CUADERNOS AMERICANOS 9

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 Furcic, 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, Margarita Vera y Ana María Méndez Maqueo.

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

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. 3

9

MAYO-JUNIO 1988

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
MEXICO 1988

NUEVA EPOCA
1988.
AÑO II, NUMERO 9, Mayo-Junio/1988.

Se prohibe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.
No nos hacemos responsables de trabajos no solicitados,
ni se devuelven originales.
Autorización de la Dirección General de Correos:
Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2
Autorización de 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

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA EPOCA

Número 9 Mayo-Junio 1988 Vol. 3

INDICE

Pág.

QUINTO CENTENARIO

LEOPOLDO ZEA. Más allá de los 500 años 11
SILVIO ZAVALA. Examen del título de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América 14
JOSÉ LUIS LÓPEZ-SCHÜMMER. El Descubrimiento como mito . 21
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO. Semántica y aporética del Descubrimiento 27
MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Un comentario a las disquisiciones semánticas y aporéticas del doctor Antonio Gómez Robledo 31
ENRIQUE DUSSEL. Otra visión del Descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico 34

NUESTRO TIEMPO

JESÚS SILVA-HERZOG F. La economía mundial: breves comentarios 45
SUSANA RODGERS. El desarrollo del nacionalismo radical (1890-1930) 50
HORACIO LABASTIDA. Colonialidad y liberación en América Latina 77

POR LOS CAMINOS DE NUESTRA AMERICA

MANUEL MALAVER. I. Un viaje hacia Bolivia 91
II. En Cochabamba 97

ENSAYO HISPANOAMERICANO

Pág.

ANTONIO SACOTO. El ensayo hispanoamericano contemporáneo 107
LOURDES MARTÍNEZ ECHAZÁBAL. Positivismo y racismo en el ensayo hispanoamericano 121
GABRIELLA DE BEER. Visión de España en la obra de Andrés Iduarte 130
URUGUAY CORTAZZO. Tradición y renovación en la crítica literaria del Uruguay 137

BORGES Y EL SUR

JORGE RUFFINELLI. Borges y el ultraísmo: un caso de estética y política 155
ANTONIO PLANELIS. Jorge Luis Borges y el fantasma de Blas Pascal 175
NORA PASTERNAC. El americanismo de la revista *Sur* . . . 198

RESEÑAS

Zaguán abierto al México republicano (1820-1830), por Elsa Cecilia Frost 213
Por una Universidad de excelencia, por Mario Magallón Anaya 216
Universidad y política en América Latina, por Enrique Camacho Navarro 218

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS 221

Quinto Centenario

El Presidente de la República, licenciado Miguel de la Madrid Hurtado, designó al doctor Leopoldo Zea Coordinador General de la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos. Fue designado en este cargo el pasado 15 de abril por los Presidentes de la citada Comisión, el licenciado Bernardo Sepúlveda Amor, Secretario de Relaciones Exteriores, y el licenciado Miguel González Avelar, Secretario de Educación Pública.

Se publican aquí las palabras pronunciadas por el doctor Leopoldo Zea en esa ocasión seguidas por varios puntos de vista sobre el sentido de la conmemoración del Quinto Centenario.

MAS ALLA DE LOS 500 AÑOS

Por *Leopoldo Zea*
COMISIÓN NACIONAL V CENTENARIO

El próximo 12 de octubre de 1992, fecha en que se recordará el Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, y con él los pueblos latinoamericanos, deberá expresar sus propios puntos de vista en relación con el acontecimiento que hizo de historias regionales una Historia auténticamente Universal. Punto de vista de lo que representan, para nuestros pueblos, quinientos años de historia en vistas a un futuro que puede ser común. Historia común la de nuestros pueblos, que se inicia bajo el signo de la dependencia de los habitantes de la región, dependencia impuesta por sus descubridores, conquistadores y colonizadores. Pero una historia que se va transformando en acciones de liberación de los pueblos indígenas, criollos y mestizos que resultan del encuentro. Una historia común en vistas, por ello, a un futuro común, libre de toda forma de dependencia.

Habrá que reflexionar honda y ampliamente sobre los hechos que se inician en ese 12 de octubre de 1492 y su relación con nuestros días. Reflexionar, como lo establecen los considerandos que dieron origen a la creación de la Comisión Nacional del V Centenario, haciendo de esta reflexión "base del entendimiento y la cooperación internacionales fundados en el respeto entre los pueblos". Haciendo de esta misma historia instrumento que vincule "a los países con los que compartimos una tradición cultural que nos ha permitido afrontar los grandes retos derivados de un mundo crecientemente complejo e interdependiente". "Ya que la conmemoración de los quinientos años —establecen los mismos considerandos— es motivo propicio para analizar los hechos históricos a la luz de la realidad contemporánea, considerando la influencia que se han ejercido los dos Mundo entre sí". Hacer de esta reflexión instrumento para "un mayor acercamiento entre los países latinoamericanos y de éstos con los de la península ibérica, mediante la realización conjunta de acciones y empresas que contribuyan a vigorizar su conciencia histórica y fortalecer su soberanía e identidad". Esto es, un enfoque hacia el futuro que coadyuve "a

la convergencia presente y a la confluencia futura de los países latinoamericanos e ibéricos".

Se trata de reflexionar sobre quinientos años de historia, no para quedarnos en tal historia, sino para continuarla, haciendo de ella experiencia. No olvidar que eso es historia y que por serlo no puede ya ser cambiada, pero sí evitar que se repita lo que no debe ser repetido, saber para potenciar lo que debe ser potenciado y negar lo que debe ser cancelado. Los hechos históricos sólo pueden ser interpretados de acuerdo con lo que se anhela para el futuro. Por ello, es en vistas de ese futuro que no tienen sentido discusiones bizantinas sobre cómo calificar estos hechos: su validez depende del enfoque que se haga de ellos.

Quinto Centenario... ¿De qué?, se viene preguntando. Quinientos años, todo lo que en ellos ha sucedido: hazaña y depredación, dominio y liberación, genocidio y defensa de la dignidad del hombre. De estos quinientos años surgieron pueblos como el nuestro, obligados por sus encontradas etnias y culturas a luchar contra sí mismos para hacer brotar la libertad sobre la servidumbre impuesta. Hazañas de conquista, pero también hazañas de liberación. Violencia para imponer la servidumbre y violencia para terminarla. Y es en esta lucha que pueblos con etnias y culturas diversas acabaron creando la América Latina de nuestros días. Una América que ha de seguir enfrentando nuevas servidumbres para anular una identidad que con tantos sacrificios se ha formado.

Los centros de poder que denunciaron la brutalidad, el genocidio y la depredación del coloniaje ibero en América crearon la Leyenda Negra para de esta manera justificar e imponer su propio coloniaje. Con esta leyenda se pretendió ocultar la propia brutalidad, genocidio y depredación. Centros de poder que exterminaron y acorralaron sus razas indígenas y encerraron a los sobrevivientes en reservaciones. Centros de poder que sostuvieron la discriminación racial y vieron en el mestizaje un rebajamiento de lo humano por excelencia y aún en nuestros días mantienen el *Apartheid*. Esta misma Leyenda Negra vuelve a ser enarbolada en nuestros días como si se quisiera dividir lo que la historia ya ha unido, como si se quisiera hacer olvidar con querellas sobre el pasado los problemas del neocoloniaje presente para afirmarlo en el futuro.

Los problemas en esta nuestra América no tienen ya su origen en la Península Ibérica, al otro lado del Atlántico; el origen de estos problemas es más cercano. Los pueblos iberos al otro lado del Atlántico han tenido ya su propia experiencia histórica en la lucha, como los nuestros, por la dignidad de sus hombres y la autodeterminación de sus pueblos frente a despotismos internos e

intromisiones externas. Los pueblos iberos y latinoamericanos, al uno y al otro lado del Atlántico, están ya dialécticamente asimilando su propio y peculiar pasado para que éste no vuelva a repetirse. Por ello los latinoamericanos no debemos enredarnos en agravios del pasado que sólo nos dividan internamente frente a los agravios del presente y el futuro.

No nos preguntemos ya ¿Quinientos años... de qué?, sino ¿Quinientos años... para qué? Esto es, en lugar de cargar con el pasado para convertirnos en estatuas de sal, montar sobre ese pasado haciendo de él instrumento de un futuro más nuestro y por más nuestro, más libre. Es en este sentido que España y Portugal se preparan a celebrar, en 1992, no ya el Quinto Centenario, sino el inicio de su futuro. El futuro propio de una Europa unida, integrada, de la que son ineludiblemente parte las dos naciones iberas. 1992 visto como término de una historia e inicio de otra, lo que originará la integración económica, política y cultural de Europa. La misma y anhelada integración de nuestros pueblos en este lado del Atlántico. Integración sobre la que habrá de seguirse luchando para alcanzarla en el menor tiempo posible. Integración de acuerdo con nuestra propia y peculiar identidad, como identidad de identidades que no deben ya quedar expuestas ni divididas y por serlo enfrentadas. Esta nuestra América no es parte de Europa, del llamado Mundo Occidental, sino que es Europa, el Mundo Occidental, la que es parte de esta nuestra América, parte de una identidad abierta a todas las expresiones de lo humano.

Es así como trataremos de asumir la responsabilidad que a los mexicanos ha impuesto la formación de la Comisión Nacional del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos. No sólo de dos mundos, sino de muchos mundos, buscando en la historia, en el pasado, la fuerza para alcanzar un futuro en el que la relación que guarden nuestros pueblos entre sí y con otros pueblos del mundo sea la relación horizontal de solidaridad y no ya la vertical de dependencia. En este sentido se continuará lo iniciado por mi ilustre antecesor en esta Coordinación, el doctor Miguel León-Portilla, ampliándolo hasta donde lo permitan las circunstancias.

EXAMEN DEL TITULO DE LA CONMEMORACION DEL V CENTENARIO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA

Por *Silvio* ZAVALA
HISTORIADOR MEXICANO

LAS instituciones de cultura española advirtieron, esta vez a tiempo, que el año 1992 sería el del Quinto Centenario o medio milenio del Descubrimiento de América, realizado por Cristóbal Colón el 12 de octubre de 1492. Asimismo, con acierto y previsión, dedicaron toda la década de 1982-1992 a la preparación y a la aparición de los trabajos conmemorativos que ya se vienen realizando.

Esta iniciativa tuvo eco, sin tropiezos, en varios países del mundo hispanoamericano. Buenas obras, por ejemplo, argentinas, colombianas, peruanas, venezolanas se anuncian o ya aparecen bajo el rubro de contribuciones a la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América.

También ha ocurrido así, y esperamos que seguirá ocurriendo, en México; pero la iniciativa de algunos de nuestros intelectuales no ha dejado de proponer una variante que motiva el presente examen del título de la conmemoración. En efecto, como en las tierras de México, al llegar los descubridores, conquistadores y pobladores españoles a partir del lustro decisivo de 1517-1521 con el antecedente significativo de los dos sobrevivientes en Yucatán de un naufragio anterior que Cortés no pasa por alto, ya que había un desarrollo político y cultural considerable dirigido por la Triple Alianza de México, Tacuba y Tezcoco, aunque sujeto a las limitaciones propias de la etapa de civilización en la que vivían entonces los pueblos del Nuevo Mundo, no debe hablarse de un descubrimiento por los europeos, que es rezago de la mentalidad colonialista, sino de un encuentro de dos mundos, el Viejo y el Nuevo, cada uno con su personalidad propia, y de un intercambio de valores que nuestro nacionalismo posterior, sin faltar precedentes notables en la época española, tiende a ver como igual y aun en ocasiones como superior por nuestra parte.

Sin embargo, ya en el siglo XVII habían advertido algunos ingenios europeos que no fueron los barcos de Moctezuma los que llegaron a España, sino los de Andalucía y de Vizcaya los que surcaron las aguas del Golfo de México. En consecuencia, no fueron tampoco los antiguos mexicanos los que invadieron el suelo español, sino los súbditos de la monarquía castellanoleonesa los que penetraron, conquistaron y por fin poblaron la meseta del Anáhuac. Y fueron la religión cristiana y las lenguas lusitana y española las que alcanzaron una difusión mundial, frente a los cultos indígenas y a las lenguas más generales del Nuevo Mundo, como eran la náhuatl, la maya, la quechua, la aymará o la tupí-guaraní.

Ahora bien, nada se opone dentro de los límites de las realidades históricas a considerar el encuentro de dos mundos como bilateral, a tener presentes las supervivencias, el sincretismo o la transculturación ni a reconocer que, junto a los errores propios de la especie humana, existen valores por ambas partes. Es incluso mejor verlo así como prueba de la capacidad de civilización de todos los hombres del mundo, según lo proclamaba con clarividencia y firmeza Bartolomé de Las Casas. En parte extensa de Iberoamérica, la caracterizada por el mestizaje étnico y cultural hispano-indígena, advierte un observador competente que la fusión no deja subsistir al conglomerado de pueblos indígenas dispersos ni la trasposición a nuestras tierras de España o sus provincias pues hubo cambios en los elementos componentes, *v.g.*, la aparición del indiano, del criollo, del mestizo, del indígena castellanizado y aun a veces latinizado.

Pero lo anterior no debe llevarnos a soslayar otros aspectos de la historia universal que se hacen presentes en los acontecimientos de los que venimos tratando, y que tienen derecho a figurar junto a la visión de nuestro nacionalismo y a veces a contradecirlo o limitarlo en lo que sea justo.

No hace mucho tiempo se reunió en Lisboa, bajo el patrocinio de la UNESCO, un Coloquio Internacional que tenía por objeto examinar los viajes de los descubridores ibéricos en los siglos XV y XVI, y al mismo tiempo inquirir por qué fueron Portugal y España los primeros países de Europa que se lanzaron a descubrir y colonizar ultramar, abriendo una nueva época de la historia universal, la de la expansión europea por los otros continentes, que apenas ha concluido en su fase de dominación política en nuestro siglo.

Esa etapa incluye acciones y resultados que no pueden quedar comprendidos dentro de los límites del encuentro de los mundos español y azteca a partir de la segunda década y los comienzos de la tercera del siglo XVI, ni ampliando el caso a la generalidad de los encuentros con los habitantes indígenas del Nuevo Mundo.

Por una parte, los portugueses pueblan islas del Atlántico, se arientan en las costas de África (Francisco de Vitoria hacía notar al fin de su *Relación de los indios recientemente hallados,*[1] que los portugueses sostienen intenso comercio con gentes parecidas a los bárbaros, con gran provecho y, sin embargo, no las dominan), doblan el Cabo de Buena Esperanza, llegan al Oriente, se establecen en Goa y Macao, y alargan sus navegaciones hasta las Molucas. Fundan así lo que el historiador brasileño Gilberto Freyre ha llamado con visión amplia "el mundo que el portugués creó". No porque se tratara de tierras vacías ni de episodios unilaterales, pues en muchas partes los portugueses hallaron hombres, culturas y lenguas estimables, sino porque el impulso histórico venía de ellos con sus carabelas y galeones, sus armas de fuego, su espíritu de descubrimiento, comercio y colonización. Por lo que toca al continente americano, de esa página histórica queda nada menos que el Brasil.

En el caso de los españoles, se da también la extensión de sus empresas a las islas Canarias, así como algunas incursiones en África pero decisivamente al ocurrir el viaje colombino de 1492 se empeñan en la colonización de las Antillas y del vasto continente hispanoamericano. En esto queda incluido el contacto hispano-mexicano, pero hay acontecimientos importantes que están al margen del mismo; por ejemplo, la llegada a la costa del Océano Pacífico de Vasco Núñez de Balboa, en Centroamérica, en 1513, así como el viaje de Magallanes y Elcano que parte de España en 1519, el mismo año del arribo de Cortés a la costa mexicana, dobla el estrecho sudamericano y llega al oriente que sería llamado luego filipino, para terminar con el retorno de Elcano a España, que cierra la primera circunnavegación del globo. Son grandes hechos ajenos al contacto hispano-azteca. También precede y es distinto de éste todo el esfuerzo de la población española en las Antillas, de 1492 a 1519, que sirve de antecedente directo a la empresa cortesiana, creando un mundo de "otoño de la Edad Media", como lo llamaría Huizinga en Europa, al que los historiadores mexicanos deberíamos conocer mejor, abarcando su desarrollo agrícola, ganadero y minero, su demografía y situación laboral, el trazo de las ciudades y las bellas edificaciones logradas en particular en la isla de Santo Domingo o Española.

En caso de fijar la atención en la etapa del encuentro hispano-mexicano, quedaríamos en los años 2017, 2019 y 2021 para hablar del V Centenario de ese acontecimiento y no en el de 1992 que ahora a todos los luso e hispanoparlantes nos convoca. Sin duda, para quienes alcancen esos años habrá tiempo de hacer memoria, polemizar de nuevo y declamar en el quinto centenario de la consumación de la toma de Tenochtitlán, que será vista como la gesta o el lamento propios, o ambos a la vez, según lo recuerda con altura la placa conmemorativa puesta en las ruinas de Tlatelolco: "El 13 de agosto de 1521, heroicamente defendido por Cuauhtémoc, cayó Tlatelolco en poder de Hernán Cortés. No fue triunfo ni derrota. Fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que es el México de hoy".

[1] Madrid, 1917, I, p. 87.

Lo que al México de la época española le cupo realizar en esa etapa de la expansión ultramarina fue poner a contribución sus recursos humanos y naturales, sus costas y mares, para que los barcos llegaran, por ejemplo, a Florida, California, Filipinas y Alaska. Y más tarde habrá un historiador de la estatura de Carlos Pereyra inclinado a estudiar con acierto "las rutas oceánicas" de los pueblos ibéricos.

No debemos recortar el recuerdo de esa acción histórica disputando la terminología del V Centenario del Descubrimiento colombino. Se nos dice que éste dio por resultado el encuentro de dos mundos, el Viejo y el Nuevo, y es verdad, pero parcialmente, porque de las grandes navegaciones ibéricas no queda solamente el encuentro hispano-mexicano o hispano-indio en general, sino una multiplicidad de encuentros de gentes y culturas que precisamente van a marcar la significación del cambio histórico a partir de la expansión iniciada en el curso del siglo XV. Hay encuentros de Europa con África, por la ruta del Cabo de Buena Esperanza con el Oriente, a través del Atlántico con la que vino a llamarse América y luego por el Pacífico con Asia. La propia historia y la población de México a partir de Cortés quedan en relación con africanos y orientales, lo cual hace necesario ampliar la idea del encuentro de dos mundos (el europeo, con inclusión de una mayoría de españoles, y los portugueses, italianos, franceses, alemanes e ingleses que marcan su presencia en la Nueva España, al lado de los residentes de origen judío e inmigrantes moriscos y el indio, compuesto a su vez por varios grupos culturales y lingüísticos) para tomar en cuenta todo lo que ocurrió. Aun los múltiples encuentros en el vasto suelo del Nuevo Mundo no fueron similares ni pueden ceñirse a lo ocurrido en la tierra mexicana.

Quedan por analizar de nuevo otras partes del título del V Centenario que conciernen a la difícil tarea de percibir la evolución de la idea que Cristóbal Colón, su hermano Bartolomé y los hijos del descubridor se fueron formando de los resultados de los cuatro viajes de éste. ¡Cómo el nombre de América se interpuso y llegó a dominar hasta la terminología española!, si bien el proceso

fue lento y merece estudios que mostrarían el predominio inicial de los términos de Indias Occidentales y de Nuevo Mundo, que figuran todavía en obras célebres más tardías, como la *Recopilación de las Leyes de Indias* y la proyectada *Historia del Nuevo Mundo* de Juan Bautista Muñoz.

No debe pasarse por alto tampoco la revolución científica y tecnológica ocasionada por los descubrimientos. De ellos nace otra idea más completa del planeta y del cosmos. Llegan a descubrirse nuevos vientos y corrientes, a configurarse otros mapas, a contemplarse desde el Perú las constelaciones australes. Se convive con los discutidos antípodas. Se atraviesa la línea ecuatorial y se colonizan tierras tórridas. El saber natural y moral de los antiguos es suplantado por el de los modernos. El mundo vive de acuerdo con una nueva y más grande escala. En el campo del arte, la representación usual de las tres partes del mundo se ve acompañada por la presencia de la nueva cuarta parte descubierta, en espera de la quinta que representaría a Oceanía.

Creo que bastan estas observaciones para comprender que la situación del término de V Centenario del Descubrimiento de América por el de Encuentro de dos mundos, el Viejo y el Nuevo, no es apta ni convincente. Parece quedar fuera de lo concebible y prudente, *v. gr.*, que la magna exposición que se planea celebrar en Sevilla en 1992 pueda llevar otro nombre que el del acontecimiento que conmemora: 1992 recuerda a 1492, el año del viaje colombino, entrañablemente vinculado con la región andaluza de la España de Isabel y Fernando.

Junto a la particular derivación mexicanista, no es de olvidar que están presentes otras de talla considerable. Los varios países de Europa que participaron en la expansión ultramarina iniciada por los pueblos ibéricos no la han mirado ni la miran ahora de la misma manera. Los celos nacionales entre ellos han sido intensos y se recuerda la irónica frase del rey de Francia, Francisco I, que pedía ver la cláusula del testamento de Adán que lo excluía de la participación del mundo entre los pueblos de la Península Ibérica. Igualmente vigorosa fue la rivalidad con los holandeses y los ingleses en la varias partes del mundo. La conmemoración del V Centenario colombino toca por ello en primer término a las penínsulas del sur de Europa, en particular a España, Portugal e Italia, por los grandes hechos que realizaron. Indoamérica y Afroamérica no dejan de hacer presente que la fecha de 1492 es seguida por la intensificación del tráfico esclavista y por catástrofes demográficas que suelen también ser presentadas como genocidio. Ya en el siglo XVIII algunos filósofos ilustrados se preguntaban cuáles fueron las consecuencias del Descubrimiento de América, y si no eran mayores los males que los bienes resultantes del mismo.[2] El hilo es ahora retomado por algunos portavoces de los intereses políticos del este de Europa que ven así la oportunidad de censurar al imperialismo, al colonialismo, y de alimentar la propaganda tercermundista, a riesgo de poner en duda la existencia misma de la América Latina y su integración histórica.

Lo que ocurre y debe quedar en claro es que el Descubrimiento logrado en 1492 abre una fase nueva de la historia universal en la que hay múltiples hallazgos, encuentros e intercambios de los que emerge el mundo que conocemos.

La empresa de Colón no fue la primera ni la única de los grandes descubrimientos, pero sí tiene su significación propia que merece ser recordada concediéndole primacía como lo propusieron inicialmente y lo vienen cumpliendo las instituciones culturales españolas, acompañadas por las portuguesas, italianas y de otros países, al mismo tiempo que lo hacen las de los pueblos iberoamericanos. Recordemos que Gómara, con una amplia mirada que envuelve la historia universal, retenía que el hecho del descubrimiento del Nuevo Mundo era: "la mayor cosa después de la Creación del mundo sacando la encarnación y la muerte del que lo crió". Grandes espíritus han continuado esta línea de pensamiento hasta nuestros días.[3] Ahora, en los Estados Unidos de América se habla del cercano *"Columbus Quincentennial"*: de darle a la conmemoración de 1992 el valor de un significativo acontecimiento sabio o escolar (*"a meaningful scholarly event"*), de que ha sido creada recientemente por ley una Comisión Federal del *"Columbus Jubilee"*. A su vez el Papa Juan Pablo II ha visitado la República Dominicana a fin de conmemorar la iniciación de la evangelización del Nuevo Mundo, que, como es sabido, aloja hoy a una parte considerable de la grey católica universal. Y volviendo al origen del acontecimiento, como no podía dejar de ocurrir, Génova y con ella Italia preparan sus propios actos conmemorativos, que ahora cuentan con la amplia base de los estudios eruditos modernos acerca de sus colonias de tratantes, banqueros y marinos en Sevilla y Lisboa, y su notable participación en la apertura del mundo atlántico que amplía la secular historia del Mediterráneo.

Nada impide que en tan vasto marco cada quien se aplique a estudiar con libertad y fruto los aspectos que más le importen; pero esto

[2] Véase *América en el espíritu francés del siglo* XVIII, México, El Colegio Nacional, 1949 y 1983, pp. 33-90.

[3] Véase *El mundo americano en la época colonial*, México, Porrúa, 1967, II, pp. 16-18, n. 6.

no parece ofrecer fundamento suficiente para cambiar, ya sea en el uso culto o en el de la escuela, la terminología relativa a la gran empresa colombina de 1492. El mundo la conmemoró dignamente al cumplirse el IV Centenario en 1892, sin tropiezos lingüísticos ni conceptuales. Ahora se dispone a hacerlo de nuevo en 1992, y a lo largo de la década precedente, con anchos horizontes en los que caben las particularidades que distinguen a cada entidad o conjunto iberoamericano y universal.

Al hacerlo por nuestra parte, la que habla español y portugués, nos unimos en torno de un vínculo histórico sustancial. Ésta es la fuente de donde nace nuestra mayor fuerza y significación en el mundo contemporáneo, como lo percibió José Vasconcelos, al avivar la conciencia de que formamos parte de la comunidad iberoamericana que engloba la rica diversidad de nuestras historias nacionales.

EL DESCUBRIMIENTO COMO MITO*

Por *José Luis* López-Schümmer
AIETI, ESPAÑA

Si leemos la lista de los asistentes a este encuentro, nada parece justificar mi presencia en ella. La casi totalidad —el casi soy yo— la componen nombres insignes del pensamiento americano y español. La obra de todos es amplia, su repercusión profunda; todos han hecho valiosísimas aportaciones a la filosofía o a la sociología o a la historia. Entre ellos mi presencia queda subrayada por la modestia de mi biografía, en la que, si algo se destaca de manera visible y ostentosa, son las plumas blancas de mi bicornio de embajador.

Y, sin embargo, estoy aquí. Y no sólo estoy aquí, sino que tengo la avilantez de, correspondiendo a una amable invitación, ser yo quien inicie el coloquio. Permítanme, primero, dar las gracias al doble y aparentemente injustificado honor —el de estar incluido en la lista de participantes y el de haberme correspondido pronunciar estas palabras iniciales— antes de que intente explicar la razón —puesto que razón tiene que haber— de mi presencia.

Creo que ella es bien sencilla. No se ha invitado a José Luis López-Schümmer, sino al Presidente de la Sociedad Estatal, encargada de ejecutar los programas conmemorativos del Quinto Centenario del Descubrimiento de América. Esta explicación es suficiente y tiene, además, el mérito de evitar que, en la compañía de todos ustedes, mi modestia sufra.

La Sociedad Estatal que presido surgió en 1982 a diez años de la fecha del medio milenio. El Gobierno español creó, en abril de 1982, una Comisión Nacional para la celebración del acontecimiento y, para conseguir la mayor agilidad operativa y la menor esclerosis burocrática, la dotó de un órgano ejecutor, configurado como sociedad anónima, constituido íntegramente con capital del Estado.

Como el hombre es el único y extraño animal que pregunta y, lo que es aún más insólito, se pregunta, a todos inmediatamente se

* Palabras de presentación leídas en el acto inaugural del Simposio "Las ideas del Descubrimiento en América Latina".

nos vienen a la mente estas dos interrogaciones: ¿qué es lo que se quiere celebrar? y ¿por qué se quiere celebrar?

Pero Grullo, cuya reflexión no se movía al parecer más que en la modalidad de los juicios apodícticos, hubiera contestado con toda rapidez: si existe una Comisión Nacional para la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, es evidente que lo que se quiere celebrar es el Quinto Centenario del Descubrimiento de América. Pero Grullo tendría, indudablemente, razón. Es la ventaja de enunciar únicamente juicios apodíticos. Las cosas empiezan a oscurecerse cuando nos preguntamos sobre el sentido que pudo tener y puede seguir teniendo el hablar del Descubrimiento de América.

Porque ¿hubo efectivamente un descubrimiento? El diccionario nos dice que descubrir es hallar lo que estaba ignorado o escondido.

¿Estaba América, lo que luego se ha llamado América, ignorada y escondida hasta 1492? Según para quién, no hay duda. Hasta 1492 el inmenso continente americano estaba oculto para los europeos. Desechemos, porque son irrelevantes, las hipótesis de que tampoco para los europeos eran desconocidas las tierras americanas, porque con anterioridad a Cristóbal Colón habían llegado a ellas el vikingo Leif Erikson o el español Alonso de Huelva. En historia, al igual que a veces en derecho, únicamente son válidos los hechos de los que se ha dado fe pública.

No, no es ése el problema. La dificultad para que la oportunidad de la conmemoración se admita por todos radica en el hecho de que es una evidencia el que América ni estaba oculta ni era ignorada antes de 1492 para y por sus propios pobladores. No se arguya que la discusión es puramente semántica, y no histórica. Detrás de esa discusión laten, se nos dice, dos concepciones diametralmente opuestas de las realidades europea y americana. Al afirmar que América fue descubierta en 1492 y que el hecho constituyó un hito histórico, queremos decir: primero, que hasta esa fecha América estaba oculta para Europa y segundo, que esa ocultación le había impedido ingresar en la Historia Universal, es decir, en la Historia de la Civilización. Los pueblos que la habitaban eran, por tanto, no sólo ignorados, sino ignorantes. Esta visión se refleja en la acción de descubrir: unos descubren, papel activo; otros son descubiertos, papel pasivo. En esa relación de actividad-pasividad los primeros van a llevar y los segundos van a recibir la civilización. No es necesario insistir en que una tal concepción no es históricamente admisible porque adolece de un eurocentrismo invalidante. Como, no obstante, no se puede negar la descomunal magnitud de las consecuencias de la empresa colombina, se ha propuesto sustituir el término descubrimiento por el de encuentro. Conmemoramos el Quinto Centenario del encuentro de dos mundos. Encontrar puede significar, más claramente que descubrir, una relación sinalagmática. Uno y otro mundo encuentran y, a la vez, son encontrados. Americanos y europeos encuentran y se encuentran.

Nadie, creo, puede sostener ya una historia escrita desde una Europa concebida como centro y medida de todas las cosas, aunque puede que sea casi imposible tarea escribir una historia que no contemple los hechos desde una perspectiva concreta, tanto espacial como temporal.

Pero, prescindiendo del escorzo deformante de toda perspectiva, debe tenerse en cuenta que cuando decimos, por ejemplo, Descubrimiento de América o Edad Media o Siglo de las Luces, emitimos juicios de valor, muchos de ellos determinados por el ángulo de observación del historiador, en este caso europeo; pero nos referimos también a una serie de conocimientos tópicos. Aceptar éstos, poniendo entre paréntesis mentalmente su carácter de lugares comunes o estereotipos, no nos impide proceder a una rigurosa revisión de los juicios de valor, lastrados de unilateralidad.

Pero, en mi opinión, hay un argumento decisivo para persistir en la denominación tradicional. La celebración del medio milenio del Descubrimiento de América no es la conmemoración de un acontecimiento histórico, sino la de un mito.

Señalan los etnólogos la facilidad con que la memoria colectiva tiende a trasmutar, transcurridas apenas décadas, un hecho histórico en una realidad mítica. Con tanta mayor razón en un acontecimiento que, como el Descubrimiento de América, desde su inicio fue vivido ya como un mito e, incluso, previsto proféticamente.

Ríos de tinta se han vertido sobre las profecías tanto europeas como americanas que presagiaban la existencia del otro mundo. Desde Séneca y la Ultima Thule hasta la leyenda azteca del retorno de Quetzalcóatl, toda la realidad histórica previa al Descubrimiento es un presentimiento.

Entre todas esas leyendas quiero recordar la de la isla de las Siete Ciudades. Según ella, al producirse la invasión musulmana un obispo hispánico huyó por el mar acompañado de algunos seguidores, camino de Occidente. Lejos de la Península encontró unas islas. Se estableció en ellas, pero como además de obispo era nigromante, consiguió con artes maravillosas que la isla, llamada de las Siete Ciudades, fuese en adelante invisible para toda criatura venida de Oriente hasta que llegase el día en que España se recuperase para la cristiandad.

La conquista de Granada reproduce esa ansia unitaria. A partir de ese momento el español está históricamente grávido. No es,

pues, de extrañar la impresión que la caída del reino nazarí produjo en Cristóbal Colón.

Se ha señalado el carácter mesiánico del Almirante y se ha recordado a menudo la importancia de lo profético en la génesis del Descubrimiento. Sabido es que la empresa que inició Colón formaba parte de una vasta ambición, en que entraba la ulterior toma de Jerusalén, la unidad del mundo, su cristianización total y la llegada de la plenitud de los tiempos. Y esta plenitud de los tiempos, subyacente también en la leyenda de la isla de las Siete Ciudades, enlaza con los orígenes del universo, cerrando el ciclo de la creación. A ella se debe la convicción de Cristóbal Colón de que el Paraíso terrenal estaba situado en aquellas tierras descubiertas.

Vemos cómo se afirma así el tiempo mítico frente al tiempo histórico. Éste es lineal e irrepetible; aquél, circular y reversible. El tiempo vivido históricamente tiene un inicio y se va desarrollando como sucesión de momentos iguales. Cuando hablo de igualdad no quiero decir, naturalmente, que algunos acontecimientos no tengan más relevancia que otros en el sentido de que poseen una mayor capacidad de explicar hechos subsiguientes. Pero, si tienen mayor relevancia, no tienen mayor significación. El verbo significar quiere decir que una cosa es signo de otra. Una cosa, una persona, una palabra, en resumen, una realidad significa algo cuando se convierte en expresión o signo de otra realidad o idea. Ser signo es manifestar, referirse a algo exterior al signo mismo.

Lo que caracteriza, en efecto, al tiempo mítico, es que el circular, reversible y significativo. El hombre arcaico pensó el tiempo humano como el de la naturaleza, que se produce por ciclos. Con la vuelta regular de las estaciones se realiza el ciclo vegetal, las plantas anuales se renuevan, germinan, florecen, fructifican, maduran y perecen, y de nuevo el ciclo comienza. Otros ritmos, más cortos, son como pulsaciones de esos otros más lentos: alternativas de vigilia y sueño, que corresponden a los giros de la tierra, que se traducen en el día y la noche. Aun tenemos ritmos de mayor aceleración como el cardíaco y el respiratorio.

La vida humana es una repetición de millares, de millones de ciclos que acaban y recomienzan. Pero esas repeticiones son, además, significativas. Para el hombre arcaico un objeto, o un acto, no se convierte en real, no existe realmente más que en la medida en que se repite; esto es, imita un modelo o arquetipo, del que es su signo. Todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido.

Esta repetición de los modelos, al permitir que el tiempo vuelva sobre sí mismo, lo anula, lo cancela. La imitación de los arquetipos y la reproducción de los gestos paradigmáticos producen la abolición del tiempo, de la historia. No en balde Nietzsche hablaba del "eterno retorno". El triunfo sobre la historia se llama eternidad.

Decía antes que la memoria colectiva tiende a transformar, en breve tiempo, la historia en mito. El mecanismo depurador se debe a que la memoria popular no retiene fácilmente los acontecimientos "individuales". Funciona gracias a otras estructuras: categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El recuerdo de los acontecimientos históricos y de los personajes cambia, insisto, en poco tiempo, para conseguir someter lo individual al molde de lo ejemplar.

No sé si es debido al hombre arcaico que llevamos dentro, pero el hecho es que los pueblos siguen operando de esta manera mitificadora. Las celebraciones, con sus periodicidades y con sus ritos, responden a esa necesidad del alma popular.

Y si en algún caso esto es así lo es en la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América. Les ruego, señores, que me entiendan. No pretendo, ni deseo ni puedo pretender, que en esta ocasión no se siga haciendo un esfuerzo renovado para que la historia del Descubrimiento y la posterior no se ajusten cada vez más al máximo rigor científico. Si hay una convocatoria ineludible y apremiante de aquí a 1992 es el trabajo exigente de los historiadores. No pretendo tampoco, entre otras razones porque sería vano intento, que el hombre actual imite a sus antepasados y abandone su vivencia del tiempo histórico y trueque, por ejemplo, su concepción historicista por la filosofía platónica.

Afirmo tan sólo que la minoría popular sigue —¿seguirá siempre así?— teniendo estructuras mentales que proceden de la noche de los tiempos; afirmo que las conmemoraciones son una expresión contemporánea de la mentalidad arcaica y que el Descubrimiento de América fue visto, desde el comienzo, como un mito. Afirmo, por último, que esto puede ser positivo.

Puede ser positivo por dos razones esenciales: primera, porque en mi opinión el Quinto Centenario no debe ser un acontecimiento que se limite a unas minorías y se circunscriba a unos trabajos de expertos, aunque ello sea, naturalmente, una exigencia irrenunciable. Es preciso que el medio milenio sea una conmemoración popular y multitudinaria.

Segunda razón, porque en la vivencia mítica se afirma una manera de vivir el tiempo que necesitamos en 1992. Esa manera es la ejemplaridad. Ahora bien, la ejemplaridad del mito no es la de la historia, cuando decimos que ésta es la maestra de la vida. No se trata de, conociendo el pasado, evitar errores o esquivar obstáculos.

Se trata, como hemos dicho, de que lo que ocurrió en los orígenes, *in illo tempore,* tiene carácter de paradigma. Si repetimos lo que se hizo, se reproducirán mágicamente aquellos hechos. El mito nos permitirá en 1992 no rememorar, recordar a 1492 como pasado, sino re-actualizarlo, re-vivirlo como presente. Se trata de descubrir realmente de nuevo a América.

El mito del descubrimiento es el mito del Mundo Nuevo. El Descubrimiento del Nuevo Mundo —el término fue empleado muy pronto por Mártir de Anglería— es el mito de la recreación del mundo; es, por lo tanto, una cosmogonía. Nada de extraño tiene, pues, que se produjese en la época del re-nacimiento. Re-nacer es volver a los orígenes, volver a crear el mundo como fue *in illo tempore.* E *in illo tempore* el mundo fue uno. Ésta es la significación de la celebración del mito del descubrimiento: descubrir, de nuevo, la unidad del mundo.

América significa, es el signo de esa unidad. El continente americano es el único en que confluyeron todos los otros hombres y civilizaciones; sus pobladores primitivos de origen asiático, los europeos y los africanos. Vasconcelos expresó esa realidad en su "raza cósmica". Por eso, aunque pueda hablarse de un encuentro entre dos mundos en 1992, lo realmente significativo es el re-descubrimiento de América, la re-creación del Mundo Nuevo, la re-novación del mito de la unidad del mundo.

La conmemoración de esta re-creación del mundo en la fecha del medio milenio del Descubrimiento es la mejor arma de que disponemos para combatir la amenaza de apocalipsis que se dibuja en el horizonte del año 2000.

SEMANTICA Y APORETICA DEL DESCUBRIMIENTO

Por *Antonio* Gómez Robledo
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

La última consigna (porque con carácter perentorio viene circulando) es la de que, ahora que nos aproximamos al año 1992, no debemos ya hablar del Descubrimiento de América, sino del encuentro entre dos mundos, el indígena europeo y el indígena americano. Es la nueva tesis del gobierno mexicano, formulada por la delegación que fue a la primera reunión de comisiones nacionales conmemorativas del Quinto Centenario del Descubrimiento colombino (Santo Domingo, julio de 1984).*

Por ser tan reciente la nueva terminología, no son aún ociosas las reflexiones a que la misma invita, sobre su semántica en primer lugar y, enseguida, sobre la intención real en ella latente.

Por lo primero, la idea de encuentro evoca de ordinario el choque, o poco menos, de dos personas en movimiento, y que marchan cada una, así sea sin proponérselo, en dirección de la otra. Pero en aquella circunstancia histórica, al paso que el europeo andaba de aquí para allá en procura incesante de otras tierras y gentes, nuestros venerables aborígenes se estaban muy quietecitos en sus alturas, el Anáhuac o Machu Picchu. ¿Puede entonces, con toda propiedad, hablarse de un 'encuentro'? ¿Y por qué la necesidad de reemplazar por este término el de 'descubrimiento'?

El descubrimiento, en efecto, no opera por sí solo la reducción de lo descubierto al dominio del descubridor. En su discurso de Santo Domingo, Miguel León-Portilla pareció poner en correlación forzosa 'descubiertos' y 'conquistados', como si el descubrimiento llevara consigo aparejada la dominación. Pero ésta es una equivalencia por completo falsa, desde el momento en que lo descubierto puede exceder con mucho, con muchísimo, al descubridor. Platón, en efecto, era, con todo su genio, notoriamente inferior al reino de las ideas por él descubierto, y su genio había consistido precisamente en percibir y hacer patente un mundo que le sobrepa-

* [Véase la Ponencia de la Representación Mexicana publicada en *Cuadernos Americanos,* núm. 2 (1987), pp. 185-187.]

saba como lo infinito a lo finito. De manera, pues, que no tiene por qué ser 'descubrimiento' sinónimo o correlativo de 'conquista'.

En la propia España, en la España descubridora y conquistadora, fue impugnada vigorosamente la conversión conceptual entre los términos del binomio descubrimiento-conquista. Su falacia la hicieron ver los grandes teólogos-juristas de Alcalá de Henares y Salamanca del Tormes, a la cabeza de ellos Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno. Sigamos brevemente el hilo de su discurso.

De acuerdo con los principios del derecho romano, que por algo ha recibido el nombre de "razón escrita", el descubrimiento, seguido de la ocupación efectiva, es título escrito de soberanía sobre las tierras descubiertas, y siempre que se trate de tierras sin dueño o inhabitadas, y las cuales pasan, por el descubrimiento y la ocupación, al dominio del primer ocupante: *res nullius primo ocupanti conceditur*. Hasta hoy está vigente este principio, y con base en él defendió México su soberanía sobre la isla de la Pasión (Clipperton) en el litigio que tuvo con Francia por su posesión del islote, y cuyos pormenores son del dominio público.

Ahora bien, si Vitoria, tan respetuoso del derecho romano como el que más, niega toda validez al derecho de descubrimiento (*ius inventionis*) en el caso de los territorios americanos, fue por haber comprobado, según todas las informaciones que pudo allegar quien nunca pasó a estas Indias, que en el Continente Americano, y sobre todo en las grandes civilizaciones del altiplano peruano y mexicano, los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos señores de sus tierras, en propiedad y soberanía o, como lo dice Vitoria, tanto en derecho público como en derecho privado, y en esta conclusión hay completa certidumbre: *Restat nuno conclusio certa, quod antequam Hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim.*

Con base, pues, en esta conclusión, Vitoria despacha sumariamente, como título de conquista a todas luces ilegítimo, al pretendido *ius inventionis*. "Por sí solo —dice— no justifica la posesión de aquellos bárbaros, no más que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros: *non plus quam si illi invenissent nos*".

Conjeturamos que los auditores de Vitoria en el general de teología de Salamanca debieron estremecerse al escuchar aquellas palabras. Eran, en efecto, el primer enunciado del principio, hoy universalmente aceptado, de la igualdad jurídica entre los Estados. Si fuera válido el derecho de descubrimiento —así arguye Vitoria— tendría que serlo *erga omnes* y, consecuentemente, una piragua de Moctezuma, que por azar hubiera llegado a las playas de Europa,

habría tenido el mismo derecho de conquista que la armada de Cortés al aportar en tierras mexicanas. Ningún desnivel cultural puede infirmar el principio de la igualdad jurídica. Vitoria, en efecto, concede que nuestros aborígenes eran bárbaros, pero no obstante esta diferencia cultural (no insuperable, como la racial), iguales en todo a los españoles ante el derecho.

De manera, pues, que Vitoria, si bien reconociendo como reconoce el hecho palmario e incontrovertible del descubrimiento, niega rotundamente que tenga un efecto jurídico cualquiera en lo tocante a los aborígenes americanos. No hay por qué negar el hecho, sino que basta con negar el derecho que de él pretende derivarse. Ahora bien, al abrazar el binomio descubrimiento-conquista, Miguel León-Portilla y sus adláteres parecen aceptarlo como los antiguos, como Palacios Rubios, por ejemplo, y por esto no ven otra salida que la de negar el primer término para poder negar el segundo. Palacios Rubios, en efecto, era perfectamente consciente de que el Nuevo Mundo estaba más que habitado y organizado; pero seguidor como era del Ostiense, no reconocía ni propiedad ni soberanía sino en los cristianos, por lo cual, y con perfecta lógica, eran para él *res nullius* las tierras americanas densamente pobladas. A mí, en conclusión, me parece más realista el colocarnos en el terreno de Vitoria, la aceptación del hecho bruto del descubrimiento, pero despojado de todo efecto jurídico en lo tocante a la soberanía sobre las tierras y pueblos del Nuevo Mundo.

Aunque esgrimido por diversos tratadistas, sobre todo los partidarios del Ostiense, para los cuales no podían ser los paganos titulares de propiedad y soberanía, el título de descubrimiento no llegó a invocarlo por sí solo como título de conquista la Corona española, sino en combinación con el otro título (éste sí absolutamente fundamental) de la donación alejandrina, en cuanto que el Papa concedía a los reyes de España y Portugal todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, *inventas et inveniendas*. De cualquier modo y por lo que haya sido, los nativos, gracias sobre todo a las Leyes de Indias, fueron algo más que un hato de ganado. De esta misérrima condición, en cambio, no pasaron los infelices africanos, y todavía en 1884, en la conferencia de Berlín, las potencias europeas se repartían muy a su sabor el continente negro, sin otro título para cada una que el de descubrimiento, y con olvido total, por consiguiente, de lo que pudiera representar, como entidad política, la población indígena. Con excepción de Etiopía, Liberia y el Transvaal de los bóers, aquel inmenso continente no era sino *res nullius*, ofrecido al descubridor y primer ocupante.

Por último, y como remate de estas reflexiones, se me ocurre que lo que puede estar tal vez detrás de la suplantación de 'descubrimiento' por 'encuentro', es la creencia de que el segundo término se aplica de ordinario al encuentro entre iguales, o sea que habrían sido de más o menos igual valor la cultura autóctona y la cultura advenediza. Ahora bien, el querer apurar esta cuestión nos llevaría sin duda muy lejos, y lo que por lo pronto puede decirse es que si bien pudiera hablarse de cierta paridad de culturas en cuanto que cada cosmovisión es un huerto sellado y autosuficiente, no así, en cambio, en lo que concierne a la civilización, en la cual hay parámetros técnicos respectivamente comparables y de fácil identificación. De esta perspectiva, pues, parece obvio que la civilización del Anáhuac, para no ir más lejos, era notoriamente inferior a la civilización europea, y no por ninguna inferioridad racial, ya que el indio y el mestizo y el mulato han demostrado ser tan capaces como el criollo o el europeo, sino simplemente en razón de los elementos que están en la subestructura de una civilización de altura, comenzando por Grecia, y que aquí, en el Anáhuac, faltaban del todo lamentablemente, como, entre los principales, el trigo, el olivo, la vid, la rueda y los vertebrados superiores a su cabeza el animal de tiro. ¿Cómo iba a ser posible emular aquellas civilizaciones con tamemes y guajolotes?

UN COMENTARIO A LAS DISQUISIONES SEMANTICAS Y APORETICAS DEL DOCTOR ANTONIO GOMEZ ROBLEDO

Por *Miguel* León-Portilla
EMBAJADOR DE MÉXICO ANTE LA UNESCO

NO QUIERO polemizar con tan distinguido helenista, jurista y antiguo diplomático al servicio de México por tantos años. Sin embargo, creo necesario comentar algunas de las afirmaciones que hace en "Semántica y aporética del descubrimiento".

Afirma que es "la última consigna..., que no debemos ya hablar del descubrimiento de América, sino del encuentro de dos mundos..." y añade que "es la nueva tesis del gobierno mexicano...". Si "consigna" es —como se expresa en el Diccionario de la Real Academia Española— "órdenes que se dan al que manda un puesto y las que éste manda observar al centinela", o más genéricamente, "una orden o instrucción reservada", notaré que ignoro sobre qué base formula tal aseveración. Efectivamente tuve el honor de representar a México en la reunión internacional a que él alude, pero nunca se me dio consigna alguna. Las ideas que expuse responden a lo que pienso. Con ellas se enmarca, de una forma que juzgo más congruente, lo que significó en última instancia el proceso histórico que se inició con el desembarco de Colón en tierras que hoy llamamos del Nuevo Mundo. A mi parecer, con el concepto de 'encuentro' se denota que, por obra no sólo de ese primer desembarco sino de cuanto a él siguió, los dos hemisferios terrestres, con sus pueblos y culturas, dejaron de estar aislados.

Así, la *imago mundi* se completó: los europeos conocieron lo que existía allende el Mar Tenebroso y los nativos del Nuevo Mundo supieron que más allá de "las aguas que se juntan con el cielo", había otras tierras y otros hombres. En el caso de México unos y otros nos han dejado espléndidos testimonios de ese encuentro. Ejemplo de ello son las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, la *Historia* de Bernal Díaz del Castillo y los textos en náhuatl incluidos en varios códices y otros manuscritos como los *Anales de la Nación Mexicana.*

Dice además Gómez Robledo que "la idea de encuentro evoca de ordinario el choque, o poco menos, de dos personas en movimiento y que marchan cada una, así sea sin proponérselo, en dirección de la otra". Tal definición no concuerda con lo que el citado diccionario expresa. En él leemos, como primera acepción de este vocablo, "Acto de coincidir en un punto dos o más cosas, por lo común chocando una con otra". Como segunda acepción, se nos da "Acto de encontrarse o hallarse dos o más personas". No es pues elemento o nota necesaria en la comprensión de este concepto que se trate de "dos o más personas (o cosas) en movimiento y que marchen cada una en dirección de la otra". Lo importante es la coincidencia en un lugar, el hallarse juntos. En el caso de europeos y nativos del Nuevo Mundo es un hecho innegable que hubo encuentro puesto que, por primera vez, coincidieron ya en un punto precisamente en el ámbito del Caribe y, más tarde, en otros muchos lugares del continente.

Continúa el doctor Gómez Robledo dando salida a una semántica muy personal suya y expresa que le pareció que quise yo "poner en correlación forzosa 'descubiertos' y 'conquistados', como si el descubrimiento llevase consigo aparejada la dominación". Negando que tal sea lo que pienso, veo que él mismo admite —en su compendiosa "recapitulación" jurídica sobre la tesis de Vitoria— que hubo algunos, como Palacios Rubios, que así lo pensaron. Y más adelante, mostrando que otros cayeron en igual presuposición, alude a la actuación de las potencias europeas que, todavía en 1884, se repartían "el continente negro" —me parecía mejor llamarle por su nombre, África— "sin otro título, para cada una, que el de descubrimiento".

Finalmente, haciendo una ponderación del "trigo, el olivo, la vid, la rueda y los vertebrados superiores", posesión de los europeos, da remate a su artículo con una despectiva pregunta, en tono de chiste: "¿Cómo iba a ser posible —nos dice— emular aquellas civilizaciones —las de Europa— con tamemes y guajolotes?" Por mi parte, me pregunto sobre el porqué de tal comparación. A las claras sé que con ella busca apuntalar su afirmación de que el término 'encuentro' "se aplica de ordinario al encuentro entre iguales", o sea que habrían sido de mayor o menor valor la cultura autóctona y la cultura advenediza.

Sobre esto diré que, sólo dentro de una semántica muy personal, cabe reducir las connotaciones de la idea de encuentro a acercamiento entre iguales. ¡Puede encontrarse, como es obvio, un hombre con un coyote o un distinguido internacionalista como Gómez Robledo con un mendigo, y hasta, si se quiere, con un chimpancé! Y no quiero polemizar acerca de esa otra afirmación —que trata

él mismo de matizar— de que una cultura puede ser de mayor valor que otra...

En resumen, ni hay consigna ni encuentro implica que los dos que entran en el mismo proceso hayan tenido que estar en movimiento, ni tampoco se está suponiendo que descubrimiento tiene correlación forzosa con conquista. Todas estas son presuposiciones del autor de esta "Semántica y Aporética". Lo único que he propuesto —y cada quien es libre de aceptarlo o rechazarlo— es que, con criterio ecuménico, tomando en cuenta a pueblos y culturas de ambos hemisferios con sus aportaciones recíprocas, parece adecuado enmarcar ese largo proceso de contactos en función del concepto de encuentro. Sin duda, para los europeos en su momento fue una secuencia de descubrimientos. Pero hoy, yendo más allá de esa sola perspectiva, en busca de un punto de vista a la luz plena de la historia universal —dando cabida a todos en ella pero ya sin etnocentrismos— comprendemos que lo que entonces ocurrió fue un acercamiento de pueblos y culturas. A la postre, en virtud del mismo, convertida en realidad la comunicación por el oriente y el poniente, se consumó el encuentro de todos los humanos, antes recíprocamente ignorados en dos hemisferios, en dos mundos, el tenido como Antiguo y el que llamamos Nuevo.

OTRA VISION DEL DESCUBRIMIENTO. EL CAMINO HACIA UN DESAGRAVIO HISTORICO

Por *Enrique* DUSSEL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, MÉXICO

Al acercarnos al quinto centenario del acontecimiento de la llegada de Colón a una de nuestras islas del Mar Océano, no podemos dejar de pensar aquel momento fundacional. La ocasión es tanto más propicia ya que, se quiera o no, la interpretación presente de aquel hecho pasado tiene consecuencias para el futuro.

Y, como siempre, echar una mirada hacia el pasado no deja de tener implicaciones actuales. Que España, y hasta un gobierno socialdemócrata, haya lanzado la idea de la conmemoración no deja de hacernos pensar. Y que nosotros, grupos muy diversos y de distintas naciones, vayamos tomando posiciones de las más variadas no deja de tener consecuencias tanto teóricas, culturales o académicas, como políticas.

Hace ya casi treinta años, en una hermosa obra de Edmundo O'Gorman se postuló la tesis de la invención de América.[1] La tesis, de inspiración heideggeriana y con influencia del pensamiento de Gaos, tiene todas las virtudes de una interpretación ontológica que supera las anécdotas superficiales.

Para que un ser-en-el mundo descubra algo debe tener alguna conciencia de su preexistencia. Es decir, la idea de "des-cubrimiento, aun el casual descubrimiento de Colón,

> es el resultado final e ineludible de un desarrollo hermético condicionado por la previa idea de que América es un ente investido desde siempre, para todos y en todo lugar de un ser predeterminado... una cosa en sí[2]

O'Gorman, en una de las más bellas páginas del pensamiento latinoamericano va mostrando, de manera inteligente y erudita, cómo,

[1] *La invención de América; el universalismo de la cultura de Occidente*, México, FCE, 1958.
[2] *Ibid.*, p. 11.

en realidad, desde el mundo (en el sentido heideggeriano) de Colón o Américo Vespucio, las cosas acontecieron. El "ser americano" va apareciendo en el dicho mundo concreto desde el "ser asiático" de las islas y tierras encontradas. En realidad, Colón nunca sobrepasó el horizonte del "ser asiático" de las tierras encontradas. Y por lo tanto, para O'Gorman ni siquiera descubrió América (en el sentido tradicional de la palabra). Pero aún cuando se conoció el "ser americano" de las tierras halladas, aproximadamente en 1507 y gracias a la *Cosmographiae Introductio* y otras obras de ese año, tampoco ese acto fue un descubrimiento:

> Cuando se dice que América fue descubierta tenemos un modo de explicar la aparición... de un ente —escribe O'Gorman— ya constituido en el ser americano, pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un ente cuyo ser depende del modo en que surge en el ámbito de aquella cultura (occidental) ... El ser de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición... como resultado de un acontecimiento que, al acontecer, constituye el ser de un ente".

De esta manera, la cultura occidental tiene "la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma concibe como distinto y ajeno".

Para Heidegger, el dotar de sentido al objeto significa un encuentro de dos momentos:

> Ser verdadero quiere decir ser descubridor... Con el estado de descubiertos demuestran los entes justamente como entes que ya antes eran... Semejante comprender entes en las relaciones que tienen bajo el punto de vista del ser sólo es posible sobre la base del estado-de-abierto, es decir, del ser descubridor del ser-ahí.[4]

Construir el sentido del "ser americano" de lo encontrado por Colón evidentemente no consiste en incluir en el mundo de Colón lo ya-ser-americano. Pienso que para Heidegger hay realmente "descubrimiento" de América y no "invención". "Invención" —o el "ser en bruto" de Alberto Caturelli— habría si el ente que aparece no trajera consigo ninguna realidad, consistencia, resistencia. En este caso no sólo habría constitución de sentido, sino "llenamiento" de realidad. Sería algo así como un idealismo absoluto.

Pienso que lo que tan admirablemente describe O'Gorman, co-

[3] *Ibid.*, p. 91.
[4] *Sein und Zeit*, s 44 *b* y *c*, Tubingen, Max Niemeyer, 1963 pp. 219 y 227-228. Hay edición española, *El ser y el tiempo*, trad .de José Gaos, México, FCE, 1968 (1a. ed., 1951), pp. 240 y 248-249.

mo pasaje de sentido del "ser asiático" al "ser americano", es estrictamente "des-cubrimiento". Se constituyó el sentido europeo al ente encontrado que, ya real, no estaba en el mundo (pero era real); entró en el mundo europeo pero con consistencia propia. Esta realidad resistente, el ente, fue interpretado desde la totalidad europea de sentido. No fue inventado sino des-ocultado.

La limitación metafísica de la ontología heideggeriana consiste en que, aunque habla del "ser-con",[5] siempre parte del mismo, del *Da-sein* (ser-ahí) como centro del mundo. Por ello la interpretación de la "invención de América" toma, en primer lugar, a Colón y el ser-ahí europeo como centro del mundo. Y, en segundo lugar, toma a lo encontrado en el Mar Océano como ente. Esto es exacto en la historia y en la realidad de los hechos. En efecto, el hombre europeo consideró a lo encontrado como un ente, una cosa. No lo respetó como "el Otro", como otro mundo, como el más allá de toda constitución de sentido posible desde el mundo colombino. Planteó por ello, magistralmente, el comienzo de un discurso, pero no continuó su despliegue.

Si con la misma fenomenología heideggeriana nos situamos ahora desde el ser-ahí habitante de este continente, el hombre que mora en este espacio nuestro, la descripción no sería simplemente la invención de la anterior, sino que sería constituir de sentido distinto a lo que aparece en el horizonte de su mundo propio. Túpac Amaru, en el bando que se encontró en su bolsillo en el momento de su arresto, había escrito: "Por eso y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios todopoderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos".

Del latín *intruo* (meterse violentamente al interior), intrusión significa penetrar a un mundo, el de otro, sin derecho, sin permiso, entrometerse. Para aquel gran rebelde inca los europeos eran en nuestro continente "intrusos". Desde Europa, en posición extrema, se da la "creación" de América (invención); desde nuestro continente se da la "intrusión" en nuestro mundo ya dado, con su sentido propio, sus derechos, su dignidad.

Desde el mundo nuestro prehispánico, el recién llegado del Este irrumpió intruso, arrogante, agresivo, amenazante. Si el europeo llegaba a esta "cosa" explotable para el originario morador de este espacio (no nuevo sino propio, y por ello hablar de Nuevo Mundo es ya europeísmo), el desconcierto fue su posición existencial ante la extrañeidad de la intrusión divina. En el mundo propio del morador originario (que no era indio porque éste es ya falso nombre que se le puso en ese descubrimiento del "ser americano" desde el "ser asiático") lo anormal, lo enorme (en cuanto que supera justamente la normal), lo extraordinario, era divino: "En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras extrañas. Los señores los tomaron por dioses... Tonatiuh (el sanguinario Alvarado) durmió en la casa de Tzumpam".[6]

[5] *Ibid.*, & 26. Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, & 13 a 15, México, Edicol, 1977, t. I, pp. 98.

Extrañeidad de Moctezuma ante el intruso Cortés, ya que "consultando a los suyos —escribe José de Acosta—, dijeron todos que sin falta, era venido su antiguo y gran señor Quetzalcóatl, que había dicho volvería y que así venía de la parte del oriente".[7] El originario morador no "des-cubría" ni "inventaba" al recién llegado. Lo admiraba en su intrusión y, de todas maneras, al igual que los europeos, lo constituía en su sentido dentro de su mundo. Si para el europeo lo encontrado fue interpretado primero en su "ser asiático" y posteriormente en su "ser americano", para el originario morador el intruso era igualmente interpretado como Dios que aparecía. En el primer encuentro hubo expectativa, desconcierto, admiración. Pero duró poco.

El cara-a-cara que desde Europa des-cubría y que desde nosotros expectaba al extraño intruso fue cuestión de horas, de días:

> Viendo al Almirante y los demás su simplicidad —nos dice Bartolomé— todo con gran placer y gozo lo sufrían: parábanse a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos, cuánta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca cognoscieron... parecía haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán.[8]

Pero:

> Luego que las cognosieron, como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos (se arrojaron sobre ellos) ... Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día no hacen sino despedazarlos, matarlos, angustiarlos, afligirlos, atormentarlos e destruirlos por las extrañas e nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad.[9]

[6] *Memorial de Sololá, anales de los Cahchiqueles*, II, 148, México, FCE, 1950, p. 126.

[7] *Historia Natural*, VII, cap. XVI, Madrid, Bae, 1954, p. 277.

[8] *Historia de las Indias* I, cap. 40 en *Obras*, Madrid, Bae, 1957, t. I, p. 142.

[9] Bartolomé de Las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, en *Obras*, t. V, p. 137

En efecto, el originario morador vivió desde su mundo de manera espantosa la intrusión de esos seres divinos:

> El II Ahua Katun, primero que se cuenta, es el Katun inicial. Faz-del-nacimiento-del-cielo, fue el asiento del Katun en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del oriente vinieron cuando llegaron a esta tierra los barbudos, los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra... ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los grandes amontonadores de piedra... los falsos ibteeles de la tierra que estallan fuego al extremo del brazo... ¡Ay! ¡Muy pesada es la carga del Katun en que acontecerá el cristianismo! Esto es lo que vendrá: poder esclavizar, hombres esclavos han de hacerse, esclavitud que llegará aún a los Halach Uiniques. Jefes de los Tronos de los días... Temblorosos, trémulos estarán los corazones de los Señores de los pueblos por las señales duras que trae este Katun: imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas: en que guerreen los jóvenes por los honrados Batabes. Los del hacha.[10]

La gloriosa conquista es el acto ético más perverso de la historia de nuestro continente, porque fue el mal originario y la opresión estructural que la historia nos legó de maneras distintas hasta el presente. Los moradores originarios, entonces, tuvieron desde su mundo una percepción propia de este acontecimiento que sucede al descubrimiento. Descubrimiento y conquista desde el mundo opresor, extraño, intruso; desconcierto, intrusión, servidumbre, desde nuestra propia subjetividad. Un mismo hecho, dos sentidos, dos efectos diferentes.

Un "encuentro" es, exactamente, el cara a cara de dos personas como realización de un movimiento de ir hacia el otro lado en la libertad, el afecto, mutuamente. Cada uno va hacia el otro sabiendo que el otro viene hacia uno, en el reconocimiento del otro como otro y en el respeto de su exterioridad digna.[11] Pero si el encuentro es desigual, en el sentido que uno va hacía el otro con la intención de construirlo, hay que encontrar la palabra apropiada para un tal acontecimiento:

[10] *El libro de los libros de Chilam Balam,* II, México, FCE, 1948, pp. 124-125, 126 y 137.

[11] *Cf.* en Michael Theunissen, *Der Andere,* Berlin, Gryter 1965, el concepto del "encuentro" (*Begegnung*), p. 259 ss.

> Dios tuvo por bien elegirme —dice Bartolomé— para procurar volver por aquellos universos gentes que llamamos indios, poseedoras de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males o daños nunca otros tales vistos ni oídos que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen.[12]

Para Bartolomé, entonces, aquello no fue un encuentro. Fue un choque, un "enfrentamiento" en su sentido antropológico y militar. "Enfrentamiento": darse de frente, en la frente; pero también afrentar, humillar, agraviar, como escribe Bartolomé.

Cuando hay un "enfrentamiento" o un "encuentro" desigual, uno considera al otro como el "ente explotable" (poseedor de riqueza, de oro...) y actúa en consecuencia: lo inmoviliza, lo desarma, lo desapropia de sus "reinos y tierras", riquezas. No va en realidad al encuentro del otro como otro; por el contrario, va a las cosas del otro que tienen sentido en el propio mundo europeo. Esta "codicia" o deseo desmedido de la riqueza del otro imposibilita tener un "encuentro". Es un "enfrentamiento" posesor de lo ajeno: es robo, rapiña, disolución del mundo europeo. Al de allá se lo llama viejo, al de acá nuevo; en realidad el mismo, aunque contra la voluntad del conquistador se irá haciendo también otro.

El originario morador desposeído deberá tributar trabajo primero o vender su trabajo por miserable dinero. De todas maneras su objetividad, su corporalidad misma será la pobreza radical, la desnudez absoluta, la impotencia del vencido (pero no definitivamente derrotado).

Resistencia y emergencia

Desde la reflexión de lo que debería significar la conmemoración de aquel lejano 12 de octubre a fines del siglo XV desde estos fines del siglo XX, el morador originario de estas tierras se va transformando en el sujeto en torno al cual gira el asunto.

Desde España, como es obvio, ellos van releyendo y reestudiando su siglo XV. Así nos "des-cubrirán" o "inventarán" de nuevo. Desde ellos, de nuevo, desde afuera, producirán en nosotros de nuevo la extrañeidad intrusa.

Pero nosotros mismos, los hijos mestizos del conquistador y la india, de Cortés y Malinche, somos ya el proceso de aquel "en-fren-

[12] *Testamento* (1564), en *Obras,* t. V, p. 539.

tamiento". Pareciera que la ausente de todo esto es la principal protagonista del acontecimiento conmemorativo. Nos dice el artista:

> Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal, sal entre mis piernas sal, hijo de la chingada... adorado hijo mío, sal ya... cae sobre la tierra que ya no es mía ni de tu padre, sino tuya... sal, hijo de las dos sangres enemigas... sal, mi hijo, a recobrar tu tierra maldita, fundada sobre el crimen permanente y los sueños fugitivos... ve si puedes recuperar tu tierra y tus sueños, hijo mío, blanco y moreno... Hay demasiados hombres blancos en el mundo y todos quieren lo mismo: la sangre, el trabajo y —escribe Carlos Fuentes— el culo de los hombres oscurecidos... Contra todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra parte de tu propia sangre. (Sin embargo) tú eres mi única herencia, la herencia de Malintzin; la diosa, de Marina, la puta, la Malinche, la madre... Tú, hijo mío, serás mi triunfo; el triunfo de la mujer... Malinxóchitl, diosa del alba... Tonantzín, Guadalupe, madre...[13]

Si nuestra madre, si la madre del mestizo, del latinoamericano, es el mundo del originario morador, los aztecas, los mayas, los chibchas y los incas, los tarahumaras, los otomíes, los caribe, los arauaka, los araucanos o los diaguitas... la/los tenemos en el olvido: "Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo. Mi madre me lo dijo... Exígele lo nuestro... El olvido en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro".[14] "Me vuelve a la mente, tras de largo olvido... debe estar guardada en alguna parte con el retrato de mi madre...".[15]

La conmemoración es tiempo de recuerdo, de desolvido, de historia para la acción. Lo primero que no hay que olvidar es que los tales vencidos no fueron derrotados. Los primitivos habitantes de estas tierras resistieron. La categoría de "resistencia" quiere indicar una manera de "estar" siendo, subsistiendo, en el silencio mimético del vencido, a la espera. Sabemos, sin embargo, que no hubo año, ni en la colonia ni en el siglo XIX o XX, en que algún grupo o etnia de los originarios moradores no se haya rebelado. Las así llamadas "rebeliones indígenas" son un hecho desde hace poco tiempo estudiado, aunque todavía no con la amplitud que merecen. Allí descubriríamos que vencidos, pero nunca derrotados, diezmados, pero sobrevivientes, en todos los rincones de nuestro continente, en Argentina o en Chile, en Brasil o en el Caribe, por no nombrar el

[13] *Todos los gatos son pardos*, Barcelona, 1971, pp. 114-116.
[14] Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, México, FCE, 1971, p. 7.
[15] Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*, Santiago, Orbe, 1969, pp. 35-36.

área andina y la centroamericano-mexicana, ellos pervíven y es necesario no olvidarlos.

La "resistencia" de cinco siglos casi estuvo entonces siempre dialécticamente entrelazada con la "emergencia". "Emergían" en rebeliones, en su obstinación por seguir siendo distintos. Hoy, en Guatemala, como en tiempos de Túpac Amaru, se rebelan nuevamente, y otra vez más son masacrados por los mestizos y los blancos, sus hijos, que tienen a su madre en el olvido.

Bartolomé escribía que él había sido llamado para "liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen". Y esto podemos repetirlo también hoy, a cerca de medio milenio de la intrusión en estas tierras de los descubridores extraños. Todavía hoy padecen "violenta muerte". Pero han triunfado en un momento esencial de la existencia: viven, todavía viven, han resistido, ahora emergen, y su emergencia liberadora es responsabilidad también de su hijo, del mestizo, del latinoamericano. Esto sí podría celebrarse, el haber sobrevivido para salir del olvido, para recuperar la memoria, para emerger del en-cubrimiento desde el tiempo del des-cubrimiento. Debería producirse así el des-cubrimiento del lugar en la historia y en la realidad actual de un pueblo que emerge a partir de los originarios moradores de estas tierras. El Quinto Centenario sería una oportunidad de ese des-encubrimiento de su realidad pasada y presente, para vislumbrar el lugar que deben ocupar en la futura sociedad liberada.

Si Bartolomé se indigna por los muchos "agravios" que los descubridores conquistadores hicieron a los originarios moradores de estas tierras, es ya el tiempo del desagravio.

Agravio significa ofensa que se hace a la honra y fama de alguien contra su derecho. En realidad, el descubrimiento y lo que siguió no es sólo agravio, sino opresión, servidumbre estructural, explotación de su trabajo, despojamiento de sus bienes, muerte de sus cuerpos, destrucción de sus dioses... Es mucho más que agravio pero también fue esta ofensa, agravio, humillación, falta de respeto al otro en su dignidad.

Desagravio significa, al menos a trastiempo, reparar la ofensa hecha a otro, dando al humillado satisfacción cumplida, compensar el perjuicio causado. ¿Podemos hacer esto? ¿No es utópico? ¿Cómo desagraviar el mal irreparable que se les hizo y se les sigue haciendo?

Muchas veces se habla del "Día de la Raza". Y me pregunto: ¿de la humillada raza indígena o de la intrusa raza blanca europea? ¿Qué festejamos: el agravio a los nuestros o la agresividad de los que aquí llegaron? Este tipo de continuas contradicciones nos muestra que es necesario un cierto sentido ético para tener la valentía de querer conmemorar algo.

Nuestro Tiempo

LA ECONOMIA MUNDIAL: BREVES COMENTARIOS

Por *Jesús* SILVA-HERZOG F.
ECONOMISTA MEXICANO

A PRINCIPIOS DE 1988, las perspectivas de la economía mundial no son favorables. Nos encontramos ante una situación en que prevalecen grandes desequilibrios entre los principales actores del acontecer económico en el mundo: enorme déficit en los Estados Unidos y enorme superávit en Japón y, en menor medida, en Alemania Occidental, Corea y Taiwan. Estados Unidos, el líder occidental, se ha convertido en el principal deudor del mundo, con una deuda externa cercana a la mitad de un trillón de dólares; Japón, por su parte, es el principal acreedor, con un saldo de 500 000 millones de dólares. Los tipos de cambio han fluctuado más y en períodos más cortos que nunca antes. La dramática caída de octubre en los mercados bursátiles de la mayoría de los países industriales y en desarrollo ha afectado las perspectivas económicas globales. La confianza —además de la repercusión considerable en el producto interno (superior al 15% hasta principios de diciembre)— ha sido afectada. Los riesgos de una recesión mundial, o de menores ritmos de crecimiento, no parecen muy lejanos.

Una parte importante de los actuales desequilibrios deriva de la ignorancia de los principales países industriales respecto de las consecuencias internacionales de sus políticas internas, en un mundo cada vez más interdependiente. Además, la coordinación internacional de políticas económicas fundamentales no deja de ser todavía, a pesar de algunos esfuerzos recientes, un asunto casi retórico, sin logros trascendentes.

Cinco elementos caracterizan, a mi juicio, la situación actual y su evolución en los próximos meses:

1. La devaluación del dólar
2. El proteccionismo comercial
3. El fracaso de los Estados Unidos en reducir su déficit en las finanzas públicas

4. Las dificultades de los países distintos a los Estados Unidos para actuar como "locomotoras" del desarrollo mundial, y

5. El problema de la deuda externa del Tercer Mundo, en especial de América Latina.

1. *La devaluación del dólar*

No existe la menor duda de que el dólar permaneció sobrevaluado durante un buen número de años en el pasado reciente. Esta sobrevaluación —que las autoridades norteamericanas censuran tanto en el caso de los países en desarrollo— contribuyó al enorme déficit comercial de los Estados Unidos, superior a 150 000 millones de dólares. Volvió caras las exportaciones norteamericanas y muy atractivas las compras del exterior.

El problema ha podido subsistir sin provocar, hasta ahora, mayores dificultades debido al financiamiento enorme que el resto del mundo ha proporcionado al consumidor americano. Pero esto representa una situación que no puede continuar de modo indefinido. Hasta los Estados Unidos no pueden vivir mucho tiempo gastando más de lo que tienen o importando más de lo que exportan. Es más, hay indicios claros de que se ha iniciado ya un movimiento de salida de capitales privados de los Estados Unidos hacia otros centros financieros, parcialmente compensado por flujos de recursos procedentes de autoridades monetarias de otros países. El movimiento se ha agudizado después de la caída en los mercados bursátiles de mediados del mes de octubre de 1987.

La devaluación del dólar frente al yen japonés y al marco alemán, principalmente, ha tenido ya un efecto positivo en la balanza comercial. Sin embargo, el déficit entre lo que Estados Unidos vende y lo que compra es todavía demasiado alto y, en ausencia de otras medidas poco probables en el área de las finanzas gubernamentales, no podrá reducirse en la medida necesaria para evitar nuevos ajustes en la paridad. Es posible que en los próximos meses el dólar baje todavía alrededor de un 10% adicional, con lo que contribuirá a provocar un mayor ritmo de inflación en la economía norteamericana.

De manera consecuente, y con el propósito de retener el ahorro externo y atraer, en lo posible, nuevas entradas de fondos, es muy probable que la tasa de interés mantenga la tendencia alcista que mostró a principios del año anterior. Sin embargo, los riesgos de una nueva recesión o menores ritmos de crecimiento, cuyo inicio puede ser anterior que los pronósticos, pueden inhibir la política de tasas de interés y provocar un apoyo mayor en los movimientos del tipo de cambio.

2. *Proteccionismo*

Las corrientes proteccionistas de los últimos años seguramente se verán intensificadas ante la persistencia del alto déficit comercial de los Estados Unidos. Es más, probablemente el Congreso de ese país se hará más agresivo si los esfuerzos por reducirlo no tienen un resultado positivo apreciable en el corto plazo. El problema se ha convertido en bandera política y recibirá, cada vez más, un tratamiento como tal.

No deja de ser paradójico que hoy nos encontremos en un mundo con amplia libertad para el movimiento de capitales pero con restricciones crecientes en el intercambio de mercancías. La situación es muy distinta de la imperante al final de la Segunda Guerra Mundial.

Las barreras proteccionistas —siempre inconvenientes, pero hoy más que nunca— dificultarán el incremento necesario de las exportaciones latinoamericanas, única vía real y efectiva para retomar el camino del crecimiento.

3. *El déficit público en los Estados Unidos*

El meollo de los problemas de la economía norteamericana, y de muchos de la economía mundial, se encuentra en el alto déficit gubernamental de los Estados Unidos. A pesar de los compromisos políticos es poco lo que se ha logrado. Los acuerdos recientes entre el Gobierno y el Congreso tienen mucho de escenografía. Además, resulta paradójico pregonar a otros lo que uno ha sido incapaz de lograr.

La sociedad americana ha estado viviendo en los últimos años por encima de sus propios medios. Invierte más de lo que ahorra, gasta por encima de sus ingresos y compra al exterior en exceso en comparación con lo que coloca en los mercados mundiales. Como muchos otros en otros tiempos. Pero ésa es una situación insostenible, aun para los Estados Unidos.

En caso de que el déficit público no se reduzca de modo significativo —cosa bastante probable— no será posible abatir el déficit comercial; la modificación en la paridad cambiaria o el modesto impulso de otras economías industriales no tienen las mismas posibilidades efectivas sobre la balanza comercial que una re-

ducción en el déficit del gobierno. Además, para financiar el excedente del gasto sobre el ingreso será necesario elevar la tasa de interés, con el consiguiente efecto recesivo en la inversión privada, en la actividad económica y en el problema de la deuda de los países en desarrollo.

Una mayor participación de los países europeos en los gastos de defensa en el continente y en el Medio Oriente podría tener un efecto significativo en el déficit gubernamental de los Estados Unidos. Las conversaciones políticas de alto nivel realizadas recientemente entre el Departamento de Estado, la Unión Soviética y los países europeos, así como la reciente reunión entre Reagan y Gorbachov, pueden contemplarse desde esta perspectiva.

4. *El impulso de las otras economías industriales*

Los últimos meses han sido testigos de un esfuerzo sistemático por parte de las autoridades norteamericanas para lograr una mayor participación de las otras economías industriales —principalmente, Alemania y Japón— en el estímulo de la economía mundial. Sin embargo, hasta ahora la reacción, a pesar de los recientes esfuerzos de ambos países, ha sido de resistencia para asumir ese papel de "locomotoras". El riesgo de caer en la inflación ha prevalecido sobre la necesidad de estimular un mayor crecimiento en sus economías. Cabe destacar en este proceso una tendencia hacia el bilateralismo, cuyo ejemplo más claro se encuentra en las conversaciones entre Estados Unidos y Japón. De hecho, se ha formado un Grupo de Dos.

En este terreno, la decisión del gobierno japonés de apoyar su crecimiento no tanto en las exportaciones sino en el impulso de la demanda interna constituye un paso importante. En el mismo sentido se debe interpretar el ofrecimiento de incrementar su apoyo financiero a América Latina en una suma de alrededor de 30 000 millones de dólares en un plazo de tres años y a través, principalmente, de los organismos multilaterales. En esencia, se trata de compensar sus elevados saldos positivos en la balanza comercial mediante movimientos en la cuenta de capital; con ello, la presión política de los Estados Unidos tendrá que reducirse. Sin embargo, la forma de llevar a cabo esta transferencia adicional no está suficientemente clara.

5. *La deuda del Tercer Mundo*

Hoy prevalece la noción de que el problema de la deuda externa del Tercer Mundo puede seguirse manejando dentro de la estrategia seguida hasta ahora sin provocar problemas mayúsculos en la economía mundial. Sin embargo, esa posición se basa en supuestos optimistas relativos al comportamiento de la actividad económica en los países industriales, el nivel de las tasas de interés, las presiones proteccionistas y los nuevos flujos de recursos financieros.

La preocupación por los desajustes fundamentales en la economía mundial ha relegado la atención sobre el problema de la deuda externa. Empero, en caso de que el ritmo de crecimiento de los países avanzados se contraiga, no se dé la apertura comercial necesaria para colocar exportaciones adicionales de los países endeudados, suba la tasa de interés y se mantenga la interrupción de las corrientes financieras, el problema de la deuda externa puede volver a ocupar un lugar decisivo en el futuro inmediato de la economía mundial y en el equilibrio del sistema financiero.

EL DESARROLLO DEL NACIONALISMO RADICAL (1890-1930)

Por *Susana* RODGERS
UNIVERSIDAD DE TELAVIV,
ISRAEL

Introducción

ESTE TRABAJO estudia al radicalismo como el movimiento que reformula el concepto de nacionalismo en Argentina durante el período 1890-1930. Es entonces evidente que un estudio de este tipo requiere ciertas definiciones previas con respecto a la delimitación que se dará al término "nacionalismo". Con él he de designar alternativamente dos tipos de fenómenos. Por un lado, me he de referir al término "nacionalismo" en el sentido de un movimiento, grupo político o línea ideológica que plantea la necesidad de autodeterminación nacional para consolidar, integrar y liberar a la nación. Claro está que, en el marco de la dependencia que caracteriza a América Latina a fines del siglo XIX, un nacionalismo tal deberá relacionarse también forzosamente con la presencia hegemónica del capitalismo extranjero y la cultura extranjera por igual. Por otro lado he de aludir aquí al nacionalismo en el sentido de un movimiento cultural que resurge a principios de siglo y que expresa disconformidad con el sistema liberal imperante, que exalta la nacionalidad a través de la reivindicación de las tradiciones y costumbres hispanoamericanas y que hace una revisión historiográfica del pasado nacional.

Para comprender el nacionalismo en el movimiento radical es necesario hacer una caracterización global del momento histórico y de las corrientes ideológicas inmediatamente anteriores y paralelas al pensamiento y acción radicales. El análisis de estas corrientes se ha de basar fundamentalmente en su conceptualización del nacionalismo y en la praxis relevante. Distinguimos sucintamente tres corrientes que consideramos como las más importantes por su visión de lo nacional y por su influencia en el ámbito ideológico:

la corriente liberal, la corriente socialista y la corriente nacionalista propiamente dicha.[1]

Examinadas éstas, se analizará el nacionalismo radical sobre el trasfondo histórico y teórico mencionado.

Nos referiremos al surgimiento y a las causas del radicalismo en el contexto nacional e internacional, al papel de Yrigoyen como caudillo nacional, para finalmente pasar a hacer un examen de la praxis nacionalista del radicalismo en los ámbitos económico, social, cultural e internacional.

El momento histórico (1880-1916)

ENTRE los años 1880-1916, Argentina es gobernada por una minoría liberal e ilustrada que controla los resortes económicos, políticos y culturales de la nación y que representa los intereses de una cerrada oligarquía agropecuaria asociada al imperialismo británico.

Esta minoría, conocida habitualmente como la "Generación del 80", es la que ha de asumir como suyo el programa de Alberdi y Sarmiento (atraer inmigrantes europeos y capitales extranjeros), programa que ha de generar un acelerado proceso de modernización.

> En la América del Sud —escribía Alberdi— gobernar es poblar, porque poblar es educar, enriquecer, civilizar con inmigrantes procedentes de la Europa más próspera y civilizada. Haced para ello leyes, gobierno y política adecuados, con el objeto de atraer a esa Europa civilizada, llamad a sus pobladores y capitales, industrias y empresas para que se instalen y progresen desde el día de su establecimiento.[2]

Este proyecto ha de impulsar un importante desarrollo político-institucional, económico, social y cultural. En el primer aspecto se organiza un solo Estado mediante la federalización de Buenos Aires, y de esa manera se construye un poder nacional eficiente que rompe con los fraccionamientos regionales.[3]

---

[1] No se considera aquí la corriente anarquista, de importante repercusión en estos años. Para ésta el Estado-nación era una creación artificial y no reconocía otra patria que el mundo entero. Para una interpretación en este sentido véase I. Oved, *El Anarquismo y el movimiento obrero en Argentina,* México, Siglo XXI, p. 361.

[2] Juan Bautista Alberdi, *La Revolución del 80,* Buenos Aires, Plus Ultra, 1964, p. 185.

[3] Marcos Merchensky, *Las corrientes ideológicas en la historia argentina,* Buenos Aires, Hachette, pp. 108-109.

En el ámbito económico se impulsa un amplio progreso que desencadena un cambio fundamental en la estructura socioeconómica del país. Se instalan los ferrocarriles para vincular los centros de producción con el puerto, se impulsa la producción agropecuaria con la aparición del frigorífico, se promueve la inmigración que alcanza cifras récord en esos años, se conquista el desierto abriendo a la explotación de nuevas tierras a los sectores allegados al gobierno (con lo que se refuerza la forma latifundista de explotación), se crean industrias conexas a la agricultura y la ganadería, se atraen fuertes sumas de capital extranjero, especialmente inglés, etcétera.

En el aspecto social, se da la aparición de nuevos sectores, medios y obreros, que más tarde han de poner al descubierto la ilegitimidad del sistema impuesto por la oligarquía.

En el ámbito cultural, señalamos sucintamente que se sancionan leyes de contenido laicista que establecen la educación popular laica y obligatoria y el Registro Civil.[4]

Es esta minoría la que en definitiva, mediante su programa de europeización, convierte a la Argentina en un país con una economía capitalista agroexportadora que pasa a "depender de un mercado no controlable por él y de la afluencia persistente del capitalismo extranjero para asegurar la continuación de su progreso".[5] Se mutiló pues la potencialidad de una economía independiente que hubiera permitido el desarrollo autónomo de la nación.

> Dado el papel clave —comenta el economista argentino Aldo Ferrer— que el sector agropecuario jugó en el desarrollo económico del país durante la etapa de economía primaria exportadora, la concentración de la propiedad territorial en pocas manos aglutinó la fuerza representativa del sector rural en un grupo social que ejerció consecuentemente una poderosa influencia en la vida nacional. Este grupo se orientó, en respuesta a sus intereses inmediatos y los de los círculos extranjeros (particularmente británicos) a los cuales se hallaban vinculados, hacia una política de libre comercio opuesta a la integración de la estructura económica del país mediante el desarrollo de los sectores industriales básicos.[6]

Es por eso que, si bien la gravitación de este sector no llegó a impedir el desarrollo del país, este desarrollo que ha de ser capitalista y dependiente tiene de peculiar que ha de realizarse bajo la dependencia del inversionismo extranjero asociado a la oligarquía, y en lo político ha de caracterizarse por impedir la participación de amplias capas de la población.

[4] *Ibid.*, pp. 122-126.

[5] Abelardo Villegas, *Reforma y revolución en América Latina*, México, Siglo XXI, p. 184.

[6] *Apud* Arturo Jauretche, *La colonización pedagógica*, Buenos Aires, CEDAL, p. 13.

El poderío de la oligarquía no fue exclusivamente económico y político. Su poderío se ha de apoyar en un sistema ideológico. Sistema que ha de impregnar "como un pólipo todas las instituciones económicas, jurídicas, educativas, políticas, financieras, religiosas y militares".[7] Es el dogma liberal que, influido por las ideas del Positivismo, ha de influir en el pensamiento colectivo incluyendo a las distintas corrientes de opinión. Es que, en realidad, el liberalismo se convierte "en el fundamento del sistema predominante, sostenido por un vigoroso consenso".[8]

La corriente liberal

TEÓRICAMENTE, el pensamiento liberal de la oligarquía no difería del que caracterizaba a los grupos liberales europeos de la época.

Este grupo identificaba al liberalismo con la democracia y las libertades liberales en general. Creía en las libertades políticas, de conciencia, de pensamiento y de comercio. Sus ideales eran las democracias anglosajonas y la cultura francesa como negación de la española. Proclama como ideal inmanente la libertad absoluta del individuo en un régimen de libre competencia y cree en el progreso como marcha continua en línea recta hacia el infinito.[9]

Pero tal filosofía, por el carácter dependiente de Argentina, se convierte en un mero formulismo oportunista y en un medio de opresión y dominio "envasado —como diría Arregui— tras el rótulo de libertad, democracia, progreso, derechos humanos, etc.".[10]

Este sector se preocupó por establecer la identidad nacional mediante el estudio histórico del pasado del país. Por eso el de "Nación" pasa a ser el concepto básico que define la historiografía liberal.[11]

[7] Juan José Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional*, Buenos Aires, Plus Ultra, pp. 55-56.

[8] José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, UNAM, 1984, p. 158.

[9] Rodolfo Puiggrós, *El Yrigoyenismo*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1965, p. 59.

[10] Juan José Hernández Arregui, *op. cit.*, p. 24.

[11] José Luis Romero, *op. cit.*, pp. 150-152.

¿Qué era ser argentino? Domingo Faustino Sarmiento escribía en 1845:

> Había, antes de 1810, en la República Argentina, dos sociedades distintas, rivales e incompatibles, dos civilizaciones diversas, la una, española, europea, culta y la otra, bárbara, americana, casi indígena; y la revolución de las ciudades (de 1810) sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras distintas de ser un pueblo se pusiesen en presencia una de otra, se acometiesen, y después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra.[12]

Es decir que la disyuntiva era clara: "ser salvaje o no ser salvaje".[13] Ser salvaje era reivindicar "las brutales e ignorantes tradiciones coloniales"[14] americanas y españolas y no serlo era asumir como propias las ideas, costumbres y civilización de los pueblos europeos. Por eso el proyecto de este sector no consistió en enriquecer los elementos culturales propios con el aporte de la civilización europea sino que intentó lisa y llanamente crear una "República Argentina europea" que liquidase la cultura preexistente. Es decir que "civilizar" significó extirpar las viejas tradiciones criollas por considerarlas símbolos de barbarie cultural y de americanismo salvaje.

Como "liberales" que eran, caracterizaron su tarea "civilizatoria" como un acto por la libertad y democracia en contra del caudillismo y autoritarismo hispanoamericanos. Sin embargo, es interesante analizar la concepción que van a adoptar de la democracia. Porque a pesar de pregonar la democracia, van a adoptar medidas antidemocráticas. Romero señala acertadamente que la clara certidumbre de que las masas eran tradicionalistas y enemigas del progreso movió a los grupos ilustrados a una actitud antipopular que no ocultaba el desprecio por aquéllas pero que tampoco ocultaba su designio de conducirlas aun contra su voluntad.[15]

O sea que a pesar de su supuesto liberalismo y de su supuesta lucha contra el autoritarismo el característico paternalismo sudamericano no va a desaparecer "imprimiéndoles el aire de un verdadero despotismo ilustrado".[16]

Como dueña de la verdad que se sentía, también la oligarquía ha de considerarse a sí misma "la dueña de las esencias nacionales

[12] Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, CEDAL, 1967, p. 59.
[13] *Ibid.*, p. 11.
[14] *Ibid.*, p. 13.
[15] José Luis Romero, *op. cit.*, p. 42.
[16] Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 186.

y de la argentinidad",[17] no sólo mediante el rechazo del criollismo (Carlos Octavio Bunge, sociólogo, atribuye por ejemplo una supuesta inferioridad a los nativos debido a taras psicológicas inmanentes en los iberoamericanos), sino también mediante la restricción política de la masa de inmigrantes europeos y su acusación de "extranjería" cuando éstos planteaban reivindicaciones proletarias, interpretándolas como luchas de extranjeros contra nacionales.[18]

El medio más importante empleado por los gobiernos liberales para combatir la creciente militancia del movimiento obrero —para evitar la "desintegración nacional"— consistió en deportar a sus dirigentes. Una ley sancionada en 1902 autorizaba al gobierno a deportar a todo trabajador inmigrante por "extranjero indeseable".[19] Es decir que este sector, a pesar de denominarse liberal y democrático, en vez de impulsar la asimilación de los inmigrantes[20] al conjunto nacional para lograr en los hechos la mentada unidad nacional, en vez de promover la reforma social adopta una actitud y programa por los que los principios liberales fueron acomodados lisa y llanamente —como señala Romero— a un oportunismo, y se vuelca decididamente a una posición conservadora.[21]

Esta "argentinidad" como vocación europea se ha de ver reflejada también en el campo económico, elaborando la tesis, como ya hemos señalado, de un desarrollo económico orientado hacia Europa. Pero si consideramos que en Europa el liberalismo fue la ideología de la burguesía en su lucha contra el feudalismo y en pro del desarrollo industrial, la identificación con tal sistema por parte de la oligarquía argentina podía ser sólo parcial, en la medida que, como clase terrateniente, su interés residía en el desarrollo agropecuario para la producción de materias primas exportables, y no en la real industrialización del país, que es lo que promovió la burguesía europea.

Es decir que sus ideas eran liberales en lo económico sólo en su identificación con el librecambismo, que a su vez resultaba perjudicial desde el punto de vista nacional, ya que no permitía una política de protección aduanera para la industria nacional. El libre cambismo de la oligarquía liberal significó entonces el "progreso" al servicio del latifundio y no redundó en el beneficio de la nación

[17] *Loc. cit.*
[18] *Loc. cit.*
[19] S. L. Baily, *Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina*, Buenos Aires, Hispamérica, 1986, p. 34.
[20] El desprecio a los inmigrantes se debía a que en su mayoría eran de origen español o italiano y no anglosajones.
[21] José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo* XX, México, FCE, 1965, p. 60.

en general, que en su mayor parte quedó al margen del desarrollo económico.

En síntesis, podríamos afirmar que si bien la aplicación oligárquica de los principios liberales desencadena un importante proceso, por un lado el de la organización de la República en un solo Estado mediante la centralización del poder en la Capital Federal, y por el otro, un rápido proceso de desarrollo económico y social, su función desde el punto de vista del conjunto nacional ha tenido ribetes antinacionales. Porque si bien se organiza la "Nación" institucionalmente, se lo hace conforme a las necesidades de la clase dominante, que identifica el progreso de su país con el progreso de sus propios intereses.

De modo que la política de la oligarquía liberal tuvo un efecto:

— Antinacional, por haber convertido a Argentina en un apéndice económico dependiente de la metrópoli británica.
— Antinacional desde el punto de vista político y social, porque tiene un efecto desintegrador al marginar política o socialmente a la mayor parte de la población.
— Antinacional desde el punto de vista cultural, porque intenta extirpar las viejas tradiciones culturales y asume como propias las ideas, costumbres y civilización europeas.

En suma, la aplicación de ciertos principios del liberalismo se tradujo en una posición antihispanista, europeísta en lo cultural y de orientación librecambista y probritánica en economía, que provocó la marginación política y social de amplios sectores del pueblo argentino.

La corriente socialista

En las últimas décadas del siglo XIX se difunden en Argentina las doctrinas socialistas. Estas ideas han de tener amplia repercusión entre las masas de inmigrantes que traían consigo todo el bagaje ideológico europeo.

Sin embargo, incluso los socialistas, que se consideraban los "campeones del proletariado",[22] no llegaron a romper con los paradámetros sustanciales del liberalismo. El socialismo que profesan es un socialismo positivista liberal. Se habla del progreso lineal. J. B. Justo, quien fue fundador del partido, en 1896, quiere ver en la evolución social que ha de conducir al socialismo "científicamente" un proceso tan regular como "la cristalización de un mineral o el desarrollo de una planta, y en la política un arte tan metódico como el de forjar el hierro o el de mejorar una raza".[23] Es por eso que Justo, que creía como Sarmiento en el "progreso", quería europeizar el país y transformarlo en una sociedad próspera como las naciones industriales adelantadas.

> Toda la llamada izquierda —comenta Puiggrós— tuvo desde su nacimiento igual actitud frente a la nación y al pueblo. La dominó una conciencia colonial, el complejo de inferioridad de aquellos intelectuales y políticos de países dependientes que no creen en las posibilidades de desarrollo de sus pueblos, que comparan su barbarie con la civilización y reemplazan la lucha por la emancipación nacional por la imitación servil o la subordinación a las democracias más adelantadas.[24]

Justo, como señala Baily, era socialista, pero también se consideraba liberal y nacionalista. Pensaba que era tarea del Partido Socialista fundar una nueva nación que sentara sus bases en una verdadera unidad nacional.[25] Esto significaba crear una nación moderna mediante la asimilación de los trabajadores inmigrantes a la estructura política del país.

Los socialistas comparten también con los liberales su concepción del pasado histórico. Es decir, el desprecio por las tradiciones hispanoamericanas que se identificaban como símbolos de la barbarie y el antiprogreso. "Comienza en este país —dice Lallemant—[26] la era de la dominación para burgueses, hasta hoy claudicada por tradiciones caudilleras hispanoamericanas..."[27]

También José Ingenieros interpreta la historia nacional con la misma visión que Sarmiento. Cuando analiza la Revolución de mayo de 1810 ve a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: "la minoría, ilustrada, de espíritu europeo, con su núcleo en Buenos Aires, la mayoría inculta de espíritu indoespañol, diseminada en las llanuras...".[28]

Por lo tanto, ser patriota significaba liquidar la barbarie indoespañola y educar para transformar el país en una nación civilizada. Decía Justo en el periódico *La Vanguardia* del 31 de julio

[22] "Nuestro Programa", en *El Obrero*, 12 de diciembre de 1890.

[23] Nicolás Repetto, *J. B. Justo*, Buenos Aires, Montserrat, 1964, p. 78.
[24] Rodolfo Puiggrós, *op. cit.*, p. 61.
[25] S. L. Baily, *op. cit.*, pp. 26-27.
[26] German Ave Lallemant (1835-1910). Socialista germano-argentino.
[27] "Nuestro Programa", p. 66.
[28] José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, Elmer Editor, 1956, vol. 13, p. 14.

de 1913: "Hacemos por la patria, por su progreso, por su afirmación en la vida culta y civilizada más de lo que hacen los que ponen la patria en versos y discursos".[29]

Esta tarea civilizadora incluía el fomento de la inmigración y de la asimilación de esos inmigrantes, porque por ser europeos eran considerados superiores al elemento criollo. En el editorial de la primera edición de *La Vanguardia* del 7 de abril de 1894, Justo afirma que

> el millón y medio de inmigrantes europeos junto con los elementos de orientación europea existentes en el país forman hoy la parte activa de la población, la que absorberá poco a poco al viejo elemento criollo, incapaz de marchar por sí solo hacia un tipo social superior.[30]

De modo que lisa y llanamente se plantea el problema entre europeísmo y criollismo como un problema racial o étnico. En el mencionado editorial del 7 de abril de 1894 se presentaba Justo de esta manera: "Venimos a representar en la prensa al proletariado inteligente y sensato...".[31] Es que ellos a su vez sentían, así como lo sentía también la oligarquía liberal, que eran los que mejor podían conducir al proceso de civilización.[32]

Los socialistas denunciaron al imperialismo y sus consecuencias negativas para Argentina. Sin embargo, no fueron antiimperialistas. Justo hace el siguiente comentario en *La Nación* del 16 de agosto de 1896:

> Lo que no pudieron los ejércitos lo ha podido entretanto el capital inglés. Hoy nuestro país es tributario de Inglaterra. Cada año salen para allá muchos millones de pesos oro para los accionistas de las empresas inglesas establecidas en el país. Nadie puede poner en duda los beneficios que reportan los ferrocarriles, los tranvías... El oro que los capitalistas ingleses sacan del país, o se llevan en forma de productos, no nos aprovecha más, sin embargo, que si se volatilizara o se fuera al fondo del mar...[33]

No obstante a pesar de su ataque al capital extranjero, se opuso decididamente a una política aduanera proteccionista. En

[29] *Apud* J. Vazeilles, *Los socialistas,* Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1967, p. 14.
[30] S. L. Baily, *op. cit.,* pp. 26-27.
[31] Rodolfo Puiggrós, *Las izquierdas y el problema nacional,* Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1967, p. 44.
[32] J. Vazeilles, *op. cit.,* p. 31.
[33] Rodolfo Puiggrós, *op. cit.,* p. 59.

este sentido Justo velaba por los intereses del consumidor, sin preocuparse por la protección de la industria, punto esencial en toda plataforma de emancipación nacional.[34]

En síntesis, las corrientes socialistas reflexionan sobre la realidad nacional sin romper con los parámetros sustanciales del ochenta.

Así como los liberales profesaron un liberalismo de carácter antinacional, los socialistas han de profesar un socialismo antinacional:

— En el aspecto económico, denuncian al imperialismo, pero son librecambistas.
— En el aspecto político y social, su función es positiva, porque tratan de asimilar al trabajador inmigrante a la estructura política del país. Por tanto, a diferencia de la corriente liberal, han de proponer una política integradora.
— En el aspecto cultural, como la oligarquía, asumen como propias las ideas, costumbres y civilización europeas, porque ven en las tradiciones hispanoamericanas un símbolo del atraso.

La corriente nacionalista propiamente dicha. Antecedentes

La orientación decididamente liberal que penetró en Argentina en todos los órdenes ha de provocar el surgimiento de algunas corrientes antiliberales que pueden ser consideradas antecedentes intelectuales de los grupos nacionalistas que han de alcanzar su auge en las décadas de los años veinte y treinta.

La corriente liberal fue cuestionada por su política social. La aparición en 1872 del *Martín Fierro* escrito por José Hernández, representa una expresión poética de rebeldía, que reivindicó la cultura gauchesca contra la política europeizante de los gobiernos liberales.

La corriente liberal también se cuestionó desde el punto de vista religioso por autores como Pedro Goyena y J. M. Estrada. Estos autores criticaban el laicismo liberal, al que identificaban como parte de una conspiración anticristiana que quería imponer un programa masónico en la Argentina.[35] Y ya a principios de siglo, la corriente liberal comienza a ser discutida en una forma más integral por un movimiento cultural cuyos miembros van a disentir con el sistema liberal imperante; son los miembros de la

[34] Marcos Merchensky, *op. cit.,* p. 201.
[35] José Luis Romero, *Situaciones e ideologías,* p. 155.

generación literaria que ha de ser reconocida más tarde como la precursora de la corriente nacionalista en Argentina.

Esta generación está fundamentalmente afectada por el temor a la "desintegración nacional" a causa del fenómeno inmigratorio[36] y de la posibilidad de conflicto social debido a la radicalización del movimiento obrero.

Además dicha generación está influida por el movimiento modernista, que representó una reacción literaria contra el ambiente aburguesado y materialista de Hispanoamérica a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX y por la Generación española del 98 que también reaccionaba contra el positivismo.

He de ejemplificar el pensamiento de esta corriente a través de un breve análisis de las ideas de Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, quienes inician una prédica nacionalista en la primera década del siglo XX.

Rojas condena la dependencia cultural y propone una síntesis entre lo nacional y lo extranjero. Este autor quiere "que el espíritu argentino continúe recibiendo ideas europeas, pero que las asimile y convierta en sustancia propia".[37] Es decir que no se trata de atacar el "progreso" sino de integrar equilibradamente el aporte extranjero.

El nacionalismo que preconiza no es un nacionalismo fanático o xenófobo, ya que no propone "una restauración de las costumbres gauchas"[38] o una regresión a "la bota de potro" sino "la restauración del espíritu indígena que la civilización debe salvar en todos los países por razones estéticas y religiosas".[39] Este espíritu es la fórmula nacionalista que presenta Rojas para que se integren todos los caracteres que contribuyen a formar la Argentina. Rojas denuncia también la penetración económica británica "que nos somete a una verdadera sujeción económica".[40] Propone una "hábil política económica para que radique en el país el mayor beneficio de esos capitales..." Quiere que "cuando se planteen conflictos entre el interés económico argentino y un interés extranjero estemos por el interés argentino".[41]

[36] La población que en 1869 era algo menor de 2 millones de habitantes había crecido a 8 millones en 1914, a causa, principalmente, del fenómeno inmigratorio. Véase Barbero y Devoto, *Los nacionalistas*, Buenos Aires, 1983, p. 15.

[37] Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, Buenos Aires, La Facultad, pp. 198-201, *Apud* Barbero y Devoto, *op. cit.*, p. 29.

[38] Ricardo Rojas, *op. cit.*, p. 28.

[39] *Loc. cit.*

[40] Ricardo Rojas, *op. cit.*, p. 25.

[41] *Ibid.*, pp. 28-29.

La solución que sugiere Rojas ha de darse, como la de los liberales y también los socialistas, a través de la educación. Una reforma educativa que imprima a la educación un "carácter nacionalista por medio de la historia y de las humanidades".[42] En la práctica esta reforma educativa iba dirigida a lograr la nacionalización de las masas inmigratorias a través del cambio de los programas educativos europeizantes, ya que decía que

> la escuela nacional se nos aparece también como un transplante de las instituciones europeas... porque en vez de meditar sobre nuestras realidades preferimos pedir a las más recientes revistas extranjeras, la solución absurda de nuestros problemas peculiares y así hemos padecido de esos programas enciclopédicos... esas lecciones por manuales franceses y toda nuestra vida sin trascendencia histórica.[43]

Por lo tanto era función de esta reforma transformar los programas de la educación liberal.

A pesar de esta crítica masiva al proyecto liberal, Rojas, como él mismo lo reconoce, no se opone al "progreso" en sí como "lo querían Alberdi y Sarmiento"; lo que deseaba era un "progreso con un contenido de civilización propia".[44] De modo que Rojas, no obstante sus críticas, no rompe con los parámetros esenciales de la corriente liberal. A pesar de vislumbrar la penetración económica inglesa, la única solución concreta que propone es la reforma educativa. Ya que en realidad sólo cuestiona en profundidad la dependencia cultural al asumir como principal problema la crisis moral de la sociedad argentina provocada a su parecer por la "desnacionalización y el envilecimiento de la conciencia pública".[45] Por tanto, lo que sugiere es una especie de nacionalismo espiritual que reconquiste la moral del país.

Otro de los autores considerados como uno de los precursores del nacionalismo es Manuel Gálvez, quien al igual que Rojas propone reconstruir la vida espiritual de la nación para conseguir el "renacimiento nacional".[46] Habla, como Rojas, de la necesidad de "argentinizar" la cultura que fue europeizada por el programa de Sarmiento y Alberdi: "Si Sarmiento y Alberdi resucitasen —escribe Gálvez— se asombrarían al ver que ya no quedan restos de barbarie...".[47]

[42] *Ibid.*, p. 25.

[43] *Ibid.*, p. 29.

[44] *Ibid.*, p. 28.

[45] *Loc. cit.*

[46] Manuel Gálvez, *El Diario de Gabriel Quiroga*, Buenos Aires, Moen y Hno. Editores, 1910, pp. 51-53, cit. en Barbero y Devoto, *op. cit.*, p. 31.

[47] *Loc. cit.*

Tiene una posición crítica de la historiografía liberal (mucho más que Rojas) y reivindica al federalismo y a Rosas "como producto genuino de la tierra" y proteccionista; en cambio critica al unitarismo por ser "representante del espíritu europeo" y librecambista.[48]

En síntesis, podemos señalar que ambos autores han de representar una especie de nacionalismo cultural y espiritual que anticipará en muchos aspectos ciertos temas que más tarde serán parte del ideario de los grupos nacionalistas que surgen en la década de los años veinte y treinta.

— En el aspecto económico, comienzan a denunciar la independencia económica del imperialismo británico y a reivindicar la política proteccionista de antaño.
— En el aspecto político y social, proponen la reforma educativa para evitar la desintegración nacional.
— En el aspecto cultural, se recuperan las tradiciones indígenas e hispánicas y se denuncia la dependencia cultural. Se propone hacer una revisión de la historiografía liberal, de una historia que reivindique a Rosas y al caudillismo.

El radicalismo

El radicalismo, sin precedentes en Europa y similar en su enfoque a ciertos gobiernos sudamericanos contemporáneos (como los de Prada en Perú y Batlle y Ordóñez en Uruguay), debe comprenderse fundamentalmente como un producto del contexto histórico latinoamericano a fines del siglo XIX, es decir, del contexto de un país en pleno desarrollo capitalista dependiente.

Surge como un fenómeno nacionalista reactivo tanto en el orden interno como en el internacional. En el orden interno fue la reacción antioligárquica de las nuevas fuerzas sociales y de otros sectores nativos marginados del poder político en el sistema liberal imperante. En el orden internacional fue reactivo en su intento (ya en el gobierno) de mantener una política independiente y en su tendencia a limitar la influencia de los capitales extranjeros.

Hemos de analizar el nacionalismo radical de acuerdo con dos épocas: 1890-1916, el radicalismo como movimiento popular en la oposición y 1890-1916, el radicalismo como partido mayoritario en el gobierno.

[48] Manuel Gálvez, *op. cit.*, pp. 32-33.

1) 1890-1916: El radicalismo como movimiento popular en la oposición

El radicalismo, como las otras corrientes ideológicas argentinas contemporáneas a su surgimiento y acción, tampoco ha de romper con los parámetros sustanciales del 80. Tal es así, que el radicalismo ha de comenzar su lucha con un programa liberal y nacionalista a la vez. Liberal porque asume como su principal objetivo el de garantizar las libertades públicas, es decir el sufragio universal.

> La opinión no requiere más —dice Hipólito Yrigoyen, su jefe político, en 1906— que comicios honorables y garantizados, como condición indispensable para volver decorosamente al ejercicio de sus derechos electorales. Entonces, propios y extraños se asombrarán de la magnitud de ese solo acto como punto cardinal de las más magnas proyecciones nacionales en todos los aspectos de la vida.[49]

Por tanto, de acuerdo con este planteo, la libertad de sufragio es el punto cardinal para solucionar todos los problemas nacionales.

Programa nacionalista porque significaba integrar a vastos sectores de la población bajo las mismas banderas, tanto a los sectores nativos como a las nuevas clases medias conformadas fundamentalmente por los hijos de inmigrantes. De modo que este movimiento ha de "servir" —como dijo el historiador Ernesto Palacio— de vínculo entre el pasado argentino y los productos del trasplante inmigratorio".[50]

Y es nacionalista también porque la consagración de sus objetivos liberales (es decir, la libertad de sufragio) tenía un efecto nacionalizador ya que significaba reconocer la ciudadanía de las masas hasta ese momento marginadas por la oligarquía liberal enquistada en el poder.

El programa de Yrigoyen era, como lo define Villegas, nacionalista reformista, puesto que se concebía la unidad nacional conformada en torno a ideales e intereses comunes a todas las clases y sectores de la sociedad, y si bien se reconocía a ciertos sectores o clases como obstáculos para la integración nacional, no se creía en la necesidad de la supresión violenta de esas clases y sus correlativas estructuras económicas y culturales. En suma, se cree que la trans-

[49] Polémica entre Yrigoyen y P. Molina, 4 de febrero de 1906, cit. completo en Manuel Claps, *Yrigoyen*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1971, pp. 63-64.

[50] Ernesto Palacio, *Historia de la Argentina 1835-1943*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1968, tomo II, p. 342.

formación se hará en paz, a través de la coexistencia de las distintas clases.[51]

Concepción que, a pesar de ser reformista, se oponía al concepto de unidad nacional sostenido por la oligarquía liberal que despreciaba a los nativos por bárbaros y a los extranjeros por agitadores.

Pasemos ahora a analizar las bases ideológicas del nacionalismo radical.

El krausismo como fundamento ideológico

La formación ideológica de Yrigoyen estuvo influida fundamentalmente por la filosofía krausista. El krausismo[52] fue, más que una filosofía, una actitud integral ante la vida que habría de "enfrentar al positivismo tanto desde el punto de vista ético como político".[53]

> Si un pueblo —decía Krause— ha de representar una verdadera persona humana, debe en primer lugar mantener y desarrollar su carácter nacional en forma de una moral pública, porque sólo en razón de ella se hace respetable el pueblo, dentro y fuera, como una potencia moral humana.[54]

Es decir que lo que Krause propone es una filosofía política de base ética donde la moral humana debe ser un factor fundamental que guíe la vida de los pueblos. También Yrigoyen hace un planteo similar. Yrigoyen intenta rescatar la política argentina de la filosofía individualista en que la había sumergido la política de la Generación del 80. "La moral política —decía Yrigoyen— es la base de todos los progresos y de todas sus formas eficientes".[55] Son entonces las fuerzas morales y no las materiales las que han de inspirar el progreso de los pueblos. Es así que el radicalismo va a aparecer como "una apelación a valores metafísicos y

[51] Abelardo Villegas, *op. cit.*, pp. 180-181.

[52] Corriente filosófica cuyo nombre alude a su fundador, el pensador alemán Karl Krause (1781-1832).

[53] Manuel Claps, *op. cit.*, p. 9.

[54] Cit. en G. del Mazo, *El Radicalismo*, vol. I. Buenos Aires, Gure, 1957, p. 55.

[55] "Mensaje al Congreso Nacional, 15 de Octubre de 1921", en G. del Mazo (comp.), *El pensamiento escrito de Yrigoyen*, Buenos Aires, 1945, p. 49.

éticos, constituidos alrededor de la exigencia de participación en la vida política por parte de los grupos excluidos".[56] Exigencia que también tiene relación con el pensamiento krausista que supone que la "libertad política permite la realización de la personalidad humana".[57] Se introduce en Argentina por primera vez un nuevo término de origen krausista: "solidaridad". Porque los hombres deben unirse, de acuerdo con este concepto para realizar la reparación nacional. De modo que, conforme a esta idea, los argentinos debían romper con el individualismo y unirse en un movimiento nacional que superase y abarcara a los partidos políticos existentes.

> La Unión Cívica Radical no es propiamente un partido de concepto militante —escribía Yrigoyen en mayo de 1905—, es una conjunción de fuerzas emergentes de la opinión nacional, nacidas y solidarizadas al calor de reivindicaciones públicas.[58]

El radicalismo se plantea a sí mismo como un movimiento general de las fuerzas nacionales. "Su causa es la de la Nación misma y su representación —diría Yrigoyen en 1909— la del poder público".[59] Es decir que Yrigoyen propone una ideología de solidaridad nacional por encima de los intereses partidarios y de sector.

> Este gran propósito —agrega el historiador del radicalismo Del Mazo— no puede distraerse en plataformas minúsculas... su programa es una suma de programas. Y esto es cuanto quiere significarse cuando se dice que el radicalismo es una religión civil de la nación, una fraternidad de profesos, un planteamiento anterior y superior a toda simple parcialidad.[60]

La consagración en la práctica de este "apostolado" significaba intentar convertir a la UCR en un partido único que representara los intereses de la nación. En una concepción de esta índole se encuentra implícita también la posibilidad de una postura antiliberal y antidemocrática.[61] Pero ¿qué significa representar "los intereses de

[56] Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 184.

[57] Manuel Claps, *op. cit.*, p. 10.

[58] Manifiesto después de la Revolución de Mayo de 1905, en G. del Mazo, *op. cit.*, p. 44.

[59] Primera Carta al Dr. Molina, setiembre de 1909, en G. del Mazo, *op. cit.*, p. 43.

[60] Cit. en Rodolfo Puiggrós, *El Yrigoyenismo*, p. 77.

[61] *Ibid.*, p. 80.

la nación" en un país dependiente como Argentina? Teóricamente, dicha posición supone la posibilidad de una nación integrada donde un movimiento represente los intereses del conjunto nacional que son superiores a los intereses sectoriales. Y supone también que la oligarquía terrateniente asociada al imperialismo ha de renunciar voluntariamente a sus propios intereses por el solo hecho de ser argentinos, ya que deben ser "los sentimientos —como diría el radical Bianco en 1927— los que orienten el destino de las naciones".[62]

Pero en realidad, no obstante este planteo teórico krausista de solidaridad nacional, el radicalismo sólo representaba los intereses de las mayorías populares y en especial de las nuevas clases medias. Es decir que, a pesar de sus intenciones "abarcadoras del todo", si bien va a representar las demandas de amplios sectores del espectro nacional no ha de abarcar al conjunto nacional. Como reformismo no quería destruir a ningún sector social, sino incluir a todos, pero ello sería un sueño vano. Consecuente con su posición, para atraer a la mayor cantidad de adeptos, para "representar a la nación", presenta un programa indefinido, un programa que no es un programa ya que sólo plantea la necesidad del "resurgimiento de la vida institucional, la pureza administrativa y el ejercicio efectivo de la soberanía política".[63]

Sus reivindicaciones programáticas fueron sólo políticas porque el radicalismo, como la mayoría de las otras corrientes, opinaba que se había alcanzado una envidiable prosperidad económica. Por eso lo que le van a cuestionar a la oligarquía gobernante no es su política económica sino su poder político. Pero no cuestionarle su política económica significaba compartir la creencia liberal en que era posible "el progreso infinito" basado en el exclusivo desarrollo agropecuario. Era no presentar un programa que propusiera un desarrollo independiente de Argentina y era no denunciar al imperialismo británico (que como ya vimos había sido denunciado por otros sectores: Juan B. Justo y Ricardo Rojas).

El nacionalismo radical implica entonces la aspiración a la integración nacional de los diferentes sectores sociales, a la vez que la nebulosa ética le permite soslayar los problemas de índole social.

En síntesis, podemos señalar que fue el krausismo la filosofía que dio cuerpo conceptual al nacionalismo radical, el cual se presenta a sí mismo como un movimiento nacional, ético y moralista

[62] J. Bianco, *La doctrina radical*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos de L. J. Rosso, 1927, p. 95.

[63] "Carta Orgánica de la UCR", noviembre de 1982, cit. completo en J. Bianco, *op. cit.*, p. 487.

que supera y abarca todos los sectores de la nación porque su causa es la causa de la nación misma.

El papel de Yrigoyen como líder nacional

El radicalismo, e Yrigoyen en particular, gozaron de una amplia popularidad. ¿A qué se debió esta popularidad? ¿Fue acaso el extraño lenguaje krausista que utilizaba Yrigoyen el que cautivaba a sus seguidores? Es evidente que no, ya que esos términos resultaban extraños e indescifrables para las mayorías populares. ¿Era la libertad de sufragio el único punto concreto de la plataforma radical que los atraía? Es evidente que este punto era la reivindicación en común de todos esos sectores. ¿Pero qué significaba la demanda de libertades cívicas? Más allá del derecho a votar libremente y del derecho a ser votado, significaba la necesidad de esos sectores de sentirse parte integrante de la Argentina, es decir, a ser integrados al conjunto nacional y pasar a formar parte activa de éste.

Y es justamente la figura de Yrigoyen el catalizador que ha de unir a estas masas entre sí en un vínculo que ha de tener un fuerte contenido emocional y mucho de la tradición del caudillo hispanoamericano. Así relata el nacionalista Carlos Ibarguren en sus memorias el vínculo que se creó entre Yrigoyen y las masas:

> El 12 de octubre de 1916 los habitantes de la ciudad de Buenos Aires presenciaron un espectáculo que nunca habían contemplado: una multitud inmensa de pueblo, delirante de entusiasmo, desenganchó frente al Congreso los caballos de la carroza presidencial y arrastró hasta la Casa de Gobierno el coche en que iba, de pie, el nuevo presidente de la República Don Hipólito Yrigoyen, que acababa de asumir el mando y prestar juramento...[64]

Es decir que Yrigoyen se ha convertido en el símbolo unificador de ese conglomerado de tan diversos sectores unidos por la confianza en la figura de Yrigoyen, en su lucha contra el "régimen" (término que va a emplear Yrigoyen para denostar el régimen oligárquico) y en su conversión en parte esencial de la nación argentina.

La figura paternal de Yrigoyen ha de desempeñar también un papel nacionalizador. Porque es él un nuevo tipo de caudillo,

[64] Carlos Ibarguren, *La Historia que he vivido*, Buenos Aires, Dictio, 1969, p. 420.

el que representa la democracia republicana, que ha de posibilitar la unión de los más heterogéneos sectores. Es que Yrigoyen, "el apóstol", se ha de convertir en un mito. La imagen que destilaba este líder, "más allá del bien y del mal" ha de coincidir a su vez con las características moralistas que el radicalismo ha de adoptar como movimiento. Pues Yrigoyen será contemplado como el símbolo de la honestidad y de la honradez pública.

> Se sabe que vive austeramente —comenta Gálvez, su biógrafo— en una casa modestísima, que no asiste a fiestas, ni a teatros. Se sabe que no bebe, ni juega, ni fuma... Él, que ha renunciado a todos los halagos de la vida desde su juventud... no va a tolerar en su gobierno ninguna forma de inmoralidad. Así lo cree el país entero, aún sus propios enemigos.[65]

La unión de amplios sectores y el resurgimiento de un nuevo tipo de caudillismo "democrático" se han de convertir en dos procesos vinculados recíprocamente que juntos han de permitir el comienzo de una política de caracteres nacionalistas a partir de 1916.

2) *1916-1930: El radicalismo como partido mayoritario en el gobierno*

El radicalismo ha de mantener en el gobierno la misma ambivalencia que en la oposición. Continuará teniendo características liberales porque, si bien en teoría aspirará a la conformación de un movimiento que incluya al conjunto nacional, en su práctica de gobierno ha de respetar la democracia pluripartidista. Por lo tanto el radicalismo reconoce no "ser la patria misma" y acepta convertirse en un partido mayoritario entre otros partidos.

Respetó hasta tal punto la legalidad que quedó preso de ella. Comenta Palacio:

> Su tarea era ardua y difícil porque si bien estaba a la cabeza de un gran partido, que constituía la mayoría de la nación, carecía de mayoría en las Cámaras... Esto no era, por lo demás, sino la estructura política de la oligarquía imperante, que subsistía intacta en su organización.[66]

[65] Manuel Gálvez, *Vida de Hipólito Yrigoyen,* Buenos Aires, 1939, pp. 267-268.

[66] Ernesto Palacio, *op. cit.,* p. 339.

De modo que, a pesar de haber sido un gobierno apoyado por las mayorías, fue neutralizado por las minorías. A pesar de eso, Yrigoyen ha de imprimir un carácter nacionalista a su obra de gobierno. Como diría Jauretche "entonces, el programa liberal empieza a tener un contenido nacional que no termina con el programa liberal".[67]

El nacionalismo de Yrigoyen se ha de expresar en el campo económico, en el campo social, en el campo cultural y en el campo internacional.

En el campo económico, Yrigoyen intentará convertir al Estado en el órgano representativo de los intereses de toda la nación y no en el instrumento de dominación de una minoría como lo fue cuando la oligarquía monopolizó la acción política y económica.

> El Estado se ha de convertir en el mediador entre los conflictos derivados de las contradicciones entre el autodesarrollo nacional y las exigencias del imperialismo externo y el mediador en los crecientes conflictos entre las clases.[68]

Es por medio del Estado —como representante del todo— que se va a intentar una política tendiente a nacionalizar las riquezas naturales, a controlar los servicios públicos, a lograr la redistribución de la tierra pública, a intervenir en la comercialización de las cosechas, a formar una marina mercante, etcétera.

Es decir que el Estado se ha de convertir en el instrumento que tendrá como objetivo la realización del concepto de solidaridad nacional. Concepto que, si cuando el radicalismo se encontraba en el llano tenía fundamentalmente connotaciones políticas, desde el gobierno pasa a tener también connotaciones económicas. Es así que Yrigoyen mismo va a afirmar en su mensaje al Congreso Nacional el 26 de diciembre de 1916:

> Así, la política económica es la piedra angular en que reposa la prosperidad bien entendida de los pueblos más adelantados. No hay, pues, deber más imperativo a todo gobierno que el de afrontar la construcción económica del Estado.[69]

En otras palabras, existe un cambio en el discurso radical. Ya no se habla sólo de la necesidad de una profunda renovación mo-

[67] Cit. en Norberto Galasso, *Jauretche y su época,* Buenos Aires, Peña Lillo, p. 185.

[68] Rodolfo Puiggrós, *El Yrigoyenismo,* p. 52.

[69] "Mensaje del Presidente H. Yrigoyen al Congreso Nacional, 26 de diciembre 1916", cit. en G. del Mazo, *op. cit.,* p. 81.

ral o de la relevancia del sufragio universal, sino que se expresa la necesidad de tomar medidas que defiendan al pueblo de la explotación económica, ya sea en manos de particulares o de compañías, ya sea de ciudadanos o de extranjeros.

Tomemos el ejemplo de la creación del YPF (Yacimientos Petrolíferos Fiscales) en 1922. Yrigoyen crea YPF porque advierte la necesidad de terminar con la dependencia en la provisión de combustible inglés y detener el avance de las compañías norteamericanas en la explotación del petróleo argentino. Es decir que Yrigoyen advierte por un lado la necesidad de fomentar la explotación petrolera y por otro la de bregar para que el Estado tuviera en sus manos el dominio efectivo de los Yacimientos Petrolíferos y el monopolio de la explotación.[70] Yrigoyen afirmó en su mensaje al Congreso:

> a fin de conservar los beneficios del petróleo para el pueblo de la República, es menester organizar un régimen legal que concuerde con el interés de la Nación, poniendo en manos del Estado el dominio efectivo de las Yacimientos Petrolíferos confiriéndoles el monopolio de su explotación y comercialización.[71]

De modo que Yrigoyen ha de bregar en su segundo gobierno (1928-1930) por la nacionalización total del subsuelo y todas las fases de explotación. Sin embargo, comenta Villegas, su reformismo práctico se demostró en que la existencia de YPF no afectaba a las compañías privadas, que existían previamente... el monopolio de YPF, como todo monopolio reformista, estaba limitado en el seno de una misma nación que pretendía competir con los trusts internacionales, su destino estaba sellado por su carácter.[72]

Yrigoyen inicia también una política nacionalista en los servicios ferroviarios mediante la recuperación del 30% de las líneas, su extensión y la conservación de los Ferrocarriles del Estado en manos del Estado. El control de la red ferroviaria se consideraba un medio para impulsar el desarrollo económico de acuerdo a las necesidades nacionales. "El Estado —decía Yrigoyen— debe adquirir una posición cada día más preponderante en las actividades industriales".[73]

[70] G. del Mazo, *El radicalismo*, pp. 185-186.

[71] "Ley Orgánica de Petróleo", 22 de octubre de 1929, cit. completo en Manuel Claps, *op. cit.*, pp. 104-107.

[72] Abelardo Villegas, *op. cit.*, pp. 199-200.

[73] "Mensaje del Presidente H. Yrigoyen en Defensa de los Ferrocarriles del Estado", 16 de octubre de 1920, cit. completo en Manuel Claps, *op. cit.*, p. 93.

Sin embargo, las posibilidades que brindan la recuperación de las vías férreas son sólo aprovechadas en parte. Se inicia una incipiente industria liviana, pero ésta no llega concretamente a ser auspiciada por el gobierno.[74] La industria comienza a desarrollarse fundamentalmente como consecuencia de la reducción de importaciones por la guerra y la conversión de los tradicionales proveedores europeos a la industria bélica durante la Primera Guerra Mundial, es decir, debido al proceso particularmente conocido como sustitución de importaciones, que se dio paralelamente también en el resto de los países sudamericanos. La política nacionalista ferroviaria es también una muestra más del nacionalismo práctico reformista de Yrigoyen. Se nacionalizan parte de las vías férreas, pero el resto sigue en manos inglesas; se extienden las líneas ferroviarias, pero apenas se desarrolla la industria de modo que la ganadería y la agricultura continúan siendo las "verdaderas industrias argentinas".

Yrigoyen entiende que el Estado debe encauzar las actividades de la vida rural: rescata y distribuye tierras públicas (8 millones de hectáreas) y fomenta la colonización y la formación de cooperativas.

> La tierra pública —dice— ha sido administrada en forma que contraría la letra y el espíritu de la Ley, perjudicando hondamente los intereses del Estado y obstaculizando el desenvolvimiento futuro de los territorios... Era una impostergable exigencia moral en ejercicio de las reivindicaciones nacionales.[75]

La redistribución surge entonces como un imperativo moral, como una necesidad de perfeccionar la democracia. Su intención era reparar las injusticias cometidas por el "régimen" mediante la venta de tierras públicas y una ayuda efectiva al colono. El nacionalismo agrario de Yrigoyen significó redistribuir la tierra en la forma más democrática, sin alterar el latifundio ni los funcionamientos agroexportadores del país.

En el campo social, Yrigoyen no pretende la sustitución del capitalismo sino su humanización. Como consecuencia lógica, de creer en el "solidarismo nacional krausista" proviene su idea de la armonía de clases. En diversas ocasiones Yrigoyen dejó clara su posición sobre el papel del Estado en los conflictos laborales:

[74] A. Perrone, *Hipólito Yrigoyen*, Buenos Aires, CEDAL, 1971, p. 94.

[75] "Mensaje del Presidente Yrigoyen", 30 de junio de 1917, cit. en J. Bianco, *op. cit.*, pp. 225-226.

> Forzoso es incorporarse en la evolución del progreso humano, colocando siempre por encima de todo otro interés y de otro derecho los de la sociedad y los de la Nación, y este objetivo no se alcanza erigiendo la violencia o el imperio del más fuerte como árbitro de las decisiones, sea el capital para torturar el trabajo, sea de éste para expoliar a aquél... La política social de la Nación quiere llevar su acción tutelar a todos los intereses, a todos los derechos, requiriendo de unos y de otros que cedan, que transijan, que respeten...[76]

Ésta es la primera vez que un gobierno argentino se considera a sí mismo responsable de los problemas sociales en lugar de defender ciegamente el interés patronal. Este gobierno decía representar a la nación; por consecuencia, como imparcial que era, representaba tanto los intereses patronales como los obreros.

Esta política social, concordante con la política del solidarismo, contribuye a integrar al conjunto nacional a los sectores obreros surgidos de la inmigración.[77] La actitud de Yrigoyen, al reconocer las reivindicaciones obreras como válidas y no ver en cada reclamo al peligro bolchevique —animado por extranjeros— logró que vastos sectores que "antes habían descreído de la nacionalidad como posibilidad de Justicia", ahora supieran que "la Argentina por intermedio de un gobierno popular protegía sus esfuerzos y los defendía de sus abusos".[78] Es decir que su política social tendrá un efecto nacionalizador ya que evitará la marginalidad de amplios sectores. Sin embargo, el pretendido "solidarismo", o unidad nacional lograda a través de la armonía de clases, demostró ser simplemente el sueño de un creyente krausista.

El gobierno de Yrigoyen, a pesar de su pretendida imparcialidad y del temor producido por la Revolución Rusa y el avance del socialismo en el mundo, acusa también las presiones de los sectores reaccionarios y desata una fuerte represión contra los sectores obreros en los sucesos conocidos como la Semana Trágica y los asesinatos de la Patagonia entre 1919 y 1921. Nuevamente los reclamos obreros, como en épocas de la oligarquía, serán considerados como "producidos por elementos ajenos a nuestra nacionalidad",[79] pero esta vez por el mismo Yrigoyen. Estos sucesos han de demostrar la dificultad de concretar ese solidarismo krausista, esa armonía nacional más allá de los intereses sectoriales

[76] Cit en G. del Mazo, *El radicalismo,* p. 201.

[77] La composición del Movimiento Obrero durante la Primera Guerra Mundial y la década de los veinte se caracteriza por un número creciente de argentinos, hijos de inmigrantes. Ver S. L. Baily, *op. cit.,* pp. 42-43.

[78] Félix Luna, *Yrigoyen,* Buenos Aires, Raigal, 1954, p. 261.

[79] J. Bianco, *op. cit.,* p. 427.

planteados por Yrigoyen. Es necesario señalar que, a pesar de estos sucesos, la política de Yrigoyen contribuyó a dar al concepto de unidad nacional un *nuevo contenido.*

Al reconocer el gobierno las reivindicaciones sociales de los sectores obreros como parte de la problemática nacional, otorga una significación concreta al concepto de unidad nacional. Concepto que, durante los gobiernos anteriores, tuvo sólo connotaciones abstractas y teóricas, pues los problemas sociales fueron obviados mediante la indiferencia o el uso de la represión.

En materia internacional, Yrigoyen inicia una política independiente y afirmativa de la soberanía nacional.

> La política internacional seguida por el gobierno argentino se ha orientado desde el primer momento dentro del honor y de los principios que definen la existencia misma de la Nación, manteniendo incólume su independencia y soberanía.[80]

En la práctica esta independencia se materializó al defender la neutralidad argentina durante la Primera Guerra Mundial, a pesar de las fuertes presiones internas y externas que sufrió desde 1917 a fin de que Argentina se sumase al conflicto europeo.

Más tarde se niega Yrigoyen a integrar la Liga de las Naciones. La posición argentina exigía "la admisión de todos los Estados soberanos, beligerantes y neutrales en igualdad de derechos".[81] Cuando se rechaza su posición, la delegación argentina se retira para no hacerse cómplice de participar en una Liga que no era "una Liga de las Naciones, sino de unas naciones contra otras".

Yrigoyen inicia una política hispanoamericanista que busca fijar una política exterior propia de los países sudamericanos "vinculados por identidad de origen y de ideales".[82]

> El eje de la convocatoria es afirmar la emancipación de nuestros gobiernos en cuanto a su política exterior... Es indispensable salvar la personalidad propia de nuestras repúblicas, pues si no se logra, cuando en el Máximo Congreso de la Paz se modulen por medio siglo los destinos del mundo, se dispondrá de nosotros como de los mercados africanos.[83]

[80] Cit. en G. del Mazo, *El radicalismo,* vol. II, pp. 150-151.

[81] J. Bianco, *op. cit.,* p. 131.

[82] "Mensaje del Presidente Yrigoyen al Congreso", 30 de junio de 1917, en G. del Mazo, *El pensamiento escrito de Yrigoyen,* p. 145.

[83] "Comunicación al Gobierno de Colombia", noviembre de 1917, en *op. cit.*

El nacionalismo de Yrigoyen en materia internacional se apoya en la idea de que todos los pueblos tienen derecho al libre ejercicio de su soberanía. Esta idea, a su vez, estaba inspirada en el concepto de "solidaridad universal", fuerza ética que se necesitaba para alcanzar "la colaboración entre los pueblos".[84]

Como vemos, el concepto de solidaridad con fundamentos éticos se repite. En el ámbito nacional el solidarismo consistía en la unión de todos los sectores, sin distinciones de clase, en defensa de los intereses superiores de la nación. En el campo internacional, el solidarismo consiste en la convivencia universal de todos los pueblos, sin distinciones, en defensa de los intereses de la humanidad.

En el campo educativo y cultural el hecho más sobresaliente de la política yrigoyenista es el apoyo decidido de su gobierno al movimiento de la Reforma Universitaria, que estalló en 1918 y que ha de extender su influencia inclusive a otros países sudamericanos. Yrigoyen brinda su apoyo a los estudiantes porque comparte con ellos la necesidad de democratizar la universidad y la necesidad de dar a la enseñanza un contenido propio que la liberara de la colonización europea y que contribuyera al estudio de los problemas nacionales. La Reforma Universitaria y el radicalismo han tenido afinidades fundamentales. Son dos aspectos complementarios de un mismo proceso en las esferas de la política nacional y de la cultura nacional. Uno, como movimiento que desea integrar a todos los sectores en el ámbito nacional, el otro en el campo cultural como órgano de transformación que reivindica una cultura no impuesta, porque ambos movimientos fueron concebidos —según Del Mazo— para "dar respuestas al anhelo de instaurar nuestra Nación con su personalidad verdadera, con un estilo espiritual propio".[85]

Fue el apoyo que brindó el gobierno al movimiento lo que favoreció su éxito y la consagración de sus principales demandas relacionadas con la democratización de los claustros universitarios y de las direcciones de las altas casas de estudio. Es decir que en la universidad, como en la nación, el proceso de democratización ha de significar al mismo tiempo un proceso de nacionalización. Esto se debe a que la democratización del gobierno universitario no significó sólo el desplazamiento del sector reaccionario a su cargo y el establecimiento de un nuevo gobierno con la participación de los diversos sectores en paridad de condiciones, sino que significó también el intento de sustituir la vieja universidad, cuyo

[84] Cit. en G. del Mazo, *El Radicalismo*, p. 146.
[85] *Ibid.*, vol. I, p. 235.

centro giraba alrededor del pensamiento europeo y elitista, por otro que entraba en estrecho contacto con los problemas nacionales.

Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones no se rompen totalmente los moldes impuestos por la oligarquía en las casas de estudio. Hay una apertura hacia lo nacional, pero ésta es limitada. El radicalismo acepta en los hechos la versión liberal del pasado nacional. Comenta Jorge Abelardo Ramos: "En realidad, su aceptación de la historia mitrista, configuraba una especie de pacto con la oligarquía, a la que reconocía como sagrada custodia de la tradición nacional".[86]

De modo que no se ha de encarar una verdadera renovación de los programas de estudio y se va a aceptar en cambio la mitología liberal en el estudio del pasado nacional. Por lo tanto, el nacionalismo cultural radical ha de demostrar también su carácter reformista en la medida que, si bien por un lado se intentó dar un nuevo estilo a la cultura, la reforma de los contenidos de estudio es limitada.

Conclusiones

DEL examen de las tres corrientes ideológicas que hemos analizado al principio —la liberal, la socialista y la nacionalista propiamente dicha— se desprende que en ellas el nacionalismo y el liberalismo aparecieron como elementos antagónicos.

Por ejemplo:

— La corriente liberal fue la expresión de un liberalismo antinacional.
— La corriente socialista fue la expresión de un socialismo liberal antinacional que no entendió el real carácter dependiente de la Argentina.
— La corriente nacionalista fue la expresión de un nacionalismo cultural y espiritualista que cuestionaba el orden liberal impuesto.

El radicalismo, en cambio, posee un carácter ambivalente: por un lado nacionalista, por el otro liberal. Es decir que el radicalismo ha de brindar un nuevo contenido al liberalismo y al nacionalismo en Argentina. Porque, si bien en Europa el liberalismo

[86] Jorge Abelardo Ramos, *Revolución y contra-revolución en Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1965, p. 339.

y el nacionalismo surgieron como elementos convergentes, el liberalismo se resolvió en su praxis en Argentina como un oligarquismo que marginó al pueblo política y económicamente y evitó la integración nacional. En cambio el radicalismo propone un proyecto nacional general donde confluyan ambos elementos.

Es que en realidad no podía ser de otro modo para un movimiento como el radical, que se consideraba a sí mismo un movimiento para asegurar las libertades democráticas en la Argentina, tanto en la oposición, luchando por la consagración del sufragio universal, como en el gobierno, garantizando el libre ejercicio de las libertades liberales. Es decir que a pesar de su formación krausista, que lo llevaba teóricamente a posiciones antiliberales, ha de ser más liberal que los liberales. ¿Cómo llega entonces el liberalismo radical al nacionalismo? En el campo teórico, a través del concepto ético de "solidaridad nacional", que lo conduce a preconizar la creación de una especie de movimiento nacional espiritualista cuyos lazos de unión debían ser los morales. Y en el práctico, al solicitar la participación de la mayor cantidad de fuerzas para consagrar las libertades democráticas.

Pero ¿qué significaba la lucha por la democratización implícita en el nuevo concepto de nacionalidad? Significaba luchar por exterminar el privilegio de esa oligarquía que era un simple apéndice del imperialismo británico. Por eso, luchar por garantizar las libertades del conjunto nacional significaba ni más ni menos que encarar un programa nacional tanto en el ámbito interno como externo que terminara con los privilegios antidemocráticos de las minorías y los monopolios extranjeros. Es decir que, en la Argentina de principios del siglo XX, *la consagración de una política democrática es sinónimo de la consagración de una política nacionalista.*

Sin embargo, si bien el radicalismo demuestra la posibilidad de convergencia de ambos caracteres, también demuestra la fragilidad de esa convergencia. A pesar de su "cierta ruptura" con los parámetros liberales de la oligarquía, el respeto del sistema liberal en sí, ha de imprimir al nacionalismo un carácter puramente defensivo que no le permitirá la consagración de su proyecto nacional. En síntesis, democratizar, en ese momento histórico, significaba la realización de una política de carácter nacionalista tanto en el ámbito interno como en el externo, la que en definitiva se ve truncada cuando entra en contradicción con los intereses oligárquicos.

COLONIALIDAD Y LIBERACION EN AMERICA LATINA*

Por *Horacio* LABASTIDA
UNAM, MÉXICO

LAS APARENTES y grandes diferencias que hay entre las naciones latinoamericanas podrían dificultar una descripción apropiada de los modelos de su colonialidad, inervada en la no muy larga historia del subcontinente nuestro; pero tales modelos se localizarían con cierta claridad si intentáramos agregar las semejanzas que atan a esas naciones en las circunstancias históricas y políticas que las rodean desde las conquistas española y portuguesa de los siglos XV y XVI. Admitamos desde luego que toda clasificación conlleva los riesgos de las simplificaciones, como siempre ocurre al ordenar la complejidad de lo real en las formas de lo abstracto. Sin embargo, la comprensión de las cosas hace necesaria su ordenación por su reducción a conceptos generales, a juicios e hipótesis de comportamiento. La experiencia y la lógica no podrían estar reñidas, como lo han supuesto ciertas filosofías idealistas, y en los asuntos sociales la actitud científica implica la relación entre historia e investigación de modelos que nos hagan inteligible la pluralidad de acontecimientos humanos y su devenir en el tiempo.

Sería deseable agregar una reflexión más en el campo de la teoría social. A pesar de las doctrinas que se pusieron en boga desde la cuna del funcionalismo sajón, no es insensato anotar ciertas propiedades que son inherentes a las explicaciones científicas del orden social y que se corresponden con sus predominantes elementos axiológicos. En cierto sentido, la historia es un conjunto de proyectos que persiguen expresa o tácitamente la realización de los ideales humanos de los unos o los otros; y esta insistencia del ideal en el proyecto histórico nos obliga a acentuar las significaciones valorativas en la lógica explicativa del acaecer humano.

Ahora acerquémonos al caso latinoamericano. A *grosso modo* se trazarían tres maneras fundamentales de nuestra colonialidad:

* Conferencia presentada en el Instituto Mora, México, el 15 de octubre de 1987, durante la celebración de la Mesa Redonda *Un Continente Cinco Siglos después.*

aquella que nos modeló en los siglos del virreinato y las capitanías generales de Portugal y España, la que surgió con las guerras de Independencia, en el siglo XIX, y se prolongó hasta los primeros lustros de nuestro siglo, cuyas estructuras se arraigaron en la tenencia de la tierra y en las relaciones de producción de alimentos, materias primas y consumo de manufacturas extranjeras, y la tercera, que se identificaría con la sujeción del capital criollo al gran capital internacional, etapa ésta consolidada en el siglo XX y bien expresada en la *industrialización* colonial.

Por cierto que no hay una necesaria sucesión lineal entre esos modelos de colonialidad, pues los traslapes y superposiciones son frecuentes; mas, de momento, nos interesan las esencias y no las incidencias y vale subrayar las diferencias y no las interpenetraciones de los modelos. Se trataría de conformar una filosofía de nuestra colonialidad y no de acumular los muchísimos detalles del haber histórico.

La colonialidad hispana y portuguesa fue una colonialidad global, es decir, una colonialidad que incluyó tanto la vida externa y material de los pueblos como su propia vida espiritual. En lo externo se montó un complejo sistema de explotación de los recursos útiles en aquellos siglos de dominio que se iniciaron con motivo de los grandes descubrimientos de Colón. En lo interno, o sea en la conciencia, operaron factores de convencimiento y de opresión. El convencimiento estuvo a cargo de los evangelizadores del siglo XVI, cuyo símbolo fue el angustiado obispo chiapaneco Bartolomé de las Casas. También contarían los indios conversos que recibieron las aguas bautismales de monjes y curas diseminados en todos los territorios y que propiciaron, en ocasiones, el recobramiento del paraíso perdido en las utopías republicanas de dominicos y jesuitas. Los usos represivos se ilustran en la severa Inquisición de los Reyes Católicos y el consejero Torquemada, para eliminar las heterodoxias, el pecado de confesos y no pocos enemigos políticos.

Ambas formas de dominio, la externa y la interna, la material y la espiritual, cupieron en un solo arcón. Se trató de un modelo colonial en el que la sujeción no fue una sujeción a las metrópolis monárquicas, y sí una sujeción a un establecimiento dinástico. En esos tiempos las nacionalidades se confundían en la concepción patrimonial de las dinastías. Los intereses de las casas reinantes trascendían las muy elásticas fronteras de la monarquía, y los relevantes miembros de esas casas, los monarcas, sólo por excepción adoptaban decisiones en función de los intereses de sus pueblos, puesto que por lo general las decisiones atendían a asuntos

dinásticos o los relacionados con posiciones de poder en el sistema general de la dinastía. En el modelo virreinal los pueblos latinoamericanos se vieron gobernados por esos intereses dinásticos en forma semejante a como hoy los afectan las poderosas corporaciones transnacionales.

Aquellas dinastías enfrentaron severos conflictos. En ocasiones éstos eran intradinásticos y también interdinásticos. Las crueles guerras carlistas que llevaron al trono español a Felipe V, acogido al poder de Luis XIV y a las disposiciones testamentarias de Carlos II, fueron ejemplos vivos de las colisiones interdinásticas de Austrias y Borbones, y así fue con Felipe II y Fernando I de Alemania y con las casas reinantes en Inglaterra, Holanda y Portugal, conflictos éstos que en buena parte se cargaron siempre a la cuenta del trabajo y la sangre de las masas indígenas.

El sistema generó mecanismos de explotación que se extendieron muy pronto en la Nueva España y en el Perú. Las concepciones mercantilistas y la Contrarreforma felipense aceleraron el saqueo de minas de oro y plata y la transferencia de los metales a las arcas metropolitanas, lo que provocó en parte la despoblación indígena y las tentaciones de los bucaneros ingleses, holandeses y franceses, que desmantelaron la riqueza de los convoyes marinos de España amparados en sendas patentes de corso.

A la economía minera se adicionaron pronto latifundios cultivados con alimentos para el consumo interno y externo y materias primas de exportación autorizadas por los consulados y el Consejo de Indias, que mucho cuidaron de evitar competencias con bienes importados de España y Portugal. Y los obrajes y artesanías, angostados por las reglas de la época, no tuvieron mayor significación que la demandada en el no muy abundante mercado de bienes y servicios de tipo popular.

El sistema político que los consejos metropolitanos recopilaron en las Leyes de Indias, cuya influencia fue grande en el Brasil, representó una aguda dicotomía entre la realidad y el ordenamiento jurídico. En las Leyes de Indias hay disposiciones favorables a los intereses locales y a su desenvolvimiento, pero en mucho fueron bloqueadas por la fórmula "se acata pero no se cumple" que aún vale en nuestros días. En el sistema político concreto se cumplieron tres finalidades muy precisas. La de transformar el aparato económico colonial en un apéndice de las necesidades dinásticas, fue la primera. Se propició, en segundo lugar, la transculturación de valores y pautas de conducta metropolitanos que apuntalaran el sometimiento a los poderosos. Y en tercer lugar, se concentró el poder estatal, social, militar y eclesiástico en los

agentes virreinales. Nada se hallaba a disposición de los de abajo, salvo cargos menores que desempeñarían sobre todo descendientes criollos de los colonos. Las excepciones nunca dejaron de ser excepciones y tampoco hallaron condiciones positivas para su generalización.

Los resultados de esos complejos modelos descritos tan de prisa fueron la ya conocida monopolización de la riqueza y del ingreso por el alto círculo clerical, aristocrático, militar y burocrático que representó el poder metropolitano de las dinastías. Las castas padecieron mayores pobrezas y los criollos, dueños de cultura y riqueza heredada, pronto mostrarían su inconformidad con dicho monopolio del poder.

La revolución de Independencia fue la crisis del modelo dinástico, y el ingreso de nuestras naciones al siglo XIX cambiaría las estructuras coloniales que se conformaron durante el Antiguo Régimen.

La expansión de la sociedad industrial alteró las relaciones de metrópoli y colonia. Las fuerzas de los siglos XV y XVI, que repartieron el mundo entre España y Portugal, decayeron desde los desastres de Felipe IV y Carlos II y en los ilustrados reinados borbónicos del siglo XVIII. El mercantilismo pasaría de moda. Las industrias despojaban al campo de campesinos y los trasladaban a unidades fabriles de alta producción que requerían amplios mercados de consumo. Las necesidades naturales de la población multiplicarían la demanda con la inducción de necesidades artificiales, a fin de mantener la economía de escala de las metrópolis industriales. A su vez, resultó urgente garantizar los insumos del nuevo aparato económico, que se hallaban a bajo costo en las colonias asiáticas, africanas y latinoamericanas del viejo régimen. Los términos del nuevo orden industrial adjudicaron a aquellas colonias los papeles de proveedoras de materias primas y consumidoras de manufacturas. Latinoamérica no se atrasó en la historia de la sociedad industrial. Esta tesis es falsa. Mientras nuestras repúblicas se despojaron del legado colonial hispanolusitano, depurando su propia cultura de ingredientes contralibertarios, los centros industriales se disputaron el poder y la influencia entre los pueblos latinoamericanos. Inglaterra, Francia, Austria, Alemania y los Países Bajos estuvieron en el juego. Las luchas fueron protagonizadas por Inglaterra y Francia. Los Estados Unidos, cuya Acta de Independencia data de 1776, y unidos, sur y norte, desde 1865, se acogieron a la doctrina Monroe y a la del "Destino Manifiesto" para su consolidación expasionista. Los poderes debilitados —España, Portugal, Rusia— o los divididos, como Italia, fueron alfiles y peones en el reajuste del equilibrio mundial. Francia perdió la primera batalla y la polarización de las influencias estuvo representada en América Latina por estrategias norteamericanas y las finas tácticas victorianas. En esas circunstancias mundiales se rehizo el modelo colonial dinástico en un modelo latifundista —la hacienda, las estancias, las plantaciones— que nos eludiría del desarrollo industrial y nos sujetaría a las pautas de producción primaria aconsejadas por las ideas liberales de la división del trabajo que se generalizaron durante el siglo XIX.

En torno al eje latifundista giraron los elementos integrantes del nuevo modelo colonial. En la economía agropecuaria y minera se registró la descampesinización y peonización del campo. La descampesinización no encontró la contrapartida europea de las regiones industriales y de la demanda obrera en las factorías. Los límites de la industrialización latinoamericana fueron muy estrechos, puesto que sólo se incluyeron ramas de la producción de materias primas y su transporte hacia las zonas industriales. La industrialización estuvo así restringida a la logística de la sociedad industrial y propiciada por inversionistas extranjeros que se ocuparon de transportes, comunicaciones, energéticos, exportaciones e importaciones, producciones mineras y la monopolización de la tierra y los subsuelos útiles al nuevo orden.

Las luchas inter e intraimperiales de nuestro tiempo y los reajustes de las élites nativas que las representan explican tanto la operación de los sistemas políticos latinoamericanos como muchos de los conflictos entre facciones que perpetúan la inestabilidad y el desconcierto. Al igual que en el modelo dinástico y en el latifundista del siglo XIX, coincide hoy la monopolización de la riqueza con un empobrecimiento de las masas populares; en esta tensa situación se generó la concepción contrarrevolucionaria del gobierno del hombre fuerte, tan generalizada en el pasado siglo, apoyado en castas latifundistas, en la milicia, en un clero recuperado de las crisis de Independencia y en los círculos extranjeros que negociaron su supervivencia y transigieron en el reparto del poder en función de las directivas matrices. Hacia fines del siglo XIX, y singularmente en los primeros decenios del actual, los Estados Unidos de Norteamérica ocuparon un primerísimo lugar en América Latina. El expansionismo del siglo pasado, que en los años ochenta tanto afectó a Filipinas y Cuba, se acompañó de la política del *big stick* y de la diplomacia del dólar, que en nada favorecieron la liberación latinoamericana, auspiciada por nuestros pueblos desde las gestas heroicas de la Independencia.

La riqueza y cultura acumuladas en el modelo latifundista, la

educación de sus élites, el ejemplo demostración de la industrialización extranjera, la ampliación de las clases medias y las grandes energías de protesta y cambio de las masas, así como la difusión de la educación popular y la posesión de ciertos niveles de ciencia y tecnología, son elementos que fructificaron en las grandes crisis de las guerras mundiales recientes y desataron en tiempos y grados diversos la capitalización que sustituyó al modelo latifundista por el que podríamos designar con el nombre de colonialidad industrial. Las posibilidades de reproducir un poderoso frente burgués nacionalista en nuestro medio fueron obliteradas por las subsidiarias y sus círculos de influencia. El hilo conductor de estos acontecimientos no es difícil de seguir. La capitalización y el nacimiento de clases empresariales nativas chocaron con la figura del hombre fuerte del sistema latifundista. Hubo que volver a acudir a las constituciones republicanas incumplidas y enfrentar, con sus instrumentos institucionales, el régimen arcaico. Muchos tiranos se vinieron abajo, otros no. Sin embargo, las clases empresariales, los sectores medios urbanos, que auxiliaron el cambio con su orientación teórica, y grandes grupos populares impusieron soluciones parademocráticas y organizaciones representativas de elección. Los partidos políticos proliferaron y, al menos en los mayores núcleos urbanos y rurales, se obtuvieron niveles de politización de las masas que permitieron, en breve tiempo, una toma de conciencia más clara de los papeles políticos que se podrían desempeñar en la democracia republicana. Pero esta situación casi no tenía caminos abiertos al futuro. Los llamados capitales nacionales se mezclaron con los extranjeros, principalmente entre fines del siglo pasado y el amanecer bélico del actual, y en el último y largo período de la posguerra. Por otro lado, el crecimiento demográfico, las demandas populares y una inteligencia cada vez más madura respecto de los intereses nacionales inducían políticas de justicia social opuestas a las políticas de una capitalización supeditada al capitalismo internacional. La nueva colonialidad, cuya característica es la sujeción del capital local al capital ajeno, ha congestionado las posibilidades de una democratización con justicia social y ha producido una crisis en los regímenes de representación democrática. La amenaza de Damocles del neofascismo colonial, cuya brutalidad nos angustia a todos, siempre nutrido por fuerzas imperiales, es una de las alternativas constantes que registran los anales más recientes de nuestra historia, en cada ocasión en que nuestros pueblos soberanos orientan sus pasos en favor de un desarrollo nacional, independiente y revolucionario.

Más acá del período colonial hay una integración capitalista que va desde la acumulación representada por la monopolización de tierras y plantíos, junto con una incipiente agroindustria, hasta las maquiladoras de ahora y los complejos fabriles extranjeros financiados con recursos en buena parte obtenidos del ahorro local; y paralelamente a estos fenómenos hánse estratificado núcleos de influencia económica y política dentro o en los contornos del sistema de poder latinoamericano. Ahora bien, tal cambio de estructuras, singularmente el que marca el paso del tipo feudal al capitalista, ¿abre en verdad un camino hacia el establecimiento auténtico del capitalismo nacional, no sujeto al gran capital y atento a los intereses, mercados o demandas de la población nativa?

En una no lejana conferencia inaugural del primer *Colegio Libre* de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, al comentar la ponencia del doctor Pedro Vuskovic sobre *Los Derroteros de América Latina,* se hizo referencia a la hipótesis de Régis Debray sobre el *foco guerrillero,* el que, según ésta, operó en la Revolución Cubana como gestor del estallido, por cuanto ya existía previamente una *situación revolucionaria.* Por largo tiempo la *teoría del foquismo* fue vivamente comentada como la *revolución dentro de la revolución.* Imposible sería la revolución sin una organización activa y plenamente consciente de su papel que sirviese como revolución en primera potencia. Sin embargo, el *foquismo* veríase remodelado y transformado con la experiencia tupamara del cono meridional sudamericano, la presencia de Salvador Allende en Chile y el avance y triunfo del Sandinismo nicaragüense. En sus veinte años de lucha, anteriores a la victoria del 19 de julio de 1979, aparentemente prevalecían las ahora bien conocidas tres tendencias: la *foquista* de algunos miembros del grupo fundador del Frente Sandinista de Liberación Nacional, la de quienes proclamaban la condicionalidad de un partido responsable de las actividades guerrilleras, y la denominada "de insurrección popular" por la guerrilla. El comandante Jaime Weelock ya advertiría que esas tendencias sólo fueron momentos dialécticos del movimiento que derrotó la tiranía somocista. Lo cierto, sin embargo, es que hay situaciones que de algún modo requieren de un aliento vital para llevar a cabo su virtualidad revolucionaria. Así fue en México hacia 1910 y en octubre de 1917 en la Rusia zarista, y también en la época de Allende y su partido popular al emprender la liberación de la patria. *Mutatis mutandis,* vale entonces una interrogación sobre el caso del capitalismo latinoamericano: ¿es aplicable en el

área del capitalismo mundial la hipótesis de un foco capitalista que promueva y difunda en el subcontinente un capitalismo que crezca con independencia y según sus propias modalidades internas en el marco del capitalismo metropolitano, sin convertirse en una partida más de sus matrices globales de insumo-producto?

Los saldos conocidos del capitalismo latinoamericano ofrecen contestaciones precisas, claras, indisputables. Si la *Independencia* y la *Reforma* cancelaron el antiguo régimen peninsular, no ocurrirá lo mismo ante el capitalismo industrial y expansionista del Occidente europeo y de los Estados Unidos al infiltrar lenta y progresivamente nuevas formas de colonialidad en los pueblos latinoamericanos. Salimos del dominio hispano-lusitano luego de deshacernos de las coronas absolutistas y de las estructuras de fueros y privilegios legadas por el sistema virreinal y adoptadas como propias por las élites criollas de la época; pero a la vez nos enhebraríamos en la sociedad burguesa con no mucha claridad respecto de su trascendencia y significaciones económico-políticas. Es decir, al romper el orden político y económico dinástico trabáronse nuestros pueblos como satélites de los centros rectores de la vida mundial, constriñéndose de este modo el impulso hacia un desarrollo compatible con el afianzamiento de la identidad y autonomía nacionales. En su lugar, ¿qué tipo de economía se montó en los países latinoamericanos? Incomoda aquí la rememorada hipótesis de la revolución en la revolución, pues el llamado capitalismo tardío no es más que un capitalismo subalterno del gran capitalismo internacional: el eje central de sus relaciones de producción y distribución es una propiedad privada más o menos controlada por el Estado o en manos de los particulares, que gira en torno de un concierto estatal y privado favorable a los intereses del aparato industrial individual y no de las clases trabajadoras y populares. Al no existir, por tanto, un compromiso económico y político entre estas clases y el Estado, debilitóse el poder del gobierno para impedir el aumento de la dependencia financiera, tecnológica y mercantil de las subsidiarias extranjeras y sus núcleos del capitalismo transnacional.

Entre los efectos de aquella situación, Vuskovic recordó en la ya mencionada ponencia que el origen de la crisis latinoamericana no es en lo fundamental externo y sí interno y de carácter estructural; y así es como vuelve el *ritornello* de dudas, preguntas y quizá algunas repreguntas: ¿puede el capitalismo tardío ser creativo y progresista dentro del capitalismo industrial y maduro?, ¿las economías capitalistas latinoamericanas, débiles, dependientes, semiindustrializadas o paraindustriales, atrasadas, son efectivamente viables en sentido nacional dentro del capitalismo metropolitano? Aparentemente no lo son. La experiencia acredita en todo caso la desesperada urgencia de una contabilidad social innovadora y apta en el manejo de una economía adecuada a la consecución de los valores políticos reconocidos y proclamados como los valores supremos de la sociedad. Se trataría de una política económica regida por principios como éstos, a saber: que las cuentas y sus interrelaciones correspóndanse y reflejen los grados de satisfacción de las necesidades generales y no del encubrimiento y bienestar de las élites, que se pongan en marcha las potencialidades no puestas en marcha, y que el patrimonio social generado sustente en perspectiva de mejoramiento los niveles mínimos de vida de todas y cada una de las familias, sin excepción alguna. Lo importante de la economía no es la economía sino su concepción y establecimiento como un sistema al servicio de los ideales políticos de la población; o dicho de otra manera: lo principal es el proyecto político y no el proyecto económico. Por otra parte, los avances en la tecnología de la planeación del desarrollo son hartos y eficientes en estos propósitos. Sin embargo, hay otro fantasma que amedrenta a los débiles: el ciclópeo poder económico, político y militar de las núcleos dominantes de los mercados mundiales y las economías subalternas latinoamericanas.

Indudable es que ese poder económico y político no es un tigre de papel, como lo aseverara alguna vez Mao Tse-tung, aunque las cosas se transforman en el tiempo. Se sabe ya que los pueblos tradicionalmente subordinados tampoco son ahora tigres de papel como lo fueron antes de la Primera Guerra Mundial. Recordemos: en 1949 Mao Tse-tung expulsó de China al gobierno de Chang Kai-shek, abastecido y dirigido por la Casa Blanca y los contrarevolucionarios desde la muerte de Sun Yat-sen. MacArthur y sus escuadrones fueron derrotados en 1950 en Corea y recluidos al sur del paralelo 38 hasta el fin de la guerra, en julio de 1953. Los argelinos subyugados por Napoleón III en 1865 se independizaron casi un siglo después, conducidos por el Frente Nacional de Liberación. En 1954, Francia sufrió la bancarrota de Dien Bien Phu por las guerrillas de Viet Mihn, luego de abatir a los invasores japoneses y antes de acometer y purgar a los ejércitos estadounidenses, en 1973, y al gobierno saigonés, en abril de 1975. Por primera vez el Viet Nam no vio ningún soldado extranjero en su suelo, después de 127 años de lucha.

En América Latina las cosas marchan con brusquedad. Se acrecentaron las clases medias y trabajadoras a lo largo de la implantación del capitalismo subsidiario que no pudo resistir las exigen-

cias de su toma de conciencia política. Los administradores civiles se vieron estrechados entre estas exigencias populares y un bloque conservador creciente en la medida en que el populismo adoptado trascendía hacia la afectación directa y riesgosa de los privilegios y fueros de los círculos nativos y extranjeros de las más altas capas. Los gobiernos dictatoriales castrenses emergerían entre espectaculares golpes de Estado y violencias represivas, a fin de asegurar la prolongación de un orden ortodoxo y disciplinado a las metrópolis de la sociedad industrial.

En 1954, Guatemala fue víctima del golpe militar financiado por la Casa Blanca. Augusto César Sandino, que declaró la guerra en 1927 a los Estados Unidos con motivo de la invasión yanqui a su patria, fue asesinado con alevosía, traición y ventaja siete años *ex post facto*. La Dominicana vería destrozada su vida democrática, vencido ya Rafael Trujillo, con motivo del desembarco norteamericano de septiembre de 1963. Y acontecimientos parecidos se han registrado en Asia, el Medio Oriente, África y otros lugares del Tercer Mundo.

No obstante el explosivo panorama de posguerra adviértese una constante que otorga una situación original esperanzadora sin precedentes en la historia universal. Solucionáronse siempre las relaciones de poder entre naciones o entre clases y grupos con el modelo vencedor-vencido. En el caso extremo la guerra se plantea y declara en el supuesto del victorioso y el derrotado, sin importar la contrarracionalidad o la injusticia implícita en la no necesaria correspondencia del triunfo de justicia y razón con el triunfo del más fuerte. Es la historia moderna y contemporánea breve y acelerada. En la primera mitad del siglo pasado acabó el Estado monárquico y poco después inauguróse la lucha intercapitalista que explotó en la Primera Guerra Mundial y condicionó el triunfo de Estados Unidos en Versalles, hacia 1918. Un año antes la victoria revolucionaria soviética significó la radical negación de la sociedad industrial capitalista y la realidad histórica de la sociedad socialista. Saltarían a la escena de Occidente la Guerra Fría, declarada en 1947, y el inicio de la inhumación de los mecanismos de dominio de pueblo y clases trabajadoras por el monopolio de ciencias y tecnologías bélicas en manos de los dueños del capital industrial. La tragedia de Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945, denunció el cambio de esas relaciones de poder. No es concebible ahora la guerra en la hipótesis de vencedores y vencidos. Unos y otros están desapareciendo en el escenario de la historia al mismo tiempo que se extiende y afirma la liberación de los pueblos colonizados. El hecho es claro y cada día de mayor peso específico en el mundo: la liberación nacional triunfa y avanza paralelamente a la creciente debilidad imperial para imponerse por la fuerza.

Las evidencias son claras y luminosas. La no practicabilidad fáctica de conservar la clásica lógica del vencedor si el vencido escapa a su área de influencia, o sea que los pueblos haríanse dueños de su destino si decidiesen arrojar lejos de sí las cadenas de la colonialidad. El pueblo armado y rebelde es invencible porque ahora ya no puede sometérselo como antes y, en consecuencia, los sometidos hállanse ante la opción virtual de adueñarse de su historia y despojarse de la ajena.

Ésa es la lección de nuestro tiempo. En la filosofía del dominio y de la contrarrevolución, el logro de la justicia y la realización de las supremas aspiraciones humanas consideradas resultaron significaciones secundarias o incidentales con respecto al poder económico, tecnológico y agresivo del vencedor y dominador. El triunfo como valor en sí, absoluto y ajeno a la moral sería exaltado en sus funciones de centro y eje de un proceso de cosificación de lo humano, aceptable en nombre de la explotación represiva de las naciones, del aterrorizamiento de los pueblos y del goce patológico de las cumbres minoritarias de la sociedad. El desastre, que abarcaría a los poderosos, es el camino de una humanidad afligida por el lucro y la coacción en sus relaciones económicas y culturales, y por el pavor y la violencia en el interior de las naciones o en las luchas internacionales.

Cierto. Las circunstancias favorecen el renacimiento del nacionalismo latinoamericano, cuyos instrumentos positivos en la resistencia y la descolonización aumentan y se multiplican. El triunfo guerrillero de Fidel Castro en 1959 y su régimen socialista a partir de 1961 acreditan que las probabilidades históricas de liberación están otra vez en el espíritu de Latinoamérica. La Nicaragua de Augusto César Sandino existe como nación independiente desde 1979 con base en un admirable consenso democrático. No sólo los latinoamericanos están al lado del nicaragüense, pues los pueblos del mundo se han manifestado en el mismo sentido. Al frente de los pueblos que buscan su propia vocación encuéntrase el porvenir del hombre. Los caminos de la liberación son variados y en todo caso elegibles por la incondicionada soberanía de cada una de las naciones.

Por los caminos de Nuestra América

Por iniciativa de la Junta del Acuerdo de Cartagena (JUNAC) se filmó la serie de televisión "Por los caminos de Nuestra América", que tuvo como guionista y cronista general a Manuel Malaver. A partir de este número iniciamos la publicación de sus crónicas de viaje por los países que conforman el Acuerdo de Cartagena.

I. UN VIAJE HACIA BOLIVIA

Por *Manuel* MALAVER
PERIODISTA VENEZOLANO

El país donde la magia es otra mercancía de la economía informal

PRODUCIR Y filmar en el centro de movimientos telúricos, huir despavoridos hacia el corazón de la medianoche, hacer encuadres atados desesperadamente al trazo de sombríos relámpagos. Agarrarnos a las alas de un cóndor y navegar, por el azul, hacia las cordilleras blancas y eternas. Enfrentar durante semanas seguidas bandas de narcotraficantes armados hasta los dientes que hacían alarde de los milagros de la última tecnología. Ver impotentes cómo se derretían los inalámbricos, los trípodes, los *booms*, las cámaras, las ilusiones. Buscar refugio en las cavernas del Salar de Uyuni, en las piedras de ruinas preincaicas, en los ríos afluentes del Titicaca, y tropezarse con multitudes de campesinos hambrientos, con miles de mineros ataviados con collares de ametralladoras, enjaezados de dinamitas, lanzados a la locura por la espiral inflacionaria y la desocupación.

He aquí algunas de las fantasías que me asaltaron cuando Freddy Ehlers, Director del Programa de Televisión Andino (PTVA), me propuso, a través del realizador venezolano Frank Croce, y a nombre de la Junta del Acuerdo de Cartagena, unirme al equipo que iba a filmar la serie "Por los caminos de Nuestra América", en un recorrido de cinco meses por los Países del Pacto Andino. El viaje comenzaría por Bolivia y, progresivamente, iría tocando las costas y fronteras de Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela. "O sea —me insistió Ehlers— que comenzaremos por los orígenes, por el segmento de la raza más pura, y terminaremos por la síntesis, por el segmento de la raza más mestizada".

Ahora pienso que la propuesta de Ehlers no podía ser más atractiva, pero en mi imaginación seguían haciendo estragos no sólo la más reciente ingestión de Brian de Palma, Steven Spielberg y Oliver Stone, sino también mis desaforadas locuras de José Balza, J.J. Covoborda, Bryce Echenique, Ted Córdova Claure, Hernando

de Soto y Samuel Doria Medina. En otras palabras, todo un *ragú* de realismo fantástico, investigaciones sobre el narcotráfico y búsqueda de la economía informal que, unidos a mi vieja adicción a Borges y Carpentier, recargaban de fiebres y pesadillas los calores con que el sol de abril maltrató mis últimos días caraqueños.

Todos estos interrogantes fueron evolucionando hacia el desconcierto cuando, reunido en Quito la noche del 19 de abril con el técnico colombiano Juan Carlos Vargas y el camarógrafo y productor ecuatoriano Rodrigo Robalino, no oí sino susurros al abordar el tema de los enigmas que nos esperaban. Y eran ya la materia prima de una densa confusión al día siguiente, en Lima, cuando el camarógrafo Eduardo Univazo respondió con monosílabos a mis amargas y angustiadas preguntas.

Pero no había tiempo para miedos. En la mañana limeña todo eran planes, sueños, papeles, los trámites para embarcar cuatrocientos kilos en equipos para la ciudad de Santa Cruz, en Bolivia. Reuniones para afinar los últimos detalles. Las noticias sobre una huelga acordada por los mineros. Lógicamente el suspenso, las expectativas, las respuestas que nos depararía el oriente. Mientras admirábamos desde una ventana del Lloyd Aéreo Boliviano la belleza lunar de la llanura altiplánica, Ehlers terminó de sintonizarme:

> Es esa magia del paisaje, ese misterio del color, esa infinitud de los vientos, lo que debemos encontrar en los hombres, en los caminos de Nuestra América. Y así es posible que estemos contribuyendo, a través del milagro de la televisión, al descubrimiento de nosotros mismos.

Santa Cruz, la ciudad de los cuatro anillos

NUESTRA llegada a Santa Cruz en la tarde del 21 de abril coincide con la celebración del preolímpico, por lo cual nuestra primera percepción de la ciudad es absolutamente futbolística. Balones, pitazos y jugadas espectaculares giran por todas partes. Buscamos —para variar— la anunciada huelga general, pero no la encontramos. Aprovechamos la euforia deportiva para instalar los equipos en las unidades móviles que nos acompañarán durante cinco meses, y para poner al día la producción que será la base de nuestras filmaciones. Dos días después se nos unen Marynés Payno, que será la presentadora de los programas bolivianos, el productor nacional Pachi Ascarrunz y su asistente, Lalo Luján. Algunos detalles más y todo estará *okey*.

Santa Cruz de la Sierra es la ciudad más abierta de Bolivia, y quizá de Sudamérica. Un paraíso donde los trámites son mínimos, los papeleos casi nulos y la burocracia casi no se deja sentir. Todo se reduce aquí en las relaciones convencionales, a aquella famosa exposición de Adam Smith sobre el provecho mutuo de las partes contratantes. Por eso nuestra primera sorpresa es encontrarnos con una sociedad pujante, dinámica, en intenso despertar, con relaciones sociales más o menos equilibradas. Éste es el centro de apoyo de la "nueva política económica" del presidente Paz Estensoro, y donde a menudo oímos elogios a su persona, luego de un rechazo de casi cuarenta años.

Esta atmósfera general favorece, desde luego, la producción y realización de los primeros programas. Nombres como "Jardín zoológico", *Jenecherú* y "La ciudad" comienzan a aparecer en rojo en nuestros cronogramas. Nos dividimos y un equipo, dirigido por Ehlers, decide continuar enfrentando al tigre cruceño, mientras un segundo, al mando de Robalino, se adentra en el Beni, a la búsqueda de pájaros y cocodrilos. "Me llama la selva", dice el ecuatoriano.

Pero es Santa Cruz, la ciudad, el universo íntimo que comanda el centro total de nuestras emociones. Un día descubrimos que tiene una red de cuatro anillos, que se distribuye y comunica en forma circular, que una suerte de calendario azteca ha sido diseñado en el transcurso de siglos de manera inconsciente y eso termina de confirmarnos la sensación de que estamos cogidos en una inmensa tela de araña.

Todo cambia, sin embargo, todo nos lleva de lo externo a lo interno, de lo formal a lo íntimo, según vamos conociendo a la animadora Marynés Payno. Es una chica bellísima, de veinticuatro años, de hermosa y dulce voz, con un fuego en la mirada que hace recordar la angustia ardorosa de los ascetas. Una noche nos dice: "Yo los esperaba desde hace meses, años, siglos. Desde el día que tuve mi comunicación con la nave madre. Sabía quiénes eran, cómo eran y de dónde vendrían". "¿Cómo es eso?", alcanzo a decir. "Muy sencillo", replica, "yo soy miembro de la Misión Rama, una religión fundada en el Perú y cuya actividad es la búsqueda de contactos con seres extraterrestres, con seres del tercer tipo. Yo soy antena en Santa Cruz y me comunico a menudo. Y fue precisamente de la nave madre de donde me comunicaron que ustedes vendrían".

"Jenecherú", el fuego que nunca se apaga

La realización del programa *Jenecherú* con el profesor Rubén Poma es un hito que marca tanto el inicio de la Serie "Por los caminos de Nuestra América" como la aproximación del equipo a lo real maravilloso. Después de oírle decir que lleva diez años recorriendo Bolivia tras la huella de lo insólito, de lo mágico y realizando programas de televisión semanales sobre sus hallazgos, nos queda el sabor de lo fantástico y la tentación de aproximarnos a una aventura que nos ha ganado tanta distancia en el tiempo. El programa se llama *Jenecherú,* que en lengua indígena local significa "fuego que nunca se apaga".

Pero Poma se nos escabulle. Luego de nuestro primer encuentro en un estudio de televisión, el hombre se convierte en una suerte de espíritu sin morada. Que si estaba en el campo, que si había salido para Tarija, que si vuelvan mañana. Entre tanto racimos de preguntas se quemaban en las carpetas, en los insomnios. Una noche una llamada telefónica no identificada nos dice que lo busquemos en Porongo, un pueblito que se encuentra a treinta kilómetros al sur de Santa Cruz. El viaje resulta aterrador pues debemos atravesar el río Piraí y una de las unidades móviles se atasca. Nos quedamos hasta muy entrada la noche en la operación de salvamento y debemos conformarnos con echarle una mirada al pueblito sin preguntar por Poma.

Al día siguiente tenemos mejor suerte. Recorremos una y otra vez las calles de Porongo en pintorescas carretas haladas por bueyes y, a eso de la una, en una casa nos dicen que "al fondo, en un *paguichi,* podemos encontrar al profesor. Un *paguichi* es algo así como una *churuata* en miniatura, saturada de objetos y símbolos de cualquier sabor y significado. Atravesamos unas alambradas y encontramos al hombre rodeado de quienes parecen ser campesinos. Repaso una vez más su fisonomía: blanco, de mediana estatura, de ojos claros y brillantes, como de cuarenta y tantos años, y hablar pausado y misterioso. Dispara en cuanto nos ve aparecer.

—¿Y qué se les quedó a los señores en la cámara? —pregunta.

—Nada —responde Ehlers—. Sólo algunas preguntas.

—¿Como cuáles? —replica Poma.

—Señor, ¿qué buscaba durante estos diez años de viajes por Bolivia?

—Buscaba la verdad —responde Poma— que es la magia.

—¿Y qué es la verdad y qué es la magia?

—Eso, caballeros —responde— no lo puedo decir. Ni la verdad, ni la magia pueden ser reveladas.

—¿Dónde entonces las podemos encontrar?

—En el camino.

El Beni, Samaypata y Vallegrande

Robalino regresa del Beni con la actitud de un personaje de un cuadro del pintor ingenuo ecuatoriano Gonzalo Endara. Está como cargado de flores, de mariposas, con su fisonomía y su barba lanzados al viento. Pero habla muy poco. A nuestras preguntas responde con gruñidos y con la exhibición de cinco *cassettes* con ríos, saltos de agua, pueblos selváticos, animales de formas y colores indefinidos y serpientes, muchas serpientes. También abundan las leyendas sobre El Dorado, la cultura de los túmulos y las ruinas antiquísimas de una ciudad perdida, no se sabe si construida por los incas, los atlantes o los lemures. De todo eso me quedo con la ciudad de Trinidad, una metáfora vegetal con calles de tierra, carretas de bueyes y motocicletas de setenta kilómetros por hora. En fin, un conjunto de imágenes y sonidos como traspasados por la flecha de algún cíclope, sobre todo ahora que debemos retomar el camino y avanzar hacia el corazón de Bolivia.

En tres horas, y por carretera asfaltada, desde Santa Cruz, se está en el pueblito de Samaypata, la típica disposición "camba" de calles, plazas, templos y viviendas. A la izquierda, subiendo una cuesta de trescientos metros, se encuentra el fuerte del mismo nombre. Almorzamos, y mientras la unidad móvil que lleva a Vargas, Univazo y Azcarrunz avanza hacia Cochabamba, la unidad móvil 2, con Ehlers, Robalino, Luján, Marynés y yo, escala la montaña que conduce a la construcción incaica. Es una hora de lento y peligroso remontar. Al final, coronando una mole de arenisca, de un color fucsia, están las figuras, los diseños y los relieves líticos. Son círculos, cuadrados, canales, fuentes, garitas, todos tallados en la roca maciza.

La Payno se retira, se esconde en actitud piadosa, pero una niña rubia, como de trece años, también de estas religiones altiplánicas, nos sirve de guía:

> Imposible que esto fuera incario, y sobre todo que fuera una fortaleza militar. ¿Qué hay aquí de militar? Por el contrario, los lugares de adoración se ven por todas partes. Esto es muy anterior a los incas. Yo diría que en dos mil años, y quienes construyeron Samay-

pata fue una raza superior. Fíjense en el culto al sol, al espacio. En esta fuente circular, con asientos cuadrados, donde sin duda alguna se realizaban ceremonias de purificación. Ahora ya no existe más Samaypata y a quienes buscan lo sutil yo les recomiendo ir a Valle Grande, pueblo "raya" entre "collas", los habitantes del Oriente y "cambas", los de la sierra o altiplano, y donde una lluvia purifica a los viajeros que lo conocen por primera vez.

Al llegar la noche, y desviándonos de Mataral, nos acercamos a Valle Grande y allí, como dijo la sacerdotisa-niña, nos aguarda una llovizna menuda y helada. Robalino dice a cada instante: "Esto no puede ser, esto no puede ser". Nos bajamos de la móvil, y bajo un clarísimo cielo, con estrellas rojas y brillantes, Marynés toma la guitarra y canta una bellísima canción de Silvio Rodríguez. Dormimos en una pensión y al despertar y recorrer las calles, encontramos a Valle Grande lleno de flores amarillas. "Hoy es el comienzo de mayo, dice una señora, y lo dedicamos a los muertos, adornando sus tumbas con flores amarillas".

Todo nos fascina y aturde. Las calles, las plazas, los recuerdos, pues fue aquí donde se dio a conocer al mundo la noticia de la muerte del Che Guevara, y se presentó su cadáver. Todos te cuentan, niños, jóvenes y viejos, cómo estaba el Che ese día, cómo vestía y cómo sonreía. Una chola de mediana edad nos cuenta: "Yo lo vi la última vez en Alto Seco, y el Che se quejaba mucho porque ya estaba muy enfermo. Seguramente que ya el asma y el clima habían hecho sus efectos".

Antes de salir de Valle Grande, a eso de las doce del mediodía, compramos una inmensa cesta de flores amarillas, hacemos una corona, vamos al cementerio y la colocamos en las ramas de un árbol que domina el lugar. Una pareja de vallegrandinos nos mira sorprendidos.

La fiesta de la Santa Veracruz, o de la Fertilidad

Se tarda una hora de Valle Grande a Mataral, por carretera de tierra, y ocho horas de Mataral a Cochabamba, por una vía que sube a los tres mil metros y tantos. El trazado más o menos regular se vuelve casi intransitable en el pasaje de cien kilómetros que llaman La Siberia. Lluvia, neblina, frío y fango se combinan para que las horas caigan espesas, rencorosas. Ni las altas montañas, ni los mantos de nubes que contemplamos desde las cumbres, ni la luz difuminada por los resquicios de nevados y glaciares, son suficientes para disolver la modorra que traspasa la confusión crepuscular.

Todo se ilumina, sin embargo, al penetrar el valle cochabambino, y tropezarnos, a la entrada de la ciudad, con la fiesta de la Santa Veracruz, o de la Fertilidad. Una ceremonia alucinante realizada por indios de la zona y de regiones vecinas y circunvecinas. Son miles de hombres y mujeres que se reúnen en un espacio inmenso algunos a cantar y bailar, otros a *challar* con velas encendidas, inciensos y resinas, mientras dan gracias por sus cosechas y hacen rogativas para que las venideras sean abundantes.

La fiesta está asociada también a la fertilidad entre humanos, por lo que son muchas las parejitas de indios estériles que se arrodillan al aire libre pidiendo al Cristo de la Veracruz (el Velacruz Tatita) que les conceda la descendencia deseada. También se piensa que la "noche de la Velacruz" (2 de mayo) es propicia para la realización del amor, sobre todo si se hace por primera vez, por lo cual uno de los aspectos más fascinantes de la ceremonia se observa pasada la medianoche cuando hombres y mujeres buscan parejas para realizar una cópula de dimensiones metafísicas.

Humos y olores, música y amor, fuego y misterio, en esta primera noche cochabambina, que no termina de enseñarnos todos sus sortilegios.

II. EN COCHABAMBA

Se hace realidad un sueño de Orson Wells

Hace cuarenta y tantos años un inglés residente en Estados Unidos, locutor, y con ínfulas de intelectual, soñó una fábula y un héroe. En blanco y negro, y en noventa minutos de cine que hicieron época, contó los días de un tal Charles Foster Kane, *entrepreneur* de la ultra que hace una inmensa fortuna con el amarillismo periodístico, inventa guerras, promueve presidentes, hace brillar estrellas y termina él mismo siendo víctima de ese poder incontrolable que, como en el caso del Fausto, sirve para todo, menos para granjearle la eternidad. Muchos sueños rotos tiene Charles Foster Kane, pero ninguno comparable al de la construcción y habitabilidad de su laberíntica mansión, Xanadú, donde pensaba concentrar todo el tiempo, todo el espacio, toda la cultura y el arte del universo.

Hace un siglo los campesinos bolivianos tuvieron una pesadilla. Un indio —casi un pongo— descubrió una mina de estaño. Co-

menzó a explotarla y el éxito fue siguiéndole día tras día. Compró otra mina, y para sorpresa de blancos y mestizos, los beneficios continuaron multiplicándose. Luego compró otra y otra y otra. Y de esa manera Simón Patiño, restaurando en su plenitud la servidumbre colonial, amasó una de las fortunas más cuantiosas de América y del mundo. Su importancia puede medirse conforme al hecho de que durante cuarenta años la vida y la política bolivianas oscilaron de acuerdo a esta dicotomía: a favor o en contra de Patiño. Puede decirse incluso que el largo proceso de la Revolución del 52 no buscó otra cosa que dar solución definitiva a este dramático dilema.

En muchas cosas coincidió Patiño con el sueño de Orson Wells, pero en ninguna llegó a parecerse tanto a Charles Foster Kane como en la construcción de una Xanadú cochabambina, en una mansión de aliento y trascendencia como la que alguna vez endulzó las furias guerreras de Kublai Khan. Jardines, pájaros, fuentes y estatuas, preparan el ingreso a este complejo arquitectónico de la avenida Portales que es una de las extravagancias más audaces de cuantas se nutre el subdesarrollo latinoamericano. Auténtica colcha de retazos de estilos europeos, no tiene una gota de sabor americano, salvo ese exceso de señales, de líneas, que es el origen de nuestro barroco literario.

Ya al traspasar el frontón con las iniciales "S.P." se deletrea lo que nos sorprenderá en el interior. Sigue de inmediato una estructura de tipo clásico, muy al estilo de la escuela francesa "Beaux Arts", donde los órdenes jónico, dórico y corintio se matizan con trazos de inspiración italiana y española. Pasamos luego al despacho, donde el estilo imperio domina el mobiliario. Se toman de seguida las escaleras de caoba con incrustaciones y se ingresa a una segunda planta donde descuella un salón árabe de sabor cordobés, con claras alusiones al arte almohadí, que sirve de marco a un lujosísimo juego de billar con mesa, sillas y tacos, de un esplendor pavoroso y brillante.

Continúan los salones para el té, las salas de reunión, un comedor, tapices, frescos al estilo de Tiépolo, sendos retratos romantizados de Simón y Albina Patiño, obra del pintor Avelino Nogales, una nueva escalera y el abordaje a una galería de espejos, donde el ojo y el ingenio golosos del camarógrafo Eduardo Univaso hacen toda suerte de referencias hacia el cine de los años veinte.

Por último el cansancio, la confusión, la sensación de haber pasado ciento veinte minutos tras las huellas de ideas imposibles —Simón Patiño no llegó a conocer ni habitar su Xanadú, obligado por los infartos y las revoluciones a vivir un exilio forzoso—, en la tarde nuevos interrogantes sobre los enigmas de la historia sudamericana y en la noche otra pesadilla: Simón Patiño agoniza en Londres, de sus manos se escapa un globo de cristal y de sus labios la palabra *Rosebud*.

Piedra sobre piedra

No es fácil abandonar Cochabamba. Sobre todo en una tarde en que todos los colores del cielo se deshacen. Los lilas, los azules, los grises, van hilvanando una atmósfera de despedida que apenas soslayamos con el ajetreo de la instalación de los equipos y el acomodamiento de las maletas. Una vez más tenemos que separarnos en dos grupos: Robalino, Luján y yo continuaremos hacia Oruro y Juan Carlos Vargas y Eduardo Univaso seguirán pasado mañana hacia La Paz. De vez en cuando el aire tibio que pasa, el sol alborotando la escarcha de la cordillera y los recuerdos, descolgados ahora que ya no habrá regreso, cuando la cantante Zulma Yugar y el sexteto "Canto Popular" son apenas unas imágenes codificadas en los *cassettes* o desvaídas en los monitores.

Mientras la unidad móvil 1 cruza la plaza Quintanilla, rumbo a la avenida Oquendo, vuelvo a escuchar la "guitarreada", una producción que nos hizo la periodista Elizabeth Palavicini para realizar unos *spots* sobre costumbres de Cochabamba, con música de "Canto Popular". El caso fue que no resultó difícil confundir trabajo con alegría y nosotros mismos terminamos incluidos en el *set*. Ya no estaban con nosotros Ehlers y Marynés Payno (el uno había viajado a Lima, la otra a Santa Cruz), pero aun así pudimos divertirnos. Todavía veo a Robalino tomando la quena e interpretando un "Sanjuanito" ecuatoriano, y al técnico colombiano Juan Carlos Vargas que se luce en "Yolanda", de Pablo Milanés.

Los valles verdes y clarísimos que rodean a Cochabamba empiezan a alejarse agitando apenas algún que otro jirón de fuego, mientras la luz incendia campos y montañas. Así vamos subiendo y descubriendo una naturaleza agreste, húmeda y fría. La piedra emerge por todas partes, los rebaños de llamas con sus pastoras y pequeñas comunidades semiocultas en el culebrear de la neblina. "El incario", le digo a Robalino, "empieza a revelarnos sus secretos". "Así es", comenta, "fíjate en esas construcciones de roca dura y negra, con sus dependencias cuadradas y circulares, que conservan la funcionalidad prehispánica".

Pero la carretera polvorienta que penetra la llanura altiplánica

es además la aparición fantasmagórica de unos perros, solitarios y felpudos que nos miran pasar sin inmutarse. Son decenas de silencios que desperdigados entre piedras son piedra sobre piedra.

Llegamos a Oruro a eso de las ocho de la noche, luego de seis horas de viaje, con una temperatura casi bajo cero, y con la sensación, por el cansancio, de haber atravesado los Himalayas. Pero la ciudad está animadísima. Por todas partes se siente una actividad febril, y vendedoras que se alumbran con lámparas y anuncian mercaderías a pleno pulmón.

Un dios del mal y una diosa del bien

Las feministas de Oruro —si es que las hay— tienen una buena razón para sentirse orgullosas, ya que fue una Ñusta, una diosa del bien, quien salvó a la ciudad y a sus antiguos habitantes, los Urus, de ser aniquilados por las furias del dios del mal, Wary.

> Un día, nos cuenta el profesor Luis Guerra, sobre la ciudad se precipitaron un lagarto, una víbora, un sapo y un ejército de hormigas. Poco a poco los Urus fueron perdiendo terreno, y cuando estaban a punto de ser despedazados, de los cielos bajó la Ñusta protectora, batalló contra los monstruos y los destruyó uno a uno. Desde entonces los Urus celebraban en tiempos prehispánicos una gran fiesta, que luego, a la llegada de los españoles, se sincretizó en el carnaval, transfigurándose la Ñusta en la virgen del Socavón, y el dios Wary en el diablo cristiano. Después se les unió un personaje que no estaba en el programa original. San Miguel Arcángel. Ése es el origen de la diablada.

El carnaval de Oruro es una de las situaciones hito de la cultura del altiplano boliviano. Cada febrero se concentran aquí por días y días miles de hombres y mujeres, que con sus trajes, máscaras e instrumentos musicales, bailan hasta trescientas formas de danzas. Tanto las populares "diablada", "morenada" y "llamerada", como una danza tan sofisticada como la de "los indios tobas", bailada en el Cuzco en tiempos de Inca Yupanqui cuando éste pidió que se le demostrara que sus ejércitos habían conquistado el oriente. Verdadero volcán de colores y sonidos, el carnaval de Oruro es la fuente principal de que se nutre anualmente la música del área del altiplano de Argentina, Chile, Perú y, desde luego, Bolivia.

La leyenda más reciente de Oruro, parte esencial de su mitología moderna, es la de sus combativos mineros, miles de hombres y mujeres que durante decenas de años aportaban al país el grueso de sus divisas, y conformaban una vanguardia siempre consultada, tomada en cuenta a la hora de desencadenar los procesos políticos. Los mineros —decisivos en la Revolución del 52— tumbaban y ponían gobiernos, hacían huelgas generales y despertaban la solidaridad nacional. Hoy el dios Wary de la desocupación, del cierre de las minas y de la inflación, se abate sobre ellos, y ninguna Ñusta se apresura a salvarlos, por más que Domitila Chungara recorra los socavones, arme ollas comunes y sea un alivio para todos.

Nuestro viaje al Lago Poopó es un viaje doliente por la cantidad de pueblos fantasmas y minas abandonadas que encontramos en el camino. En todas partes nos dan explicaciones de cómo se ha fugado la prosperidad y de cómo se hacen planes para convertir en agrícolas las tierras que hasta ayer nomás vomitaban fuego y azufre. Desde el pueblito de Pajña que está a 3 600 metros de altura, subimos una cuesta de 150, y contemplamos el maravilloso espectáculo del lago, con sus bandadas de flamencos. Pero no estamos para alegrías. En este momento de tristeza sólo una Ñusta protectora puede salvarnos.

La Paz de las revoluciones

La Paz no es más la ciudad mágica por excelencia de Bolivia, aquella en que los paredones fríos y húmedos de la peña Naira se alumbraban con los cantos de Benjo Cruz y Violeta Parra. Noches tranquilas cuando la poesía y la música se entrecruzaban con los rumores sobre enfrentamientos, revoluciones y golpes de Estado. Ahora —y a cualquier hora— una actividad febril cunde por todas partes, y las noticias sólo hablan del mercado cambiario, con alguna que otra alusión a la situación de los mineros y al narcotráfico. Sólo la soberbia belleza del Illimani y el Chacaltaya permanece impasible, perturbando los sueños de los tecnócratas, los urbanizadores, los arquitectos y los políticos parlamentarios.

Pero la magia, como decía sir James Frazer, jamás abandona sus lugares de origen, por lo que hay que andar siempre en La Paz con las antenas encendidas, esperando que la realidad nos sorprenda con los sucesos más gratuitos, más cotidianos. Es así como una mañana, al bajar a tomar mi desayuno en el Hotel Sheraton, me encuentro con los reyes de España, don Juan Carlos y doña Sofía. Mi acompañante, la periodista mexicana Irma Ávila, quien se ha unido en La Paz al equipo de Nuestra América para hacer

una versión azteca de la serie, repite una y otra vez: "Pero no puede ser, no puede ser". No obstante, los reyes se acercan y nos saludan con infinita cortesía, con una cierta timidez gallega, alguna descompostura provinciana que borra la imagen protocolar que me ha dejado la revista *Hola* en tantas lecturas de barbería.

Muchos días y muchas noches de menú invariable, de soledad y hasta de fastidio, cambian con la llegada de los reyes. La carta —para atender la voracidad de doscientos miembros de la delegación española— varía radicalmente. Otros rostros, otras sonrisas, los saludos y el pintoresquismo de las medidas de seguridad conceden un nuevo matiz a la aspereza de las horas paceñas. Una tarde coincido con los reyes en la tienda de las alhajas e intercambiamos opiniones sobre la calidad de la plata boliviana. Freddy Ehlers regresa de Lima en plena fiebre monárquica, por lo cual sus noticias sobre la costa y la capital virreinal nos parecen puro anecdotario de plebeyos, de sociedades sin un ápice de calidad nobiliaria.

Otro personaje que consigue atraer mi atención en la Capital boliviana es Rubén Guzmán de Rojas, ingeniero de computación que ha diseñado un programa para traducción simultánea entre seis idiomas con el aymara como traductor universal. Al mencionar las palabras "aymara" y "computación" genera como un campo magnético y Eduardo Univaso y yo seguimos en la pantalla de su *wang* todos los pasos de su milagro electrónico-semántico. Es un hombre que se acerca a la sesentena de años, de hablar pausado y lúcido, que se limita a inscribir su experiencia individual en las posibilidades de la unión de la tecnología antigua y moderna.

> Todo comenzó —nos cuenta— con mi descubrimiento del diccionario Bertoni, un clásico sobre la lengua aymara escrito por un sacerdote italiano en el siglo XVII. Ahí, estudiando la correspondencia y correlación de las palabras, la estructura de los verbos y otras peculiaridades gramaticales, me di cuenta que el aymara tenía casi una exactitud matemática, difícil de encontrar en una lengua occidental. Por esa vía comencé a estructurar un *software* que me permite en este instante traducir simultáneamente inglés, francés, alemán, italiano, portugués y húngaro, siempre usando al aymara como idioma intermediario entre los que se van a traducir. El sistema ha sido presentado exitosamente en países de Europa y América, ha sido adoptado por las autoridadeds del canal de Panamá, lo usa la compañía Wang de Japón y dependencias del Gobierno italiano negocian adoptarlo para diversos usos.

El oasis de Tiwanacu

Luego de un viaje de vertiginosas veinticuatro horas a Los Yungas, la tierra de los negros bolivianos, donde quedan algunas huellas de una cierta negritud borrosa y lejana, tomamos la vía La Paz-Desaguadero rumbo a la frontera peruana. Es otra carretera de tierra, monótona, fría y solitaria, con la silueta de los picachos nevados de la cordillera occidental, y las pastorcitas de llamas y ovejas que cruzan de vez en cuando. Un oasis surge de repente. Son las ruinas de la ciudad de Tiwanacu, desparramada en un inmenso valle, con sus templos, palacios y pirámides. En la serenidad de un sol tibio y húmedo brilla el clasicismo del Kalasasaya, el templete semisubterráneo del Pumapunko y de la Akupana.

Por todas partes, desperdigada, la naturaleza lisa de la piedra, la expresión intensa de unos espíritus que nos dejaron sus enigmas y sus misterios. Es como para ponerse a gritar en una mañana en que Marynés Payno reza sus oraciones habituales, Irma Ávila me acompaña a la Puerta del Sol, Ehlers dirige la realización, Robalino y Univaso enfocan arrebatados y Tiwanacu sigue muda, como siempre.

Cuando retomamos el camino, el silencio es la nota dominante. No llegan las palabras cuando la presencia del tiempo nos abruma con su infinitud honda, plástica. Avanzamos, y una especie de rayo de sol nos escuece cuando en Desaguadero nos encontramos con la productora peruana Jenny Blanco, su asistente Eliana Deza, y la animadora Amelia Maquiavelo. Hermosas mujeres en el azul del Titicaca, intenso, sin bruma. Es la hora del relevo de los equipos, y Marynés Payno, Pachi Azcarrunz y Lalo Luján deben regresar a Bolivia después de habernos acompañado durante un mes. El sentimiento del encuentro-despedida nos muerde profundo y la cruceña, frente al Lago Titicaca, toma la guitarra y vuelve a cantar la canción de Silvio Rodríguez que cantó una noche en las cercanías de Valle Grande.

En el polvo, en la lejanía, en la noche, se alejan Bolivia y los bolivianos. "Anda, corre donde debas ir, anda, que te espera el porvenir" sigue diciendo la canción de Silvio Rodríguez y la realidad es ahora la muralla de preguntas que nos hacen los guardias fronterizos peruanos para dejarnos ingresar al país. Jenny Blanco lleva y trae papeles de todas las categorías. La soledad, la quietud de las aguas y la inclemencia de los vientos me inducen a pensar que algo ha cambiado. Muy tarde en la noche autorizan el ingreso y las unidades móviles enfilan hacia Puno. El lago, la luna, Mama Ocllo y Manco Cápac son las señales de que nuevas aventuras, otras conquistas y muchos enigmas nos aguardan.

Ensayo Hispanoamericano

EL ENSAYO HISPANOAMERICANO CONTEMPORANEO

Por *Antonio* SACOTO
UNIVERSIDAD DE NUEVA YORK

NO CREEMOS necesario empezar este estudio repitiendo las varias definiciones que se han dado del ensayo como género y su historia. Esto lo hemos hecho ya con detenimiento y abundante material de consulta en *El indio en el ensayo de la América española,*[1] que además plantea la importancia del género en Hispanoamérica.

Alguna vez señalamos ya que el maestro Pedro Henríquez Ureña afirmó que en nuestra literatura "hacía falta poner en circulación tablas de valores: nombres centrales y libros de lectura indispensables ...La historia de la América española debe escribirse alrededor de unos cuantos nombres centrales: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío y Rodó".[2]

> No es difícil explicar lo que motiva esta selección: Bello sienta las bases de la cultura...; Sarmiento descubre la naturaleza íntima de los pueblos y hace brillar su pluma en torno a ella; Martí logra la mayor calidad estética a la previsión de nuestra América; Rodó enseña a sentir orgullo por los factores que integran el alma hispanoamericana; Montalvo queda corto en preocupación continental aunque llega a ella persiguiendo tiranos:... un sabio, un profeta, un caballero andante, un apóstol y un guía espiritual forman, así, parte, del mejor quehacer literario.[3]

Estos nombres, subrayemos. pertenecen principalmente al ensayo, salvo el caso de Darío, más logrado en el verso.

---

[1] Antonio Sacoto, *El indio en el ensayo de la América española,* 2a. ed., Cuenca, Casa de la cultura, 1981, p. 11 ss.

[2] Pedro Henríquez Ureña, "Caminos de nuestra historia literaria", en *Ensayos en busca de nuestra expresión,* Buenos Aires, Raigal, 1952, pp. 53-54.

[3] Carlos Ripoll, *Conciencia intelectual de América,* New York, Las Américas, 1966, pp. 7-8.

> El ensayo en Hispanoamérica es la forma más cabal y definitiva del pensamiento. En él vemos el conflicto del hombre y la tierra; en él vemos los conflictos de civilización y barbarie; los dictadores, caudillos y tiranos. Allí encontramos los conceptos de "teocracia" y "democracia"; allí se revelan el anarquismo y las oligarquías; allí están indicadas las lacras como el militarismo y el caciquismo y el clero; los sentimientos hacia España y los resentimientos de la colonia y conquista. En resumen, toda la historia de un pueblo, toda la evolución de su pensamiento que no acaba de evolucionar, todo el conflicto del filósofo y pensador que busca caminos de interpretación. Todo esto refleja el ensayo hispanoamericano, de ahí su importancia y su trascendencia en el desarrollo de las letras nuestras.[4]

Sin embargo, hay ciertos temas o constantes en la obra literaria de estos escritores que es imperativo mencionar para comprender el ensayo del siglo XX. Ellos son:

1. El porvenir
2. La autonomía
3. España
4. Estados Unidos
5. Las razas
6. El idioma

Todos los ensayistas tocaron estos temas, pero no todos los miraron bajo la misma lupa; antes, por el contrario, encontramos escritores cuyos puntos de vista son diametralmente opuestos. Menciónese el caso de Sarmiento y Martí o Sarmiento y Bello o el de Bello y Lastarria, ampliamente estudiados. Esto se repetirá en el ensayo actual.

Al finalizar el siglo XIX, Rodó nos da en 1900 *Ariel*, obra de aliento para Hispanoamérica, humillada e impotente, frente al acelerado desarrollo económico y a la política expansionista de los Estados Unidos. Se hará escuela y otros ensayistas escribirán sobre este tema partiendo de las mismas premisas: Manuel Ugarte, F. García Calderón y Arturo Torres.

Sin embargo, este tema, "el avance acelerado de los Estados Unidos frente a nuestro postergado retraso", se resolvió también en interpretaciones verdaderamente derrotistas y fatalistas para Hispanoamérica cuando los positivistas y sus discípulos determinaron que en gran medida esto obedecía al mestizaje. La vida intelectual en nuestra América estaba dominada en el campo de las ideas por el darwinismo, la teoría del organismo social y la antropología física. Es que, además, los positivistas de entonces gozaban de un sitial privilegiado en la educación oficial: la Escuela Nacional Preparatoria en México, la Normal de Paraná en Argentina, amén de la bendición oficial que recibieron de sus magistrados como es el caso de Porfirio Díaz en México.

[4] Antonio Sacoto, *op. cit.*, p. 19.

Se escribieron obras cuyos títulos son ya un enunciado de sus tesis y conclusiones: *Manual de patología política* (1899) de Agustín Álvarez, *El continente enfermo* (1899) de César Zumeta, *Enfermedades sociales* de Manuel Ugarte y *Pueblo enfermo* (1909) de Alcides Arguedas.

> Esta actitud no está limitada a los ensayistas mencionados. En la obra del argentino C. O. Bunge, *Nuestra América* (1903), el criterio "clínico" es muy evidente, como en buena parte de las ideas del peruano Francisco García Calderón. Para estos autores el virus que producía la enfermedad se encontraba, la mayor parte de las veces, en la composición racial de la población.[5]

Sin descartar estas dos escuelas: arielismo y positivismo en el desarrollo del pensamiento hispanoamericano, pero sin darles mayor importancia de la necesaria, el ensayo del siglo XX es un verdadero mural de nuestra realidad. La lista es grande y la temática es múltiple.

La generación anterior a la actual tuvo más preocupación por definir los aspectos históricos, culturales, literarios y, dentro de ese contexto, el ser hispanoamericano: Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Mariano Picón Salas, Germán Arciniegas, Arturo Uslar Pietri, Rufino Blanco Fombona, Andrés Iduarte y muchos otros.

Algunos como Henríquez Ureña predicaron que

> el hombre deberá llegar a ser plenamente humano... (a través) de la inteligencia y la sensibilidad, el hombre libre, abierto a los cuatro vientos del espíritu. ¿Cómo se concilia esta utopía, destinada a favorecer la definitiva aparición del hombre universal? No es difícil, es NATURAL. El hombre universal con que soñamos que aspira nuestra América, no será desgastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra, SU TIERRA Y NO LA AJENA.[6]

Alfonso Reyes también nos dice que "el hombre americano comienza a definirse a los ojos de la humanidad como posible campo

[5] Martin Stabb, *América Latina en busca de una identidad*, Caracas, Monte Ávila, 1969, pp. 23 *ss.*

[6] Carlos Ripoll, *op. cit.*, p. 371.

donde realizar una justicia más igualitaria, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres".[7] Otros, como Vasconcelos, sueñan en nuestra América como un crisol de la raza cósmica.

La generación contemporánea tiene más bien una preocupación por definir Hispanoamérica y el ser hispanoamericano a través de planteamientos económicos, políticos, sociológicos, ideológicos. Esta generación en realidad empieza con José Carlos Mariátegui y los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928); sin embargo, hay muchos escritores que se resisten a cualquier encasillamiento no sólo generacional sino principalmente temático y estilístico, como son los casos de Jorge Luis Borges y Octavio Paz. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que el ensayo hispanoamericano contemporáneo —a partir de 1950— es definitivo, claro en su exposición y de una vasta temática. De esta enorme cantera, anotamos los más salientes:

1. Cuestionamiento o revalorización de hombres, obras y significados

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra —no sólo de Shakespeare, sino del mismo Rodó— la parte noble y alada del espíritu mientras que Calibán es el símbolo de la sensualidad y la torpeza. Bien conocemos esta dicotomía. En *Calibán*, Roberto Fernández Retamar da una nueva interpretación. Después de estudiar y exponer la trayectoria de la historia y principalmente del término "Calibán", nos dice:

> Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo, para desear que caiga sobre él la "roja plaga"? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad... ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán?[8]

Así como el humanismo helénico de Rodó influyó en otros escritores ya mencionados, *Calibán* de Retamar influye en otros;

[7] *Ibid.*, p. 421.
[8] Roberto Fernández Retamar, *Calibán*, México, Diógenes, 1974, pp. 30-31.

por citar un caso, Juan Flores, en *Insularismo e ideología burguesa en Antonio Pedreira* (1979), cuestiona la tesis de éste como "burdo determinismo racial y geográfico, herencia caduca de escritores decimonónicos europeos cual Taine y Gobineau".[9] Pedreira define el carácter del portorriqueño bajo el determinante de condiciones biológicas y geográficas, y concluye que "la fusión de las diferentes razas explica la confusión de los puertorriqueños, y el hecho de habitar un diminuto territorio 'insular' confiere un sentido de inferioridad y de aislamiento que define el carácter nacional".

David Viñas, en lenguaje vigoroso y denunciatorio, cuestiona los valores argentinos del siglo pasado, principalmente la actitud antiindígena de Sarmiento y su generación:

> A través de medio siglo las ideas de Sarmiento (1811-1888) muestran con una nitidez creciente su núcleo generador: es la oposición de dos términos que si, en un principio, se llama ciudad/campaña, luego civilización/barbarie, más adelante gente educada/chusma, incluso personas honestas/descamisadas, terminará por designarse como blancos/no blancos; razas conquistadoras/razas conquistadas... Sarmiento y la totalidad de esa Argentina que vivía con un ojo puesto en Europa y otro sobre sí misma, preocupada por la mirada europea y desasosegándose por cómo la metrópoli la evaluaba para admitirla o rechazarla a partir de esa óptica. Dicho de otra manera: la república conservadora que vivía enajenada a una "cultura de imagen". Una Argentina no de indios ni de negros, sino blanca y europea. Un país reciente pero respetable, definido, no por su base concreta y por su contexto latinoamericano, sino empecinada y sistemáticamente "despegado" de todo eso en función compensatoria. De la *desmaterialización* a partir del cielo consagratorio de Europa.[10]

Fernández Retamar incrimina duramente la dicotomía sarmientina de "civilización y barbarie" en un artículo de *Casa de las Américas*.

2. Cuestionamiento histórico

Hay un continuo ir y venir por los contornos históricos pero con un adosamiento cultural, sociológico, antropológico, etcétera. Edmundo O'Gorman, en *La invención de América* (1958), se pre-

[9] Juan Flores, *Insularismo e ideología burguesa en Antonio Pedreira*, La Habana, Casa de las Américas, 1979, p. 48.
[10] David Viñas, *Indios, ejércitos y fronteras*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 263 *ss.*

gunta si fue al llegar Colón el 12 de octubre de 1492 a una pequeña isla, que él creía perteneciente al archipiélago adyacente al Japón, como descubrió América, o si eso es lo que ahora se afirma. "Dicho de otro modo —advierte O'Gorman— que cuando se nos asegura que Colón descubrió a América, no se trata de un hecho, sino meramente de la interpretación de un hecho".[11] Libro polémico, apasionado y que en muchos casos va en contra de las genuinas esencias del americanismo, como cuando afirma:

> La generalizada adopción de sistemas democráticos republicanos y la esperanza de que de ese modo se salvaría de inmediato el abismo histórico creado por una España a la que se le había escapado el tren de la modernidad, bastan para indicar que el nuevo modelo, el nuevo arquetipo no fue sino la otra América que tanto deslumbró con su prosperidad y libertad a los pensadores encargados de organizar las nuevas naciones...
>
> En este programa de liberación y transformación el indígena quedó al margen por su falta de voluntad o incapacidad o ambas, de vincularse al destino de los extraños hombres que se habían apoderado de sus territorios, y si bien faltaron serios intentos de incorporarlo y cristianizarlo, puede afirmarse que, en términos generales, fue abandonado a su suerte y al exterminio como un hombre sin redención posible, puesto que en su resistencia a mudar sus hábitos ancestrales y en su pereza y falta de iniciativa en el trabajo, se veía la señal inequívoca de que Dios lo tenía merecidamente olvidado.[12]

Algunas conclusiones nos dejan atónitos: "Que el alcance de esa meta implique un recorrido de violencia e injusticias, que durante él se corra, incluso, el riesgo de un holocausto atómico, no debe impedir la clara convicción acerca de la autenticidad de aquella suprema posibilidad histórica".[13]

Se vuelve sobre la Conquista. Escritores continentalmente distinguidos han dejado hermosas páginas históricas sobre ella: Andrés Iduarte en *Pláticas hispanoamericanas* (1951), Mariano Picón Salas en *De la Conquista a la Independencia* (1944), Germán Arciniegas en *América, tierra firme* (3a. ed., 1966), Gabriel Cevallos García en *América: teoría de su descubrimiento* (1975); mas ahora aparece la Conquista a la luz de otros pensadores de las nuevas generaciones: Octavio Paz en "Conquista y colonia", en *El laberinto de la soledad* (1950), Carlos Fuentes en "De Quetzalcóatl a Pepsi Cola", en *Tiempo mexicano* (1971). Sin embargo, quien parece interpretar las varias inquietudes y polémicas sobre la Conquista y la Colonia, y principalmente sobre la figura descollante de Las Casas, es Silvio Zavala, en *Filosofía de la Conquista* (1947). Este cuestionamiento histórico lo hace muy tácita y objetivamente Viñas al denunciar el manto de silencio que se ha echado sobre la historia del indio de la Pampa argentina y sobre la actitud de la generación oficial de Roca.

[11] Edmundo O'Gorman, *La invención de América,* México, FCE, 1958, p. 156.
[12] *Ibid.*, p. 157.
[13] *Ibid.*, p. 159.

> ¿Qué son esos profesionales de la historiografía: cómplices o afónicos? Si en otros países de América Latina "la voz de los indios vencidos" ha sido puesta en evidencia, ¿por qué no en la Argentina? ¿La Argentina no tiene nada qué ver con los indios? ¿Y con las indias? ¿O nada que ver con América Latina? Y sigo preguntando: ¿No hubo vencidos? ¿No hubo violadas?... todos esos interrogantes, especialmente ahora, necesito aclararlos.[14]

3. Cuestionamiento económico, político, ideológico

Un libro clave para este estudio es *La herencia colonial de América Latina* (1970), de Barbara y Stanley Stein, quienes anotan la profunda anomalía del gran Imperio español como dependencia económica del resto de Europa, de Inglaterra principalmente. *Imperialismo y liberación,* de González Casanova (1978), *El desarrollo del capitalismo en América Latina,* de Agustín Cueva (1977), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista,* de Nicos Poulantzas (1969) y otros que por el apasionante matiz sociológico y político en unos e ideológico en otros dejan de ser obras estrictamente de esas disciplinas. Estos ensayos apuntan al retraso hispanoamericano en comparación con el de Estados Unidos y señalan que esto obedece, ya no a las razas, sino al predominio económico del capitalismo y a la herencia hispánica.

4. Las radiografías o ese afán de vernos por dentro

Este análisis puede restringirse a determinadas disciplinas o puede ser totalizador. En el primer grupo, y más o menos siguiendo las pautas de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* de Mariátegui, Eduardo Galeano nos presenta una radiografía de

[14] David Viñas, *op. cit.*, p. 12.

Hispanoamérica con una serie de advertencias; la obra es ideológica y revolucionaria, sigue el método riguroso del materialismo dialéctico y va analizando las estructuras y subestructuras de América Latina con las venas abiertas.

Galeano expone en el prólogo la inquietante realidad latinoamericana a la que llega a llamar una *bomba de tiempo*; más adelante su enfoque del Descubrimiento, Conquista y Colonia hace que se querelle duramente contra España, sus métodos y sus instituciones, sus metas y su explotación inhumana para conseguir dichas metas, la riqueza de los imperios conquistados y el rápido saqueo de sus templos, de su arte y de su misma gente. Libro apasionado, polémico, pero histórico.

No se puede leer *Las venas abiertas de América Latina* sin referirse a su contrapartida, su antítesis: *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976) de Carlos Rangel. Hay que cotejarlos y sacar conclusiones: Rangel dice "Porque no hay que engañarse: La historia de Latinoamérica desde sus comienzos del siglo XIX, en contraste con la historia de Norteamérica, es la historia de un fracaso". ¿Por qué? Tal es la pregunta a la cual este libro responde, ya que ese fracaso y sus causas se han perpetuado hasta el presente, aunque los mitos que los enmascaran evolucionen, y que, por ejemplo, el mito del Buen Salvaje se haya transformado en el mito del Buen Revolucionario.

Varias causas, lejanas o próximas, pueden tomarse en consideración. Los norteamericanos no tuvieron que integrar a los escasos indios que encontraron: los apartaron o los exterminaron. En cambio, la necesidad de integrar a los indígenas mucho más numerosos y mejor organizados de las civilizaciones meridionales fue el hecho central y persiste en ser el cáncer de la "América-que-ha-fracasado", es decir, Latinoamérica. En Norteamérica el indio fue marginado. En Hispanoamérica se convirtió, al contrario, en el grueso de la población activa y en el motor de la economía.[15]

Tal parece que la filosofía derrotista de Sarmiento despertará después de un largo silencio para conjugar tesis racistas que el pensamiento moderno rechaza, sobre todo, que el pensamiento americanista encuentra injurioso y totalmente opuesto a la identificación del ser latinoamericano.

David Viñas comentó este tema en el libro ya citado; cotejemos ahora sus palabras con lo que nos dice Eduardo Galeano:

[15] Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Barcelona, Monte Ávila, 1976, p. 13.

> Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso. Perdimos; otros ganaron. Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos: la historia del subdesarrollo de América Latina integra, como se ha dicho, la historia del capitalismo mundial.[16]

Para Rangel, algunas enfermedades, entre ellas la sífilis, se asegura que fueron trasladadas también de América al Viejo Mundo (p. 28); mientras que Galeano anota: "Las bacterias y los virus fueron los aliados más eficaces... Los europeos traían consigo, como plagas bíblicas, la viruela y el tétano, varias enfermedades pulmonares, intestinales y venéreas, el tracoma, el tifus, la lepra, la fiebre amarilla, las caries que pudrían las bocas" (p. 27).

Rangel insiste en la historia del fracaso:

> Entre 1492 y 1975 han transcurrido casi quinientos años, medio milenio de historia. Si nos proponemos calificar esos casi cinco siglos de historia latinoamericana en la forma más sucinta, pasando por encima de toda anécdota, de toda controversia, de toda distracción, yendo al fondo de la cuestión antes de desmenuzarla, lo más certero, veraz y general que se pueda decir sobre Latinoamérica es que hasta hoy ha sido un fracaso. Esta afirmación puede parecer escandalosa, pero es una verdad que los latinoamericanos llevamos prendida en la conciencia, que callamos usualmente por dolorosa, pero que traspasa y sale a luz cada vez que tenemos momentos de sinceridad (p. 21).

"En todo caso, desde Bolívar hasta Carlos Fuentes, todo latinoamericano profundo y sincero ha reconocido, al menos por momentos, el fracaso —hasta ahora— de la América Latina" (p. 22). Cita a Fuentes, quien dijo que "Latinoamérica se convierte en un mundo *prescindible* para el imperialismo. Tradicionalmente hemos sido países explotados, pronto ni eso seremos...".

Podríamos continuar con las citas, pero a las claras se advierten dos filosofías, dos enfoques principalmente, en su acercamiento a la Conquista, población, Túpac Amaru, las causas del retraso, la apreciación de Sarmiento y muchos otros temas. En sí, el cotejo de estos dos libros saca a la luz dos líneas de pensamiento: la una, que se arraiga en el pasado tradicional, conservador, y la otra que mira hacia el futuro.

[16] Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1976, p. 27.

Hay otras radiografías con un carácter más bien psicológico. Samuel Ramos, en su "Psicoanálisis del mexicano", en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1951) hace, según sus propias palabras, una "exposición cruda, pero desapasionada de lo que constituye la psicología mexicana".

Citamos algunos juicios de su obra, que influyeron en escritores como Octavio Paz y Carlos Fuentes y que nos deberían aleccionar para trabajar en este campo:

> Creemos que a todo mexicano le está permitido analizar su alma y tomarse la libertad de publicar sus observaciones, si tiene la convicción de que éstas, desagradables o no, serán provechosas a los demás, haciéndoles comprender que llevan en su interior fuerzas misteriosas que, de no ser advertidas a tiempo, son capaces de frustrar sus vidas.
>
> Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza.[17]

De la última oración de la cita se desprende lo que ya se había advertido en Pedreira: el determinismo racial y geográfico. Ramos describe al pelado mexicano en los siguientes términos:

> pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad... Es un ser de naturaleza explosiva cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve. Sus explosiones son verbales y tiene como tema la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo... abunda en alusiones sexuales que revelan una obsesión fálica, nacida para considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina. En sus combates verbales atribuye al adversario una femineidad imaginaria, reservando para sí el papel masculino.[18]

En Ecuador, por ejemplo, salvo el ensayo *El montuvio*, de José de la Cuadra, o la novela de Jorge Icaza, *El chulla Romero y Flores*, nada hay que penetre en el ser ecuatoriano visceralmente.

[17] Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1982, p. 51.
[18] *Ibid.*, p. 54.

Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad*, nos enseña despiadadamente el alma del mexicano:

> viejo o adolescente, criollo, mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa...
>
> El ideal de la hombría consiste en no "rajarse" nunca. Los que se "abren" son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, "agacharse", pero no "rajarse", esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El "rajado" es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su "rajada", herida que jamás cicatriza. El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza.[19]

Carlos Fuentes hace también hincapié en que sólo "Bastan una palabra y una *máscara* y un saludo o una despedida, una manera de caminar o de mirar... Basta un disfraz o una danza para obtener la deseada belleza, valentía, sensualidad, identificación. Yo seré tú".[20]

Ezequiel Martínez Estrada hace un análisis totalizador de la Pampa argentina, con gran acopio de fuentes y un penetrante y simpatético conocimiento del gaucho y del pobre en general. En *Radiografía de la Pampa* presenta un brillante análisis del complejo del hijo humillado, la idea de que el gaucho es el hijo ilegítimo del conquistador europeo y la india violada.[21]

En *La cabeza de Goliat* analiza la gigantesca metrópoli de Buenos Aires; alude a "los tentáculos del pulpo" y encuentra que todo es odioso, corrupto y autoritario. En *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, antítesis de *Facundo*, nos presenta al gaucho que, bueno por naturaleza, fue corrompido primero por el régimen de Sarmiento y destruido después.

H. A. Murena, en *El pecado original de América*, describe la década de los cuarenta en Argentina. Dice "se respira un aire muerto y estancado".

Otros libros que analizan sus pueblos, su gente, su cultura y buscan su identificación de "ese ser" son: *Guatemala las líneas*

[19] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1972, p. 26.
[20] Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1980, p. 13.
[21] Martín Stabb, *op. cit.*, pp. 209 y 268 *ss.*

de su mano, de Luis Cardoza y Aragón (1955), *México amargo,* de Manuel Mejido (1973), *Lima la horrible,* de Sebastián Salazar Bondy (1964), *Ecuador: drama y paradoja,* de Leopoldo Benites (1948).

5. Cuestionamiento del pensamiento indianista e indigenista. Polémicas en torno al indigenismo

Este tema, que se discutió con apasionamiento en el siglo pasado, sigue vigente en el ensayo contemporáneo. Recientemente se publicó en Lima *Polémicas del indigenismo* (1976), obra que comenta y vuelve sobre los juicios de Mariátegui, Luis Alberto Sánchez, Valcárcel, López Albujar, y otros. En México (1976) publica Gonzalo Aguirre Beltrán *Obra polémica,* donde define el indigenismo, si no desde un punto de vista literario, sí desde un punto de vista socioeconómico:

> El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos libres e iguales.[22]

Antonio Sacoto, en *El indio en el ensayo de la América española,* advierte:

> La realidad indígena es una constante de la vida hispanoamericana que no se puede prescindir: o le incorporamos al indígena a nuestra sociedad educándolo y haciéndolo miembro productivo del engranaje económico, o caminaremos como Sísifo, eternamente con una roca a cuestas.[23]

Sacoto publica además *Estudios y ensayos hispanoamericanos* (1982), donde recoge tres ensayos relacionados con el tema: "El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí", "Fray Bartolomé de Las Casas: paladín de la justicia social" y "Ecuador: literatura de lucha".

David Viñas es autor de *Indios, ejército y frontera,* libro señero por su revalorización de historia, conceptos, hombres, obras,

[22] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Polémica,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1976, p. 28.

[23] Antonio Sacoto, *op. cit.,* p. 8.

etcétera. Sarmiento y otros de su generación se muestran racistas a la luz de la obra de Viñas. El libro tiene un afán de denunciar "algo que se ha atenuado, eludido, o simple y llanamente silenciado, el asesinato racial en la Argentina", nos dice Viñas en la página 44, y en la 11 advierte que "es la historia del genocidio".

En el capítulo "De México a Tierra de Fuego", Viñas recoge toda la polémica sobre el indio. Este autor aúna lo social, económico, histórico, literario, con gran dosis subjetiva, para trazarnos en líneas claras la trayectoria de "la historia del genocidio" (p. 11) en la Argentina del siglo pasado.

Sobre este tema se han preocupado además Antonio Cornejo Polar, director de la *Revista de crítica literaria latinoamericana* de Lima, Perú, en su libro sobre José María Arguedas, sobre el indigenismo peruano y en varios artículos; igual cosa hacen Ángel Rama y Mario Vargas Llosa en artículos publicados en diferentes revistas y Agustín Cueva, a quien ya mencionamos. (*Cf.* "El neoindigenismo a raíz de *Por qué se fueron las garzas*", en *La nueva novela ecuatoriana* (1981), de Antonio Sacoto).

6. El escritor y la obra literaria

Este es otro tema apasionante. La polémica que sostuvieron Óscar Collazos, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa es reveladora; sobre este tema escriben también Jorge Ruffinelli, Enrique Anderson Imbert, Antonio Cornejo Polar, Agustín Cueva y otros.

En La Habana se llevó a cabo un simposio sobre este tema; participaron Edmundo Desnoes, Ambrosio Fornet, Roberto Fernández Retamar, Roque Dalton y René Depestre. Los juicios se recogen en *El intelectual y la sociedad* (1969). A las claras en este simposio se indica la obligación del escritor no sólo de ser portavoz de la Revolución sino también de sus principios y enunciados.

7. Preocupación por definir nuestra cultura

Leopoldo Zea advierte, en *El pensamiento latinoamericano,* que el latinoamericano

> se ha servido de ideas que le eran relativamente ajenas para enfrentarse a su realidad: La Ilustración, el eclecticismo, el liberalismo, el positivismo y, en los últimos años, el marxismo, el historicismo y el existencialismo.

En otro pasaje del mismo capítulo, "En busca de sí mismo", nos dice:

> La historia de este hombre sería la historia del hombre que se ha empeñado en ser de otra manera de lo que es. Ayer, semejante a las metrópolis iberas, después semejante a los grandes modelos modernos, a las grandes naciones modernas, Inglaterra, Francia, los Estados Unidos. Esto es, semejante al mundo occidental. Es el hombre que se duele y se ha dolido por estar fuera de esa historia.[24]

Bien se recordará que esta preocupación nace con la misma historia de nuestra independencia literaria, cuando Andrés Bello se preguntaba si "estaremos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea".

Hoy casi todos los escritores tienden hacia la búsqueda de sí mismos, a esa identificación y definición de nuestra cultura. Hemos mencionado ya la obra de Octavio Paz y de Carlos Fuentes, quienes buscan la esencia de nuestra(s) cultura(s) más que de otra índole. Pero hay otros escritores que buscan patrones culturales dentro de lo inherentemente nuestro, el ser latinoamericano. Ellos son: *La formación de una cultura indoamericana* (1975) y *Señores e indios* (1976) de José María Arguedas; *La cultura peruana (Experiencia y conciencia)* de Julio Ortega (1978); *Unidad y diversidad de la literatura hispanoamericana* de José Luis Martínez (1969); *Expresión de Hispanoamérica* de José Balseiro (1960); *Cultura y política en América Latina* de Abelardo Villegas (1978).

8. El ensayo crítico literario

El ensayo crítico literario en Hispanoamérica es demasiado extenso para siquiera intentar dar nota de las principales obras y autores. Sígase simplemente que la crítica ha llegado a su madurez y se trabaja con disciplina e idoneidad.

Después de este largo recorrido por la gama temática del ensayo nuestro, quedan nombres que no encajan directamente en la clasificación hecha; algunos de ellos trascienden la temática continental y se vuelven universalistas: tal el caso de Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato y Octavio Paz. Para nuestros fines no es pertinente detenernos por ahora en estos gigantes del ensayo.

[24] Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 28.

POSITIVISMO Y RACISMO EN EL ENSAYO HISPANOAMERICANO

Por *Lourdes* Martínez Echazábal
RUTGERS UNIVERSITY, NUEVA JERSEY

Resulta axiomático en cualquier estudio sobre el mestizaje en América Latina hacer mención de la obra de Fernando Ortiz, Gilberto Freyre o Nicolás Guillén. Sin embargo, dentro de este mismo campo se ha prestado poquísima atención a otros intelectuales cuyas obras hicieron época y en las cuales se asientan las bases ideológicas en torno al tema.

No pretendemos aquí una revaloración del ensayo hispanoamericano (esto merecería labor de equipo, tiempo y espacio, elementos con los que no contamos); lo que sí nos proponemos es hacer una revisión escueta de los postulados de base elaborados en torno al mestizaje entre 1850 y 1950 con el propósito de señalar la influencia del pensamiento positivista en su contenido y la presencia de una marcada veta racista en su elaboración.

El argumento de que en la especie humana existen individuos que son por naturaleza "inferiores" no tiene su origen en el siglo xix. Ya en el xvi Juan Ginés de Sepúlveda, tergiversando el postulado aristotélico sobre "el esclavo natural",[1] propugnaba la inferioridad de las razas americanas y, por tanto, el derecho de los españoles a someterlas. El argumento de Sepúlveda no cuajó como ideología dominante en su momento histórico, en particular al ser contrarrestado por los planteamientos de Fray Bartolomé de Las Casas. Tres siglos más tarde, sin embargo, bajo la influencia del Positivismo spenceriano, se trató de hallar el apoyo "científico" ausente en el siglo xvi. Franklin Knight observa:

> Una vez que los intelectuales, en particular los científicos, comenzaron a plantearse divisiones y a clasificar a la raza humana, automáticamente pasaron a otorgarles atributos de carácter cualitativo a los diferentes grupos humanos que ellos clasificaban.[2]

[1] Véase el excelente trabajo de Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington, Indiana University Press, 1970.

[2] Franklin Knight, *The African Dimension in Latin American Society*, New York, Macmillan, 1974, p. 53.

El Siglo de las Luces lega a la América Hispana una inmensa masa de desposeídos, engendros de la Conquista y el coloniaje. Para esa América recién salida del oscurantismo colonial y encandilada parcialmente por el naciente capitalismo inglés y norteamericano, las "castas inferiores" constituían un obstáculo para "la civilización y el progreso". Era necesario encontrar un argumento "científico" que aportara la justificación moral para la explotación, el exterminio o, como último recurso, la regeneración de las razas "inferiores". La sociología positivista aportó esta justificación.

Ideólogo positivista por excelencia fue Domingo Faustino Sarmiento. En *Civilización y barbarie* (1845) y, más tarde, en *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883), Sarmiento propone que la epopeya americana ha sido "la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia...",[3] y añade:

> puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra; merced a estas injusticias.[4]

Sarmiento, anticipando los argumentos del llamado darwinismo social, estima que las razas luchan y la "más apta" sobrevive, y es su triunfo el sello de supremacía sobre las "inferiores". Tomando en cuenta su valoración cualitativa de la raza caucásica, no nos sorprende su opinión sobre el mestizaje. Para el autor de *Conflictos y armonías,* el mestizaje representaba un proceso de retroceso, la causa del mal, de la enfermedad que invadía —y que para muchos sigue invadiendo— al "organismo social", al Continente.

Otros intelectuales que comparten las ideas del "Maestro" son los argentinos Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros, y el boliviano Alcides Arguedas.

En su ensayo de psicología social titulado *Nuestra América*[5] y

[3] Domingo F. Sarmiento, *Civilización y barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga,* México, UNAM, 1972, p. 53.

[4] Cit. en Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América,* México, Editorial Diógenes, 1974, p. 52.

[5] Vale ocupar aquí unas pocas líneas para señalar que la América de Bunge en nada se relaciona con la América de José Martí. Ésta era una

publicado en 1903, Bunge reconoce que el mestizaje constituye un hecho en Hispanoamérica, mas un hecho desafortunado. Hubiera preferido Bunge para "nuestra América" una postura separatista, pero "por desgracia en Hispanoamérica hubo, a la inversa, contacto y hasta amalgama de las tres razas".[6] Bunge establece una clara distinción entre el cruce hispano-negro o mestizaje y el hispano-indio o afro-indio, al cual denomina "verdadera hibridización". El uno aportó elementos expansivos a la psicología de los hispanoamericanos, ya que, según el autor, "la sangre africana entronca admirablemente con la de los españoles, *al menos con la de los españoles del sud...*",[7] mientras que el otro representa una degradación, una degeneración de la estirpe.

José Ingenieros, una de las figuras más destacadas del pensamiento socialista argentino y autor de "Las razas inferiores", adopta, al igual que sus compatriotas, una actitud marcadamente racista en cuanto a la realidad racial hispanoamericana. Ingenieros estima que la superioridad del blanco es un hecho probado por la historia —me imagino que se refiere a la *Historia* con mayúsculas— y que "cuanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico [la negación de la negación]; a lo sumo se les podrá proteger para que se extingan agradablemente, facilitando la adaptación de los que por excepción pueden hacerlo".[8] Como se ve, su opinión sobre el cruce de la *raza superior* con las *inferiores* no puede ser menos favorable.

De manera similar, en *Pueblo enfermo* (1909) Alcides Arguedas propugna una opinión negativa del mestizo y del mestizaje e imputa la "enfermedad" de Bolivia y de América a este "fenómeno". Sobre los mestizos nos dice:

> Elementos inferiores desde el punto de vista racial... perezosos e indolentes... se hallan incapacitados para elevarse a las esferas de la alta especulación, o siquiera de la alta cultura.[9]

Para Arguedas, el mestizaje "es el fenómeno más visible en Bolivia, el más avasallador y el único que explica racionalmente y de manera satisfactoria su actual retroceso".[10] Frente a este comen-

América que (al menos en el aspecto teórico) orgullosamente se proclamaba mestiza; aquélla, la de Bunge, convalecía de un mal: el mestizaje.

[6] Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América. Ensayo de psicología social,* Madrid, Espasa-Calpe, 1926, p. 141.

[7] *Ibid.,* p. 156. El subrayado es mío.

[8] José Ingenieros, "Las razas inferiores", en *Crónicas de viaje,* vol. 5 de *Obras Completas,* Buenos Aires, Ediciones L. J. Rosso, 1919, p. 193.

[9] Alcides Arguedas, *Obras completas,* México, Aguilar, 1959, p. 613.

[10] *Ibid.,* p. 612.

tario, no hay que ser marxista ni hacer crítica marxista para darse cuenta de la miopía de su raciocinio. Sin adentrarnos en un análisis del discurso de Arguedas, y dejando de lado la adjetivación capciosa y prejuiciada por la filosofía positivista tal y como se manifestaba en Hispanoamérica, nos preguntamos: ¿Cómo exigirle al pueblo boliviano, y mucho menos juzgar su esencia, con base en paradigmas éticos y existenciales que le son ajenos? ¿Cómo pasar por alto que cuando se vive en las condiciones de la mayoría de "las castas" en Hispanoamérica resulta prácticamente imposible "elevarse" a tan altas esferas?

Años más tarde, al hacer una revisión de *Pueblo enfermo,* su postura sigue siendo la misma; salvo que esta vez al eco de Sarmiento se unen las palabras de Adolfo Hitler, a quien cita "como el mejor ejemplo que ha puesto a relieve el peligro de la mestización de los pueblos".[11]

Lo expuesto hasta ahora es sólo *una* visión del mestizaje, un conjunto de postulados que abiertamente lo proponen como sinónimo de *retroceso* y *barbarie.* La otra —porque el mestizaje es un arma de doble filo— propone la amalgama de razas como vehículo de *civilización* y *progreso.*

Al echar una ojeada al pensamiento hispanoamericano, encontramos múltiples apologías del mestizaje. De ellas, por lo clara, nos interesa una: la de José Antonio Saco, intelectual cubano y prolífico escritor decimonónico. La labor político-intelectual de Saco se destaca, entre otras, por su alegato contra la trata negrera. Sin embargo, me atrevo a inferir que su postura no emanaba de una profunda conciencia antirracista, ni de un humanismo filantrópico, sino del temor que la eminente africanización de la Isla infundía en él. Al igual que sus contemporáneos, Saco pensaba que Cuba padecía un *mal*: "nos hallamos gravemente *enfermos,* y la muerte puede sorprendernos en medio de la aparente felicidad que gozamos".[12]

La abolición de la trata negrera era necesaria, pero más necesaria que ésta era la colonización blanca y el mestizaje por las vías consuetudinarias. Al comentar un informe emitido por el Fiscal de la Real Hacienda de La Habana, en el que éste condenaba las uniones interraciales por fomentar la procreación de las clases mestizas, Saco escribe:

[11] *Ibid.,* p. 612.

[12] José Antonio Saco, *Colección de papeles científicos, históricos, políticos sobre la Isla de Cuba,* París, Imprenta de D'Aubusson y Kugelmann, 1858, Tomo II, p. 73. El subrayado es mío.

> Como un mal mira ... el señor Queipo las uniones ilegítimas de los colonos blancos con mujeres de color. En esto convengo enteramente con él, considerando las cosas bajo el aspecto moral; pero bajo el político, me parece que exagera demasiado su importancia ... Si los mestizos naciesen del enlace de la blanca con el negro, esto sí sería de sentir mucho, porque menguando nuestra población blanca, la debilitaría ... pero como suele suceder todo lo contrario, yo lejos de mirarlo como un peligro, lo considero como un bien.[13]

No sería juzgar demasiado duro si propusiéramos que tras la postura paternalista y liberal de Saco se esconde un fuerte interés de clase. Las uniones entre colonos blancos y "mujeres de color" no presentaban ningún peligro para la clase dominante. Al contrario, en la medida en que contribuían al emblanquecimiento de la Isla, perpetuaban la estructura de dominación socioeconómica. La mujer "de color", por lo común, no tenía acceso a, ni poseía, los medios de producción; no era dueña de tierras ni de capital. Es más, en su condición de mujer, y en muchos casos de mujer esclava, era propiedad del hombre-amo. Los enlaces entre hombres negros y mujeres blancas, por otra parte, podían invertir la estructura de poder al situar al hombre negro/mulato en una posición desde la que fuera asequible la propiedad material. De ahí la preocupación real de Saco y de su clase.

Al rastrear brevemente las ideas de José Antonio Saco sobre el mestizaje, podemos inferir que su ideología difiere de la de los otros autores ya señalados sólo en cuanto al método; el objetivo sigue siendo el mismo. No olvidemos que para Saco el mestizaje representó "el gran eslabón por donde la raza africana *sube* a confundirse con la blanca".[14]

Tras someter a revisión el ideario de este grupo de intelectuales hispanoamericanos podemos extraer dos vertientes en torno al mestizaje. Una, la "pesimista", representada en estas páginas por Sarmiento, Bunge, Ingenieros y Arguedas, que considera al mestizaje como vehículo de "atraso", como impedimento a "la civilización y el progreso". Otra, la "optimista", representada por Saco, que propugna la amalgama de razas como vía de asimilación y "progreso". Estas dos vertientes, antagónicas, esconden una misma ideología que tiene como antecedente la filosofía positivista, como base el racismo y como meta el logro del modelo racial y cultural occidental.

[13] *Ibid.,* p. 207.

[14] *Ibid.,* tomo III, p. 208. El subrayado es mío.

Las primeras décadas del siglo XX incuban la imagen del mestizo y del mulato que florecerá en plenitud a partir de los años veinte. El mestizaje, encarnado en la figura del mestizo y del mulato, pasa a formar parte de la ideología, "convirtiéndose en la base sobre la cual se funda un optimismo con relación al futuro de Latinoamérica".[15] A partir de los años veinte ya no se habla, por lo común, de civilizaciones o culturas "inferiores" (si bien esto siempre se presupone), sino de una inevitable y "natural" síntesis de culturas sobre los beneficios de los contactos y cooperación de diferentes civilizaciones.

Precursora de esta postura de corte culturalista es la obra del mexicano José Vasconcelos, *La raza cósmica,* publicada en 1925. Pero dejemos que sean las propias palabras del autor las que sustenten este argumento:

> Es tesis del presente libro que las razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano compuesto de la selección de cada uno de los pueblos existentes.[16]

Aunque la tesis de Vasconcelos tiene como trasfondo el llamado darwinismo social, el autor propone que esta mezcla operará mediante un nuevo elemento subjetivo: "la ley del gusto", la selección voluntaria. La selección efectuada mediante este proceso, nos dice el autor, "es mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana, que sólo es válida, si acaso, para las especies inferiores, pero *ya no* para el hombre".[17] Lo que no explora Vasconcelos al lanzar su tesis sobre la funcionalidad del "gusto" en el proceso selectivo es cómo y de dónde surgen los patrones que configuran la estética personal, que como norma suele ser la estética colectiva.

Al explorar la problemática del mestizaje el escritor mexicano se pregunta si este nuevo tipo de mestizaje es un hecho "ventajoso" para la cultura o, si por el contrario, ha de producir decadencia. Su respuesta no dista demasiado de los postulados de Bunge sobre mestizaje e hibridización. Vasconcelos afirma que "es fecunda la mezcla de los linajes similares y que es dudosa la mezcla de tipos muy distantes según ocurrió en el trato de españoles e indígenas americanos".[18]

[15] Carol Beane, "Mestizaje: Civilization or Barbarie", en Clementine C. Rabassa, ed., *Studies in Afro-Hispanic Literature,* New York, Medgar Evers College, CUNY, 1978-1979, vols. II-III, p. 200.

[16] José Vasconcelos, *La raza cósmica,* México, Espasa-Calpe, 1982, p. 9.

[17] *Ibid.,* p. 43. El subrayado es mío.

[18] *Ibid.,* p. 11.

Pero no pensemos que la postura de Vasconcelos es unilateral. En sus postulados oímos también la resonancia de José Antonio Saco. El mestizaje, según Vasconcelos, no es un fin en sí mismo sino un medio para lograr ese fin: las "razas inferiores", nos dice, "irán *ascendiendo* en una escala de mejoramiento étnico, cuyo tipo máximo no es precisamente el blanco, sino esa nueva raza a la que tendrá que aspirar el blanco con el objeto de conquistar la *síntesis*".[19] El autor se refiere aquí a "la raza cósmica", a "la nueva americanidad", como años más tarde la llamará el escritor venezolano Ramón Díaz Sánchez.

La tesis vasconceliana surge de la necesidad política de rescatar y revalorizar las raíces indias de México y del mestizo americano; su discurso (que por cierto es el discurso oficial) apenas si representa una utopía verosímil. Su carácter futurista (porque debe advertirse que la "quinta raza" es una raza aún no nacida, en gestación) le da un carácter reaccionario. Al situar esta "quinta raza" en el futuro, la tesis del escritor, político e ideólogo mexicano sirve de instrumento a la clase dominante para mantener intacta la estructura socioeconómica típica del sistema pigmentocrático mexicano e hispanoamericano.

El concepto de "la raza cósmica" fue acogido con entusiasmo por muchos intelectuales "liberales" y proclamado como ejemplo de la democracia racial en América Latina. Al respecto el intelectual peruano José Carlos Mariátegui comenta:

> Al pesimismo hostil de Le Bon sobre el mestizo, ha sucedido un optimismo mesiánico que pone en el mestizo la esperanza del continente. El trópico y el mestizo son, en la vehemente profecía de Vasconcelos, la escena y el protagonista de una nueva civilización. Pero la tesis de Vasconcelos que esboza una utopía ... en la misma medida en que aspira a predecir el porvenir, suprime e ignora el presente.[20]

Curiosamente, este mismo Mariátegui que se enfrenta a la "utopía" de Vasconcelos con un análisis marxista de la realidad peruana e hispanoamericana, sucumbe a un análisis racista al reflexionar sobre el negro. "El negro —dice Mariátegui— trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie".[21]

[19] *Ibid.,* p. 43. El subrayado es mío.

[20] José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* La Habana, Casa de las Américas, 1975, p. 314.

[21] *Ibid.,* p. 316.

Unos años después, y en los países que José Luciano Franco ha denominado "Afroamérica", la tesis de Vasconcelos se hace presente. En 1933, el sociólogo y antropólogo Gilberto Freyre publica su conocida obra *Casa-grande e Senzala,* seguida en 1936 de *Sobrados e Mucambos.* En ambas, Freyre se da a la tarea de reinterpretar el papel del mestizaje en la sociedad brasileña. Frank Tannenbaum comenta sobre la repercusión que la obra de Freyre ha tenido para el Brasil:

> Los brasileños ya no piensan en sí mismos o son vistos como una raza híbrida, inferior, por ser una raza mixta. Al contrario... su orgullo en el presente, su confianza en el futuro la encuentran precisamente en este hecho —en ser una raza mixta, universal.[22]

El mestizaje fue fomentado también en la obra de Fernando Ortiz. En 1940 el sociólogo cubano publica su breve pero conocidísimo artículo "Del fenómeno de la transculturación y su importancia en Cuba". Del trabajo de Ortiz nos interesa precisamente su concepto de "transculturación". Este neologismo, según el autor, comporta una connotación muy diferente a la del vocablo anglosajón "aculturación" (*acculturation*): éste implica un fenómeno lineal, la asimilación de una cultura "inferior" a otra "superior"; aquél, el resultado de un "toma y daca", de un proceso en que ambas partes de la ecuación cultural resultan modificadas dando paso a una nueva realidad.

El concepto propuesto por Ortiz es útil teórica y políticamente, pero al ubicarlo en el contexto candente de una sociedad mediatizada por los valores y arquetipos occidentales se desvanece, no deja de ser un instrumento ideológico al servicio de la cultura dominante. En el contexto de las sociedades colonizadas el concepto de "transculturación" adquiere un carácter selectivo, se rige por los patrones de poder. El intercambio entre colonizador y colonizado, entre explotador y explotado, no puede representar, jamás, una verdadera transculturación, una inevitable y "natural" síntesis de culturas y/o de razas.

Las apologías del mestizaje no son gratuitas. En su discurso se esconde una necesidad política, un fuerte interés de clase. En el caso de Vasconcelos, Freyre y Ortiz (y a esta lista se podría añadir un sinfín de nombres, conocidos y por conocer), la idea de que casi todos los habitantes de un país lleven la marca del mestizaje psíquico, cultural y/o en muchos casos biológico, sirvió —y

[22] Frank Tannenbaum, Prólogo a *The Mansions and the Shanties,* New York, Knopf, 1963, p. XI.

aún sirve— para que se fortaleciera la autoconciencia nacional. Como indica Nancy Morejón en *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén* (1982), "la nacionalidad supone un crisol de razas y una cultura. Y no un crisol de razas y un crisol de culturas".[23]

En el siglo XX, el enfoque sobre el mestizaje y las razas se ha desplazado de lo biológico a lo cultural, de un racismo científico a un neorracismo de envoltura culturalista, paralelo a la transmutación del Positivismo decimonónico al Neopositivismo que caracteriza nuestro siglo.

Este trabajo no pretende ser más que una primera revisión, un esbozo en torno a un tema en un período determinado... Aún queda mucha tela por cortar.

[23] Nancy Morejón, *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén,* La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1982, p. 31.

VISION DE ESPAÑA EN LA OBRA DE ANDRES IDUARTE*

Por *Gabriella* DE BEER
THE CITY COLLEGE OF NEW YORK

AL ABORDAR tema tan amplio y llamativo nos encontramos ante múltiples posibilidades. Como sabemos, las relaciones literarias entre España e Hispanoamérica empezaron hace quinientos años cuando los españoles pisaron tierra americana; con altas y bajas han seguido y siguen en pie. La historia del origen de las letras en la América Hispana es bien conocida. Por eso en esta discusión es innecesario remontarse a los escritos de conquistadores, misioneros y viajeros que llegaron de la Península a las Indias, así como recalcar las influencias mutuas y el interés continuo entre las literaturas en lengua española creadas a ambos lados del Atlántico. Sí convendría resaltar ciertas actitudes trasmitidas y repetidas de generación en generación: por ejemplo, España como madre patria y América como colonia; las letras peninsulares como innovadoras y las hispanoamericanas como imitadoras. Así ha surgido un culto artificial a las diferencias entre las dos literaturas y culturas. En Hispanoamérica, esta actitud quizás se debe a un fuerte sentido de nacionalismo; en España, tal vez es el resultado de su propia historia, de ser la "cuna", por así decirlo, de la literatura y cultura hispánicas. Pero es hora de desechar estos viejos lugares comunes y de acercarnos a la relación entre España e Hispanoamérica con una perspectiva diversa.

Con una definición abstracta que señalara tal comunidad histórica y cultural seguramente sería trillada y general, optamos por aproximarnos a esta problemática a través de los escritos del mexicano Andrés Iduarte (1907-1984) para así lograr una conceptualización más tangible de tales relaciones. Mexicano de nacimiento, de ascendencia vasca, francesa e indígena, Iduarte veía la cuestión de su nacionalidad no como un fenómeno biológico y racial sino como algo que él podía determinar individualmente.

* Ponencia leída en el XXIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Madrid, 1984.

Utilizando un estilo cómico que generalmente reserva para tratar temas profundos, Iduarte subraya que ni el lugar de nacimiento ni el árbol genealógico de la familia ni la apariencia física son factores definitivos; sí es decisivo lo que uno desea ser. Por eso insiste en resaltar su estirpe indígena a pesar de las apariencias.[1] Al resumir su actitud dice: "No parezco indio a primera vista; pero me siento indio porque quiero serlo, porque me da la gana de serlo".[2]

Con esto Iduarte señala que México es un país mestizo, que él es ciudadano mexicano y que el indio y lo indígena son importantes por sus distintas cualidades y aportaciones a la civilización americana. Comparte con el antiguo americano una fe en la justicia y el fervor por la causa del pueblo. Así, Iduarte es indio no por su linaje sino por haber respirado el espíritu indígena en su tierra y haberlo hecho suyo. De esta idea extrapola el escritor que la grandeza de Benito Juárez proviene de "su raza indígena y su humilde nacimiento".[3] Juárez, el máximo símbolo de la independencia, la justicia y la libertad, lo es precisamente por estas condiciones y por ellas representa gráfica y universalmente al olvidado y al postergado. Sirviéndose de sí mismo como punto de partida para esbozar un amplio concepto del ser humano, Iduarte nos hace ver que raza y nacionalidad no son factores exclusivamente científicos: ellos pueden ser asumidos por cada individuo.

De igual manera este escritor mexicano se siente tan español como cualquier peninsular; esto no se debe a su ascendencia vasca sino al idioma y al espíritu españoles que lo nutrieron en su niñez tabasqueña, a sus lecturas de literatura e historia españolas, a su profundo interés en las letras y la crítica de ese país, a su contacto personal con tantas figuras importantes de España durante su estancia aquí (1933-1938). Después, en México y los Estados Unidos establecería lazos con los desterrados de la Guerra Civil. Así, Andrés Iduarte se considera a sí mismo español e indio por haberse penetrado de los valores de estas culturas y por haber elegido serlo. En sus palabras:

[1] Iduarte lo expresa así: "Estoy acostumbrado al asombro que produce esta frase —Yo soy indio— porque la vengo repitiendo desde hace muchos años, desde mi juventud. Pero no sólo asombro: también risas, o sonrisas, o murmullos, o bisbiseos, o preguntas capciosas, o negaciones tajantes, o imprecaciones condenatorias". "Yo soy indio", en *Familia y patria*, México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1975, p. 65.

[2] "Yo soy indio", p. 66.

[3] "Pues porque es un indio...", en *Familia y patria*, p. 192.

> Y éste es, otra vez, el momento de insistir: lo que importa no es el color de nuestra piel, ni el espesor de nuestro cabello, ni la colocación de nuestros ojos, ni el nombre que se lleva, sino la posición moral y política que en la vida nos acompaña. Por mexicanos amantes de la libertad somos tan vascos como los que pelean por ella; como vascos incorporados a las mejores causas de México, son mexicanos los que aquí vinieron, y fueron mexicanos desde que en esta tierra se radicaron para quererla como nosotros.[4]

En México las dos figuras que simbolizan el Viejo y Nuevo Mundo son Hernán Cortés y Cuauhtémoc, el conquistador triunfante y el emperador vencido. Ambos nombres lo dicen todo; la ausencia de un monumento a Cortés recuerda de inmediato la polémica de la Conquista. Para Iduarte la Conquista "se resolvió en favor de la libertad política de América, esto es, de la organización, como pueblos libres, de los grupos humanos que formaron el imperio español".[5] Para él, el hecho de que no haya un monumento al conquistador no es una negación de la cultura española sino una negación del derecho de conquista. Cree el escritor mexicano que la lengua de Cervantes y la cultura mediterránea iberizada traídas a América en el apogeo de España conformaron el común denominador hispánico. Y esto sin menospreciar los conocidos aciertos alcanzados por las culturas indígenas de América. Iduarte enfrenta esta polémica directamente cuando dice:

> Miente tanto el que presenta la leyenda negra de España como el que inventa la leyenda color de rosa del indio, y viceversa. No ha de atacarse a la conquista española por española, sino sencillamente por conquista, como habría de condenar a la conquista protestante o mahometana o judía que hubiera hollado la tierra y los derechos ajenos.[6]

Visto así, su hispanismo es una amalgama de dos componentes igualmente indispensables a los que tan acertadamente denomina "el numerador indígena" y "el denominador español".[7]

Una estada de cinco años (1933-1938) en España puso a prueba las ideas sobre el hispanismo elaboradas por Iduarte desde joven. Allí pudo vivir de manera concreta lo que había sentido y aprendido. Éstos fueron años de estudio en la Universidad Central, de participación en los círculos intelectuales universitarios como la Federación Universitaria Escolar, la Federación Universitaria Hispanoamericana y el Ateneo de Madrid, de conocimiento del pueblo español y de trato con escritores hispanoamericanos y españoles. Sin duda ese quinquenio dejó una huella imborrable en el pensamiento de Andrés Iduarte.[8] De igual trascendencia fue la honda simpatía del "niño de la Revolución Mexicana" por la causa de la República. Denunció de una manera franca y abierta el fascismo y señaló peligros nacionales de los cuales la Guerra Civil fue sólo el principio. Sus escritos de esa época aparecidos en periódicos y revistas mexicanos forman un sólido ideario y merecen un estudio aparte tanto por su perspicacia como por su clara comprensión de los acontecimientos españoles y sus consecuencias futuras.[9]

Sin profundizar en los hechos históricos del período que influyeron directamente en el polígrafo mexicano, cabe destacar cómo la experiencia española de estos años turbulentos ayudó a plasmar su concepto del hispanismo. Fue en España donde Iduarte se convirtió en testigo de algo que ya sabía por sus lecturas —la casi total ignorancia sobre lo hispanoamericano complementaria de la falsa idea de lo español en América. En fin, actitudes que por ambas partes reflejan odio, desprecio, indiferencia, para dar lugar a ideas exageradas y a veces hasta ridículas. Por eso Iduarte comenta: existe el americano que "supone en cada español actual el temple de Cortés, la caballerosidad del Quijote y los rostros de espiritualidad majestuosa que el Greco extrajo de la época gloriosa de España y eternizó en Toledo". También existe el americano que "no tiene más idea del español que la del 'gachupín juanetudo', al cual acusa de robarlo con la báscula como su antepasado lo robó con la espada".[10] De igual modo hay españoles que quieren a los americanos con arcaicos sentimientos de superioridad. Para Iduarte las dos actitudes son falsas, fruto de una especie de propaganda nutrida de romanticismo, rencor patriotero y erróneos juicios históricos. Aboga él por una comprensión mutua del español y del americano basada en la verdad histórica y libre de generalizaciones exageradas. Cualquier extremo, sea el desprecio a lo indígena o el odio al español, es absurdo. Cree que su México es "fruto original producido por la conjunción de dos pueblos",[11] pero

[4] "¿Vascos? No, mexicanos", en *Familia y patria*, p. 89.
[5] "Cortés y Cuauhtémoc: hispanismo, indigenismo", en *Pláticas hispanoamericanas*, México, Joaquín Mortiz, 1983, p. 5.
[6] *Ibid.*, p. 7.
[7] *Ibid.*, p. 8.
[8] Para un resumen de la estada de Iduarte en España, véase Anselmo Carretero, "Andrés Iduarte en España", en Andrés Iduarte, *En el fuego de España*, México, Joaquín Mortiz, 1982, pp. xiii-xxv.
[9] Estos escritos están ahora reunidos en la obra *En el fuego de España*.
[10] "Ya no somos España", *En el fuego de España*, p. 30.
[11] "Hispanofobia, no", *En el fuego de España*, p. 34.

al mismo tiempo se niega a caer en un nacionalismo rabioso. Reconoce y señala los defectos de España durante la Conquista y la Colonia pero no deja de ver iguales o diversas lacras en los hispanoamericanos jactanciosos de un criollismo falso.

En la lucha civil de España de los años treinta Iduarte vio claramente los lazos que unían al pueblo español con el hispanoamericano y con cualquier pueblo amante de la libertad. En una emisión de radio exhortó a sus compatriotas a que colaboraran con los españoles porque su causa era la suya también y no una limitada lucha nacional. Al dirigirse a su pueblo dijo de manera elocuente: "¿Puedes dejar pasar un solo día, una sola hora, un solo minuto, sin aprestarte intelectual o militarmente al combate, o sin sacrificarte un poco para que ganemos aquí la batalla trascendental del mal contra el bien?".[12] Iduarte compara este levantamiento con el de 1810 en América: el levantamiento del pueblo explotado contra los explotadores. Y a los explotadores de 1810 pertenecían no sólo españoles sino criollos, mestizos e indios. Reconoce Iduarte que en España como en América hay dos naciones: la tradicional e imperialista y la liberal y revolucionaria; es imprescindible luchar para que ésta triunfe sobre aquélla.

Con certera visión, Iduarte establece un paralelo entre la historia de México y la de España. Recalca las semejanzas y se da cuenta de que los acontecimientos no son simultáneos. Según él, los hombres de la primera República Española se parecen a los próceres de la Reforma de Juárez; hay un parentesco entre la rectitud de los krausistas españoles y los positivistas mexicanos; en la Segunda República de 1931 hay la misma fe romántica y la idéntica integridad del maderismo mexicano; los héroes de la guerra de 1936 son como los que pelearon en México en los años sangrientos de 1913 a 1920.[13] Esto es un motivo más para simpatizar con España y compartir con su pueblo la lucha por la justicia que ve como propia.

Para Iduarte la amalgama de España e Hispanoamérica llegó a su cumbre en el campo cultural cuando escritores e intelectuales de ese país llegaron a México por invitación del presidente Lázaro Cárdenas. La acogida ofrecida a los inmigrantes y su integración a la vida mexicana fue sin duda prueba palpable del hispanismo y de la hermandad entre España e Hispanoamérica. Así, en pleno siglo XX, tras una guerra devastadora, llegó al México

[12] Discurso emitido de Madrid para América, 24 de septiembre de 1936, *En el fuego de España*, p. 107.

[13] "Con el pueblo español: contra Franco", *En el fuego de España*, p. 274.

posrevolucionario "el pueblo español, que luchó por la independencia de su patria con la pluma y con la ametralladora, con el libro y con el obús".[14] La llegada de los españoles renueva nexos de sangre y de cultura. Fue como si el ciclo comenzado por la Conquista se hubiera reiniciado, pero ahora de manera diversa. El escritor mexicano califica este acontecimiento de extraordinario:

> Acoger en México al pueblo que produjo *El Quijote* y *La Celestina*, tener entre nosotros a los dramaturgos y a los poetas que conservan y prosiguen la obra de Lope y de Garcilaso, dar hospedaje a los continuadores de Jorge Manrique, abrir los brazos a los hijos de los héroes del Romancero, no puede ser calificado sino de excepcional fortuna.[15]

Con motivo del Congreso de las Academias de la Lengua Española reunido en México en 1951, Andrés Iduarte sintetiza la relación entre España e Hispanoamérica. Este acto académico sirvió para concentrar sus ideas sobre el lazo fundamental del mundo hispánico. Expresó el homenaje debido al idioma español nacido en tierra castellana y crecido y regado en la Península y en los cinco continentes. Pero además de estas declaraciones respecto de la unidad cultural basada en la lengua, Iduarte juega con las palabras "madre", "hermana" e "hija" para hacernos ver el desarrollo, el cambio y la recíproca base fundamental que Hispanoamérica tiene con España. El escritor traza históricamente el uso de estas palabras para expresar las fases distintas de la relación que ha existido entre los países de habla española. Explica que se solía llamar "madre" a España por ser la fuente de la lengua y de sus escritores clásicos como Cervantes, Lope, Santa Teresa y Quevedo. Pero pronto los españoles de América, los hijos suyos, agregaron sus clásicos como el Inca Garcilaso, Juan Ruiz de Alarcón y Sor Juana Inés de la Cruz. Y realizada la separación política de España, españoles, mexicanos, guatemaltecos, cubanos, peruanos, argentinos siguieron produciendo sus clásicos haciendo de España una "hermana" porque los españoles y los hispanomericanos son todos hijos de los mismos maestros. Con las luchas por la Independencia en el siglo XIX la relación filial degeneró y se llamaba "madrastra" a España y "pérfidos hermanos" a los de Hispanoamérica. Pero se suavizó la contienda verbal y en 1931, cuando España pasó a ser República, se oyeron las palabras "hermana menor". Y se la puede llamar "hija" también porque "si de

[14] "Los españoles en México", *En el fuego de España*, p. 232.

[15] *Ibid.*, p. 233.

allá vino el idioma, aquí en América lo hicimos nuestro, en hombres y en libros, y así lo enviamos todos los días —en sentimientos, y en ideas, y en bellas letras— a la casa matriz".[16] Iduarte propone así una visión ecuménica de España e Hispanoamérica. España es hija, hermana y madre como América lo es de ella. No hay que confundir a España con españoles de nacimiento o equivocar a América con hispanoamericanos de nación. Es la concepción expresada en diferentes épocas, países y circunstancias por Andrés Bello, Rufino José Cuervo, Miguel de Unamuno, Justo Sierra, Pedro Henríquez Ureña, Federico de Onís y Alfonso Reyes. España e Hispanoamérica forman un todo, una cadena compuesta por muchos eslabones, un pozo de gotas iguales e inseparables. Sus relaciones recíprocas se manifiestan en un constante dar y recibir. Y es Andrés Iduarte, hijo de españoles e indios, producto de la cultura hispánica en sus vertientes española y americana, quien ha vivido esta concepción universal y ha sabido trasmitirla en sus escritos y en el aula universitaria de generación en generación. Todos nosotros, y más especialmente quienes, como yo, hemos tenido el honor de ser discípulos suyos, comprendemos cabalmente el alcance de sus palabras:

> Ir y venir, ida y vuelta, carrera en círculo, suma de los siete colores del arco iris que girando hacen el blanco general y único, rica y natural adición de los quebrados de igual denominador y de muy poderosos y originales numeradores. Eso es lo que permite que la América y la España de hoy sean, a la vez, y recíprocamente, madres, hermanas, hijas: madres que legan para todos; hermanas que reciben la herencia, y de igual manera la conservan y la mezclan, la cuidan y la descuidan; hijas que heredan aquí y allí de la familia de acá y de allá, con las mismas bendiciones y los mismos o parecidos problemas.[17]

[16] "España: hija, hermana, madre", en *Hispanismo e hispanoamericanismo*, México, Joaquín Mortiz, 1983, p. 60.

[17] *Ibid.*, p. 60.

TRADICION Y RENOVACION EN LA CRITICA LITERARIA DEL URUGUAY

Por *Uruguay* CORTAZZO
ENSAYISTA URUGUAYO

Alta y baja crítica

EL CONSIDERAR el enfrentamiento de Zum Felde con la tradición de la crítica uruguaya como una confrontación casi unilateral con José Enrique Rodó obedece, por mi lado, a la ausencia de trabajos sobre el tema, que me hubieran permitido tener una visión mucho más amplia del conflicto. Por el lado de Zum Felde se debe a que Rodó fue para él "el crítico literario más completo que ha habido hasta ahora en América".[1] Un juicio tan categórico como éste, al provenir de un auténtico anti-rodoniano, nos da la dimensión del papel fundamental que este escritor desempeñó en la definición del propio Zum Felde como crítico literario. A esta valoración rotunda de Rodó hay que adjuntar otra afirmación no menos categórica: la de que "salvo excepciones —tales como Rodó y Vaz Ferreira— el Uruguay no cuenta con hombres que se hayan dedicado a la filosofía o a la alta crítica y hayan escrito obra seria en tales géneros" (III, 25). De este modo han quedado desautorizados de una manera radical el resto de los críticos uruguayos. Zum Felde, a este respecto, no tuvo nunca gran consideración por sus colegas. A todos ellos "les faltaba el criterio básico de una filosofía de la historia y del arte, un concepto integrativo del proceso de evolución literaria. Y del proceso mismo sicológico de producción...".[2] Como se desprende de esta declaración, la

* Este artículo es un fragmento de la tesis *La hermenéutica de Alberto Zum Felde*, presentada en 1983 a la Universidad de Roskilde, Dinamarca. Aquí se trata de ver cómo Zum Felde intenta definir y situar su actividad frente a la tradición de la crítica literaria de su país.

[1] *Cf. Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Montevideo, Imprenta Nacional Colorada, 1930, t. II, p. 106. En adelante me referiré a esta obra indicando entre paréntesis y con números romanos el tomo y, a continuación, las páginas.

[2] *Cf.* Arturo Sergio Visca, *Conversando con Zum Felde*, Montevideo, Biblioteca Nacional, 1969, p. 46.

crítica no es entendida como investigación erudita o como estudio atomístico de obras y autores, sino como una interpretación solidaria y abarcadora cuya coherencia emana de una perspectiva filosófico-estética. Esta idea estaba ya enteramente clarificada en 1925, como lo documentan sus artículos periodísticos de octubre de ese año. Y es partiendo de esta concepción que reprocha a Rodó en el proceso intelectual el no haber escrito una historia de la literatura hispanoamericana, ya que él era el único que estaba en condiciones de acometer tal empresa (II, 107-108), es decir, el único que poseía una visión orgánica como para interpretar el sentido general de la evolución de nuestras letras.

La ausencia de una "alta crítica", fuera de Rodó, deja, entonces, presuponer sólo una *baja crítica,* una actividad menor, que podemos recomponer a través de los datos que nos aporta el mismo proceso intelectual. Con mayor o menor rigor, estaría integrada por unos quince nombres.[3] De ella, dos autores importaron verdaderamente a Zum Felde: Andrés Lamas (1817-1891) y Francisco Bauzá (1849 1899). El primero, por ser quien introduce "por primera vez, en nuestras letras, el problema del americanismo literario..." (I, 164) y porque "había planteado ya los problemas de nuestra formación literaria e histórica, tal como ellos han venido presentándose más tarde, a la consideración de críticos e historiólogos..." (I, 165). El segundo, por proporcionarle una abundante información erudita sobre los primeros períodos. Pero rechaza claramente el carácter conservador y católico de ambos escritores (I, 165-166, 247). Estos mismos aspectos negativos son señalados en Gustavo Gallinal (1889-1951), al que consideraba el más valioso de los críticos contemporáneos (III, 286-287).

Si intentamos ahora ordenar toda la crítica uruguaya, tal como aparece en el *Proceso intelectual,* es posible llegar a la conclusión de que Zum Felde se la representaba en dos grandes líneas o tendencias. Una de ellas puede caracterizarse por un academicismo erudito, conservador y con frecuentes vinculaciones católicas. Aquí incluiríamos a los mencionados Lamas, Bauzá y Gallinal, a los que habría que sumarles los nombres de Eduardo Ferreira (1866-1945) "crítico de conceptos y gustos un tanto *conservadores*" y de "un criterio académico" (II, 32); Raúl Montero Bustamante (1881-

[3] Andrés Lamas (I, 163), Francisco Bauzá (I, 246), Luis Melián Lafinur (I, 235), Samuel Blixen (II, 31), Víctor Pérez Petit (II, 313), Eduardo Ferreira (II, 32), Raúl Montero Bustamante (II, 66), Carlos Roxlo (II, 317), Alberto Lasplaces (III, 292), Álvaro y Gervasio Guillot Muñoz (III, 290), Juan M. Filartigas (III, 306), Gustavo Gallinal (III, 286), Mario Falcao Espalter (III, 314) y Osvaldo Crispo Acosta (III, 313).

1958), cuya obra está debilitada "por la benevolencia excesiva del autor, inspirada en el respeto moral o en el tradicional afecto que le merecen los personajes" (II, 67); Osvaldo Crispo Acosta (1884-1962), "de tendencias un tanto académicas y conservadoras" (III, 313) y, finalmente, Mario Falcao Espalter (1892-1941), erudito de filiación católica (III, 314). Es evidente que dentro de esta línea se ha situado a José Enrique Rodó. Su nombre aparece vinculado a Gallinal, "absoluto creyente" en el autor de *Ariel,* a Falcao Espalter, seguidor de su doctrina de la tolerancia, pero muy especialmente a Andrés Lamas. Para Zum Felde, el encuentro con las obras de Lamas y las del argentino Juan María Gutiérrez es el que define la mentalidad de Rodó. Un mismo carácter determina la afinidad con las tendencias moderadas y eclécticas de estos autores, y de tal forma, que "el espíritu de la obra de Rodó puede considerarse, en cierto modo, como una prolongación del de aquellos dos prohombres platenses,..." (II, 75). Advirtamos aquí que Zum Felde reduce la vinculación entre los tres escritores a una motivación sicológica y descuida sorprendentemente los factores intelectuales. Este hecho llama poderosamente la atención. Nosotros ya hemos visto que el interés de Rodó por Gutiérrez, más que temperamental, radicaba en su voluntad de continuar la labor filológico-crítica comenzada por el argentino. En lo que respecta a Lamas, los fundamentos americanistas de su obra son los mismos que utilizará Rodó. Además, no es cierto que lo haya preferido por sobre los temperamentos apasionados de un Sarmiento, un Alberdi o un Juan Carlos Gómez. Para Rodó, como también se vio, es Gómez y no Lamas el que ocupa la posición central dentro del cuadro uruguayo. A Gómez le dedicó dos artículos —cosa que no hizo nunca con Lamas— y realizó su apasionada defensa contra Menéndez Pelayo, declarándolo el valor más honroso y representativo de la lírica uruguaya. La ligereza de las apreciaciones de Zum Felde permite inferir un esfuerzo por recluir a Rodó dentro de las fuerzas culturales conservadoras, reduciendo su relación con Lamas y Gutiérrez a una sicología del sosiego. Pero esto se obtiene al precio de encubrir la trascendencia crítico-literaria de esta vinculación, como lo veremos inmediatamente. Hay que tener en cuenta, además, que ya se había atribuido a la articulación Lamas-Gutiérrez la misma causalidad:

> Su asociación [la de Lamas] con Gutiérrez no fue casual: un vínculo de profunda afinidad espiritual unía a ambos escritores; los dos tenían el mismo temperamento mental y su acción y su obra está sellada por un idéntico carácter. En medio a los caracteres apasiona-

> dos y a las luchas radicales de su tiempo, Lamas, como Gutiérrez, representa la serenidad, la prudencia y la moderación. (I, 165-166).

Estos caracteres son lo opuesto a lo que Zum Felde entiende es el dinamismo cultural progresista:

> De ahí que, más que un factor dinámico, haya sido, dentro de su época, un factor moderativo, tal como lo fue Gutiérrez, cuya vocación por las labores eruditas y didácticas atemperó muy luego sus pujos románticos del 40; y acaso por ello, siendo superior en cultura a casi todos los intelectuales uruguayos de su generación, Lamas no ejerció el influjo activo y directivo que, en los días de "El Iniciador" se pudo esperar de él. (I, 166).

Opuesta, entonces, a la tendencia conservadora, debemos encontrar una tendencia progresista. De mucho menor entidad, sólo tres nombres pueden constituirla: Samuel Blixen (1867-1909), Víctor Pérez Petit (1871-1947) y Alberto Lasplaces (1887-1950). Estos tres críticos se caracerizan por poseer aquellas virtudes dinámicas que se echaban de menos en Lamas: una intensa actividad intelectual ligada fundamentalmente a la prensa o a empresas culturales prácticas, introducción de nuevas ideas literarias, combatividad renovadora y, como en el caso de Lasplaces, también militancia política de vanguardia (batllismo). Samuel Blixen fue un defensor del realismo y un educador del público teatral, fundador del primer semanario cultural aparecido en el país (II, 31-32). Pérez Petit fue también un gran batallador:

> La crítica de Pérez Petit representó, en aquel período indicado, una saludable acción saneadora: combatió y abatió, sañudamente, al romanticismo recalcitrante —que aún seguía dando sus ñoños frutos en nuestro ambiente y pretendía mantener las normas de su idealismo senil y su moralidad provinciana— para abrir paso a las tendencias renovadoras de la época y a las corrientes modernizantes que llegaban de Europa... Escribió de continuo gran número de artículos, en los diarios de la época y en las páginas de la Revista Nacional que dirigía. Fustigó duramente a muchos seudo-escritores, cándidos y ramplones, que entonces gozaban de cierta gloriola lugareña, o aspiraban a conquistarla; lo cual le granjeó numerosos y enconados resentimientos. (II, 315-316).

Y de Lasplaces dice:

> Su dinamismo jovial y generoso —que no han arredrado los años— dió impulso a numerosos cenáculos, asambleas y revistas, y no sólo de índole literaria, sino también social, pues este escritor —también de avanzadas ideologías— ha sido siempre de los primeros en toda "vanguardia", ya fuera política o artística. Conviene acentuar este rasgo de la biografía intelectual de Lasplaces, porque, para la Vida y para la Cultura, la acción que un hombre ha desarrollado, prácticamente, sirve y vale tanto —o más, a veces—, que la producción misma literaria. (III, 292-293).

Esta oposición entre una *acción* y una *producción* culturales puede servirnos, finalmente, para ilustrar el criterio básico que separa las dos tendencias, puesto que lo que a Zum Felde le interesa es la posibilidad de que la producción genere una actividad, es decir, produzca un efecto, cree un dinamismo social. Así, Blixen es un "factor eficiente en la educación de nuestro público" (II, 31). Lasplaces es un típico "animador", propulsor de toda renovación. Y con respecto a Pérez Petit, su progresismo aparece contrastado, desde el primer momento, con la posición conservadora de Rodó:

> Mientras Rodó —que ya muestra su espíritu ponderado y ecuánime, inclinado al ejercicio de un magisterio grave—, se reserva el comentario crítico prudente, siendo algo así como la fuerza controladora y moderadora del movimiento—, Pérez Petit, más inquieto y más brioso, se encargaba de ir descubriendo las nuevas figuras originales de la intelectualidad europea, los artistas y pensadores revolucionarios de aquella hora. (II, 23-24).

Además, como vimos, se le atribuyen las virtudes de "significación y efectividad en la historia de nuestras letras", de ejercer "una saludable acción saneadora" y de ser "un enérgico agente frente a la inercia conservadora" (II, 315).

Zum Felde se situará, evidentemente, dentro de la tendencia progresista, y continuará la actividad crítica tal como la había entendido Pérez Petit. La visión que presenta de sí mismo en su etapa militante en el *Proceso intelectual*, sigue muy de cerca la descripción ya citada de la obra de Pérez Petit: combatividad, oposición a los convencionalismos, ataque a los escritores mediocres, actuación periodística y, en fin, efectividad:

> En 1919, el autor de esta Historia arribó al campo de la crítica literaria, emprendiendo una severa revisión de los conceptos y los valores predominantes en las letras uruguayas. Colocado en una po-

> sición de entera independencia, tuvo que luchar contra ciegas idolatrías y contra falsas gloriolas lugareñas —tuvo que ser *fortiter in modo* y *fortiter in re*— diciendo rudas y dolorosas verdades. Su crítica chocó contra el prejuicio colectivo, y se encontró de pronto, aislado, en guerra sin cuartel con el ambiente... Como es natural —y el autor estaba seguro de ello— sus juicios de entonces son —en lo esencial— los que han prevalecido después. (III, 321).

Pero si bien es indudable la conciencia de Zum Felde de pertenecer, por su tendencia militante y renovadora, a la línea progresista, no es menos cierto que se siente un continuador de Andrés Lamas. Ya subrayamos su reconocimiento a la obra de pionero de este escritor en lo concerniente al americanismo y "a los problemas de nuestra formación literaria e histórica". El hecho de que señale la falta de prosecución de esta problemática, así como la referencia a la historiología, apuntan de modo indirecto a su propia obra, a la que da implícitamente como una prolongación de la del crítico romántico:

> después de Lamas, durante todo el decurso, del siglo XIX y hasta llegar a la época actual, no volvieron a tratarse a fondo esos problemas, quedando vacío el puesto de *historiólogo* —de crítico y filósofo de la historia— que él ocupó por primera vez, aunque de modo incompleto. (I, 165).

Historiología consideraba precisamente Zum Felde a su *Proceso histórico del Uruguay*.[4] El término, en el sentido anotado, puede hacerse extensivo también a la historia literaria que realiza en el *Proceso intelectual*.

La neutralización de Rodó

Vamos a detenernos, ahora, en la afirmación de que la tarea de Lamas no se ha proseguido. Ella es no sólo muy discutible, sino también contradictoria. Zum Felde parece ignorar en este pasaje la obra crítica de Rodó. Sin embargo, como ya se vio, se consideraba a Rodó como una prolongación de Lamas (II, 77). Y, aunque se haga allí referencia a una prolongación de caracteres síquicos, no podía escapársele de ningún modo la estrecha vinculación entre los fundamentos de la crítica americanista de Lamas y los de Rodó. El texto crítico de Lamas que Zum Felde considera

[4] *Cf. Proceso histórico del Uruguay*, Montevideo, Arca, 1978, p. 5.

fundamental es la Introducción a las *Poesías de Adolfo Berro* (1842). Tanto los presupuestos y resultados analíticos como el proyecto estético y la filosofía histórica allí expuestos coinciden de manera indudable con los planteos iniciales de los cuales parte la crítica rodoniana: a) la literatura es expresión de la sociedad; b) el arte nacional es expresión de las singularidades del país y de los modos en que se manifiestan; c) no existe todavía un arte nacional, puesto que no existe una sociedad definida; d) los orígenes de la literatura latinoamericana no pueden buscarse en la Colonia, ni tampoco en el neoclasicismo independentista; e) es el romanticismo, introducido por Echeverría, el que permite la aparición de un arte americano; f) las técnicas artísticas deben ser fundamentalmente miméticas; g) la función de la literatura debe ser primordialmente social y civilizadora, en un medio desorganizado por el "salto" de la revolución, y h) América está destinada a crear una nueva y superior civilización.[5]

[5] *Cf.* Introducción a *Poesías de Adolfo Berro*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1884. Los pasajes correspondientes a nuestro resumen son los siguientes:

a) "Una grave cuestión se nos ofrece desde luego: oímos hablar frecuentemente de la *literatura nacional* ¿existe?, ¿ha podido existir? Si la literatura es espresión de la sociedad, como desde Bonald acá se ha repetido de tantos modos, será necesario que nos demos cuenta del estado de nuestro pueblo si queremos aproximarnos a una solución atinada." (pp. 13-14).

b) "Todo, pues, lo que tiene la humanidad en general en sus instintos supremos, en sus necesidades universales, pertenece a la poesía de todos los países: las singularidades de cada uno de ellos, los modos en que esas singularidades se traducen ó modifican aquellos instintos, constituyen lo que nosotros entendemos por lejislación, por arte nacional." (pp. 27-28).

c) "Desquiciados los arrimos de la antigua sociedad, resfriadas sus creencias, mal avenida con sus antiguos hábitos, abandonada á impulsos excéntricos, accidentales, contradictorios, la sociedad es un caos; no tiene fisonomía alguna moral y la literatura no puede ser su espresión, porque no tiene expresión el caos." (p. 16).

d) "No debemos buscar nuestro origen literario en los días en que, colonos de la España, dormíamos á los pies de sus leones: las colonias no tienen una vida propia..." (p. 14). "Se solidaron, pues, entre nosotros las formas aristotélicas decoradas por Boileau y algún otro de sus continuadores; y encerrando a nuestros ingénios en estrechos carriles, detuvieron el vuelo, que, tal vez, habría desplegado el génio americano, en el momento en que hundiéndose el edificio colonial, brillaba entre sus ruinas la espada popular y tremolaba en las crestas de los Andes la enseña de la libertad de un mundo." (p. 19).

e) "El libro del Sr. Echeverría ["Consuelos"] abrió una nueva época;

La ignorancia de Zum Felde vamos a interpretarla, pues, como una ignorancia voluntaria que denota su interés por *recuperar el planteo original del americanismo literario neutralizando, para ello, el desarrollo logrado por Rodó.* Si se acepta este resultado interpretativo, muchos aspectos del *Proceso intelectual* adquieren especial significación. Zum Felde destaca claramente la relevancia de la crítica rodoniana, pero no resalta, en ningún momento, la trascendencia específicamente americanista de la misma. En cierto pasaje, presenta a Rodó "dedicándose preferentemente a estudios más reposados de literatura americana y europea" (II, 31), siendo

es el punto en que se separa de nosotros el arte antiguo, para dar plaza al arte de nuestro dia...". (p. 24).

f) "sus rimas [las de Echeverría] tienen el colorido local que es una de las condiciones que ha de asumir la poesía americana. El genero descriptivo debe adquirir en América una existencia llena de energia y novedad, si lo realza y anima el pensamiento social, la idea civilizadora, que debemos pedir á todas las obras de talento". (p. 25).

g) "Berro merece uno de los primeros rangos entre los poetas americanos, porque es de los que mejor han comprendido la misión eminentemente social que la poesia debe desempeñar entre nosotros". (p. 32). "Dificil era, repetimos, señalar el linde en que debiera contenerse el espíritu ansioso de novedades y mejoras; y dado caso que se acertara en ello, dificil hacerlo respetar. La revolución nos había colocado sobre un plano inclinado, y el impulso fué tan vigoroso, que pasamos de un salto, en política, de Saavedra a Rousseau; en filosofía, del enmarañado laberinto de la teología escolástica, al materialismo de Destut de Tracy; de las religiosas meditaciones de Fray Luis de Granada, á los arranques atéos y al análisis enciclopédico de Voltaire y de Holbach". (p. 18).

h) "Amaneció el día homérico de 1810; (...) De entonces hemos visto contar la era de las nuevas sociedades americanas, sin duda predestinadas por las leyes de la humanidad á resumir una civilización más completa que la que hoy conoce la tierra". (p. 15).

No conozco estudios documentados de la relación de la crítica de Rodó y la de la generación romántica de 1830, que permitiesen ver el desarrollo que da el primero a los planteos del romanticismo. Sin embargo, no es arriesgado avanzar la hipótesis de que uno de los más importantes impulsos dados por Rodó a la teoría romántica es la disolución de la problemática de una *literatura nacional* en una problemática de la *literatura hispanoamericana.* Debe recordarse que la exposición del concepto de americanismo, en el estudio de 1895, muestra que Rodó lo elabora a partir de una crítica del "más generalizado concepto del americanismo literario", es decir, el del nacionalismo y su derivado degenerativo: el regionalismo. Sus intereses unificadores, su desconfianza de los estigmas atávicos" del patriotismo, su concepto de nación hispanoamericana como una mera división política opuesta a la unidad moral del continente y su idea de que "Patria es para los hispanoamericanos, la América Española", apoyarían mi hipótesis. Como se verá más adelante, Zum Felde atribuye esta transición a su propio americanismo.

que, dentro de la literatura europea, únicamente se había ocupado de la española, consecuente en esto con la tendencia hispánica de su americanismo. El capítulo que le dedica en el *Proceso intelectual* está fundamentado en el análisis y la discusión de *Ariel,* y muy poco se dice de su labor crítica. La única referencia que se encuentra aquí a la relación entre crítica literaria y americanismo se hace al apreciar, en rápida frase, el carácter de antecedente de *Ariel* que tienen algunos artículos de la *Revista nacional,* apresurándose a sugerir el conservadurismo de los mismos:

> En sus artículos acerca de la acción de Lamas en "El Iniciador" y de la función cultural de Gutiérrez en su época ... se revela ya su alta tendencia al magisterio americano, así como el carácter ecuánime y ecléctico de su pensamiento. (II, 75).

Nada se dice, sin embargo, de los tres trabajos de 1895 que versan específicamente sobre el americanismo literario. Sólo se menciona el sujeto como simple tema de estudio en "Juan María Gutiérrez y su época":

> "Juan María Gutiérrez y su época" es, asimismo, un completísimo estudio sobre el romanticismo platense y sobre el problema del americanismo literario, que los románticos plantearon, al menos desde el punto de vista social. (II, 107).

El trabajo sobre Rubén Darío le parece falto de actualidad, aunque tiene "gran interés histórico" (II, 81) y de los artículos americanistas más importantes de *El mirador de Próspero,* sólo destaca la aplicación sobresaliente de la metodología de Taine:

> Aplicando a la literatura americana el método positivo que el autor de "La Filosofía del Arte", en consecuencia con la evolución mental de su siglo, elevó a la categoría de disciplina científica, Rodó realizó los estudios más serios que se hicieran hasta entonces en nuestro medio. (II, 106-107).

De este modo, Zum Felde reduce la importancia de la crítica rodoniana a la metodología. Indirectamente, esto implica afirmar su falta de originalidad, pues Rodó es presentado como un hábil epígono de Taine, sin que se señale ningún nuevo aporte o desarrollo de las ideas del francés: "Así como el filósofo procedía de Renán, el crítico procede de Taine" (II, 106).

El escamoteo de la problemática americanista, que ha traído

como consecuencia la disminución del valor de la crítica de Rodó, le permitirá entonces *eliminarlo totalmente de la tradición crítica americanista*. Para ello se vale de una interpretación muy restrictiva de la estética del autor de *Ariel*, a la cual tratará de oponer una nueva estética. El punto de partida se lo ofrece un fragmento del inicio del estudio sobre Rubén Darío.[6] Con esta cita pretende demostrar que Rodó, considerado como crítico modernista, se apoyaba en una teoría de la mimesis. Ahora bien, como el modernismo se supone un movimiento europeizante, Zum Felde pretenderá que Rodó tuvo que rechazar la realidad americana como motivo estético digno de reflejarse en la literatura:

> El estado de conciencia del "modernismo" latinoamericano —sugestionado por la poderosa literatura europea— sólo podía expresarse en el lenguaje de símbolos creados por la poesía europea, y sólo podía reconocer (y sentir) como bello, como digno del arte, aquello que la cultura europea había ya valorizado. De ahí que la realidad americana, ajena y distinta a la que sirviera de materia a la poesía europea, resultara a nuestra generación *modernista* "suelo bien poco generoso para el arte". (III, 104).

El modernismo, en la conceptualización zumfeldiana, constituye, pues, un doble error: por ser un movimiento exotista y europeizante carece "en absoluto de toda originalidad" (III, 99) y por asentarse en un concepto equivocado de la belleza no puede, tampoco, expresar lo poético americano:

[6] *Cf.* José Enrique Rodó, *Rubén Darío. Su personalidad literaria. Su última obra* (1899), Montevideo, Edición Oficial, 1965, t. II, pp. 51-52. Transcribo entre corchetes el pasaje intermedio no recogido por Zum Felde: "Me parece muy justo deplorar que las condiciones de una época de formación, que no tiene lo poético de las edades primitivas ni lo poético de las edades refinadas, posterguen indefinidamente en América la posibilidad de un arte en verdad libre y autónomo. [Pero así como me parecería insensato tratar de suplirlo con la mezquina originalidad que se obtiene al precio de la intolerancia y la incomunicación, creo pueril que nos obstinemos en fingir contentos de opulencia donde sólo puede vivirse intelectualmente de prestado]. Confesémoslo: nuestra América actual es, para el Arte, un suelo bien poco generoso. Para obtener poesía, de las formas, cada vez más vagas e inexpresivas de su sociabilidad, es ineficaz el reflejo; sería necesaria la refracción en un cerebro de iluminado, la refracción en el cerebro de Walt Whitman. Quedan, es cierto, nuestra Naturaleza soberbia y las originalidades que se refugian, progresivamente estrechadas, en la vida de los campos. Fuera de esos dos motivos de inspiración, los poetas que quieran expresar, en forma universalmente inteligible para las almas superiores, modos de pensar y de sentir enteramente cultos y *humanos*, deben renunciar a un verdadero sello de americanismo original".

> La generación de Rodó incurrió en un sofismo estético —por así decirlo— involuntario y sincero: confundió una cuestión de *sensibilidad* con una cuestión de *objetividad*; creían ellos que la poesía estaba en tales o cuales formas de la realidad, y no en otras; en verdad, obedecían, sin saberlo, al gusto de su tiempo por ciertos motivos y determinadas formas. (III, 102-103).

Condenado así el movimiento, Zum Felde reivindica como fundamento estético un idealismo subjetivista de clara ascendencia romántica:

> Precisamente, una de las funciones del poeta original, del verdadero poeta, es crear la valorización estética y espiritual de las cosas. El mundo ve luego la realidad por los ojos de los poetas; y atribuye a las cosas el valor que el poeta les ha dado. Es así como cada poeta original, a tiempo que expresa la verdad íntima de su espíritu, va enriqueciendo la objetividad del mundo con nuevos valores, va dando sentido a las cosas. (III, 103).

En esta teoría expresiva del arte fundamenta el nuevo proyecto estético de su americanismo crítico, definido como "neo-americanismo post-modernista" (III, 100), cuyos orígenes se remontan a la época militante:

> El americanismo que predicábamos en 1919, partía pues, de dos principios: la necesidad de una vuelta a la vida, de un retorno a la realidad vital, es decir, a la originalidad del material estético, al material de "primera mano"; y, vindicación de la facultad valorizadora, es decir, creadora, del artista, con respecto a esa (y a toda) forma de realidad. (III, 104).

Lo que interesa observar aquí es que el americanismo de Zum Felde se elabora a partir de una reacción antimodernista y quiere presentarse, al mismo tiempo, como recuperación y superación de la problemática del romanticismo rioplatense que, supone, ha sido olvidada por Rodó y su generación:

> Se hacía necesaria pues, una fuerte reacción contra ese vicio que desvalorizaba la poesía uruguaya. La cuestión del *americanismo*, ya planteada ochenta años antes, por los románticos del 1840, volvió a ser agitada nuevamente. Había sido, en aquel entonces, una reacción de la originalidad nacional, contra el academismo uniforme del modelo neoclásico. Era, en este período de agotamiento del modernismo, una reacción de la propia personalidad contra la uni-

> formidad tributaria y remedativa. El de los románticos fue más un americanismo de sentido histórico-social, un movimiento de índole *nacionalista* —una independencia intelectual de América— como lo prueban las declaraciones de sus adalides: Esteban Echeverría o Andrés Lamas. El neo-americanismo post-modernista, tenía un sentido más puramente estético y espiritual; más *individual*, también, por así decirlo... (III, 99-100).

De este extenso y sustancioso fragmento, interesa retener, ahora, el hecho de que Zum Felde reconoce en el americanismo crítico-literario sólo dos etapas: la romántica y lo posmodernista. Esto supone, por lo pronto, dos cosas: a) que el modernismo constituyó una ruptura de esa línea y b) que Rodó, "máximo crítico de esa generación", que "expresaba el modo de pensar de su época" (III, 102-103), permaneció, en consecuencia, totalmente ajeno a la cuestión. A estos resultados sólo es posible llegar operando, a su vez, dos importantes reducciones: a) que la esencia del modernismo está en su exotismo europeísta (III, 99) y b) que Rodó es un representante característico del movimiento. Simplificadas así las cosas, los importantes elementos antimodernistas (por llamarlos de alguna manera), que están vinculados en Rodó al americanismo crítico-literario, quedan disueltos y éste puede ser puesto al margen de la tradición. La voluntad de Zum Felde de no reconocer esos elementos se hace aquí evidentísima, pues esos factores reactivos están presentes en el mismo estudio sobre Rubén Darío. Importa, pues, que discutamos aquí la cuestión.

El RUBÉN DARÍO, en efecto, está elaborado a partir de una condición crítica que Rodó llamó, en cierta ocasión, "tensión de simpatía". Con ello se aludía al esfuerzo comprensivo del crítico por identificarse con un escritor que le resultaba discordante. Desde una indudable perspectiva americanista —"no es el poeta de América", estampa al comienzo de la obra—, Rodó quiere dar pruebas de su antidogmatismo y tolerancia, tratando de justificar también la irresponsabilidad del artista genial frente a todo compromiso intelectual y moral. Sin embargo, esta justificación del arte selecto de Rubén Darío se encuentra contrabalanceada por una serie de dispositivos que tratan de coartar la dirección por la cual Darío estaba orientando el movimiento artístico finisecular: se proclama contrario a la formación de una escuela de la exquisitez y el refinamiento, señala con claridad las limitaciones estéticas de la poesía dariana, condena "la obra frívola y fugaz de los que le imitan, el vano producir de la mayor parte de la juventud que hoy juega ín-

[7] *Cf.* José Enrique Rodó, *op. cit.*, pp. 59-60, 65 y 101-102.

fantilmente en América al juego literario de los colores" y declara, por fin, no ser un discípulo ni un "oficioso adorador" de Darío. Zum Felde disimula esta tensión central, dentro de la cual hay que comprender la cita que utiliza. Es cierto que Rodó habla allí de la imposibilidad de una poesía original latinoamericana y que hay una clara concepción mimética del arte. Pero ni estas ideas eran específicamente modernistas, ni tampoco puede deducirse de ellas la defensa de un arte exótico y europeizante por parte de Rodó. La mimesis —principalmente los procedimientos descriptivos— había sido el punto de partida de la noción de "literatura nacional" en Echeverría y Lamas.[8] Este último, además, y como ya lo observamos, negaba en 1842 la posibilidad de un arte americano por las mismas razones que lo hace Rodó: la ausencia de una sociedad suficientemente conformada. El mismo Zum Felde cita este pasaje de Lamas y agrega luego que el concepto había sido repetido muchas veces por otros escritores "aun mismo hasta nuestros días" (I, 164), lo cual muestra a las claras su conocimiento de que esa idea de Rodó provenía de la tradición americanista. Además, si Rodó tenía "por un sueño imposible, en poesía americana, la originalidad esencial, fuera de muy limitado número de temas", como lo dice también en otra ocasión, no era porque descreyera de las posibilidades estéticas de la realidad del continente, sino porque atribuía al género narrativo una mejor adecuación al programa americanista del momento. La poesía, por ser un género fundamentalmente no mimético, podía llegar a "un alto vuelo lírico", pero no a la "originalidad esencial", pues Rodó presuponía que ésta sólo podía darse dentro de una cultura definida y autónoma, apoyada por un organismo social consolidado.[9] Son,

[8] *Cf.* Esteban Echeverría, *Obras Completas,* Buenos Aires, Ediciones Antonio Zamora, 1972. En *Sobre el arte de la poesía* se encuentra la siguiente definición: "La poesía nacional es la expresión animada, el vivo reflejo de los hechos heroicos, de las costumbres, del espíritu, de lo que constituye la vida moral, misteriosa, interior y exterior de un pueblo". (p. 362). En la Nota a *Los consuelos* puede leerse: "La poesía entre nosotros aún no ha llegado a adquirir el influjo y prepotencia moral que tuvo en la antigüedad, y que hoy goza entre las cultas naciones europeas: preciso es, si se quiere conquistarla, que aparezca revestida de un carácter propio y original, y que reflejando los colores de la naturaleza física que nos rodea, sea a la vez el cuadro vivo de nuestras costumbres, y la expresión más elevada de nuestras ideas dominantes, de los sentimientos y pasiones que nacen del choque inmediato de nuestros sociales intereses, y en cuya esfera se mueve nuestra cultura intelectual." (p. 716).

[9] Las citas provienen del estudio sobre "Harpas en el silencio" por Eugenio Díaz Romero. *Cf.* José Enrique Rodó, *Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1957, p. 973.

entonces, la situación social —"época de formación"— y la dependencia cultural —"sólo puede vivirse intelectualmente de prestado"— los factores que dificultan la originalidad poética. Pero los géneros miméticos presentaban, sin embargo, un principio de autonomía relativa. En el prólogo que escribe para una obra, hoy completamente olvidada, dice a su autor:

> La vocación literaria de usted tiene, bien indicado el campo donde más adecuadamente puede espaciarse, en el cultivo del cuento y la novela; géneros que a su fecundidad virtual y mérito intrínseco, y a la superior oportunidad que ningún otro género puede disputarles con relación a las actuales exigencias de la producción literaria, unen la ventaja *local* de adaptarse, más que otro alguno, al propósito de emancipación del que es usted tan partidario, en las formas y en el espíritu de lo que osaremos llamar "nuestra literatura".[10]

Es necesario señalar, además, que al considerar la cita del *Rubén Darío* de un modo absoluto, Zum Felde se exime de relacionarla con la crítica global de Rodó y puede desentenderse así también de los decisivos elementos no miméticos contenidos en su proyecto americanista de 1895.[11]

Operada esta serie de reducciones y simplificaciones, Zum Felde puede definir su propio americanismo como una vuelta a la "realidad vital", una liquidación del "sofisma estético" del modernismo y una superación del nacionalismo romántico, sin necesidad de reconocer la prioridad del planteo rodoniano. La explicación de esta suspensión de Rodó como crítico literario americanista hay que encontrarla en el desacuerdo fundamental de Zum Felde con la dirección arielista que aquél había impreso al movimiento. Lo que interesa destacar aquí es que se ha llevado a cabo una radicalización del conflicto, extendiéndolo a una zona donde no existe ruptura, sino una evidente continuidad de problemas. Es, pues, la desautorización del arielismo la que trae como consecuencia

[10] *Cf.* José Enrique Rodó, Prólogo a "Sensualismo" por José L. Gomensoro, en *op. cit.*, p. 971.

[11] *Cf.* José Enrique Rodó, "El americanismo literario", en *Obras Completas*, Montevideo, Edición Oficial, 1958, t. I, p. 67. Cuando analiza el significado preciso que tiene el americanismo como programa literario, se percibe muy bien que está utilizando tres conceptos complementarios: 1o. "reflejo de las peculiaridades de la naturaleza exterior"; 2o. "reflejo del alma" de los pueblos, y 3o. "presencia de un espíritu autónomo, de una cultura definida, y el poder de asimilación que convierte en propia substancia lo que la mente adquiere...". Es justamente este último aspecto, que ya nada debe a la mimesis, "la base que puede reputarse más firme de la verdadera originalidad literaria".

la inhibición estratégica del americanismo crítico-literario de Rodó. Reconocer su efectividad hubiera significado reivindicar una cierta validez del arielismo y presentarse como continuador de una obra de la que estaba interesado en mostrarse como desmitificador. La relación de Zum Felde con la tradición crítica se centra en este conflicto: tener que reconocer como el más grande de los críticos uruguayos —y latinoamericanos— al creador, a su vez, de lo que entendía ser el más grande espejismo cultural del continente: el arielismo (II, 102). La tensión intenta resolverse, en cierto modo, al establecer implícitamente una continuidad con la "alta crítica" inaugurada en el país por Rodó, es decir, con su profundidad reflexiva y su rigor metodológico. Sin embargo, la continuidad de la línea de la "alta crítica" queda contrarrestada por la doble ruptura que intenta crear en el plano del americanismo entre los románticos, Rodó y su propia posición. Esto le permitirá emprender un ataque global y decisivo del americanismo rodoniano que ha quedado, de este modo, centrado en una sola obra: *Ariel*.

Concluyendo, puede decirse entonces que Zum Felde se presenta frente a la tradición crítica con una posición que prolonga el americanismo de Andrés Lamas, la militancia de Pérez Petit y la seriedad y conciencia disciplinaria de Rodó. Pero esta fórmula que puede obtenerse de su crítica —neoamericanismo militante de metodología positiva— se configura principalmente por oposición a Rodó, debido a una aguda discrepancia ideológica. El neoamericanismo posmodernista, que sólo ha sido definido aquí en su aspecto crítico-literario, se integrará a un americanismo mucho más amplio. Lo literario aparecerá, entonces, enraizado en una verdadera concepción del mundo: una idea global del sentido de la historia y destino del continente, dentro de la cual el individuo —su conciencia intelectual— debe comprenderse y comprender los problemas sociales, estéticos y políticos.

Borges y el Sur

BORGES Y EL ULTRAISMO: UN CASO DE ESTETICA Y POLITICA

Por *Jorge* RUFFINELLI
STANFORD UNIVERSITY

EL ULTRAÍSMO se desarrolló en dos países y en dos épocas sucesivas: España, entre 1918 y 1922, y Argentina, entre 1921 y 1927. El nexo entre los dos ultraísmos fue Jorge Luis Borges (1899-1986), quien se empapó de la nueva poética y ayudó a darle forma y difundirla durante el tiempo que vivió en Mallorca y Madrid (1920), y luego la llevó consigo como novedad al país natal. El ultraísmo español era otro de los tempranos ismos europeos, pero parte de su origen se debe al creacionismo, es decir a Huidobro, diciendo con esto que se nutre de savia americana aunque sus orígenes pudieran filiarse más adecuadamente en la poesía de Apollinaire y en el cubismo como movimiento plástico. Pero más que un movimiento de vanguardia, con una filosofía y una estética propias, como el futurismo italiano y el dadaísmo de Tzara, el ultraísmo se vio desde un comienzo como el lugar de una convergencia para la "nueva sensibilidad" (como la llamó Ortega y Gasset) descontenta con la situación —entonces actual— de la poesía. Guillermo de Torre señala ese rasgo; para él, el ultraísmo "no marca una hermética escuela sectaria ni una dirección estrictamente unilateral, como otros movimientos de vanguardia. Por el contrario, aspira a condensar en su haz genérico una pluralidad de direcciones entrecruzadas".[1]

Como muchos otros movimientos, el ultraísmo siguió la ruta de las revistas. Éste es un modo de decirlo. Otro sería señalar que el ultraísmo *es* la nueva poesía (así como sus manifiestos programáticos) que se fue publicando en esas revistas. Por ende, sea uno u otro el enfoque, lo cierto es que la suerte de ambos está mutuamente sellada: el ultraísmo español acaba con el último número de *Ultra* en 1922 y el argentino con el último número de

[1] Cit. por Ramón Gómez de la Serna, "Ultraísmo", en González Porto-Bompiani, *Diccionario literario*, Barcelona, Montaner y Simón, 1959, tomo I, p. 549.

Martín Fierro en 1927. Una manera directa de seguir el itinerario del ultraísmo consiste en seguir el de sus revistas.

En 1918 se funda *Grecia* en Sevilla, y aunque es un inequívoco vehículo del ultraísmo, se nota en su nombre la ambigüedad —que el propio ultraísmo siempre mantuvo— ante el modernismo. En 1920 *Grecia* pasó a Madrid y allí dejó de existir. *Cervantes* había sido fundada en 1916, antes de la eclosión vanguardista, pero cedió a ella en 1919 cuando Rafael Cansinos Asséns sustituyó en la dirección a Villaespesa, Urbina e Ingenieros. En cambio, *Ultra,* con sus veinticuatro números publicados entre 1921 y 1922, fue ultraísta desde su título. Otras revistas (de Mallorca y de Madrid) publicaron textos ultraístas sin serlo ellas enteramente.

A su vez, el ultraísmo argentino tuvo dos etapas distinguibles, que por lo general han sido designadas como primer y segundo vanguardismo. Lo que podría llamarse estrictamente *ultraísmo* corresponde a la primera, es decir a *Prisma,* revista mural de la que aparecieron dos números en 1921, bajo la dirección de Jorge Luis Borges, Eduardo González Lanuza, Francisco Piñero y Guillermo Juan (primo de Borges), y a *Proa,* que dio tres números en 1923 (primera época) y quince en 1924-1925 (segunda época). El segundo período vanguardista fue el de la revista *Martín Fierro* (1924-1927) dirigida por Evar Méndez, que si bien recogió el espíritu innovador de las anteriores, abierto a los aires europeos, no se atuvo rígidamente a una poética como lo hicieron *Prisma* y *Proa* antes. El debate intelectual en torno a la vanguardia argentina, especialmente en lo que se refiere a *Martín Fierro* y su relación con el grupo Boedo, ha sido examinado muchas veces, pero en cambio la historia del ultraísmo argentino y de la participación de Jorge Luis Borges en él ha quedado como un capítulo desteñido en una historia que no acaba de escribirse.

La renuncia del maestro

En 1927 Borges comenzó a abjurar del ultraísmo aunque había sido uno de sus más preciados adalides, y a denunciarlo (denunciándose) como un exceso asentado en bases tan falsas como las que en su momento los vanguardistas señalaran con respecto al Modernismo. Pero fue en sus conversaciones con Charbonnier, en 1964, cuando Borges puso absolutamente en claro, de manera definitiva, no sólo su actitud de rechazo de aquellos años y aquellas empresas poéticas, sino también la necesidad y la conveniencia de olvidarlos.

> Je crois que le mieux, c'est d'ignorer totalement l'ultraïsme. L'ultraïsme est un mouvement littéraire qui a commencé en Espagne: on voulait imiter des poètes, je ne sais pas, dans le genre de Pierre Reverdy. On voulait imiter Apollinaire, le Chilien Huidobro. Une théorie, théorie qui je trouve à present tout à fait fausse, voulait réduire toute la poésie à la métaphore et croyait à la possibilité de faire des métaphores nouvelles.[2]

Hay una sutil distorsión de la memoria y del criterio en estas frases de Borges ya que, si bien el ultraísmo ponía énfasis en la metáfora, no era el único procedimiento ni la única figura poética, ni la sola preocupación estética y tampoco a ella se reducía *toda* la poesía. En todo caso, ésa sería la posición de Borges, preocupado por tomar de la vanguardia ultraísta lo que ésta tenía de novedad formal. Muy pronto, en su temprano artículo sobre *Andamios interiores* del estridentista mexicano Manuel Maples Arce, Borges empezó a señalar la *limitación* de la metáfora en cuanto a novedad y multiplicidad:

> En mi opinión no es dable urdir metáforas de una plenaria novedad. En todo el múltiple decurso que han seguido las letras castellanas no creo pasen de una treintena los procedimientos empleados para alcanzar figuras novedosas.[3]

Salvado este lapsus, es interesante observar cómo Borges entonó frente a Charbonnier el *mea culpa,* sintetizando y enumerando su arrepentimiento en torno a diversas ideas sobre la poesía y su ejercicio:

> Je crois que l'ultraïsme a fait son temps. J'ai un peu honte d'avoir signe des manifestes. Quant à nier la musique du vers, je trouve que cela est un erreur évidente. Je crois que ce qu'il y a d'essentiel dans un vers, c'est la musique, c'est-à-dire une correspondance entre l'émotion et le son du vers. Je dirais de même de la prose. Quant à la rime, je ne sais pas quelle raisons il y aurait de renoncer à un moyen aussi agréable de plaire que la rime" (pp. 28-29).

Borges empezó a despojarse del acento vanguardista con *Fervor de Buenos Aires* (1923), dejando de lado, sin incluir, los poemas más representativos de la actitud ultraísta. De todos mo-

[2] Georges Charbonnier, *Entretiens avec Jorge Luis Borges,* Paris, Gallimard, 1967.

[3] Jorge Luis Borges, *Inquisiciones,* Buenos Aires, Editorial Proa, 1925.

dos, los críticos aún discuten las relaciones entre *Fervor de Buenos Aires* y el ultraísmo, lo cual señala cuán poco definidos están uno u otro, el ultraísmo y la poesía de Borges.[4] Lo cierto es que, al compilar los poemas que se publicarían en su libro, Borges dejó fuera una veintena de composiciones en las que había experimentado mayormente con la metáfora ultraísta y en las que había definido una posición política que en 1923 ya no deseaba presentar como propia. Este aspecto exige una atención más dilatada, que prestaré después.

El vanguardismo no es sólo un sarampión del cual curarse, ni una "equivocación" como también lo llamó,[5] sino una etapa importante en la literatura latinoamericana, que ayudó a cambiar su perfil de modo definitivo en los años veinte y treinta. Ni esta literatura en general, ni siquiera la obra de Borges en particular, serían lo que después fueron de no existir la etapa de vanguardia. Como cualquier otro escritor, Borges tenía derecho a modificar sus posiciones estéticas, ideológicas, literarias, a "evolucionar" o "involucionar". En términos generales, podría decirse que una actitud de reniego se encuentra con alguna frecuencia en los escritores que revisan su pasado, aunque esa "evolución" literaria no implique una toma abrupta de conciencia, una negación radical de lo ya hecho. En cambio, el rechazo cerrado de Borges al vanguardismo del que participó, y hasta su exigencia de un piadoso olvido, en las conversaciones con Charbonnier, indican agudamente, de su parte, la ausencia de una conciencia histórica.

Una de las claves de esta actitud es generacional e idiosincrática: el tono de moderación, que constituye un rasgo general de la vanguardia argentina, tono del que se excluyen parcialmente Oliverio Girondo y Macedonio Fernández. En concordancia con ese tono, la generación de *Martín Fierro* prestó escasísima atención

[4] ¿Es o no ultraísta *Fervor de Buenos Aires*? Para César Fernández Moreno (*Esquema de Borges*, Buenos Aires, Editorial Perrot, 1957), Borges se muestra allí "heterodoxo del ultraísmo". En *Inquisiciones*, el propio Borges dice que su "duradera inquietud metafísica" lo alejaba del ultraísmo, pero Fernández Moreno insiste en que "el tiempo lo ha consagrado como el libro más valioso del ultraísmo". Para Zunilda Gertel (*Borges y su retorno a la poesía*, Madrid, The University of Iowa & Las Américas Publishing Co., 1967), "los elementos originales del ultraísmo se definen en la publicación de *Fervor de Buenos Aires*". Según Guillermo de Torre, este libro "excluye", salvo una todas las composiciones de estilo ultraísta, acogiendo únicamente otras más recientes, de signo opuesto o distinto" ("Para la prehistoria ultraísta de Borges", en *Hispania*, vol. XLVII (1981), recogido en Jaime Alazraki (comp.), *Jorge Luis Borges*, Madrid, Taurus, 1976.

[5] *Cf.* Guillermo Sucre, *Borges el poeta*, México, UNAM, 1967, cap. "La equivocación ultraísta", pp. 23 *ss.*

al surrealismo, menos aún a la vinculación del surrealismo con las luchas políticas, de lo cual el movimiento europeo era una muestra ardiente. De hecho, los poetas vanguardistas argentinos renegaban de la burguesía en el plano estético pero no mencionaban otros planos, como el social y el político.[6] Dicho en otros términos: su subversión de la realidad era unilateral, solamente estética, al considerar la presencia del escritor y de la literatura en el mundo, pero omitiendo las dimensiones sociales y políticas de dicha presencia. Ésta es una poderosa razón por la cual Borges nunca incluyó en sus libros de poesía aquellos poemas escritos en adhesión a la revolución soviética (como "Rusia" y "Gesta maximalista", de 1920 y 1921), y tampoco llevó a cabo el prometido libro *Salmos rojos*,[7] destinado a desarrollar ese breve y equívoco entusiasmo.

Moderación con fervor

En realidad, desde el comienzo la moderación del ultraísmo coincidió con la moderación personal de Borges. Los excesos ultraístas fueron rápidamente considerados impertinencias de la misma doctrina. Rafael Cansinos-Asséns, padre y patriarca del ultraísmo español, por quien Borges mantuvo siempre el aprecio máximo, en 1927 elogiaba en el escritor argentino ese medio tono, con una frase certera para medir la recepción del ultraísmo por parte de Borges: éste gustó "sin marearse el mosto nuevo", dice, y no incurrió "en el rasgo de mal gusto de titularse escritor de vanguardia y prenderse ese rótulo en la cinta del sombrero".[8]

La actividad ultraísta de Borges fue en un comienzo abundante e intensa, y se desplegó tanto en España en 1920 como en Argen-

[6] Beatriz Sarlo, "Vanguardia y criollismo: la aventura de *Martín Fierro*", en *RCLL*, Año VIII, Núm. 15 (1982). Recogido en su libro *Ensayos argentinos*, Buenos Aires, CEDAL, 1983.

[7] Guillermo de Torre, art. cit.: *Salmos rojos* es "título que traduce un doble tributo compartido: en su primera palabra, a Cansinos-Asséns; en la segunda, a la revolución soviética de octubre de 1917".

[8] Rafael Cansinos-Asséns, "Jorge Luis Borges", en *La nueva literatura*, Madrid, 1927, recogido en Jaime Alazraki, ed. cit. Pone énfasis en el "eclecticismo poético" de Borges. "Si en su libro *Fervor de Buenos Aires* hay poemas de saber modernísimo... hay también otros perfectamente clásicos, sin alarde alguno de virtuosismo técnico...". Este eclecticismo (o moderación) se atribuye a que en Borges "la inspiración va acompañada de esa fina reserva que imponen la cultura y la consciente introspección: el cálido don del entusiasmo templado por la intelectual algidez".

tina cuando regresó al país al año siguiente. En enero de 1920 publicó en la revista *Grecia,* de Sevilla, un artículo programático sobre el ultraísmo y habló de la "floración brusca de metáforas que en muchas obras creacionistas abruma a los profanos", pero aún así "se justifican plenamente y representan el esfuerzo del poeta para expresar la milenaria juventud de la vida".[9] Al año siguiente, en febrero, apareció en *Baleares* el "Manifiesto del Ultra", firmado por Borges y tres escritores mallorquinos, y allí expresaron claramente intentos que no parecen moderados. Del ultraísmo decían: "Su volición es crear: es imponer facetas insospechadas al universo". En el mismo estilo de las vanguardias hasta entonces (el futurismo de Marinetti, el expresionismo alemán, el creacionismo de Huidobro y Revery y el dadaísmo), rechazaban todo lo existente al nivel del arte y la literatura, afirmando la necesidad de subvertir, de cambiar, de dinamitar: "arrojar todo lo pretérito por la borda. Todo: la recta arquitectura de los clásicos, la exaltación romántica, los microscopios del naturalismo, los azules crepúsculos que fueron las banderas líricas de los poetas del novecientos". Así y todo, el timbre de la moderación aparecía evidente por su escaso activismo público —en contraste con los escándalos futuristas y dadaístas—, y por la limitación de sus propuestas al ámbito de la estilística: "Los ultraístas han existido siempre: son los que adelantándose a su era, han aportado al mundo aspectos y expresiones nuevas". Subrayaban la (limitada) vocación por renovar la técnica antes que cualquier otra cosa: "Ni pretendemos rectificar el alma, ni siquiera la naturaleza. Lo que renovamos son los medios de expresión".

Fue al volver a Argentina y al relacionarse con otros escritores de inquietudes similares a las suyas que la doctrina de la metáfora adquirió ribetes absolutistas, seguramente aquellos que Borges llegaría a desechar en el recuerdo cuando conversó con Charbonnier. Así, el número inicial de *Prisma* (1921) dice: "Nosotros los ultraístas en esta época de mercachifles, que exhiben corazones disecados y plasman el rostro en carnavales de muecas, queremos desanquilosar el arte... Nuestro arte quiere superar esas martingalas de siempre y descubrir facetas insospechadas al mundo" (esta última expresión pertenece inequívocamente a Borges pues reitera una frase ya citada de su primer artículo ultraísta publicado en España). Añadían: "Hemos sintetizado la poesía en su elemento primordial: la metáfora, a la que concedemos una máxima independencia...".[10]

[9] *Cf.* Guillermo de Torre, art. cit.

[10] Todos los manifiestos ultraístas de Borges se encuentran recogidos por Hugo J. Verani en *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica* (*Manifiestos, proclamas y otros escritos*), Roma, Bulzoni Editore, 1986.

Ese mismo año, en *Nosotros,* Borges sintetizó los principios del ultraísmo en cuatro puntos:

> 1. Reducción de la lírica a su elemento primordial: la metáfora. 2. Tachadura de las frases medianeras, los nexos y los adjetivos inútiles. 3. Abolición de los trebejos ornamentales, el confesionalismo, la circunstanciación, las prédicas y la nebulosidad rebuscada. 4. Síntesis de dos o más imágenes en una, que ensancha de ese modo su facultad de sugerencia.

Importa destacar que, junto con el programa estético del ultraísmo, los escritores manifestaban su reacción contra el Modernismo, y en especial contra Rubén Darío. Varias veces en las proclamas, manifiestos y artículos que intentaban sentar los fundamentos de la nueva poética, la alusión al "rubenismo" es múltiple, hasta acuñarse una reiterada frase de humor despectivo: "la tribu de Rubén". Pero "Rubén" había muerto, y en todo caso en Buenos Aires la estética imperante que decidieron atacar fue la de Leopoldo Lugones, cuyo *Lunario sentimental* frecuentemente era citado, con irreverencia y humor, como *Nulario sentimental.* Sin embargo, la relación intelectual de Borges con Lugones resultó compleja, y con el paso del tiempo alcanzó una doble vuelta de tuerca: no sólo su admiración por Lugones creció y acabó siendo mayúscula, sino que Borges terminó afirmando que todo el esfuerzo ultraísta había sido vano ya que Lugones se le había adelantado elaborando con facilidad lo que ellos habían hecho con esfuerzo. Tal vez como *boutade,* pero probablemente también por convicción personal, en años posteriores Borges señaló que toda la empresa ultraísta había consistido en reconstruir los borradores del *Lunario sentimental.*[11]

Poética y política

Volvamos un poco atrás, a los orígenes de la poesía ultraísta de Borges, en busca de un aspecto importante en ella: la vinculación entre poética y política. Esa vinculación aparece indiscutida en un comienzo, está implícita en el hecho de que entre los

[11] *Cf.* César Fernández Moreno, *op. cit.* Es importante recordar el espíritu lúdrico y satírico del ultraísmo argentino, y eso lo hace, con varios ejemplos, Córdoba Iturburu, *La revolución martinfierrista,* Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.

primeros poemas de Borges se diera un gran entusiasmo político por la entonces reciente Revolución de Octubre en Rusia. De la veintena de poemas de esa época hasta hoy rescatados,[12] varios se presentan relacionados directamente con los sucesos europeos, ante todo con la guerra de 1914 y con la Revolución Rusa de 1917. Más tarde, Borges ansiaría una poesía pura, sin contaminaciones históricas, pero lo cierto es que hacia 1920 ésta no era su principal preocupación. Muy probablemente, su atención poética a la realidad del entorno estaba influida por la poesía expresionista, que precisamente Borges se ocupó de introducir en la cultura hispánica.[13] Borges veía esta poesía, si bien no generada por la guerra, al menos nutrida por ella. "Si para la razón ha sido insignificativa la guerra, pues no ha hecho más que apresurar el apocamiento de Europa, no cabe duda que para los interlocutores de su trágica farsa, fue experiencia intensísima", dice en "Acerca del expresionismo" (*Inquisiciones*, p. 147), y a continuación imagina, como si se pusiera en el lugar de esos "interlocutores" o víctimas: "¡Cuántas duras visiones no habrán atropellado su mirar! Haber conocido en la inmediación soldadesca tierras de Rusia y Austria, y Francia y Polonia, haber sido partícipe de las primeras victorias, terribles como derrotas, cuando la infantería en persecución de cielos y ejércitos atravesaba campos desvaídos...". En este panorama desgarrador, dice Borges, "no es maravilloso que muchos en esa perfección de dolor hayan echado mano a las inmortales palabras para alejarlo en ellas. De tal modo, en trincheras, en lazaretos, en desesperado y razonado rencor, creció el expresionismo. La guerra no lo hizo, mas lo justificó".[14] (Por desgracia, Borges ya no emplearía esta generosa posibilidad de proyectarse hacia sentimientos ajenos, como hace con los alemanes aquí, para tratar de comprender y de expresar las vicisitudes de sus compatriotas).

[12] Casi todos recogidos por Carlos Meneses, *Poesía juvenil de J. L. Borges*, Barcelona-Palma de Mallorca, José Olañeta, 1978. *Cf.* también de Meneses, "Los manifiestos ultraístas de Jorge Luis Borges", en *Insula*, núm. 291 (1971). El poema "Tranvías", que Meneses no pudo ubicar, se encuentra reproducido por Juan Cano Ballesta en su libro *Tecnología y literatura*, Madrid, Orígenes, 1981.

[13] Gloria Videla, *El ultraísmo*, Madrid, Gredos, 1963, p. 98. "El aporte 'expresionista' llega al ultraísmo por J. L. Borges", y recuerda la "Antología expresionista" publicada por Borges en *Cervantes*, en 1920, donde en doce páginas recogía poemas de Ernst Stadler, Johannes Becher, Kurt Heynicke, W. Hahn, A. Vagst, W. Klemm, A. Stramm, L. Schreyer y H. Stummer. En *Grecia*, también en 1920, Borges publicó el artículo "Lírica expresionista". Años más tarde, al escribir "An Autobiographical Essay", Borges demostró conciencia de su calidad de pionero en la difusión de la poesía expresionista: "...A few years later, in Madrid, I was to attempt some of the first, and perhaps the only, translations of a number of expressionists poets into Spanish", en *The Aleph and Other Stories 1933-1969*, ed. y trad. de Norman Thomas di Giovanni, New York, E. P. Dutton, 1970; recogido por Jaime Alazraki, en *Critical Essays on Jorge Luis Borges*, Boston, G. K. Hall & Co., 1987, p. 29.

"Trinchera" (*Grecia*, junio de 1920) muestra al ultraísmo en pleno vigor. La calidad de las imágenes, y ante todo la autonomía que éstas juegan en el interior del poema (obligando a cada verso a desarrollar una metáfora diferente), hacen que el poema sea, como tantos otros en esta poética, una multiplicación metafórica que sólo se salva del caos y la inconexión gracias a que posee un "tema" principal: la guerra.

Angustia.
En lo último una montaña camina
Hombres color de tierra naufragan en la grieta más baja
El fatalismo unce las almas de aquéllos
que bañaron su pequeña esperanza en las piletas de la noche.
Las bayonetas sueñan con los entreveros nupciales
El mundo se ha perdido y los ojos de los muertos lo buscan
El silencio aúlla en los horizontes hundidos.

Borges intenta expresar cierto dramatismo poético con el uso verbal —un crudo presente del indicativo—, con imágenes fuertes, la mención de los "muertos", alguna referencia libresca (alusión al Rey Lear en el segundo verso), y hasta una nota de erotismo transfigurado ("Las bayonetas sueñan con los entreveros nupciales", que ha llamado precisamente la atención[15] porque el erotismo es una ausencia flagrante en casi toda su literatura. Es fácil imaginar, frente a un poema como "Trinchera", la preocupación del joven Borges ante los hechos terribles de la primera guerra europea. Si bien es cierto —como lo recordó en *An Autobiographical Essay*— que la familia Borges viajó en 1914 a Europa con adánica inocencia sobre lo que estaba ocurriendo y lo que iba a desatarse, también lo es que ese mismo viaje se vio envuelto en las circunstancias de la guerra y que Borges la padeció, siquiera intelectualmente y desde un país neutral como era Suiza.

El poema siguiente ("Rusia", *Grecia*, 1920) reitera estas tribulaciones pero les añade positivamente una nota de entusiasmo político, de "compromiso", aunque entonces todavía no circulaba

[14] *Op. cit.*, p. 148.

[15] *Cf.* Carlos Meneses, *La poesía juvenil*, y Emir Rodríguez Monegal, *Jorge Luis Borges. A Literary Biography*, New York, E. P. Dutton, 1978.

esta palabra. El dignífico término "gesta" se usa aquí, tanto como en otros poemas, para referirse a los sucesos de la revolución rusa y la esperanza que aquellos hechos despertaron en el mundo sombrío de la época.

La trinchera avanzada es en la estepa un barco al abordaje
con gallardetes de hurras
mediodías estallan en los ojos
Bajo estandartes de silencio pasan las muchedumbres
y el sol crucificado en los ponientes
se pluraliza en la vocinglería
de las torres del Kremlin
El mar vendrá nadando a esos ejércitos
que envolverán sus torsos
en todas las praderas del continente
En el cuerno salvaje de un arco iris
clamaremos su gesta
bayonetas
que portan en la punta las mañanas.

Borges multiplica las imágenes ultraístas: la trinchera se convierte en "barco de abordaje", el sol "se pluraliza" en las torres del Kremlin, el mar viene "nadando", y el arco iris se vuelve un gigantesco cuerno con el que anunciar la "gesta" del mañana. El tipo de imágenes (claras antes que sombrías, de abundancia antes que de poquedad, grandiosas antes que mínimas) y la afirmatividad del gesto poético hablan a las claras sobre el entusiasmo político del joven Borges en el trasfondo de su poesía inicial, así como de la correlativa novedad conseguida con las brillantes, lustrosas imágenes ultraístas. Una nueva poética para una nueva historia.

Si se quisiera más aún, en 1921 Borges publicó "Gesta maximalista" (*Ultra,* febrero) y "Guardia roja" (*Tableros,* noviembre), aunque en estos dos poemas es posible advertir un cambio significativo en las relaciones entre poética y política. Mucho más que en los anteriores, en éstos Borges lleva uno o varios pasos adelante la osadía metafórica, como si se tratara de experimentar violentamente con las nuevas posibilidades que le daba el instrumental poético de la metáfora ultraísta. El contenido intelectual del poema se enrarece, el ametrallamiento de metáforas ya no está puesto "al servicio" de un tema sino que lo expresan retorciéndolo y alejándolo de su significado ordinario (de acuerdo con la lección expresionista). Se trata de una poesía cuyas imágenes la

hacen mucho más compleja y hermética, menos accesible a una posible exégesis de índole lógica y discursiva. La poesía comienza a entrar por los ojos, almacenada directamente sin pasar por el entendimiento, la palabra construye imágenes y éstas, fuera de todo canon posible, se encargarán libremente de expresar al poema. En éstos, lo político empieza a subsumirse en el festín metafórico.

Reproduzco el primero, *Gesta maximalista*:

Desde los hombros curvos
se arrojaron los rifles como viaductos.
Las barricadas que cicatrizan las plazas
vibran nervios desnudos
El cielo se ha crinado de gritos y disparos.
Solsticios interiores han quemado los cráneos.
Uncida por el largo aterrizaje
la catedral avión de multitudes quiere romper las amarras
y el ejército fresca arboladura
de surtidores-bayonetas pasa
el candelabro de los mil y un falos
Pájaro rojo vuela un estandarte
sobre la hirsuta muchedumbre estática

La vuelta al pago

Borges vivió en Europa bajo condiciones especiales, protegido por un país neutral durante la guerra, y sin preocupaciones económicas. Cuando regresó a Buenos Aires a fines de marzo de 1921, llegó imbuido de ultraísmo y no demoró en contagiar su entusiasmo a los amigos escritores. De ese entusiasmo compartido surgieron las dos revistas en que más participó durante este período, denominado la primera vanguardia: antes de fin de año fundó *Prisma,* una revista mural que sólo llegó al segundo número. Al año siguiente aparecieron tres números de *Proa,* y el grupo se amplió con una singular figura mayor: Macedonio Fernández. *Proa* reapareció en 1924, con la incorporación de un nombre ilustre: Ricardo Güiraldes. Se considera que la segunda vanguardia, y su revista, *Martín Fierro* (1924-1927), que dirigió Evar Méndez, fue una continuación natural de las revistas anteriores, pero al mismo tiempo el "martinfierrismo" diversificó e hizo más compleja la participación cultural, interviniendo generacionalmente en lo que se denominó "el encontrón Boedo-Florida".[16] Muy proba-

[16] La expresión es de Córdoba Iturburu, *op. cit.*

blemente sirva para la primera generación vanguardista, la caracterización ideológica que Córdoba Iturburu elaboró para la segunda:

> Es una época —para el país— de un aparentemente inconmovible bienestar económico. Los jóvenes artistas y escritores participantes del movimiento son, en su mayoría, hijos de la burguesía y de la pequeña burguesía. No han vivido, como los europeos, los infortunios de la guerra y los sobresaltos revolucionarios de la posguerra. Han abierto los ojos a la realidad del mundo y de sus propias vidas bajo los halagos del bienestar social y en la seguridad de un régimen amparado por las instituciones liberales. No advierten, en torno suyo, la dramaticidad de los problemas sociales y políticos angustiosos que afligen a otros pueblos.[17]

Borges también ha recordado esta época, y es significativo que señale la inminencia de su regreso de Europa a Argentina con la destrucción de su proyectado libro *Salmos rojos*: "This book I destroyed in Spain on the eve of our departure. I was then ready to go home", *Autobiographical Essay*, p. 223). En ese gesto —así como en el siguiente que consiste en eliminar todo vestigio de estos poemas en los primeros libros que publique— puede leerse con facilidad la prescindencia de la dimensión política, de las presuntas esperanzas sociales abrigadas en España, como un lastre que es preciso dejar atrás, liberándose de él.

Al publicar *Fervor de Buenos Aires* hay otra ruptura voluntaria con el ultraísmo, pese a lo cual la fama de "padre del ultraísmo argentino" continuaba persiguiendo a Borges. Años después rememoró estas circunstancias y trató de contestar a la pregunta que hasta hoy sigue inquietando a sus críticos:

> Were the poems in *Fervor de Buenos Aires* ultraist poetry? When I came back from Europe in 1921, I came bearing the banners of ultraism. I am still known to literary historians as "the father of Argentine ultraism". When I talked things over at the time with fellow-poets Eduardo González Lanuza, Norah Lange, Francisco Piñero, my cousin Guillermo Juan (Borges), and Roberto Ortelli, we came to the conclusion that Spanish ultraism was overbundened —after the manner of futurism— with modernity and gadgets. We were unimpressed by railway trains, by propellers, by airplanes, and by electric fans. While in our manifestos we still upheld the primacy of the metaphor and the elimination of transitions and decorative adjectives, what we wanted to write was essential poetry —poems beyond the here and now, free of local color and contemporary circumstances" (*Autobiographical Essay*, pp. 225-226).

[17] Córdoba Iturburu, *op. cit.*, pp. 37-38. Otros enfoques importantes sobre las actitudes e ideas políticas y clasistas de Borges son el de Pedro Orgambide, *Borges y su pensamiento político*, México, Casa Argentina, 1978, y los recogidos por Juan Fló en *Contra Borges*, Buenos Aires, Galerna, 1978.

Borges pretende hacer *tabula rasa* de su poesía política europea antes de volver a Buenos Aires; de ahí que su ultraísmo en Argentina estuviera totalmente desprovisto de esa vinculación, y que fuera cada vez más un ejercicio de la imaginación, el campo experimental para las innovaciones metafóricas. Sus críticos y biógrafos no encuentran explicación para esta renuncia salvo caracterizar a Borges como el representante intelectual, en su país, de la alta burguesía y de la oligarquía, tema que ha provocado encendidos debates.

Si la guerra europea daba motivos para la preocupación y el compromiso de los escritores, habría que preguntarse qué estaba sucediendo en Argentina en las fechas del regreso de Borges. En 1916 el partido radical se había hecho camino hacia el poder y su líder Hipólito Yrigoyen había llegado a la presidencia. Su gobierno se mostró pronto más moderado de lo previsto, y si bien no alentaba directamente a los sectores oligárquicos, tampoco animaba el desarrollo del sindicalismo ni demostraba simpatía por los intereses más populares. Fue en el sindicalismo donde el choque resultó más dramático. En 1919 el ejército había entrado a reprimir sangrientamente a los obreros durante lo que luego se llamó la Semana Trágica, y en 1921 no fue menos brutal la represión de una huelga de peones en la Patagonia. Eran hechos anteriores al regreso de Borges, pero aún constituían una herida abierta en la conciencia política. Todo esto pareció resbalarle a Borges, como también el siguiente gobierno, del patricio Marcelo Tomás de Alvear (1922-1928).

En todo caso, sus biógrafos no desperdician la oportunidad de "demostrar" una preocupación política en Borges cuando en 1928 se asoma la posibilidad de un nuevo gobierno de Yrigoyen y en el período electoral, Borges funda y dirige un "Comité de Jóvenes Intelectuales" en apoyo de la candidatura de Yrigoyen. Rodríguez Monegal señala que éstas eran "sus primeras armas en la política doméstica".[18] El Comité estaba formado por Borges, Uly-

[18] Emir Rodríguez Monegal, "Borges y la política", en *Revista Iberoamericana*, vol. XLIII, núms. 100-101 (1977), pp. 269-291. Véase del mismo autor, *Borges. Una biografía literaria*, México, FCE, 1987.

ses Petit de Murat, Francisco López Merino, Francisco Luis Bernárdez, Leopoldo Marechal y los hermanos Enrique y Raúl González Tuñón,[19] pero lo singular es que lo hacían por considerar que se trataba de una "causa perdida", que Yrigoyen no llegaría por segunda vez al poder. Cuando, en cambio, así sucedió, e Yrigoyen subió a la presidencia, el Comité se disolvió y Borges prácticamente olvidó sus inquietudes políticas. Dos años más tarde, los militares dieron un golpe de Estado y Uriburu inició su retrógrado período. Los críticos de Borges subrayan lo significativo de su silencio ante la crisis del 30, que sin embargo quedó registrada agónicamente en el pensamiento y la vida de muchos otros escritores y, en términos generales, del pueblo argentino.[20] Rodríguez Monegal intenta disminuir esta crítica en un estudio dedicado especialmente al tema de "Borges y la política",[21] pero es significativo que en relación con la dictadura de Uriburu sólo se encuentre, como reacción, un comentario breve y algo críptico en una carta privada que Borges le escribe a Alfonso Reyes, y ningún texto público. Como débil defensa, su biógrafo ensaya explicar que Borges estaba "mal informado con respecto a los militares —creía, por ejemplo, que todos eran honestos" (p. 277).

Si doy aquí especial atención a la vinculación entre poética y política es para comprender la transformación de la poesía de Borges en sus dos períodos ultraístas. Creo que el "compromiso" político mostrado por Borges en su poesía europea fue de algún modo una cortesía hacia la generación de escritores con quienes alternaba, la demostración de una simpatía por dolores y preocupaciones ajenos que él nunca haría suyos, ni siquiera cuando volviese a su patria. Y, al mismo tiempo, una reacción emotiva del tipo que Borges ya no se permitiría después, al construir una poesía, una narrativa y una ensayística cuyo rasgo principal es la frialdad y el cerebralismo, en los cuales la única "emoción" permisible fue siempre la dispensada a los lugares míticos (las casas antiguas, los barrios, la ciudad, pero nunca la gente que los habitaba o los habita). Está claro que en el segundo período (argentino) Borges desvinculó los términos poesía y política, con la consecuencia directa de "purificar" la poética ultraísta y convertirla, al fin, en una preocupación exclusiva y excluyentemente estética, al margen de pasiones, de experiencias personales, al margen de la historia, como un ejercicio de "auto-escritura" por medio del cual la literatura sólo se escritura a sí misma. A la luz de este purismo es como debe verse el segundo ultraísmo de Borges en el plano de la escritura poética; en el plano de la teoría, esta desvinculación había existido siempre.

[19] Un buen testigo recuerda la época: Ulyses Petit de Murat, *Borges Buenos Aires,* Buenos Aires, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, 1980.

[20] *Cf.* en Orgambide, *op. cit.,* el entrañable testimonio de Ezequiel Martínez Estrada.

[21] Véase nota 18.

El encuentro con la metáfora

UNA lectura atenta de los "manifiestos" y ensayos de Borges en torno al ultraísmo, publicados en España como en Argentina, mostraría la atención puesta en la búsqueda de la novedad poética por su efecto expresivo, y en tal sentido, la sobrevaloración de la metáfora. En eso consistió, para Borges, el ultraísmo, y ello explica su posterior decepción, similar a la de un fanático converso a una religión inventada por él mismo que de pronto descubriera la falsedad de su "verdad". Vale la pena revisar ese concepto de la metáfora, porque implica un concepto de la poesía y por lo tanto de su posible o imposible vinculación con la historia.

Verdad es que, desde sus primeros escritos, Borges enuncia su idea de una poesía "literaria", que poco o nada tiene que ver con sus referentes inmediatos. El ultraísmo español, a diferencia del expresionismo alemán, contribuía a concebir o al menos a radicar en él una poesía pura cuya única posibilidad de referencia fuese ella misma. En "Al margen de la moderna lírica" (*Grecia,* enero de 1920) Borges intentó perfilar el reciente ultraísmo como la necesidad de una *visión nueva*; en este sentido, no se diferencia de los otros vanguardismos, ni siquiera de ese futurismo italiano hacia el que siempre manifestó desdén; es lo mismo que cualquier movimiento artístico juvenil que declare rechazo de lo antiguo y favor hacia lo nuevo. Pero lo "nuevo" tiene en Borges rasgos no necesariamente compartibles por todos sus contemporáneos. Lo que me interesa destacar aquí es la afirmación borgeana de que el ultraísmo personifica al movimiento ("es la expresión recién redimida del transformismo en literatura"), mientras que la cultura dominante (abarcando elementos tan amplios como "el cristianismo y aún el paganismo") configura lo estático, lo detenido, incluso lo muerto. Borges declara que la herencia cultural es demasiado agobiante, e incluye en ella al Modernismo:

> Verdad que hemos llegado tarde también... Miles de otros artistas han pulsado las cuerdas del vivir. Entre el mundo externo y nosotros, entre nuestras emociones más íntimas y nuestro propio yo, los fene-

> cidos siglos han elevado espesos bardales. Se nos ha querido imponer la obsesión de un eterno y mustio universo, de ramaje agobiado bajo las grises telarañas y larvas de pretéritos símbolos y nosotros queremos descubrir la vida. Queremos ver con ojos nuevos. Por eso olvidamos la fastuosa fantasmagoría mitológica, que en toda hembra lúbrica quiere visualizar una faunesa y ante las formidables selvas del mar, inevitablemente nos sugiere con lívida sonrisa encubridora, la visión lamentable de Afrodita surgiendo de un Mediterráneo de añil ante un coro de obligados tritones.

La conciencia de estar "llegando tarde" es lo que mueve a las vanguardias y las decide al menos a definirse como una puesta al día, como el mayor esfuerzo de modernización de la cultura. Borges no se aparta de ese esquema de actitudes, sólo que resulta paradójico considerar que su "vanguardismo" (palabra entonces aún no utilizada) llegara al más rancio conservadurismo, porque llevaba los gérmenes en sí. Esos gérmenes pueden verse también en el artículo programático sobre la "moderna lírica", cuando termina diciendo del ultraísmo que "no es quizás otra cosa que la espléndida síntesis de la literatura antigua, que la última piedra redondeando su milenaria fábrica. Esa premisa tan fecunda que considera las palabras *no como puentes para las ideas, sino como fines en sí,* halla su apoteosis" (el subrayado es mío).

Aficionado al pensamiento filosófico y a la lógica (aunque no tenía aún oportunidad de conocer a Saussure y su teoría del signo, de la vinculación entre significado y significante), es curioso advertir que Borges incurre en la falsa antinomia respecto del lenguaje como medio *o* como fin, pero más importante es encontrar ya tan tempranamente esta fe suya puesta en el lenguaje como un fin en sí mismo. Sus textos y su actitud literaria posterior no harían más que confirmar esa posición.

En "Anatomía de mi Ultra" (*Ultra,* mayo de 1921) define la aspiración personal de su poética y a través de ella da curso a la metáfora. "Yo —y nótese bien que hablo de intentos y no de realizaciones colmadas— anhelo un arte que traduzca la emoción desnuda, depurada de los adicionales datos que la preceden. Un arte que rehuyese lo dérmico, lo metafísico y los últimos planos egocéntricos y mordaces". Para llegar a colmar esta aspiración, añade Borges, hay dos medios imprescindibles: el ritmo y la metáfora. A esta última la define (metafóricamente) como "esa curva verbal que traza casi siempre entre dos puntos —espirituales— el camino más breve".

Borges concibe la metáfora como una síntesis expresiva. Su

artículo "Apuntaciones críticas. La metáfora" (*Cosmópolis,* noviembre de 1921) es más académico, un buen intento de estudiar la metáfora y explicar sus diferentes procedimientos. Algo similar hará luego en "Examen de metáforas", de *Inquisiciones.* En este nuevo tono (académico) Borges vuelve a definir la metáfora "como una identificación voluntaria de dos o más conceptos distintos, con la finalidad de emociones". A partir de esta básica acepción, pasa a elaborar un catálogo de metáforas, pero para ello parte de otra declaración de principios: la de afirmar que "nuestra memoria es, principalmente, visual y secundariamente auditiva". Esto es interesante y debería enfocarse en especial: el visualismo que se identifica con la literatura, a diferencia de la poesía oral, es consecuente con la desaparición de la oralidad en nuestra cultura, para dejar paso a la expresión literaria. Esto, que es un fenómeno histórico más allá de la voluntad presente, es importante de señalar en el caso de la literatura vanguardista, ya que será ésta, especialmente, la que dé énfasis al carácter escritural de la literatura a través de la poesía visual o gráfica. No es éste el lugar donde tratar más extensamente dicho tema, pero interesa destacar cómo Borges otorga primacía a lo *visual*.[22]

No sorprende, pues, que en su catálogo de metáforas, las visuales sean las más difundidas y comunes: "la metáfora que se limita a aprovechar un paralelismo de formas existente entre dos visibilidades (es) la más sencilla y la más fácil". En cuanto a las percepciones acústicas, Borges refiere, haciendo alarde de erudición, la célebre teoría de las correspondencias, aunque no necesariamente fijada en los simbolistas, sino con una larga prosapia de la cual le gusta citar a Quevedo: "Ya alrededor de 1620 Quevedo habló de *negras* voces y apostrofó al jilguero: *voz pintada*". Las relaciones entre los sentidos le ofrecen un campo inigualable para teorizar sobre el pensamiento metafórico, y así llega a señalar, en una suerte de ejercicio retórico, seis o siete maneras de elaborar metáforas. Lo mismo sucede en el referido artículo de *Inquisiciones,* que no es otra cosa que una reelaboración de este anterior, y donde se pone al paso con "los preceptistas clásicos" para elaborar una nueva "ordenanza". Sin embargo, en ninguno de los dos artículos Borges se detiene a reflexionar sobre el carácter poético de este lenguaje, es decir, sobre qué hace de este uso metafórico un rasgo determinante de la literatura en (supuesto pero no demostrado) contraste con otros lenguajes (el cotidiano, por ejemplo).

[22] Para una discusión sobre este tema, véase Walter Ong, *Oralidad y escritura,* México, FCE, 1987 (ed. origial en inglés, 1982).

Por lo menos, el acento puesto en la condición metafórica del lenguaje ultraísta tiene la función, en Borges, de señalar su crítica a *otra* poesía argentina, aquella que discrepa de la innovación metafórica o de la concepción de la poesía como un fin en sí misma. En el artículo aquí citado, Borges expresamente endereza su crítica "en contra del aguachirlismo rimado que practican aquí en mi tierra la Argentina, los lamentables 'sencillistas' ", y en la misma frase se declara "en pro del creacionismo (Huidobro) y de la tendencia jubilosamente barroca que encarna Ramón Gómez de la Serna". Y otra vez, Borges busca las raíces de lo "nuevo" en lo "antiguo": en el ultraísmo, dice, "vemos realizadas íntegramente las intenciones huidobrianas contenidas, a su vez, en los postulados del cubismo literario... la prosapia de la obra de Ramón es ilustre y engarza su raíz trisecular en las visiones de Quevedo". Igual ensalzamiento e igual crítica dirigiría en otros textos, como la "Proclama" de 1922 y en el artículo titulado "Ultraísmo" que publicó en *Nosotros* (Buenos Aires, diciembre de 1921): aquí se inicia precisamente despejando de su camino dos tendencias entonces vigentes, el "rubenianismo" y el "anecdotismo". Al referirse a esta última tendencia, Borges escribe uno de los textos más diáfanos en cuanto a la tendencia elitista, aristocratizante, de su pensamiento poético:

> Por cierto, muchos poetas jóvenes que aseméjanse inicialmente a los ultraístas en su tedio común ante la cerrazón rubeniana, han hecho bando aparte, intentando rejuvenecer la lírica mediante las anécdotas rimadas y el desaliño experto. Me refiero a los sencillistas que tienden a buscar poesía en lo común y corriente, y a tachar de su vocabulario toda palabra prestigiosa. Pero éstos se equivocan también. Desplazar el lenguaje cotidiano hacia la literatura, es un error. Sabido es que en la conversación hilvanamos de cualquier modo los vocablos y distribuimos los guarismos verbales con generosa vaguedad... El miedo a la retórica —miedo justificado y legítimo— empuja a los sencillistas a otra clase de retórica vergonzante, tan postiza y deliberada como la jerigonza académica, o las palabras en lunfardo que se desparraman por cualquier obra nacional, para crear el ambiente. Además, hay otro error más grave en su estética. Ni la escritura apresurada y jadeante de algunas fragmentarias percepciones ni los gironcillos autobiográficos arrancados a la totalidad de los estados de conciencia y malamente copiados, merecen ser poesía.

Borges no podía entonces suponer que él mismo incurriría en los "errores" que señalaba a los sencillistas, en todo caso, que el arrabal lo llevaría si no al lunfardo lingüístico, al menos a mitificarlo como motivo. Pero es también singular que al mismo tiempo de querer escribir una poesía ajena a la circunstancia común de la vida —tanto en temas como en su lenguaje—, Borges atacase a otras poéticas y a otros poetas, lo cual era mezclarse indiscutiblemente en el barro cotidiano, atender a su entorno aunque fuese sólo en el nivel de la producción literaria. Ésta representó una saludable contradicción, pues indicaba que, aunque deseoso de no atarse a la empobrecedora vida cotidiana, tampoco podía zafarse de ella.

Una manera de salvarse de las circunstancias cotidianas fue la metáfora, es decir, el ejercicio poético basado en el barroquismo rejuvenecido. E incluso aquí, en este nuevo campo de batalla, Borges encontró pábulo para una concepción elitista. Pues aunque pareciera fácil construir metáforas —e incluso establecer, como él lo hizo— las fórmulas mediante las cuales conseguirlas, las legítimas metáforas eran escasas, poquísimas en el total de la literatura.

Inquisiciones marca un rumbo de distanciamiento con el ultraísmo, pero ante todo, diríase, con el entusiasmo y la positividad de la actitud ultraísta, que es esencialmente creativa. En "Después de las imágenes", uno de los ensayos de *Inquisiciones,* Borges parece haber llegado a adquirir la perspectiva necesaria para tratar al ultraísmo como una etapa de su pasado, ya definitivamente atrás. Habla de ese período en términos de un pasado histórico, y hasta se permite el gesto de nostalgia admirativa para referirse al clima cultural: "¡Qué taciturno estaba Buenos Aires, entonces!". En esta crónica recuerda el panorama empobrecido por tantos "simulacros de Rubén o de Luis Carlos López", por tanta mala poesía y al mismo tiempo por una ciudad que estaba clamando a sus poetas. Entonces, como un *fiat lux,* apareció la metáfora. "Dimos con la metáfora, esa acequia sonora que nuestros caminos no olvidarán...", y la metáfora se convirtió en "el conjuro mediante el cual desordenamos el universo rígido". Después de convocar a Milton y a Rossetti, de señalar nuevamente iluminado que "la imagen es hechicería" y una manera cuasi divina de "añadir provincias al Ser", Borges desata su condenación al creacionismo y al ultraísmo, al menos por una buena causa: la necesidad de humanizar la metáfora.

> Ya no basta decir, a fuer de todos los poetas, que los espejos se asemejan a un agua. Tampoco basta dar por absoluta esa hipótesis y suponer, como cualquier Huidobro, que de los espejos sopla frescura o que los pájaros sedientos los beben y queda hueco el marco.

> Hemos de rebasar tales juegos. Hay que manifestar ese antojo hecho forzosa realidad de una mente: hay que mostrar un individuo que se introduce en el cristal y que persiste en su ilusorio país (donde hay figuraciones y colores, pero regidos de inmovible silencio) y que siente el bochorno de no ser más que un simulacro que obliteran las noches y que las vislumbres permiten.

El objetivo es plausible, y hablaría de una transformación significativa en la poética de Borges, si no fuera que junto a ese ensayo hay otros en que esta conciencia, este cambio, está totalmente descartado. Bastaría examinar su "Examen de metáforas" para advertir que la preocupación "humanizadora" es en todo caso episódica y accidental. Lo que siempre le importó a Borges —y lo prueba incluso en la sintaxis y el léxico barrocos que emplea para referirse a su empresa— fue la metáfora como producto de la inteligencia, suprema hechicería del Hechicero mayor.

JORGE LUIS BORGES Y EL FANTASMA DE BLAS PASCAL

Por *Antonio* PLANELLS
HOWARD UNIVERSITY, WASHINGTON

> Il y a dans le cerveau une petite glande où l'âme exerce ses fonctions ... nous savons que c'est ceci l'accomplissement principal de l'âme.
>
> René Descartes, *Traité des passions de l'âme* (1649).

> Le coeur a ses raisons que la raison ne connoist point ... C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foy: Dieu sensible au coeur, non à la raison.
>
> Blas Pascal, *Apologie de la Religion Chrétienne* (1670).

I. Prolegómeno

CON EL correr del tiempo, los lectores y los críticos de la obra de Jorge Luis Borges (1899-1986) llegamos a familiarizarnos con algunas de sus predilecciones: *Die Welt als Wille und Vorstellung* de Arthur Schopenhauer, la cábala hebrea, las lenguas anglosajonas, la ética de Baruch Spinoza, las sagas de Islandia, las tertulias con Macedonio Fernández, las infinitas bibliotecas. También logramos identificar algunas de sus deliberadas omisiones: los niños, la música clásica, el amor, la realidad cotidiana. No se nos pueden olvidar sus antipatías: los vascos ("gentes que al margen de la historia no han hecho otra cosa que ordeñar vacas"),[1]

[1] Jorge Luis Borges, *El libro de arena*, Buenos Aires, Emecé, 1975, p. 45.

los negros ("ese caos de catinga y de motas"),[2] Juan Domingo Perón ("¿Un fanático, un triste, un alucinado o un impostor y un cínico?"),[3] la catolicidad de G. K. Chesterton ("Lo que no me gusta de Chesterton es que fuese católico. No lo entiendo"),[4] la vanidad de un verso del Himno Nacional argentino ("Coronados de gloria vivamos")[5] y su formidable aversión —rayana en el odio— por Blas Pascal (1623-1662).

II. Borges y "La esfera de Pascal"

La primera muestra de la aversión borgeana por Pascal nos la brinda el texto de "La esfera de Pascal", uno de los ensayos contenidos en *Otras inquisiciones*.[6] Sabemos que Borges leyó detenidamente la obra filosófico-religiosa del francés: *Les provinciales* (*Lettres écrites par Louis de Montalbe à un provincial* 1656) y los *Pensées* (*Apologie de la religion chrétienne* 1670). Menos le interesó la obra científica de Pascal, aunque nos consta que mostró curiosidad por sus escritos sobre geometría y el cálculo de probabilidades. Borges reparó poco o nada en la física pascaliana.

En "La esfera de Pascal" Borges trata de bosquejar un capítulo de la historia universal y su relación con el Creador, representado por una deidad "esferoide, porque esa forma es la mejor, o la menos mala, para representar la divinidad" (*OC*, p. 636). Para ello arranca de Jenófanes de Colofón, el filósofo presocrático que "propuso a los griegos un solo Dios, que era una esfera eterna" (*OC*, p. 636) y llega hasta la fórmula descubierta por el teólogo francés Alain de Lille, a finales del siglo XII, "que las edades venideras no olvidarán: 'Dios es una esfera intelegible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna' " (*OC*, p. 636). Luego, ese intelectual renacentista que hay en Borges agregará que, como era de esperar, "para la mente medieval, el sentido era claro: 'Dios está en cada una de sus criaturas, pero ninguna lo limita' " (*OC*, p. 637).

Una vez ubicado en el Renacimiento, Borges se vale de la figura de Giordano Bruno (1548-1600) para ir perfilando su ataque a Pascal: "Para un hombre, para Giordano Bruno, la rotura de las bóvedas estelares fue una liberación. Proclamó en la *Casa de las cenizas* (1584), que el mundo es el efecto infinito de una causa infinita y que la divinidad está cerca, 'pues está dentro de nosotros más aún de lo que nosotros mismos estamos dentro de nosotros' " (*OC*, p. 637). Acto seguido, Borges recoge de otro texto de Bruno una de las ideas que habrá de utilizar a lo largo de su obra literaria: " 'que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna' (*De la causa, principio de uno*, V)" (*OC*, p. 637).

La primera andanada borgeana se verifica hacia el final del ensayo aludido. Allí leemos que:

> el espacio absoluto que había sido una liberación para Bruno, fue un laberinto y un abismo para Pascal. Éste aborrecía el universo y hubiera querido adorar a Dios, pero Dios para él, era menos real que el aborrecido universo. Deploró que no hablara el firmamento, comparó nuestra vida con la de náufragos en una isla desierta. Sintió el peso incesante del mundo físico, sintió vértigo, miedo y soledad, y lo puso en otras palabras: "La naturaleza es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". Así publica Brunschvicg el texto, pero la edición crítica de Tourneur (París, 1941), que reproduce las tachaduras y vacilaciones del manuscrito, revela que Pascal empezó a escribir *effroyable*: "una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". (*OC*, p. 638).

Por qué Borges elige a Bruno como modelo no es difícil de explicar. Bruno representa dos aspectos muy preciados por el escritor argentino: la inmolación por las ideas y la figura heroica del más grande librepensador del Renacimiento. Bruno en la hoguera de la Inquisición se transforma en héroe y mártir y al insistir, hasta el último momento, en la validez de su doctrina, se erige por sobre el padre de la física moderna: Galileo Galilei (1564-1642), quien prefirió abjurar. (No olvidemos cuán importante es la temática del traidor y del héroe en la literatura borgeana).

El librepensamiento es crucial para entender a Borges y también para explicar lo que él rechaza de plano o, simplemente, de

[2] *Historia universal de la infamia*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 316. En adelante me referiré a este libro con la abreviatura *OC*.

[3] *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé, 1971, p. 20.

[4] *Diálogos: Borges, Sábato*, Buenos Aires, Emecé, 1976, p. 100.

[5] En el reportaje de Emilio Giménez Zapiola a Borges, éste dice que "la idea de 'Coronados de gloria . . .' parece muy fatua. Uno vive como puede. Generalmente no está coronado de gloria. Uno vive como puede y trata de no ser un canalla, pero de ahí a vivir coronado de gloria . . . Me parece un ideal pueril, los hechos no nos permiten vivir coronados de gloria, uno vive como puede", en: "Informe de mí mismo, por Jorge Luis Borges", *Atlántida* (Buenos Aires), diciembre de 1970, p. 28.

[6] Buenos Aires, 1962. También contenido en Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

lo que descree. El joven Jorge Luis Borges Acevedo confrontó una situación digna de mención y tomó una decisión, que luego proyectaría en su vida y obra, con singular intensidad. Oigamos su propia declaración al respecto:

> Mi padre era librepensador ... Como Spencer. ... Cuando llegó el momento de la primera comunión, mi padre me dijo: "Mirá, para mí es una ceremonia absurda, pero para tu madre es muy importante. ¿Querés hacer la primera comunión o querés esperar a haber llegado a alguna conclusión sobre los hechos?". Mi hermana eligió hacer la primera comunión y es católica, yo elegí no hacerla y soy librepensador.[7]

Recordemos que Bruno sostuvo con energía los derechos del pensamiento libre en la Universidad de París, mientras que Pascal "was known to be engaged, towards the end of his short life, upon an Apology for Christianity, an antidote to the poisonous and paralysing indifference of the free-thinkers who swarmed Paris at the time".[8] El italiano sostenía que el universo era infinito y que, además, comprendía una infinidad de mundos (sistemas solares) semejantes al nuestro, y que la divinidad no es trascendente sino inmanente al mundo (tal como lo concibiera el filósofo Baruch Spinoza) y que se podía encontrar en el fondo de nosotros mismos. Bruno nos dejó en su *Gli eroici fuori* (1585) una demostración de su tesis, a la que Borges valoraba mucho, quizá porque se apoyaba sobre las bases de la alegoría y de la fantasía.

Advertimos, sin embargo, que la admiración borgeana por Bruno tiene un bien conocido componente utilitario: el captar y utilizar ideas, conceptos o doctrinas, por aquello que poseen de bello, de original y de mágico (o maravilloso). El mismo Borges nos lo confiesa en el "Epílogo" de *Otras inquisiciones*: "Dos tendencias he descubierto, al corregir las pruebas, en los misceláneos trabajos de este volumen. Una, a estimar las ideas religiosas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial" (*OC*, p. 775). La teología y la teodicea borgeanas[9] son igualmente fuentes de posibilidades literarias. Borges (como su antepesado mitológico Mi-

[7] M. E. Gilio, *Borges*, Buenos Aires, El Magrullo, 1976, p. 15.

[8] *Pascal's Pensées*, transl. notes and introd. by H. F. Stewart, New York, Random House, 1965, p. ix.

[9] Véase Oswaldo E. Romero, "Dios en la obra de Jorge Luis Borges: su teología y su teodicea", en *Revista Iberoamericana*, núms. 100-101 (1977), p. 467. Lamentablemente este importante artículo menciona superficialmente a Pascal.

das), todo lo que gusta y toca lo literaturiza casi instantáneamente. ¿Encierra esta tendencia un profundo rechazo ante la vida y la realidad? (Sobre este último aspecto, recordemos *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, de Ana María Barrenechea, y la versión aumentada de esta obra, traducida al inglés por Robert Lima con el título de *Borges, the Labyrinth Maker*, 1965).

Con respecto a la filosofía borgeana, Juan Nuño nos previene que

> por lo menos se corren tres peligros al intentar la aproximación filosófica a la obra de Borges: agostamiento, rigidez e imputación. Una lectura que hurgue en el texto para entresacar lo que de metafísico contenga bien puede marchitar la frescura del relato por avenamiento de su riqueza literaria; por mucho cuidado que se ponga a la hora de hilvanar las reflexiones y comentarios siempre es factible dibujar, así sea inadvertidamente, algún esquema que pretenda atribuirse el papel de sistema filosófico, lo que sería más que falso, alevoso para con quien tantas veces ha insistido en su condición de ingenuo *amateur* de lecturas filosóficas; por último, el solo hecho de atreverse a hablar de una "filosofía" en relación a Borges presenta el alto riesgo de incoar un insostenible proceso de intenciones.[10]

Se nos ocurre que esta importante conclusión de Nuño pueda penetrarse aún más, si nos pusiéramos a reflexionar sobre por qué este crítico utiliza términos agrícolas como "agostamiento" y "avenamiento", y qué oscuras intenciones lo llevaron a usar el vocablo "incoar" (el que nos obligó a consultar prestamente un diccionario). Creemos, sin por ello disminuir el mérito del esfuerzo de Juan Nuño, que en todo decidido acto de *buscar* está implícito el de *encontrar*; el resto son variaciones en torno a prejuicios, postergaciones o meras excusas. En Borges, al igual que en todo escritor, se dan una o varias filosofías; es cuestión de "hurgar" (como diría el propio Nuño). Se nos ocurre que, precisamente la "intencionalidad" que Nuño rehúye (no encontramos en su texto mención alguna a Franz Brentano o a su discípulo Edmund Husserl) es la herramienta decisiva para llegar al meollo filosófico borgeano. Agreguemos que la filosofía borgeana está claramente asentada sobre las bases de la desorientación y confusión espirituales. Estos aspectos habrá que estudiarlos cuidadosamente a través de

[10] Juan Nuño, *La filosofía de Borges*, México, FCE, 1986, p. 137.

la ética y la metafísica borgeanas ... cosa trabajosa aunque realizable.

Retomemos el hilo de Bruno. Para éste el espacio es un universo compuesto por átomos que, según la doctrina de Demócrito, se formó mediante la combinación fortuita de éstos. El espacio pascaliano, en cambio, está íntimamente relacionado con la naturaleza; más exactamente, la naturaleza como creación y percepción humanas. La razón por la que Pascal teme a ese espacio (al que al mismo tiempo aborrece) radica en que es un espacio sin Dios. Para Pascal, ese espacio-naturaleza sin Dios es el resultado de los dictados del intelecto que conducen irremediablemente al caos. Así lo concebía el francés en una época de grandes polémicas religiosas, especialmente en Francia, entre los jesuitas y los jansenistas, en torno a las interpretaciones de las doctrinas de San Agustín sobre la gracia Divina, el libre albedrío y la predestinación. Pascal pertenecía a los jansenistas, quienes constituían un movimiento reformista dentro del catolicismo, y cuyas prácticas incluían la piedad, la austeridad y la adhesión a un estricto código moral. El grupo fue organizado por el obispo de Iprés, el holandés Cornelio Jansen (1585-1638), cuyas ideas se encuentran resumidas en su *Augustinus,* publicado dos años después de su muerte. En ese texto Jansen expone su interpretación doctrinal sobre la absoluta predestinación; o sea que ningún individuo es capaz de bien alguno —y obviamente, de obtener salvación— sin el auxilio de la gracia de Dios.

El místico y pensador religioso que hay en Pascal es inseparable del físico y del matemático. Borges aparta, une y resuelve, a conveniencia, todos esas aspectos. Pascal era una mente dividida —especialmente antes de su experiencia mística del 23 de noviembre de 1653— entre su genio fisicomatemático y la urgencia interior de buscar a Dios. En sus últimos años la decisión claramente se orientó hacia lo religioso, abandonando el campo de la investigación científica. Sin embargo, observando cuidadosamente aquello que le interesaba a Pascal dentro del dominio de la ciencia, obtendremos una interesante correlación entre lo científico y lo metafísico. Por ejemplo, a la edad de dieciséis años enunció uno de los teoremas fundamentales de la geometría proyectiva, conocido con el nombre de "El exagrama místico de Pascal" (publicado en su *Essai pour les coniques,* en 1640), que guarda relación con la llamada "divina proporción".[11] El establecimiento de las bases del

[11] El lector interesado en la estética matemática puede consultar H. E. Huntley, *The Divine Proportion: A Study in Mathematical Beauty,* New York, Dover, 1970.

cálculo de probabilidades (que Borges criticará en su otro ensayo: "Pascal") y de la máquina de calcular, aparecen en su *Lettre sur le sujet de la machine inventée par le sieur B. P. pour faire toutes sortes d'opération d'arithmetique,* 1645). Su pasión por los triángulos y sus problemas combinatorios lo lleva a explorar su uso, tanto en la geometría como en el cálculo de probabilidades. Sin embargo, nunca se aparta del aspecto metafísico y religioso que todos estos experimentos y especulaciones encierran. Ello puede apreciarse leyendo sus escritos científicos. Igualmente podemos decir de sus investigaciones y escritos sobre la física:

> His interest in physics was aroused by the experiments of Evangelista Torricelli in 1644, and for seven years he conducted a series of experiments to test, and ultimately refute, the accepted view that "Nature abhors a vacuum". Traditionalists believed this on the authority of Aristotle, and Descartes believed it because he identified space with matter and thus left no room for a vacuum. But Pascal was open-minded enough to test the axiom and come up with novel conclusions. The results are embodied in the posthumous papers on barometric pressure ... and the hydraulic press.[12]

Al leer y analizar la obra científica de Pascal nos encontramos con descripciones, alusiones y conceptos de índole metafísica y religiosa que nos dan una idea de cómo el francés concibe la ciencia sin las tradicionales limitaciones de medida, observación y comprobación. También indicamos que existe una correlación entre lo científico y lo religioso a través de sus escritos, investigaciones y descubrimientos. Por ejemplo: 1) El teorema de Pascal (su "exagrama místico") en relación con la *divina proporción* y como parte de ella; 2) el cálculo de probabilidades y el análisis combinatorio (antecedentes del cálculo integral que desarrollaron Leibniz y Newton pocos años después de la muerte de Pascal) y las inquietudes pascalianas por los problemas de la finitud, lo infinito y la nada, a través de sus límites (los naturales y aquellos impuestos) y tendencias; 3) los triángulos geométricos y aritméticos, en relación con la Trinidad; 4) la presión (atmosférica y la de los líquidos) y su relación con la transformación y transmisión de la energía (tanto la de los fluidos, la eléctrica y la magnética, como la energía espiritual, intelectual y emotiva); 5) el equilibrio de los fluidos y la preocupación con la anhelada armonía, proporción y ecuanimidad vitales y 6) el vacío y su obvia correlación con el espacio (naturaleza, universo) sin Dios (la nada, el no ser).

[12] *The Encyclopedia Americana,* vol. 21, Danbury, CT 1985, p. 503.

Borges no acepta fácilmente el hecho de que las inquietudes filosóficas, metafísicas y religiosas llevaran a Pascal a investigar aspectos físicos y matemáticos íntimamente relacionados con su urgencia mística. Pascal buscaba ansiosamente respuestas, porque "the religious man feels a sneaking suspicion that there may be no God, or, if there is, that he himself is excluded from God's presence. Pascal describes his horror of the endlessness of space and time",[13] pero lo hace con fines polémicos y porque, además, la forma que adopta el francés en sus *Pensées* es la monologada. Esto parece ser pasado por alto por Borges, quien toma al pie de la letra el texto pascaliano:

> sceptical passages in the *Thoughts*, of which plenty can be cited, are not the expression of Pascal's own mind, but that of the sceptic whom he labours to convince, and whose shoes for this purpose he deliberately puts on. This could safely do just because his own faith was so strong. Being himself no sceptic he was not a Fideist, and indeed his undertaking a defense of the Faith shows that he believed it to be capable of demonstration.[14]

El terror pascaliano ante la infinitud del espacio-naturaleza, que tanto preocupa a Borges, se encuentra en el texto de los *Pensées* bajo el título de "Disproportion de l'homme". Conviene recordar lo que allí se dice:

> Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la realité des choses; c'est une sphère infinie, dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute puissance de Dieu, que nôtre imagination se perde dans cette pensée.[15]

Creemos oportuno señalar que Borges dirige su ataque contra uno de los niveles temáticos del texto de Pascal: el que se refiere al ser humano perdido en un universo sin Dios. Agreguemos también que Borges elude, deliberadamente, todo aquello que los *Pensées* nos presentan como solución a esa encrucijada: 1) la inaccesibilidad del hombre a Dios, resuelta mediante la fe y obediencia a Jesucristo, quien es el único guía posible hacia el Padre (Dios, el

[13] William Earle, *The Autobiographical Consciousness: A Philosphical Inquiry into Existence*, Chicago, Quadrangle Books, 1972, p. 199.
[14] H. F. Stewart, *op cit.*, p. xviii.
[15] *Ibid.*, p. 18.

Creador) y cuyo testimonio aparece en el Nuevo Testamento ("Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Juan 14:6)); y 2) que el asiento del alma (la presencia de Dios, la conciencia de Cristo) se encuentra (tiene su asiento) en el corazón y no en el intelecto:

> Le coeur a ses raisons que la raison ne connoist point: on le scait en mille choses. Je dis que le coeur ayme l'estre universel naturellement, et soy mesme naturellement, selon qu'il s'y adonne; et il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix. Vous avez rejetté l'un et conservé l'autre; est ce par raison que vous aymez?
>
> C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foy: Dieu sensible au coeur, non à la raison.[16]

Ningún énfasis es suficiente para darnos cuenta de que Borges no quiere, no puede y no sabe cómo enfrentarse a los místicos y a la mística. Los rehúye o concentra su ataque en aspectos muy hábilmente tomados fuera del contexto. Ya nos referimos al caso de su admirado Swedenborg, en el cual no toca su mística, en el caso de Chesterton y su devoción católica, y lo estamos viendo en la forma que trata a Blas Pascal. Entendemos que a Borges nunca le entusiasmó la línea de pensamiento místico y, mucho menos, su línea de acción. En cambio sí le interesó sobremanera su li-te-ra-tu-rí-za-ción, y, en el caso particular de Pascal, pone de manifiesto un antagonismo que no podemos pasar por alto.

Un escritor de la talla de Jorge Luis Borges no podía eludir la presencia de Blas Pascal, pero al igual que los detractores del gran Domingo Faustino Sarmiento, prefirió enfrentarlo, arrojándole la consabida bomba de alquitrán. Notamos que Pascal tiene

[16] *Ibid.*, pp. 342-344. Los místicos y la mística hablan de que la verdad, la sabiduría y el amor se sienten en el corazón. La intuición proviene del corazón ... en el corazón se manifiesta la presencia de Dios. "El corazón era la única víscera que los egipcios dejaban en el interior de la momia, como centro necesario al cuerpo para la eternidad (todo centro es símbolo de la eternidad ...). En la doctrina tradicional, el corazón es el verdadero asiento de la inteligencia, siendo el cerebro sólo un instrumento de realización ... Todas las imágenes del 'centro' se han relacionado con el corazón ... Según los alquimistas, el corazón es la imagen del sol en el hombre, como el oro es la imagen en la tierra. La importancia del amor en la mística doctrina de la unidad explica que aquél se funda también con el sentido simbólico del corazón, ya que amar sólo es sentir una fuerza que impulsa en un sentido determinado hacia un centro dado. En los emblemas, pues, el corazón significa el amor como centro de iluminación y felicidad, por lo cual aparece rematado por llamas, una cruz, la flor de lis, o una corona" (Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1969, p. 153).

la virtud de irritar la fibra borgeana porque el argentino no acude al uso de la ironía intelectualizada o a la burla sardónica. Claro, ¿cómo ignorar al genial Pascal que sobresale por su prosa literaria en "Le Grand Siècle" de las letras francesas, que produjo figuras como Corneille, Racine y Molière? ¿Cómo pasar por alto al que confronta a René Descartes —al padre del Racionalismo— con su *cogito ergo sum* y su declaración de que "il y a dans le cerveau une petite glande où l'âme exerce ses fonctions ... nos savons que c'est cesi l'accomplisement principal de l'âme" (Artículo 31 del *Traité des passions de l'âme,* 1649).[17]

¿Detesta Borges la honestidad religiosa de Pascal? ¿Detesta Borges en Pascal aquello que también detesta en su compatriota Ernesto Sábato: su pasión y su espíritu polémico? La inmortalidad del alma, la gracia de Dios, la Santísima Trinidad o la divinidad de Cristo son, para Borges, temas de ficción que nutren su íntima vivencia y expresión de la irrealidad. En este sentido la honestidad borgeana es inmaculada. ¿Podemos ahora entornar la puerta de la antesala de la posible doctrina o actitud filosófica de Borges? Juan Nuño nos recomendaría postergar tan arriesgada empresa, por considerarla imprudente, irrelevante (en cuanto es peligroso mezclar lo literario con lo filosófico, como si no fueran parte de la totalidad) y hasta pueril.

[17] El lector inquieto puede consultar los escritos científicos de Pascal y también los pensamientos adicionales a los ordenados en diversas ediciones de los *Pensées.* En una versión inglesa, que contiene los tratados científicos de Pascal, nos encontramos con la siguiente declaración: "I should like to ask fair-minded persons if this principle: 'Matter is naturally and invincibly incapable of thought', and this other: 'I think, therefore I am', are actually the same in the mind of Descartes and in the mind of St. Augustine, who said the same thing 1,200 years before. Certainly I am very far from saying that Descartes is not its true author, even if he should have learned it only from reading of that great Saint; for I know how much difference there is between making a statement off hand, without considering it more fully and at lenght, and seeing in that statement an admirable successions of consequences, which proves that matter is distinct from mind, and making out of it a firm and consistently held principle of a whole physics, as it was the intention of Descartes to do" ("On Geometrical Demonstration", en *Pascal: The Provincial Letters, Pensées, and Scientific Treatises,* Chicago, Encyclopaedia Britannica's Great Books of the Western World, 1952, p. 444.).

En uno de los textos no incluidos en los *Pensées,* leemos lo siguiente: "I cannot forgive Descartes: in his whole philosophy he would like to do without God; but he could not help allowing him a flick of the fingers to set world in motion; after that he had no more use for God" ("Fragments not found in the copy", en *Pascal Pensées,* ed. and transl. by A. J. Krailsheimer, Middlesex, England, Penguin Books, 1986, p. 355).

La postura filosófica de Borges ante el universo es de naturaleza agnóstica. Esto ya se ha dicho y repetido, pero no se ha enfatizado suficientemente el hecho de que el agnosticismo es la postura más cómoda y aquella que mejor asegura una saludable digestión; postura desde la cual se puede decir, desdecir, contradecir y repetir el ciclo, según la ocasión. ¿Quiénes son los propulsores de tan feliz término medio en la historia de las ideas? En la antigüedad eso se llamaba, lisa y llanamente, *escepticismo*; hoy, un poco más refinados y almidonados, lo bautizamos como *agnosticismo.* Su base moderna fue introducida por el británico David Hume y el alemán Emmanuel Kant, mientras que el vocablo fue incorporado al inglés por el biólogo británico Thomas Huxley. No ignoramos que estos tres nombres integran la colección de amistades y simpatías borgeanas.

Como fervoroso (y quizá no declarado) agnóstico, Borges asevera la inaccesibilidad a toda noción de lo absoluto y que la existencia de Dios no es ni incierta ni imposible ... comodísima posición intermedia entre el teísmo y el ateísmo, y aún más limitada que el mismo escepticismo, ya que niega toda veracidad a lo metafísico, a lo teológico, a lo religioso y a lo místico. Podemos detectar en esta postura borgeana la presencia del positivismo lógico de Bertrand Russell, quien sostenía que los postulados metafísicos y los teológicos carecen de sentido.

Bertrand Russell (1872-1970), el filósofo y matemático británico ganador del Premio Nobel de literatura (1950) y llamado "the champion of humanity and freedom of thought", pacifista y socialista, cuyo énfasis en el análisis lógico influyó en la filosofía del siglo XX, es también uno de los favoritos borgeanos. Borges y Russell comparten su aversión por Pascal. Russell ataca a Pascal valiéndose de Friedrich Nietzsche:

> What is it that combat in Christianity? That it aims at destroying the strong, at breaking their spirit, at exploiting their moments of weariness and debility, at converting their proud assurance into anxiety and conscience-trouble; that it knows how to poison the noblest instincts and to infect them with disease, until their strength, their will to power, turns inwards, against themselves; until the strong perish through their excessive self-contempt and self-immolation: that gruesome way of perishing, of which Pascal is the most famous example.[18]

[18] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy,* New York, Simon & Schuster, 1945, p. 766.

Pero no pasemos por alto que, detrás de este escudo nietzscheano, aparece el lamento del matemático Russell y, también, el del literato Borges: "Pascal sacrificed his magnificent mathematical intellect to his God, thereby attributing to Him a barbarity which was a cosmic enlargement of Pascal's morbid mental tortures".[19] Ambos lamentan esa *pérdida inútil,* aunque la ciencia pascaliana ya estaba (desde sus comienzos) contaminada de suficiente cristianismo para que aquéllos desconfiaran. Russell, en su conocido texto *The Principles of Mathematics* (1902), presenta esa disciplina con absoluto rigor científico, sin *contaminaciones* de la abstracción filosófica, metafísica o teológica.

Ana María Barrenechea, Jaime Alazraki y otros críticos han apuntado y analizado en detalle la visión borgeana del universo panteísta. Borges lo expresa de múltiples formas: "todo está en todas partes y cualquier cosa es todas las cosas" (*Discusión,* Buenos Aires, Emecé, 1964, p. 124), y a veces de manera enigmática: "la realidad es impenetrable y no sabemos qué cosa es el universo" (*Otras inquisiciones,* Buenos Aires, Emecé, 1952, pp. 142-143). Esa visión se apoya en la concepción de un universo como sueño e ilusión (de indudable extracción hinduísta y especialmente budista) y también como representación subjetiva de la voluntad: "El mundo es mi representación" (palabras iniciales de *El mundo como voluntad y representación,* de Schopenhauer). Sin entrar en repeticiones y lucubraciones, nos preguntamos si el universo borgeano es menos caótico que el que cree ver en Pascal.

Si Pascal, uno de los más geniales fisicomatemáticos de la historia, aborrece el universo físico, cabe preguntarse, ¿qué razones poderosas lo impulsaron a ello? Al argentino no le interesa entrar en discusiones sobre el tema; tampoco le interesa a Ana María Barrenechea cuando dice:

> Borges is interested in Pascal because he sees him lost in limitless time and space and, what is more, as madly reflected in proliferating and self-inclusive spheres. What is truly pathetic is Pascal's awareness of his solitude, of his lost state of his adventureless reflection in minute or immerse mirrors, as well as atoms that contain other atoms and universes that contain other universes.[20]

[19] *Ibid.,* p. 768. Bien conocidos son los ataques de Russell contra lo religioso y lo místico. Hombre de cuestionables principios éticos, Russell enseñó en varias instituciones estadounidenses, desde 1938 a 1944; sin embargo "he was barred ... from teaching at the College of the City of New York (now City College of the City University of New York) by the state supreme court because of his attacks on religion in such works as *What I Believe* (1925) and his advocacy of sexual freedom, expressed in *Manners and Morals* (1929)" (*Funk & Wagnalls New Encyclopedia,* vol. 22, Ramsey Funk & Wagnalls, 1983, p. 447).

Sabemos cuán difícil resulta tratar el tema del misticismo, especialmente en nuestra época y en nuestro continente. Nunca nos hemos destacado por tal inclinación, y menos en la parte sur de aquél. La angustiosa soledad y la agonía que puede trasuntar el texto de Pascal son testimonios de su lucha en busca de verdades absolutas, renunciando para ello a la prueba científica.

En las líneas finales de "La esfera de Pascal", Borges nos dice que "la edición crítica de Tourneur (París, 1941), que reproduce las tachaduras y vacilaciones del manuscrito [de los *Pensées*], revela que Pascal empezó a escribir *effroyable*: 'Una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna' " (*OC,* p. 638). Aclaremos que las tachaduras, vacilaciones, enmiendas y raspaduras abundan en el texto manuscrito de los *Pensées.* A. J. Krailsheimer nos dice que

> every reader who finds them impressive on the printed page should try to see what the original manuscript looked like. The superb photographic reproduction issued for his tercentenary is a deeply moving document, showing the feverish haste with which fragments were down before the thought could slip away, the alterations and erasures, the very disposition of many of the fragments in the form of poetry rather than prose, and throughout the dinamic and impetuous flow of the handwriting of a genius.[21]

III. Borges y "Pascal"

La aversión borgeana observada en "La esfera de Pascal" se transforma en una abierta diatriba en "Pascal", ensayo que también aparece en *Otras inquisiciones.*[22] Dicho ensayo comienza así:

> Mis amigos me dicen que los pensamientos de Pascal les sirven para pensar. Ciertamente, no hay nada en el universo que no sirva de estímulo al pensamiento; en cuanto a mí, jamás he visto en esas memorables fracciones una contribución a los problemas, ilusorios o verdaderos, que encaran. Las he visto más bien como predicados del

[20] Ana María Barrenechea, *Borges the Labyrinth Maker,* ed. and transl. by Robert Lima, New York, New York University Press, 1965, p. 35.

[21] A. J. Krailsheimer, *op. cit.,* p. 18.

[22] Este ensayo aparece también en las ya citadas *Obras completas,* pp. 703-705.

> sujeto Pascal, como rasgos o epítetos de Pascal. Así como la definición *quintessence of dust* no nos ayuda a comprender a los hombres sino al príncipe Hamlet, la definición *roseau pensant* no nos ayuda a comprender a los hombres pero sí a un hombre, Pascal (*OC*, p. 703).

Veamos si, aplicando idéntica fórmula, nos ayuda a nosotros a conocer a Borges.

Sabido es que todo librepensador ama el espacio, porque de éste adquiere dignidad. En el caso de Borges, el espacio adquiere forma literaria a través de los espejos o a causa de ellos: "todas las narraciones de Borges tienen una estructura similar de imagen reflejada en un espejo".[23] El espejo es, precisamente, el símbolo que mejor delinea el conflicto de identidad que se percibe en la obra de Borges. Quizá todos coincidamos en situar en "Borges y yo" (*El hacedor*, 1960) el centro de gravedad de tal conflicto. El escritor argentino busca afanosamente una identificación que lo justifique y esa búsqueda, ese deseo interior, llega a materializarse en lo judaico: "Yo he hecho todo lo posible por ser judío. Siempre he buscado antepasados judíos. La familia de mi madre es Acevedo, y podría ser judía portuguesa".[24]

Borges no solamente busca su identidad sino la identidad de todos los hombres. La busca en el interior de escandalosas bibliotecas, pobladas de silenciosos y acechantes tigres de Bengala, en el universo regido por la imprecisa y dispersa deidad de Baruch Spinoza, en las ruinas, en el fuego, en los sueños de los sueños, en las cajas chinas y en algún olvidado y polvoriento tablero de ajedrez. Pero todas esas líneas de delicado trazo van conformando la residencia borgeana: el laberinto. Una vez en el laberinto, la búsqueda de la identidad se transforma en la pérdida de la misma: "la eliminación de la identidad es, pues, la consecuencia más directa del panteísmo. La individualidad de las personas es aparente: cualquier hombre es todos los hombres; cualquier hombre es un rasgo de ese rostro único que los contiene a todos: Judas puede ser Jesús".[25]

[23] Citamos paralelamente con Jaime Alazraki, *Versiones. Inversiones. Reversiones. El espejo como modelo estructural del relato en los cuentos de Borges*, Madrid, Gredos, 1977, p. 13, del ensayo de Paul de Man, "A Modern Master" (1964).

[24] Palabras de Borges aparecidas en *Life en español* (11 de marzo de 1968), y usadas como epígrafe por Edna Aizenberg en su artículo, "Cansinos-Asséns y Borges: En busca del vínculo judaico", *Revista Iberoamericana*, núm. 112-113 (1980), pp. 533-544.

[25] Jaime Alazraki, *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Gredos, 1968, p. 67.

Retomemos el hilo de lo especular y digamos que el espejo, además de presentar un conflicto de identidad, es el que mejor nos describiría la profunda incredulidad de Borges en la existencia e inmortalidad del alma (la presencia de Dios individualizada). Borges confunde la característica esencial del *yo verdadero*, con el de los objetos materiales,

> for if I look at myself in the mirror, I have no direct assurance that it is I who is being reflected; perhaps originally I had to move a part of my body and note the paralelism between it and its image until finally I could trust the image alone. But how could any of these conditions be duplicated within the ego itself? I am fundamentally an identity, a self, and not something or other reduplicated in a reflection, shadow, or echo. The truth seems to be rather that the ego, I, or self cannot be characterized at all in terms appropriate for objects. Objects and their objective would offer themselves as characterizable external relations, properties, qualities, locations, casualities, and the rest of the common categories; but none of these categories seems appropriate to the self, and if one of them is to be used, it must be regarded as a radically inappropriate metaphor, useful only to indicate something it does not literally describe.[26]

Quedaría así presentado el hombre-espejo que va incensantemente errante por las interminables galerías, entre reflejos y conjeturas; entre el *ése*, el *éste* y el *aquél* ... y todos o ninguno. Y es este hombre único o desdoblado o inexistente el que cree que Pascal sea explicable a través de la definición *roseau pensant*. Leámosla con detenimiento y veamos si nos explica al mismo Borges:

> Pensée fait la grandeur de l'homme. Toute la dignité de l'homme consiste en la pensée. Mais qu'est-ce cette pensée? Qu'elle est sotte! ... L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin... L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant... Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale. ...Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est règlement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres: par

[26] William Earle, *op. cit.*, pp. 48-49.

> l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends.[27]

Repitamos para no olvidarlo: lo que a Borges le resulta antipático al extremo es que Pascal no se deja leer sin que nos tropecemos con su cristianismo. Su obra entera, sin exceptuar los escritos científicos, está rigurosamente determinada por su devoción religiosa. Ésa ha sido la dinámica de todo su pensamiento.

> Si por un lado Pascal aprehende al hombre, como Descartes, por su dimensión pensante, de otro siente con extrema agudeza su fragilidad, menesterosidad y miseria: el hombre es una "caña pensante" (*un roseau pensant*). Y desde esta miseria el hombre sin Dios se eleva a la grandeza del hombre con Dios, que es grande porque se sabe menesteroso y puede conocer la Divinidad.[28]

Luego Borges nos hace esta aberrante comparación: nos dice que "el mundo de Pascal es el de Lucrecio (y también el de Spencer)" (*OC*, p. 703). Al mencionar a Lucrecio (ca. 99-55 a.C.), Borges se refiere a *De Rerum Natura*. Allí Lucrecio buscaba liberar a la humanidad del temor de los dioses y de la muerte; para ello concibe un universo fortuito de átomos en el cual el alma es parte y no sobrevive al cuerpo. De esta manera, tanto uno como otro temor no tendrían fundamento razonable. Con respecto al filósofo social y fundador de la filosofía evolucionista, el británico Herbert Spencer (1820-1903), lo sabemos uno de los mayores sistematizadores del conocimiento humano dentro del marco científico. En verdad, tanto Lucrecio como Spencer nos proponen la gracia de "liberarnos del temor de los dioses" por la vía racional y la lógica.

Borges continúa: "Pascal, nos dicen, halló a Dios, pero su manifestación de esa dicha es menos elocuente que su manifestación de la soledad" (*OC*, p. 703). La historia consigna que en la noche del 23 de noviembre de 1654, Blas Pascal tuvo la revelación de la presencia de Dios. Esta experiencia del corazón (y no del intelecto) representa una iniciación que el no iniciado no puede aprehender ... no la proporcionan los libros, los espejos o los versos tristes de Evaristo Carriego. Al eludir el componente místico de Pascal, Borges se ve impulsado a atacarlo.

Entendemos que la terminología pascaliana exige cuidado, no

[27] H. F. Stewart, *op. cit.*, p. 82.

[28] Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1971, p. 221.

sólo los vocablos como espacio, naturaleza, tiempo, espíritu e iniciación, sino corazón, intuición y razón:

> respecto al problema de su actitud ante la razón, hay que subrayar que Pascal distingue entre lo que llama *raison* —que suele entender como raciocinio o silogismo— y lo que llama *coeur*, corazón. "El corazón —dice— tiene sus razones que la razón no conoce". Y añade: "Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón; de este último modo conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento, que no participa en ellos, intenta combatirlos ... El conocimiento de los primeros principios es tan firme como ninguno de los que nos dan nuestros razonamientos. Y en estos conocimientos del corazón y del instinto es donde la razón tiene que apoyarse y fundar todo su discurso". No se trata, pues, de nada sentimental, sino que el *coeur* es para Pascal una facultad para el conocimiento de las verdades principales, fundamento del raciocinio.[29]

Con respecto a "la dicha" que Borges reclama como prueba de la revelación de Pascal, podemos inferir que la misma es una realidad de orden superior, no siempre trasuntable en forma de abierta alegría, cambios apreciables en la personalidad, histeria o delirio. Entendemos que la revelación experimentada por Pascal, en el orden de la realidad cotidiana, le exigía su incondicional sumisión a Dios, la defensa activa de la fe cristiana, el abandono de la ciencia, la penitencia... el renunciamiento en aras de la salvación del alma. Borges, sin duda, esperaba algo distinto del francés y éste lo defraudó, una vez más.

Borges retoma el hilo de *la esfera* y puntualiza que "lo significativo es que la metáfora que usa Pascal para definir el espacio es empleada por quienes lo precedieron ... para definir la Divinidad. No la grandeza del Creador sino la grandeza de la Creación afecta a Pascal" (*OC*, p. 704). Ya nos referimos anteriormente al horror que Pascal siente ante la esfera (el espacio, la naturaleza) sin Dios; pero ahora nos preguntamos qué tipo de esfera tiene en mente. A nuestro entender, Borges se refiere a una esfera de concepción platónica, tal como la idealizada en el *Banquete*, cuando se alude al ser humano en total armonía con la divinidad creadora, o sea al "hombre en estado paradisíaco anterior a la caída ... [un ser] andrógino y esférico, por ser la esfera imagen de la totalidad y de la perfección".[30] Borges nos habla entonces de una

[29] Julián Marías, *op. cit.*, p. 211.

[30] J. E. Cirlot, *op. cit.*, p. 199. El autor agrega que "es posible que

esfera ideal (la idea de Dios como esfera infinita), mientras que Pascal presenta una esfera *espantosamente real* (la naturaleza sin Dios), cuya infinitud está en relación directa con el alejamiento (la caída, el pecado original) del hombre con respecto a la Divinidad.

La diatriba borgeana continúa, refiriéndose a Pascal como "uno de los hombres más patéticos de la historia de Europa ... uno de los más vanos y frívolos. No es un místico; pertenece a aquellos cristianos denunciados por Swedenborg, que suponen que el cielo es un galardón y el infierno un castigo y que, habituados a la meditación melancólica, no saben hablar con los ángeles. Menos le importa Dios que la refutación de quienes lo niegan" (*OC*, p. 704). Aclaremos aquí que Borges consignó una llamada sobre la palabra "ángeles" y su nota al pie dice lo siguiente: "*De coelo et infierno*, 535. Para Swedenborg como para Boehme (*Sex puncta theosofica*, 9, 34), el cielo y el infierno son estados que con libertad busca el hombre, no un establecimiento penal y un establecimiento piadoso. Cf. también Bernard Shaw: *Man and Superman*, III" (*Ibid.*). Veamos qué hay dentro de este decir borgeano y reconozcamos, una vez más, sus amistades utilitarias. En primer lugar la de Emmanuel Swedenborg (1688-1772), cuya filosofía de la naturaleza está inspirada por Descartes, al igual que sus investigaciones y escritos fisiológicos y psicológicos, los cuales lo llevan a enunciar que: "the soul to be the inmost life of the blood and located in the brain, specifically in the cellular cortex".[31] Con respecto al pensamiento teológico del sueco, encontrado en los comentarios bíblicos de su *Arcana celestia* (1746-1756) y en los escritos doctrinales de su *Vera Christiana religio* (1771), "rejected the doctrine of Christ as the Son of God, as well as the doctrine of the Trinity".[32] Bien sabemos que Borges comulga con estas ideas, a las cuales Pascal hubiera objetado por provenir de la razón que rechaza el mensaje del corazón (de la intuición).

La incertidumbre borgeana sobre la existencia de Dios puede ser acuñada con uno de sus dichos: "Creo que basta un dolor de muelas para negar la existencia de Dios".[33] Esto último, tomado

tengan este sentido las esferas transparentes que alojan a las parejas de amantes en el *Jardín de las delicias* del Bosco".

[31] *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1984, p. 855.

[32] *Ibid.*, p. 856. En la *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIII, New York, MacGraw Hill, 1967, p. 834, leemos que Swedenborg, en aquellos textos teológicos, observa una característica común: "the denial of the doctrines of the Holy Trinity and of the vincarious atonement".

[33] *Diálogos*, p. 101.

aún como simple comentario al margen, revela una honda ignorancia ante el dolor como experiencia necesaria para el desarrollo individual y colectivo. Es interesante comprobar que quien tanto ansió ser judío (y quizá lo fue) pasara por alto o ironizara el dolor ... "to lives is to suffer, to survive is to find meaning in the suffering. If there is a purpose in life at all, there must be a purpose in suffering and in dying. But no man can tell another what this purpose is. Each must find out for himself, and must accept responsibility that his answer prescribes. If he succeeds he will continue to grow in spite of all indignities".[34]

Retomemos el hilo de Swedenborg, diciendo que la admiración que por él siente Borges tiene sus limitaciones: "Pensé en escribir sobre Emmanuel Swedenborg y luego sentí que podía referirme a él sólo como místico".[35] Como se puede apreciar, una vez más, Borges rehúsa la mística y los místicos como tales; aunque en el caso de Pascal se niega a admitir que el francés sea uno de ellos. Y lo más importante es que al aseverar que Pascal "no es un místico" no nos proporciona ninguna prueba de ello. Claro, hubiera sido necesario hurgar en la religión y la teología cristianas; ese tópico tan odioso, carente de sentido, fantástico ... y sabemos que Borges terminará por literaturizarlo todo.

Continuemos ahora con la mención de Jacobo Boehme (1575-1624), que es también muy significativa. Sabemos que la doctrina de Boehme sostiene, fundamentalmente, que todo lo que existe es intelegible sólo a través de su opuesto; por lo tanto el mal es un elemento necesario del bien, y sin el mal, la voluntad se debilitaría hasta el punto que la evolución sería imposible. Esta extraordinaria justificación de la existencia del mal es muy agradable para el Borges escritor de temas de venganza, infamia, traidores y héroes. Para Boehme, "la divinidad no posee unidad absoluta ni es inmutable; hay en ella pluralidad de momentos, lo que explica el cambio y la transformación".[36] Boehme, al igual que Borges, desprecia a los teólogos y a la teología, y dice que "el mal tiene sus raíces en Dios [y] procede del 'momento amargo'; [y que] no puede ser de otra manera porque Dios es el creador de todo lo que existe. Hay en la divinidad algo de naturaleza maligna, la parte de Dios que no es Dios: 'Dios contra Dios mismo'. En esta

[34] Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, Boston, Pocket Books, 1975, p. xi.

[35] *Diálogos*, p. 156.

[36] Eduardo Pallares, *Introducción a la filosofía*, México, Botas, 1957, p. 176.

extraña parte de la divinidad se encuentra la causa del infierno y de todos los males que padece el hombre".[37]

Al final de la nota al pie de Borges, éste menciona *Man and Superman* de George Bernard Shaw (1856-1950) y, específicamente, su tercer acto, titulado "Don Juan in Hell". Sin duda Borges quiere comparar el estilo melodramático y el tono irreal de ese acto del irlandés Shaw con la *Apología* de Pascal.

Otra cosa que Borges detesta en Pascal es el aspecto de "inacabado, hirsuto y confuso" (*OC*, p. 704) del texto y también rechaza la estructura fragmentaria en que los *Pensées* están escritos; le molesta su tono discursivo y dialogado, pasional y polémico, rasgos que Borges siempre trató de evitar en su propia obra.

El final de "Pascal" alude a dos filósofos presocráticos, Demócrito, quien "pensó que en el infinito se dan mundos iguales, en que hombres iguales cumplen sin una variación destinos iguales" (*OC*, p. 705) y Anaxágoras: "Pascal (en quien también pudieron influir las antiguas palabras de Anaxágoras de que todo está en cada cosa) incluyó a esos mundos parejos unos dentro de otros, de suerte que no hay átomo en el espacio que no encierre universo ni universo que no sea también un átomo" (*OC*, p. 705). Y concluye con que "es lógico pensar (aunque no lo dijo) que se vio multiplicado en ellos sin fin" (*OC*, p. 705), lo cual pretende proyectar en Pascal el símbolo del espejo (y sus infinitas reflexiones), que es, a su vez, la memoria, esa memoria borgeana que, al igual que la de Funes, el Memorioso, no le permitió seguir viviendo porque no podía olvidar. Y fue precisamente la memoria y su propia voluntad de completar el ciclo en el lugar en que comenzara su iniciación literaria —su amada Ginebra, a orillas del Ródano— la que lo llevó allí nueva y finalmente.

IV. Recapitulación

El antagonismo entre Jorge Luis Borges y Blas Pascal, por su intensidad y hondura, nos parece atávico. Hemos tratado de mostrar algunas de las causas que giran alrededor del librepensamiento, el cristianismo (en general, y el catolicismo en particular), la ciencia y la mística, y hemos considerado varios aspectos teológicos y metafísicos. Insistimos en la temática de la identidad y la posibilidad de arribar a una filosofía borgeana.

Notamos que la conocida actitud de nuestro escritor, consistente en ignorar, ironizar y ridiculizar elegantemente todo aquello que

[37] *Ibid.*, p. 177.

menosprecia por banal o pueril, se estremece ante la imposibilidad de pasar por alto la presencia, obra y acción (ejemplo viviente) de Pascal. (No descartamos en todo este devenir la posibilidad de una secreta admiración de Borges por Pascal). El francés representa en Borges una especie de realidad ineludible y hostil, convirtiéndose así en su personaje más aborrecido de la historia universal.

Destacamos que, mientras a Pascal lo preocupa y angustia *el espacio* (que para él significa la naturaleza sin Dios), a Borges lo obsesiona *el tiempo*. Sabemos que nuestra existencia en el plano terrenal tiene lugar dentro de las coordenadas espacio-temporales, y que ambos parámetros son inseparables, opuestos y complementarios (como el *yin-yang*). Nosotros percibimos que el tiempo se siente en el corazón[38] (el tiempo se intuye como parte —como pulsación— de una verdad de orden superior: la eternidad). El espacio, en cambio, se siente en la mente pensante (el intelecto, el *cogito* cartesiano).

Blas Pascal pertenece a una época en la historia de Europa en la cual comienza a hacerse evidente la pérdida paulatina de Dios como centro del universo. Este hecho justificaba en Pascal la defensa de la fe cristiana; vivió, creó, peleó y murió por su fe. Fue fiel a su urgencia interior. Sacrificó su genio científico —uno de los más grandes y promisorios— por seguir los profundos dictados de su corazón. De salud muy precaria, piadoso, austero y de elevados principios éticos, Pascal volcó en sus escritos filosófico-religiosos una gran dosis de angustia, pasión y polémica. Sabía que su vida sería breve (murió a los treinta y nueve años) y concentró toda su genialidad y su energía al servicio de Dios.

La problemática de la pérdida de Dios, iniciada con singular vitalidad durante el Renacimiento —aunque ya se perfila en Aristóteles, quien evita tratar lo relacionado con la esencia, origen y naturaleza del alma— se agudiza y toma cuerpo definitivo con René Descartes. Allí es donde Pascal denuncia y presenta combate, tanto contra el aristotelismo como contra el cartesianismo y la hiperintelectualización religiosa de los jesuitas. La pérdida de la Divinidad se acentúa en la era moderna, en la cual "Dios queda sustituido por la razón humana y la naturaleza [y su] exclusión ... de las disciplinas intelectuales [porque] no es ya lo divino

[38] "Time is one of these primitive words and one of these first principles. We do not come to know it by reason, but by the heart. It is a truth of feeling: a thing which 'is felt', the fruit of an immediate intuition, and not the conclusion of discurse reasoning", en "Pascal"; Georges Paulet, *Studies in Human Time*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970, p. 74.

objeto de la consideración y de la ciencia, sino sólo su supuesto. El hombre no va a Dios porque le interese, sino que lo que le importa es el mundo. Dios es sólo la condición necesaria para reconquistarlo. Una vez seguro, Dios no importa ya ...así el hombre moderno, olvidado de Dios, atiende a la naturaleza".[39]

Vida, obra y mensaje borgeanos tienen una forma, el laberinto:

> Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara.[40]

Pero el laberinto es una concepción de la mente humana y su simbolismo ilustra verdades universales, como parece indicarlo la mitología. En lo concreto, sin prescindir del ornamento artístico, el laberinto es una "construcción arquitectónica, sin aparente finalidad, de complicada estructura y de la cual, una vez en su interior, es imposible o muy difícil encontrar la salida".[41] La creación del laberinto propio, sumado al acto de habitarlo y desde su interior crear nuevos laberintos *ad libitum,* es la magia de la literatura del argentino Borges. Su mensaje, una vez captada la intención secreta del mismo, debiera constituir el *oráculo borgeano*: *confúndete a ti mismo.* Luego Borges intentará contradecirnos al declarar que

> negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.[42]

Y nos bastará esperar la obra siguiente para que Borges nos vuelva a mostrar su desorientación perenne: "No sé cuál de los dos escribe esta página".[43]

[39] Julián Marías, *op. cit.,* pp. 272-273.
[40] Último párrafo del "Epílogo" de *El hacedor.*
[41] J. E. Cirlot, *op. cit.,* p. 277.
[42] Palabras finales de "Nueva refutación del tiempo", en *Otras inquisiciones.*

Por último, digamos que el texto y el ejemplo vivo de Pascal pudo haber engendrado un sentimiento de culpa en Borges; sentimiento ante la realidad, la vida humana, el amor a Dios, el renunciamiento en aras de la salvación eterna. Aunque el escritor argentino haya repetido, hasta el cansancio, que todo ello es una temática fantástica, sabemos que la conciencia lo delata. Pascal parece haber descorrido ante Borges el velo de una existencia egoísta, con la brutal intensidad que solamente proporciona *la vigencia del aquí y del ahora*:

> The *Pensées,* like the *Provincial Letters,* are as much a denuntiation of the false god of self as an apology for Christianity. Such private texts as the "Mystery of Jesus" show that Pascal's meditations on the Passion brought him closer not only to God but also to his fellow-men, with whom he shared both guilt and redemption. When insecurity and anxiety neuroses, arrogant intellectualism and unthinking materialism, selfishness and aggression have faded from the background of daily living Pascal may have fewer readers. In the meantime the *Pensées* will attract and even inspire countless men and women seeking to scape from a condition of "inconstancy, boredom, anxiety" of which they are only too well aware.[44]

[43] Palabras finales de "Borges y yo", en *El hacedor.*
[44] A. J. Krailsheimer, *op. cit.,* pp. 26-27.

EL AMERICANISMO DE LA REVISTA SUR

Por *Nora* PASTERNAC
UNAM, MÉXICO

ESTE TÍTULO puede parecer provocativo porque la revista *Sur*[1] ha sido caracterizada casi siempre como una publicación "europeísta" y que da "la espalda al país", es decir, a la Argentina.[2]

[1] La revista *Sur* apareció por primera vez en Buenos Aires en enero de 1931. Ese año salieron cuatro números; en 1932 se publicaron sólo dos y siguieron tres números más en 1933 y 1934. Entre julio de 1934 y julio de 1935 no se publicó ninguno. Después, *Sur* apareció mensualmente hasta fines de 1953, luego bimensualmente desde 1953 hasta 1972. Desde entonces hasta el presente han aparecido números especiales a intervalos irregulares, aunque con un ritmo aproximado de dos por año. Su fundadora y directora fue Victoria Ocampo (1890-1979). Desde el primer número hay un comité de redacción argentino formado por Jorge Luis Borges, Eduardo J. Bullrich, Oliverio Girondo, Alfredo González Garaño, Eduardo Mallea, María Rosa Oliver y Guillermo de Torre y un "consejo extranjero" integrado por Ernest Ansermet, Pierre Drieu la Rochelle, Leo Ferrero, Waldo Frank, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Jules Supervielle y José Ortega y Gasset.

[2] Transcribo sólo dos citas bastante características, entre las muchas que se podrían escoger. Como se podrá comprobar, ambas presentan distintos grados de agresividad: "Nuestros intelectuales traducen pasiones ajenas: desarraigados, sin atmósfera —sombras de una decadencia o de una sabiduría que otros vivieron. De ahí que la literatura argentina posea este carácter gris, igualitario y pedante que aburre o indigna. Sólo así puede valorarse el papel jugado por Victoria Ocampo en nuestra vida literaria. El bilingüismo de un Borges o de la directora de *Sur* no es sólo su definición, sino la cifra de su esterilidad. No hay una sola página de Borges que se desarrolle íntegramente en nuestro idioma. Comparten los honores de sus cláusulas perfectas y vacías el francés, el inglés, el alemán y el latín. Toda la obra de Borges —semidiós de esta inteligencia extranjera— es una literatura cosmopolita. (Jorge Abelardo Ramos, *Crisis y resurrección de la literatura argentina,* Buenos Aires, Editorial Coyoacán, 1961, (1a. edición, 1954), p. 19".

Es una revista sin duda interesante y hasta necesaria, pero —esto no es un cargo, es un hecho— no hará falta consultarla para escribir la historia de nuestra literatura en los últimos años, siendo perfectamente lógico que sus jóvenes lectores hayan llegado a creer que la literatura argentina se

Tal vez esta caracterización sea correcta, puesto que en sus propósitos y a lo largo de su historia *Sur* dio un gran lugar a la difusión de la literatura europea y a su traducción en la editorial formada paralelamente a la revista. Pero lo cierto es que desde el comienzo hay insistentes declaraciones de la fundadora y directora, Victoria Ocampo, y constantes menciones de otros colaboradores que podrían caratularse bajo el título de "americanismo".

Me propongo analizar sólo unos pocos textos de los primeros años de *Sur* que se relacionan con lo que podemos llamar americanismo; intentaré hacer un paralelo de ellos con algunos textos más generales de la historia de las ideas que parecen constituir una suerte de genealogía ideológica y finalmente trataré de sacar alguna conclusión sobre lo que podríamos llamar un "proyecto cultural", quitándole a esta palabra cualquier connotación de complot o confabulación, y tomándola sólo en el sentido de aquello que *a priori,* o a veces *a posteriori,* da coherencia a un grupo en el interior del campo cultural.[3]

Veamos los textos. En 1930, unos meses antes de publicar el primer número de la revista, Victoria Ocampo, que llevaba mucho tiempo consultando y discutiendo el tema con algunos escritores, escribe a su amigo José Ortega y Gasset:

> Mi proyecto, hélo aquí: publicar una revista trimestral que se ocuparía principalmente del problema americano, bajo todos sus aspectos, y en la que colaborarían los americanos que tengan algo adentro y los europeos que se interesen en América. El leit-motif de la revista sería ése pero, por supuesto, se tratarán temas de otra índole.[4]

Es decir, un proyecto de "tender un puente" entre ambos continentes pero en igualdad de condiciones y con el interés principal centrado en lo americano.

Sin embargo, en la misma carta leemos lo siguiente:

> Estos quince días en New York y este descenso a lo largo de las *costas pacíficas* me han instruido singularmente. Los días pasados

compone de Camus, Borges y Lanza del Vasto" (Bernardo Verbitsky, "Proposiciones para un mejor planteo de nuestra literatura", en *Ficción,* Buenos Aires, (1958), p. 19).

[3] Uso el término de "campo intelectual" en el sentido preciso que le da el sociólogo Pierre Bourdieu. Véase "Champ intellectuel et projet créatur", en *Les Temps Modernes,* núm. 295 (1971), pp. 1345-1378.

[4] "Carta a José Ortega y Gasset", del 19 de julio de 1930, en *Sur,* núm. 347, (1980), p. 144.

frente a los paisajes lunares de Talara, Antofagasta, Chañaral, Mollendo, etc., han sido para mí temas de saludable meditación.

No es de esto que deseo hablarte por el momento, pero sí de la Revista. Se trata siempre de lanzarse en esta empresa y he aquí lo que he pensado: el paisaje literario que tengo ante mis ojos se parece bastante a Talara, Antofagasta, Chañaral, Mollendo... Aquí un paréntesis: Después de una hora de paseo por las calles de Antofagasta regresé al Santa Clara y me encerré en mi camarote. Allí hice girar los discos de Debussy y metí la cabeza en el fonógrafo durante una hora sin parar. No tuve el menor síntoma de "puna" al cruzar las ciudades que se bañan en el Pacífico. Debussy = Oxígeno = Europa.[5]

Termino estas citas con la frase final de la carta: "Nuestra ciudad mira hacia el Atlántico: símbolo. Bueno".[6]

Resumiendo, tenemos aquí lo siguiente: la revista se ocupará del problema americano, el paisaje cultural es un desierto o una zona sin oxígeno, el oxígeno viene de Europa. Pero entretejida con esta argumentación aparece la distinción entre la costa atlántica de América y la costa del Pacífico. Esta distinción recuerda las teorías del avance de la civilización de Oriente hacia Occidente y las diferencias de desarrollo cultural que produce el hecho de que las costas atlánticas de América estén comunicadas directamente con Europa. Esta tesis aparece varias veces expuesta y debatida en la revista *Sur*. Cito una sola versión entre varias, por ejemplo, la de Germán Arciniegas, que es muy explícita:

> Me parece que nosotros acentuamos demasiado la diferencia entre la América del Norte y la América del Sur. Esta diferencia es más —creo yo— geográfica que espiritual. Pero hay otras dos Américas que la geografía no ha contemplado: la América Oriental y la América Occidental. Si nosotros observamos en la América oriental todas las ciudades que la caracterizan —Nueva York, La Habana, Río de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires—, vemos que son ciudades de corte muy europeo, y que han vivido siempre mirando a Europa. El Atlántico, en realidad es para ellas un charco, un Canal de la Mancha, un estrecho cada vez más fácil de cruzar. Por eso el argentino, lo mismo que el brasileño, el uruguayo o el neoyorquino, mira mucho más fácilmente a Europa que a lo que tiene a sus espaldas, que es la América occidental.
>
> La América occidental, desde California hasta Chile, es una América en donde se ha concretado más una tradición española; es una América que se ha replegado en sí misma.[7]

[5] *Ibid.*, p. 143.
[6] *Ibid.*, p. 146.

Los antecedentes de estas concepciones geográficas son muy antiguos y se reconocen en estas citas los restos de las viejas teorías heliodrómicas que hasta mediados del siglo XIX explicaban la historia universal mediante una gran flecha que se trazaba sobre el planisferio de derecha a izquierda, es decir que la racionalidad de la historia estaba en un proceso que iba del Este al Oeste.[8]

Sin embargo, al mismo tiempo, no faltan representantes de la polémica geográfica Norte-Sur, como por ejemplo el norteamericano Waldo Frank: "Tras los símbolos del oro y de la máquina se ocultan conceptos de la persona; y la realización de estos conceptos son la América anglosajona y la América hispana, donde los hombres viven hoy".[9]

Me he detenido en estos detalles porque completan el particular conjunto complejo de ideas sobre América que la revista *Sur* va a sostener y difundir, y que se caracteriza por una reflexión que elude con persistencia una consideración política, social o económica de las relaciones entre Europa y América así como entre América del Norte y América del Sur.

Unos meses después de aquella carta de Victoria Ocampo a Ortega y Gasset que mencioné en primer lugar, sale a la venta el número inicial de la revista *Sur* (enero de 1931). En ese primer número no hay ningún editorial, manifiesto o declaración liminar; en cambio, hay una carta de la directora a Waldo Frank que retomaré más adelante. Antes describiré rápidamente el índice del Número Uno de *Sur* porque es bastante representativo de lo que será la revista en el futuro.

Aparte de esa especie de introducción o declaración de Victoria Ocampo en forma de carta a Waldo Frank, el propio Frank escribe sobre "La selva", del Brasil, naturalmente; Drieu la Rochelle escribe una "Carta a unos desconocidos"; Alfonso Reyes "Compás poético"; Jules Supervielle "Nota de viaje a Ouro Preto"; Eugenio D'Ors un artículo sobre "Los cuatro órdenes de la arqui-

[7] Germán Arciniegas, "Debates sobre temas sociológicos. Relaciones Interamericanas", en *Sur*, núm. 72 (1940), p. 103.
[8] Es una de las tesis de Hegel en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982 (1a. edición alemana, 1837). Para un mayor desarrollo de estos problemas véase: Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, México, FCE, 1982, esp. pp. 177-180 y 669 *ss.*
[9] Waldo Frank, "El mundo atlántico", en *Sur*, núm. 4 (1931), pp. 20-21.

tectura picassiana"; se publica por primera vez un "Epistolario" de Ricardo Güiraldes; Ernest Ansermet escribe sobre los "Problemas del compositor americano"; Jorge Luis Borges sobre "El coronel Ascasubi", y hay un artículo de Walter Gropius sobre "El teatro total". El número se completa con notas y reseñas donde los temas de los artículos de fondo se repiten.

Volviendo entonces al artículo de Victoria Ocampo en este primer número, vemos que se trata de lo que podríamos llamar una "versión optimista" del problema americano, es decir, América inocente y joven:

> Drieu decía: "Frank y Victoria son capaces de pasar a través de todo esto sin inmutarse: son dos inocentes" ... Drieu quería decir que somos americanos, Waldo, y que en nosotros la inocencia es todavía auténtica. Que puede, por consiguiente, hacer milagros... Yo pensaba que si América es joven el mundo no lo es...[10]

Citando a Waldo Frank, Victoria Ocampo nos dice también que América necesita todavía ser comprendida y explicada. América es un "oculto tesoro", América es un gigante inquieto "pero todavía sin palabras".

En cambio, también desde el primer número está la "versión pesimista" que es la de Alfonso Reyes y que se expresa así: "América como hecho patético". En una nota titulada "Un paso de América",[11] Alfonso Reyes menciona las "fatalidades" de los intelectuales de su generación. La primera fatalidad es ontológica y compartida por toda la humanidad: ser hombres. La segunda es "haber llegado muy tarde a un mundo viejo". La tercera, "encima de las desgracias de ser humano y ser moderno, la de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no es foco actual de la civilización, hijo de la sucursal del mundo". La cuarta, "Ya que se era americano, otro handicap en la carrera de la vida era ser latino". Quinto, "Ya que se pertenecía al orbe latino, nueva fatalidad de él pertenecer al orbe hispánico". Sexto, "dentro del mundo hispánico, todavía veníamos a ser dialecto, derivación, cosa secundaria, sucursal otra vez: lo hispano-americano, nombre que se ata con un guioncito como con cadena". Séptimo, "Dentro de lo hispanoamericano, los que me quedan cerca todavía se lamentaban de haber nacido en la zona cargada de indio" (para ser justos con Alfonso Reyes, que era embajador de México en Buenos Aires, completemos el párrafo: "El indio, entonces, era un fardo, y no todavía un altivo deber y una fuerte esperanza").

[10] *Sur*, núm. 1 (1931), p. 12.
[11] *Ibid.*, pp. 149-158.

Octavo, "Dentro de esta región, los que todavía más cerca me quedan tenían motivos para afligirse de haber nacido en la peligrosa vecindad de una nación pujante y pletórica". Después de esta enumeración, el artículo de Reyes termina con una nota de esperanza en la "mayoría de edad" de los americanos.

En un texto publicado unos meses más tarde en la revista, Alfonso Reyes desarrolla todavía el tema del dolor de ser americano y de lo "incompleto" del hombre americano. En una suerte de ficción socrática que él llama "Arranque de novela", Alfonso Reyes presenta a dos melancólicos personajes, exiliados porfirianos que viven en París y se interrogan sobre su condición de americanos:

> —El mestizo anda en dos caballos.
> —Y cada uno tira por su lado.
> —Cada uno a su pesebre.
> —¿Usted sabe lo que es sufrir cuando revienta la muela del juicio?
> —Ni sabría que las tengo, si no me lo hubiera dicho la gente.
> —Pero yo, como los indios, indio yo mismo por mitad, tengo un maxilar sin capacidad suficiente, sin sitio para la muela del juicio. Porque los indios, don Juan Antonio, no tienen muela del juicio ... Las pobres muelas europeas se abrieron sitio como pudieron, y creo que pudieron mal. Y las pobres nociones europeas rechinan y truenan asimismo dentro de mi cráneo.[12]

Es decir, si son americanos puros, o sea indios, están "incompletos" con respecto a los europeos, pues les "falta" la muela del juicio. Y si se trata de mestizo de indio y europeo, la síntesis, es decir la unidad, no se realiza fácilmente o es problemática.

Y en un artículo escrito un poco más tarde, Reyes nos da la siguiente descripción del escritor americano como salido de un magma originario, comparándolo con la relativa facilidad de existencia del intelectual europeo:

> Nace el escritor europeo como en el piso más alto de la torre Eiffel. Un esfuerzo de pocos metros y ya campea sobre las cimas mentales. Nace el escritor americano como en la región del fuego central. Después de un colosal esfuerzo, en que muchas veces le ayuda una vitalidad exacerbada que casi se parece al genio, apenas logra asomarse a la sobrehaz de la tierra.[13]

[12] Alfonso Reyes, "Los dos augures", en *Sur*, núm. 3 (1931), pp. 41-42.
[13] Alfonso Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", en *Sur*, núm. 24 (1936), p. 12.

Y aunque Victoria Ocampo representa la versión optimista del hecho americano, desarrolla casi exactamente los mismos motivos en su artículo "Palabras francesas". Defendiéndose de la acusación de "snobismo", escribe:

> Lo que toman por una comedia es más bien un drama. Y este drama tiene un carácter violentamente americano ... La consecuencia que saco de mis reflexiones sobre este tema es que nada de esto habría ocurrido si yo no hubiera sido esencialmente americana. Si yo no hubiera sido esencialmente americana yo no habría hablado un español empobrecido, impropio para expresar todo matiz y no me habría negado al español de ultramar...
>
> Si no hubiera sido americana, en fin, no experimentaría tampoco, probablemente, esta sed de explicar, de explicarnos y de explicarme. En Europa, cuando una cosa se produce diríase que está explicada de antemano. Cada acontecimiento nos hace la impresión de llevar, desde su nacimiento, un brazalete de identidad. Entra en un casillero. Aquí, por el contrario, cada cosa, cada acontecimiento, es sospechoso y sospechable de ser aquello que no tiene traza. Necesitamos mirarlo de arriba abajo para tratar de identificarlo y a veces cuando intentamos aplicarle las explicaciones que casos análogos recibirían en Europa, comprobamos que no sirven.[14]

Y para completar este diálogo de textos, Waldo Frank, tan lleno de confianza con respecto a América, dice en sus memorias lo siguiente, al hablar de sus encuentros con intelectuales europeos, por los que además había sido extraordinariamente bien recibido en los años veinte en París:

> Yo estaba en una sala poblada de invitados: franceses, ingleses, alemanes, italianos ... y unos pocos argentinos, peruanos, colombianos. ¿Qué podríamos tener en común? Parecían compartir empero una cualidad, un secreto, en razón del cual los sentía más próximos a mí, más próximos que los europeos. ¿Qué podía ser, además del engaño de la geografía? ¿Acaso ellos eran "americanos"? ¿Qué era América, en verdad, sino un nombre equivocado?
>
> Yo tenía una clave para explicar el significado de lo que sentía. Los italianos, ingleses, franceses, irlandeses, me parecían *completos*. Lo que eran o lo que serían ya estaba allí, activo en ellos. Los americanos estaban *incompletos* ante sus propios ojos y ante los ojos de sus congéneres.[15]

[14] Victoria Ocampo, "Palabras francesas", en *Sur*, núm. 3 (1931), pp. 8, 23 y 24.

[15] Waldo Frank, *Memorias*, Buenos Aires, Sur, 1975, p. 221. La figura de Waldo Frank (nacido en Nueva Jersey en 1889 y muerto en Nueva York en 1967) es muy interesante para nuestro tema pero no podemos extendernos demasiado sobre él. Hoy es casi una figura olvidada en Estados Unidos pero antes de la Segunda Guerra Mundial era un intelectual de izquierda muy activo. Tuvo una gran influencia sobre el "grupo Sur" y entre los intelectuales hispanoamericanos de esos años, así como también sobre algunos círculos franceses. Sobre su simpatía por el mundo hispano pueden consultarse particularmente: *Virgin Spain: Scenes from the Spiritual Drama af a Great People* (1926); *America Hispana: A Portrait and a Prospect* (1931); *Our America* (1929); *Cuba: Prophetic Island* (1961) y muchos otros más sobre tema americano. Además, fue un novelista de considerable éxito y un viajero incansable. En el período entre las dos Guerras Mundiales fue el paradigma de la cultura radical y de las aspiraciones estéticas de toda una generación de escritores, entre los que estaban figuras como Sherwood Anderson, Hart Crane, Alfred Stieglitz, Lewis Mumford, etcétera.

Al comienzo de este trabajo yo mencionaba la existencia de una genealogía para esta visión de lo americano. Y esta genealogía se encuentra formulada en las consideraciones de Hegel sobre América.

No quiero decir con esto que Hegel haya sido conocido sistemáticamente, tal vez ni siquiera fue sistemáticamente leído por estos autores, o quizá sus ideas circulaban de manera indirecta,[16] pero lo cierto es que sus ecos están allí.

Hegel es quien da una forma filosófica consagrada a las tesis sobre la "inmadurez" y la "impotencia" de América, tesis que extiende de la naturaleza del continente a sus hombres. Hegel expone estas tesis fundamentalmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1817) y la retoma en su madurez en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Me apoyaré sobre todo en este último libro por razones de brevedad, pero debemos tener presentes, además de la *Enciclopedia* y las *Lecciones*, las ideas de Hegel sobre la naturaleza y la sociedad sostenidas en forma sistemática en toda su obra.

Para Hegel "el mundo se divide en el Viejo y el Nuevo Mundo". En el Viejo Mundo están incluidas Asia, África y Europa. En el razonamiento de Hegel, que no podemos exponer *in extenso* aquí, desde Asia vino la civilización que se asentó definitivamente en la zona templada de Europa, en especial en el norte de Europa, Alemania, como manifestación del Espíritu en una historia realizada. América es un hecho natural y la naturaleza, para Hegel, es

[16] Ortega y Gasset, que tanta influencia tuvo sobre algunos colaboradores de *Sur* a través de la editorial Revista de Occidente, inaugura su *Biblioteca de historia* precisamente con *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* de Hegel, en 1928, donde hay un capítulo dedicado explícitamente al Nuevo Mundo.

la anti-historia, lo sensible, lo que no evoluciona. Los aborígenes de América estaban demasiado cerca de la naturaleza y desaparecieron en cuanto el espíritu, es decir, los europeos, se acercaron a ellos:

> El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual ... En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del Viejo Mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.[17]

A partir de estas consideraciones, la "civilización" sólo puede provenir de Europa, que está definitivamente formada porque ha llenado todos sus vacíos y ha dado origen a Estados que son la realización de la Idea. Norteamérica, por ejemplo, que interesa especialmente a Hegel por su vitalidad y su republicanismo, "sólo podrá ser comparada con Europa cuando ese espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma".[18]

Por estas razones, Hegel se declara desinteresado por el destino de los Estados americanos que luchan todavía por su independencia: "sólo tiene interés [su] relación externa con Europa". América es una región de "nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa".

A pesar de todo, en estas declaraciones no hay ninguna "acritud" en Hegel y aunque sus concepciones son un reflejo de los "denigradores" de América del siglo XVII (Buffon y de Pauw sobre todo), finalmente no deja de reconocer que "América es el país del porvenir". Con lo cual, paradójicamente, reúne el mito

[17] Hegel, *Lecciones*, p. 171.
[18] *Ibid.*, p. 177.

de una América joven e inmadura con el del Nuevo Mundo como porvenir y esperanza futura para Europa.[19]

A pesar de la brevedad de la exposición de las ideas de Hegel sobre América se perciben bien las semejanzas con los textos de los colaboradores de *Sur* citados. Tal vez ahora podamos arriesgarnos a extraer algunas conclusiones. Hay que señalar en primer lugar que el americanismo de la revista *Sur* no implica ninguna teoría política y por consiguiente ningún proyecto político. Tampoco se presenta como una búsqueda sistemática del pasado nacional o continental, para que sirva como inspiración o enseñanza en el presente, ni menos aún como una reacción ante la invasión cultural extranjera.

En cierta manera, sin que sea consciente de una manera filosófica, pero por esa coherencia que arrastran las ideas, hay algo de "hegeliano" en gran parte del proyecto cultural de *Sur*: llenar vacíos importando autores y libros, traduciendo, trayendo conferencistas, difundiendo principalmente a los europeos. Buscar las viejas sabidurías para incorporarlas, completar lo incompleto y llenar los huecos a través del contacto con el exterior y la modernización.

Antes de terminar quisiera referirme a un caso especial en el que el problema se presenta de manera diferente. Es el caso de Jorge Luis Borges. El artículo que mencionaré está también incluido en el primer número de la revista *Sur*, pero de manera tal vez sintomática no se encuentra colocado entre los artículos de fondo sino en la sección de "Notas" breves y textos cortos dedicados al cine, la pintura y la música que conforman el complemento de la revista.

Se trata de un texto breve llamado "Séneca en las orillas". El enigmático título recubre la celebración de un "género": las inscripciones, poéticas y provocativas, de los carros de caballos del Buenos Aires de los años treinta, usados por vendedores ambulantes o para transportar mercancías antes de que los camiones los reemplazaran. De ellos dice Borges:

> Hace tiempo que soy cazador de esas escrituras ... El proyecto es de retórica, como se ve. Es consabido que los que metodizaron esa disciplina comprendían en ella todos los servicios de la palabra, hasta los irrisorios o humildes del acertijo, del *calembour*, del acróstico,

[19] Antonello Gerbi, *op. cit.*, pp. 527-562.

> del anagrama, del laberinto, del laberinto cúbico, de la empresa. Si esta última, que es figura simbólica y no palabra, ha sido admitida entiendo que la inclusión de la sentencia carrera es irreprochable. Es una variante indiana del lema, género que nació en los escudos. Además conviene asimilar a las otras letras la sentencia del carro, para que se desengañe el lector y no espere portentos de mi requisa. ¿Cómo pretenderlos aquí cuando no los hay o nunca los hay en las premeditadas antologías de Menéndez y Pelayo y Palgrave?[20]

Hay en este pasaje la reivindicación de la lengua popular y criolla como capaz de competir con las más altas empresas de poesía y sobre todo con la literatura española. Pero fundamentalmente transparece una confianza llena de soberbia y sin ningún sentimiento de inferioridad con respecto a la lengua local. En ese sentido Borges, aunque algunas veces criticó al español por "monótono" e incapaz de ofrecer palabras compuestas como el inglés o el alemán, no parece sentir que haya dificultades para la expresión literaria en la lengua "criolla", que puede compararse con "los misterios delicados de Robert Browning, los baladíes de Mallarmé y los meramente cargosos de Góngora".[21]

Y si alguna duda quedaba de su defensa de la lengua nacional, en un artículo irresistiblemente cómico y a la vez muy insolente, replica a América Castro, que escribió un libro sobre el habla rioplatense:

> No menos falsos son "los graves problemas que el habla presenta en Buenos Aires". He viajado por Cataluña, por Andalucía, por Castilla, he vivido un par de años en Valldemosa y uno en Madrid: tengo gratísimos recuerdos de esos lugares; no he observado jamás que los españoles hablaran mejor que nosotros. (Hablan en voz más alta, eso sí, con el aplomo de quienes ignoran la duda). El doctor Castro nos imputa arcaísmos. Su método es curioso: descubre que las personas más cultas de San Mamed de Puga en Orense han olvidado tal o cual acepción de tal o cual palabra; inmediatamente resuelve que los argentinos deben olvidarla también... El español es facilísimo. Sólo los españoles lo juzgan arduo: tal vez porque los turban las atracciones del catalán, del bable, del mallorquín, del galaico, del vascuence y del valenciano; tal vez por un error de la vanidad; tal vez por cierta dureza verbal (confunden acusativo y dativo, dicen *le mató* por *lo mató,* suelen ser incapaces de pronunciar *Atlántico* o *Madrid,* piensan que un libro puede sobrellevar este cacofónico título: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*).[22]

[20] Jorge Luis Borges, "Séneca en las orillas", en *Sur,* núm. 1 (1931), pp. 175-176.

[21] *Ibid.,* p. 179.

Por su condena de las pretensiones hispánicas e hispanizantes, Borges retoma una célebre posición frente al problema en el siglo XIX argentino: la de Domingo Faustino Sarmiento y la de Juan María Gutiérrez; posición que puede resumirse en tres puntos: a) independencia intelectual respecto de España; b) autonomía frente a sus tradiciones; c) libertad en el uso de la lengua española.

Es quizá por esta relación que no implica "impotencia" o dificultad problemática frente a la lengua nativa que Borges puede enunciar o resolver, de esta manera, el problema de la relación con una cultura "exterior":

> Todo lo que hagamos con felicidad los escritores argentinos pertenecerá a la tradición argentina, de igual manera que el hecho de tratar temas italianos pertenece a la tradición de Inglaterra por obra de Chaucer y de Shakespeare.

Aunque la crítica a la simpleza de esta "solución" sería tema para otro artículo...

[22] Jorge Luis Borges, "Los libros. Américo Castro: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*", *Sur,* núm. 86 (1941), p. 68.

Reseñas

RESEÑAS

Juan A. Ortega y Medina, *Zaguán abierto al México republicano (1820-1830)*, México, UNAM, 1987, 164 pp.

En contra de lo recomendado por mi maestro, el doctor José Gaos, en el sentido de que siempre, al enfrentarnos críticamente a una persona o a un trabajo, debemos empezar por lo que de bueno tiene y dejar los "peros" para el final, voy a iniciar este comentario por un "pero". Las alabanzas vendrán después.

Y el "pero" —que es muy grande— se basa en que este libro no es uno, sino dos, y en que, por la naturaleza misma de las cosas, se sacrificó el que a mi parecer es el más interesante en aras del otro. Me explicaré.

El libro tiene dos partes. La primera, que abarca 53 páginas, es una introducción intitulada "Pródromos de la escalada viajera anglosajona". La segunda, "México de 1824 a 1826", es la traducción anotada de unas cartas y diarios atribuidos a William T. Penny. Por ello no es de extrañar que las 20 páginas finales de la introducción se consagren al comentario del texto traducido y a tratar de esclarecer la personalidad de su autor. Pero (y por fin llegamos al "pero"), las 33 páginas iniciales son uno de los análisis mejor planteados y más claros que sobre los motivos y fines de los primeros viajeros anglosajones se hayan escrito hasta ahora. Éste es el libro sacrificado. Pues por interesante que sea la visión de Penny (convengamos en que tal era el nombre del autor) sobre el México recién independizado, las páginas de Ortega sobre los viajeros lo son mucho más. No se trata tan sólo de que por ellas desfile la primera decena de viajeros de habla inglesa y se analicen tanto los motivos y resultados de las visitas individuales, como también la imagen que cada uno de ellos nos legó, sino sobre todo de una presentación del estado general que guardaba la nueva república de la ingenuidad de sus políticos y de las desastrosas consecuencias que por lo común, trajeron estas visitas.

Ortega dibuja con gran precisión ese momento en que, inflamados los ánimos más allá de cualquier posibilidad racional, los hombres de la nueva república decidieron hacer *tabula rasa* de esos tres siglos que fueron precisamente el crisol del que habría de salir México. Con gran candidez pensaron que el pasado podía modificarse por decreto y que bastarían unos cuantos discursos apasionados para que el México independiente borrara sus lazos no sólo con España, sino con toda la cultura que lo había nutrido por 300 años.

De acuerdo con su modo de pensar, sería suficiente con lograr la independencia política para que el México verdadero, el México indígena plasmado en las ruinas mayas o toltecas, surgiera de nuevo en todo su esplendor. México —afirmaron— había producido, siglos antes de que los españoles irrumpieran en él, altas culturas que fueron destruidas sin miramientos; así la colonización, lejos de haber sido un elemento de progreso, sumió a la tierra en un letargo de tres siglos. Tras la máscara occidental que España le impuso, se esconde el verdadero rostro de México, ese rostro indio que ahora, al desecharse la máscara, se impondrá de nuevo.

Sumaria e ingenua interpretación de la historia que, a pesar de todo, no engañó a nadie. Ni a quienes la propusieron, ni mucho menos a los extranjeros, quienes —según palabras de Ortega— "penetraron o rasgaron con sus inveterados prejuicios y estereotipos históricos la veste solemne y pudorosa [con que se cubría la nueva república] y descubrieron o vieron bajo ella la misma vitanda creatura española, incluso más degenerada todavía" (p. 6). En efecto, en todos estos viajeros —e incluyo en el grupo a franceses y alemanes— es evidente el desprecio hacia el criollo, en el que ven un ser moralmente degradado, que queda muy por debajo de los propios españoles. Según Ward, son seres tan absurdos que acusan "a España de todas las atrocidades que sus propios antepasados cometieron", identificándose con los indígenas, puesto que buscan "descubrir alguna afinidad entre los sufrimientos de esa sumisa raza y la suya propia" (p. 5). Sin lograrlo, desde luego.

Pero si estos extranjeros siguen viendo el rostro español de México, ello no quiere decir que no admiren el pasado indígena. En cierta forma, mucho más que los mismos criollos o mestizos; pero esto no significa que crean —ni por un instante— que el pasado puede resurgir. De acuerdo con Penny (que no es el único en tomar esta actitud), los indios han llegado a un grado tal de degradación "que casi los excluiría del título de humanidad" (p. 71). Más adelante, dirá que se distinguen por su pereza, embriaguez y semblante estúpido (p. 93). Los mestizos no salen mejor librados, puesto que reúnen en sí la ociosidad del indio y la astucia superior del blanco, o sea, lo malo de los indios y lo peor de los españoles.

Nos encontramos, pues, con una actitud general que si bien es de admiración por el país es de rechazo total a sus habitantes. Estos viajeros —con las necesarias excepciones— vinieron a ver qué sacaban de ese río revuelto en que se había convertido la Nueva España. Y tuvieron éxito. No tanto porque fueran dueños de una gran inteligencia o de una enorme astucia, sino por el candor —llamémoslo inexcusable, por decir lo menos— de la clase dirigente mexicana, que no sólo los recibió hospitalariamente, sino que se les entregó por completo. En efecto, tal parece que —a excepción de unos cuantos comerciantes españoles, recelosos ante la competencia— bastara el hecho de ser extranjero para que todas las puertas, privadas o públicas, quedaran abiertas. Y esto, si bien es explicable en algunos casos —pienso en Humboldt y Ward, aristócrata el uno y ministro de Su Majestad británica el otro—, resulta inverosímil en la mayoría. ¿Qué llevó a la sociedad mexicana a esa actitud? ¿Por qué no cayeron en la cuenta de que sus halagados huéspedes no tenían más que desprecio hacia ellos, hacia su religión y sus costumbres? Aunque bien puede señalarse que en contados casos la intervención del amor hizo que alguno de los arrogantes extranjeros cayera a los pies de una damisela y así, según me han contado, el actual heredero de la noble casa de los duques de Bedford lleva sangre mexicana.

Sin embargo, sea de ello lo que fuere, lo importante es destacar que en términos generales los extranjeros alcanzaron sus propósitos. Lograron que se rebajaran los impuestos aduanales y a la ruina agrícola provocada por la guerra de Independencia, se añadió rápidamente (según Ortega, bastaron cuatro meses) la ruina de los telares familiares, al inundarse el país de tejidos europeos. Por extraño que suene aun los rebozos eran confeccionados con telas de Manchester.

Esta devastadora consecuencia es sólo una de las muchas provocadas por la escalada anglosajona y si la unimos a los otros temas ya mencionados —la actitud del mexicano ante su historia, la opinión de los extranjeros sobre el país y sus habitantes y la ingenuidad con la que las clases dirigentes se plegaron a los deseos de estas nuevas encarnaciones de Quetzalcóatl— será fácil ver por qué he hablado de un importante libro sacrificado en aras de otro. Por agudo y preciso que sea el análisis de Ortega, 33 páginas son muy pocas para hacer justicia a la serie de causas y efectos que el autor va señalando y concatenando, pero de la que podría haber dicho mucho más. Ojalá que el doctor Ortega se ocupe por extenso en el futuro no tanto de la visión de los viajeros como de las consecuencias que tales viajes tuvieron para el país. Es decir, que nos entregue el libro que esta magnífica introducción promete.

Paso ahora, brevemente, a hablar del libro de Penny, traducido y anotado por Ortega. Es posible que quien nunca se haya enfrentado a la traducción de un libro de este tipo piense que todo es "coser y cantar". Pues a primera vista parecería que no presenta problema alguno en la traducción, ya que los viajeros rara vez son algo más que eso y se limitan a describir, sin grandes pretensiones literarias, sus nuevas experiencias. No tendrían, por lo tanto, las dificultades de un escrito filosófico, científico o literario. Curiosamente son, por el contrario, más complicadas. Haciendo a un lado el hecho evidente de que el traductor debe dominar los dos idiomas, un texto filosófico exigirá conocer la terminología filosófica como un científico la ciencia y para el literario habrá que añadir una cierta afinidad, una cierta sensibilidad y con esto se tendrá una traducción, si no excelente, cuando menos correcta. En cambio, los textos de los viajeros son

como un cajón de sastre y piden del traductor no un conocimiento profundo y preciso de una materia sino multitud de conocimientos fragmentarios y al parecer inconexos: historia de la época en cuestión, desde luego, pero también de navegación, de geografía, de botánica, de arquitectura, de genealogía, de pesos y medidas, de numismática, de modas, de cocina y de todo cuanto se pueda presentar, pues nunca se sabe en qué momento se apartará el texto de las condiciones económicas para hacer la descripción de un traje femenino o de una costumbre que el viajero considera insólita. De ahí que resulte tan fácil que al menor descuido la traducción resbale, sea por una confusión momentánea entre madre e hija (la Güera Rodríguez nunca llegó a condesa, aunque sí lo fue su hija María Josefa como se dice páginas más adelante), sea porque algún incómodo verbo inglés de origen latino, pero de aplicación exactamente inversa al de su correspondiente castellano, nos haga decir lo contrario de lo que se debe. Y si menciono estas nimiedades es porque, por desgracia, algunas veces la excelencia de un trabajo puede verse mejor en las fallas que en los logros. Una buena traducción oculta, por lo común, las dificultades vencidas.

Pero además, existe en estos libros otro problema que, por extraño que parezca, se esconde en las locuciones en castellano o náhuatl que el visitante oyó y escribió mal y que pueden producir un sinnúmero de confusiones.

Como se ve, no es empresa fácil traducir a un viajero y menos aún lo es anotarlo y añadirle glosario, cuadros de equivalencias, escala de distancias e itinerario. Todo esto es lo que ha hecho Ortega en este caso y lo ha hecho bien.

Por lo que se refiere al libro mismo de Penny, nos encontramos con un texto tan pintoresco, prejuiciado, lúcido, interesado e interesante como cualquiera de los que le precedieron o sucedieron en el intento de dar a conocer los exotismos de México.

Elsa Cecilia Frost

Por una Universidad de Excelencia. Compilación periodística de Martha del Río Grimm *et al.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 214 págs.

El doctor Jorge Carpizo, rector de la máxima casa de estudios de México, presentó en abril de 1986 al Consejo Universitario un diagnóstico sobre la situación en la que se encuentra la universidad. El documento, "Fortaleza y debilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México", muestra el estado de la institución en los sectores académico, de investigación, estudiantil y administrativo. El balance de los hechos no puede ser más revelador; al lado de niveles de excelencia de investigación y de academia se da la contradicción más aberrante: maestros que no enseñan, estudiantes que no estudian, investigadores que no investigan y trabajadores que no trabajan. El saldo, en términos generales, es negativo; por ello es urgente hacer volver a la universidad a sus cauces, para los objetivos que la nación le ha encomendado, y preparar a los mexicanos para que rompan con las "cadenas de dependencia coloniales y neocoloniales", lo cual es posible de lograr con el desarrollo de la ciencia, la tecnología y las humanidades.

Por una Universidad de Excelencia es una compilación de artículos periodísticos de diversos autores que presentan posturas ideológicas diferentes. Sin embargo, y he aquí el mérito de los compiladores, la forma en que han sido organizados muestra una relación de congruencia y la continuidad de un mismo discurso: la búsqueda de medios y alternativas que saquen a la universidad de su estado de postración y la pongan en vías de lograr la excelencia universitaria.

El documento de Carpizo hace visible lo que la mayoría sabía pero que no se atrevía a señalar abiertamente: "problemas estructurales" (creados por la libertad); "sustantivos" (diseños de carreras, métodos de enseñanza, problemas financieros); "adjetivos" (ausentismo académico y estudiantil, bajo nivel de compromiso entre administrativos, desajuste entre oferta y demanda). Desde esta perspectiva los autores coinciden en que la UNAM debe retomar el camino, "más allá del populismo", hacia la excelencia universitaria.

A pesar de los difíciles problemas enumerados, la universidad tiene que enfrentarse al "quietismo", al "feudalismo intelectual", al "porrismo", al "gigantismo", aspectos que conducen a incurrir en fallas y por consiguiente en debilidades. Ventilar los problemas, ponerlos a la luz pública, es el punto de partida que ha de proporcionar las posibles soluciones. Es aquí donde la crítica participativa y comprometida propicia la posibilidad de "generar iniciativas y moverse con grados significativos de libertad", lo cual no es sino poner en marcha mecanismos para romper con inercias devastadoras que obstruyen una reforma a fondo.

"Fortaleza y debilidad" plantea treinta problemas y veintiséis medidas de reforma para enfrentarlos, que contemplan el "restablecimiento de posiciones que estuvieron vigentes en el pasado". Entre las más relevantes se destacan: 1) Examen de admisión para bachillerato y licenciatura; 2) una vuelta en los exámenes ordinarios; 3) no más de dos exámenes por semestre; 4) la consideración como alumnos regulares a aquellos que no deban rendir más de diez exámenes extraordinarios en bachillerato y quince en licenciatura. Junto con esto se propone un programa de apoyo para cumplir tales propósitos que abarque materiales de apoyo al proceso de enseñanza-

aprendizaje, bibliografía básica por materia, reforzamiento de la orientación vocacional en bachillerato, exámenes departamentales por materia, formación docente y elaboración de planes y programas de estudio más adecuados a la realidad nacional. Todos los articulistas coinciden en que "para que estas propuestas se cumplan debe ponerse freno a la arbitrariedad y a la irresponsabilidad" de todos los individuos que conforman la comunidad universitaria.

La visión global de la reforma universitaria, en opinión de los autores, debe ser académica y no convertirse en una batalla de tipo ideológico. Se trata, en esencia, de un proyecto que expresa de manera sencilla la necesidad de un cambio profundo; y como señala uno de los articulistas —Roberto Ortega Lomelín— "se pretende que cada quien cumpla cabalmente con su responsabilidad". Nada más pero nada menos. Se intenta romper la resistencia al cambio, suprimir los cenáculos de poder y el burocratismo, hacer que la universidad desarrolle su más alto potencial humano en la producción de conocimientos que ayuden al desarrollo del país, tanto en lo económico como en lo social; en suma, se busca que la universidad alcance el nivel de excelencia más allá de posiciones personales, de grupos y de partidos.

Para un proyecto de tal magnitud es necesaria la participación democrática, el diálogo y la concertación, instrumentos viables para concentrar la opinión plural en un objetivo: la defensa de la universidad, ya que el ejercicio de la fuerza no resuelve los problemas. Por consiguiente, sobre la fuerza está la razón, contra el autoritarismo "el diálogo y la concertación", pero todo esto dentro de un marco de legalidad, medio por el cual las normas que rigen a la institución se hacen viables para su funcionamiento y perfección.

En resumen, la excelencia debe ser, como afirma Carlos Machorro, "el proyecto de la Universidad y el proyecto de México".

Mario MAGALLÓN ANAYA

Universidad y Política en América Latina. México, Secretaría General Académica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 302 págs.

La obra que aquí se reseña es el resultado del simposio que, con el mismo título, se realizó en la Universidad Nacional Autónoma de México entre el 22 y el 25 de junio de 1987. Esta publicación incluye once exposiciones que corresponden a un mismo número de miembros de universidades latinoamericanas, entre quienes se cuentan los siguientes: Gregorio Weinberg por Argentina, Jorge Mario García Laguardia por Guatemala —aun cuando su exposición se amplió a toda Centroamérica—, Luis Enrique Orozco por Colombia, Leopoldo Zea por México, Blanca París de Oddone por Uruguay, Blanca Gómez Trueba por Cuba, Vladimir Cordero Ardila por Nicaragua, Carlos Paladines por Ecuador, Franklin Pease García Irigoyen por Perú, Luis Antonio Da Cunha por Brasil y Orlando Albornoz por Venezuela.

Con el objetivo de dar a conocer la trayectoria que la educación superior en general, y las universidades en particular, han seguido en nuestro subcontinente, se publicaron las reflexiones emanadas en el transcurso de dicho simposio.

El conjunto de las participaciones presenta temas de significación común. Sin embargo, al ser tratadas en forma particular, y aun cuando reflejan los resultados de un desarrollo histórico con muchas similitudes, revelan peculiaridades que tienen su origen en la determinada evolución de cada una de las sociedades de América Latina.

A lo largo de la obra se abordan cuestiones que van desde las que se refieren al origen de la educación superior en Latinoamérica colonial hasta aquellas que hacen alusión a temas de importancia e interés actual, tal como lo es el caso nicaragüense.

Las repercusiones de la injerencia de la política estatal, en cualquiera de sus diferentes modalidades, sobre el desenvolvimiento de la educación y la cultura latinoamericanas es otro de los temas, en nuestra opinión el central, que prevalecen en el libro. Al respecto debemos aclarar que la mayoría de las ponencias, limitándose al análisis de las realidades propias, expone las políticas educativas que adoptan cada uno de los Estados latinoamericanos, políticas siempre usadas como mecanismos para encontrar salida a determinadas demandas sociales que, si bien no cumplen necesariamente sus objetivos socioacadémicos, les permiten avalar su presencia como dirigencia política nacional.

También podemos encontrar múltiples referencias al tema de la autonomía universitaria. Reflexiones que, partiendo del antecedente argentino que se dio en Córdoba en 1918, se acercan a las experiencias vividas en América Latina por la lucha autonomista a lo largo de este siglo, las que demuestran la madurez que alcanzan las instituciones, así como su fortalecimiento académico. Se enfatiza la necesidad de una lucha por la madurez institucional y por el fortalecimiento académico, mientras que se afirma que sin estos elementos la autonomía universitaria se presenta como un imposible al no lograr una justificación de ser. Se destaca la situación de la Universidad Autónoma Venezolana como ejemplo de que la autonomía requiere cambios progresivos que actúen paralelamente a ese avance. Nos dice Albornoz que en dicha universidad se resalta la ineficacia "sobre todo porque aún opera con esquemas tradicionales, de carreras y cátedras orientadas hacia actividades académicas tradicionales, igualmente y con criterios del mismo orden, en el manejo personal y especialmente en el uso del tiempo como concepto".

Cada uno de los ponentes nos acerca a los problemas citados por el expositor del caso venezolano y, no sólo eso, además demuestran otras deficiencias sobresalientes.

La preocupación en que se resume la dinámica de la obra es la de plantear la necesidad de una superación académica que, acorde con el desarrollo de nuestras sociedades, permita nuevas formas de participación política, sin caer en la práctica exclusiva de esta última.

A la luz de los problemas actuales relacionados con el ámbito universitario, y en especial los que se presentan en la Universidad Nacional Autónoma de México así como en el Perú, *Universidad y Política en América Latina* constituye un libro de acercamiento al tema y, en algunos casos, de profundización en el mismo.

Enrique CAMACHO NAVARRO

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

Rimwid-Mickiewicz, *Bibliografía przedtadów Literatury Hispamoamerykańskiej wydanich w Polsce w latach 1945-1984.* Varsovia, Wydawniçtwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1987.

Cataloga ARIES *de escuelas, facultades, coordinación de difusión cultural, secretaría general académica y secretaría auxiliar de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1985-1986.* México, Dirección General de Intercambio Académico, s.f., 2 vols.

Vuskovic, Pedro y Belarmino Elgueta, *Che Guevara en el presente* L *de la América Latina. Los desafíos de la transición y el desarrollo.* La Habana, Casa de las Américas, 1987 (Premio extraordinario Casa de las Américas "Ernesto Che Guevara", 1987).

Tablada Pérez, Carlos, *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara.* La Habana, Casa de las Américas, 1987 (Premio extraordinario Casa de las Américas "Ernesto Che Guevara", 1987).

Recopilación de textos sobre Pablo Palacio. La Habana, Casa de las Américas, 1987 (*Valoración Múltiple*).

Anthropos, Revista de documentación científica de la cultura (Barcelona). Núms. 77 (1987), 80, 81 y 82-83 (1988).

Casa de las Américas (La Habana, Cuba). Año XXVIII, núm. 166 (1988).

ECA, Estudios Centroamericanos (Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", El Salvador). Año XLII, núm. 465 (1987).

Libros de México (CEPROMEX, Organo de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana). Núm. 9 (1987).

Mesoamérica (Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA, Antigua, Guatemala; PMS, South Woodstock, Vermont). Año 6, cuadernos 9 y 10 (1985); año 7, cuadernos 11 y 12 (1986); año 8, cuadernos 13 y 14 (1987).

Revista de historia de las ideas (Banco Central del Ecuador). Núm. 1-2 (1984).

Revista de Occidente (Madrid). Núms. 81 y 82 (1988).

Revista Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Vol. LIV, núm. 207 (1987).

Se terminó la impresión de este texto el mes de mayo 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

siglo veintiuno editores

Novedades

CAMPESINOS AL ASALTO DEL CIELO.
De la expropiación estatal a la apropiación campesina
Gustavo Gordillo
$ 18 000.00

¿SALTAR AL REINO DE LA LIBERTAD?
1. Crítica de la transición al comunismo
Mario Salazar Valiente
$ 13 500.00

FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN CLÍNICA
Donato Alarcón Segovia, Juan Ramón de la Fuente y Antonio Velázquez Arellano, comps.
$ 12 500.00

LA BURGUESÍA MEXICANA.
El emporio Braniff y su participación política, 1865-1920
María del Carmen Collado
$ 8 500.00

1492
ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

Antonello Gerbi
• LA DISPUTA DEL NUEVO MUNDO
• LA NATURALEZA DE LAS INDIAS NUEVAS

John Hemming
LA CONQUISTA DE LOS INCAS

Benjamin Keen
LA IMAGEN AZTECA EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Jacques Lafaye
QUETZALCÓATL Y GUADALUPE
La formación de la conciencia nacional en México

Peggy K. Lyss
ORÍGENES DE LA NACIONALIDAD MEXICANA, 1521-1556
La formación de una nueva sociedad

James Lockhardt
EL MUNDO HISPANOPERUANO, 1532-1560

Robert Ricard
LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MÉXICO

Alberto M. Salas
TRES CRONISTAS DE INDIAS

Carl Otwin Sauer
DESCUBRIMIENTO Y DOMINACIÓN ESPAÑOLA DEL CARIBE

Juan Ginés de Sepúlveda
TRATADO SOBRE LAS JUSTAS CAUSAS DE LA GUERRA CONTRA LOS INDIOS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Sólo una filosofía de la autodeterminación de los pueblos puede superar la marginación y la barbarie

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Apdo. 387 08190 SANT CUGAT DEL VALLÉS
(Barcelona) Tel. (93) 674 60 04
Norte 23, bajos izqda. 28015 MADRID
(91) 522 53 48

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 Jármy de Chapa, *Un eslabón perdido en la historia. Piratería 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. Felícitas 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 colombina del Descubrimiento desde México, 1836-1986.*
22. Varios, *Imperialismo y economía en América Latina.* (De próxima aparición)

EL TRIMESTRE ECONOMICO

VOL. LV (2) MÉXICO, ABRIL-JUNIO DE 1988 NÚM. 218

SUMARIO

SHERWIN ROSEN

Los contratos implícitos: Una reseña

JOSÉ A. DELFINO

Cambios en la productividad y estrategia de crecimiento. El caso argentino

RENATO AGUILAR, EDUARDO GIORGI, RUBÉN TANSINI y MARIO ZEJAN

La capacidad de pago de la deuda externa. Un estudio empírico sobre la Argentina y el Uruguay

ALEJANDRA COX EDWARDS

Las diferencias salariales no compensadas: Implicaciones y medición en el caso chileno, 1974-1980

RODRIGO PAROT y MARTHA RODRÍGUEZ

El proceso inflacionario en el periodo de Belaúnde: 1980-1984

SANTIAGO LEVY

Los subsidios a la exportación y la balanza comercial

DOCUMENTOS: CEPAL, La evolución reciente de las relaciones comerciales internacionales

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

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.

SUSCRIPCION ANUAL (1987)

Países latinoamericanos:	25 dlls.
Otros países:	30 dlls.
Socios regulares:	35 dlls.
Socios protectores:	50 dlls.

SUSCRIPCIONES Y VENTAS:
Erika Arredondo
CANJE:
Lilian Seddon Lozano

Dedicada exclusivamente a la literatura de Latinoamérica, la *Revista Iberoamericana* publica estudios, notas bibliográficas, documentos y reseñas de autores de prestigio y actualidad Es una publicación trimestral.

ANTHROPOS

REVISTA DE DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA DE LA CULTURA

MONOGRAFIAS CON TEXTOS, NOTAS, BIBLIOGRAFIAS, ANALISIS TEMATICOS 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
HORA CERO

Frente a la agresión contra Panamá, Argentina, Cuba y México

La hora de la solidaridad

Proyecciones estratégicas del conflicto Panamá-Estados Unidos

La operación de los *bonos cero*

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, se-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 aparición)
Sendero luminoso, núm. 13, ene-abr 1985.
Nacionalismo y latinoamericanismo en México y la Universidad, núm. 14, sep-dic 1984. (De próxima aparición)
De sayas y minifaldas: La mujer en América Latina, núm. 15, sep-dic 1985. (De próxima aparición)

* * *

Anuario *Lainoamérica*

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

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
Mayo, 1988
448

- ***Juan Benet: Luis Martín-Santos, un memento***
- ***Dos homenajes: Giuseppe Ungaretti y César Vallejo***
- ***Enrique Lihn: Los gatos***
- ***Poemas de Raúl Henao y Fabio Morábito***

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
☐ Renovación

☐ Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de $15 000 (quince mil pesos), moneda nacional
☐ Adjunto cheque por la cantidad de $80 (ochenta 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.

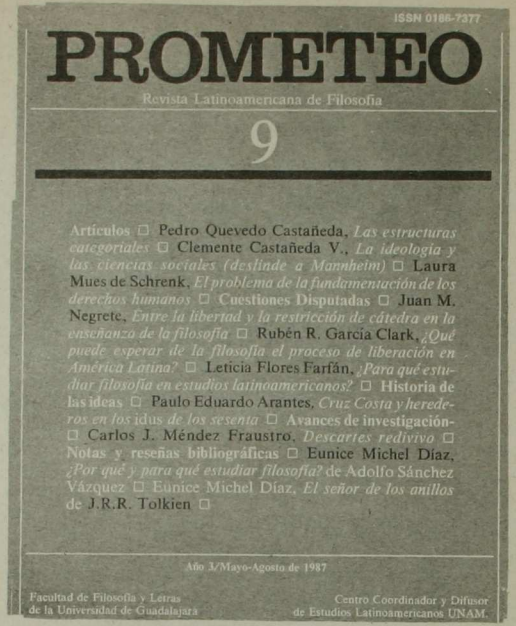
Modernos:
Darcy Ribeiro, Roberto Fernández Retamar, Augusto Salazar Bondy, Arnold Toynbee, Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, Rómulo Gallegos, Ezequiel Martínez Estrada, Fidel Castro, Francisco Miró Quesada, José Gaos, Pablo González Casanova, Mario Benedetti, Gilberto Freyre, Juan Marinello y otros.

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

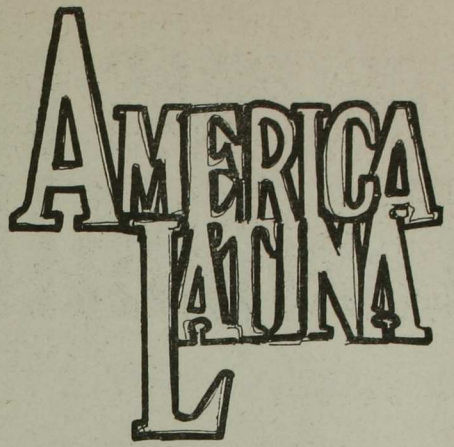
DIRECCION CIUDAD

ESTADO PAIS CODIGO POSTAL

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara,
Mariano Bárcenas y Guanajuato Z.P. 44200
Guadalajara, Jal., México.

Academia de Ciencias de la URSS y el Instituto de América Latina

diseño: antonio luna



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 Szmid
Avenida corrientes 1719 p. 6
1042 Cap. Fed.
Buenos Aires

COLOMBIA
"Ediciones Suramérica Ltda"
Carrera 7N 22-44 piso 7
Apdo. aéreo 14470 y 8971
Bogotá, D.F.

COSTA RICA
"Librería Internacional"
Calle 12 Av. 12-14 Apdo. 758
San José

NICARAGUA
Importaciones y Exportaciones
Librerías S.A.
Apdo. Postal N° 2705
Managua

MEXICO
"Servicios Bibliográficos
Palomar, S.A."
Apdo. Postal 42045
México, D.F. c.p. 06400

MEXICO
"Ediciones de Cultura Popular"
Balderas 49, Centro
México, D.F.
C.P. 06040

BRASIL
"Livraria Valentina Rozon
Rua 24 de Maio
35, 3 Andar
Conjunto 312, Sao Paulo

PANAMA
"Librería Solaris"
Av. Justo Arosemena
con calle 45 a
Este Ed. Balboa, local N°5
Apdo. 2705, zona 13
Panamá 3

PERU
"Librerías y Distribuidoras
Cosmos y Siglo XX"
Av. Tacna N° 219
Lima 1

PUERTO RICO
"Librería Hosios" Inc.
G.P.O. Box 14127
Obrero Station
San Juan 00916

VENEZUELA
"Distribuidora Transoceánica"
Apdo. N° 40, 242
Caracas 104

URUGUAY
Ediciones Pueblos Unidos, S.A.
Colonia 1191
Casilla Correo 6622
Montevideo

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMIA

PROBLEMAS DEL DESARROLLO

Octubre–Diciembre 1987
ISSN 0301-7036

Economía Mexicana

Escriben:

Fausto Burgueño Lomelí **Arturo Ortiz Wadgymar**

Petróleo y Deuda Externa

Escribe:

Jaime Bautista Romero

Trabajo

Escriben:

Enrique Rajchemberg y **Argelia Salinas**

Economía Informal

Escriben:

Dinah Rodríguez Chaurnet y **Felipe Torres Torres**

Bolivia

Escribe:

Horst Grebe López

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONOMICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
MEXICO

71

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: Raul Prebisch (Presidente), Rodrigo Botero, Fernando H. Cardoso, Aldo Ferrer, Enrique Fuentes Quintana, Celso Furtado, Norberto Gonzalez, David Ibarra, Enrique V. Iglesias, José Matos Mar, Andreu Mas, Francisco Orrego Vicuña, Manuel de Prado y Colón de Carvajal, Luis Angel Rojo, Santiago Roldan, Germánico Salgado, José Luis Sampedro, Maria Manuela Silva, Jose A. Silva Michelena, Alfredo de Sousa, Osvaldo Sunkel, Maria C. Tavares, Edelberto Torres Rivas, Juan Velarde Fuertes, Luis Yáñez, Gert Rosenthal y Emilio de la Fuente (Secretarios).

Director: Anibal Pinto

Consejo de Redacción: Adolfo Canitrot, Jose Luis Garcia Delgado, Adolfo Gurneri, Juan Muñoz, Angel Serrano (Secretario de Redaccion), Carlos Bazdresch, Augusto Mateus y Luis Rodriguez Zuñiga.

Nº 9 (608 páginas) Enero-Junio 1986

SUMARIO

EL TEMA CENTRAL: «INFLACION, ACELERACION Y CONTENCION»

• *Analisis retrospectivo de los ciclos inflacionarios en America Latina, 1950-1985*. Hector Assael
• *Ciclos inflacionarios en America Latina, 1950-1985. Comentarios*. Albert O. Hirschmann
• *Ciclos inflacionarios en America Latina, 1950-1985. Comentario*. Felipe Pazos
• *La inflacion argentina de los 80 y el Plan Austral*. Carlos Daniel Heymann
• *El programa antiinflacionario argentino*. Alfredo Eric Calcagno
• *O choque antiinflacionario brasileiro*. Antonio Kandir
• *La inflación en el Uruguay*. Israel Wonsewer
• *La evolucion de las tendencias inflacionarias en el Ecuador*. Germánico Salgado
• *Costa Rica. Inflacion y crecimiento ante la crisis de la deuda externa*. Ennio Rodriguez Cespedes
• *Causas y efectos de la inflacion y de las politicas antiinflacionarias en Venezuela*. Miguel A. Rodriguez F.
• *La aceleracion inflacionaria en Venezuela*. Anibal Lovera
• *Bolivia: inflacion y democracia*. Arturo Nuñez del Prado
• *Peru: Analisis de una experiencia heterodoxa de estabilizacion economica*. Jorge Chavez
• *La inflacion en Perú (1950-1984). Síntesis descriptiva*. Javier Iguiñiz
• *Inflacion, conflictos macroeconomicos y democratizacion en Chile*. Jose Pablo Arellano y Rene Cortazar
• *Inflacion y politica antiinflacionista en la transición democratica española*. Jose Victor Sevilla Segura
• *La necesidad de consenso democratico para afrontar la crisis economica*. Antonio Garcia de Blas
• *O processo inflacionario portugues no pos-25 de abril de 1974*. Daniel Bessa

Intervienen en el Coloquio: Sergio Aranda, Armando Córdova, Carlos Diaz de la Guardia, Victor Fajardo, Augusto Mateus, Gaston 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 cuestion— de un conjunto de articulos significativos publicados recientemente en los distintos paises del área iberoamericana sobre un mismo tema. Se incluyen quince reseñas temáticas en las que se examinan 234 articulos realizados por: M. Alberto Carrillo, Lilia Dominguez, Aline Frambes-Buxeda, Raul Leis, Carmelo Mesa-Lago, Joao Quartim de Moraes e Isabel Torres (latinoamericanas); Jose Antonio Alonso, Emilio Arevalo y Juan Antonio Gallego, Maria Angeles Duran, Manuel Guedan y Jose Angel Sotillo e Ignacio Santillana (españolas), Joao Bettencourt, Ilona Kovacs, y Stefano Mainardi (portuguesas).

• **Resúmenes de artículos**: 150 resúmenes de articulos relevantes seleccionados entre los publicados por las revistas cientifico-académicas del área iberoamericana durante 1985-86.

• **Revista de Revistas Iberoamericanas**: información periódica del contenido de más de 140 revistas de caracter cientifico-academico, representativas y de circulación regular en Iberoamerica en el ambito de la economia politica.

• Suscripcion por cuatro numeros: España y Portugal 3.600 pesetas ó 40 dólares; Europa 45 dólares; America y resto del mundo 50 dólares.
• Numero suelto: 1.300 pesetas o 15 dólares.
• Pago mediante talón nominativo a nombre de Pensamiento Iberoamericano.
• Redaccion, administración y suscripciones:

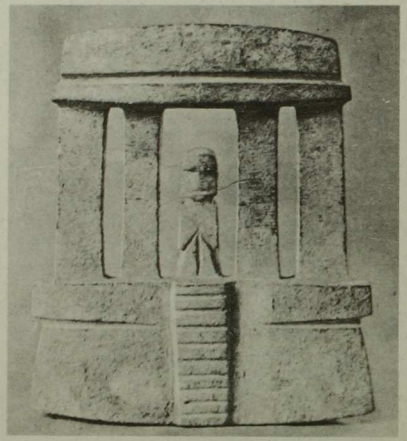
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Dirección de Cooperación Económica
Revista Pensamiento Iberoamericano
Telef. 244.06.00 Ext. 300
Av. de los Reyes Católicos, 4
28040 MADRID

Vuelta 138

Revista mensual • Año XII • Mayo de 1988 • 3000 pesos

Octavio Paz
Poesía de circunstancias

Christopher Domínguez • Alan Knight
Biografía del poder



Roderic Camp: Élites mexicanas

Fabienne Bradu sobre Fernando del Paso

Jose Guilherme Merquior sobre Raymond Aron

Aurelio Asiain sobre David Huerta

voices of MEXICO

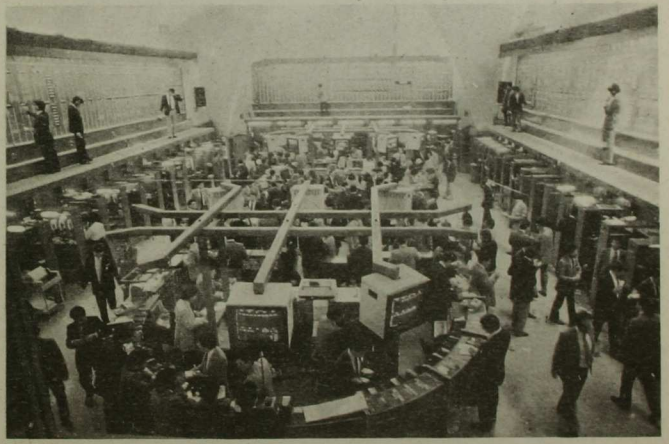
News, Commentary and Documents on Current Events in Mexico and Latin America

The Debate on the Mexican Stock Market

On the Mexico-U.S. Border: Between Two Laws

The PRI and Its Three Paradoxes

Women Film Directors in Mexico



Number 6 $ 4.00 U.S. 3,000 pesos ISSN 0186-9418

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Núm. 446/47 - Agosto-septiembre 87

Homenaje a

Pedro Laín Entralgo

con una obra teatral inédita de **Laín Entralgo**

y colaboraciones de

José Luis Abellán, Agustín Albarracín Teulón, Elvira Arquiola, Emilio Balaguer, Donald W. Bleznick, Antonio Buero Vallejo, Pilar Concejo, Rodrigo Fierro, Luis García Ballester, Domingo García Sabell, Diego Gracia, Elena Hernández Sandoica, Carlos Landa, José María López Piñero, José Alberto Mainetti, Marià Manent, Blas Matamoro, Franco Meregalli, Fernanda Monasterio, Luis Montiel, Antonio Orozco Acquaviva, José Luis Peset, Armando Roa, Francisco Rodríguez Adrados, Amancio Sabugo Abril, Heinrich Schipperges, Antonio Tovar y Mariano Yela

Un volumen de 496 páginas. P.V.P.: 1.500 pesetas.

SINTESIS

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 Ados; Héctor Palomino; Carlos Moneta; Pedro Paz; Oscar Camilión; Francisco Diez.

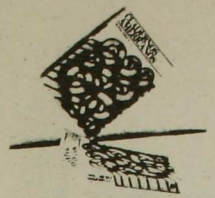
CREA SEP
Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud

La Orquesta 12

homenaje a

INES ARREDONDO

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA EPOCA



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 Perez, Dante Ramirez Gemánico Salgado, Leopoldo Zea.

HOMENAJE A SILVA HERZOG

Jorge Carpizo, Benito Rey Romay.

NUMERO 2 VOLUMEN 2 **Marzo - Abril 1987**

Ignacio Díaz Ruiz, Alberto Moreiras.

CENTOAMERICA: Manuel Becerra Ramírez, 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 EUROCENTRISMO Y OPCION PLURALISTA LATINOAMERICANA

Evandro Agazzi, A. Schulgovski, V. Maximenko, A. Jarlamenko.

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 Miro Quesada, Manuel Mejía Valera, Carlos M. Tur, Enrique Bernales, Edgar Montiel, John F. Day.

PROBLEMAS DE NUESTRA AMERICA

Rosa Cusminsky, Eduardo Gitli. 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 6, VOLUMEN 6 **Noviembre - Diciembre 1987**

Leonardo Viniegra, José Luis Orozco, Antonio Alonso Concheiro

LITERATURA Y CRITICA: Saúl Sosnowski, Agustín Martínez Antonini.

VOCES MEXICANAS: Hugo Verani, Will Corral, William Katra

UNIVERSIDAD Y POLITICA EN A.L. Orlando Albornoz, Vladimir Cordero Ardila, Luis da Cunha, Blanca Gómez Trueba, Gregorio Weinberg, Leopoldo Zea.

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA EPOCA

NOMBRE _____
DIRECCION _____
TELEFONO _____ PAIS _____
CHEQUE O GIRO Nº _____ POR $ _____
BANCO _____
SUSCRIPCION AÑO _____

Periodicidad: 6 números anuales.
Coloque X en la casilla deseada.
Precios durante 1988:

México	__$ 22,000
Un ejemplar	__$ 4,000
Otros países:	
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 Nº 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

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA EPOCA

Número 10 Julio-Agosto 1988 Vol. 4

José Guilherme Merquior. Vico, Joyce y la ideología del alto modernismo.
Alberto Filippi. Las Américas para Marx.
Fernando Ainsa. La alteridad lejana como utopía en el mito de la Tierra Prometida.
Ricaurte Soler. Etapas del pensamiento y acción antiimperialistas en Panamá.

HOMENAJE A JOSE LUIS ROMERO

Oscar J. Shuberoff. José Luis Romero, historiador de la cultura.
Norberto Rodríguez Bustamante. José Luis Romero en la Universidad de Buenos Aires.
Ruggiero Romano. Evocación de José Luis Romero.
Juan Antonio Oddone. Presencia de José Luis Romero en la universidad uruguaya.
Blanca París de Oddone. Romero universitario.
Leopoldo Zea. Latinoamérica, entre la civilización y la barbarie.

POR LOS CAMINOS DE NUESTRA AMERICA

Manuel Malaver. III. En el sur del Perú;
IV. Revolución feminista en el Perú colonial.

NOVISIMA POESIA LATINOAMERICANA

Ricardo Yamal. La generación dispersa: la poesía de Omar Lara.
Ricardo Llopesa. Algunos aspectos en la poesía de Eduardo Zepeda-Henríquez.

LITERATURA Y POLITICA

Fernando García Núñez. Notas sobre la frontera norte en la novela mexicana.
Martha Mercader. El difícil matrimonio de la literatura y la política.
Elbio Rodríguez Barilari. Literatura y resistencia después del miedo.

PRESENTACION

Elsa Cecilia Frost, Carlos Bosch, Cristina González y Eugenia Meyer. Un nuevo libro de Juan A. Ortega y Medina.

RESEÑAS

La idea colombina del Descubrimiento desde México (1836-1986), por María Teresa Bosque Lastra.
Remembranza y testimonios, por Felícitas López Portillo T.

LIBROS Y REVISTAS RECIBIDOS

CONTENIDO

QUINTO CENTENARIO

Leopoldo Zea — Más allá de los 500 años
Silvio Zavala — Examen del título de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América
José Luis López-Schümmer — El descubrimiento como mito
Antonio Gómez Robledo — Semántica y aporética del descubrimiento
Miguel León-Portilla — Un comentario a las disquisiciones semánticas y aporéticas del doctor Antonio Gómez Robledo
Enrique Dussel — Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico

NUESTRO TIEMPO

Jesús Silva-Herzog F. — La economía mundial: breves comentarios
Susana Rodgers — El desarrollo del nacionalismo radical (1890-1930)
Horacio Labastida — Colonialidad y liberación en América Latina

POR LOS CAMINOS DE NUESTRA AMERICA

Manuel Malaver — I. Un viaje hacia Bolivia
II. En Cochabamba

ENSAYO HISPANOAMERICANO

Antonio Sacoto — El ensayo hispanoamericano contemporáneo
Lourdes Martínez Echazábal — Positivismo y racismo en el ensayo hispanoamericano
Gabriella de Beer — Visión de España en la obra de Andrés Iduarte
Uruguay Cortazzo — Tradición y renovación en la crítica literaria del Uruguay

BORGES Y EL SUR

Jorge Ruffinelli — Borges y el ultraísmo: un caso de estética y política
Antonio Planells — Jorge Luis Borges y el fantasma de Blas Pascal
Nora Pasternac — El americanismo de la revista *Sur*

RESEÑAS

Zaguán abierto al México republicano (1820-1830), por Elsa Cecilia Frost
Por una Universidad de excelencia, por Mario Magallón Anaya
Universidad y política en América Latina, por Enrique Camacho Navarro