descubrimientos de uno se montan los de los otros en una relación dialéctica en la que toda negación no es sino asimilación de lo conocido para ampliar el propio conocimiento.

El análisis, la observación de la realidad, han sido y son el punto de partida de los cambios revolucionarios. En este sentido habla Fidel Castro en una entrevista que se le hizo sobre "La estrategia del Moncada", a los veinticinco años de esa acción. ¿Cómo se hizo revolucionario Fidel? Como ya lo señalaba el Che Guevara, en contacto con la realidad y la observación de las leyes de los cambios sociales. De esto habla también Fidel Castro, al referirse a sus experiencias políticas y a la toma de conciencia del sentido de esas experiencias. "Principalmente, cuando entré en contacto con la literatura marxista, que ejerció en mí una extraordinaria influencia, y me ayudó a comprender las cosas que de otra forma no habría comprendido jamás". "De modo que yo puedo decir

⁶ Ernesto Che Guevara, *Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana*, La Habana, 1959.

que la conciencia política mía la adquirí por estudio, por análisis, por observación; no por origen de clase. Pero no creo de ninguna manera que el origen de clase sea un factor indispensable, creo que la conciencia del hombre se puede elevar por encima de su origen de clase". De allí que no tengan sentido los calificativos respecto del origen de clase de los hombres que han hecho y hacen revoluciones. Es éste un accidente que se supera a partir del análisis de la realidad y el esfuerzo por transformarla cuando ese análisis muestra sus errores e injusticias. En este sentido es un instrumento de superación el conocimiento de las leyes que rigen la sociedad que ha de ser transformada. De allí la importancia del marxismo, cuyo conocimiento puede permitir una mejor acción encaminada al anhelado cambio, sin que este conocimiento y acción tengan que ver con el origen social de quienes se han empeñado en realizarlos. La realidad y su más preciso conocimiento no están divorciados, todo lo contrario, se complementan. El conocimiento de la sociedad y la historia de Cuba no está en oposición al conocimiento de las leyes objetivas de la sociedad, cualquier sociedad como la cubana y la latinoamericana.

La Revolución cubana se funda en un doble conocimiento, el conocimiento de su peculiar historia y el conocimiento de las leyes científicas de la sociedad descubiertas por el marxismo. "En realidad, sobre todos nosotros y toda nuestra generación se recibió una gran influencia de Martí y una gran influencia de las tradiciones históricas de nuestra patria", dice Fidel Castro, y agrega: "Yo en ese momento tenía una doble influencia, que la sigo teniendo hoy; una influencia de la historia de nuestra patria, de sus tradiciones, del pensamiento de Martí, y otra de la formación marxista-leninista que habíamos adquirido ya en nuestra vida universitaria". La influencia del movimiento revolucionario cubano que parte de la lucha por la independencia y el conocimiento marxista de las leyes que rigen a las sociedades y explican esa misma historia. "No se puede separar una cosa de la otra en la historia de nuestro país. Porque Martí en su época cumplió la tarea que le correspondía y fue el exponente del pensamiento más revolucionario de su época... Pudiéramos decir que para nosotros la vinculación de ese pensamiento patriótico, de ese pensamiento revolucionario, con el pensamiento revolucionario más moderno, con el marxismo-leninismo, la combinación de eso fueron los elementos que más influyeron en nosotros y que más, realmente, nos inspiraron". Doble influencia, expresión de la peculiar situación de pueblos como el de Cuba, América Latina y de otras regiones del mundo. El marxismo ha captado con la mayor objetividad las

leyes que rigen los cambios sociales y cómo ha de enfocarse la lucha por la liberación social. Martí y Bolívar, de quien el primero se considera continuador, captaron una realidad y buscaron su cambio, la realidad nacional sometida a otra forma de dependencia, la colonial, y con ella la necesidad de cambiarla, de luchar por la anulación del colonialismo, la misma lucha por la liberación nacional peculiar de pueblos como los nuestros. "Y que no podía ser de otra forma —dice Fidel Castro— porque en países como Cuba la liberación nacional y la liberación social están estrechamente unidas. Martí significó el pensamiento de nuestra sociedad, de nuestro pueblo en la lucha por la liberación nacional. Marx, Engels y Lenin significaban el pensamiento revolucionario en la lucha por la liberación social. En nuestra patria, liberación nacional y revolución social se unieron como las banderas de la lucha de nuestra generación".⁷ Más allá de lo captado por Marx, Engels y Lenin, está lo captado por revoluciones como la cubana, en pueblos que han de enfrentar simultáneamente los problemas de la lucha de clases y los problemas del colonialismo cuya solución está estrechamente enlazada.

Lo hasta aquí expuesto hace expresa una nueva interpretación de la historia de nuestra América que difiere de la que se hiciera expresa a lo largo del continente latinoamericano como lo muestran los estudios que se han venido realizando sobre la historia de sus ideas. José Gaos, transferrado español, mexicano por adopción, destacará el sentido derivado de tal historia, la filosofía propia de la historia de Hispanoamérica. En la historia de estas ideas, en el análisis de la forma como los latinoamericanos adaptaron filosofías e ideologías originadas en Europa y el mundo occidental, se hace expresa la preocupación "por deshacerse del pasado y rehacerse según un presente extraño". El querer ser distinto de lo que se es, ocultando, enterrando, lo que se es y ha sido. Un esfuerzo utópico, señalaba Gaos. "Porque si el rehacerse según un presente extraño no parece imposible... en cambio, el deshacerse del pasado parece absolutamente imposible". Hegel, en su filosofía de la historia, muestra, por el contrario, cómo el pasado va siendo incorporado al presente, no para repetirlo, sino para que no siga siendo, y el futuro pueda ser otra cosa a partir de su asimilación en el presente. Esto es, practicar con el pasado, con la historia, con la propia realidad, lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, esto es, su asimilación. Haciendo del propio pasado instrumento del futuro negado así dialécticamente. El hispanoamericano, ibe-

⁷ Fidel Castro, Entrevista publicada en *Nuestra América*, junto con el discurso del XXV Aniversario del Asalto al Moncada, La Habana, 1978.

roamericano o latinoamericano se empeñaría, por el contrario, no tanto en asimilar las experiencias de ese su peculiar pasado, sino en pretender enterrarlo, ocultarlo, mediante la yuxtaposición de los frutos de experiencias ajenas a la propia y peculiar experiencia. Sobreponer, yuxtaponer en lugar de asimilar, dejando así vivos los problemas que de una u otra forma se harán patentes pese a los esfuerzos hechos por ocultarlos. Yuxtaposición que se hace expresa en los problemas de identidad que se plantean a los pueblos de esta América. La que parece obligada disyuntiva entre lo que es y lo que se quiere ser. ¿Qué somos? ¿indios? ¿españoles? ¿europeos? La yuxtaposición excluye las formas, los elementos, de un modo de ser, el propio de los hombres de esta América. ¿Civilización o barbarie? Para poder ser civilizados, esto es, semejantes a los pueblos de la Europa occidental o a los Estados Unidos de Norteamérica, tendrá que dejar de ser bárbaro, esto es, dejar de ser todo lo que se ha sido históricamente, tanto indio como ibero o mestizo. Para poder ser como los yanquis del norte, los latinoamericanos tendrían que renunciar a ser latinoamericanos. Para poder ser liberales habrían de apropiarse de los frutos del liberalismo de pueblos que los originaron partiendo de sus propias y peculiares experiencias, olvidando los latinoamericanos las propias. Rehacerse según un determinado modelo, extraño a las propias experiencias, hacer, precisamente, lo contrario de lo hecho por los creadores de tales modelos. Modelos, como el liberal, que no son imitación de otros modelos, sino expresión de la original solución que han dado a sus problemas los creadores de tales modelos. Esto es, precisamente, lo único que debe ser, en todo caso, imitado, la actitud que hizo posibles tales soluciones y no los frutos de esa actitud. La historia de las ideas, decía Gaos, ha puesto de manifiesto una idea, una filosofía de la historia que sería la negación de toda auténtica filosofía de la historia. Ha sido esta historia de las ideas la que ha dado a su vez una nueva interpretación de la filosofía de la historia que no es ya la expresada en tales ideas. La toma de conciencia de este hecho ha sido lo que, en opinión de Gaos, ha acelerado la realización de una filosofía que antes sólo era vista como posibilidad, una nueva etapa de la filosofía hispanoamericana. "¿No será *fundamentalmente* por esto —pregunta— por lo que la actitud de los pensadores hispanoamericanos ha venido cambiando desde el fin, por lo tanto, de la etapa positivista, quizá lentamente al principio, velozmente en los últimos años, en toda forma iniciando una nueva etapa del pensamiento hispanoamericano?" En las obras publicadas sobre la historia de las ideas, ésta ha podido ser encuadrada dentro de una

filosofía, la filosofía desde la cual se contempla esa historia; y esto es así porque tal historia ha sido enfocada a partir de "una nueva filosofía de la historia hispanoamericana". "En vez de deshacerse del pasado practicar con él una *Aufhebung*... y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según un pasado y presente más propios con vistas a un más propio futuro".⁸

La preocupación dialéctica, asuntiva, del propio pasado y la no menos propia realidad ha sido peculiar al enfoque filosófico actual de la historia en Cuba. Un enfoque hecho con pleno conocimiento de causa, como diría Marx, dentro de la Revolución cubana. En este sentido, el marxismo leninismo no representa, como temía Caso, una yuxtaposición más, un esfuerzo más por ocultar la propia e ineludible realidad, la propia e ineludible historia. Fidel Castro, en el Discurso de Clausura del Congreso de Cultura de La Habana, en enero de 1968, decía: "Es incuestionable que estamos ante hechos nuevos, ante fenómenos nuevos; es incuestionable que los revolucionarios... los que nos consideramos marxistas-leninistas estamos en la obligación de analizar estos fenómenos nuevos. Porque no puede haber nada más antimarxista que la petrificación de las ideas. Y hay ideas que incluso se esgrimen en nombre del marxismo que parecen verdaderos fósiles". "Tuvo el marxismo geniales pensadores: Carlos Marx, Federico Engels, Lenin, para hablar de sus principales fundadores. Pero necesita el marxismo desarrollarse, salir de cierto anquilosamiento, interpretar con sentido objetivo y científico las realidades de hoy, comportarse como fuerza revolucionaria y no como iglesia seudorrevolucionaria". Paradojas de la historia, agrega, "¿Cómo, cuando vemos a sectores del clero devenir en fuerzas revolucionarias, vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo deviniendo en fuerzas eclesiásticas?".

Yuxtaposición contraria al cambio y, por ello, antirrevolucionaria, fue la se intentó con el liberalismo en la América Latina. La yuxtaposición expresa en la alternativa planteada por Domingo F. Sarmiento, entre civilización y barbarie. Alternativa a la que José Martí en su momento contestó afirmando que no existía tal alternativa, el hombre de esta nuestra América es lo que ha sido y es también aquello que quiere ser. En un Simposium, los brasileños Darcy Ribeiro y Carlos Guilherme Mota se preguntaban si no se estaba planteando otra alternativa: ¿socialismo o barbarie? Los cubanos han vuelto a contestar que no hay tal alternativa. El bárbaro Calibán, para ser reconocido como igual al Próspero, no

⁸ José Gaos, Carta abierta a Leopoldo Zea, México, 1949.

tiene que renunciar a ser Calibán. Sabe del empeño inútil por ser aceptado por Próspero como su igual; por ello exige a Próspero su reconocimiento como su igual a partir, precisamente, de lo que los distingue, de lo que les es peculiar. Y este reconocimiento, que se da y se recibe, sólo es posible en un sistema que no parte de tales alternativas, el socialismo.

En el pasado se intentó, aunque inútilmente, hacer de estos nuestros pueblos reproducciones de Francia, Inglaterra, los Estados Unidos. Un intento que Martí presentó como un trágico y absurdo remedo. Por ello la nueva disyuntiva sería absurda y contraria a toda dialéctica. Nuestros pueblos no pueden ser un remedo de la Unión Soviética ni de China ni de cualquier otra nación socialista. Los pueblos latinoamericanos no pueden ni deben ser tampoco otras tantas Cubas, otros tantos remedos de ella. Lo que sí pueden es hacer lo que Cuba ha hecho, el socialismo. El socialismo que reconoce, precisamente, las peculiaridades que igualan entre sí a hombres y pueblos. Por ello los revolucionarios cubanos, hablando de la Revolución socialista en Chile y en Nicaragua, insisten en que cada pueblo tiene su peculiar manera de llegar al socialismo y de hacerse socialista. La experiencia de la Unión Soviética, como las experiencias de Cuba y de otras muchas naciones, han de ser parte de la experiencia de otros pueblos en su empeño por el logro de un mundo más justo y, por justo, más libre. Cuba, para realizar el socialismo, no niega lo que ha sido y lo que es, no niega la lucha de liberación nacional que le antecedió y de la que fue gran prócer José Martí, como tampoco niega a Bolívar, que se empeñó en esta misma lucha a nivel continental. Se acepta a Marx pero sin renunciar a Martí, se acepta a Lenin sin renunciar a Bolívar. Se trata de una interpretación dialéctica de la historia que recoge las experiencias revolucionarias del pasado asimilándolas de acuerdo con los conocimientos científicos que sobre la realidad han encontrado su mayor alcance en el marxismo-leninismo. Ya lo expresó Martí cuando dijo: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".

SIMÓN BOLÍVAR EN LA MODERNIDAD MARTIANA

Por Roberto FERNÁNDEZ RETAMAR
CASA DE LAS AMÉRICAS, LA HABANA

AMÁS de dos siglos del nacimiento de Simón Bolívar, el Libertador por excelencia de los países de nuestra América, cabe, por supuesto, abordar su inmensa faena de muchas maneras. Una de ellas auspicia el deplorable "culto a Bolívar", y lo ve amarrado a su clase de nacimiento —la de los "mantuanos", la oligarquía venezolana—, que aunque realizó tarea históricamente positiva para su época al separar a su país de la carcomida metrópoli española, mantuvo la explotación (incluso la esclavitud) sobre las grandes masas populares, cerrando, precisamente con hechos como la expulsión del propio Bolívar, un capítulo en la historia americana: o haciéndolo continuar por rumbos reaccionarios y al cabo entreguistas.

Otra manera de acercarse a Bolívar lo considera de muy distinto modo: no pretendiendo convertirlo artificialmente en un contemporáneo, pero sí destacando lo que hizo de él un hombre sumamente radical para su coyuntura, un hombre de excepción que luchó por la independencia de varios países y por la justicia social, que combatió la esclavitud y las nuevas amenazas que se cernían sobre nuestras tierras, que concibió proyectos grandiosos, como el de la unidad de la América antes española (hoy diríamos: de la América Latina y el Caribe), y, lejos de cerrar, abrió caminos que a menudo no pudo transitar (ni en algunos casos vislumbrar del todo), dejándonos una herencia ígnea que hace de la conmemoración de su bicentenario un incentivo para la acción. Ahora bien: a fin de apreciar cabalmente esos caminos, esa herencia, es imprescindible conocer las mediaciones, las reactualizaciones que nos lo devuelven vivo. Y en pocos casos se pone esto tan de manifiesto como en el de José Martí, nacido veintitrés años después de muerto Bolívar, y reactualizado a su vez por dramáticas coyunturas históricas gracias a las cuales ambos, Bolívar y Martí, son en gran medida guías de hoy.

Comenzaremos recordando una famosa evocación:

Cuentan que un viajero llegó un día a Caracas al anochecer, y sin acudirle el polvo del camino, no preguntó dónde se comía ni se dormía, sino cómo se iba adonde estaba la estatua de Bolívar. Y cuentan que el viajero, solo con los árboles altos y olorosos de la plaza, lloraba frente a la estatua que parecía que se movía, como un padre cuando se le acerca un hijo. El viejo hizo bien, porque todos los americanos deben querer a Bolívar como a un padre.¹

La conocida escena ocurrió en enero de 1881, y fue narrada ocho años después, en la revista para niños y muchachos *La Edad de Oro*, por su propio protagonista: según creemos, el más esclarecido y amoroso de los discípulos de Bolívar; José Martí. De hijo son todas las cosas que Martí le dice al hombre al que más admiró y quiso. "Padre Americano"² lo llamó Martí, de quienes "somos los hijos de su espada";³ "príncipe de la libertad";⁴ "hombre solar"⁵ que "quema y arroba";⁶ sobre el cual "cuanto dijéramos, y aun lo excesivo, estaría bien en nuestros labios";⁷ hasta culminar volcánicamente: "¡Así, de hijo en hijo, mientras la América viva, el eco de su nombre resonará en lo más viril y honrado de nuestras entrañas!"⁸ Si se ha podido afirmar, con razón, que el poeta y maestro cubano Rafael María de Mendive fue el padre espiritual de Martí, hay que añadir que, sin desdeñar el influjo de hombres como Benito Juárez, Simón Bolívar fue su padre político: y recordar de inmediato que Martí, dotado de eminente grandeza literaria, era sobre todo una criatura política, en el sentido más amplio y moral de esta palabra, tan desprestigiada en tantas partes: pero no en lo tocante a Bolívar ni a Martí. Quizás ternuras y delicadezas semejantes a las

¹ José Martí, "Tres héroes", en *La edad de oro* (1889), en *Obras completas*, La Habana, 1963-1973, t. 18. En adelante todas las referencias corresponden a esta edición.

² "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio" (Caracas, 1881), en *OC*, t. 7, p. 285.

³ "Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana en honor de Simón Bolívar el 28 de octubre de 1893", en *OC*, t. 8, p. 242.

⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁵ "La estatua de Bolívar por el venezolano Cova" (1883), en *OC*, t. 8, p. 175.

⁶ "Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana", p. 241.

⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁸ *Ibid.*, p. 248.

que consagró a Bolívar sólo las prodigó Martí a otro hombre en los poemas que escribió en Caracas, en aquel año de 1881, esta vez dedicados a su hijo carnal, al que entonces llamó simbólicamente *Ismaelillo*.⁹ En el pequeño libro fundador de este título, cuando el niño no es "príncipe enano", "monarca de mi pecho", "mi caballero", "hijo del alma", está evocado en diminutivos de incansable dulzura: "mi pequeñuelo", "mi jinetuelo", "musilla traviesa", "mi reyecillo", "rosilla nueva". No queríamos abandonar este punto sin dejar de mencionar que Martí, además de llamar *padre* a Bolívar, llamó *hijo* a Rubén Darío;¹⁰ lo que da idea de la vastedad y complejidad de su mundo espiritual.

La filiación bolivariana de Martí jamás fue desmentida por él. En 1877, en Guatemala, había afirmado: "El alma de Bolívar nos alienta",¹¹ mientras que en Nueva York, en 1880, lo considerará "más grande que César, porque fue el César de la libertad";¹² y como prueba inequívoca de que se consideraba un continuador del Libertador, dijo, de nuevo en Caracas, en 1881: "Se sabe que al poema de 1810 falta una estrofa, y yo, cuando sus verdaderos poetas habían desaparecido, quise escribirla".¹³ Porque esa estrofa no estaba escrita aún, al pronunciar su extraordinario discurso sobre el venezolano en 1893, en Nueva York, comenzará excusándose así: "Con la frente contrita de los americanos que no han podido entrar aún en América..."¹⁴ Dos años después de aquel discurso, caía batallando, fiel al Libertador, Martí.

Pero precisamente su carácter, tantas veces proclamado por él, de continuador de Bolívar, es uno de los acicates que más impulsan a Martí a poner al día, por así decirlo, la tarea iniciadora del magno venezolano: y lo logra al extremo de que Carlos Rafael Rodríguez, en un discurso significativamente llamado "Martí y el nuevo Ayacucho", haya podido decir hace poco del cubano que su vigencia "es tanta, son de tal modo aprovechables su consejo y su ejemplo, y está de tal manera viva su lección que podemos considerarlo como el mayor entre nosotros, nunca distante, siempre a

⁹ *Ismaelillo* (Nueva York, 1882), en *OC*, t. 16, pp. 13-53.

¹⁰ Darío ha narrado el hecho en *La vida de Rubén Darío contada por él mismo*, Barcelona, s.f., p. 143.

¹¹ "Carta a Valero Pujol" (1877), en *OC*, t. 7, p. 111.

¹² "Lectura en la reunión de emigrados cubanos, en Steck Hall" (1880), en *OC*, t. 4, p. 202.

¹³ "Fragmento del discurso pronunciado en el Club del Comercio", p. 284.

¹⁴ "Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana", p. 241.

nuestro lado".¹⁵ A esta certeza, a esta modernidad que al actualizar a Bolívar logra Martí en el orden sociopolítico (pues puede hacerse otro tanto, y lo hemos intentado en Venecia hace tres años, con relación a lo literario)¹⁶ vamos a dedicar las páginas que siguen, las cuales, dicho sea al pasar, no pretenden originalidad, sino simplemente contribuir a propagar verdades como puños. Debemos insistir, sin embargo, en que tal actualización no implica, de ningún modo, separación en Martí de las lecciones bolivarianas esenciales, de su gestación de un mundo nuevo, de sus aspiraciones de unificación continental —que están en la raíz del concepto básico martiano de *nuestra América*, reiteradamente usado por el cubano desde 1877—,¹⁷ de sus proyectos de libertar a las Antillas de lengua española: proyectos que tanto tenían que conmover al antillano Martí. Pero, señalada esa insistencia, se impone también destacar que a este último le correspondió desarrollarse en otras circunstancias, en otro ámbito geográfico, en otro tiempo que los de Bolívar, y que, precisamente para ser fiel a su descomunal hazaña, estuvo obligado, como postulaba Martí a hacer en cada momento lo que en cada momento era necesario. Puesto que la brevedad de este texto no nos da para más, vamos a llamar la atención sobre dos hechos que distinguen a Martí de Bolívar: su ya mencionada condición de ciudadano de las Antillas (donde no por azar dejó de escribirse la estrofa que faltaba al poema de 1810), y el que cerca de tres lustros de su destierro lo viviera en los Estados Unidos, en un momento fundamental en la historia de aquel país. Estos dos hechos, mancomunados, resultaron decisivos, imprescindibles, para la modernidad martiana.

Que sepamos, la primera experiencia social intensa de Martí —quien había nacido en La Habana en 1853, en el seno de una humilde familia de la pequeña burguesía urbana— ocurre a sus nueve años, cuando en 1862 acompaña a su padre, quien había ido a trabajar a Matanzas, zona cubana de cuantiosa producción azucarera. De súbito, una pavorosa escena lo sobrecoge. Dejemos que

¹⁵ Carlos Rafael Rodríguez, "Martí y el nuevo Ayacucho", en *Casa de las Américas* (La Habana), núm. 138 (1983), p. 47.

¹⁶ Roberto Fernández Retamar, "Cuál es la literatura que inicia José Martí", conferencia ofrecida en sesión plenaria del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Venecia, 25 al 30 de agosto de 1980, y recogida en *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Roma), vol. I (1982) y en *Anuario del Centro de Estudios Marianos* (La Habana), núm. 4 (1981), pp. 26-50.

¹⁷ Cf. Roberto Fernández Retamar, "La revelación de nuestra América", en *Introducción a José Martí*, La Habana, Centro de Estudios Marianos y Casa de las Américas, 1978, pp. 127-141.

sea el propio Martí quien, cerca de treinta años más tarde, nos describa la escena en un poema:

El rayo surca, sangriento,
El lóbrego nubarrón:
Echa el barco, ciento a ciento,
Los negros por el portón.

El viento, fiero, quebraba
Los almácigos copudos;
Andaba la hilera, andaba,
De los esclavos desnudos.

El temporal sacudía
Los barracones henchidos:
Una madre con su cría
Pasaba, dando alaridos.

Rojo, como en el desierto,
Salió el sol al horizonte:
Y alumbró a un esclavo muerto,
Colgado a un seibo del monte.

Un niño lo vio: tembló
De pasión por los que gimen:
¡Y, al pie del muerto, juró
Lavar con su vida el crimen!¹⁸

Aquel sensible niño de nueve años había topado con el aspecto más sombrío de la sociedad en que naciera: la esclavitud, espanto mayor del sistema de plantaciones que era la columna vertebral no sólo de su patria, sino del área caribeña.

Ese mismo año, 1862, J. E. Cairnes publicaba en Londres su libro (que devendría clásico) *The Slave Power*, donde se lee:

Precisamente en los cultivos tropicales, en que las ganancias a menudo igualan cada año al capital total de las plantaciones, es donde más inescrupulosamente se sacrifica la vida del negro. Es la agricultura de las Indias Occidentales, fuente durante siglos de riquezas fabulosas, la que ha sumido en el abismo a millones de hombres de la raza africana. Es hoy día en Cuba, cuyos réditos suman millones,

¹⁸ Poema XXX de los *Versos sencillos* (1891), en *OC*, t. 16, pp. 106-107.

y cuyos plantadores son potentados, donde encontramos en la clase servil, además de la alimentación más basta y el trabajo más agotador e incesante, la destrucción directa, todos los años, de una gran parte de sus miembros por la *tortura lenta del trabajo excesivo y la carencia de sueño y reposo*.¹⁹

Por supuesto, el muchachito que era entonces Martí ignoraba aún la complicada urdimbre de la cual él había descubierto, horrorizado, el eslabón más sangriento, aunque su reacción moral, que lo guiaría durante el resto de su deslumbrante existencia, le hizo tomar ya la decisión fundacional de esa existencia. Pero sin comprender tal urdimbre, nada puede saberse a ciencia cierta ni sobre las Antillas ni sobre Martí ni sobre la candente modernidad de sus planteos. Y Martí llegó a una comprensión cabal de aquélla: desde luego, como resultado de un proceso.

De entrada, volvamos sobre la cita de Cairnes. A principios del siglo xx, en "las Indias Occidentales" (nombre preferido por los ingleses para lo que llamamos las Antillas), y especialmente en Cuba, "cuyos plantadores son potentados" sobre la base del más brutal trabajo esclavo, y que han obtenido su riqueza al convertirse el país en la azucarera del mundo tras la extraordinaria Revolución Haitiana, añadir un capítulo al poema de 1810 — a la hazaña independentista cuya figura mayor fue Bolívar— no podía sino ser rechazado por esos plantócratas que temían que rebelarse contra las respectivas metrópolis llevaría a consecuencias similares a las de Haití.

Las otras Antillas, pues (no sólo las de lengua española), quedaron retrasadas en el proceso de emancipación de lo que ahora suele nombrarse la América Latina y el Caribe. Cuando finalmente, en 1868, la fracción más radical y menos dependiente de la esclavitud entre los hacendados criollos desencadenó en la parte oriental de Cuba la guerra independentista contra España, no llegará a contar con el apoyo (sino con la hostilidad) de los más ricos y esclavistas hacendados de la Isla, ubicados al occidente de la misma, y en medida apreciable ello contribuirá al fracaso de la contienda, la cual se extenderá, en esta etapa, durante una década. Ese fracaso, sin embargo, no lo sería del todo. Por una parte, los insurrectos habían decretado la abolición de la esclavitud: lo que, entre otros factores, espolearía a la metrópoli española a hacer otro tanto ocho años después del fin de esa guerra; por otra parte, en el transcurso

¹⁹ Cit. por Karl Marx en *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, 4a. ed., México, 1976, vol. I, p. 321.

de la contienda, mientras se apagaba el papel hegemónico de los hacendados, iban destacándose dirigentes de extracción popular, como el dominicano Máximo Gómez y el mulato Antonio Maceo, llamados a desempeñar un papel de primer orden en un futuro próximo.

José Martí, quien sólo tenía quince años al estallar la guerra, fue, sin embargo, marcado a fuego por ella. Su irreductible posición independentista lo llevaría, en plena adolescencia, primero al presidio político, y luego al destierro. Y, en otro orden de cosas, nada desdeñable, su origen clasista facilitaría su vinculación ulterior con aquellos grupos encarnados en figuras como Gómez y Maceo, en quienes iba a recaer la hegemonía de una próxima fase en la lucha de liberación nacional. Pues, como han destacado autores como Ricaurte Soler²⁰ y Paul Strade,²¹ el carácter "atrasado" de las Antillas de lengua española en lo tocante a independizarse de España —por cuanto sus respectivas sacrocracias se negaron a secundar un empeño que ponía en evidente riesgo su privilegiada posición— las llevó a acometer más tarde esa tarea con un sentido mucho más "avanzado": teniendo al frente de la lucha no a los equivalentes de los "mantuanos" que al cabo repudiaron, cuando él puso en peligro sus prerrogativas, a su gigantesco Libertador, según ha descrito en páginas tan lúcidas como lancinantes Miguel Acosta Saignes,²² sino a clases y capas más populares, de las que fueron portavoces puertorriqueños como Betances y Hostos, dominicanos como Luperón y Gómez, cubanos como Maceo y Martí.

José Martí es pues la figura mayor, pero no única ni extravagante, de una cohorte de combatientes y pensadores antillanos (a los que hay que sumar figuras haitianas del calibre de Antenor Firmin) que en el siglo XIX, debido a razones históricas concretas y fieles al espíritu del legado bolivariano, sobrepasan el liberalismo, por añadidura dependiente, de casi todas las otras figuras relevantes de nuestra América, y acceden a posiciones, para la circunstancia, de extremo radicalismo. A estos voceros, no ya de los hacendados y ni siquiera de las vacilantes o inseguras burguesías nativas, sino

²⁰ Ricaurte Soler, "De nuestra América de Blaine a nuestra América de Martí", en *Casa de las Américas* (La Habana), núm. 119 (1980) y "José Martí: bolivarismo y antimperialismo", en *Casa de las Américas*, núm. 138 (1983), pp. 39-46.

²¹ Paul Estrade, "Remarques sur le caractère tardif, et avancé, de la prise de conscience nationale dans les Antilles espagnoles", en *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brazilien, Caravelle*, núm. 38, 1982.

²² Miguel Acosta Saignes, "Cómo repudia una clase social a su Libertador", en *Casa de las Américas* (La Habana), núm. 138 (1983), pp. 99-103.

de aquellas clases y capas más populares que hemos mencionado —y que van de la pequeña burguesía al campesinado pobre y el incipiente proletariado— solemos llamarlos *demócratas revolucionarios*.²³ Su arquetipo entre nosotros fue, según dijimos, José Martí. Regresaremos sobre este punto.

Habíamos anunciado un segundo hecho esencial para entender la modernidad martiana: su largo destierro en los Estados Unidos, el cual, con escasos hiatos, se extiende entre 1880 y 1895. Cualquier estudioso sabe que entre esas fechas aquel país vio transformarse su capitalismo de libre concurrencia —el del *self made man*, el del mito del jornalero que llega a millonario— en capitalismo monopolista e imperialista.²⁴ En las páginas de numerosos periódicos Martí dejó análisis impresionantes sobre la nación nortea de esa época, en los que denuncia con agudeza los rasgos de lo que ahora sabemos que era el inicio de la última etapa del capitalismo: el surgimiento de los monopolios ("El monopolio", dice Martí, "está sentido, como un gigante implacable, a la puerta de todos los pobres");²⁵ la fusión del capital bancario con el industrial y la consiguiente creación de la oligarquía financiera ("esos inicuos consorcios de los capitales" siempre según palabras martianas, que han creado "la más injusta y desvergonzada de las oligarquías",²⁷ a la que también llama "aristocracia pecuniaria");²⁸ la exportación de capitales (volvamos sobre sus textos: "¡En cuerda pública, descalzos y con la cabeza mondana, debían ser paseados por las calles esos malvados que amasan su fortuna con las preocupaciones y los odios de los pueblos... —¡Banqueros no: bandidos!");²⁹ el reparto entre las grandes asociaciones monopolistas internacionales

²³ Cf. R. Fernández Retamar, "Introducción a José Martí" y "Desatar a América y descuir el hombre", en *op. cit.*, esp. pp. 35-47 y 153-154 y "Algunos problemas de una biografía ideológica de José Martí", en *Anuario del Centro de Estudios Marianos* (La Habana), núm. 2 (1979), pp. 240-262. El Centro de Estudios Marianos realizó en 1980 un Simposio Internacional sobre el tema "José Martí y el pensamiento democrático revolucionario", cuyos materiales se recogieron en el *Anuario del Centro de Estudios Marianos*, La Habana, núm. 3 (1980).

²⁴ Entre la abundante bibliografía sobre la influencia del hecho en la conducta política de Martí (además de otros textos que aquí se citan), cf. Philip S. Foner, *A History of Cuba and its Relations with the United States*, vol. II, New York, 1963, cap. 26 y John M. Kirk, *José Martí, Mentor of the Cuban Nation*, University of South Florida, 1983, cap. 3.

²⁵ "Cartas de Martí" (1884), en *OC*, t. 10, p. 84.

²⁶ "Cartas de Martí" (1886), en *OC*, t. 10, p. 19.

²⁷ "Cartas de Martí" (1888), en *OC*, t. 11, p. 437.

²⁸ "Carta de Nueva York" (1881), en *OC*, t. 9, p. 108.

²⁹ "Cartas de Martí" (1885), en *OC*, t. 13, p. 290.

de territorios política y militarmente débiles (Martí condena las acciones yanquis en Samoa, 1889 y Hawai, 1890, y por supuesto las tocantes a nuestra América, a las que dedicaremos otras líneas). Por lo anterior, han podido decir con razón autores como José Cantón Navarro³⁰ y Ángel Augier³¹ que Martí realizó análisis pre-leninistas del imperialismo, cuando éste aún no mostraba los aspectos maduros que le permitirían a Lenin escribir su opúsculo clásico, veintiún años después de muerto Martí.³²

Detengámonos un momento más en este fértil período de la vida de Martí en los Estados Unidos: período sin cuya comprensión por Martí es indudable que su pensamiento no tendría la modernidad que tiene.

Ya el propio Bolívar había advertido en el primer tercio del siglo XIX el peligro que implicaba para el resto del Continente la nación surgida de las Trece Colonias: sin ir más lejos, el 5 de agosto de 1829, en carta a Patricio Campbell, estampó su conocida sentencia que el tiempo se encargaría de ratificar incluso más allá de nuestras fronteras: "Los Estados Unidos parecen destinados por la providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad".³³ Y Martí, al menos desde su estancia en México, entre 1875 y 1876, conocía bien hechos como la guerra inicuca en que los Estados Unidos arrebataron a la patria de Hidalgo la mitad de su territorio, aunque al principio de la inicial estadía larga de Martí en Nueva York, en 1880, predominó en él una visión positiva del que, después de todo, era a la sazón el país más progresista de la tierra, y parecía el ejemplo a seguir por los liberales del planeta.³⁴ Pero muy pronto, sin dejar de reconocerle virtudes a su pueblo, y de elogiar a muchas de sus grandes figuras, observó de modo creciente los costados negativos, también crecientes, del sistema.

³⁰ José Cantón Navarro, "Influencia del medio social norteamericano en el pensamiento de José Martí", en *Algunas ideas de José Martí en relación con la clase obrera y el socialismo*, 2a. ed., La Habana, Centro de Estudios Martianos y Editora Política, 1981, pp. 122-142.

³¹ Ángel Augier, "Anticipaciones de José Martí a la teoría leninista del imperialismo", en *Acción y poesía en José Martí*, La Habana, Centro de Estudios Martianos y Editorial Letras Cubanas, 1982, pp. 130-166.

³² El estudioso más tenaz del antiimperialismo martiano (aunque no lo abordara con criterio marxista-leninista, como si lo hicieron autores como Cantón y Augier) fue Emilio Roig de Leuchsenring, quien inició sus trabajos sobre el tema en la década de los veinte.

³³ Cit. en Francisco Pividal, *Bolívar: pensamiento precursor del antimperialismo*, La Habana, 1977, p. 148. Sobre el tema, cf. *passim* el libro de Pividal.

³⁴ "Impresiones de América" (I a III), (1880), en *OC*, t. 19, pp. 103-126.

En 1881 Martí empezó a escribir las que serían sus *Escenas norteamericanas* para *La Opinión Nacional*, de Caracas. Pero en mayo del año siguiente el director del diario le hace saber que muchos de sus escritos no han sido publicados, y le pide que "procure en sus juicios críticos no tocar con acerbos conceptos a los vicios y costumbres de ese pueblo": los Estados Unidos.³⁵ José Martí deja de publicar en aquel periódico. Pocos meses después, envía su primera crónica a *La Nación*, de Buenos Aires, entonces el gran periódico de lengua española, donde durante diez años aparecería la mayor parte de las *Escenas*, y ya esa primera crónica es mutilada por el director del periódico, quien el 26 de septiembre de 1882 le comunica:

La supresión de una parte de su primera carta, al darla a la publicidad, ha respondido a la necesidad de conservar al diario la concurrencia de sus ideas... Sin desconocer el fondo de verdad de sus apreciaciones y la sinceridad de su origen, hemos juzgado que su esencia, extremadamente radical en la forma absoluta en las conclusiones, se apartaba algún tanto de las líneas de conducta que a nuestro modo de ver, consultando opiniones anteriormente comprendidas, al par que las conveniencias de empresa, debía adoptarse desde el principio, en el nuevo e importante servicio de correspondencias que inaugurábamos... La parte suprimida de su carta, encerrando verdades innegables, podía inducir en el error de creer que se abría una campaña de *denunciação* contra los Estados Unidos como cuerpo político, como entidad social, como centro económico... Su carta habría sido todo sombras, si se hubiera publicado como vino...³⁶

Nunca conoceremos, pues, cuál fue esa *primera* crónica de Martí sobre los Estados Unidos para *La Nación*. Sólo sabemos que, de acuerdo con el director del periódico, era "extremadamente radical" y "hubiera sido todo sombras si se hubiera publicado como vino". Martí se encontró pues, al inicio mismo de su enjuiciamiento de los Estados Unidos para *La Nación*, con esta amarga disyuntiva: o de nuevo perdía una tribuna, esta vez leída en todo el ámbito de la lengua, o procedía de manera indirecta. Optó, naturalmente, por lo segundo.

³⁵ Carta a José Martí de [Fausto Teodoro de] Aldrey, de 3 de mayo de 1882, en Gonzalo de Quesada y Miranda, comp., *Papeles de Martí (Archivo de Gonzalo de Quesada)*, III. *Miscelánea*, La Habana, 1935, p. 41.

³⁶ Carta a José Martí de Bartolomé Mitre y Vedia, de 26 de septiembre de 1882, en *Papeles de Martí (Archivo de Gonzalo de Quesada)*. III. *Miscelánea*, p. 84.

A partir de entonces, sus censuras tuvieron que hacerse más sutiles, pero no desaparecieron. Por el contrario, a medida que avanzaba la década de los ochenta, Martí veía con inocultable sobresalto aumentar los problemas. A finales de esa década, las últimas ilusiones sobre el país se desvanecen en él: ve la desigualdad por todas partes, el racismo rampante,³⁷ el asesinato "legal" de los obreros de Chicago:³⁸ ve, espantado, que en el diseño de los que él mismo llamará "imperialistas",³⁹ toca a su América el turno de ser devorada por lo que el ardiente chileno Francisco Bilbao, de clara inspiración bolivariana, había nombrado años atrás "el boa magnetizador".⁴⁰ No es otro el propósito del congreso panamericano realizado en Washington entre 1889 y 1890, de cuya herencia nace la Organización de Estados Americanos. Aprovechando las contradicciones interimperialistas entre los Estados Unidos e Inglaterra, y el hecho de que la Argentina se movía entonces en la órbita de esta última, lo que lleva a su delegación y a su prensa oficial a oponerse a las miras del congreso,⁴¹ Martí puede esta vez expresar ampliamente en sus crónicas para *La Nación* muchas de sus preocupaciones. También en esto Martí se revela un discípulo fiel del Libertador. Es bien sabido que el proyecto de este último sobre el Congreso Anfictiónico que al cabo se celebró en Panamá en 1826 con lineamientos y consecuencias distintos a los que previó Bolívar, éste aspiró a *excluir* a los Estados Unidos, y reunir en un haz a los países americanos antes colonias españolas, imitando "a la Santa Alianza en todo lo que es relativo a seguridad política. La diferencia no debe ser otra que la de los principios de la justicia", como escribe a Santander el 23 de febrero de 1825;⁴² y también es sabido que Bolívar deseaba un vínculo con Inglaterra que sirviese para proteger a nuestras débiles naciones recién nacidas de los peligros que implicaban tanto la Santa Alianza como

³⁷ Cf. Juliette Oullion, "La discriminación racial en los Estados Unidos vista por José Martí", en *Anuario Martiano* (La Habana), núm. 3 (1971), pp. 9-90.

³⁸ Cf. sobre todo "Un drama terrible" (1987), en *OC*, t. 11, pp. 333-356.

³⁹ Que sepamos, Martí emplea por primera vez esta expresión, "imperialistas", en 1883, en una de sus correspondencias a *La Nación*, de Buenos Aires. (Véanse *OC*, t. 9, p. 345).

⁴⁰ Francisco Bilbao, "Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas" (1856) en *La América en peligro. Evangelio americano. Sociabilidad chilena*, Santiago de Chile, 1941, p. 145.

⁴¹ Cf. Thomas F. McGann, *Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano*, Buenos Aires, 1960.

⁴² Cit. en Miguel Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre de las dificultades*, La Habana, 1977, p. 420.

los Estados Unidos. Pero de este hecho no puede derivarse que el venezolano ignorase los riesgos de aquel vínculo con Inglaterra, simple mal menor. En carta a Santander del 21 de octubre de 1825 le dice: "No he visto aún el tratado de comercio y navegación con la Gran Bretaña, que según Ud. dice es bueno; pero yo temo mucho que no lo sea tanto, porque los ingleses son terribles para estas cosas".⁴³ Mostrando con toda claridad su realismo político, Bolívar había escrito al propio Santander el 8 de marzo de aquel año:

Los ingleses y los norteamericanos son unos aliados eventuales y muy egoístas. Luego, parece político entrar en relaciones amistosas con los señores aliados, usando con ellos de un lenguaje dulce e insinuante, para arrancarles su última decisión y ganar tiempo mientras tanto... Colombia... podría dar algunos pasos con sus agentes en Europa, mientras que el resto de la América reunido en el Istmo [de Panamá] se presentaba de un modo más importante.⁴⁴

Estos términos bolivarianos parecen retomados por Martí en uno de esos apuntes suyos tan íntimos como decidores: "mientras llegamos a ser bastante fuertes", escribe, "para defendernos por nosotros mismos, nuestra salvación, y la garantía de nuestra independencia, están en el equilibrio de potencias extranjeras rivales".⁴⁵ Ese criterio —y no, desde luego, una absurda preferencia martiana por la metrópoli británica antes que por la yanqui— está en el fondo de sus crónicas sobre la primera conferencia panamericana. Comentando, a raíz de su muerte, esas crónicas (que Martí escribía en forma de "cartas"), dijo Rubén Darío:

cuando el famoso Congreso Panamericano, sus cartas fueron sencillamente un libro. En aquellas correspondencias hablaba de los peligros del yankee [*sic*], de los ojos cuidadosos que debía tener la América Latina respecto a la hermana mayor; y del fondo de aquella frase ["América para el mundo"] que una boca argentina opuso a la frase de Monroe ["América para los americanos"].⁴⁶

Baste recordar líneas del que acaso sea, con justicia, el párrafo más citado de aquellas crónicas:

⁴³ *Ibid.*, p. 423.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 422.

⁴⁵ *Fragmentos* [1885-1895], en *OC*, t. 22, p. 116.

⁴⁶ Rubén Darío, "José Martí" [1895], en *Los raros* [1896], Buenos Aires, 1952, p. 198.

Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia.⁴⁷

Poco después, en 1891, y como complemento del anterior, tiene lugar, también en Washington, un nuevo congreso panamericano, dedicado a tratar de imponer los Estados Unidos a nuestra América una moneda de uso común que apartaría a nuestros países del comercio con las naciones europeas, unciéndonos definitivamente a los intereses yanquis. Martí, quien asiste a este congreso como delegado del Uruguay y desempeña un papel decisivo en la oposición a la tesis —al cabo retirada— del gobierno norteamericano, escribe esta vez, refiriéndose a los sectores dominantes en aquel país:

Crean en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: "esto será nuestro, porque lo necesitamos". Crean en la superioridad incontrastable de "la raza anglosajona contra la raza latina". Crean en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india, que exterminan. Crean que los pueblos de Hispanoamérica están formados, principalmente, de indios y de negros. Mientras no sepan más de Hispanoamérica los Estados Unidos y la respeten más... ¿pueden los Estados Unidos convidar a Hispanoamérica a una unión sincera y útil para Hispanoamérica? ¿Conviene a Hispanoamérica la unión política y económica con los Estados Unidos?⁴⁸

El combatiente revolucionario que desde sus quince años nunca dejó de ser Martí termina entonces de comprender hechos que por desgracia no han perdido validez: que el camino histórico seguido por los Estados Unidos agrava, lejos de atenuar, las desigualdades entre los hombres, por lo que es menester buscarle un camino distinto a su América: "Con los oprimidos", dirá en 1891, "había que

⁴⁷ "Congreso Internacional de Washington" (1889), en *OC*, t. 6, p. 46.

⁴⁸ "La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América" (1891), en *OC*, t. 6, p. 160.

hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores";⁴⁹ que la América española pudo sacudirse casi enteramente su primera metrópoli, pero que una nueva metrópoli mucho más poderosa se le encimaba implacable, bajo la forma de la penetración económica, y por medios diplomáticos, políticos y, llegado el caso, militares; que aquellas Antillas que no habían obtenido su independencia frente a España, y en particular su Cuba del alma, serían la presa inmediata del nuevo "sistema de colonización"⁵⁰ (así llamó él a lo que ahora conocemos como "neocolonialismo"), y luego, con ese apoyo, toda "nuestra América mestiza".⁵¹

Para oponerse a estos designios, Martí se entrega por entero, afiebradamente, a la lucha política. Renuncia a los consulados que desempeñaba en Argentina, Uruguay y Paraguay y en gran medida cesa sus colaboraciones periodísticas, con excepciones como las que consagra al periódico *Patria*, que funda en 1892 con fines revolucionarios. Para decirlo en lenguaje de nuestros días, ha pasado a ser un cuadro político que se propone levantar en las Antillas un muro contra la avalancha rapaz. Tras recorrer enardecido y enardecido la diáspora cubana y puertorriqueña en los Estados Unidos, apoyándose sobre todo en los tabaqueros desterrados, "los pobres de la tierra" con los que, según su poema famoso, había decidido "su suerte echar";⁵² tras escribir incansable a grandes figuras de la guerra pasada, logra hacer realidad en 1892 el Partido Revolucionario Cubano, el artículo primero de cuyas *Bases* anuncia: "El Partido Revolucionario Cubano se constituye para lograr, con los esfuerzos reunidos de todos los hombres de buena voluntad, la independencia absoluta de la Isla de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico";⁵³ lo que había sido una reiterada aspiración bolivariana. El vasto proyecto con que Martí concibió este Partido, el primero creado por latinoamericanos y caribeños para preparar una guerra revolucionaria de la que debía nacer una república auténticamente democrática, era terminar con el colonialismo español en América (escribir la última estrofa del poema de 1810) y frenar al incipiente imperialismo norteamericano (escribir la primera estrofa de otro poema, aún inconcluso). Que Martí no preveía sólo la independencia frente a España lo expresa claramente en

⁴⁹ "Nuestra América" (1891), en *OC*, t. 6, p. 19.

⁵⁰ "Congreso Internacional de Washington", p. 57. Martí habla allí de "ensayar en pueblos libres su sistema de colonización".

⁵¹ Martí se refirió así en numerosas ocasiones a nuestra patria mayor.

⁵² Poema III de los *Versos sencillos*, p. 67.

⁵³ *Bases del Partido Revolucionario Cubano*, en *OC*, t. 1, p. 279.

numerosas ocasiones. Es más: desde 1889 ha aparecido en él un concepto que revela el carácter planetario de su preocupación. El luchador contra el colonialismo español que a lo largo de la década de los ochenta había censurado también al colonialismo inglés en Egipto,⁵⁴ la India o Irlanda,⁵⁵ al francés en Túnez⁵⁶ o Vietnam,⁵⁷ empieza ahora a hablar de "el equilibrio del mundo", que entiende que ha de decidirse en nuestra América, y en particular en su zona caribeña: he aquí cómo regresamos a la cuestión antillana.

Durante un tiempo pensamos que aquel concepto martiano era de estirpe sansimoniana, pues en esa línea de pensamiento también aparece, aunque no siempre con el mismo sentido.⁵⁸ Pero creemos que tiene razón Julio Le Riverend, quien ha estudiado el tema,⁵⁹ cuando lo remite a la herencia bolivariana, raíz, como hemos visto, de tantos criterios martianos. En un informe del Ministerio de Relaciones Exteriores de la Nueva Granada, redactado bajo sus instrucciones en 1813, expresó el Libertador:

Yo llamo a éste el equilibrio del Universo y debe estar en los cálculos de la política americana... Este coloso de poder que debe oponerse a aquel otro coloso [el europeo], no puede formarse sino de la reunión de toda la América Meridional, bajo un mismo cuerpo de Nación, para que un solo gobierno central pueda aplicar sus grandes recursos a un solo fin.⁶⁰

⁵⁴ "La revuelta en Egipto" (1881), en *OC*, t. 14, pp. 113-117.

⁵⁵ "Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos" (1884), en *OC*, t. 8, pp. 440-445.

⁵⁶ "La revuelta en Túnez" y "La guerra de Túnez y el ministerio" (1881), en *OC*, t. 14, pp. 77-81 y 125-130.

⁵⁷ "Un paseo por la tierra de los anamitas", en *OC*, t. 18, pp. 459-470.

⁵⁸ Por ejemplo, en 1836, en "Sobre el progreso y porvenir de la civilización", Miguel Chevalier, entonces sansimoniano y luego de tortuosa vida política, anuncia que "la puesta en relación de las dos civilizaciones, occidental y oriental", gracias a América, "colocada entre las dos civilizaciones" y "reservada a altos destinos", por lo que "los progresos realizados por las poblaciones del Nuevo Mundo importan en el más alto grado al progreso general de la especie", tendrá entre otras consecuencias "políticamente, la asociación de todos los pueblos, el equilibrio del mundo, del cual el equilibrio europeo no es más que un detalle" (el subrayado es mío). (Cit. por Arturo Ardao en *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, 1980, p. 159.)

⁵⁹ Julio Le Riverend, "El historicismo martiano en la idea del equilibrio del mundo", en *José Martí: pensamiento y acción*, La Habana, Centro de Estudios Martianos y Editora Política, 1982, pp. 97-116.

⁶⁰ Cit. por Miguel Acosta Saigues en *op. cit.*, nota 42, p. 380. El texto completo, con el título "Informe del Secretario de Relaciones Exteriores Antonio Muñoz Tébar, fechado en Caracas el 31 de diciembre de 1813,

Dos años más tarde, en su memorable "Carta de Jamaica", escribirá Bolívar:

La Europa misma [es decir, la Europa desarrollada, no España], por miras de sana política, debería haber preparado y ejecutado el proyecto de la independencia [hispano]americana; no sólo porque el equilibrio del mundo así lo exige; sino porque éste es el medio legítimo y seguro de adquirir establecimientos ultramarinos de comercio.⁶¹

Por supuesto, muchos años después, y frente al fenómeno del naciente imperialismo norteamericano, Martí acepta en esencia la tesis bolivariana, pero no puede repetirla de manera literal. Para él, las Antillas aún no liberadas son un eslabón particularmente débil y, por su ubicación entre los pujantes Estados Unidos y la América Central, donde al menos un canal interoceánico (¿en Panamá?, ¿en Nicaragua?) es inminente, su función en el equilibrio del continente y aun del mundo es obvia. Ello lo reiterará Martí en cuantiosos textos. Uno de los más difundidos es su artículo publicado en *Patria* en abril de 1894, "El tercer año del Partido Revolucionario Cubano", cuyo revelador subtítulo es "El alma de la Revolución, y el deber de Cuba en América". Allí expresa Martí:

En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder —mero fortín de la Roma americana—; y si libres... serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio... hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo... Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son sólo dos islas las que vamos a libertar... Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la humanidad moderna. Quien se levanta hoy con Cuba se levanta para todos los tiempos.⁶²

relativo a la actuación de ese despacho hasta fines de 1813", aparece en los *Escritos del Libertador*, tomo V, publicados por la Sociedad Bolivariana de Venezuela, Caracas, 1969. (Agradecemos este último dato al investigador Francisco Pividal.)

⁶¹ Simón Bolívar, "Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla", en Vicente Lecuna, comp., *Obras completas*, 2a. ed., La Habana, 1950, vol. I, p. 162.

⁶² "El tercer año del Partido Revolucionario Cubano. El alma de la

El 25 de marzo de 1895, ya rumbo a la guerra, que ha vuelto a estallar el 24 de febrero, escribe al dominicano Federico Henríquez y Carvajal: "Las Antillas libres salvarán la independencia de nuestra América, y el honor ya dudoso y lastimado de la América inglesa, y acaso acelerarán y fijarán el equilibrio del mundo".⁶³ Ese mismo día firma con el dominicano Máximo Gómez, Generalísimo del Ejército Libertador de Cuba el *Manifiesto de Montecristi* (llamado así por el lugar de la República Dominicana donde fue escrito), el cual, al dar a conocer al mundo las razones del conflicto bélico, explica:

La guerra de independencia de Cuba, nudo del haz de islas donde se ha de cruzar, en plazo de pocos años, el comercio de los continentes, es suceso de gran alcance humano, y servicio oportuno que el heroísmo juicioso de las Antillas presta a la firmeza y trato justo de las naciones americanas y al equilibrio aún vacilante del mundo. Honra y conmueve pensar que cuando cae en tierra de Cuba un guerrero de la independencia, abandonado tal vez por los pueblos incautos o indiferentes a quienes se inmola, cae por el bien mayor del hombre, la confirmación de la república moral en América, y la creación de un archipiélago libre.⁶⁴

Pero donde seguramente alcanzó mayor incandescencia la agónica preocupación martiana por las gravísimas amenazas que veía cernirse sobre nuestras tierras, y donde esa preocupación se manifestó con más crudeza, porque se le expresaba a un hermano, cuando ya estaba cara a cara frente a la muerte, que unas horas después le impidió terminar su texto, fue en su conocidísima carta al mexicano Manuel Mercado, escrita el 18 de mayo de 1895, la víspera de morir en el combate de Dos Ríos. Dijo allí Martí:

Mi hermano queridísimo: Ya puedo escribir, ya puedo decirle con qué ternura y agradecimiento y respeto lo quiero, y a esa casa que es mía, y mi orgullo y obligación; ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber... de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de

Revolución, y el deber de Cuba en América" (1894), en *OC*, t. 3, pp. 142-143.

⁶³ Carta a Federico Henríquez y Carvajal, 25 de marzo de 1895, en *OC*, t. 4, p. 111.

⁶⁴ *Manifiesto de Montecristi*, 25 de marzo de 1895, en *OC*, t. 4, pp. 100-101.

América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son, levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin.

Las mismas obligaciones menores y públicas de los pueblos —como ése de Vd. y mío—, más vitalmente interesados en impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino, que se ha de cegar, y con nuestra sangre, estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América, al Norte revuelto y brutal que los desprecia —les habrían impedido la adhesión ostensible y ayuda patente a este sacrificio, que se hace en bien inmediato y de ellos. Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas:— y mi honda es la de David.⁶⁵

El resto es harto conocido. Muertos Martí en 1895 y Maceo en 1896, ambos en combate, los temores del primero se revelaron más que justificados. En 1898, valiéndose como excusa de la auto-agresión que costó la vida a la marinería —no a la oficialidad— del barco norteamericano *Maine*, surto en el puerto de La Habana, el gobierno de los Estados Unidos declaró la guerra a España, virtualmente vencida ya por las tropas independentistas cubanas, les arrebató a éstas su victoria, por la que habían luchado a lo largo de treinta años, hizo de Cuba durante seis décadas un protectorado o una neocolonia, se embolsó como botín de guerra —hasta el día de hoy— a la hermana Puerto Rico, y cayó "con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América".

Abrumado por la primera conflagración mundial, e incapaz de entender a ciencia cierta lo que estaba ocurriendo, el gran poeta francés Paul Valéry exclamó al frente de su ensayo "La crisis del espíritu": "Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales";⁶⁶ frase que, por cierto, tiene un antecedente en Gobineau, lo que no es poco decir. Y más adelante añadió Valéry: "Las circunstancias que podrían mandar las obras de Keats y las de Baudelaire a unirse con las de Menandro no son ya totalmente inconcebibles: están en los periódicos".⁶⁷

Si he recordado estas palabras, no es sólo por el respeto que

⁶⁵ Carta a Manuel Mercado, de 18 de mayo de 1895, en *OC*, t. 4, pp. 167-168.

⁶⁶ Paul Valéry, "La crisis del espíritu", en *Política del espíritu*, 2a. ed., Buenos Aires, 1945, p. 23.

⁶⁷ Simón Bolívar, "Contestación de un americano meridional...", p. 24.

me merece, la límpida poesía del autor de "El cementerio marino"; ni desde luego por compartir su patético desconcierto, esta vez ante una situación mucho más grave que la que él vivió. Es que quiero pedirle en préstamo cuatro palabras para responder a los que podrían preguntarme dónde están las pruebas de la modernidad de José Martí. Estas pruebas no están por supuesto en este deshilachado texto, ni en obras mucho más sabias, ni en la voluntad o la devoción de nadie: las pruebas de la modernidad de Martí, con perdón de Valéry, quien acaso se hubiera disgustado o simplemente aburrido con este uso plebeyo de sus términos espirituales, "están en los periódicos". Salgamos a la calle, leamos estas hojas volanderas, y la modernidad de Martí, si no estamos petrificados sin remedio, nos estremecerá. Desde el fatídico 1898 —pórtico en el hemisferio occidental de la presencia visible del imperialismo norteamericano analizado y combatido apenas en su inicio por José Martí como por nadie— hasta hoy, sus palabras admonitorias no han dejado de tener vigencia. Si nos obligaran a decir en pocos vocablos cuáles son los problemas principales que nuestra América afronta desde la década de los ochenta del pasado siglo hasta estos turbulentos días que tenemos la desazón y la gloria de vivir, diríamos sin vacilar: los que previó Martí. Que no nos dejen mentir Emiliano Zapata, Pancho Villa y Pedro Albizu Campos; Charlemagne Peralte, Augusto César Sandino y Farabundo Martí; Ernesto Che Guevara, Salvador Allende y Francisco Caamaño; Carlos Fonseca, Monseñor Romero y los muertos todavía recientes de Granada. No queremos hacer inacabable la inacabable lista. La política del gran garrote ha regresado como el aprendiz de brujo. La diplomacia de las cañoneras, también. Tales cosas, insistimos, no están sólo en estas líneas académicas: están en las páginas de los periódicos. Por desdicha, a menudo esas cosas no llegan (o llegan tergiversadas) a muchas de esas páginas, porque el enemigo asesina, soborna o mediatiza a quienes deben informar a sus pueblos. Pero éstos no son tan desdichados que carezcan de voceros. "No hay monarca como un periodista honrado", dijo Martí:⁶⁸ y él lo fue. Periodistas, periódicos honrados, no han faltado ni faltarán. Ellos no dan la versión del imperio, del "Norte revuelto y brutal" —para seguir con los términos martianos—, aunque esté ávido de comprarlos. Ellos no están dispuestos a venderse y basta. Nos hablan de la Nicaragua asediada e invencible, de El Salvador y la Guatemala combatientes, de la Granada invadida. Esas luchas vienen de muy lejos: de las de hombres como Bolívar, el Libertador; como

⁶⁸ "Un gran escándalo" (1886), en *OC*, t. 10, p. 381.

Martí, el Apóstol. Esas luchas empezaron cuando no existía la cómoda excursión de la querrela Este-Oeste. Bolívar y Martín están presentes porque los males que denunciaron y combatieron —cada uno en sus respectivas circunstancias— no han desaparecido del todo o están vivos y coleando. Nuestro deber insoslayable es contribuir a resolver esos males, contribuir a la liberación de todos los pueblos de la América Latina y el Caribe. También en su carta póstuma a Mercado escribió Martí: "Sé desaparecer. Pero no desaparecerá mi pensamiento. . . , obtremos, cúplame esto a mí, o a otros".⁶⁹ Hace algo más de treinta años, esos "otros" fueron los asaltantes al cuartel Moncada. Los participantes de aquel memorable asalto, que encabezó Fidel, proclamaron por su boca, que el autor intelectual de la acción era José Martí.⁷⁰ "Los objetivos inmediatos" de esa lucha, como explicó Fidel en Chile en 1971, "no eran todavía, ni podían ser, objetivos socialistas".⁷¹ Su programa era el programa martiano. Tenemos la convicción de que tal programa mantiene su vigencia en nuestra América, por la cual —y no sólo por Cuba y Puerto Rico— vivió, pensó, luchó y murió el héroe de Dos Ríos. Se trata de un programa democrático revolucionario que supone un frente de las clases y capas dispuestas a oponerse al imperialismo norteamericano y a las oligarquías locales que le sirven de intermediarias: un frente en defensa de las riquezas nacionales, la justicia social y la auténtica cultura de nuestros pueblos. Ese frente, que fue el de José Martí, sigue siendo, en esencia, la necesidad inmediata de nuestra América. Ello explica sintéticamente la modernidad de los más profundos planteos martianos.

Al terminar este trabajo, considero mi deber recordar que a todos nos es imprescindible contribuir a encontrar con urgencia una solución negociada, honorable y pacífica a la coyuntura dramática que vive el área centroamericana: una solución sin la cual sería posible no sólo que las obras de Keats y de Baudelaire fueran a reunirse con las de Menandro, sino que el polvo enamorado de todos los hombres y mujeres vaya a reunirse con el de los pterodácticos y los brontosaurios. Pero no será así. En vez de eso, "el

⁶⁹ Carta a Manuel Mercado, p. 170.

⁷⁰ Fidel Castro, *La historia me absolverá* (1953), La Habana, 1954 (y numerosas ediciones posteriores), *passim*. Cf. de R. Fernández Retamar, "El 26 de julio y los compañeros desconocidos de José Martí", en *Introducción a José Martí*.

⁷¹ "Conversación con los estudiantes de la Universidad de Concepción, Chile, 18 de noviembre de 1971. . .", en *Cuba-Chile. Encuentro simbólico entre dos procesos históricos*, La Habana, 1972, p. 266.

porvenir es de la paz",⁷² como supo Martí, y en esa paz imprescindible, conquistado lo que Bolívar y Martí llamaron "el equilibrio del mundo", repetiremos con el último: "Patria es humanidad".⁷³

⁷² "Informe presentado el 30 de marzo de 1891 por el Sr. José Martí, delegado por el Uruguay, por encargo de la Comisión nombrada para estudiar las proposiciones de los delegados de los Estados Unidos de Norteamérica en la Comisión Monetaria Internacional Americana, celebrada en Washington", en *OC*, t. 6, p. 153.

⁷³ "La Revista Literaria Dominicana" (1895), en *OC*, t. 5, p. 468.

JOSE MARTI Y LOS ESTADOS UNIDOS: DEFENSA DEL SER Y DE LA UNIDAD DE NUESTRA AMERICA

Por *Camila BARI DE LÓPEZ*
y *Gloria HINTZE DE MOLINARI*
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO,
ARGENTINA

Introducción

ESTE TRABAJO se propone ahondar en el conocimiento de Hispanoamérica, de los Estados Unidos y de sus mutuas relaciones a través de la obra de un gran escritor y hombre de acción como fue José Martí. El método empleado ha sido la exégesis de los textos en relación con el contexto histórico cultural. En primer lugar se ha hecho una selección de esos textos de acuerdo con el tema de investigación. Por haber quedado como material de estudio principalmente las crónicas y artículos ensayísticos de José Martí sobre la problemática interamericana, hemos aplicado las pautas de análisis del ensayo teniendo en cuenta la clasificación de José Clemente. Dentro de ésta podemos ubicarlos en la categoría señalada como "ensayo social" que "atiende directamente a los hechos, al enfoque liso de la realidad; aquí la documentación histórica es indispensable y la premonición una de sus consecuencias".¹

Es frecuente que se despoje a un pueblo de algunos de sus bienes principales, aquellos que constituyen su mayor riqueza: su historia, su lengua, su idiosincrasia, su cultura, su forma de gobierno y, por supuesto, se desprestigien sus hombres arrebatándoles su personalidad en pro de quitarles aquello que les dio expresión en la realidad histórica. Cuando esto sucede se logra borrar la posibilidad de subsistencia de una determinada forma de manifestarse y que nadie tiene el derecho de matar. Este rescate de la verdadera personalidad de su pueblo y este objetivo, mantener vivo el ser hispanoamericano, fueron las ideas rectoras de la actuación de José

¹ José Clemente, *El ensayo*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961, p. 28.

Martí. Todas las vicisitudes de su vida, sus luchas, sus escritos, muestran al hombre, al escritor, al político entregado en cuerpo y alma a defender sus ideales, su patria, su "América nuestra". Su obra constituye una interpretación honda y una expresión eficaz del problema social, económico, político y cultural, en que estaba sumida Hispanoamérica frente a los deseos de agresión imperialista de Estados Unidos. Es por ello que a lo largo de este trabajo intentamos rescatar las fuentes de su pensamiento que motivaron su obra. Su ideario revolucionario era doble pues pretendía liberar a Cuba del dominio español y de la absorción imperialista de los Estados Unidos. Establece claramente su pensamiento bajo el concepto clave con que define a su patria en un trabajo en *La Revista Dominicana*: "Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca y en que nos tocó nacer". Y para defenderla convoca a sus conciudadanos y a todos los hombres de América Hispana a actuar guiados por el honor, la verdad y el amor a la libertad.

*Las relaciones interamericanas:
nuestra América y la otra*

Las relaciones entre Hispanoamérica y los Estados Unidos han oscilado siempre entre la admiración y el rechazo por causas históricas y culturales complejas. En primer lugar, las influencias del pensamiento tradicional y del pensamiento liberal progresista han determinado la existencia de dos actitudes distintas hacia los Estados Unidos. Por un lado, la convicción de que el país del norte representa una amenaza para los hispanoamericanos, no sólo por el peligro de una invasión militar, sino porque la cultura, la religión, la moral y las formas de vida hispanoamericanas podrían debilitarse y desaparecer frente al liberalismo político y religioso del sistema republicano y democrático preconizado por los Estados Unidos. Por el otro, "la concepción dominante en los espíritus progresistas y liberales de Hispanoamérica, de considerar a los Estados Unidos como modelo, guía y hermano mayor en la gran familia de los pueblos americanos".²

José Martí vivió en los Estados Unidos una quincena de años, entre 1881 y 1895. Durante ese período observó y penetró con agudeza privilegiada el sentido profundo de los hasta aparentemente más triviales acontecimientos que sucedían en la vida norteameri-

² José de Onís, *Los Estados Unidos vistos por escritores hispanoamericanos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1956, pp. 333-334.

cana. Este contacto fecundo de Martí con los Estados Unidos abonó su admiración por los factores humanos que han permitido la libertad y el progreso enérgico del país del norte. Pero despertó, al mismo tiempo, la conciencia de la indefensión de Hispanoamérica ante ese empuje, a causa de su juventud y de sus características culturales distintas.

José Martí fundó una nueva actitud de los países hispánicos frente a los Estados Unidos. Le tocó vivir una época en que el desarrollo económico y político norteamericano llegó a una culminación y a una consecuente fuerza expansiva más allá de sus fronteras. Con clarividencia anticipó Martí los peligros que ello acarrearía a las nacientes repúblicas del sur y propuso algunos posibles modos de evitarlos.

Ante todo, de acuerdo con su realismo político, partió de una aceptación sincera y profunda de las virtudes y defectos de los pueblos del norte y del sur de América. Reconoce en ellos diferencias fundamentales que sólo los acercan en lo humano:

En América hay dos pueblos, y no más que dos, de alma muy diversa por los orígenes, antecedentes y costumbres, y sólo semejantes en la identidad fundamental humana. De un lado está nuestra América, y todos sus pueblos son de una naturaleza y de cuna parecida o igual, e igual mezcla imperante; de la otra parte está la América que no es nuestra, cuya enemistad no es cuerdo ni viable fomentar, y de la que, con el decoro firme y la sagaz independencia, no es posible y es útil ser amigo.³

A partir de esas diferencias insalvables sostiene Martí que el auténtico americanismo es aquel que, sin dejarse deslumbrar por las formas externas que el progreso asume en otras repúblicas, se afirma saludablemente en lo propio con independencia de criterio.⁴

Al defender la idiosincrasia de los pueblos hispanoamericanos, va definiendo y ponderando con amoroso cuidado los rasgos de su ser auténtico:

En nuestra América hay mucho más sentido de lo que se piensa, y los pueblos que pasan por menores —y lo son en territorio o habitantes más que en propósito y juicio— van salvándose, a timón seguro, de la mala sangre de la colonia de ayer y de la dependencia y servidumbre a que los empezaba a llevar, por equivocado amor a formas

³ José Martí, "Honduras y los extranjeros", en *Nuestra América*, Buenos Aires, Losada, 1980, p. 170.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

ajenas y superficiales de república, un concepto falso y criminal de americanismo.⁵

Se apoya Martí en un legítimo sentimiento de orgullo por la esencial grandeza de los países de América Hispánica gestados en el dolor heroico:

¿En qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas.⁶

Enumera los hechos sobresalientes de la gesta de la Independencia:

La guerra que ha sido comparada por los observadores extranjeros a una epopeya, el alzamiento de todo un pueblo, el abandono voluntario de la riqueza, la abolición de la esclavitud en nuestro primer momento de la libertad, el incendio de nuestras ciudades con nuestras propias manos, la creación de pueblos y fábricas en los bosques vírgenes, el vestir a nuestras mujeres con los tejidos de los árboles, el tener a raya, en diez años de esa vida, a un adversario poderoso, que perdió doscientos mil hombres a manos de un pequeño ejército de patriotas, sin más ayuda que la naturaleza.⁷

Saliendo al paso a críticas publicadas en periódicos norteamericanos, enaltece las cualidades cívicas y defiende los rasgos morales del pueblo cubano e, implícitamente, de todos los hispanoamericanos:

Los conocimientos políticos del cubano común se comparan sin desventaja con los del ciudadano común de los Estados Unidos. La ausencia absoluta de intolerancia religiosa, el amor del hombre a la propiedad adquirida con el trabajo de sus manos, y la familiaridad en práctica y teoría con las leyes y procedimientos de la libertad...

No somos los cubanos ese pueblo de vagabundos míseros o

⁵ *Idem.*

⁶ José Martí, "Nuestra América", en *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963, vol. 6, p. 16. (En adelante las referencias corresponden a esta edición).

⁷ "Vindicación de Cuba", en *OC*, vol. 1, p. 240.

pigmeos inmorales que a The Manufacturer le place describir ni el país de inútiles verbosos, incapaces de acción, enemigos del trabajo recio... Hemos sufrido impacientes bajo la tiranía; hemos peleado como hombres, y algunas veces como gigantes, para ser libres.⁸

Reconoce, sin embargo, en sincera autocrítica, los problemas éticos y sociales que han acarreado a Cuba los malos gobiernos:

Nuestro gobierno ha permitido sistemáticamente después de la guerra el triunfo de los criminales, la ocupación de la ciudad por la escoria del pueblo, la ostentación de riquezas mal habidas por una miríada de empleados españoles y sus cómplices cubanos, la conversión de la capital en una casa de inmoralidad donde el filósofo y el héroe viven sin pan junto al magnífico ladrón de la metrópoli.⁹

A pesar de su orgullo y amor por lo hispanoamericano, no volvió Martí la espalda, acomplejado o resentido, a los logros innegables de otro país. Por el contrario, con mirada clara y cordial comprendió los valores de otras culturas, especialmente la norteamericana, cuyos hombres destacados y costumbres características divulgó con simpatía a través de sus crónicas en *La Nación* y otros periódicos hispanoamericanos.

En el aspecto humano Martí reconoce y proclama las virtudes que descubrió en el pueblo estadounidense:

Nunca estuve sorprendido en ningún país del mundo que he visitado. Aquí estuve sorprendido. Al llegar, en uno de esos días de verano, cuando las caras de los apresurados hombres de negocios en un mismo momento son fuentes y volcanes; cuando maleta en mano, el chaleco abierto, la corbata zafada, vi a los diligentes habitantes de Nueva York corriendo para arriba y para abajo, comprando aquí, vendiendo allá, sudando, trabajando, adelantando... entonces me incliné y miré con respeto a este pueblo.¹⁰

Manifiesta también su gratitud por la hospitalidad del pueblo neoyorquino que lo recibe en su exilio político:

Me siento obligado con este país, donde los desamparados siempre encuentran un amigo, y una mano bondadosa siempre se halla por los que buscan trabajo honradamente. Una buena idea siempre en-

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰ "Impresiones de América", en *OC*, vol. 19, p. 106.

cuentra aquí un terreno apropiado, suave y abonado... La vida es segura para aquellos que son fieles a la ley del trabajo.¹¹

Son notables sus retratos a Emerson, Beecher, Cooper, W. Phillips, Grant, Sheridan, Whitman. Para conocer las ideas filosóficas de Martí es revelador su ensayo sobre Waldo Emerson con el que comparte el amor a la naturaleza. Sus semblanzas sobre la Guerra de Secesión, sobre la caída del Partido Republicano y el surgimiento del Demócrata, sus cuadros de costumbres sobre las fiestas de Navidad, el Centenario Americano, la Constitución, la Estatua de la Libertad y tantos otros describen magistralmente momentos clave de la historia de los Estados Unidos y de los hombres que los fundaron.

Pero junto a estas instantáneas penetrantes de la vida estadounidense mueven también la pluma de Martí las comparaciones y las relaciones con el mundo hispanoamericano de las que surgen los necesarios enfoques distintivos, los contrastes y las antítesis.

La prédica civilista de Martí tiene por eje la libertad ganada con abnegación y a precio de sangre y sustentada sobre la base de una indispensable tolerancia hacia las libertades de los otros pueblos. Y así como reclamó a la República española que permitiese consecuentemente la creación de las repúblicas hispanoamericanas, protestó ante los Estados Unidos que, liberados con la ayuda de criollos y españoles, no colaboraban con la Independencia de Hispanoamérica y apoyaban a la España monopólica. Más aún, los propósitos norteamericanos de anexionar a Cuba despiertan su enérgica y justa repulsa: "La simpatía por los pueblos libres dura hasta que hacen traición a la libertad; o ponen en riesgo la de nuestra patria".¹²

El excesivo individualismo de la civilización nacida de un poderoso impulso libertario es señalado por Martí en una muy negativa visión de los primeros años de los nacientes Estados Unidos:

país donde no se calman u olvidan, en el tesoro de los dolores comunes y en el abrazo de las largas raíces, las luchas descarnadas de los apetitos satisfechos con los que se quieren satisfacer, o de los intereses que ponen el privilegio de su localidad por sobre el equilibrio de la nación a cuya sombra nacieron.¹³

¹¹ *Loc. cit.*

¹² "Congreso Internacional de Washington", en *OC*, vol. 6, p. 48.

¹³ "A la raíz", en *OC*, vol. 2, p. 377.

Frente a esto propone para la nueva República cubana que se estaba gestando, los principios de la civilización por el amor, el desinterés y el sacrificio del individuo por el todo social:

La república tiene por base el carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio íntegro de sí y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio íntegro de los demás; la pasión, en fin, por el decoro del hombre... Pongamos alrededor de la estrella, en la bandera nueva, esta fórmula del amor triunfante: "Con todos y para el bien de todos".¹⁴

Una de las mayores preocupaciones de Martí fue la convocatoria a la Primera Conferencia Internacional Americana celebrada en Washington en 1889. En "aquel invierno de angustia", como llama a esta época en el prólogo de sus *Versos sencillos*, vivió la agonía de sentirse inseguro de sus hermanos hispanoamericanos a quienes creyó incapaces de oponerse a las fuertes intenciones imperialistas de los Estados Unidos. Durante el transcurso de ese Congreso envió continuamente cartas a periódicos y revistas hispanoamericanos, donde alertó sobre la amenaza expansionista, proclamando la necesidad de vencer la fuerza con la habilidad, y el honor de no ceder jamás engeguccidos por la luz del progreso y del desarrollo industrial de ese pueblo poderoso. Más de una vez levantó su voz en pro de un americanismo auténtico porque, luego de largos años de permanencia en la Unión, conoció "al monstruo por dentro" y comprendió que los ofrecimientos de la diplomacia norteamericana, mantenidos por los hacendados y banqueros, respondían a sus intereses y a maniobras anexionistas.

Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España pudo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia.¹⁵

¹⁴ "Con todos y para el bien de todos", en *OC*, vol. 4, p. 269.

¹⁵ "Congreso Internacional de Washington", p. 46.

Acusa a los Estados Unidos de haber fraguado el Congreso con el mismo ánimo que impulsó a la doctrina Monroe. Nunca quizás como en este momento pudo comprobar Martí que el país del norte se movía por el beneficio económico o la ambición territorial. Comprende que la premisa "América para los americanos" era en realidad "América para los Estados Unidos del Norte".

Años más tarde, en 1891, sus denuncias sobre el programa político y económico de los Estados Unidos lo llevan a incitar a sus compatriotas a no apoyar la Comisión Monetaria Internacional Americana donde, según él, la bandera de la unión es sólo un instrumento para privar de la independencia económica a América del Sur:

Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. El pueblo que vende, sirve. Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad. . . .

El pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios. Distribuya sus negocios entre países igualmente fuertes. Si ha de preferir a alguno, prefiera al que lo necesite menos, al que lo desdeñe menos. Ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra un pueblo de América.¹⁶

Muchas veces se había preguntado Martí si era conveniente para los pueblos hispanoamericanos concurrir a esas convocatorias de los Estados Unidos o, de lo contrario, defenderse uniéndose contra los intereses no velados de ese país poderoso. Así enumera en otros artículos las intimidaciones monopólicas y las expropiaciones territoriales que sustenta la política norteamericana. Jamás ha ofrecido —afirma Martí— un trato justo en sus transacciones comerciales ni ha garantizado resultados beneficiosos a los pueblos de habla española

la política secular y confesa de predominio de un vecino pujante y ambicioso, que no los ha querido fomentar jamás ni se ha dirigido a ellos sino para impedir su extensión, como en Panamá, o apoderarse de su territorio, como en México, Nicaragua, Santo Domingo, Haití y Cuba, o para cortar por la intimidación sus tratos con el resto del universo, como en Colombia, o para obligarlos, como ahora, a comprar lo que no puede vender y confederarse para su dominio.¹⁷

¹⁶ "Comisión Monetaria Internacional Americana", en *OC*, vol. 6, p. 160.

¹⁷ "Congreso Internacional de Washington", pp. 46-47.

*Defensa del ser y de la
unidad hispanoamericanas*

A PARTIR de la necesidad de actuar bajo la égida de la verdad, Martí imagina creativamente una política acorde con su altiva concepción de América. Su realismo político propone conocer los elementos que componen un país indagando en sus raíces para que, a partir de ellos, surjan las formas de gobierno que les sean propias. Martí no puede dejar de expresar las contradicciones que rodean al hombre hispanoamericano, que lo amenazan y lo hacen olvidar su verdadero ser nacional. Incita a sus conciudadanos a rescatar las esencias que conforman la tradición, savia del pasado que se transforma en promesa del presente y del futuro. Sólo las sociedades que tienen conciencia de ese eslabonamiento social y cultural pueden autotransformar al hombre y al gobierno de un país. Los individuos originales de un pueblo serán aquellos que sinteticen y expresen las formas de una cultura nacional, no los que imiten modelos extranjeros o los importen y adhieran dogmáticamente a las ideas originadas en los centros de poder político-cultural del mundo, ya sea París, Londres o Washington. El problema de la independencia de los pueblos hispanoamericanos no radica solamente en un cambio de formas de gobierno sino en un cambio de espíritu. Propone Martí formar verdaderos gobernantes en universidades que impartan contenidos nacionales y no deformen las mentalidades de los jóvenes con patrones culturales extranjerizantes:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. . . .

El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce. . . .

El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. . . .

Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador.¹⁸

Desglosada de su planteo de crear una conciencia hispanoamericana, Martí realiza una reinterpretación de las anarquías y tiranías

¹⁸ "Nuestra América", pp. 16-17.

que sufren las naciones de América del Sur durante el desarrollo de su independencia. Bien conoce Martí la necesidad que tienen estos pueblos de consolidar la independencia adquirida y los pasos que deben seguir para adecuarse a la realidad y lograr la permanencia de los gobiernos:

Por conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder; y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos.¹⁹

Para cumplir con la adecuación a la realidad se debe contar con todos los hombres que componen la nacionalidad, sin disfraces extranjeros, pero sin caer ni en un hispanismo que deteste la realidad hispanoamericana ni en un indigenismo apoyado en la leyenda negra erigida contra España por sus enemigos. De allí que aún hoy perviva la tesis de mestizaje cultural, desarrollada por escritores posteriores, que impartía a sus amigos en tantas cartas y artículos periodísticos, sobre la conformación de nuestros pueblos con la mezcla de españoles, criollos, indios, negros, mestizos y mulatos.

le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real... Éramos charreteras y togas en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lugar al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella... que si la república no abre los brazos a todos y adelante con todos, muere la república... Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente... Peca contra la Humanidad el que fomenta y propague la oposición y el odio de las razas.²⁰

La lucha de Martí por la Independencia cubana no estuvo desligada de los propósitos de confederar a las repúblicas hispanoamericanas. El sueño de Bolívar, de San Martín y de tantos héroes y fundadores de las patrias de nuestra América se vio supeditado en la época de Martí al logro de la Independencia cubana para poder completar la familia de países hispanoamericanos. Sin embargo, el

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, pp. 20, 21 y 22.

vecino del norte, porque no convenía a su naciente poderío y reservando para un futuro su posibilidad de dominar la llave estratégica del Golfo,

con los labios que acaban de proclamar que en América no debía tener siervos ningún monarca de Europa, exigió que los ejércitos del Sur abandonasen su proyecto de ir a redimir las islas americanas del golfo, de la servidumbre de una monarquía europea. Acababan de unirse, con no menor dificultad que las colonias híbridas del Sur, los trece Estados del Norte y ya prohibían que se fortaleciese, como se hubiera fortalecido y puede fortalecerse aún, la unión necesaria de los pueblos meridionales, la unión posible de objeto y espíritu, con la independencia de las islas que la naturaleza les ha puesto de pórtico y guarda.²¹

Esa "unión necesaria de los pueblos meridionales" de que habla Martí está ligada al ser mismo de Hispanoamérica por la pervivencia de las corrientes tradicionales hispánicas en el sentimiento del pueblo. La "unidad en la diversidad" es realidad viva en América Hispana desde los primeros tiempos de la Colonia hasta nuestros días.

A raíz de las agresiones imperialistas que intentan disgregar a Hispanoamérica y anexionarla aniquilando sus esencias, ese sentimiento de unidad se estremera y aflora en la convocatoria de Martí para que los países que heredaron la savia indígena y la española y que tienen largas raíces en esta tierra de la que han recibido un poderoso influjo de armonía y grandeza, de serenidad y abundancia, despierten de su letargo, de su visión aldeana de la vida, enfrentando los nuevos tiempos reunidos en una gran patria continental:

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea... sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en sus botas y le pueden poner la bota encima...

Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse, como quienes van a pelear juntos. Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos, que quieren los dos de la misma tierra, o el de la casa chica, que le tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar, de modo que sean una las dos manos... ¡los árboles se han de poner en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.²²

²¹ "Congreso Internacional de Washington", p. 47.

²² "Nuestra América", p. 15.

Conclusiones

EN todos los escritos de Martí prevalecen principios éticos que rigen su vida y su obra. Exige a los pueblos de Hispanoamérica despertar del letargo en que se hallan, cesar en sus luchas fratricidas y salir a la palestra del mundo con la frente alta y una sola mente; ponerse en pie bajo un solo lema: crear. La primera verdad que todo hispanoamericano tiene el deber de conocer es la de su pasado y las esencias de su ser histórico.

La coherencia e implícita transparencia de la prédica de Martí aureola su figura dándole talla de héroe y de profeta. Nunca traicionó las raíces de su ser por la admiración fácil hacia formas extranjeras, ya fueran europeas o norteamericanas. Nunca pensó en emular el progreso de otros países imitando sus exteriorizaciones. Agradeció la hospitalidad de los Estados Unidos hacia hombres que como él lucharon desde sus tribunas periodísticas, pero también reconoció los rasgos negativos de su cultura. La postura asumida por José Martí frente a Estados Unidos inaugura una nueva época basada en la consigna de conocer y darse a conocer, respetar y hacerse respetar como el mejor modo de evitar los enfrentamientos entre los pueblos. Aún hoy es paradigma moral del hombre hispanoamericano que encuentra en ella una forma saludable y clara de conducta hacia el exterior y hacia lo propio. Es lección de altura espiritual americana, de fortaleza y ecuanimidad. Fortaleza porque Martí propuso a Hispanoamérica afirmar y sostener su ser y su dignidad aún a costa del sacrificio heroico. Ecuanimidad porque no preconizó odios ni agresiones inútiles contra los Estados Unidos. Fue el "luchador sin odio" como lo definió Gabriela Mistral, que logró la ecuación perfecta de amor y justicia, tan difícil de obtener cuando el encono parece inevitable ante situaciones como las que Martí denunció.

En el momento histórico en que le tocó actuar al libertador de Cuba, las potencias imperiales eran las lejanas Inglaterra y Francia y la muy cercana y expansionista Unión que se constituía a los ojos del realismo político de Martí en el ejemplo del imperialismo. Es así como profetizó los acontecimientos que habrían de sobrevenir a Cuba después de su muerte.

Todo cuanto él dijo en contra del expansionismo norteamericano en la América hispanoparlante es aplicable hoy a cualquier otro poder extranjero que intente extender su dominio imperial a estas tierras, llámese éste comunismo ruso, chino o socialdemócrata; sea su penetración y sojuzgamiento ideológico, económico o militar. Y si bien Martí no habló de estas formas contemporáneas de pe-

netración y esclavización de nuestros pueblos, esto se debe a que las mismas no habían plasmado como realidades políticas en la faz del mundo. Y así como defendió la idiosincrasia de Hispanoamérica frente a las cualidades muy distintas del pueblo norteamericano, había de volver a defenderlas frente al empuje hegemónico de cualquier otro imperio. Por eso, razonaba Martí que aunque la grandeza de un país sea admirable,

cabe que sea de otra índole y de otros métodos que la grandeza a que pueda aspirar por sí, y llegar por sí, con métodos propios —que son los únicos viables— un pueblo que concibe la vida y vive en diverso ambiente, de un modo diverso. En la vida común, las ideas y los hábitos han de ser comunes. No basta que el objeto de la vida sea igual en los que han de vivir juntos, sino que lo ha de ser la manera de vivir; o pelean, y se desdennan, y se odian, por las diferencias de manera, como se odiarían por las de objeto. Los países que no tienen métodos comunes, aun cuando tuviesen idénticos fines, no pueden unirse para realizar su fin común con los mismos métodos.²³

Ante la importancia estratégica de las Antillas y el peligro avasallante que significan las ambiciones de los grandes imperios, adquiere nuevas resonancias la advertencia profética de Martí: "Un error en Cuba, es un error en América, es un error en la Humanidad moderna".²⁴

²³ "La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América", en *OC*, vol. 6, p. 159.

²⁴ "Tercer año del Partido Revolucionario Cubano", en *OC*, vol. 3, p. 138.

JOSE MARTI Y EL PROBLEMA DE LA RAZA NEGRA EN CUBA

Por Raúl FORNET BETANCOURT
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA,
AACHEN, ALEMANIA FEDERAL

Advertencia primera

A FIN de evitar cualquier posible malentendido sobre la significación del título escogido para encabezar estas reflexiones, nos permitimos advertir de entrada que José Martí, como atestigua su obra toda, no vio nunca en la raza negra ni un problema ni un peligro. Si Martí se ocupó pues con el "problema negro", haciendo además de esta cuestión una preocupación constante de su quehacer intelectual y político, fue más bien porque captó con claridad meridiana el peligroso problema y el problemático peligro que creaban, en extraña coincidencia de prejuicios e intereses, sectores de la oligarquía criolla cubana y círculos gubernamentales españoles, al obstinarse en presentar al negro como una amenaza real para el futuro social y político de la isla de Cuba. Para Martí, por tanto, lo mismo que para otro cubano ilustre, José de la Luz y Caballero, "en la cuestión de los negros lo menos negro es el negro";¹ y por eso no ve problema en el negro sino en aquellos que quieren hacer del negro un problema.

Con esta indicación aludimos también naturalmente a otro aspecto que conviene mencionar en forma expresa, porque es imprescindible para la comprensión de las razones de fondo que animan la posición de Martí en este punto. Nos referimos al aspecto siguiente: si Martí no vio nunca en el negro un problema, ello se debió sin duda a su convencimiento profundo de la igualdad esencial entre los hombres, verdadero principio rector y pilar fundamental de su humanismo. Pues bien, teniendo en cuenta este aspecto se comprende entonces que la defensa martiana de la raza negra es una exigencia inherente a su humanismo, y en modo alguno el resultado de un cálculo de estrategia política, reclamado por el interés

¹ José de la Luz y Caballero, *Aforismos*, La Habana, 1930, p. 52.

político de ganarse y asegurarse el apoyo de la población negra en la Guerra de la Independencia de Cuba. Para Martí, como veremos luego, la defensa del negro como hombre sin más no es un mandato que imponga la prudencia de la razón política, sino un imperativo a cumplir en favor del equilibrio armonioso del universo.

Advertencia segunda

LA conciencia intelectual latinoamericana tiene en Martí no sólo una de sus expresiones culminantes, sino también una de sus articulaciones más profundas y fecundas. Por eso, aunque mucho se ha ya escrito hasta ahora sobre Martí, no se puede decir sin embargo que se haya escrito demasiado sobre su obra. Como todo gran pensador auténtico reclama Martí continuos esfuerzos de aproximación. Concretamente, para nosotros latinoamericanos, su obra asemeja una cantera en la que con cada aproximación se descubren nuevos filones que están todavía por explorar u otros apenas estudiados. Entre estos últimos se encuentra indudablemente el tema que nos proponemos investigar con el presente trabajo. Pues a pesar de los decisivos aportes que se han logrado con obras tales como la de Fernando Ortiz, *Martí y las razas*, es innegable que René Durand está en lo cierto cuando asevera que el tema del hombre negro en la obra martiana representa aún "una investigación por hacer".² Y si hacemos una advertencia respecto de este detalle no es naturalmente porque queramos presumir de que con el presente trabajo se remediará esa falta, sino más bien para llamar la atención sobre la urgencia e importancia de emprender estudios semejantes que exploren esta parte de la cantera martiana.

Conscientes pues de que nos adentramos en terreno poco transitado y conscientes también de los límites propios de trabajos como el presente, entendemos que nuestro cometido aquí ha de consistir en buscar un acceso adecuado al tema determinando las bases fundamentales de la posición de Martí y señalando en ella sus distintas implicaciones, para que queden como perspectivas abiertas o sugerencias que posibiliten trabajos complementarios sobre este tema. En sentido estricto, el nuestro ha de entenderse por tanto como un estudio introductorio.

De lo anterior se desprende por otra parte el carácter parcial

² La Habana, 1953.

³ René Durand, "Una investigación por hacer: José Martí y la raza negra", en *En torno a José Martí*, Coloquio Internacional, Bordeaux, 1974, p. 541.

del presente trabajo. Se trata, en efecto, de un estudio que quiere introducir a *un* aspecto o tema del pensamiento de Martí, un tema además que, por ser muy particular y concreto, podría inducir a pensar que no es necesario tratarlo teniendo en cuenta el conjunto del pensamiento martiano. Quien se adentre en el estudio de este tema notará sin embargo la necesidad de hacer referencia a los principios esenciales del pensamiento de Martí, puesto que sus argumentos a favor de la raza negra no son sino particularizaciones de sus presupuestos teóricos fundamentales. Quede pues claro que tocamos aquí un aspecto del pensamiento martiano cuya elucidación cabal requiere no el aislamiento analítico puntual sino, por el contrario, la integración en el conjunto de sentido de ese pensamiento. De aquí nuestro esfuerzo por señalar a continuación las ideas martianas sobre el negro, e indicar al mismo tiempo sus vinculaciones con los principios rectores de la visión del hombre y del mundo sostenida por el Apóstol.

Introducción

HAY ideas que se extienden como leyendas y que se repiten, sobre todo en ocasiones solemnes, como verdades incuestionables. Nosotros, los latinoamericanos, deberíamos preguntarnos si una de esas ideas no es entre nosotros el muy extendido y tranquilizador "convencimiento" de que en América Latina no hay racismo. Tan acendrada está dicha idea entre nosotros que frecuentemente —y con buena conciencia!— recurrimos a ella para diferenciarnos de la otra América, la sajona. No queremos dudar, naturalmente, de que en esto hay mucho de verdad. Es innegable que, por lo general, nuestros países no conocen esos estallidos brutales de racismo que han caracterizado y caracterizan todavía buena parte de la vida social y política de los Estados Unidos. Pero cierto es igualmente que conocemos y practicamos un racismo más callado, pero también efectivo, que ha conducido a la marginación del indio y del negro.

O sea que la tan alabada y propagada bandera del mestizaje latinoamericano, a pesar de su innegable contenido real y verdadero, no debería convertirse en un espejismo que nos impida ver la fuerte dosis de conflicto contenida en el llamado mestizaje latinoamericano. Éste es una realidad, pero una realidad conflictiva que impide soñar eufóricamente un estado ideal de completa armonía racial. Su carácter conflictivo, por el contrario, nos confronta con la constante de dominación de una raza, la blanca, que ha usado su posición privilegiada para imponerse sobre las demás, mo-

tivando así un "mestizaje" cargado de injusticia, de falta de solidaridad y de desprecio sordo frente a las razas aborígenas y negra.

Precisamente en el Caribe, donde Afroamérica está presente de manera tan patente y definitiva, la posición privilegiada del blanco en los órdenes económico, político y cultural se estructuró, y no sólo durante la época colonial, en un sistema social cuyo racismo de fondo afloraba constantemente a la superficie de la vida social determinando las formas concretas de comportamiento y de convivencia con el negro. A título de mera ilustración recordemos aquí cómo Nicolás Guillén, el gran maestro de la poesía afrocubana, hace referencia al racismo en la sociedad cubana anterior a la Revolución al constatar en su poesía "Cualquier tiempo pasado fue peor":

En los bancos,
sólo empleados blancos,
(Había excepciones: alguna vez
el que barría y el ugier).⁴

Y en su poesía "Tengo", al indicar las realizaciones logradas por la Revolución, documenta también el racismo anterior:

Tengo, vamos a ver,
que siendo un negro,
nadie me puede detener
a la puerta de un dancing o de un bar.
O bien en la carpeta de un hotel
gritarme que no hay pieza...⁵

Es evidente por otra parte que con esta indicación no se quiere decir que el racismo latinoamericano se exprese sólo o principalmente en el Caribe en la forma del racismo del blanco frente al negro. Es decir que no debe entenderse como desconocimiento o relativización del racismo que practica el blanco frente al indígena en otras regiones del continente con clara mayoría indígena en sus poblaciones. La indicación anterior está hecha más bien con vistas a ir concretando tanto el ámbito geográfico como el aspecto temático en que se encuadran las reflexiones de Martí sobre el racismo. Además esta indicación, a pesar de su carácter limitado y restrictivo, es en cierta forma ilustrativa respecto del fenómeno del racismo en América Latina en general, ya que nos confronta con

⁴ Nicolás Guillén, *Antología mayor*, La Habana, 1964, p. 263.

⁵ *Ibid.*, pp. 251-252.

éste como un hecho, permitiéndonos constatar que el racismo en América Latina no es invención sino realidad, y realidad además todavía vigente. Por donde se ve también que el interés por estudiar al Martí crítico y enemigo decidido de todo racismo es un interés cargado de actualidad. En este sentido pues la indicación anterior, apoyada con el testimonio de Nicolás Guillén, representa asimismo una ayuda adicional para evitar reducir la importancia de la crítica martiana del racismo a una época histórica ya pasada. La vigencia del racismo en el Caribe, y en América Latina en general, confiere al mensaje martiano triste actualidad. Es de esperar pues que, recordando su denuncia y condena del racismo, no sólo corriamos la leyenda de que en América Latina no hay racismo, sino que sigamos su ejemplo y luchemos por erradicar realmente el racismo, para que lo que hoy es leyenda sea realidad en el futuro.

1. El contexto del discurso antirracista de Martí

AUNQUE, como se verá luego en el apartado siguiente, el mensaje antirracista de Martí nada tiene de ambiguo, nos parece conveniente sin embargo, anteponer a su exposición unas notas sobre la situación contextual, ya que ello puede ayudar a calibrar mejor el sentido crítico de las ideas martianas al respecto. Dicho de otro modo: el conocimiento del contexto en el que habla Martí nos parece necesario para comprender el discurso antirracista martiano en todo lo que éste tiene de ruptura con la ideología de los sectores dominantes de su tiempo.

El contexto en el que Martí vivió, actuó y escribió está marcado todavía por el fenómeno de la esclavitud. Ya mucho antes de su nacimiento, Inglaterra, movida por los intereses específicos de la Revolución Industrial, había obligado a España, concretamente en 1817, a firmar un tratado suprimiendo la trata de negros en sus colonias americanas. Esta medida, que contribuirá indudablemente a preparar las condiciones para la abolición de la esclavitud en Cuba, no significó, sin embargo, ningún progreso o mejoramiento efectivo inmediato, pues la confluencia de intereses de los hacendados cubanos y las autoridades españolas coloniales aseguró la continuación ilícita de la trata de esclavos. De modo que en Cuba, aún después del convenio de España con Inglaterra, continuó la importación de esclavos como un negocio lucrativo, apoyado en la "necesidad" de seguir fomentando el crecimiento de la industria azucarera a base de la fuerza de trabajo del esclavo negro.

Esto explica por una parte el fuerte crecimiento de la población negra en Cuba en la primera mitad del siglo XIX, y por otra la intensificación de las rebeliones de esclavos en esta misma época. Estos datos, aunque generales, son de particular importancia para la comprensión del discurso antirracista de Martí, porque ellos conforman la base de un factor determinante para el contexto de su mensaje, a saber, la "leyenda blanca" del peligro negro. En efecto, el aumento de la población negra —que hacia mediados del siglo XIX llegó incluso a sobrepasar a la población blanca— y la extensión de las luchas de esclavos fueron causa esencial para que la oligarquía cubana viese en el negro un peligro para el futuro del país; un peligro que debía ser conjurado precisamente mediante el mantenimiento del sistema esclavista. Para grandes sectores de la oligarquía cubana de entonces, como se refleja ejemplarmente en los testimonios recogidos por José Antonio Saco en su famosa *Historia de la esclavitud*, el negro era un salvaje incapaz de vivir en libertad y de gozar pacíficamente de los derechos de un hombre civilizado. Esta concepción de racismo primitivo y agresivo, que inspiraba la leyenda del peligro negro en Cuba, no fue exclusiva, por desgracia, de las fuerzas reaccionarias de la sociedad cubana colonial. También sectores progresistas e independentistas de la población blanca veían en el negro una amenaza para la vida independiente de Cuba. No se olvide, en efecto, que en el fracaso de la llamada "Guerra Chiquita" de 1879, por la que se intentó prolongar la lucha independentista iniciada en 1868, el recelo frente al negro desempeñó un papel importante.

Situado en el contexto del "peligro negro" se ve pues que el discurso antirracista de Martí señala un claro enfrentamiento con la ideología racista de los sectores dominantes en la oligarquía cubana, al mismo tiempo que una clara denuncia de la influencia nefasta de dicha ideología en el seno del movimiento patriótico cubano. Es decir que al hacer suya la causa de la defensa de la igualdad del hombre negro en una situación histórica caracterizada por el temor a la raza negra esclavizada, pone en evidencia Martí no solamente su autonomía intelectual, sino también, y sobre todo, el radicalismo de su ideario. Martí, pues, no solamente no comparte los prejuicios racistas reinantes en su ambiente, sino que los combate en nombre de la inalienable igualdad del ser humano, señalando así el principio humanista básico que ha de servir de norte en la configuración del futuro orden republicano. En el tema del racismo entra por tanto Martí también en contradicción con su tiempo y sus contemporáneos, y confiere a su discurso contra el racismo el tono de la denuncia profética que, a la vez que acusa las

contradicciones del momento presente, anuncia la posibilidad de resolverlos en un tiempo futuro de mejor calidad.

2. La raza negra en la obra de Martí

QUIEN estudie este tema en Martí se verá sorprendido quizá en primer lugar por el hecho de que el problema del negro no representa en su obra un tema casual o periférico en que el Apóstol se ocupase sólo con motivo de alguna ocasión especial. Sorprende, en efecto, constatar que el problema del negro constituye casi una constante en la abundante y rica obra de José Martí. Pero esto sólo puede ser motivo de sorpresa a primera vista, puesto que, si atendemos también a la sociedad esclavista que sirvió de contexto en gran parte a la actividad de Martí —recordemos entre paréntesis que la abolición de la esclavitud llegó a ser realidad en Cuba sólo en 1886—, comprenderemos que el sufrimiento real de la raza negra esclavizada, así como el peligro cierto de que el racismo del blanco impidiese que ese sufrimiento terminase con el derrocamiento del sistema colonial, no podían menos que despertar en un hombre de la sensibilidad de Martí la necesidad de asumir la defensa del negro en forma continuada y permanente. Al agravio ininterrumpido y sistemático opone Martí el desagravio constante de su defensa, siempre renovada, del negro. Desde esta perspectiva, pues, nada tiene de extraño que la preocupación por la raza negra sea central en la obra martiana y que constituya además una de las constantes que la acompañan desde el principio. Pero intentemos documentar este juicio con base en la obra misma de José Martí.

Muy elocuente es a este respecto naturalmente el hecho de que el primer testimonio de solidaridad fraternal con el sufrimiento del negro se encuentre ya en la primera obra publicada por Martí. Cuando contaba apenas dieciocho años de edad publicó Martí, durante su primera deportación a España, en 1871, su trabajo *El presidio político en Cuba*, donde expone los horrores vividos en los meses de prisión pasados en su país. Pues bien, ya en esta obra temprana se documenta claramente cómo Martí valoriza con plena solidaridad humana el sufrimiento del negro, al destacar precisamente entre los crímenes cometidos por el régimen colonial español en Cuba las vejaciones infrigidadas a sus compañeros negros de presidio. Desafiando todo racismo Martí denuncia en nombre del dolor del "pobre negro Juan de Dios" o del "pobre negrito Tomás", y resalta la bondad natural del alma africana al describir la reacción del negro frente a la injusticia sufrida: "Aquello que más le

hería, que más dolor le causaba, hallaba en él por respuesta esa risa bondadosa, franca, llena, peculiar del negro de nación. Los golpes sólo despertaban la antigua vida en él".⁶

En esta misma línea de acusación del sistema colonial español en Cuba se halla otra referencia al problema del negro contenida también en un escrito temprano de Martí. Nos referimos al folleto publicado en 1873 con el título *La República Española ante la Revolución Cubana*, donde Martí vuelve a insistir en el dolor de la población negra causado por la política inhumana del gobierno colonialista.⁷

Estas dos primeras referencias al problema del negro en la obra martiana nos permiten ver que se solidariza con él porque lo siente como una parte integrante del sufriente pueblo cubano. Para Martí el negro es hombre y es pueblo, y por ello no puede él acusar en nombre de la "Cuba que sufre" sin mencionar el dolor de la raza esclavizada.

Con esta observación entramos además en contacto con una de las ideas básicas que alimentan la crítica martiana del racismo en toda su obra, a saber, la idea de la integración solidaria del negro en el seno de la comunidad cubana de hombres libres. De esta suerte su lucha contra el racismo sobrepasa desde el comienzo los estrechos límites de la mera compasión ante el destino desgraciado del negro, para quedar replanteada en el marco general del combate por la justicia social. Veremos que Martí ciertamente hará valer una y otra vez el sufrimiento padecido por la raza negra como un argumento central para defenderla, pero no porque crea que la solución del racismo sea la compasión del blanco, sino más bien porque entiende el sufrimiento del negro como un llamado urgente al trato justo. El sufrimiento es acusación de la injusticia infligida, y el sujeto que lo padece, un sujeto de derecho que reclama justicia. La condena del racismo se exige como consecuencia de la justicia debida al negro en cuanto ser humano, y por eso no vacila Martí en calificar de criminal al que "pretenda sofocar las aspiraciones legítimas a la vida de una raza buena y prudente que ha sido ya bastante desgraciada".⁸

Con mayor claridad todavía recalca Martí, en una carta de 1889, escrita a su amigo negro Serafín Bello, el carácter legítimo

⁶ José Martí, "El presidio político en Cuba", en *Obras completas*, La Habana, 1963-1975, t. 1, p. 69 (en adelante las referencias corresponden a esta edición).

⁷ Cf. *OC*, t. 1, p. 95.

⁸ "Carta al General Antonio Maceo", en *OC*, t. 1, p. 172.

y justo de las aspiraciones de la raza negra a vivir en libertad y solidaridad con el blanco. Allí dice:

El hombre de color tiene derecho a ser tratado por sus cualidades de hombre, sin referencia alguna a su color; y si algún criterio ha de haber, ha de ser el de excusarle las faltas a que lo hemos preparado, y a que lo convidamos por nuestro desdén injusto.⁹

Este pasaje confirma pues que el antirracismo de Martí nada tiene de paternalismo ni de igualitarismo barato. Su defensa del negro es defensa de los derechos del hombre. Pero este pasaje es también instructivo porque hace patente otro rasgo importante del antirracismo martiano. Conviene notar en efecto que Martí contradice aquí la opinión racista que atribuye las faltas del negro a un defecto esencial de su naturaleza inferior, al afirmar expresamente que esas faltas son el producto de la deformación histórica fomentada por el blanco. Dicho con otras palabras, para Martí el negro es víctima del sistema colonial esclavista; por esto no ve en las posibles faltas del negro razón alguna para regatearle humanidad, sino que por el contrario invita a verlas como manifestaciones acusadoras del maltrato sistemático de la humanidad del negro. Con esto Martí nos previene pues contra la coartada del racista blanco que pretende presentar como defecto de raza lo que es producto de un orden social determinado, y apuntala así su posición antirracista con la crítica del sistema colonial como sistema degenerador de la naturaleza humana.

Que el eje central del antirracismo de Martí es su humanismo justiciero se pone de relieve especialmente en un texto de 1893 publicado en *Patria*, con el elocuente título de "Mi raza". Se trata de un artículo breve, pero verdaderamente decisivo para conocer la postura de Martí frente al racismo. De entrada asienta el Apóstol:

Esa de racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos.¹⁰

Para Martí pues la única fuente legítima de derechos es la dignidad de la naturaleza humana. Ninguna raza puede reclamar para sí un carácter especial o pretender ser humanamente más digna que otra, porque "hombre es más que blanco, más que mulato, más

⁹ "Carta a Serafín Bello", en *OC*, t. 1, p. 254

¹⁰ "Mi raza", en *OC*, t. 2, p. 298.

que negro".¹¹ Ese "más" es precisamente la semejanza fundamental de la esencial dignidad humana, que ninguna raza puede usurpar ni considerar como prerrogativa exclusiva. Ese "más" nos indica el carácter inclusivista del humanismo martiano, en el sentido de que opera con un concepto de dignidad humana cuya verdad o realización requiere justamente la afirmación de lo humano en cada hombre. De aquí que, para Martí, el racismo, en cuanto ideología excluyente y sembradora de separación entre los hombres, tenga que ser condenado como un delito contra la dignidad del hombre. Con su claridad habitual dice: "Todo lo que divide a los hombres, todo lo que nos especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad".¹²

Y Martí no es inconsecuente con su postura de radical antirracismo cuando habla en este mismo contexto de un cierto "racismo justo" que estaría motivado por la necesidad de defender la dignidad humana del negro frente a los prejuicios propagados con referencia a su supuesta inferioridad. Así hace observar Martí:

Si se dice que en el negro no hay culpa aborigen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su alma de hombre, se dice la verdad, y ha de decirse y demostrarse, porque la injusticia de este mundo es mucha, y la ignorancia de los mismos que pasa por sabiduría, y aún hay quien crea de buena fe al negro incapaz de la inteligencia y corazón del blanco; y si a esa defensa de la naturaleza se la llama racismo, no importa que se le llame así, porque no es más que decoro natural...¹³

O sea que más que de racismo se trata en verdad de asumir la legítima defensa de la naturaleza humana en el negro y combatir así los prejuicios racistas del blanco. La defensa del negro no debe fomentar un racismo negro, que sería tan insensato y antinatural como el racismo del blanco. Para Martí se trata de un asunto de "pura justicia", y por eso añade en tono terminante: "Pero ahí acaba el racismo justo, que es el derecho del negro a mantener y probar que su color no lo priva de ninguna de las capacidades y derechos de la especie humana".¹⁴

Queda claro que el principio filosófico rector de la crítica martiana al racismo es su convicción en la justicia de la naturaleza que resplandece precisamente en la natural y esencial igualdad de todos

¹¹ *Ibid.*, p. 299.

¹² *Ibid.*, p. 298.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Loc. cit.*

los hombres. Este principio es básico e incuestionable, y representa por lo mismo la idea que, cual estrella polar, orienta toda la argumentación de Martí contra el racismo, en cualesquiera de sus versiones. Y es, lógicamente, la idea que sirve de fundamento a su condenación inapelable del racismo como fenómeno inmoral e inhumano.

En razón de su importancia para el asunto que estamos tratando, nos parece conveniente insistir en esta idea y analizarla también a la luz de su formulación en *Nuestra América*. Allí dice Martí:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas.¹⁵

Pasando por alto ahora la sugerente y profunda indicación de Martí al contraponer la actitud del "pensador de lámpara", que prefiere inventar ideas o problemas fantasmagóricos y la del "observador", que está atento a la realidad, en el presente contexto nos interesa subrayar cómo en la formulación de *Nuestra América* el principio básico del antirracismo martiano, a saber, la noción humanista de la "identidad universal del hombre" se concreta también en la condena del racista como enemigo de la humanidad del hombre. Y si insistimos en este aspecto no es sólo por el motivo erudito de señalar la confirmación de esta idea en uno de los textos más famosos de Martí, sino más bien para destacar su importancia como idea en la que se hace patente al mismo tiempo lo que podríamos llamar el límite de tolerancia del humanismo martiano. Con la condena del racismo en nombre de la esencial igualdad de los hombres se manifiesta en efecto que, para Martí, la humanidad del hombre, o sea, la dignidad humana, es un principio que enuncia un núcleo último e inviolable de derechos y que por eso mismo marca la frontera extrema de lo que se puede considerar como humanamente tolerable. La dignidad humana es el límite de la tolerancia del hombre. Cualquier violación de esa frontera es un acto intolerable, porque con ello se destruye al hombre mismo. Visto a

¹⁵ "Nuestra América", en *OC*, t. 6, p. 22.

la luz de esto el antirracismo de Martí es signo de su intolerancia frente a la violación de los derechos fundamentales del hombre. Pero conviene tener en cuenta también que para Martí contemporizar con semejantes violaciones a lo humano no es tolerancia sino complicidad con los que destruyen la humanidad del hombre.

Y quizá fuese precisamente su "intolerancia" frente a lo inhumano lo que movió a Martí a concretar históricamente su principio rector humanista en una clara toma de partido a favor de los que sufrían en carne propia el desprecio y la negación de su condición humana. Es decir que no ve contradicción alguna en afirmar la universal dignidad e identidad del hombre y asumir a la vez en nombre de ese mismo principio la defensa de los oprimidos, en este caso concreto la de los negros. Pues esa toma de partido por aquellos a los que se regatea su dignidad de hombres es la mejor manera de actuar para que la justicia de la naturaleza sea reestablecida en la historia.

Ahora podemos quizá calibrar mejor el sentido del "racismo justo" aceptado por Martí como medio de defensa de los derechos humanos del negro. Ya dijimos que no se trataba de fomentar el racismo del negro como respuesta al racismo blanco, sino de defender la dignidad humana en el negro. Mas ahora podemos ver que se trata también de una forma de resistencia por cuanto la afirmación del negro como hombre en el contexto del racismo blanco implica una opción por la humanidad humillada que no es concebible, sino en el sentido de una protesta decidida contra el ultraje de lo humano. El "racismo justo" es la resistencia del negro en nombre de su humanidad; es el punto límite de la tolerancia en que él dice: basta, yo también soy hombre.

Esto nos ayuda a comprender, por otra parte, por qué Martí, sin ser inconsecuente con su principio humanista rector, apuntala su toma de partido por el negro resaltando reiteradamente sus cualidades humanas con base en datos históricos. Los prejuicios del racismo blanco obligan a Martí a defender preferentemente la humanidad del negro no sólo afirmando su dignidad de hombre en el plano de los principios, sino también comprobándola en las virtudes con que el negro ha sabido adornar su participación en la historia. Por esta razón, el antirracismo de Martí asume a veces la forma de un elogio sin reservas de la raza negra. Era su manera de contribuir a la superación de los prejuicios propagados por el racismo blanco. Este aspecto de su argumentación contra el racismo es central en muchos de sus textos sobre Cuba. Así, en un artículo de 1894 titulado "El plato de lentejas", Martí defiende al negro

como "el mejor sostén de la libertad cubana",¹⁶ pues el negro sabe que fue la revolución de 1868 la que le devolvió su humanidad con la abolición de la esclavitud, hecho éste que Martí por lo demás califica como "el hecho más puro y trascendental de la revolución cubana".¹⁷ Y ya tres años antes había dicho en su famoso discurso "Con todos y para el bien de todos":

¿Al que más ha sufrido en Cuba por la privación de la libertad le tendremos miedo, en el país donde la sangre que derramó por ella se ha hecho amar demasiado para amenazarla? ¿Le tendremos miedo al negro, al negro generoso, al hermano negro que en los cubanos que murieron por él ha perdonado para siempre a los cubanos que todavía lo maltratan? Pues yo sé de manos de negro que están más dentro de la virtud que las de blanco alguno que conozco: yo sé del amor negro a la libertad sensata, que sólo en la intensidad mayor y natural y útil se diferencia del amor a la libertad del cubano blanco: yo sé que el negro ha erguido el cuerpo noble, y está poniéndose de columna firme de las libertades patrias. Otros le teman: yo lo amo: a quien diga mal de él, me lo desconozco, le digo a boca llena: "Mienten".¹⁸

Estas mismas ideas de respeto y aprecio por la nobleza del hombre negro las reitera Martí poco antes de su muerte en ese documento programático que es el *Manifiesto de Montecristi*, insistiendo una vez más en la insensatez del temor a una raza que se ha distinguido por su amor a la libertad, su cordura, su cultura, así como por la amabilidad de su carácter.¹⁹

En este contexto conviene tener también en cuenta que el telón de fondo de la defensa decidida del negro en Martí no está configurado únicamente por la fuerza de los prejuicios del racismo de la oligarquía cubana. En ese trasfondo se halla además la propaganda española, interesada en presentar la Guerra de Independencia como una "Guerra de razas" que llevaría al predominio de la raza negra. Con este argumento el gobierno español pretendía evidentemente aprovechar el racismo de los cubanos blancos para debilitar la causa revolucionaria. De aquí que con su elogio de las virtudes del negro y de los méritos conquistados en la lucha común por la libertad de Cuba, intente Martí contrarrestar a la vez los efectos de la propaganda española, que pretendía hacer creer precisamente

¹⁶ "El plato de lentejas", en *OC*, t. 3, p. 28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 27. Cf. también *OC*, t. 5, p. 325.

¹⁸ "Con todos y para el bien de todos", en *OC*, t. 4, pp. 276-277.

¹⁹ *Manifiesto de Montecristi*, en *OC*, t. 4, pp. 96-97.

que el predominio de la raza negra abriría las puertas al caos y a la violencia de la venganza.

Por los textos citados se comprueba pues cómo Martí convirtió en efecto la defensa del negro en una de las preocupaciones centrales de su vida y de su obra. Y se podrían citar todavía muchos textos más en los que Martí testimonia su compromiso constante con la lucha justa de la raza negra por el reconocimiento solidario de su dignidad humana, como por ejemplo sus informes sobre las actividades culturales de "La Liga" (una asociación de obreros cubanos negros en Nueva York),²⁰ o sus análisis sobre el problema negro en los Estados Unidos,²¹ etcétera. Mas los límites de este trabajo nos impiden incluirlos en nuestro análisis. Hay un texto, sin embargo, que nos obliga a hacer una excepción, porque confirma desde una perspectiva completamente distinta cuán profunda era en Martí la necesidad de combatir el racismo. Se trata de un pasaje contenido en *La Edad de Oro*, la revista redactada por Martí para los niños de América. Allí se dice: "Estudiando se aprende eso: que el hombre es el mismo en todas partes, y aparece y crece de la misma manera, y hace y piensa las mismas cosas, sin más diferencia que la de la tierra en que vive..."²² Esta cita es efectivamente reveladora porque se encuentra en un texto de literatura infantil y nos enseña que el antirracismo de Martí no sólo detecta y denuncia el racismo vigente en el mundo de los adultos, sino que implica también la necesidad de combatir el racismo de manera preventiva, sembrando precisamente la idea de la igualdad fundamental del hombre en los niños. Aquí se muestra, por lo demás, una de las razones que justifican la caracterización de la postura martiana en términos de "antirracismo vigilante".²³

Los textos aducidos, como insinuábamos antes, no agotan las referencias al problema del negro en la obra de Martí. Con todo, pensamos que sí pueden ofrecer una base suficientemente representativa como para arriesgar la reconstrucción sistemática de los argumentos fundamentales de Martí contra el racismo. Tal es lo que queremos intentar a continuación, a fin de facilitar la comprensión de la posición martiana.

Sobre la base de los textos analizados es posible constatar que Martí opone al racismo tres argumentos fundamentales. El primero,

²⁰ Cf. "Los lunes de la Liga", en *OC*, t. 5, pp. 252-255, cf. también pp. 267-270.

²¹ Cf. *OC*, ts. 11 y 12.

²² *La Edad de Oro*, en *OC*, p. 357.

²³ Jesús Sabourin, *Amor y combate. Algunas antinomias en José Martí*, La Habana, 1974, p. 66.

que constituye para él la base de la demostración del sinsentido del racismo, es un argumento filosófico-ético que se refleja en su idea rectora de la igualdad esencial de los hombres y que él deriva de la armonía sagrada de la naturaleza, entendida como irreductible *a priori* de humanidad y de justicia. La "universal identidad del hombre" es aspecto manifestador de la justicia y armonía de la naturaleza. Por esto el racismo es un atentado contra el orden natural del universo; un crimen que estorba o interrumpe "la armonía espiritual del mundo".²⁴ Mas ha de notarse, sin embargo, que este principio metafísico de la igualdad esencial del hombre no niega la diferencia cultural, y que la armonía del universo no debe confundirse con uniformidad. Martí afirma más bien la igualdad fundamental humana como el principio que hace posible comprender las diversidades culturales locales en las que el hombre se realiza históricamente en consonancia con su suelo, no como perversiones sino como manifestaciones de lo humano que reflejan la armonía plural y diferenciada del universo. Para Martí, pues, la igualdad esencial del hombre es la que prohíbe hacer de cualquier diferencia cultural o de cualquier otra diferencia un pretexto para el racismo, pero no porque las niegue sino porque las valoriza en cuanto diferencias *humanas* igualmente dignas.

El segundo argumento es de carácter político-social, y Martí lo formula desde el trasfondo de su visión de la futura república como la forma política adecuada de un orden social justo y solidario. Por esto el núcleo de este argumento está compuesto por dos momentos complementarios, que son, por una parte, la denuncia de la mera compasión paternalista del blanco, y, por la otra, la afirmación del *derecho* del negro a gozar de la plenitud de sus derechos de hombre en un orden social de convivencia solidaria. Y por esta misma razón impone Martí a la futura república en Cuba la hipoteca moral de hacer justicia a la raza negra. Dicho en otros términos: el orden socio-político de la república reclama la plena integración del negro como condición indispensable para su propia credibilidad; ésta, a su vez, según Martí, depende en última instancia de su contribución efectiva a la realización de la humanidad del hombre mediante la redención de aquellos cuya dignidad humana fue negada.

El tercero es un argumento histórico en el que Martí apunala su defensa de la humanidad del negro resaltando la historia de resistencia con que la raza negra ha luchado por sus derechos. Su historia de resistencia es parte esencial de la historia de lucha por

²⁴ "Escenas norteamericanas", en *OC*, t. 11, p. 72.

la libertad en Cuba y en este sentido, pues, la misma historia no solamente desmiente el prejuicio racista del temor al negro como un peligro para la libertad, sino que confirma además el derecho del negro a ser integrado sin reservas de ningún tipo en el nuevo orden social.²⁵

Observación final

EN nuestras reflexiones sobre la postura de Martí ante el problema negro en Cuba hemos subrayado que se trata de una posición cuya constante es la defensa de los derechos del negro como hombre. Hemos destacado además cómo esa constante es consecuencia inmediata del ideario humanista del Apóstol que le hace ver que "el banquete humano estaba solitario, porque por la fuerza y por la iniquidad quedaba fuera el más adolorido de los comensales".²⁶ Quizá, sin embargo, no resulte tan explícita nuestra exposición en lo referente a la idea de que esa constante es consecuencia también de una clara opción política de Martí. Por eso queremos cerrar nuestra exposición recordando en forma expresa que en Martí la defensa de la raza negra es una de las dimensiones de su opción fundamental por los pobres y oprimidos, es decir, de la opción que alumbró siempre su actividad política. La toma de partido por la raza negra, lo mismo que su defensa del indio, fue pues para él un modo concreto de verificar la opción a la que ligó su vida, y que tan bellamente expresara en sus *Versos sencillos* al escribir:

Con los pobres de la tierra
quiero yo mi suerte echar.²⁷

²⁵ Para la caracterización empleada de los argumentos de Martí contra el racismo nos hemos inspirado en Jesús Sabourin, *op. cit.*, p. 61.

²⁶ "Fragmento de un discurso en elogio de Santo Domingo", en *OC*, t. 7, p. 309.

²⁷ *Versos sencillos*, en *OC*, t. 16, p. 67. Cf. también "Nuestra América", p. 19, donde se dice: "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores".

REVOLUCIONES CONTEMPORANEAS EN AMERICA LATINA: CUBA Y NICARAGUA

Por *Adalberto SANTANA*
CCYDEL, UNAM

TRATAR LAS revoluciones contemporáneas en América Latina es sin duda, en nuestra opinión, uno de los temas más apasionantes y controvertidos de la historia de nuestros tiempos.

Nuestra exposición versará básicamente sobre dos revoluciones que han ocurrido en el período que va desde los comienzos de la Guerra Fría a nuestros días; esas dos revoluciones son las únicas que podemos decir que han triunfado completamente: la Revolución Cubana y la Sandinista. Intentaremos en este trabajo hacer una aproximación a las similitudes y paralelismos de ambos procesos revolucionarios.

Sin duda se puede argumentar que durante el período antes mencionado han ocurrido otros procesos revolucionarios importantes en nuestra América, pero hemos considerado que solamente esos dos son los que han logrado un desarrollo político más avanzado para los pueblos de Latinoamérica que buscan su liberación.

En primer lugar, como consideración general, queremos señalar que en el período que abarcamos, claramente se puede encontrar que los movimientos cubano y nicaragüense han sido movimientos revolucionarios y populares que lograron resquebrajar la dominación de las oligarquías nativas y con ello también su creciente vinculación con el imperialismo norteamericano. Debe considerarse sobre todo que esas luchas (cubana y nicaragüense) han sido en gran medida un producto de la crisis del Estado burgués dependiente, y que han llegado a expresarse en victorias populares. Con suma razón, el prestigiado sociólogo mexicano Pablo González Casanova ha dicho: "Las crisis del Estado en América Latina han ocurrido principalmente en los años 1800, 1850, 1880, 1930, 1958 y siguientes..." Esto es, que de 1958 en adelante es el período en el que triunfan la Revolución Cubana (1959) y la Sandinista (1979). Manifiesta el mismo González Casanova que en

esos casos las crisis y cambios del Estado obedecieron a las luchas nacionales y de clases, con iniciativas antagónicas: del imperialismo, la oligarquía y la gran burguesía terrateniente e industrial, de grandes movimientos campesinos y de clases medias, en los que contaron en forma radical las luchas de los trabajadores por la economía, el derecho, la política, el poder.¹

De tal forma, tanto en la Cuba revolucionaria como en la nueva Nicaragua, con sus respectivos triunfos, encontramos que se dan nuevos tipos de sistemas políticos, con distintos tipos de Estado.

En el primero de ellos, en Cuba, encontramos que el proceso revolucionario llegó al socialismo formando un Estado de base esencialmente obrera, con una plena participación de esta clase en la conducción política, económica y social de esa nación. En el caso de Nicaragua, el proceso revolucionario se ha orientado hacia la conformación de un sistema político en el que la hegemonía popular ha ido conquistando paulatinamente las diversas instancias del control estatal, construyendo a la vez un poder popular.

De tal manera que estos dos grandes acontecimientos en la historia contemporánea de América Latina confirman que la crisis del Estado dependiente latinoamericano apunta tendencialmente hacia la conformación de sistemas políticos distintos y en esencia diferentes a los prevalecientes en el resto de la región, pero esto sólo en función de las tendencias dominantes, ya que las transformaciones políticas que puedan darse en Latinoamérica se darán de acuerdo con las propias condiciones específicas que se manifiestan en el interior de cada país, y de éste en correspondencia con la situación internacional. Por ejemplo, para que en Nicaragua se sentaran las bases para la ruptura del sistema dominante, es decir, del régimen somocista, debieron darse una serie de condiciones tanto nacionales como internacionales. El comandante Humberto Ortega, actual ministro de Defensa de Nicaragua, al señalar esas condiciones, afirmó:

Hubiese sido muy difícil alcanzar el triunfo contando sólo con el desarrollo interno logrado. Una vez que lo alcanzamos nos dimos cuenta que había que engarzarlo a la fuerza que había en el exterior. Y para lograrlo había que aplicar una política madura hábil, dando a conocer los planteamientos programáticos revolucionarios, de-

¹ Pablo González Casanova, "La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLIII, núm. 2 (1981), pp. 534-535.

mocráticos, patrióticos, de la reconstrucción nacional. Esto fue lo que nos permitió contar con el apoyo de todas las fuerzas maduras del mundo, de las fuerzas revolucionarias, de las fuerzas progresistas...²

Lo anterior nos demostró que la maduración política y una situación favorable tanto nacional como internacional son importantes para el logro del triunfo revolucionario. Y el hecho de que en Cuba y Nicaragua hayan existido esas condiciones para la transformación revolucionaria es una clave esencial para todo proceso revolucionario en Latinoamérica y en cualquier parte del mundo.

Sin duda, también se podría afirmar que en otros países de América Latina se han dado esas condiciones a partir de la posguerra. Por ejemplo, durante el período 1944-1954 en Guatemala, país donde se desarrolló un proceso democrático con fuertes tendencias revolucionarias que amenazó al sistema político dominante pero que, sin embargo, como afirma Edelberto Torres Rivas,

no puede hablarse de un cambio a fondo del sistema de dominación política, sino más bien de una ampliación de las bases sociales del poder y con ella lo que en el nivel de su ejercicio es más visible, el arribo de las "clases" medias a la estructura administrativa del gobierno. Así a partir de 1945, se conformó un bloque de poder que ató intereses políticamente convergentes, gracias a la intermediación exitosa de estos grupos medios. Como se vivía en los primeros años de la posguerra, en un clima de dilatada renovación económica, política, cultural, las condiciones fueron fáciles. Había lugar para las esperanzas de todos o de casi todos, porque los campesinos tuvieron que esperar para luego ver frustradas, casi instantáneamente sus reivindicaciones por la tierra.³

Así también, durante el período de gobierno de la Unidad Popular en Chile, las fuerzas populares, en su intento de transformar la sociedad chilena por la vía electoral, vieron fracasados sus proyectos. La estrategia que contemplaba la realización de cambios revolucionarios en el interior del sistema democrático-burgués mediante evolución y modificaciones graduales, con el objeto de nacionalizar los grandes monopolios y socavar el poder de los intereses oligárquicos e imperialistas, y, a la vez, respetar el carácter institucional de las fuerzas armadas y de los órganos del Estado,

² Humberto Ortega Saavedra, *Sobre la insurrección*, La Habana, Editora de Ciencias Sociales, 1981, pp. 97-98.

³ "Guatemala: medio siglo de historia política", en *América Latina: historia de medio siglo*, México, Siglo XXI, 1981, vol. 2, p. 153.

dio marco a una extrema polarización de los conflictos sociales, que a la par de configurar las tendencias que tomaba dicho proceso revolucionario hacia una más amplia perspectiva de alcanzar un mayor espacio político, también abrió cauce al golpe de Estado. Así se manifestó la crisis del Estado dependiente chileno, la que tomó el rumbo de un régimen profundamente antidemocrático y represivo.

Otro caso distinto, pero que dio resultados semejantes, fue el proceso revolucionario de Granada. En ese país del Caribe, la brutal invasión militar norteamericana ocurrida en octubre de 1983 interrumpió el curso de su revolución. La revolución granadina no fue tan sólo víctima de la invasión militar norteamericana, sino también de sus propias contradicciones internas. Ambos hechos concurrieron para evitar y negar la posibilidad de que en Granada la revolución llegara a mayores niveles de desarrollo.

Por otro lado, en el caso del movimiento revolucionario salvadoreño actual, la situación prevaleciente es cualitativamente diferente de la que hemos encontrado en los ejemplos de Guatemala, Chile y Granada. Pero sí podemos decir que en determinada medida su camino presenta mayores semejanzas con el de Cuba y Nicaragua. En El Salvador, el proceso de esa revolución muestra que es más difícil que allí ocurra la derrota de las fuerzas revolucionarias, y que por lo tanto su camino, a pesar del fuerte conflicto hoy prevaleciente en la región centroamericana, tiende a un triunfo revolucionario a mediano o largo plazo. Ya que si en este país hay una prolongación de la guerra revolucionaria, es claro también que el fenómeno de la crisis del Estado oligárquico salvadoreño se hace cada vez más presente y que su desenlace tiende con grandes posibilidades a ser el triunfo revolucionario. Esta afirmación se sustenta en el hecho de que en El Salvador la crisis del Estado oligárquico manifiesta un constante deterioro del sistema político de dominación. Sobre todo al considerar que este último se desenvuelve hoy en una serie de contradicciones insolubles. Contradicciones que se están manifestando en la máxima expresión de la lucha política, que es la guerra.

Ámbito el salvadoreño donde la confrontación social se da en el terreno de la lucha militar, en la cual las fuerzas revolucionarias, encabezadas por el FMLN manifiestan día a día un avance cualitativo en su accionar. Por tanto, esas condiciones van aumentando el deterioro de una alternativa de la oligarquía para salir de la crisis en la que se encuentra.

Pero volviendo a la cuestión de los paralelismos o similitudes que se dan entre la Revolución Cubana y la Revolución Sandinista,

algunos de ellos pueden encontrarse expresados en los siguientes rasgos:

En el campo o en el terreno ideológico, encontramos que la Revolución Cubana —y en particular su dirigencia— supo rescatar un pensamiento nacional que dio contenido y forma a las aspiraciones populares y antiimperialistas del pueblo cubano. Tal fue el sentido del rescate político del pensamiento de José Martí. En Nicaragua, para la Revolución Sandinista, éste consistió en la recuperación del pensamiento y de la lucha de Sandino.

José Martí y Augusto César Sandino fueron y son para cada una de esas revoluciones una piedra angular de su proyección, tanto interna como externa, así como la síntesis de la conciencia nacional. Y en gran medida ese rescate de Martí y Sandino fue a su vez producto del esfuerzo de los dos principales dirigentes de esas revoluciones. Para la Revolución Cubana Fidel Castro, y para la Revolución Popular Sandinista Carlos Fonseca.

Recordemos que Fidel, en su primera comparecencia el 2 de septiembre de 1953, después del asalto al Moncada y en el mismo alegato de su defensa, "La historia me absolverá", reconoce que "el único responsable intelectual de ella [la revolución] es José Martí".⁴

Así también Carlos Fonseca encontró que la gesta revolucionaria de Nicaragua fue iniciada y fortalecida ideológicamente por el "General de hombres libres". Con justa razón Humberto Ortega diría que Fonseca fue "pilar fundamental para el rescate del sandinismo y de nuestros auténticos valores históricos nacionales".

Y es que Sandino es, para la Revolución Sandinista, lo que José Martí para la Revolución Cubana. En ese mismo sentido, la asimilación que los dirigentes hacen de sus experiencias nacionales es la que posibilita que ellos conformen alternativas políticas diferentes a las prevalecientes en cada uno de los dos países. En Cuba, Fidel Castro aparece como el impulsor y principal dirigente del Movimiento 26 de julio. Carlos Fonseca lo es para la constitución del Frente Sandinista de Liberación Nacional.

El 4 de mayo de 1958, Fidel Castro, ya en la Sierra Maestra, es nombrado Secretario General del M26vii, y queda desde esa fecha como el principal dirigente y conductor de la Revolución Cubana. En este sentido el paralelismo con la Revolución Popular Sandinista se da en la formación del FSLN. Dirá Tomás Borge que "El nombre de la organización lo sugiere, lo pelea y lo gana

⁴ Fidel Castro, *La Revolución Cubana*, México, Ediciones Era, 1981, p. 26.

Carlos".⁵ Al igual que en Cuba, en cierto momento de la lucha guerrillera y cuando se reorganiza la dirección del FSLN, Carlos Fonseca es nombrado su Secretario General, en el año 1969.

El papel de conductores de la revolución en Cuba y Nicaragua, asumido por Castro y Fonseca respectivamente, mostró la importancia y la entereza que esos dirigentes ofrecieron a sus procesos revolucionarios.

Si bien Fidel hoy en día sigue siendo el dirigente indiscutible de la Revolución Cubana, en el caso de Carlos Fonseca tal situación no pudo efectuarse debido a la muerte en combate del máximo dirigente del FSLN, ocurrida el 7 de noviembre de 1976. A partir de entonces aparece un nuevo elemento en la teoría y en la praxis de la revolución, al darse una dirigencia colectiva. Pero sin duda en los paralelismos de ambas revoluciones surge un hecho indiscutible que es, tanto en Fidel como en Carlos, su papel como los más destacados dirigentes de la revolución y artífices de ella.

Opina el Che, al referirse al papel conductor de Fidel:

Fidel es un hombre de tan enorme personalidad que, en cualquier movimiento donde participa, debe llevar la conducción y así lo ha hecho... Fidel Castro hizo más que nadie en Cuba para construir de la nada el aparato hoy formidable de la Revolución Cubana.⁶

Por otro lado, en el caso de la Revolución Popular Sandinista, el también internacionalista comandante Víctor Tirado López, dice sobre Fonseca que

Carlos Fonseca, con su actividad teórica y práctica contribuyó a formar a la nueva generación de cuadros y militantes del FSLN. Muchos de los jóvenes sandinistas que hoy juegan un papel como dirigentes, en todos los niveles, como simples militantes, fueron plasmados, moldeados por el pensamiento de Carlos Fonseca... Y uno de los principales artífices del triunfo es y sigue siéndolo nuestro hermano Carlos Fonseca Amador.⁷

Otro hecho relevante es que sin duda la Revolución Cubana influyó en gran medida en la propia Revolución Sandinista, así

⁵ Tomás Borge, *Carlos, el amanecer ya no es una tentación*, La Habana, Casa de las Américas, 1980, p. 31.

⁶ Ernesto Che Guevara, "Cuba, ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?", en *Obra revolucionaria*, México, Ediciones Era, 1976, p. 516.

⁷ *El pensamiento político de Carlos Fonseca*, Managua, Secretaría Nacional de Propaganda y Educación Política del FSLN, 1980, p. 10.

como la misma gesta de Sandino influyó en la lucha revolucionaria en Cuba. Declara el mismo Carlos Fonseca:

Es con el surgimiento de la Revolución Cubana de 1959 que el marxismo llegaría al rebelde espíritu nicaragüense. El marxismo de Lenin, el Che, Ho Chi Min, es acogido por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, que emprende de nuevo la senda guerrillera que viene creciendo en Nicaragua desde los últimos meses del año de 1958.⁸

En el trabajo del comandante Guevara, "Guerra de guerrillas; un método", se expresa:

En América se ha recurrido a la guerra de guerrillas en diversas oportunidades. Como antecedente mediato más cercano, puede anotarse la experiencia de Augusto César Sandino, luchando contra las fuerzas expedicionarias yanquis en la Segovia nicaragüense.⁹

El hecho de que el FSLN se formara en Honduras, y que desde ese país se hicieran las primeras incursiones guerrilleras hacia territorio nicaragüense para buscar el derrocamiento de la dictadura somocista, encuentra su similitud en el proyecto de la lucha revolucionaria que se fue gestando en Cuba. La experiencia de la expedición del Granma, que partió de México y con la que se remontó la guerrilla a la Sierra Maestra, fue asimilada por el FSLN, cuando se organizan las primeras columnas guerrilleras sandinistas en Yule, Chaparral, Pueblo Nuevo, Río Poteca, etcétera. Hay coincidencias también en la caracterización del enemigo principal. En Cuba se le ubicó en la dictadura batistiana y en Nicaragua, en la dictadura somocista.

Otra similitud en la historia de esas revoluciones se da en el hecho de que ambas organizaciones, el M26VII y el FSLN, contaron con similares banderas rojinegras. Por otro lado, el hecho de que ambos movimientos lucharan contra las respectivas dictaduras también los conformó como organizaciones político-militares, que ante la cerrazón de canales para realizar una lucha legal no tenían otra alternativa que la propia lucha armada. En el interior de cada una de esas organizaciones revolucionarias, se hizo expresa la necesidad de formar sus respectivos ejércitos, tal como lo fueron el Ejército Rebelde en Cuba y, en Nicaragua, el Ejército Popular Sandinista, respectivamente brazos armados del M26VII y del FSLN.

⁸ Obras, Managua, Editorial Nueva Nicaragua, 1982, t. 2, p. 87.

⁹ Op. cit., p. 551.

Otro elemento similar que aparece en el desarrollo insurreccional de ambas revoluciones es la hegemonía que ambas organizaciones van ejerciendo en sus respectivos procesos. El comandante Guevara apunta, en el caso cubano, "Del M26VII sobre todos los otros; el Directorio Revolucionario, el Segundo Frente de las Villas, el Partido Socialista Popular y algunas pequeñas guerrillas de la Organización Auténtica".¹⁰

En el caso nicaragüense, el comandante Humberto Ortega escribe, con relación a la política de alianza que se dio en Nicaragua con los sectores burgueses antisomocistas y la ultraizquierda, de la siguiente manera:

Nosotros nos ganamos el derecho a realizar alianzas, impusimos nuestro derecho. Si nos hubieran visto como un gato no se habrían acercado, pero nos vieron como una fuerza y entonces tuvieron que aliarse con nosotros. Y se aliaron con nosotros por la programática política que planteábamos, aún siendo un movimiento armado y teniendo una dirección revolucionaria.¹¹

Un elemento característico de las dos revoluciones para lograr su triunfo fue el gran movimiento de masas que llevó al poder a los dos destacamentos armados de las mismas. El triunfo de las masas en Cuba y Nicaragua quedó claramente expresado por el camino que tomó la lucha guerrillera:

basada en el ejército campesino, en la alianza de los obreros con los campesinos, en la derrota del ejército en la lucha frontal, en la toma de la ciudad desde el campo, en la disolución del ejército como primera etapa de la ruptura total de la superestructura del mundo colonialista anterior.¹²

Pero también en ese gran movimiento de masas que en esas revoluciones llevó a la caída de ambas dictaduras, hubo un elemento fundamental, que sin duda fue uno de los ejemplos más ventajosos que toma la Revolución Sandinista de la Revolución Cubana: instrumentar a la manera de Radio Rebelde, la radio sandinista. El mismo comandante Ortega señala: "Se logró contar con Radio Sandino que fue el principal elemento agitativo para la insurrección y para la huelga".¹³

¹⁰ "Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana", en op. cit., p. 512.

¹¹ Ibid., p. 97.

¹² Ernesto Che Guevara, "Cuba: ¿excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?", en op. cit., p. 525.

¹³ Ibid., p. 95.

Para Fidel, el papel de la radio se expresa así: "¿Cómo ganó la guerra el Ejército Rebelde? Diciendo la verdad. ¿Cómo perdió la guerra la tiranía? Engañando a sus soldados".¹⁴

Pero poco tiempo después del triunfo de ambas revoluciones, de la cubana en 1959 y de la nicaragüense en 1979, frente a ambas, el imperialismo mostró su crisis de dominación. Particularmente en el Caribe y Centroamérica, zona estratégica para los intereses norteamericanos. Estas naciones, ubicadas en la Cuenca del Caribe, y con gobiernos revolucionarios, han representado un alto riesgo para la política de seguridad nacional norteamericana, dado que desde la óptica imperial la Cuenca del Caribe es considerada de interés vital para Estados Unidos por dos razones:

- a) En primer lugar, es la ruta marítima por la cual pasa la mayor parte de las importaciones de petróleo y es el tránsito obligado del comercio norteamericano... hacia y desde el Canal de Panamá.
- b) En segundo término, proviene de la región una serie de materias primas vitales para el funcionamiento de la economía norteamericana (en el Caribe están ubicadas las refinerías que procesan el 50% del petróleo que proviene de Medio Oriente y de África; Venezuela exporta a Estados Unidos hierro y petróleo, Jamaica el 50% de la bauxita; México es el segundo proveedor de materias primas, después de Canadá, y el principal proveedor de plata, zinc, antimonio, mercurio, bismuto, selenio, bario, renio y plomo).¹⁵

Entonces, la ubicación en esa área de ambas revoluciones, representa un alto riesgo desde la visión de la seguridad nacional norteamericana. Por ello es que después del triunfo de la Revolución Cubana, como después del triunfo de la Revolución Sandinista, surgió el fenómeno característico de toda reacción frente a una verdadera revolución, que no es más que la contrarrevolución.

Un elemento a destacar es que la tesis de la "seguridad nacional", fortalecida por la Guerra Fría en el momento del surgimiento y avance de la Revolución Cubana, dio más cuerpo a esa doctrina para demarcar en la región la zona fronteriza entre el capitalismo y el socialismo mundial. De esta forma, el discurso justificador de la

¹⁴ Fidel Castro, "Discurso de la victoria", en *op. cit.*, p. 139.

¹⁵ Cf. José Miguel Insulza, "La crisis en Centroamérica y el Caribe y la seguridad de E.U.", en *Centroamérica, crisis y política internacional*, México, Siglo XXI, 1984, p. 21.

necesaria hegemonía norteamericana se inscribió no tanto por el afán de salvaguardar la seguridad estadounidense, sino más bien, al de mantener su dominación en la región y neutralizar los impulsos nacionales de los pueblos del Caribe y de América Latina en la lucha por su soberanía plena.¹⁶

Así, el papel que contra la Revolución Cubana ha desempeñado el imperialismo en su momento, como el que hoy desempeña en Nicaragua, fue el de impulsar la formación y la acción de las bandas contrarrevolucionarias. De hecho, el mismo Fidel llegó a afirmar que

La línea defensiva del imperialismo no se había movido: era una línea militar y seguiría siéndolo aún después de la liquidación del viejo aparato militar. Solamente se haría clandestina. Seguiría paralelamente las etapas de la conspiración en el interior del ejército nuevo y las de la creación de un nuevo aparato militar contrarrevolucionario.¹⁷

Tan sólo en los primeros cuatro años de la Revolución Cubana existían organizadamente, hasta septiembre de 1962, 79 bandas de anticastristas. En Nicaragua, hasta hoy en día, la dispersión de la contrarrevolución ha sido profunda, y es la Fuerza Democrática Nicaragüense (FDN) la fuerza más destacada de ella. La diferencia con la Revolución Cubana es que, hasta 1963, esas bandas contrarrevolucionarias fueron perdiendo beligerancia, y llegaron a su material extinción en 1966, sobre todo al perder contacto con las redes de la Agencia Central de Inteligencia (CIA). Hoy sabemos que en Nicaragua estas organizaciones antisandinistas se mantienen por el apoyo directo y por la guerra no declarada que el gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica ha mantenido básicamente desde 1981.

Finalmente, queremos concluir que este rápido recorrido por el desarrollo y las similitudes que han tenido la Revolución Cubana y la Revolución Popular Sandinista, se ha propuesto estudiar de una manera reflexiva las posibilidades y rumbos que han tomado esas revoluciones, las cuales, sin duda, han causado hondo efecto en el curso y la dinámica de la historia contemporánea de América Latina.

¹⁶ Gérard Pierre-Charles, *El Caribe a la hora de Cuba*, La Habana, Casa de las Américas, 1981, p. 197.

¹⁷ Fidel Castro, *Balace de la Revolución, discursos en el Primer Congreso*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979, p. 38.

SOBRE LAM DE LAS ANTILLAS*

Por Adelaida DE JUAN
UNIVERSIDAD DE LA HABANA

EN LAS artes antillanas de las últimas décadas, muchos creadores se han preocupado por captar, con diversos lenguajes plásticos, aquellos elementos que, en su multiplicidad, constituyen los rasgos esenciales de esta zona crucial de *Nuestra América*. Unida por historias semejantes —economía de plantación, esclavitud impuesta por las metrópolis europeas a millares de africanos—, sus manifestaciones culturales han acusado una marcada voluntad de reafirmar su identidad, basada en una comunidad de intereses; voluntad que se ha acrecentado con los distintos procesos de liberación nacional.

Resulta entonces interesante comprobar hasta qué punto uno de los pintores más universales de la pintura americana, el cubano Wifredo Lam, logró, a partir de la década de los cuarenta, encontrar formas visuales afincadas en lo más profundo de las raíces caribeñas y cubanas, y que ocupan un lugar destacado en el sistema de comunicación visual contemporánea. Pocas veces se ha visto un vuelco tan significativo como el que ofrece la obra de este "guajiro de Sagua la Grande". Marcado inicialmente por la Academia, continuará por esos cauces hasta el momento en que rompe la Guerra Civil de España —en la cual participa—; habrá entonces de iniciar ese viraje que lo conduce rápidamente a la creación de un mundo plástico expresivo de las más profundas esencias cubanas y, por extensión, caribeñas.

Nacido con la seudorrepublica, Lam abandona primero su Sagua natal y, luego, la Isla misma, para establecerse en España; entre 1924 y 1938 permanecerá allí, estudiando y amando los grandes clásicos, hasta que se ve obligado a huir a Francia. En ese último año ha pintado las mujeres que lloran sus muertos, pero ya esa pintura es diferente de la que habitualmente realizaba. Esos cuadros se acercan más a la "pintura negra" de Picasso, a aquella que rodea

* Conferencia leída en el Museo Rufino Tamayo (México), el 5 de julio de 1987.

la significativa *Muchachas d'Avignon*. En realidad, hacía ya diez años que Lam había contemplado por primera vez obras africanas, de Guinea y del Congo, pero en aquel momento (1928) aún no van a representar para él un posible modo expresivo. Lo conmueven mucho, dirá algún tiempo después, pero no constituyen todavía un vehículo apropiado para su comunicación plástica. En estos preámbulos a su lenguaje definitivo, desarrollados en los marcos español y francés de la inminente conflagración mundial, se erige la figura del Maestro por excelencia: el pintor del *Guernica* acogerá al cubano con los brazos abiertos, lo estimulará, lo impulsará y reconocerá en él un creador similar en la búsqueda (el gran español diría "el encuentro") de una realidad plástica trascendente y profunda. Con razón comentó el cubano en varias ocasiones, al referirse al Maestro, que

más que de influencia, convendría hablar de *saturación espiritual*. No hubo imitación, pero Picasso podía habitar fácilmente en mi espíritu, nada en él me era ajeno... Lo que principalmente me permitía experimentar tanta simpatía por su pintura era la *presencia del arte y del espíritu africanos*... Así en la obra de Pablo, percibía una especie de *continuidad*...¹

Evocando esos momentos en que Picasso y Lam compartieron los días que precedieron la entrada de las hordas nazis en París, Pierre Mabile recordará cómo

el Maestro, en la cumbre de su gloria y de su genio, hondísimamente impresionado todavía por la revelación operada tiempo atrás en su sensibilidad por el arte africano, veía surgir ante él a un negro que había conocido los valores occidentales, que se había impregnado de ellos, pero que, lejos de ser absorbido por Europa, había recuperado poco a poco conciencia de su persona y de sus medios propios: un hombre que había llegado a formas semejantes a las que había él expresado por un camino exactamente inverso al suyo.²

De hecho, la expresión definitiva de Lam se fijará en Cuba, a partir de obras capitales como *La Silla* y, sobre todo, *La jungla*, de 1943 (sobre ambos quisiéramos volver después). Ya tiene el conocimiento del arte africano en los museos europeos; conoce, además, la trasmutación de los valores expresivos de esas piezas hechas por

¹ Max-Pol Fouchet, *Wifredo Lam*, Barcelona, 1976, p. 118.

² Pierre Mabile, "La manigua", en *Cuadernos Americanos*, núm. 4 (1944), pp. 241-256.

los artistas de vanguardia encabezados por Picasso. Ha ocurrido, sobre todo, un hecho capital para la obra de Lam: su "regreso al país natal". No citamos azarosamente el título del extraordinario poema de Césaire, como no es azaroso que Lam realizara unos notables dibujos, imaginativos y florales, para ilustrar su edición cubana de 1943. En el viaje de regreso a Cuba, Lam toca otras tierras antillanas, la Martinica de Césaire, y Haití, donde adquirirá, con Bréton, algunas obras del pintor primitivo Hector Hyppolite antes de ser éste promovido al circuito de arte comercial. Lo importante, desde el punto de vista de la producción artística, no es sólo el contacto con la naturaleza caribeña sino el carácter antillano con que *se ve* tal naturaleza. Con toda razón apuntó Alejo Carpentier cómo otro pintor de categoría el franco-belga André Masson, se vio ante la selva martiniqueña, prácticamente anulado por "la maravillosa verdad del asunto... dejándolo poco menos que impotente frente al papel en blanco".³ El cubano Lam, por el contrario, se siente estimulado a iniciar lo mejor de su obra a partir del reencuentro con su ambiente de origen.

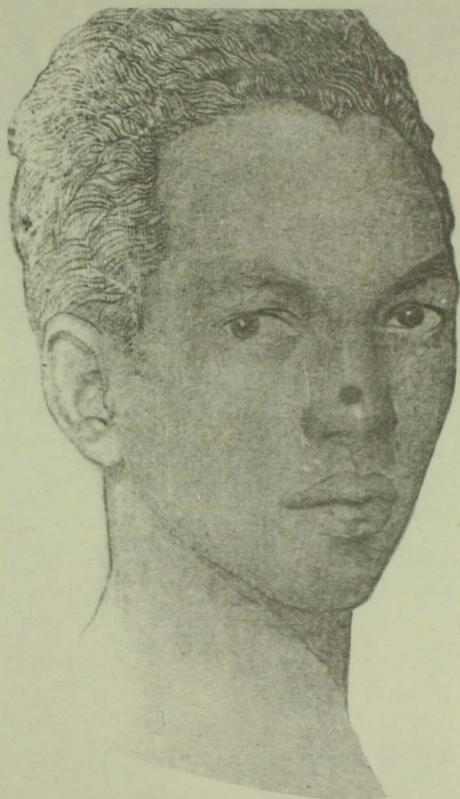
Fernando Ortiz, en su definitivo ensayo sobre Lam apunta que

en Cuba encuentra aquel pequeño mundo de su infancia y de su juventud; su mundo mulato, de mulatez natural y viva, no de convencionalismo y artificio... [lo afroide] aquí no es un simple exotismo, como suele serlo en Europa.⁴

Llegamos así a un punto crucial en el análisis de la obra de Lam. Desechada la primaria suposición que le atribuía determinadas características al hecho de ser él descendiente de chino y de mulata (que ha llevado a algunos promotores del folclorismo exótico a hablar de la "perspectiva naturalmente asiática" en la línea del dibujo y al "ritmo del tam tam" perceptible en la composición), no cabe duda de que nuestro pintor ha sabido captar esencias de nuestra realidad de un modo propio y universal a la vez. Tierra mulata ha sido esta Isla —todo el rosario de islas del Caribe, en las palabras de Carpentier— desde hace cuatro siglos; como también ha sido tierra de encrucijadas múltiples. El sincretismo es un rasgo básico de nuestra cultura: sincretismo de etnias y culturas africanas desarraigadas brutalmente y mezcladas por el conquistador para apoyar su designio esclavista; a la vez, el sincretismo más evidente de estas culturas con las europeas dominantes. Como expresara Ortiz,

³ Alejo Carpentier, "Prólogo" a *El reino de este mundo* (1948), La Habana, 1964.

⁴ Fernando Ortiz, *Wifredo Lam*, La Habana, 1950.



Autorretrato, 1926.



La Jungla, 1942.



Belial, emperador de las moscas, 1948.



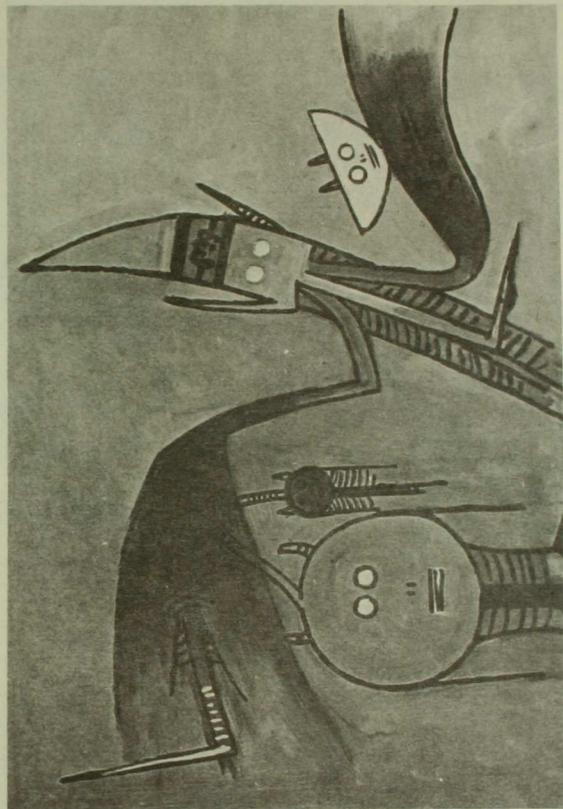
Trenza de agua, 1950.



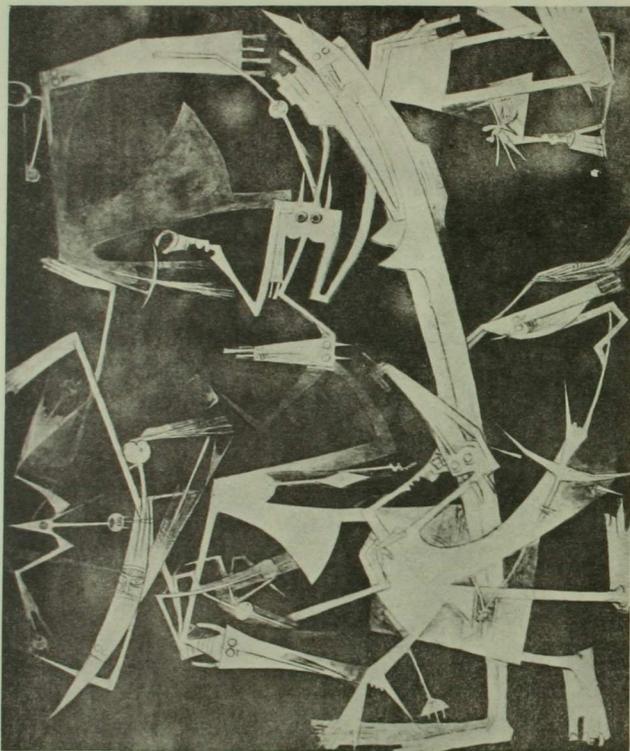
Zambezia-Zambezia, 1950.



La ofrenda, 1963.



Figuras.



El Tercer Mundo, 1965.

la mulatez va más allá de los cruces de los pigmentos, alcanza la mixtura de las ideas, las emociones, las artes y las costumbres... Conocer los intrincados contactos, enlaces y mixturas de las diversas culturas negras, que llegaron a Cuba desgarradas pero conservando mucho de su ancestral complejidad plurinuclear, con las varias culturas blancas, también desgajadas de sus troncos europeos y movidas por distintas orientaciones de intereses... El africano de "nación" al ser trasplantado en América ya quedaba casi "desnacionalizado" y se convertía en "negro". El que llegaba a América con chapetón, ya por sólo cruzar el Atlántico dejaba de ser el campesino mísero... para convertirse *ipso facto* en un "blanco"... Unos y otros, blancos y negros, eran sumergidos en un ambiente extraño para todos y disociador.⁵

Y en aún otro trabajo medular, Ortiz puntualizará que

la mulatez o mestizaje no es hibridismo insustancial ni eclecticismo, ni descoloración, sino simplemente un *tertium quid*, realidad vital y fecunda, fruto generado por cúpula de pigmentaciones y culturas, una nueva sustancia, un nuevo color, un alquitarado producto de trascul-turación.⁶

Presente en todo el Caribe, el sincretismo cultural se manifestará, desde la colonización, en la esfera de la plástica, a través de pequeños ídolos, fetiches, altares, pinturas de raíz religiosa en sus diversas formas (pinturas corporales, firmas, pinturas murales, de piso y de tablillas, etcétera), máscaras, objetos rituales y cotidianos, abalorios de diversos tipos. Junto a otras manifestaciones culturales, sobre todo a la maravilla de la música y la danza, habrán de constituir una base profunda y popular para la determinación de rasgos diferenciados a los de los opresores a través de los siglos.

Lam, antes de su inicial estancia europea, respira y vive de modo natural este trasfondo cultural. Pero estos elementos de ancestral raigambre no constituían entonces un elemento reconocido como válido de nuestro quehacer cultural. No será sino a partir de la década de los años veinte, en una etapa de afirmación nacional, que se buscarán, para su incorporación como elemento esencial de nuestra nacionalidad, los aportes de la cultura criolla de raíz africana. En la poesía de Guillén, la música de Roldán y Caturla (a quien Lam dedica en 1944 *El presente eterno*) y, en mucha menor

⁵ *Id.*, *Los instrumentos de la música afrocubana*, I, La Habana, 1952.

⁶ Fernando Ortiz, *La africanía de la música folklórica de Cuba*, La Habana, 1950.

medida, algunas obras plásticas, serán reivindicados por vez primera tales elementos. Lam, pues, regresa a un nuevo contacto con su naturaleza y su atmósfera natales, encontrando, además, que se ha operado un cambio en las producciones y estudios culturales. Ortiz desempeña, como sabemos, un papel fundamental en el conocimiento y la indagación del sincretismo afroeuropo que constituye la base de nuestra poderosa herencia cultural. Al analizar la obra de Lam, en el ensayo ya citado, apuntará cómo coinciden en el pintor las corrientes europeas

independientemente de su linaje étnico, con ciertos elementos afroides que él sentía consigo y que sólo pueden asimilarse en una convivencia mental con ellos tan prolongada e intensa que haya llegado a sedimentarse en la subconciencia.

De hecho, la pintura de Lam no es, en ningún momento, descriptiva de elementos representativos de liturgias, ídolos o ritos. Con pocas líneas y trazos coloca detalles que funcionan como asideros evocadores o, como él mismo ha puntualizado en ocasiones, como "excitantes mentales". Sus imágenes sugieren más que definen: la herradura, las tijeras, el cuchillo, la jícara, los cuernos, la flecha, la rueda. . . Cada objeto se ha independizado de su contexto totalizador y se basta a sí mismo para indicar lo imprescindible a la imaginación del espectador y provocar su participación. En ningún momento esta pintura deletrea a Changó, a Ogún ni a deidad alguna, sino que las apunta en el parámetro más amplio y comprensivo de su mundo imaginativo. La simbología en la obra de Lam se remite a uno de los "aportes afroides" estudiados por Ortiz. Entre los temas carnales, la femineidad es una constante, cifra sobre todo en los senos maternos, que cuelgan frutalmente en numerosas obras como *Las nupcias* (1947), en la cual ocupan el punto focal de la composición, *Arpas cardinales* (1948), estructurada a partir de este símbolo, y *Trenzas de agua* (1950). Insistiendo en la clásica esteatopigia, Lam pinta con reiteración (*Retrato*, 1949; *Zambezia-zambezia*, 1950, *Mujer sentada*, 1955) una extraordinaria figura femenina cuyo rostro es una máscara o un estilizado instrumento dentado. La presencia masculina está dada fundamentalmente por los cuernos fuertes y punzantes (*La novia para un dios*, 1959). En uno y otro casos, la figura humana no aparecerá en ningún momento con la totalidad de sus contornos realistas tradicionales; sus elementos, en ocasiones desmembrados, cobran una independencia considerable que facilita su manejo expresivo, como puede verse en esos pies y manos que se agrandan para afincarse

mejor en la tierra (*Belial*, 1947), o en esos ojos abiertos, que "tienen vista" (*Umbral*, 1950); a veces los ojos, desorbitados, se presentan en forma de planos romboides que recuerdan a los *irimes* náuticos (*Amanecer*, 1969).

Pero quizás el elemento simbólico por excelencia en la obra de Lam se encuentra en su tratamiento de los motivos de fronda. Cañas de azúcar, hojas de palma, de maíz, de malanga, de tabaco y de bejuco de toda especie están, presencia constante de la tierra caribeña, en muchas de las más conocidas obras del pintor, sobre todo de la década de los cuarenta. En cuadros como la extraordinaria *Silla* (1943) que ya hemos mencionado, esta vegetación relativamente ceñida y reiterada constituye el fondo de las figuras, pero un fondo móvil, que enmarca y envuelve a la vez, a la manera real de la flora tropical. Alcanza un grado supremo en la notable visión de *La jungla* (1943); en ella encontramos todos los elementos más característicos de la obra pintada de Lam: entre los símbolos carnales, sexuales, las máscaras y tijeras, los cuernos y rabos, se entreteje la vegetación. Adelanta y retrocede, es fondo y primer plano, vegetal y animal a la vez, creación y destrucción, mito y realidad.

Este carácter alegórico, que usa signos que se remiten a una lejana fuente africana elaborada en nuestras tierras, se manifiesta de muchos otros modos. Recordemos su insistencia en las formas romboidales, que ya hemos mencionado, o en los trazos de un puntiagudo cuchillo entre líneas esquemáticas para sugerir la presencia de Ogún (*La ofrenda*, 1963; *Tercer Mundo*, década de los sesenta). De nuevo se reafirma la total ausencia, en la creación de Lam, de un afán descriptivo: tiene el poder de la síntesis simbólica, de la comunicación signica que da pie a las múltiples connotaciones posibles.

Las trasmutaciones que crea Lam reafirman su esencial "mundo mulato", en el cual insiste Ortiz. Cuando dibuja una crucifixión (para la *Gaceta del Caribe*, de julio de 1944), realiza un traslado, orgánico y armonioso, de la escena cristiana europea a un ámbito caribeño propio. Los maderos de la cruz se han convertido en tallos de caña de azúcar, a los que se añaden unas hojas de tabaco. También aparece el maíz, en la forma de una mazorca adherida a la herradura clavada en lo alto de la cruz, a la manera de una corona erizada de espinas (los clavos puntiagudos de la herradura) que remata la composición. La figura crucificada tiene un solo pie agigantado triangularmente, como los que se afincan en tantos cuadros de Lam (recordemos *Belial* y *La jungla*, de esta misma época). Está flanqueada por otras dos figuras: una femenina, doliente, de menor tamaño, también coronada con herradura claveteada; otra

masculina, erguida con gesto desafiante a pesar de su pie cojo, que levanta un largo brazo en señal de reto mientras con el otro ofrece, en lugar de la clásica hiel, una jugosa piña. Al pie de la escena, un gallo de tres crestas se pasea orondo. Si se ha señalado que los símbolos en la pintura de Lam se remiten a épocas preicónicas, este dibujo parece reafirmar más bien su capacidad de recreación de una imaginaria clásica en función de una realidad diferenciada de su lugar de origen. De nuevo es el mestizaje que aflora, enriquecedor, en el surgimiento de novedosas interpretaciones cargadas de sugerencias e incitaciones imaginativas.

Quisiéramos ahora volver a dos cuadros de Lam y pensar un poco en voz alta con motivo de ellos. Es por todos sabido que las versiones y decodificaciones posibles de un tema pictórico serán tantas como receptores activos pueda tener: su lectura polisémica alude de varios modos a sus significados variados. Estas observaciones, bien conocidas, han vuelto a nosotros al contemplar detenidamente dos cuadros de Lam. Se trata de pinturas hechas por el mismo artista, quien las centra en igual tema, por otra parte reiterado y tradicional en determinado período de la pintura contemporánea occidental. Los cuadros llevan el mismo título descriptivo del tema: *La silla*. De entrada notamos que están separados temporalmente por cinco años: 1938-1934; pero, por supuesto, lo que más llama nuestra atención es que aluden a dos contextos nitidamente diferenciados. El vehículo significativo que es el tema, resulta ser el portador de puntos de vista ya radicalmente distanciados. El primero en el tiempo⁷ nos ofrece la visión de un interior en el cual la silueta de una silla demarcada por medio de líneas claras ocupa austeramente su lugar, en un espacio ambiguamente vacío. Su contrapunto estructural está dado por una figura femenina trabajada en un solo plano, enmarcada en un rectángulo, que bien puede ser otro cuadro de Lam, si no es un vano abierto por el cual se asoma una mujer.

La segunda *Silla*, pintada un lustro después, se nos presenta, sin embargo, de modo llamativamente diferenciado.⁸ Similar a su antecesora en su estructura, tal parece que el tránsito entre una y otra no se refiere sólo a los efectos de una imaginaria máquina del tiempo, sino que, al igual que el mítico viaje que ésta posibilitaría, está aludiendo a otro mundo de la creación visual. De golpe, nos impresiona el cambio cromático que nos lleva de la contención a

⁷ *La chaise, pouce* sobre papel, pintado en París en 1938, forma parte de la Colección Edouard Loeb.

⁸ *La silla*, óleo sobre tela, pintado en La Habana en 1943, fue donado por Lilia y Alejo Carpentier al Museo Nacional de Cuba.

la exuberancia; luego, y éste es ya un cambio de más honda repercusión, nos impresiona el hecho de que la silla ha salido al exterior. Pero no sólo ha salido a la manera de algo conducido y colocado (u olvidado) en cierto ambiente, sino que se integra de manera orgánica a este exterior. Ahora bien, también ese "exterior" difiere del "exterior" que, en una posible lectura, vislumbraríamos en un pequeño espacio de la primera *Silla*. En un caso, Lam nos ha hecho entrar en un espacio estrictamente urbano, con los objetos creados por la mano del hombre circunscribiendo los puntos referenciales. En el otro, es un exterior vegetal, en el cual el objeto fabricado —la silla— se ve asimilado a las creaciones de la naturaleza: para subrayar su intención el artista ha colocado sobre el asiento un búcaro, otro objeto fabricado que, significativamente, lo ha sido para recibir flores y hojas, para hacer penetrar en los espacios construidos por el hombre una parte de la naturaleza.

La silla, además de la obra paradigmática así nombrada de 1943, y sobre la cual volveremos, sirvió a Lam como sostén de otras figuras, generalmente femeninas. Si en la obra inicialmente mencionada se establece un contrapunto entre los dos focos de la composición —la silla, la figura—, en muchas otras obras posteriores estos dos elementos se interrelacionan orgánicamente. En los dibujos realizados por Lam entre 1939 y 1941 para ilustrar el poema de Bréton *Fata Morgana*,⁹ las figuras —una de ellas con un búcaro de flores entre las manos— aparecen sentadas sobre sillas que en algún caso se funden por completo con el cuerpo que sostienen. En otro cuadro, de 1942, esta fusión se hará de modo plásticamente diferente. Las imágenes siguen en un interior cerrado, pero la voluntad de usar la línea como silueta demarcadora y el color en zonas planas ha devenido un enroscamiento casi vegetal en sus sinuosidades. A diferencia de las figuras de las otras obras ya citadas, éste es un desnudo cuyos rasgos femeninos están exuberantemente acentuados; una de sus piernas se alarga hasta un pie agrandado al apoyarse en el piso del recinto.

En estos ejemplos hemos señalado algunos elementos que constituyen un sistema significativo para la comprensión de la raíz y la floración de la pintura definitiva de Wifredo Lam. Al regresar a los dos cuadros que inicialmente citamos sobre el tema de la silla, subrayemos ahora, además de la separación temporal entre ellos, otro dato de capital importancia. El de 1938 es obra parisina; el

⁹ Los dibujos "Figura sentada con flores" y "Figura sentada" forman parte de los estudios preliminares que hizo Lam para sus ilustraciones de *Fata Morgana*. Al firmarlos, los fechó de la siguiente manera: "París julio 1939. Marseille 24-2-41".

de 1943 es obra habanera. Con ello aludimos, por supuesto, a más que un traslado geográfico que, en muchos casos, no repercute necesariamente en la obra de un artista ya maduro. El pintor ha regresado a un nuevo contacto con su naturaleza y su atmósfera natales y encuentra, además, que se ha producido, como ya dijimos, un cambio en las producciones y estudios culturales.¹⁰ Rememorando esa etapa, aquella en la cual pinta, como obras cimeras, *La silla* y *La jungla*, Lam dijo que

era como una vuelta a mis orígenes. Ciertamente, lo único que me quedaba en aquel momento era mi viejo anhelo de integrar en la pintura toda la transculturación que había tenido lugar en Cuba entre aborígenes, españoles, africanos, chinos, inmigrantes franceses, piratas y todos los elementos que formaron el Caribe. Yo reivindicó para mí todo ese pasado. Creo que esas transculturaciones han hecho de la gente una entidad nueva, de incuestionable valor humano.¹¹

Hace más de una década, André Pieyre de Mandiargues señaló a propósito de Lam, que

es necesario ir a La Habana para comprender la verdadera naturaleza del espíritu de Lam, que es un ejemplo del que sopla en la gran isla caribeña, donde no se hace nada, ni nada ocurre, que no esté motivado por el amor y alegremente subrayado por el humor. No es necesario buscar en otra parte las razones de la prodigiosa juventud de su arte y de él mismo.¹²

Y precisamente en las afueras de La Habana, en una de sus prodigiosas playas (Santa María del Mar), hemos encontrado una inesperada floración de la jungla que capturó Wifredo hace más de cuarenta años. En la arena donde crecen las casuarinas cuyas ramas se entretrejen en un tupido celaje, se levanta un rústico centro de reunión. Y en él, como fondo para los músicos, se ha colocado una suerte de *jungla*, recortada en sus contornos principales. Pero aún más: detrás de ella asoman planos romboidales que en tantos cuadros de Lam han recordado a los ojos que "tienen vista", a los *irimes* ñáñigos. De una manera misteriosa, *La jungla*, que salió de

¹⁰ Para un desarrollo de estas raíces en la plástica, cf. Adelaida de Juan, "Sobre la pintura afro cubana", en *Africa en América Latina*, México, 1982.

¹¹ Antonio Núñez Jiménez, *Wifredo Lam*, La Habana, 1982.

¹² André Pieyre de Mandiargues, "W. Lam", en *XXè. Siècle*, (París), 43 (1974).

la imaginación y la fuerza creadora del artista al reintegrarse al mundo más íntimo de su tierra, ha regresado a un ámbito abierto, al aire libre. En una nueva vuelta de tuerca del sincretismo caribeño, suena la música popular (uno de los más felices "productos mulatos" que ha dado la zona) y se abre, estereofónicamente, a la danza. Esos pies que se agigantan para afinarse en la fronda pintada, se mueven ahora frente a ella al ritmo acrecentado de la música. *La jungla* salió del encuentro de un creador con su naturaleza y pueblo natales; vuelve, de modo casi mágico, a reintegrarse a una corriente popular. Cobra nuevo sentido la observación de Ortiz de que Lam pintaba, no una "naturaleza muerta", sino una "naturaleza viva". Vivo es el mundo que plasmó Lam; parafraseando un antiguo refrán abakuá podríamos decir que "lo que se pinta no se borra".

Reconocimientos

JESUS SILVA HERZOG

DISCURSO EN EL ANIVERSARIO DE SU NATALICIO,
PRONUNCIADO EL 14 DE NOVIEMBRE DE 1987

Por *Benito* REY ROMAY
ECONOMISTA MEXICANO

VARIOS SUCESOS nacionales últimos me convencieron de que, en esta reunión, convendría hablar de nuestro maestro en forma de reflexión sobre lo que sus alumnos y discípulos hacemos y pensamos. Esto, creo yo, nos resultará no sólo útil en estos momentos críticos en que los economistas postulamos para nuestro país tesis y recomendaciones contradictorias, sino que nos puede animar a avivar la conciencia sobre nuestra función real en la sociedad. Si esto se logra, habremos hecho el más adecuado homenaje a quien tanto preocupó la búsqueda de la verdad y el ejercicio de la honradez.

Hoy, en nuestro país, la sociedad acusa de graves impotencias a los que ejercen nuestra profesión: que no hemos sido capaces de eliminar los problemas económicos ancestrales ni resolver los muy graves, considerados como nuevos y persistentes desde hace seis años. Que tampoco nos ha sido posible pronosticar y prever de manera precautoria los fenómenos mundiales que nos han afectado y afectan, ni el comportamiento anual de la economía nacional, o bien lograr, siquiera, el éxito de planes económicos generales o de programas parciales de corto plazo.

En cuanto al porqué de esta penosa situación de entredicho en que estamos, parece válida esta primera respuesta, un tanto defensiva: desde los inicios de los años sesenta, los economistas en México fuimos ascendiendo, en forma continua, desde la función de asesores o de funcionarios de tercer nivel ejecutivo hacia abajo, hasta llegar a los puestos muy relevantes de secretarios y subsecretarios en el gobierno y de directores tanto en el sector paraestatal como en el privado, con lo cual alcanzamos diversas alturas y notoriedad que hicieron más visibles y más trascendentes nuestros humanos errores. Pero, con este ascenso, los economistas también hemos arribado a numerosos puestos de atribuida directa y absoluta

responsabilidad que resulta imposible transferir o compartir dada la mala costumbre social que mantenemos de detener la crítica en el punto en que no alcance a la máxima autoridad, así sea ésta realmente la parcial o total culpable.

En estas condiciones, y de tales éxitos gremiales, surgió una paradoja: si bien un número relativamente mayoritario de economistas ingresaron al grupo de personajes públicos que se supone tienen poder de decisión, ello sirvió para hacerlos mayoritarios también entre los propicios y propensos para esos sacrificios públicos, con apariencia de renunciadas suicidas motivadas por supuestos actos de contrición, que los políticos requieren, de tiempo en tiempo, por necesidades propias o para satisfacer la ira social que, en el fondo, proviene de una conducción personal y extraprofesional de la economía.

Así, absorbiendo toda la crítica durante su vida política y siendo objeto de expulsiones o huérfanos de la defensa suprema, los economistas se han devaluado socialmente. Sin embargo, ahora se nos presenta muy atractiva la cuestión, que desafortunadamente ya no podemos dilucidar con nuestro maestro, de si será posible que en tales funciones defensoras de las investiduras políticas puedan seguir participando los economistas en caso de llegar alguno a la Presidencia de la República y con él muchos más hasta cubrir casi en su totalidad los puestos del gabinete. ¿A quiénes se les podrá responsabilizar y "renunciar" entonces por haber engañado o asesorado mal al presidente economista?

Pero creo que también debemos pensar que, aunque sea válida, la anterior explicación inicial del fenómeno de descrédito que nos ocupa es insuficiente. Los economistas, en su mayoría no pueden ser totalmente exculpados con ella puesto que hay otras causas de su exclusiva responsabilidad que han mermado su eficacia en la acción, su certeza en el análisis y su crítica en el discurso, y, por tanto, la credibilidad social en nuestra profesión. De estas causas, las sustanciales, según mi modesto entender, son la sustitución radical de la teoría con que se enfocaba el desarrollo económico del país y, con ello, los cambios en la manera de concebir, o de justificar, cuando éste es el caso, la llamada política económica.

En cuanto al enfoque del desarrollo económico, podría afirmarse que la ciencia económica en nuestro país, en lo que respecta a su enseñanza y a su quehacer especulativo, tuvo, en el pasado, mayor consenso y consistencia por ser más considerada en cuanto a lo que el país específico que es México quería, debía y podía ser.

En lo tocante a lo que el país quería ser, la razón —y también la acción— de los economistas tenía como referencia su propia

historia y no los ejemplos extranjeros: a la Reforma como lucha por la soberanía y contra los fueros de minorías y a la Revolución como insistencia en estas reivindicaciones, pero agregando las exigencias de equidad económica de los beligerantes y triunfadores campesinos y de los batalladores obreros e intelectuales, o sea, de la mayoría social.

En cuanto a lo que el país debía ser, la política económica obedeció, a veces mucho y a veces poco, pero hasta más o menos el año 1967, a las metas sociales y programa económico de la Constitución.

Y en lo referente a lo que México podía ser, los economistas realizaron y patrocinaron estudios básicos que enaltecieron la profesión y que precisaron y denunciaron situaciones precarias y necesidades sociales, a la par que detectaron obstáculos y posibilidades. Además, promovieron y echaron a andar, en esa época que podríamos llamar "dorada" de la economía mexicana, en colaboración estrecha con profesionales de otras disciplinas pero contagiados de economía, numerosos organismos para cristalizar tales posibilidades.

Esos enfoques y acciones economistas —no economicistas— fueron no sólo el origen de un dispositivo de medios avanzados para la política económica, sino que dieron cuerpo e ideas a una nativa economía política mexicana que tenía aliento suficiente, creo yo, para llegar a una teoría general para el desarrollo del mundo pobre capitalista, que tanto se pedía entonces, que tanto se esperaba, y realmente hacía falta.

Entre esos instrumentos y medios debemos recordar, sin que para el caso importe el orden cronológico, las comisiones ejecutivas para el desarrollo integral de las zonas comprendidas en las mayores cuencas hidráulicas, que fueron organismos de programación, de descentralización económica y administrativa y de desarrollo campesino integrado, todavía hoy no superados por ningún otro de los posteriores sustitutos. También merecen una mención especial la Comisión de Aforos y la Nacionalización del Petróleo, en que tan ejemplarmente se desempeñó nuestro maestro; la Dirección de Pensiones Civiles superada después por el Instituto de Servicios de Seguridad Social al Servicio de los Trabajadores del Estado (ISSSTE); el Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (INFONAVIT), que otro Silva Herzog estructuró y puso a caminar; la pequeña, eficiente y tan trascendente Comisión de Inversiones que después fue agigantándose innecesariamente hasta llegar a la actual Secretaría de Programación y Presupuesto; la Ley Reglamentaria que nacionalizó totalmente la naciente petro-

química básica y mexicanizaba la secundaria; la fundación y desarrollo del Sector Paraestatal, etcétera.

Todo lo anterior, como se puede comprender y muchos sabemos, fue una labor inmensa de creación y operación para estructurar un país, para dar forma real y medios al programa constitucional, para lograr, junto con la reforma agraria, el país que queríamos, podíamos y debíamos ser, y para establecer y hacer avanzar la equidad entre nosotros, tan ausente en nuestra historia.

Todo eso fue hecho ayer a pesar de obstáculos y errores que ocasionaron la inexperiencia, así como los intereses creados que el "descuido" revolucionario, iniciado después de 1940, empezó a consentir hasta fortalecerlos hoy con, entre otros medios, la propagación exitosa de una ideología que, en relativamente poco tiempo, cambió radicalmente el enfoque teórico y los propósitos del desarrollo económico mexicano, incluso entre nuestro gremio profesional, que fue el principal arquitecto de toda esa obra y al cual, paradójicamente, se le pide ahora colaborar, y lo acepta, a su mutilación, a su paralización o a su desvío.

Por todo lo anterior, es muy posible que el maestro Silva Herzog nos dijera, con su habilidad para el resumen, que el problema actual de los economistas es que nos hemos venido haciendo populares en los dos sentidos que en este término pueden advertirse: el de estar perdiendo credibilidad y reconocimiento entre la mayoría social, y el de, por propia decisión, estar alejándonos intelectualmente de los intereses y problemas de esa mayoría. La causa real de esto —tal vez añadiría— es el abandono criminal o el olvido necio del alcance de la justicia económica y social como finalidad de la profesión por una gran parte de los que, ejerciéndola, tienen influencia en la conducción económica del país y, por tanto, en la suerte de la sociedad.

Sin embargo, hoy existen muchos economistas que deciden la suerte social y que objetarían al maestro, aunque en su propia réplica estarían dándole la razón, diciendo que no tienen por qué obligarse a la persecución de fines éticos y que, por ello, no tienen por qué enajenar su ciencia en afanes morales o, concretamente, con el lenguaje que utilizan en estos tiempos, en sostener una "economía ficción" por más humanitaria que ésta sea.

Me parece que no podemos suponer la respuesta exacta del maestro a las réplicas de estos colegas, al rebatirles la supuesta economía ficción argumentada, aunque sí imaginarnos su ira al lanzarles su conocido grito de guerra: "lo humano es el problema esencial".

Pero lo que sí debemos hacer sus discípulos es empeñarnos en

restaurar el hoy ironizado significado de la justicia social —tan desgastado al ocultar patrañas—, argumentando vehementemente y sin pausas, que la justicia económica de la cual surge la social no es una manía moralista o paternalista. Que ésta resulta ser, objetivamente para los economistas mexicanos, una *condición inicial a establecer* para lograr el crecimiento económico del país, puesto que así nos lo han demostrado algunas etapas de nuestra historia, lo respalda el estudio comparado de nuestros recursos naturales como potencialidades y lo hace evidente hoy el fracaso del desvío teórico por imitación de otros, que llevó al error de postular y aceptar que primero es el crecimiento económico y después la justicia distributiva. ¿O es que acaso no es verdad que la justicia no ha llegado para la gran mayoría social, no obstante que el crecimiento sí se dio durante cuatro décadas? ¿Y no es cierto también que, desde hace seis años, el insuficiente crecimiento logrado en el pasado por medios brutalmente indiferentes se ha detenido y se pierde por ahondarse y extenderse, como medida de política económica deliberada, la injusticia consumidora, y ello con el aberrante consentimiento moral y científico de nuestro gremio?

Si se está de acuerdo con lo anterior, esta ocasión, en que nos reunimos para recordar a un gran maestro de economistas, resulta propicia y adecuada para advertir que la política económica llamada de "ajuste" que desde hace seis años diseñan, aplican o consenten muchos de sus alumnos, es atentatoria (hasta el punto de poder llegar a cancelarla por mucho tiempo) de la justicia económica que es la base, centro o pivote de una teoría probada como válida para el crecimiento económico del país y para el desarrollo continuo de su pueblo; teoría que, como hallazgo, nos surgió de los principios triunfantes de nuestra Revolución. Y que, si esta validez teórica se niega, deberán negarse entonces los principios revolucionarios y por ello ponernos urgentemente a reflexionar, pero todos juntos y muy seriamente, en cómo evitar llegar a ser un pueblo dominado externamente, sometido internamente y convertido en zona lastimosa en la geografía mundial.

Pero a los que postulan como necesaria esta reflexión, debemos señalarles, recordarles o advertirles, siendo consecuentes con lo que aprendimos y comprometimos con Silva Herzog, que el actual enfoque de los economistas gubernamentales y empresariales no tiene origen nacional ni tiene el atractivo intelectual de provenir de una corriente original o de un vigoroso caudal de pensamiento. Que tal enfoque no es una alternativa válida y que persiste por irracional terquedad y no porque, para nuestra sorpresa, se haya justificado con resultados sorprendentes o siquiera aceptables, de las políticas

económicas que sustenta. Que también las verdaderas razones de su adopción se encuentran en que la formación académica de los principales economistas funcionarios públicos que la imponen y de los privados que la aplauden es, desde el punto de vista científico, deformada o insuficiente, pero exaltada como técnica administrativa infalible con el supuesto irracional de su virtuosismo matemático. Que, en esta forma, la ciencia económica se ha degradado, literalmente y no dicho con sorna, en las técnicas simples de la *business administration*.

Ante estas cosas que ya no pudo analizar, seguramente nuestro maestro explicaría que entre muchos economistas se generalizó una especie de indolencia intelectual: que buscando librarse de trabajos mentales (y hasta físicos), encontraron realmente muy cómodo ejercer una profesión matemática ayudada por computadores, en lugar de profesar una perteneciente a las humanidades, que requieren una constante actualización del conocimiento y la reflexión sobre la realidad en vivo, tanto como el estudio de la historia, de la sociología, de la filosofía y del arte de la política, además de una buena dosis de conocimientos sobre técnicas productivas y geografía. Y que, con este acomodamiento profesional de tales economistas, se decidió la victoria y primacía de la técnica sobre la política, debido a la posibilidad alucinada de gobernar con programas extraídos de modelos matemáticos que suponen escenarios sociales y que, también supuestamente, no requieren de la movilización social, sino sólo de leyes y reglamentos que, coercitivamente, garanticen el comportamiento de las diferentes variables sociales como parámetros, como restricciones o, cuando menos, como factores cuyo cambio pudiera regular el Estado con alto grado de certidumbre.

Por tales intentos de los técnicos economistas matemáticos, los discípulos de Silva Herzog debemos denunciar con altas voces un fenómeno inhumano ya muy visible: *el de la ordenación compulsiva de la sociedad para la economía que sustituye a nuestros afanes, inculcados sabiamente por nuestro maestro, por la ordenación de la economía para la sociedad*, lo cual, en las condiciones de desequilibrio de las fuerzas sociales y políticas que padecemos, configura una tiranía tecnocrática sobre las mayorías.

Esta sustitución se manifiesta en que, para el cumplimiento de los programas económicos, se haya hecho caso omiso, de propósito o por abstracciones subjetivistas de la realidad social, de las diferencias que en la sociedad se dan entre los diversos grupos de poder económico y las clases trabajadoras. Por estas omisiones o ignorancia resultan también contrarias al crecimiento, lesivas y de-

gradantes para la sociedad, las decisiones impuestas sobre las prioridades y, por tanto, irracionales y sin posibilidades de éxito las formas de crecimiento y de concentración y aplicación del excedente económico. En fin, hoy se niega que el crecimiento con desarrollo social sea posibilidad de la política. Se piensa al revés; se piensa en forma inhumana.

Sin embargo, en los intentos desviados pero sostenidos y en los evidentes fracasos repetidos, la economía, aunque ello se desdeñe, afirma su carácter de ciencia social, abatiendo los intentos de introducir la, por el camino de la compulsión y del autoritarismo, en la familia de las exactas. En pocas palabras, hoy se reafirma, con los resultados negativos de la prueba experimental —de inhumanos experimentos— como ciencia, y recupera su muy viejo nombre de Economía Política.

Creo que reflexionar sobre todas estas situaciones sobre las que me he permitido llamar su atención, es una tarea fundamental de los economistas a la que nos convocaría nuestro maestro en estos tiempos.

Debemos, en consecuencia, preocuparnos por advertir y denunciar, porque honrar a un maestro no es sólo cuestión de ceremonias en que ejercitamos la nostalgia, sino de reuniones que renueven los pactos entre las conciencias de sus discípulos, para continuar con su lucha.

Muchas gracias por su atención.

FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS*

Por Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

LA ALTÍSIMA investidura "Doctor *Honoris Causa*" con que hoy me honra la Universidad de Cádiz me lleva a repasar mis nexos con esta tierra natal mía en la que la Universidad que me otorga tal distinción tiene su asiento. Es decir, me lleva a detenerme en mi condición de gaditano. Cierto es que el Doctorado *Honoris Causa* se me concede por una obra intelectual, universitaria que, a juicio generoso del Claustro de la Universidad de Cádiz, se ha hecho acreedora a dicho reconocimiento. Sin embargo, antes de hacer algunas observaciones con este motivo, no puedo dejar de referirme aunque sea en breves palabras a mis vínculos con Cádiz a través del tiempo.

Vicisitudes de una vida

DEBO empezar por señalar que las vicisitudes azarosas de mi vida no me han permitido que esos vínculos fueran extensos y frecuentes; por el contrario, han sido reducidos y esporádicos. En verdad, mi vida —ya larga— se ha desarrollado casi en sus dos tercios fuera de mi patria como exiliado y en el tercio restante, que es el primero de ella, Cádiz ocupa una franja estrecha en comparación con la más ancha de Málaga. No obstante, Cádiz está presente en mis recuerdos que si bien son pocos no dejan de ser intensos. Antes de registrarlos diré que mi vinculación con Cádiz no sólo es geográfica sino que también se da por mi ascendencia, ya que mi madre nació en esta provincia, en San Roque. Cádiz se abre paso en los recuerdos que guardo de mi primera infancia en Algeciras y de mis primeros encuentros con la naturaleza y con las viejas civilizaciones romana y árabe en la costa gaditana, en Bolonia y Tarifa. Hasta los quince años, apenas instaurada la República, no vuelvo

* Discurso del doctor Adolfo Sánchez Vázquez al recibir el título de Doctor *Honoris Causa*, otorgado por la Universidad de Cádiz, España, el 15 de mayo de 1987.

a mi ciudad natal, Algeciras, cosa que hago desde una Málaga que hierve de protestas, luchas y esperanzas de su clase obrera y su juventud. Esta vuelta mía a Algeciras, por unas semanas, el mismo año en que se proclama la República, fue decisiva en mi balbuciente formación ideológica. Allí un tío mío, Alfredo Vázquez, más rebelde que revolucionario, puso en mis manos en extraña mezcolla algunos textos marxistas y anarquistas cuya lectura sembró en mí una simiente que no habría de esperar mucho para fructificar. A Cádiz, la capital, vuelvo dos años después, en 1933, a la Facultad de Medicina que ocupaba con su edificio antiguo el lugar en que nos encontramos en este momento. Había ido yo a la Facultad para explorar las posibilidades de estudiar la carrera de Medicina desde Málaga, lo que, naturalmente, no pudo ser. De este viaje que hice por mar desde el puerto de Málaga, en una pequeña nave italiana, guardo un recuerdo imborrable: la visión deslumbrante de la "Tacita de plata" al acercarnos a ella desde alta mar. Finalmente, terminada la guerra, salimos de un puerto francés del Mediterráneo rumbo al exilio en México. Cádiz fue la última tierra española que vieron mis ojos, tierra de España que no volvería a ver y pisar hasta 33 años después. Los momentos en que los españoles, ya arrancados de la patria, nos agolpamos en un costado del barco, el Sinaia, para fijar con una profunda y contenida emoción nuestra mirada en la costa gaditana que se iba desvaneciendo ante nuestros ojos, fueron inolvidables. Y nuestra emoción subió de punto, y ya no pudo ser contenida, cuando un viejo periodista republicano, don Antonio Zozaya, pronunció unas palabras que significaban un adiós incierto, y para muchos definitivo, a España. Y al desembarcar en México por el puerto de Veracruz, en medio de la alegría por la cálida recepción que los veracruzanos nos tributaban, de nuevo volvió a nuestra mente la imagen de Cádiz cuando el poeta y amigo entrañable Juan Rejano dijo que Veracruz venía a ser como el Cádiz del siglo pasado. Aún me quedaba un último y doloroso nexo con Cádiz, ya tan inmensamente lejano. La Guerra Civil había terminado y apenas comenzaba nuestro largo exilio. Fue entonces cuando supe por mi hermana Ángela, a través del lenguaje casi cifrado que se imponía en las cartas para burlar a la censura, que mi padre estaba recluido en el presidio militar de Santa Catalina, donde habría de permanecer algunos años después de haber sido condenado a muerte e indultado. Mis pensamientos, mis recuerdos y sentimientos volaron una y otra vez durante esos años desde México a la tierra gaditana. Pero mi padre no era, en definitiva, sino la expresión más allegada a mí del trato injusto, implacable y humillante que durante largo tiempo se dio a tantos y tantos

españoles. Finalmente, 35 años después, tras 40 años de ausencia, tuve al dicha de pisar nuevamente tierra gaditana y el honor de ser recibido en Algeciras por un alcalde elegido democráticamente por primera vez después de la larga noche de la dictadura franquista.

Pocas son, pues, aunque intensas, las experiencias de mi vida que puedo asociar directamente a la provincia en que nací. El que la Universidad de Cádiz haya decidido honrar con la alta distinción del Doctorado *Honoris Causa* a este gaditano tan distante en el tiempo y el espacio, no hace sino elevar aún más mi deuda de gratitud con ella.

Unas gotas de fenomenología del reconocimiento

Y ahora quisiera referirme expresamente a este reconocimiento que hoy se hace de mi obra en la doble vertiente —docencia e investigación— en que se ha desarrollado. Pero, como filósofo que soy o pretendo ser, creo que no debo limitarme a reiterar mi agradecimiento, que desde luego es muy profundo, al Claustro de la Universidad por el grado que me ha conferido y al que añado mi gratitud al profesor doctor Mariano Peñalver por su generoso elogio. Intentaré por ello tratar de captar el sentido, más allá de su contenido personal, de semejante reconocimiento, vertiendo primero algunas gotas de lo que pudiéramos llamar en nuestro lenguaje de filósofos una fenomenología del reconocimiento.

Como ya puso de manifiesto el viejo Hegel en un famoso capítulo de su *Fenomenología del Espíritu*, la voluntad de reconocimiento es parte integrante de la condición humana. El hombre para ser propiamente tal necesita ser reconocido. Y la lucha por obtener ese reconocimiento atraviesa, a juicio suyo, toda su historia. Pero, independientemente de las modalidades que le atribuye Hegel como peldaño necesario en el progreso de la historia humana hacia la libertad, es indudable que la sed de reconocimiento está siempre en la garganta del que se expresa u objetiva en su obra. El científico, el pintor, el obrero, el poeta, el médico, el profesor o el ingeniero llevan a cabo su obra no *para sí* sino *para otro*, del que se espera ser reconocido aunque lo que efectivamente se le llegue a reconocer esté por encima o por debajo de lo esperado. Y si el reconocimiento tiene que ver con el producto de una actividad que es signo de la vida misma, bueno es que sea en vida y no tardíamente con la muerte, cuando una obra total sea reconocida. La nómina de quienes no alcanzaron ese reconocimiento en vida es, lamentablemente, demasiado larga. Baste recordar en el campo de la creación

artística a un Van Gogh que jamás pudo vender un solo cuadro; a un poeta como Gustavo Adolfo Bécquer que nunca logró ver recogidos y publicados sus poemas en un volumen; a un Kafka que murió ignorado sin que nadie sospechara la profunda impresión que sus novelas dejarían en la posteridad; a filósofos como Kierkegaard, Feuerbach o Gramsci, que mueren calladamente entre la indiferencia de la sociedad de su tiempo. La lista sería interminable, aunque el tiempo acaba por poner a cada quien en su lugar, como ha puesto a todos los que acabo de nombrar. De la misma manera que ha puesto también en su lugar a aquellos que en vida, por una u otra razón, pero siempre por razones ajenas a sus méritos propios, fueron ensalzados desmesuradamente por sus contemporáneos. Baste recordar en la literatura española para no ir más lejos el caso de don José de Echegaray, Ministro de Obras Públicas y dramaturgo, a quien en su tiempo se llegó a comparar nada menos que con Shakespeare. Podemos recordar también el caso de un compositor como Salieri que, en contraste con la indiferencia cortesana por Mozart, monopolizaba en la sociedad de su época el más alto reconocimiento. Ciertamente, no siempre sucede así aunque el riesgo del equívoco existe. Sin embargo, no por ello los contemporáneos deben dejar de correrlo y reconocer, con el margen que queda siempre a la incertidumbre, una obra en vida. Así se ha hecho en nuestra época en los casos de un Juan Rulfo o un Gabriel García Márquez en la novela; de un Octavio Paz, un Pablo Neruda o un Rafael Alberti en la poesía; de un Picasso o un Orozco en la pintura; de un Stravinsky o un de Falla en la música, de un Einstein o un Severo Ochoa en la ciencia; de un Sartre, un Popper o un Habermas en la filosofía, etcétera. Una sociedad que no se arriesga a reconocer los más altos valores en quienes los realizan o que les regatea o niega su reconocimiento por estrechas razones ideológicas, es una sociedad que se priva a sí misma de reconocer su propia capacidad creadora en los hombres que la encarnan.

El filósofo y sus circunstancias

HECHAS estas consideraciones previas y dejando para otros y sobre todo para el futuro, el juicio definitivo sobre los méritos que se atribuyen a mi obra, quisiera agregar algunas observaciones con el fin de situar el reconocimiento de la labor concreta de este individuo concreto que soy yo. Pero antes cabe recordar —sin entrar ahora en el espinoso problema filosófico de la identidad personal— que el "yo" nunca existe como un ente absoluto, cerrado o autosufi-

ciente al margen (para seguir con una terminología fichteana) del "no-yo". Lo que existe efectivamente es el individuo como haz de todo un conjunto variado y variable de circunstancias diversas que, por lo pronto, podemos dividir —en mi caso— en académicas y extraacadémicas, teóricas y prácticas. Podríamos hacer nuestra por ello una sentencia de quien me siento tan lejano filosófica y vitalmente: Ortega y Gasset. Me refiero a su famoso aforismo: "Yo soy yo y mi circunstancia". Pero apenas lo hemos enunciado, sentimos el impulso de corregirlo, ya que caemos en la cuenta de que en él la conjunción "y" pone a los dos términos enunciados —"yo" y "mi circunstancia"— en una relación de exterioridad como si existieran o pudieran existir independientemente el uno del otro. Pero esto no es posible, pues el "yo" sólo es tal o existe por sus circunstancias, como producto de ellas. Y a su vez, las circunstancias no sólo producen el "yo" sino que en cierto modo son producidas por él. Es lo que Marx decía claramente en un lenguaje por supuesto no fichteano ni orteguiano en su *Tesis (III) sobre Feuerbach*: que el hombre produce las circunstancias (tesis que niega todo objetivismo o determinismo mecánico en el comportamiento humano), y que a la vez es producido por ellas (negación asimismo de todo voluntarismo o subjetivismo). La afirmación de que "yo soy yo y mi circunstancia" agrega a un "yo" existente lo que estaría fuera de él, pero ¿qué yo sería ése que podría existir *sin o antes de* las circunstancias? Ahora bien, el "yo" sólo existe *en y por* ellas, aunque con la capacidad de influir en las circunstancias. En concordancia con esto, Marx afirma también en su *Tesis (VI) sobre Feuerbach* que el hombre es el conjunto de relaciones sociales, o sea, que no existe el individuo absoluto, aislado, sino el individuo como ser social.

Con esta idea de la relación individuo-sociedad, o por última vez, del "yo" y las "circunstancias", levantemos el telón de fondo sobre el que se proyecta la obra singular que hoy es objeto de reconocimiento. Se trata de la obra de un individuo concreto —yo— que no puede ser desligada de las circunstancias en que se produjo y sobre las cuales —en mayor o menor grado— ha influido. Esto me obliga a destacar algunas de las vicisitudes que, de un modo u otro, han contribuido a mi formación filosófica y a través de ellas a la producción de mi obra. En este tejido de circunstancias se entrelazan las de la vida teórica y las de la vida social, o en términos clásicos: política. Así, en la España candente anterior a la Guerra Civil, registro mi paso por la Universidad Central de Madrid, por su Facultad de Filosofía bajo el magisterio y la hegemonía de Ortega, y registro asimismo —dentro y fuera de ella— mi mili-

tancia política revolucionaria en la organización juvenil comunista de la que era entonces uno de sus más destacados dirigentes nuestro amigo, aquí presente, Fernando Claudín. Durante la Guerra Civil, está mi actividad teórico-política en el Madrid sitiado al frente del periódico *Ahora*, órgano de las JSU y mi incorporación a dos unidades militares de choque del Ejército Popular: la legendaria 11 División y el V Cuerpo de Ejército. Terminada la guerra, ya en el exilio, una circunstancia decisiva en mi vida, junto a la relación fecunda y cordial con los jóvenes intelectuales mexicanos de entonces —Octavio Paz, José Revueltas, Efraín Huerta, José Alvarado— es mi incorporación a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, primero como estudiante y después como profesor, la que me permite llevar a cabo la labor de investigación que he realizado. De los dos primeros decenios del exilio data también una intensa actividad política, movida por el ansia de recuperación de la España que perdimos, a la vez que una vinculación cada vez más estrecha hasta hoy con el pueblo mexicano cuyas privaciones, sufrimientos y esperanzas compartimos.

Cada una de estas circunstancias académicas y extraacadémicas ha influido en mi obra, unas veces al hacerla posible y otras al hacer de lo posible una realidad. Ciertamente el marxismo que inspira a toda ella debe mucho —en sus luces y sus sombras— a las circunstancias reales de la España anterior a la Guerra Civil y de la España martirizada por esta guerra. Sin ellas, no habría adoptado ese enfoque ideológico desde el cual desarrollaría más tarde, en los dos últimos decenios del exilio, mi obra. Pero, a su vez, es en las condiciones de este exilio, en la noble y generosa hospitalidad de los gobiernos y del pueblo mexicanos y en mi integración —gracias a ella— en la vida real de México y, especialmente, en la vida universitaria con mi incorporación a la Universidad Nacional Autónoma de México y esporádicamente a las universidades de Michoacán, Guadalajara y Nuevo León, donde debe buscarse que las posibilidades teóricas y vitales que se me ofrecían cristalizaran en mi obra docente y de investigación. Es también a lo largo de esta carrera universitaria en México, que he ido convenciéndome de que el empeño legítimo por alcanzar un alto nivel académico —razón de ser de toda universidad— puede convertirse en elitismo, si no se toma en cuenta que la universidad como institución no es una isla y no puede ser separada —en nombre de la excelencia académica— de la sociedad de la que forma parte. Es asimismo en las condiciones de una Guerra Civil que forzosamente tenía que truncar mi carrera académica, donde pude ver con toda claridad que hay situaciones vitales en las que la defensa de valores supremos

—la justicia, la dignidad, la soberanía nacional y popular— nos obliga a poner entre paréntesis otros valores que mucho apreciamos: no sólo los académicos sino incluso el de la vida misma. Todo este entramado de circunstancias que viví antes y durante la Guerra Civil en España y, con el exilio, en México me hicieron ver hasta qué punto se imbrican universidad y sociedad, superación académica y lucha social, así como saber, moral y política. El exilio me hizo ver también que el desgarrón de la patria que sufre el desterrado es tan profundo que no puede convertirlo sin más, con un simple trasplante de tierra, en un "transterrado". Ahora bien, al compartir las esperanzas y los sufrimientos del pueblo que le acoge, gana una nueva tierra y, con ella, una segunda patria.

Refiriéndome ahora a mi obra filosófica, debo señalar que, mucho antes de iniciarla, llegó a México con cierta concepción del hombre, de la sociedad y de la historia así como del compromiso moral y político. Esa concepción, que ya traigo de España a mis 23 años, era el marxismo. Pero es en México donde éste se afina, se depura y afirma con mi actividad teórica y práctica. Ciertamente, en la universidad mexicana a la que me incorporo mediada la década de los cincuenta, el marxismo —como sucedía, aunque por otras razones, en la universidad española— era ajeno a ella. A que el marxismo entrara ahí en la UNAM creo —modestamente— haber contribuido poniendo mi granito de arena. Pero lo hice llevando a sus aulas publicaciones y mesas redondas: no el marxismo acartonado y acrílico que dominaba en la izquierda mexicana —como dominaba, en general, en Europa y, por supuesto, en los llamados países socialistas—, sino un marxismo más cercano por su filón crítico a Marx y más atento también a la realidad que no se deja encasillar en esquemas y menos en dogmas.

Una vez más: sin las circunstancias de diverso tipo, personales y sociales, mi evolución filosófica en esa dirección habría sido imposible. Ahora bien, aunque la filosofía que se profesa no pueda separarse de la vida real, del conjunto de circunstancias vividas personalmente, ¿podría afirmarse como afirman Nietzsche y Wittgenstein que toda filosofía es una autobiografía o, como decía mi maestro Gaos, "confesión personal"? No; la obra es irreductible a la existencia individual de su creador incluso en la poesía lírica, pues la subjetividad no es absoluta. Menos reductible aún es la filosofía, ya que en ella se hacen presentes la sociedad, la época, la clase, la tradición, elementos todos que trascienden al individuo, aunque el filósofo se nutra de todos ellos. En este sentido, la definición hegeliana de la filosofía como "el pensamiento de una época en conceptos", conserva su validez. La época que se objetiva en

ella y el medio conceptual por el que se lleva a cabo su objetivación, impiden reducirla a la biografía del filósofo, aunque éste como individuo un "hombre de carne y hueso" se transparente en ella.

La "filosofía de la praxis" como idea de la filosofía

Y justamente como tal, como individuo concreto, ¿qué idea tengo yo de la filosofía que he aspirado a realizar en mi quehacer docente o en mi obra de investigación? Es una filosofía que, como en la definición de Hegel, se siente hija de su tiempo y trabaja con conceptos, razones, pero que arranca de una opción apasionada: la misma que ha regido mi vida y mi trabajo en España o en el exilio mexicano: Contribuir a transformar lo existente para construir un mundo más justo. Con mi obra filosófica he pretendido elevar la conciencia de la necesidad, posibilidad y deseabilidad de esa tarea vital. Y en cuanto que esa conciencia es necesaria para poder transformar, la filosofía deja de ser pura interpretación de lo que es, del mundo existente, para insertarse —teóricamente— en ese proceso práctico de transformación. Esto es lo que aspiramos a hacer al filosofar con nuestra "filosofía de la praxis". Se trata de una filosofía que no se retira del mundo para pensarlo y que, por el contrario, se siente parte viva y activa de él; una filosofía que se vincula conscientemente a la transformación del mundo pero, consciente también de que para contribuir a ella necesita pensarlo rigurosa, objetiva y fundadamente.

De acuerdo con esto, para pensar el mundo la filosofía —la "filosofía de la praxis" que hemos asumido— tiene que sujetarse a ciertas exigencias, entre las cuales destacamos las siguientes:

1a.) Mantener los ideales, fines o propósitos emancipatorios sin los cuales carecería de sentido la función práctica, vital, que asignamos a la filosofía.

2a.) Apoyarse en el fundamento racional que nos proporcionan las ciencias, pues ninguna transformación del mundo será posible sobre la base de ilusiones, falacias o supersticiones.

3a.) Suspender los prejuicios, argumentos de autoridad o sofismas que tienden a velar o justificar lo que tratamos de transformar.

4a.) Adoptar una actitud crítica incansable en todas direcciones: como crítica de las ideas dominantes pero también de nuestras propias ideas, y a su vez, como crítica de la realidad existente pero también de la realidad que, orientados por nuestras ideas, hemos construido ya o pretendemos construir. Y

5a.) Admitir finalmente el diálogo, la discusión, el intercambio de razones, lo que significa por tanto reconocer que no poseemos el monopolio de la verdad y que estamos abiertos a las razones y a la crítica del otro.

Pero al admitir todo esto, no debemos tendernos una trampa a nosotros mismos ignorando que vivimos en un mundo en el que no sólo hay ideas y razones sino también intereses. Debemos tener presente asimismo que en este mundo, tan distante todavía de la "comunidad ideal de diálogo" (Habermas), las ideas se hallan vinculadas a ciertos intereses. Corresponde a la filosofía mostrar semejante vinculación y, por consiguiente, hacer ver que aquí en la tierra, en nuestra sociedad, es imposible que se den actividades humanas —como la filosofía, el arte o las ciencias sociales— que sean "puras", asepticas o neutras ideológicamente. Como sabemos, se ha pretendido justificar semejante "pureza", asepsia o neutralidad, apelando a una razón desinteresada, entendida como razón pura, eterna o universal. Pero hoy sabemos también que semejante razón ha servido para amparar a veces los intereses más impuros, temporales y particulares. Lo que nos conduce a reconocer que los criterios de racionalidad son históricos.

Sólo poniendo de manifiesto este carácter interesado, concreto e histórico de la razón, la filosofía contribuirá a la comprensión de que, en nuestra época, cierto uso efectivo de la razón —y, por supuesto, no todo uso posible— puede conducir a los graves males que aquejan hoy a la humanidad, y a la cabeza de ellos el de la amenaza misma a su supervivencia de un holocausto nuclear. Y esta tarea —la de poner de manifiesto el contubernio entre razón e interés, o entre razón y cierto uso inhumano de ella— es una de las tareas más imperiosas hoy de la filosofía.

*
* *
*

Al investirme Doctor *Honoris Causa*, la Universidad de Cádiz me estimula a proseguir en el cumplimiento de esta tarea filosófica que es no sólo teórica, universitaria, sino también vital y, en su más profundo sentido, política.

LEOPOLDO ZEA

TEXTO DE LA DECISION ADOPTADA POR EL JURADO DE LA
OEA QUE OTORGO EL PREMIO INTERAMERICANO DE CULTURA
"GABRIELA MISTRAL", 1987

Después de un acucioso análisis de todas las candidaturas presentadas, el Jurado acordó por unanimidad otorgar el Premio Interamericano de Cultura 'Gabriela Mistral', de 1987, al filósofo mexicano don Leopoldo Zea Aguilar.

De acuerdo con los fines para los que ha sido creado el premio deben tenerse en cuenta las siguientes cualidades de los concursantes:

- 1) Su capacidad intelectual que debe reflejarse en la creatividad y originalidad de su obra.
- 2) Su dedicación, es decir, el tiempo que ha conferido a su producción intelectual.
- 3) El significado de su obra para América Latina y el Caribe, la manera como ella plantea y resuelve el problema de nuestra identidad cultural, y la forma intensa y profunda como expresa sus más auténticos valores.
- 4) La difusión y la influencia de su pensamiento en América Latina y el Caribe en otras regiones del mundo.
- 5) La irradiación en su obra, dentro de los marcos de la cultura americana, de los grandes valores del espíritu humano y de la cultura universal.

En opinión del Jurado Leopoldo Zea es, de todos los concursantes, el que reúne las cualidades mencionadas de la manera más completa.

Su capacidad intelectual es reconocida por todos los que conocen su obra; una obra inmensa que comienza con una concepción original de lo que debe ser la historia de las ideas y se manifiesta en la publicación de tres libros vertebrales sobre la historia del positivismo y del liberalismo en México y América Latina. Partiendo de la historia de las ideas su pensamiento va evolucionando hacia la Filosofía de lo Americano para culminar, después de largos años de reflexión sistemática, en la filosofía del Tercer Mundo y,

este aspecto es muy importante, en la *Filosofía de la Liberación*, de la cual es, sin duda, el gran pionero en nuestra América Latina.

Su dedicación a la práctica de la filosofía en la cátedra, en las ponencias de congresos, en el ensayo, en el libro y en el artículo periodístico ha sido una de las más concentradas y largas que se conocen en la historia del pensamiento latinoamericano. En efecto, desde hace más de 40 años Leopoldo Zea se dedica, sin descanso, a la creación de su obra, ha producido más de 30 libros y una cantidad impresionante de ponencias, ensayos y artículos.

En cuanto a su latinoamericanismo, él es, hoy día, el más grande representante de nuestra América Latina. Puede decirse, por eso, sin ninguna exageración que la totalidad de su obra está dedicada a la afirmación de América Latina; afirmación extraordinaria por su calidad teórica y por la intensidad con que expresa el afán típicamente latinoamericano de encontrar nuestra identidad cultural. La obra de Leopoldo Zea es, a la vez, un logrado análisis de la esencia de la realidad latinoamericana y un apasionado esfuerzo por afirmar los valores de esta realidad y por proyectarlos hacia los países de otros continentes.

Este esfuerzo ha tenido un éxito sin precedentes: hoy día la realidad latinoamericana en sus más significativas dimensiones es conocida en los principales centros culturales del mundo. En la propia América Latina sus esfuerzos han contribuido a que se tome cada vez más conciencia de nuestros propios valores y de nuestra real importancia. Este proceso ha sido decisivo en la superación del complejo de inferioridad ante la cultura europea y en parte norteamericana que, por lo general, caracteriza a los países de origen colonial.

Pero no sólo esto. Leopoldo Zea, a través de una preocupación constante y una acción personal ha logrado formar un *movimiento latinoamericano* de historia de las ideas, de filosofía de lo americano y, en los últimos años, de filosofía de la liberación. Por medio de relaciones directas o epistolares, ha logrado hacer converger los esfuerzos de los pensadores más significativos de nuestro medio interesados en la historia de las ideas y en la reflexión filosófica de la realidad latinoamericana y tercermundista.

Su principal medio de acción para lograr esta convergencia ha sido el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, fundado por él a mediados de la década de los cincuenta. Por medio de bien organizados seminarios, del otorgamiento de becas y de numerosas publicaciones del Instituto, tanto suyas como del creciente grupo de sus discípulos, el interés por la historia de las ideas, por la filosofía de lo americano, por

la filosofía del Tercer Mundo y la filosofía de la liberación creció rápidamente, hasta transformarse en uno de los movimientos filosóficos latinoamericanos de mayor amplitud, que constituye una de las manifestaciones más características del filosofar latinoamericano.

Con su ejemplo y con su fuerte influencia personal indujo a sus colegas de otros países a fundar institutos de estudios latinoamericanos en sus respectivos lugares de trabajo. Resultado de esta influencia es que, en la actualidad, hay institutos de estudios latinoamericanos en casi todos los países de América Latina.

Además, ha propuesto que en los programas de filosofía de nuestras universidades se incluyan cursos de historia de las ideas y de filosofía latinoamericana. Su propuesta ha tenido éxito y hoy día casi todas nuestras universidades importantes tienen cursos como los mencionados.

No satisfecho con su acción universitaria, Leopoldo Zea ha propuesto, a través de ponencias de congresos y de gestiones directas ante diferentes autoridades, incluso ante Ministros de Educación y Presidentes de la República, la creación de cursos de cultura latinoamericana en la educación secundaria. Y puede decirse que en este proyecto está, también, logrando su propósito.

Además de todo esto, como puede atestiguar el miembro europeo del Jurado que suscribe estas líneas, la influencia de Leopoldo Zea en Europa ha sido grande. El concepto que muchos filósofos, historiadores y hombres de letras europeos que se interesan hoy día por América Latina, tienen sobre nuestra realidad, se debe en gran parte a su obra. Y lo mismo sucede en los Estados Unidos. Una prueba de lo dicho es que varios libros y trabajos suyos han sido traducidos al inglés y al francés y que, en la actualidad, como consta a uno de los firmantes que acaba de estar en Moscú, se está traduciendo al ruso.

La irradiación de su pensamiento hacia Europa, los Estados Unidos y otras partes del mundo (por ejemplo Israel) ha hecho que en los últimos años se hayan escrito varios libros y muchos artículos en dichos países sobre su pensamiento y su obra.

Pero uno de los rasgos más significativos de su obra es que, siendo profundamente latinoamericana, irradia un mensaje universal de noble afirmación humana. Leopoldo Zea defiende la dignidad del hombre en todos y cada uno de sus libros; en todos ellos lucha denodadamente contra la prepotencia, el imperialismo, el racismo, y contra todo tipo de alienación humana; en todos y cada uno de ellos denuncia con rigor racional y con pasión humanista la opresión allí donde se encuentra.

Como dice en muchos de sus libros, las ideas de democracia, de libertad, de cultura y de humanismo no deben utilizarse sólo en favor de un grupo, grupo que, como demuestra el drama de la historia, las emplea como pretexto para oprimir a otro grupo. Dichas ideas sólo tienen sentido si son verdaderamente universales, si se aplican a todos los hombres por igual. El ser del latinoamericano y en esencia del hombre del Tercer Mundo consiste precisamente en eso: en exigir que los que proclamaron los grandes principios humanistas los apliquen también a los demás; que nuestro ser se reconozca así como ellos reconocen el suyo. Ser latinoamericano consiste en afirmar nuestro propio valor y, a través de esta afirmación, el valor de todos los hombres.

Por las consideraciones que anteceden, hemos llegado a la conclusión de que Leopoldo Zea es el filósofo político más grande de América Latina y que su latinoamericanismo es verdaderamente paradigmático. Estas son las razones que nos han inducido a concederle el Premio Interamericano de Cultura "Gabriela Mistral" de la Organización de Estados Americanos para 1987.

Queremos añadir que el Jurado decidió por unanimidad que la obra del Dr. Edward Kamau Brathwaite representa una importante contribución a los objetivos del Premio y debe por ello recibir la distinción de una mención honorífica.

La decisión del Jurado en la selección del ganador del Premio Gabriela Mistral para 1987 fue tomada luego de una cuidadosa selección de los candidatos, algunos de los cuales tenían extraordinarias cualidades.

Reseñas

SALVADOR MORALES, "El bolivarismo de José Martí", en *Boletín Americanista* (Universidad de Barcelona), Año XXVI, núm. 34.

Salvador Morales, historiador cubano, ha trabajado como investigador en el Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de Cuba y se destacó como director de la Sala Martí y el *Anuario Martiano* de la Biblioteca Nacional José Martí. Su especialidad abarca los fenómenos de la historia social, particularmente los movimientos revolucionarios nacionales e internacionales, y desde luego, la vasta obra de José Martí.

En el mes de enero de este año se conmemoró el CXXXIV Aniversario del natalicio de José Martí, el gran apóstol cubano que luchó tenazmente por la Independencia de su patria, vislumbró la amenaza del imperialismo norteamericano y forjó un ideal y un destino común en torno a los países latinoamericanos bajo la expresión universal de "nuestra América".

Con este motivo elaboramos la presente nota sobre un ensayo de Salvador Morales intitolado "El Bolivarismo de José Martí".

Son bien conocidos los vínculos existentes entre Simón Bolívar y José Martí. La presencia de Bolívar en la obra de Martí es frecuente y destacada. Una y otra vez aparecen su nombre o sus hechos o sus esencias revolucionarias. Sin embargo, es difícil precisar cuándo se produjo el encuentro de Martí con el libertador venezolano, ¿de qué manera tuvo las primeras noticias de su obra y existencia?, ¿de qué formas y modos se produce esta identificación americanista entre el héroe venezolano y el luchador cubano? ¿Cómo fue posible que coincidieran hombres de tan diversos orígenes, de distintas experiencias políticas y diferentes épocas históricas? ¿Qué lazo vinculó a ambos paladines? Justamente este ensayo intenta contestar estos interrogantes, de tal manera que su estudio nos revela la génesis y desarrollo de este encuentro fundamental.

Morales se remonta a la adolescencia de Martí, en la que ya se encuentran signos evidentes de su bolivarismo. Tal vez éste fue infundido en aquella época temprana por su maestro Rafael María de Mendive y, posteriormente, por los poemas de Heredia.

Pero el ideario bolivariano se va acentuando a través de su contacto con nuestros países. "En Guatemala —reconoce el autor— donde pudo hacer uso de 'la librería nutrida' de Mariano Padilla, pudo haber hallado buenas obras sobre Bolívar".

En su empeño en seguir la génesis del bolivarismo martiano, Morales indaga las posibles fuentes a través de las cuales Martí pudo haber recibido todo el cúmulo de información sobre el pensamiento y obra del gran Libertador; fuentes tales como la descripción de Fermín Toro, *Mis exequias a*

Bolívar del conservador Juan Vicente González, *La vida del Libertador Simón Bolívar*, de Felipe Larrazábal, *La historia de Venezuela* de Baral, y otros textos difundidos por entonces.

Además se examina el contenido y forma que revisten los textos martianos dedicados al escudriñamiento de Simón Bolívar. "Con tranquilidad —observa Salvador Morales— podemos asegurar que aquella prosa poética que tanto admiraba a Rubén Darío encuentra en Bolívar su más formidable campo de expansión". Sin embargo, la exaltación poética de Martí tiene una función determinada, ideologizadora, en el sentido más activo del concepto. El apóstol cubano no sublimó a Bolívar, sostuvo una concepción del papel de los grandes héroes de la historia muy diferente de la de Carlyle. "Sabía Martí que la iniciativa del Libertador estaba condicionada por 'el séquito cruento' de los precursores de la independencia de América, era arranque, pero también culminación de un proceso de acumulación histórica". Su visión del héroe, a juicio de Morales, está más cerca de la ofrecida por Plejánov en su famoso opúsculo "El papel del individuo en su historia", porque "Martí supo glorificar a Bolívar sin ceguera. Se lo exigía su propia práctica política".

Por otra parte, Morales concuerda con Francisco Pívidal en que el pensamiento bolivariano es el legítimo antecedente ideológico del antiimperialismo moderno, lo que le permite afirmar que

el bolivarianismo de Martí, no está sólo en la exaltación de aquel hombre extraordinario a quien veneraba, sino en reconocer en él (para utilizar la formidable prosa martiana) "a nuestro primer guerrero, a nuestro primer político y el más profundo de nuestros legisladores en el más terso y artístico de nuestros poetas", para extraer de su pensamiento y acciones, lección y guía para las nuevas luchas revolucionarias.

Así, el bolivarianismo de Martí es algo vivo, que se puede palpar en un empleo directamente revolucionario. "Martí —como bien dice Salvador Morales— no fue un epígono ni un exégeta de Bolívar, sino un intérprete de su obra política".

Gustavo ESCOBAR VALENZUELA

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

- Brand, Salvador Osvaldo, *El origen latinoamericano de las teorías de la moneda y la inflación*. Pról. de Raúl Alameda Ospina, Colombia, Plaza & Janés Eds., 1987.
- Discursos. II encuentro de intelectuales por la soberanía de los pueblos de nuestra América*. La Habana, Casa de las Américas, 1985.
- Latore, Mariano, *La isla de los pájaros y otros cuentos*. Sel. y pról. de Imelda Álvarez, La Habana, Casa de las Américas [1987].
- Rexach, Rosario, *Estudios sobre Martí*. Madrid, Playor, 1985.
- Stepto, Robert B., ed., *Selected Poems of Jay Wright*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Triviño, Gilberto, *Benito Pérez Galdós de la jaula de la epopéya. Héroes (y) monstruos de la Primera Serie de "Episodios nacionales"*. Barcelona, Eds. del Mall, 1987.
- The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History* (Academy of American Franciscan History, Maryland). Vol. XLIV, núm. 2 (1987).
- Atenea. Ciencia, arte y literatura* (Universidad de Concepción, Chile). Núms. 453-454 (1986).
- Casa de las Américas* (La Habana, Cuba). Año XXVII, núm. 161 (1987) y año XXVIII, núm. 162 (1987).
- Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía* (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México). Vol. XVIII, núm. 54 (1986).
- Leviatán. Revista de hechos e ideas* (Madrid). Segunda época, núm. 27 (1987).
- Planes del desarrollo. Revista latinoamericana de economía* (Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México). Vol. XVIII, núm. 68 (1987).
- Plural* (México). Segunda época, núm. 193 (1987).
- Revista de Occidente* (Madrid). Núms. 76 y 77 (1987).
- Síntesis. Revista documental de ciencias sociales iberoamericanas* (Madrid). Núm. 1 (1987).

INDICE DEL AÑO 1987

AUTORES

	Núm.	Págs.
ABELLÁN, JOSÉ LUIS. El exilio como categoría cultural: implicaciones filosóficas	1	42-57
AGAZZI, EVANDRO. ¿Qué espera la comunidad filosófica internacional de la filosofía latinoamericana? (<i>Filosofía americana. Eurocentrismo y opción pluralista latinoamericana</i>)	3	163-178
AGUILERA, GABRIEL. La democracia y el conflicto bélico en Centroamérica. (<i>Centroamérica</i>)	2	43-57
ALBORNOZ, ORLANDO. Universidad, Estado y Autonomía. (<i>Universidad y política en América Latina</i>)	6	157-171
ALFONSÍN, RAÚL. Un pueblo en la encrucijada. (<i>Argentina hoy</i>)	5	110-125
ALONSO CONCHEIRO, ANTONIO. México: rasgos para una prospectiva	6	48-66
AMAT Y LEÓN, CARLOS. Las políticas económicas generadas en el proceso social: 1950-1985 (<i>El Perú de hoy</i>)	4	59-88
ANDÚJAR, MANUEL. La narrativa del exilio y transitorio españoles y la Guerra Civil. (<i>Ulises desde Itaca</i>)	3	11-30
ARDAO, ARTURO. Henríquez Ureña y la filosofía latinoamericana	5	20-27
AUXTER, THOMAS Y OFELIA SCHUTTE. Debate sobre el imperialismo cultural. (<i>Filosofía Americana. Imperialismo cultural y pluralismo</i>)	3	140-149
BECERRA RAMÍREZ, MANUEL. El juicio de Nicaragua contra los Estados Unidos en la Corte Internacional de Justicia. (<i>Centroamérica</i>)	2	29-42
BERNALES B., ENRIQUE. La identidad del pensamiento actual de la izquierda peruana. (<i>El Perú de hoy</i>)	4	138-141
CARAZO, RODRIGO. Integración Latinoamericana. (<i>Integración Iberoamericana</i>)	1	123-129

	Núm.	Págs.
CARDONA PEÑA, ALFREDO. Viñetas terminales (sección)	5	9-19
CARPISO, JORGE. Palabras [en homenaje a Silva Herzog]. (<i>Homenaje a Silva Herzog</i>)	1	189-191
CAUCHY, VENANT. Consideraciones sobre la ubicación y viabilidad de una filosofía real. (<i>Filosofía americana. Imperialismo cultural y pluralismo</i>)	3	117-128
CAWS, PETER. Camaradas y extraños: filosofía y autodeterminación nacional. (<i>Filosofía americana. Teoría y praxis</i>)	6	55-69
CERUTTI GULDBERG, HORACIO. Teoría y filosofía latinoamericanista: ¿Pensamiento para la liberación?	1	58-73
CORDERO ÁRDILA, VLADIMIR. Educación superior y política en Nicaragua. (<i>Universidad y política en América Latina</i>)	6	172-183
CORRAL, WILL H. Gringo viejo/Ruso joven o la recuperación dialógica en Fuentes. (<i>Voces mexicanas</i>)	6	121-137
Crónica de la presentación de la Nueva Época de <i>Cuadernos Americanos</i> (<i>Nueva Época</i>)	4	225
CUNHA, LUIS ANTONIO DA. Universidad y Estado en Brasil. (<i>Universidad y política en América Latina</i>)	6	184-196
CUSMINSKY, ROSA Y EDUARDO GITLI. Nuevos enfoques en el tratamiento de la deuda externa: del plan Baker al plan Bradley. (<i>Problemas de Nuestra América</i>)	4	165-188
DAY, JOHN F. Adolescencia: doble imagen de la comunicación en <i>Los Ríos Profundos</i> de José María Arguedas. (<i>El Perú de hoy</i>)	4	154-162
DÍAZ RUIZ, IGNACIO. Arguedas, un aporte a la identidad peruana	2	9-16
FAVRE, HENRI. Perú: Sendero Luminoso y horizontes ocultos. (<i>El Perú de hoy</i>)	4	29-58
GABETTA, CARLOS. Doble poder. (<i>Argentina hoy</i>)	5	135-137
GARCÍA ALAN. El Águila y el Sol. (<i>El Águila y el Sol</i>)	4	17-25
GARGALLO, FRANCESCA. La relación entre participación política y conciencia feminista en las militantes salvadoreñas. (<i>Centroamérica</i>)	2	58-76
GITLI, EDUARDO. v. CUSMINSKY.		
GÓMEZ TRUEBA, BLANCA. Experiencias de las univer-		

	Núm.	Págs.
sidades cubanas. (<i>Universidad y política en América Latina</i>)	6	197-203
JARLÁMENKO, A., v. SHULGOVSKI.		
KAPLAN, MARCOS. Crisis y transfiguración del <i>Leviathan</i> criollo. (<i>Problemas de Nuestra América</i>)	4	189-207
KAPLAN MARCOS. Palabras [en el acto de presentación de la Nueva Época de <i>Cuadernos Americanos</i>]. (<i>Nueva Época</i>)	4	229-231
KATRA, WILLIAM H. "No oyes ladrar los perros": la excepcionalidad y el fracaso. (<i>Voces mexicanas</i>)	6	138-154
KOLENDA KONSTANTIN Y LEOPOLDO ZEA. Diálogo epistolar. (<i>Filosofía americana. Imperialismo cultural y pluralismo</i>)	3	150-159
LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. Encuentro de dos mundos. (<i>Quinto Centenario</i>)	2	188-191
LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, JOSÉ MARÍA MURIÁ Y ALBERTO LOZOYA. Ponencia de la Representación Mexicana [ante la Reunión de Comisiones Nacionales del V Centenario del Descubrimiento de América]. (<i>Quinto Centenario</i>)	2	185-187
LOZOYA, ALBERTO, v. LEÓN-PORTILLA.		
MADRID, MIGUEL DE LA. Perú y México. (<i>El Águila y el Sol</i>)	4	11-16
MARTÍNEZ ANTONINI, AGUSTÍN. Problemas de la crítica literaria latinoamericana. (<i>Literatura y crítica</i>)	6	92-108
MATSUSHITA, HIROSHI. Democratización argentina en 1983. (<i>Argentina hoy</i>)	5	138-163
MAXIMENKO, V., v. SHULGOVSKI.		
MEJÍA VALERA, MANUEL. El positivismo en el Perú. (<i>El Perú de hoy</i>)	4	107-125
MICHAUD, STÉPHANE Y HUGO NEIRA. Los "libertadores" entre la herencia de la Revolución y la sombra de Napoleón	1	74-88
MINGUET, CHARLES. América Hispánica en el Siglo de las Luces	1	30-41
MIRÓ QUESADA, FRANCISCO. Reyes filósofos y reyes timófilos. (<i>El Perú de hoy</i>)	4	89-106
MONCLÚS ESTELLA, ANTONIO. El pensamiento español y la idea de América. (<i>Identidad Iberoamericana</i>)	2	142-175
MONTIEL, EDGAR. Haya de la Torre: América como ideario y pasión. (<i>El Perú de hoy</i>)	4	142-153

	Núm.	Págs.
MORALES BENÍTEZ, OTTO. Recuerdos y enseñanzas del Maestro Arenas Betancourt	5	28-73
MOREIRAS, ALBERTO. La conciencia hermenéutica de Américo Castro	2	17-26
MUÑOZ, HUMBERTO. Palabras [en el acto de presentación de la Nueva Época de <i>Cuadernos Americanos</i>]. (<i>Nueva Época</i>)	4	226-227
MURIÁ, JOSÉ MARÍA. v. LEÓN PORTILLA.		
O'GORMAN, EDMUNDO. Encuentro de dos mundos o lo superfluo. (<i>Quinto Centenario</i>)	2	192-213
OROZCO, JOSÉ LUIS. El darwinismo y los modelos del conflicto	6	31-47
ORTEGA Y MEDINA, JUAN A. Leyenda áurea. El buen indio y el Calibán indiano	1	16-29
ORTEGA Y MEDINA, JUAN A. Palabras [en el acto de presentación de la Nueva Época de <i>Cuadernos Americanos</i>]. (<i>Nueva Época</i>)	4	232-236
PÉREZ, CARLOS ANDRÉS. La cooperación latinoamericana: un imperativo histórico. (<i>Integración Iberoamericana</i>)	1	130-138
PETROVSKI, I. v. SHULGOVSKI.		
PINILLOS, NIEVES. Manuel Ugarte, un hombre para este tiempo. (<i>Argentina hoy</i>)	5	164-217
PRAT GARCÍA, JOSÉ. Historia y futuro de la comunidad iberoamericana de naciones. (<i>Ulises desde Itaca</i>)	3	31-51
RAMÍREZ, DANTE GABRIEL. Perspectivas de la integración centroamericana. (<i>Integración Iberoamericana</i>)	1	139-151
REPRESENTACIÓN MEXICANA, v. LEÓN-PORTILLA.		
REVUELTAS, EUGENIA. La novela policiaca en México y en Cuba	1	102-120
REY ROMAY, BENITO. Palabras [en homenaje a Silva Herzog]. (<i>Homenaje a Silva Herzog</i>)	1	192-195
REYES, ALFONSO. Palabras [en el acto de presentación del primer número de <i>Cuadernos Americanos</i>]	1	13-15
RODRÍGUEZ OZÁN, MARÍA ELENA. Argentina: la cultura en un régimen de autoritarismo. (<i>Identidad Iberoamericana</i>)	2	176-181

	Núm.	Págs.
RORTY, RICHARD. De la lógica al lenguaje y al juego. (<i>Filosofía americana. Imperialismo cultural y pluralismo</i>)	3	107-116
RUBIO, JOSÉ LUIS. La España del siglo XX ante Iberoamérica. (<i>Identidad Iberoamericana</i>)	2	93-128
RUIZ-GIMÉNEZ, GUADALUPE. El problema de la identidad en las sociedades iberoamericanas. Unidades y diversidades. (<i>Identidad Iberoamericana</i>)	2	79-92
SALGADO, GERMÁNICO. La conmoción de la crisis y la busca de nuevos rumbos para la integración. (<i>Integración Iberoamericana</i>)	1	152-169
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO. Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México. (<i>Problemas de Nuestra América</i>)	4	208-221
SEMINARIO DE INTEGRACIÓN IBEROAMERICANA. Declaración de La Rábida. (<i>Integración Iberoamericana</i>)	1	182-185
SHULGOVSKI, A., V. MAXIMENKO, A. JARLÁMENKO E I. PETROVSKI. América en busca de su autenticidad. (<i>Filosofía americana. Eurocentrismo y opción pluralista latinoamericana</i>)	3	179-187
SCHUTTE, OFELIA. v. AUXTER		
SICILIA, LUIS. El pueblazo argentino. (<i>Argentina hoy</i>)	5	126-134
SOSNOWSKI, SAÚL. Sobre la crítica de la literatura hispanoamericana: balance y perspectivas. (<i>Literatura y crítica</i>)	6	69-91
TUR, CARLOS M. La cultura hispanista y autoritaria en Perú, 1920-1945. (<i>El Perú de hoy</i>)	4	126-137
VERANI, HUGO J. El acorde y la disonancia: de Jorge Guillén a Octavio Paz. (<i>Voces mexicanas</i>)	6	111-120
VILLORO, LUIS. Sobre el problema de la filosofía latinoamericana. (<i>Filosofía americana. Teoría y praxis</i>)	3	86-104
VINIEGRA, LEONARDO. Determinantes sociales y teorías científicas	6	9-30
WEINBERG, GREGORIO. Aspectos del vaciamiento de la universidad argentina durante los recientes regímenes militares. (<i>Universidad y política en América Latina</i>)	6	204-215
WEINBERG, LILIANA IRENE. E. G. Squier y la "causa del progreso" en Nicaragua	5	74-94
WEINSTEIN, MICHAEL A. George Grant: conciencia		

	Núm.	Págs.
de marginalidad. (<i>Filosofía americana. Teoría y praxis</i>)	3	70-85
WEY, VALQUIRIA. Miguel Ángel Asturias; La traducción como una operación básica de la cultura	1	89-101
ZEA, LEOPOLDO. La filosofía como instrumento de comprensión interamericana. (<i>Filosofía americana. Imperialismo cultural y pluralismo</i>)	3	129-139
ZEA, LEOPOLDO. El pensamiento político nacional y latinoamericanista y la idea de España. (<i>Identidad Iberoamericana</i>)	2	129-141
ZEA, LEOPOLDO. Identidad e integración latinoamericana. (<i>Integración Iberoamericana</i>)	1	170-181
ZEA, LEOPOLDO. Palabras del Director [en la Nueva Época]	1	9-11
ZEA, LEOPOLDO. Conflictos de identidad. (<i>Argentina hoy</i>)	5	97-109
ZEA, LEOPOLDO y KONSTANTIN KOLENDA. Diálogo epistolar. (<i>Filosofía americana. Imperialismo cultural y pluralismo</i>)	3	150-159
ZEA, LEOPOLDO. Palabras [en el acto de presentación de la Nueva Época de Cuadernos Americanos]. (<i>Nueva Época</i>)	4	228
ZEA, LEOPOLDO. Universidad, Estado y autonomía. (<i>Universidad y política en América Latina</i>)	6	216-224

LIBROS RESEÑADOS

CUADRO, SERVANDO. <i>Los trabajos y los días. Hacia la federación hispanoamericana</i> , por Enrique Camacho Navarro	6	227-228
LIZCANO, FRANCISCO. <i>Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia</i> , por Alfredo Lucero Montaña	2	217-219
FERNÁNDEZ SALVATTECI, JOSÉ. <i>Terrorismo y guerra sucia en el Perú</i> , por Luis Domínguez R.	1	199-200
LÓPEZ SEGRERA, FRANCISCO. <i>Cuba y Centroamérica</i> , por Adalberto Santana	1	200-202
SIMS, HAROLD. <i>La reconquista de México. La historia de los atentados españoles (1821-1830)</i> , por Salvador Méndez Reyes	4	239-241
TORCHIA ESTRADA, JUAN CARLOS. <i>Alejandro Korn: profesión y vocación</i> , por Alfredo Lucero	5	221-222
VARGAS LLOSA, MARIO. <i>Historia de Mayta</i> , por Edgar Montiel	1	203-205

	Núm.	Págs.
VILLEGAS, ABELARDO. <i>Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX</i> , por Gustavo Escobar Valenzuela	3	191-194
VILLEGAS, ABELARDO. <i>Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana</i> , por Enrique Camacho Navarro	5	222-226
WHEELOCK ROMAN, JAIME. <i>Vanguardia y revolución en las sociedades periféricas</i> , por Adalberto Santana	6	228-230
ZEA, LEOPOLDO, et al., <i>El problema de la identidad latinoamericana</i> , por Felicitas López Portillo T.	2	219-222
ZEA, LEOPOLDO, coord., <i>América Latina en sus ideas</i> , por J. Rafael Campos Sánchez	3	194-196
ZEA, LEOPOLDO, et al., <i>La latinidad y su sentido en América Latina</i> , por Salvador Méndez Reyes	3	196-197

Se terminó la impresión de este texto el mes de enero de 1988 en los talleres de la Editorial Libros de México, S. A., Av. Coyoacán 1035, Col. Del Valle, Delegación Benito Juárez, 03100 México, D. F., se imprimieron 2 500 ejemplares.

NACIONAL FINANCIERA

factor de equilibrio para el desarrollo

Nuestro desarrollo está basado en la confianza, en el esfuerzo, en los deseos de cambio y, sobre todo, en nuestro equilibrio.

Porque es tan importante equilibrar nuestra balanza de pagos, como encontrar el justo término medio entre el optimismo irreflexivo y el pesimismo paralizante. Esto es labor de todos.

Por ello, estamos en la búsqueda del balance. Conseguir en donde hay, llevar a donde no hay.

Recibir de quien tiene, para prestar a quien le hace falta.
 Crear nuevos polos económicos para mejorar la situación de las grandes ciudades y para promover el desarrollo regional. Reordenar nuestros mercados y nuestros costos.

Complementar con tecnología nuestra habilidad de trabajo. Reconvertir empresas para crear productos que satisfagan las necesidades de los mercados nacionales y extranjeros. Fomentar industrias prioritarias para generar empleos. Impulsar exportaciones y sustituir importaciones. Buscar, finalmente, el punto de equilibrio que necesita el país, interna y externamente.

El esfuerzo de Nacional Financiera consiste en sumar su capacidad de banca de fomento industrial a la solución del problema. Ese es nuestro gran interés: servir como factor de equilibrio en el desarrollo del país.

Nacional Financiera...
 factor de equilibrio
 para el desarrollo industrial de México.



nacional financiera

LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL



INDUSTRIA PETROLERA
Orgullo y Fortaleza de México



XX siglo
veintiuno
editores

Novedades

**¿LEGITIMACIÓN REVOLUCIONARIA DEL
PODER EN MÉXICO?**

(Los presidentes, 1910-1982)

Enrique Suárez Gaona

\$ 7 900.00

**OBRAS COMPLETAS DE ALEJO
CARPENTIER**

Vol. XII: Ese músico que llevo dentro. 3

La música en Cuba

\$ 19 500.00

TESTIMONIOS DE LA CRISIS.

**1. Reestructuración productiva y clase
obrero**

Esthela Gutiérrez Garza

\$ 9 900.00

**AMÉRICA LATINA: LA IDENTIDAD Y LA
MÁSCARA**

Rosalba Campra

\$ 8 500.00

JAPÓN HOY

Alfredo Romero Castilla y
Víctor López Villafañe (coords.)

\$ 6 500.00

NICARAGUA Y LOS TEÓLOGOS

José María Vigil (coord.)

\$ 9 500.00

POEMAS PROHIBIDOS Y DE AMOR

Efraín Huerta

(nuevo formato)

\$ 3 800.00

Algunos Títulos

EL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA EN EL PRIMER SEMESTRE DE 1988

Norberto Bobbio
**LA TEORÍA DE LAS FORMAS DE
GOBIERNO EN LA HISTORIA
DEL PENSAMIENTO POLÍTICO**
Año académico 1975-1976

Alain Corbin
EL PERFUME O EL MIASMA
El olfato y lo imaginario social.
Siglos XVIII y XIX

George Greenstein
ESTRELLA CONGELADA
De los pulsos, los agujeros
negros y el destino de las
estrellas

André Breton
CONVERSACIONES
(1913-1952)

Rafael Gutiérrez Girardot
MODERNISMO
Supuestos históricos y
culturales

Álvaro Mutis
**LA MUERTE DEL
ESTRATEGA**

Daniel Schavelzon
**LA POLEMICA DEL ARTE
NACIONAL EN MÉXICO,
1850-1910**

Roland Barthes
MICHELET

José E. Iturriaga
• **DE DÍAZ A CARRANZA
EN EL CONGRESO
NORTEAMERICANO**
• **POINSETT Y SU
ANTIPODA HALE**

Anthony F. Aveni
**OBSERVADORES DEL
CIELO EN EL MÉXICO
ANTIGUO**

José Bianco
FICCIÓN Y REFLEXIÓN
(Una antología de sus textos)

Adolfo Bioy Casares
**LA INVENCIÓN Y LA
TRAMA**
(Una antología de sus ensayos)

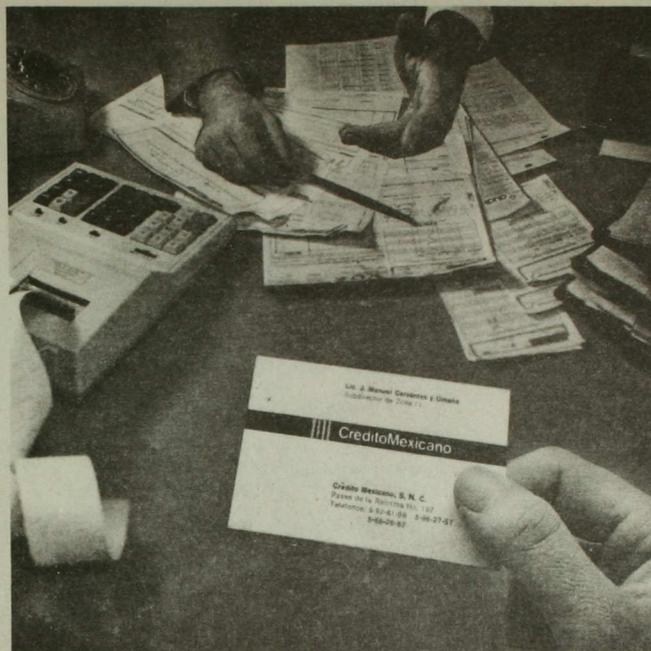
León Olivé
**CONOCIMIENTO,
SOCIEDAD Y REALIDAD**
Problemas del análisis social,
del conocimiento y del
realismo científico

Michel Tournier
EL VUELO DEL VAMPIRO

Alejandro Katz
**JORGE CUESTA O LA
ALEGRÍA DEL GUERRERO**



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA



Hoy día, sacar adelante una empresa es difícil pero no imposible.

Y lo sabemos, por eso en Crédito Mexicano además de asegurarle los servicios completos de una banca múltiple con cobertura multiregional, le aseguramos que trabajaremos con usted dentro de un marco de realidad.

Solo viendo las cosas como son y con mucho trabajo, haremos mejores tiempos.

CréditoMexicano

El banco con vocación de servicio.

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Libros Publicados

Serie "Nuestra América"

1. Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la encrucijada de la Historia.*
2. José Luis Romero, *Situaciones e ideología en Latinoamérica.*
3. Abelardo Villegas, *México en el horizonte liberal.*
4. Arturo A. Roig, *Filosofía, filósofos y Universidad en América Latina.*
5. Darcy Ribeiro, *La universidad necesaria.*
6. Martha Jármey de Chapa, *Un eslabón perdido en la historia. Piraería en el Caribe, siglos XVI y XVII.*
7. Varios, *El populismo en América Latina.*
8. Varios, *Centroamérica: desafíos y perspectivas.*
9. Varios, *El nacionalismo en América Latina.*
10. Hanns Albert Steger, *América Latina, historia, sociedad y geografía.*
11. y 12. Charles Minguet, *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de América, 2 vols.*
13. Varios, *El problema de la identidad latinoamericana.*
14. Juan Carlos Torchia, *Alejandro Korn, profesión y vocación.*
15. Varios, *La latinidad y su sentido en América Latina.*
16. Varios, *El perfil del Brasil contemporáneo.*
17. Felicitas López Portillo, *El perezjimenismo: génesis de las dictaduras desarrollistas.*
18. Alejandro Serrano Caldera, *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana.* (De próxima aparición)
19. Carlos Orlando Nallim, *Cinco narradores argentinos: Mansilla, Dávalos, Alvarez, Arlt, Di Benedetto.*
20. Ma. de las Nieves Pinillos Iglesias, *El sacerdote en la novela hispanoamericana.*
21. Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombiana del Descubrimiento desde México, 1836-1986.* (De próxima aparición)
22. Varios, *Imperialismo y economía en América Latina.* (De próxima aparición)

Cuadernos de FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Revista Trimestral

¡HAGA YA SU SUSCRIPCION!

Suscripción anual: Por dos años:

En Colombia:	\$ 1.500.00	\$ 2.800.00
En el exterior:	US\$ 24.00	US\$ 42.00

Valor del ejemplar:

En Colombia:	\$ 400.00 (sin portes)
	\$ 500.00 (portes incluidos)
En el exterior:	US\$ 8.00 (portes incluidos)

Remita su giro postal a nombre de Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás, Carrera 9a. No. 51-23 Bogotá - 2 - Colombia.

REVISTA IBEROAMERICANA
 Organo del Instituto Internacional
 de Literatura Iberoamericana

DIRECTOR-EDITOR: Alfredo A. Roggiano
 SECRETARIO-TESORERO: Keith McDuffie
 DIRECCION: 1312 C.L. Universidad de Pittsburgh,
 Pittsburgh, PA. 15260, U.S.A. ó

SUSCRIPCION ANUAL (1987)

Países latinoamericanos:	25 dls.
Otros países:	30 dls.
Socios regulares:	35 dls.
Patrones:	50 dls.

SUSCRIPCIONES Y VENTAS:

Erika Arredondo

CANJE:

Lillian Seddon Lozano

Dedicada exclusivamente a la literatura de Latinoamérica, la Revista Iberoamericana publica estudios, notas, bibliografías, documentos y reseñas de autores de prestigio y actualidad. Es una publicación trimestral.

ANTHROPOS

REVISTA DE DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA DE LA CULTURA

MONOGRAFÍAS CON TEXTOS, NOTAS, BIBLIOGRAFÍAS,

ANÁLISIS TEMÁTICOS Y DOCUMENTACION

1987

JOSE ALCINA FRANCH - *Etnohistoria de América*

RAMON SARRO - *Psiquiatría*

MANUEL ANDUJAR - *Narrativa española del exilio*

CARLOS BOUSOÑO - *Teoría literaria contemporánea*

FERNANDO PESSOA - *Poesía y filosofía*

M. VAZQUEZ ABELEDO - *Astrofísica*

CARLOS PARIS - *Antropología filosófica*

FEDERICO URALES - *Anarquismo*

MARIA SAMBRANO - *Pensadora de la aurora*

ANTONIO BUERO - *Premio Cervantes 1986*

PERIODICIDAD: 12 números al año

Precio de la suscripción: España \$5.846 ptas.

Otros países \$45.00 dólar

Información general, suscripción y pedidos:

Eric Granados 114 Entlo
 08008 Barcelona, España
 Tel.: (93) 217 25 45

LATINOAMERICA HORACERO

Apareció el número 2

■
Editado en México y con distribución
simultánea en todas las capitales
latinoamericanas y Estados Unidos.

■
Artículos sobre: soberanía,
Contadora, democracia, Brasil,
Argentina, Chile, Haití, México en el
próximo siglo, nacionalización
bancaria en Perú, análisis sobre el
Irangate. Escriben: Clodomiro
Almeyda, Juan José Bremer, Miguel
Bonasso, Víctor Flores Olea, Pablo
González Casanova, Enrique
González Pedrero, Fernando
Gutiérrez Barrios, José Miguel
Insulza, Armando Labra, Gérard
Pierre-Charles, Ida Rodríguez
Prampolini, Gilda Schatan, Ricardo
Valero, René Villarreal, Pedro
Vuskovic, Javier Wimer.

■
Publicación mensual — en venta en
puestos de periódicos y librerías.

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Publicaciones Periódicas

Revista *Nuestra América* (monográfica y cuatrimestral)

- Bolívar, ideología, utopía, historia*, núm. 1, ene-abr 1980.
José Carlos Mariátegui. Ideología, política, literatura, núm. 2, may-ago
1980.
El barroco latinoamericano, núm. 3, sep-dic 1980.
El Caribe, sociedad y cultura/Nación e imperialismo, núm. 4, ene-abr
1982.
Andrés Bello. Humanismo, americanismo, historia, núm. 5, may-ago
1982.
Relaciones Estados Unidos-América Latina, núm. 6, sep-dic 1982.
Economía de América Latina, núm. 7, ene-abr 1983.
Identidad y cultura latinoamericana, núm. 8, may-ago 1983.
Marx y América Latina, núm. 9, sep-dic 1983.
Pedro Henríquez Ureña, núm. 10, ene-abr 1984.
Filosofía de la liberación, núm. 11, may-ago 1984.
Migración de las ideas, núm. 12, sep-dic 1984. (De próxima apa-
rición)
Senecero luminoso, núm. 13, ene-abr 1985. (De próxima aparición)
Nacionalismo y latinoamericanismo en México y la Universidad, núm.
14, sep-dic 1984. (De próxima aparición)
De saúas y minifaldas: La mujer en América Latina, núm. 15, sep-dic
1985. (De próxima aparición)

* * *

Anuario *Latinoamérica*

- | | | |
|---------------|----------------|----------------|
| vol. 1 - 1968 | vol. 7 - 1974 | vol. 13 - 1980 |
| vol. 2 - 1969 | vol. 8 - 1975 | vol. 14 - 1981 |
| vol. 3 - 1970 | vol. 9 - 1976 | vol. 15 - 1982 |
| vol. 4 - 1971 | vol. 10 - 1977 | vol. 16 - 1983 |
| vol. 5 - 1972 | vol. 11 - 1978 | vol. 17 - 1984 |
| vol. 6 - 1973 | vol. 12 - 1979 | vol. 18 - 1985 |

CUADERNOS AMERICANOS-UNAM
 ATENDEMOS SUSCRIPCIONES DENTRO Y FUERA
 DEL PAIS

A las personas que se interesen por completar su colección les ofrecemos ejemplares de números atrasados de la revista, según detalle que aparece a continuación con sus respectivos precios:

EJEMPLARES DISPONIBLES:	Precio por ejemplar	
	M.N.	Dls.
Los ejemplares de 1942 a 1951 (Agotados)		
Números: 4/1952; 3/1953; 1954 (Agotado); 6/1955	\$ 3,500.00	30.00
Números 4 al 6/1956; 1 al 6/1957; 6/1958; 2 al 6/1959; 1960 (Agotado); 5/1961; 4 y 5/1962; 1963 (Agotado); 2 y 6/1964; 1965 (Agotado); 6/1966; 3 al 6/1967; 3 y 5/1968; 6/1969; 4 al 6/1970	3,200.00	25.00
Números: 6/1971; 3 al 6/1972; 4 al 6/1973; 6/1974; 1 al 5/1975; 1 y 5/1976; 1/1977; 1978 (Agotado); 1,2 y 6/1979; 1 al 6/1980; 5 y 6/1981; 1,2,3,5 y 6/1982; 1 al 6/1983; 1 al 6/1984	3,000.00	20.00
Números: 1,2,3,5, y 6/1985; 1 al 3/1986	2,500.00	15.00

SUSCRIPCION ANUAL 1988

México	\$22,000.00	
Un ejemplar	4,000.00	
Otros países (vía terrestre o marítima)		70.00
Un ejemplar		15.00
Otros países (vía aérea)		80.00
Un ejemplar		18.00

P.B. Torre I. de Humanidades, Ciudad Universitaria,
 04510 México, D.F.

Tels.: 548-96-62, 550-52-15 Ext. 3363. Apartado Postal 965,
 06000 México, D. F.

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
 Diciembre, 1987 443

Ajmátova ♦ Blok ♦ Bieli ♦ Balmont ♦ Mandelishtam

Tsvetáeva ♦ Mayakovsky:

Una visita al Palacio de Invierno

♦ Itinerario de Saturnino Herrán

♦ Poemas de Valerio Magrelli

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria
 Apartado postal 70 228, 04510 México, D.F. Tels.: 550-5559 y 548-4352

Suscripción Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de \$5 000 (cinco mil pesos), moneda nacional
 Renovación Adjunto cheque por la cantidad de \$60 (sesenta dólares U.S.) (cuota para el extranjero)

Nombre

Dirección

Colonia

Ciudad

Estado

País

Teléfono

Ideas en Torno de Latinoamérica

(Dos Tomos)

100 textos - Antología

Selección y Prólogo de Leopoldo Zea

Clásicos:

Simón Bolívar, Francisco Bilbao, Justo Sierra, José Martí, Juan Montalvo, Juan Bautista Alberdi, Eugenio María de Hostos, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Domingo F. Sarmiento, Manuel González Prada, Francisco de Miranda, Augusto César Sandino, José de San Martín, Raúl Haya de la Torre, Ernesto Che Guevara, y otros.

Modernos:

Darcy Ribeiro, Roberto Fernández Retamar, Augusto Salazar Bondy, Arnold Toynbee, Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, Rómulo Gallegos, Ezequiel Martínez Estrada, Fidel Castro, Francisco Miró Quesada, José Gaos, Pablo González Casanova, Mario Benedetti, Gilberto Freyre, Juan Marinello y otros.

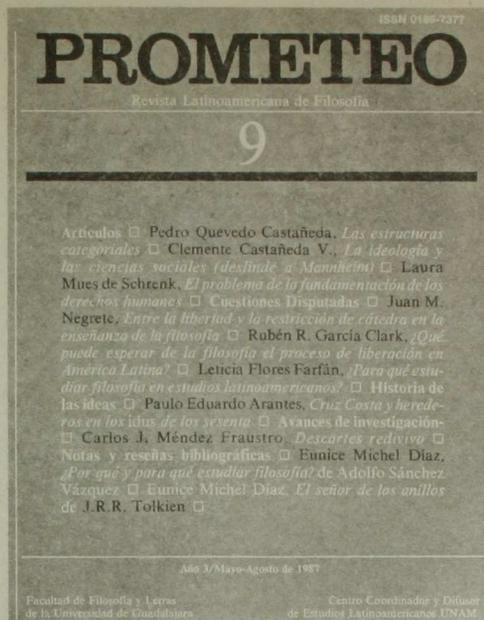
Temática:

Liberación, Integración, Indigenismo, Ideología, Filosofía, Cultura, Identidad, Teología de la Liberación, etcétera.

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO**

**UNION DE UNIVERSIDADES
DE AMERICA LATINA**

Pedidos:
548 9786 y 548 0269
Lado Norponiente
del Estadio Olímpico
de Ciudad Universitaria



PROMETEO

Revista Latinoamericana de Filosofía

Suscripción por un año a partir del número: _____
Adjunto cheque o giro postal a nombre de:
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de
Guadalajara, por la cantidad de: _____

\$ 3,000.00 M.N. (Interior del País).

\$ 25.00 Dólares U.S. (Extranjero)

\$ 10.00 Dólares (América Latina)

NOMBRE _____		TELEFONO _____
DIRECCION _____		CIUDAD _____
ESTADO _____	PAIS _____	CODIGO POSTAL _____

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara,
Mariano Bárcenas y Guanajuato Z.P. 44200
Guadalajara, Jal., México.

AMERICA LATINA

Publicación mensual en español que es editada por la Academia de Ciencias de la URSS y el Instituto de América Latina, analizando a fondo las artes, la política, la economía y las ciencias.

SUSCRIBASE
SOLO POR
\$ 7.50 DOLS.

o su equivalente

Suscripción y pedidos a las siguientes casas distribuidoras:

ARGENTINA
Sergio Szondi
Avenida corrientes 1719 p.6
1042 Cap. Fed.
Buenos Aires

MEXICO
"Servicios Bibliográficos
Palomar, S.A."
Apdo. Postal 42045
México, D.F. c.p. 06400

PERU
"Librerías y Distribuidoras
Cosmos y Siglo XX"
Av. Tacna N° 219
Lima 1

COLOMBIA
"Ediciones Suramérica Ltda"
Carrera 7N 22-44 piso 7
Apdo. aéreo 14470 y 8971
Bogotá, D.F.

MEXICO
"Ediciones de Cultura Popular"
Belseros 49, Centro
México, D.F.
C.F. 06040

PUERTO RICO
"Librería Roarac" Inc.
G.P.O. Box 14127
Olderly Station
San Juan 00916

COSTA RICA
"Librería Internacional"
Calle 12 Av. 12-14 Apdo. 758
San José

BRASIL
"Livreria Valentim Rozon"
Rua 24 de Maio
35, 3 Andar
Conjunto 312, São Paulo

VENEZUELA
"Distribuidora Transoacética"
Apdo. N° 40, 242
Caracas 104

NICARAGUA
Importaciones y Exportaciones
Librerías S.A.
Apdo. Postal N° 2705
Managua

PANAMA
"Librería Solarie"
Av. Justo Arosemena
con calle 45
Este Ed. Balcón, local N° 5
Apdo. 2705, zona 13
Panamá 3

URUGUAY
Ediciones Pueblos Unidos, S.A.
Colonia 1191
Casilla Correo 6622
Montevideo

Problemas del Desarrollo 70

Revista Latinoamericana de Economía
Publicación trimestral del
Instituto de Investigaciones Económicas
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Vol. XVIII

Julio-Septiembre 1987

Contenido

Introducción a la lectura de este número	5
Issac Palacios: La guerra comercial petrolera en 1986: Principales causas y efectos	9
Gonzalo E. Vázquez y Cecilia Escalante: Panorama del gas natural en América Latina	47
Alicia Girón: Brasil: Deuda externa y sus implicaciones	67
Constantino Pérez Morales: Deuda pública y finanzas públicas en México	103
Hermann Aschentiupp Toledo: El manejo de la crisis de endeudamiento externo de América Latina en la década de los ochenta	125
Ignacio Cabrera: Algunos problemas de la integración de América Latina	155
Rolando Lazarte: Los migrantes en los mercados de trabajo metropolitanos: Líneas de abordaje del problema en América Latina	163
Gerard Pierre-Charles: Haití: La coyuntura de la crisis y la crisis global del sistema	177
Documentos: Pedro Vuskovic, Patricia Galeana, Fausto Burgueño Lomelí, Fernando Carmona de la Peña, Humberto Muñoz y Alfredo Guerra- Borges	191

PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Revista de Economía Política
Revista semestral patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI)
y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL)

Junta de Asesores: Raúl Prebisch (Presidente), Rodrigo Botero, Fernando H. Cardoso, Aldo Ferrer, Enrique Fuentes Quintana, Celso Furtado, Norberto González, David Ibarra, Enrique V. Iglesias, José Matos Mar, Andreu Mas, Francisco Orrego Vicuña, Manuel de Prado y Colón de Carvajal, Luis Ángel Ross, Santiago Rutten, Germánico Salgado, José Luis Sampedro, María Manuela Silva, José A. Silva Michelena, Alfredo de Sousa, Osvaldo Sunkel, María C. Tavares, Edeberto Torres Rivas, Juan Velarde Fuentes, Luis Yáñez, Geri Rosenthal y Emilio de la Fuente (Secretarios).

Director: Anibal Pinto

Consejo de Redacción: Adolfo Canitrot, José Luis García Delgado, Adolfo Gurneri, Juan Muñoz, Angel Serrano (Secretario de Redacción), Carlos Bazdresch, Augusto Mateus y Luis Rodríguez Zúñiga

Nº 9 (608 páginas)

Enero-Junio 1985

SUMARIO

EL TEMA CENTRAL: INFLACION, ACELERACIÓN Y CONTENCIÓN

- *Análisis retrospectivo de los ciclos inflacionarios en América Latina, 1950-1985.* Hector Assael
- *Ciclos inflacionarios en América Latina, 1950-1985. Comentarios.* Albert O. Hirschmann
- *Ciclos inflacionarios en América Latina, 1950-1985. Comentario.* Felipe Pazos
- *La inflación argentina de los 80 y el Plan Austral.* Carlos Daniel Heymann
 - *El programa antiinflacionario argentino.* Alfredo Eric Calcagno
 - *O choque antiinflacionario brasileño.* Antonio Kandir
 - *La inflación en el Uruguay.* Israel Wonssewer
- *La evolución de las tendencias inflacionarias en el Ecuador.* Germánico Salgado
- *Costa Rica. Inflación y crecimiento ante la crisis de la deuda externa.* Ennio Rodríguez Cespedes
- *Causas y efectos de la inflación y de las políticas antiinflacionarias en Venezuela.* Miguel A. Rodríguez F.
 - *La aceleración inflacionaria en Venezuela.* Anibal Lovera
 - *Bolivia: inflación y democracia.* Arturo Nuñez del Prado
- *Perú: Análisis de una experiencia heterodoxa de estabilización económica.* Jorge Chavez
 - *La inflación en Perú (1950-1984). Síntesis descriptiva.* Javier Iguñiz
- *Inflación, conflictos macroeconómicos y democratización en Chile.* José Pablo Arellano y René Cortazar
- *Inflación y política antiinflacionista en la transición democrática española.* José Víctor Sevilla Segura
- *La necesidad de consenso democrático para afrontar la crisis económica.* Antonio García de Blas
 - *O processo inflacionario português no pós-25 de abril de 1974.* Daniel Bessa

Intervienen en el Coloquio: Sergio Aranda, Armando Cordova, Carlos Díaz de la Guardia, Víctor Fajardo, Augusto Mateus, Gastón Parra, Anibal Pinto y Hector Silva Michelena

Y LAS SECCIONES FIJAS DE:

- **Reseñas temáticas:** examen y comentarios —realizados por personalidades y especialistas de los temas en cuestión— de un conjunto de artículos significativos publicados recientemente en los distintos países del área iberoamericana sobre un mismo tema. Se incluyen quince reseñas temáticas en las que se examinan 234 artículos realizados por: M. Alberto Carrillo, Lilia Domínguez, Aline Frambes-Buxeda, Nauli Levís, Carmelo Mesa Lago, Joao Quartim de Moraes e Isabel Torres (latinoamericanas); José Antonio Alonso, Emilia Arevalo y Juan Antonio Callejo; María Angeles Durán, Manuel Guedes y José Angel Scillio e Igncio Santillana (españolas); Joao Bettencourt, Ilona Kovacs, y Stefano Mainardi (portuguesas).
- **Resúmenes de artículos:** 150 resúmenes de artículos relevantes seleccionados entre los publicados por las revistas científico-académicas del área iberoamericana durante 1985-86
- **Revista de Revistas Iberoamericanas:** información periódica del contenido de más de 140 revistas de carácter científico-académico, representativas y de circulación regular en Iberoamérica en el ámbito de la economía política
- **Suscripción por cuatro números:** España y Portugal 3 600 pesetas 640 dólares; Europa 45 dólares; América y resto del mundo 50 dólares
- **Número suelto:** 1 300 pesetas o 15 dólares
- **Pago mediante talón nominativo a nombre de Pensamiento Iberoamericano.**
- **Redacción, administración y suscripciones:** Instituto de Cooperación Iberoamericana
Dirección de Cooperación Económica
Revista Pensamiento Iberoamericano
Teléf. 244 00 00 Ext. 300
Av. de los Reyes Católicos, 4
28010 MADRID

Vuelta

133/134

REVISTA MENSUAL • AÑO XII • DICIEMBRE 1987 - ENERO 1988 • 2.000 PESOS

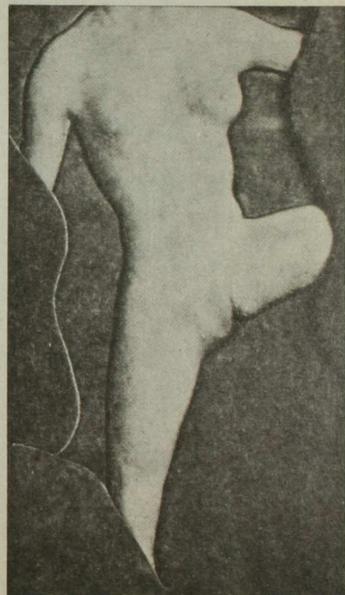
TRES MITOS FEMENINOS SALOMÉ, MARILYN MONROE, LA NOVIA DE DUCHAMP

ANTONIO ALATORRE EPÍSTOLA A LOS LINGÜISTAS

RAYMOND CARR HORIZONTE DE ESPAÑA

ENRIQUE KRAUZE NUEVOS ADJETIVOS PARA LA DEMOCRACIA

ALAIN FINKIELKRAUT INUTILIDAD DE LA UNESCO



**Are you interested in
Mexican and Latin
American issues?
Read about them
from Mexican points
of view**

Mexico's only news magazine in
English. Appearing quarterly.
Revista trimestral de la Universidad
Nacional Autónoma de México

Dirigir toda publicidad o
suscripciones a: Filosofía y
Letras, No. 88, Col. Copilco-
Universidad, C.P. 04360
México, D.F. ó llame al
Tel. (905) 658-5853,
(905) 658-7279.

Voices
OF MEXICO

News, Commentary and Documents on Current Events in Mexico and Latin America

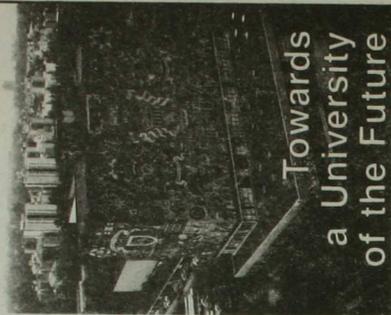
Rapprochement
between Mexico
and Guatemala

Brazil
explores the
International
Banking System

Special Report:
the Amazon to
the Andean
in Canoe

Music and Verse
from Mexican
Migrant Workers

New Hope for
Victims of
Herderson's
Disease



**Towards
a University
of the Future**

June/August 1987
Number 4 - \$4.00

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Han dirigido esta publicación: Pedro Laín Entralgo, Luis Rosales y José Antonio Maravall. Director: Félix Grande. Jefe de Redacción: Blas Matamoro. Secretaria de Redacción: María Antonia Jiménez. Administrador: Alvaro Prudencio.

De reciente publicación:

Homenaje a Miguel de Unamuno

Un volumen doble de 344 páginas. Febrero-Marzo 1987

Colaboran: José Luis Abellán, Agustín Albarracín, Mario Boero, Mariano Brasa Drez, José Luis Cano, Antonio Carreño, Ramiro Flórez, Luciano González Egido, Ricardo Gullón, Pedro Laín Entralgo, Iván Lissorgues, José Antonio Maravall, Franco Meregalli, Carlos París, Pedro Ribas, Enrique Rivera, Amancio Sabugo Abril, Francisco Javier Satué, Adolfo Sotelo, Jorge Uscatescu y Emilia de Zuleta.

Precio del volumen: mil pesetas, IVA incluido

Dirección, secretaría y administración:
CUADERNOS HISPANOAMERICANOS
INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA
Avenida de los Reyes Católicos 4, 28040 MADRID
Teléfono: 244 06 00, extensiones 267 y 396

SINTESESIS

NUMERO 2

MAYO-AGOSTO 1987

DIRECTORA

Guadalupe Ruiz-Giménez

Suscripciones: EDISA

López de Hoyos, 141

28002, Madrid, España

Tel. 415 97 12

Suscripción anual:

España-3,000 ptas.

América-45.00 \$USA

CUESTIONES LATINOAMERICANAS

Ideas e Instituciones

Fernando Henrique Cardoso; Luis Maira; Liliana de Riz

Economía e Integración

Sergio Bitar; CEPAL

Relaciones Internacionales

Guillermo O'Donnell

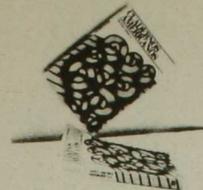
REALIDADES NACIONALES: ARGENTINA

Artículos y Estudios

Alejandro Jorge Padilla; Eugenio Zafaroni-Lucila Larrandart; Teresa Carballal-Roberto Russell; Edgardo Catterberg; José Nun-Juan Carlos Portantiero; José Pablo Feinmann; Alvaro Adas; Héctor Palomino; Carlos Moneta; Pedro Paz; Oscar Camilión; Francisco Díez.

CUADERNOS NUEVA EPOCA

AMERICANOS



NUMERO 1 VOLUMEN 1

Enero - Febrero 1987

Juan Ortega y Medina, Charles Minguet, José Luis Abellán
Horacio Cerutti, Stéphane Michaud y Hugo Neira, Valquiria
Wey, Eugenia Revueltas.

INTEGRACION IBEROAMERICANA

Rodrigo Carazo, Carlos Andrés Pérez, Dante Ramirez
Gemanico Salgado, Leopoldo Zea.

HOMENAJE A SILVA HERZOG

Jorge Carpizo, Benito Rey Romay.

NUMERO 2 VOLUMEN 2

Marzo - Abril 1987

Ignacio Diaz Ruiz, Alberto Moreiras.

CENTOAMERICA: Manuel Becerra Ramirez, Gabriel Aguilera, Francesca Gargallo.

IDENTIDAD IBEROAMERICANA: Guadalupe Ruiz-Giménez, José Luis Rubio
Leopoldo Zea, Antonio Monclús, Ma. Elena Rodríguez Ozán.

QUINTO CENTENARIO: Miguel León-Portilla, Edmundo O'Gorman.

NUMERO 3 VOLUMEN 3

Mayo - Junio 1987

ULISES DESDE ITACA: Manuel Andújar, José Prat García.

FILOSOFIA AMERICANA

I TEORIA Y PRAXIS: Peter Caws, Michael A. Weinstein, Luis Villoro.

II IMPERIALISMO CULTURAL Y PLURALISMO

Richard Rorty, Venant Cauchy, Thomas Auxter, Ofelia Schutte, Kostantin
Kolenda, Leopoldo Zea.

III EUROCENRISMO Y OPCION PLURALISTA LATINOAMERICANA

Evandro Agazzi, A. Schulgovski, V. Maximenko, A. Jarlámenco.

NUMERO 4 VOLUMEN 4

Julio - Agosto 1987

EL AGUILA Y EL SOL: Miguel de la Madrid, Alan García.

EL PERU DE HOY

Henri Favre, Carlos Amat y León, Francisco Miró Quesada, Manuel Mejía
Valera, Carlos M. Tur, Enrique Bernales, Edgar Montiel, John F. Day.

PROBLEMAS DE NUESTRA AMERICA

Rosa Cusminsky, Eduardo Gittel, Marcos Kaplan, Adolfo Sánchez Vázquez.

PRESENTACION DE LA NUEVA EPOCA DE CUADERNOS AMERICANOS

Humberto Muñoz, Leopoldo Zea, Marcos Kaplan, Juan A. Ortega y Medina.

NUMERO 5 VOLUMEN 5

Septiembre - Octubre 1987

Alfredo Cardona Peña, Arturo Ardao, Otto Morales Benítez, Liliana Weinberg.

ARGENTINA HOY: Leopoldo Zea, Raúl Alfonsín, Luis Sicilia, Carlos Gabettá,
Hiroschi Matsushita, Nieves Pinillos.

CUADERNOS
S
AMERICANOS
NUEVA EPOCA

NOMBRE _____
 DIRECCION _____
 TELEFONO _____ PAIS _____
 CHEQUE O GIRO N° _____ POR \$ _____
 BANCO _____
 SUSCRIPCION AÑO _____

Periodicidad: 6 numeros anuales.
 Coloque X en la casilla deseada.
 Precios durante 1987:

México _____ \$ 22,000
 Un ejemplar _____ \$ 4,000
 Otros paises:
 Vía marítima o terrestre _____ \$70 US dls.
 Un ejemplar _____ \$15 US dls.
 Vía aérea _____ \$80 US dls.
 Un ejemplar _____ \$18 US dls.
 Apdo. Postal 965, C. P. 06000, México, D. F.
 Tel. 548 9662

CUADERNOS AMERICANOS es distribuido por el

Fondo de Cultura Económica en:
 Suipacha 617, Buenos Aires **ARGENTINA**
 Casilla Postal 10249, Santiago de **CHILE**
 Berlín 238, Miraflores, Lima 18, **PERU**
 Carrera 16 N° 80-18, Bogotá, **COLOMBIA**
 Edificio Torre Polar, planta baja, local E,
 Plaza Venezuela, Caracas 1050, **VENEZUELA**
 Edificio Indubuilding Goico, piso 4º, despacho 15, Vía
 de los Poblados s/n, Hortaleza, Madrid 28033, **ESPAÑA**

CUADERNOS AMERICANOS
 NUEVA EPOCA

Número 8

Marzo-Abril 1988

Vol. 2

Iván Jaksic. La vocación filosófica en Chile.

José Luis Gómez-Martínez. La generación del Chaco y la toma de conciencia de la realidad boliviana.

Oscar R. Martí. El pasado del futuro: el desarrollo nacional y la universidad norteamericana.

Juan José Barrientos. Aguirre y la rebelión de los marañones.

HOMENAJE A CESAR VALLEJO

César Vallejo. Poesías y prosas escogidas.

Luis Alberto Sánchez. La tristeza en la literatura peruana.

Antenor Orrego. Descubrimiento de Vallejo.

José Bergamín. Más que poesía.

Andrés Iduarte. Vallejo en la hora de España.

Enrique Verástegui. Mapa de ruta: Vallejo.

Edgar Montiel. La prosa matinal de un poeta.

RESEÑAS

Reforma y disolución de los imperios ibéricos. 1750-1850, por Felicitas López Portillo.*Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, por Mario Magallón Anaya.

CONTENIDO

- Abelardo Villegas*
Vicente Guarner El papel del Estado en América Latina
La inmigración de médicos españoles
de 1939 y la medicina en México
- Vera Kutéischikova* Latinoamérica en la conciencia rusa

SOR JUANA INES DE LA CRUZ

- José Rojas Baez* Sor Juana y "El divino Narciso": Síntesis americanista del "Matrimonio divino"
- Amy A. Oliver* La ironía de "la más mínima criatura del mundo"

CUBA Y LA HISTORIA

- Leopoldo Zea* La Revolución Cubana en la dialéctica de la historia
- Roberto Fernández Retamar* Simón Bolívar en la modernidad martiana
- Camila Bari de López y Gloria Hintze de Molinari* José Martí y los Estados Unidos: defensa del ser y de la unidad de Nuestra América
- Raúl Fornet Betancourt* José Martí y el problema de la raza negra en Cuba.
- Adalberto Santana* Revoluciones contemporáneas en América Latina: Cuba y Nicaragua
- Adelaida de Juan* Sobre Lam de las Antillas

RECONOCIMIENTOS

- Jesús Silva Herzog
Adolfo Sánchez Vázquez
Leopoldo Zea

RESEÑAS

- El bolivarismo de José Martí*, por Gustavo Escobar Valenzuela

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

INDICE 1987