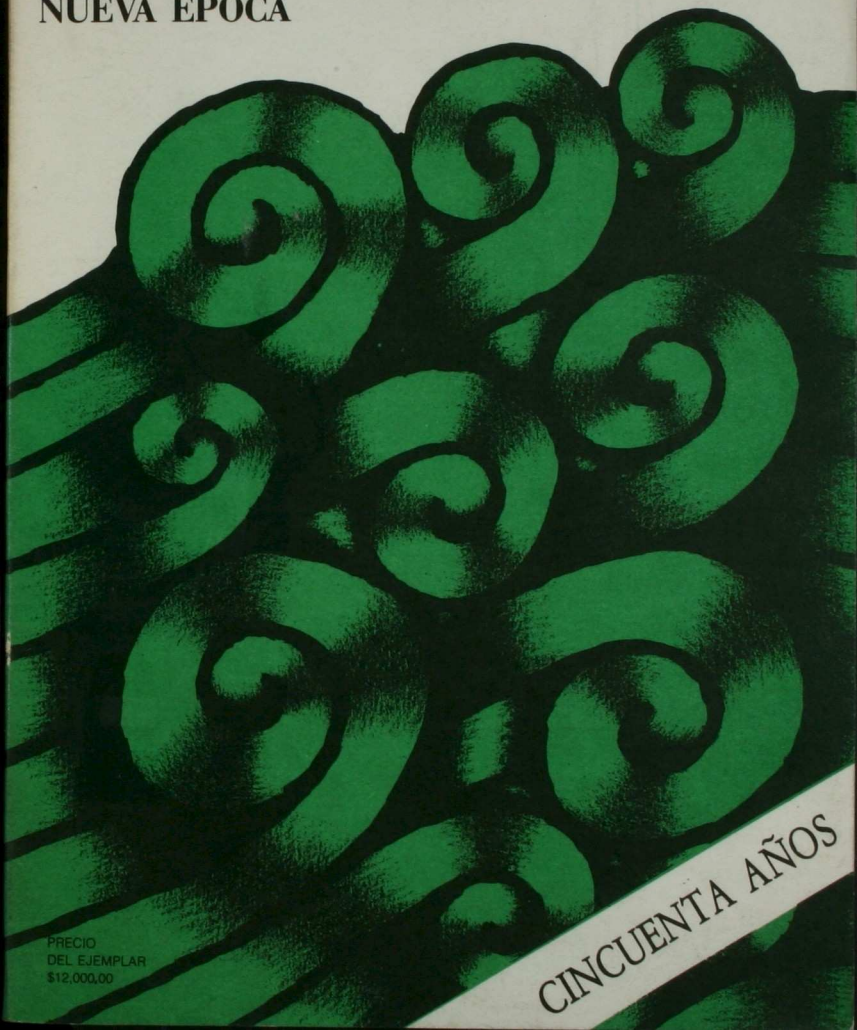
CUADERNOS AMERICANOS 35

NUEVA ÉPOCA



CINCUENTA AÑOS

PRECIO
DEL EJEMPLAR
$12.000,00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: LILIANA WEINBERG

COMITÉ TÉCNICO: 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, Ecuador; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Laura Furcic, Video-concepto; Domingo Miliani, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva-Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.
Fernando Ainsa, UNESCO; 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, Jorge Alberto Manrique, Adalberto Santana, Valquiria Wey.

EQUIPO TÉCNICO: Norma González Perea, Judith Orozco Abad, Raúl Arámbula Paz, Norma Villagómez Rosas y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: *Coordinador:* Juan Manuel de la Serna, Margarita Vera.
Asuntos Administrativos: Julio César Méndez Hernández.

Edición al cuidado de Porfirio Loera y Chávez

Redacción y administración:
P.B. Torre I de Humanidades
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.
Apartado Postal 965
México 1, D.F.
Tel.(Fax) 548-96-62

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

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

AÑO VI VOL. 5

35

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 1992

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1992

NUEVA ÉPOCA
1992
AÑO VI, NÚMERO 35, Septiembre-Octubre 1992

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.
Las ideas contenidas en los artículos son
responsabilidad de sus autores.
No se devuelven originales. No nos hacemos responsables
de trabajos no solicitados ni nos comprometemos a
mantener correspondencia sobre los mismos.
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. de 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 ÉPOCA

Número 35 Septiembre-Octubre Volumen 5

ÍNDICE

Pág.

QUINTO CENTENARIO.
ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

LEOPOLDO ZEA. América, vacío de Europa 11

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU Y GUSTAVO GONZÁLEZ G. Conflicto y discurso sobre el hombre americano. La polémica Las Casas-Sepúlveda 21

GÉRARD PIERRE-CHARLES. Visión contemporánea de Toussaint Louverture 43

ADOLFO COLOMBRES. El desarrollo cultural indígena en el marco del proyecto civilizatorio de América Latina . 69

ANA BELLA PÉREZ CASTRO y LORENZO OCHOA. Mestizaje cultural en la Sierra Alta de Hidalgo, México 84

MÁRGARA AVERBACH. Literatura india en los Estados Unidos: una forma de resistencia cultural 99

SERGIO RAMÍREZ MERCADO. El Nuevo Mundo 110

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

ALEJANDRO FINISTERRE. Juan Larrea, León Felipe y el cincuentenario de *Cuadernos Americanos* 119

JOSÉ G. MORENO DE ALBA. Antonio de Nebrija en España y América 134

TERESA SMOTHERMAN. La filosofía de la liberación en la nueva novela indigenista 145

JUAN MANUEL RIVERA. *La peregrinación de Bayoán*: fragmentos de una lectura disidente 158

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.
DIÁLOGO Y POLÉMICA

LEOPOLDO ZEA. Filosofar a la altura del hombre. Respuesta a Zdeněk Kouřím 183
ENRIQUE DUSSEL. El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana 203

LEOPOLDO ZEA EN SUS OCHENTA AÑOS

JOSÉ ANTONIO MATESANZ. Nuestra historia como herencia 221
JORGE RUEDAS DE LA SERNA. Una vocación reconocida . . 227
AMY A. OLIVER. Leopoldo Zea: Nada menos que todo un hombre 232

COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE
LA LATINOAMERICANIDAD. AMÉRICA LATINA
HISTORIA Y DESTINO

Reconocimiento universitario al doctor Leopoldo Zea . . 239

QUINIENTOS AÑOS DESPUÉS

JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR. Presagio y tópica del descubrimiento 245
BRIAN F. CONNAUGHTON. El descubrimiento y la integración iberoamericana 249
MANOLA SEPÚLVEDA GARZA. Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia 255

Quinto Centenario

Encuentro de Dos Mundos

AMÉRICA, VACÍO DE EUROPA*

Por *Leopoldo* Zea
CCYDEL, UNAM

La América vacía sólo puede ser *si el hombre está sólidamente aferrado a ella, encerrado en su tarea: la servidumbre, la esclavitud, estas antiguas cadenas, renacen por sí solas, como una necesidad o una maldición impuesta por el exceso del espacio. Pero éste es también liberación, tentación.*

Fernand Braudel, *El tiempo del mundo*

1. Conquistando vacíos

El 12 de octubre de 1492 tropezaron Cristóbal Colón y los europeos que lo acompañaban con tierras que confundieron con las asiáticas, por ser éstas la única referencia que tenían de tierras distintas. Los europeos, gracias al arrojo de sus mercaderes, conocían la ruta hacia el Oriente, iniciada por los fracasados cruzados en el siglo xi. Ahora se intenta atravesar el vacío de la Atlántida modificada por Platón, partiendo de los extremos del mundo, de Cathay y de Cipango. Los navegantes que siguieron a Colón cayeron pronto en la cuenta de que en medio del vacío atlántico existía otro gran vacío, más inmenso y por inmenso terrible, el vacío que a partir del nombre del navegante y cartógrafo Américo Vespucio tomó su nombre: América. Dando nombre al vacío parecía llenarlo. Pero llenarlo ¿con qué? Con imaginaciones, utopías, fantasías, encubriendo el vacío con ellas. Pero el vacío es vacío y el europeo aprendió pronto

*Palabras leídas en la ceremonia de clausura del congreso América '92, raíces y trayectorias, reunido en São Paulo, Brasil, entre los días 17 y 20 de agosto de 1992.

que tendría que llenarlo, no con fantasías, sino conquistándolo, dominándolo. Y para ello estableció servidumbres, esclavitudes y encadenamientos para que así todo nacido en estas tierras fuese a llenar el siempre pavoroso vacío.

Europa, la que será la Europa Occidental, era la contrapartida de la América supuestamente descubierta. "La vieja Europa Occidental —dice Braudel— es un mundo lleno, sin vacíos, sin tierras vírgenes, y en donde la relación, subsistencia y población se reequilibran, cuando es necesario, por el hambre y la emigración a las lejanías".[1] Europa, para mantenerse plena, saciada y abundante, deberá expulsar a los sobrantes, a los "desgraciados", a los que Germán Arciniegas llamaría desgraciados porque no tienen lugar en tal plenitud. Desgraciados que buscarán en el vacío, en la utopía, lo que les está negando la realidad en la saciada Europa. Pero el vacío, dice Braudel, es también liberación y tentación. Cuando los indios huyen a la persecución del blanco y los negros a la esclavitud, así como el mismo blanco que huye del mundo en el que no tiene siquiera un lugar como siervo, huyen al vacío. América es eso, un interminable vacío que empuja a los conquistadores a dominarla, pero también a los esclavos a liberarse.

Un enorme vacío de montañas, llanuras, selvas, pantanos, que el Conde de Keyserling llamó el continente del tercer día de la Creación. Es el vacío donde fracasa la conquista y donde los conquistadores acaban siendo absorbidos por el vacío supuestamente conquistado. Es el vacío donde los protagonistas de la historia europea, los Alejandro, César y Napoleón fracasan, según Hegel, cuando salen del apretado orbe europeo. El vacío al cual el joven conquistador macedónico, Alejandro, se ve obligado a regresar ante los infinitos que van más allá de la India, de China y no se sabe cuánto más. El mismo vacío que hace regresar a César, ante un vacío bárbaro, el de los salvajes germanos, galos, partos y otros muchos más que la Europa de esos días no puede asimilar limitada por su propia hartura. El mismo vacío de las estepas rusas, ya asiáticas, de donde se ve obligado Napoleón a regresar derrotado. El vacío que el colonizador europeo trata de domar creando poderosos enclaves para afianzar sus entornos. Enclaves de civilización enfrentados a la barbarie que formó el inconquistable vacío.

Pizarro conquista el imperio del Inca desde su enclave en Lima; Lima, ciudad criolla, no desde el Cuzco que es el vacío que puede

[1] Fernand Braudel, *El tiempo del mundo; Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, t. III.

devorar a su conquistador. En cambio Cortés, obligado por las circunstancias, levanta su dominio sobre el viejo enclave de poder azteca, Tenochtitlán. Pero pronto, muy pronto, religión y cultura, todo lo que el conquistador trajo para encubrir la religión y cultura indígena, serán devorados. Por ello, mientras el peruano insiste en mantener su criollismo, en México, en la que quizá fuera la Nueva España, se va afirmando el mestizaje en el que los abuelos, Cuauhtémoc y Cortés, se confunden.

Buenos Aires en el Plata y São Paulo en el Brasil serán los principales enclaves de expansión de la civilización sobre la supuesta barbarie. Han de dominar llanuras, selvas, ríos y montañas para supuestamente civilizarlas. Así los bandeirantes acabarán encontrándose con los exploradores que parten del mundo marchando al desierto, la pampa, aún el territorio siempre abierto. Así en el norte de América, desde la Nueva Inglaterra, de donde parte el ímpetu rebasador de fronteras. El historiador estadounidense Frederick Jackson Turner habla de la frontera en la historia americana. ¿Cómo dominar el vacío? Sólo por partes, tal y como Kafka imaginó se construye la sempiterna muralla china: poco a poco, haciendo de una frontera punto de partida para alcanzar otra. Más allá del *Far West*, luego de la América bajo dominio ibero; más allá de los mares de las Antillas y el Pacífico, más allá de todas las fronteras del mundo para imponer la más grande hegemonía que se conoce en la historia. Pero es en este ampliar, en este correr o empujar fronteras para ensancharse llevando dentro de sí al mundo que se va dominando hasta acabar dominado. Los primeros *wasp* absorbidos por latinos, africanos, asiáticos, semitas y miles y miles de razas y culturas ampliando el mestizaje que se inicia en la América que se denomina Latina.

Fernand Braudel, como la mayoría de los europeos, insiste en la visión de un Continente, América, creado de acuerdo con los sueños y ambiciones de europeos. Pero los sueños y ambiciones de los desgraciados, que diría Arciniegas, de los desplazados de la plétora europea, que por serlo tiene que expulsar sus sobrantes. "¿Son las Américas —pregunta Braudel— una 'periferia', una 'corteza', de Europa...? ¿América no es la explicación fundamental de Europa? ¿Acaso no ha descubierto, 'inventado', América y celebrado el viaje de Colón como el mayor acontecimiento de la historia desde la creación...? América es el hacer de Europa". Y agrega: "Pero una obra tan lenta en realizarse y concluirse que sólo adquiere sentido vista en su conjunto, en la plenitud de su duración". Esto es,

precisamente, lo que está en entredicho, entredicho por un vacío que nunca acaba de ser suficientemente llenado; no tiene el lleno de la Europa Occidental. Siempre existe un más allá, algo que escapa al dominio. Un dominio que carece de la fuerza suficiente para lograr la anhelada plétora. "Si la América descubierta —agrega— dio poco a Europa, inmediatamente, fue porque ella sólo era parcialmente reconocida y poseída por el hombre blanco. Y Europa debió pacientemente reconstruirla a su imagen para que empezase a responder a sus deseos... De hecho necesitó siglos para reconstruirse, no sin inmensas variantes y aberraciones, del otro lado del Atlántico, y tuvo que superar, uno tras otro, una serie de obstáculos".

2. El vacío inconquistable

¿De hecho los superó? ¿Los ha superado? ¿América es el vacío a ser llenado por Europa? ¿O bien, América es el vacío o tumba de Europa de donde está brotando otro mundo? Pero no el nuevo mundo del que habla Europa para llenar sus vacíos. No la utopía eterna de Europa que Paul Valéry reclamaba para salvar la cultura y civilización europeas puestas en crisis por la brutalidad de la Segunda Guerra Mundial. El vacío, aún cuando aumenten los emigrantes europeos, se mantiene desafiante. "Entonces —dice Braudel— una vez sometidos los grandes sectores de las civilizaciones amerindias, ¿no se trató siempre de luchar contra un espacio vacío y poblaciones todavía en la edad de piedra, en las cuales ningún conquistador podía apoyarse?". Detrás de sí sólo dejan el vacío como la estela de un barco en alta mar. ¿Qué es lo que descubre el conquistador español? "El vacío casi absoluto". "Del lado de Atacama, cerca de la costa desértica, ves tierras sin hombres —canta Ercilla—, donde no hay ni un pájaro, ni un animal, ni un árbol, ni siquiera un follaje". ¿Hay fronteras? ¿Qué es la frontera? La frontera es "espacio vacío que es necesario someter a la presencia de los hombres, ... constantemente en el horizonte de la historia americana, tanto en el este del Perú como en el sur de Chile, como frente a los *llanos* de Venezuela, o en el interminable país canadiense, o a través del *Far West* de Estados Unidos, o en la inmensa Argentina en el siglo XIX". Todo es parte del extremo del mundo.

Este tener que avanzar para dominar el vacío pone su marca a los hombres de esta América. Hombres distintos de sus ancestros

europeos, indios, africanos o de cualquier otro lugar, que someteno hacen del vacío defensa de sus libertades. Esto lo expresa el pionero estadounidense que hace de sus enclaves fronterizos punto de partida para crear o empujar fronteras. "La peculiaridad de las instituciones americanas —dice el estadounidense Turner— radica en el hecho de que se han visto obligadas a adaptarse a los cambios de un pueblo en expansión, a los cambios que lleva consigo cruzar un continente, conquistar tierras salvajes y pasar en cada zona de este proceso de unas condiciones económicas y políticas primitivas a las complejidades de la vida cotidiana".[2] El pionero llegado de Europa debe adaptarse a la realidad con la que se encuentra y esta realidad marcará su propio desarrollo e identidad. La marcha y conquista del Oeste en los Estados Unidos no se distinguirá mucho de la posterior marcha hacia fronteras cada vez más lejanas. Más allá de las fronteras que separan a la América Sajona de la América Latina, más allá de los mares para conquistar los mismos enclaves europeos o imponer su propio enclave sobre los vacíos de poder del colonialismo europeo en Asia o África. Rebasando y empujando fronteras que acaban señalando a las estrellas.

Y en este avanzar siempre, regresando sobre sí mismos, para hacer de lo conquistado punto de partida para nuevas conquistas, "El desarrollo social americano —dice Turner— ha estado recomenzando continuamente en la frontera. La frontera americana es distinta de la europea, que es sólo una línea fronteriza fortificada para no dejar entrar a los sobrantes de esas tierras. En América la frontera es siempre abierta a un vacío que no parece terminar. Dominar el vacío implica dominar la propia y peculiar identidad, sometiéndola a ese extraordinario vacío que implica una mayor libertad, pero también la renuncia a lo que se ha sido para poder ser otro, de conformidad con lo que tal vacío promete. Vianna Moog, hablando de expansión del *bandeirante* brasileño sobre los grandes vacíos de la región dice que el inmigrante "tiene que someterse a sí mismo y someter a su familia a los más drásticos métodos de ruptura con el pasado y renuncia a su cultura de origen ... Ahora bien, este repudio del viejo hogar y de la antigua patria no se puede efectuar con ánimo tranquilo".[3] No importa que el emigrante venga huyendo de una tierra y un pasado en el que sale sobrando. Es más,

---

[2] Frederick Jackson Turner, *La frontera en la historia americana*, Madrid, Ediciones Castilla, 1961.

[3] Vianna Moog, *Bandeirantes y pioneros*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1965.

quisiera regresar triunfante de donde ha salido sobrante. Y en este tener que adaptarse a los conflictos de identidad es que se planteaban al libertador Simón Bolívar y al civilizador Domingo Faustino Sarmiento dichos problemas: ¿Qué somos? ¿Indios? ¿Españoles? ¿Africanos? ¿Mestizos?

Ezequiel Martínez Estrada, en su *Radiografía de la Pampa*, habla también del vacío que no puede ser llenado: "La amplitud del horizonte, que parece siempre el mismo cuando avanzamos, o el desplazamiento de toda la llanura acompañándonos, da la impresión de algo ilusorio en la ruda realidad del campo. Todo el campo es extensión y la extensión no parece ser otra cosa que el desdoblamiento de un infinito interior, el coloquio con Dios del viajero. Sólo la conciencia de que se anda, la fatiga y el deseo de llegar, dan la medida de esta latitud que parece no tenerla. Es la pampa; es la tierra en que el hombre está solo como ser abstracto que hubiera de recomenzar la historia de la especie o de concluirla". Los pioneros, los *bandeirantes*, los colonizadores no son aquí sino los señores de la nada. "El paisaje del llano, si lo es, toma la forma de nuestros sueños, la forma de una quimera y se exterioriza cuando el sueño es ruin". Ya no es el sueño o vacío de Europa, sino el sueño o vacío del mismo americano que ha de llenar con la libertad lo que el europeo trató de llenar con la conquista.

3. Vacío para la libertad

Como ya decía Braudel el vacío no sólo es cadena; también es libertad y tentación de libertad. Es la inmensidad del vacío que sólo los sueños de libertad pueden llenar. Por eso, allí donde se estrellaron, tropezaron o frenaron los conquistadores, allí mismo los libertadores llenan el vacío de libertades. Sobre esas llanuras que parecen interminables, sobre esas selvas y pantanos que parecen no tener fin, sobre metales y ríos que espantaban al conquistador y colonizador europeo, avanzarán los hombres empeñados en llenar vacíos de dominio con llenos de libertad.

"El hombre de la América del Sur es Bolívar", escribía su maestro Simón Rodríguez. Se quiere desacreditar su modelo, "pero ahora no habrá quién quiera imitarlo; y si los directores de las nuevas repúblicas no imitan a Bolívar, la causa de la libertad está perdida". Los hombres históricos o héroes, de acuerdo con la concepción de Hegel, eran los conquistadores. Los Alejandro, los César y los Napoleón, conquistaban para, por contradicción

dialéctica, posibilitar la libertad. Los conquistadores servían al espíritu como libertad, imponiendo paradójicamente su dominio. Sin embargo, si éste fue el escenario de los grandes conquistadores, otro será el de los que, como contrapartida, se designaron en América como libertadores.

¿Se puede comparar el escenario de las hazañas de Alejandro, César y Napoleón con el escenario en el que actuaron libertadores como Simón Bolívar? Los libertadores como Bolívar circulaban a lo ancho y a lo largo de este continente, por las mismas tierras que en América era imposible llenar por la conquista. Cabalgando día a día, muchos traspasaban llanuras, montañas, selvas y pantanos para llenar los vacíos que iba dejando el poder, plenos de libertad. Alejandro, César y Napoleón se estrellarán o regresarán vencidos ante los vacíos de poder con que tropezaron. Bolívar, San Martín, Sucre, O'Higgins, Morelos y otros muchos hicieron de esos vacíos escenarios de libertad, destruyendo los enclaves de dominio y coloniaje. Napoleón, que quiso ser el libertador de Europa frente al viejo despotismo, acabó velando las armas de la realeza que supuestamente iba a vencer hasta llegar a ser coronado emperador. "Un general republicano, que pasó el puente de Arcola atravesando una lluvia de balas —dice Simón Rodríguez— para ganar un puesto a los soldados del rey, acabó arrodillado ante las insignias reales. ¡Qué ejemplo tan grande de la pequeñez del hombre!".

Simón Bolívar fue tentado por sus caudillos para coronarse y así repartir prebendas entre sus generales. El Libertador contesta indignado: "Según esos señores, nadie puede ser grande sino a la manera de Alejandro, César y Napoleón ... Yo quiero superar a todos en desprendimiento, ya que no puedo igualarlos en hazañas. Mi ejemplo puede servir de algo a mi patria misma". "¡Liberalismo o muerte! Ni Colombia es Francia ni yo Napoleón ... Yo no soy Napoleón ni quiero serlo, tampoco quiero imitar a César". Tales ejemplos le parecen indignos de su gloria: "El título de Libertador es superior a todos los que ha recibido el orgullo humano ... Me ofenden ustedes pidiéndome coronar emperador".

El problema de los libertadores no es alcanzar la plenitud de la conquista que ningún conquistador ha logrado, sino alcanzar la plenitud de la libertad sobre un gigantesco vacío que parece invitar a su conquista y dominación. De esta América no pueden surgir conquistadores, puesto que ha entrado a la historia bajo el signo de la conquista. De esta región sólo pueden surgir libertadores. Movimientos, filosofías y teologías de liberación. Sólo en la libertad se

puede llenar el vacío de América que en vano trataron de llenar las diversas olas de conquistadores y colonizadores europeos.

4. El vacío como crisol

De España llegan a América gentes que no tienen lugar en la Península, dispuestas a realizar en el Nuevo Mundo aquello de que carecen en el viejo. Traen sus utopías, la expresión de sus ambiciones. El costo de la utopía caerá sobre los indígenas conquistados de los grandes imperios azteca e inca. Pero la ineludible presencia de estos pueblos con sus culturas, hábitos y costumbres irá cambiando la utopía traída de acuerdo con la realidad con la cual habrán de contar. En lugares donde la densidad indígena no es tan grande, como en el Atlántico, ingleses, franceses y holandeses envían a los desheredados y desechos de una humanidad sobre el Continente americano. A esto se agregan los africanos, traídos a la América para hacer el trabajo que los indígenas no podían soportar. Después olas y olas de emigrantes voluntarios u obligados que en el siglo XIX se aposentaron al Norte y Sur de América. En el norte, gente que ha de arrancar a los indígenas tierras que no saben hacer producir. Al sur, en regiones donde la mano india no existe, los emigrantes desplazados por la industrialización europea harán la tarea que en el altiplano hacían los indígenas. El gigantesco vacío que van llenando los siempre sobrantes del mundo pletórico europeo. En vano tratarán éstos de repetir en el nuevo mundo lo que no tenían en el viejo. La realidad se va imponiendo, mezclando razas y culturas de diversas regiones de la tierra, como es el caso de los Estados Unidos en cuyas entrañas se van metiendo las gentes de las que se van sirviendo para hacer el trabajo sucio que los *wasp* se niegan a realizar.

En la América que se llamó Latina, el mestizaje se completa rápidamente; el que parecía vacío de Europa se va llenando con hombres de razas y culturas de todas las regiones del mundo, forzados o libremente atraídos por utopías que no acaban de precisar. Así llegamos al siglo XX, cuando el que fuera vacío de Europa se va transformando en un extraordinario crisol de humanidad. José Vasconcelos habló de este gran crisol en el que se va forjando y realizando la nueva y gran utopía auténticamente americana. Raza Cósmica llama Vasconcelos a esta utopía, situándola en la extraordinaria región de América que es el Brasil, en donde se encuentran y confunden europeos, asiáticos, africanos y americanos. Esta

América ayer vacía que ahora cuenta con 500 millones de habitantes que se van acrecentando. Pero un mundo todavía lleno de espacios, en donde pueden aún entrar los sueños y esperanzas de otros muchos hombres de la tierra. Gran crisol que se extiende sobre la otra América que lleva ya dentro de sus entrañas las razas y culturas de los pueblos que en su expansión llevan dentro de sí. Pero ya no es el futuro de Europa al servicio de los europeos u occidentales, sino el futuro de un mundo que va universalizándose al saberse sus componentes pares entre pares, como gente igual entre sí, precisamente por ser distinta, diversa, personal, individual, pero no tan distinta que se piense que unos hombres son más hombres que otros. Simplemente iguales, empeñados en tareas comunes. Más allá de la brutal relación de dependencia, la relación horizontal de solidaridad.

José Vasconcelos invierte la interpretación de vacío que ha sido y fue América para los europeos, como un vacío que sólo podía ser llenado mediante la conquista por hombres de origen racial y cultural europeo. Dice que mientras en Estados Unidos se trata de levantar el imperio de una sola raza, para afirmar el poderío blanco, "nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, contagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros del avatar de una estirpe mejor. En esta América ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos particulares, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que esta vez salga de la olvidada Atlántida; ya no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha por el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal".[4]

Vasconcelos escribe este profético ensayo en 1925. Sesenta y siete años después de escribir *La raza cósmica*, la posibilidad de una raza integral se está discutiendo a lo largo de la tierra. Es que la América llamada Latina se ha extendido sobre la América sajona, de donde se esperaba iba a surgir el imperio de una sola raza. Una América latinizada, múltiple racial y culturalmente se extiende y penetra en la otra América. El vacío de esa América está siendo ahora llenado por razas y culturas latinas, africanas, asiáticas, semitas y eslavas que el mismo mundo occidental ha traído dentro de

[4] José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1983.

sí para hacer el trabajo sucio que se niega a hacer la raza *wasp*. Latinoamericanización que se está extendiendo a todos los centros de poder europeos, incluyendo a la misma Europa Occidental.

La Europa Occidental enfrenta también la penetración de la Europa mantenida en sus márgenes con diversas justificaciones. El fin de la guerra fría ha sido también el fin de los muros y murallas que separaban a la Europa sajona, germánica, de la Europa eslava, mongola y asiática. La diversidad de razas y culturas que está unificando al continente americano no descubierto hace quinientos años, está ya llenando los vacíos que separaban a los europeos del resto del mundo. Se perfila algo más que una Casa Común Europea, Americana o Asiática: una Casa Común del Hombre, del hombre pleno, con sus diversas y singulares expresiones de identidad, pero no tan diversas que unos puedan considerarse más representativos que otros.

CONFLICTO Y DISCURSO SOBRE EL HOMBRE AMERICANO. LA POLÉMICA LAS CASAS-SEPÚLVEDA

Por *Clara Alicia* Jalif de Bertranou
y *Gustavo* González G.
CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO, ARGENTINA

Problemática general

Desde fines de la década de los setenta se ha gestado un profundo debate en el campo de la crítica literaria y de la historiografía latinoamericana acerca de los "modos posibles de acceso a nuestro pasado", hecho que ha repercutido con inusitada fuerza en las especialidades "hispanoamericanas". Esta polémica se originó como un intento por superar los excesos de la historiografía tradicional y del culturalismo literario, muchas veces empeñados en una lectura fragmentaria y unilineal del pasado americano.

En el ámbito de la crítica literaria, la renovación de metodologías estuvo promovida por la acalorada irrupción de las diversas teorías semiológicas y hermenéuticas que desde la década de los sesenta dominaron la discusión sobre la naturaleza del lenguaje. Nociones como "estructura significativa", "discurso", "texto" y las respectivas categorías implicadas, despejaron nuevas regiones de análisis que los métodos tradicionales habían desechado o, en el peor de los casos, ocultado en forma dogmática. Muy en particular la llamada "teoría del discurso"[1] desplegó modelos interpretativos sugerentes para una reapropiación del discurso literario hispanoamericano, poniendo de relieve las diversas instancias

[1] La "teoría del discurso" constituye un movimiento sumamente vasto e igualmente heterogéneo que incluye a Paul Ricoeur desde una perspectiva hermenéutica y a E. Benveniste desde una perspectiva semiótica, así como también las obras de S. Schmidt.

''contextuales'' de toda producción discursiva, sean sus coordenadas espacio-temporales, sus estructuras axiológicas, los sujetos coimplicados, así como su universo simbólico. De esta manera, se formuló un nuevo marco de análisis que privilegia al discurso (los textos ''literarios'') como una ''práctica comunicativa'' y no meramente como ''documentos pretéritos''.[2]

Simultáneamente —o casi de un modo sintomático—, en el campo de los estudios históricos también se operó una revisión del aparato heurístico tradicional, especialmente a raíz de las sugerentes investigaciones sobre las ideologías como configuraciones ''histórico-lingüísticas''.[3] El examen de las ideologías a través del prisma del lenguaje recortó, en el caso de los estudios sobre las ''ideas latinoamericanas'', un nuevo campo interdisciplinario ricamente abonado por los aportes de la teoría literaria y la filosofía latinoamericana. La idea de que el discurso histórico sobrelleva una estructura axiológica determinada por sus ''estrategias enunciativas''[4] ha traído consecuencias interesantes para la caracterización de los procesos ''epocales'', de sus constantes ideológicas y, junto con esto, nuevos criterios de periodización basados en las configuraciones discursivas de una época.

Este vasto contexto de problematización de las ''metodologías'' de estudio ha tenido particulares implicancias en el análisis del ''Descubrimiento y Conquista de América''. En ningún otro tópico como éste tal vez se haya dado un replanteo tan agudo sobre los modos de ''acceso'' y ''reconstrucción'' del pasado. Naturalmente, varias razones concurren en la explicación del fenómeno, desde la más obvia: el debate generalizado a propósito de la conmemoración del V Centenario (que pone a prueba las innumerables lecturas y relecturas del pasado latinoamericano) hasta la razón más específica: el ''Descubrimiento'' de América lleva consigo la ''irrupción'' de un conflicto discursivo a partir del cual se pueden interpretar las claves

[2] Ésta constituye la clave de la noción de discurso como un ''hacer'' más en el conjunto de ''prácticas humanas'', lo que torna a la actividad discursiva una praxeología. *Cf.* S. Schmidt, *Teoría del texto. Problemas de una lingüística de la comunicación verbal*, Madrid, presentación de E. Ballón, trad. de M. L. Arrida y S. Crass, Cátedra, 1977.

[3] La observación está tomada de Arturo Andrés Roig, ''La 'historia de las ideas' cinco lustros después'', en *Revista de Historia de las Ideas* (Ecuador), núm. 1 y 2, 1984.

[4] Esta sugerente caracterización está desarrollada por Walter Mignolo, ''Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento'', en *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Cátedra, 1982.

culturales del mundo occidental. En él se entrecruzan las aspiraciones, tácticas, valores y disvalores de un complejo mundo en expansión. De algún modo, los acontecimientos que sobrevienen con el Descubrimiento son una suerte de catalizador histórico y cultural del Viejo Mundo. De ahí entonces el inocultable valor interdisciplinario de tal fenómeno, que resume en su cerrada complejidad los signos de una vasta concepción del mundo. Si a esto le añadimos la trascendencia que tiene para el estudio de la ''identidad'' latinoamericana, comprobaremos entonces por qué desde hace más de una década se ha transformado en un concurrido espacio de discusión.

Los acontecimientos que detallamos son los que han motivado la generalizada expresión ''el descubrimiento textual de América'', esto es, la reconstrucción de las condiciones de producción de los discursos sobre el Nuevo Mundo. Trabajos como los de E. Pupo Walker, Walter Mignolo, Ch. Rodríguez, entre los hispanohablantes, hasta los de T. Todorov, en Francia, conforman una nueva preceptiva de interpretación, en muchos casos singularmente creativa.[5]

América, para estos enfoques, es básicamente una realidad ''referencial'' sobre la que se articulan y confrontan diversos discursos. Según cuál sea su procedencia ideológica —y por eso mismo su relación con una determinada estructura de poder— cada discurso enunciará a América de un modo específico, ensayando su propia estrategia discursiva.

Desde esta perspectiva, las nociones de texto/discurso permiten organizar de una manera diferente los saberes de la época. Por texto entendemos, básicamente, ''texto de cultura'', es decir, ''un acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura''. De esta definición, como destaca W. Mignolo, se pueden sacar dos conclusiones inmediatas: a) el texto, como acto verbal, es inseparable de la lengua; b) la expresión ''alta significación en la organización de una cultura'' permite distinguir al ''texto'' del ''documento''. Esta distinción no significa

[5] *Cf.* E. Pupo Walker, *La vocación literaria del pensamiento histórico de América*, Madrid, Gredos, 1982. Del mismo autor, ''La Florida del Inca Garcilaso. Notas sobre la problematización del discurso histórico en los siglos XVI y XVII'', en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1985. Walter Mignolo, ''El metatexto historiográfico y la historiografía indiana'', en *Modern Language Notes* 92, núm. 2, marzo, 1983. Así también del autor *Teoría del texto y teoría de la interpretación*, México, 1986 y T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, París, 1982. Hay versión en español, *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI, 1987.

que el texto no pueda ''emplearse'' como documento. La definición de texto debe completarse aludiendo a la operación clasificatoria, puesto que una cultura no sólo conserva los textos, sino que los conserva de una cierta ''clase''.[6]

Si las nociones de texto/discurso son una nueva modalidad organizativa del saber de la época, implican asimismo un nuevo ''objeto'' de estudio, más laxo y abierto al trabajo multidisciplinario, como queda mentado en la propia definición de texto.[7]

Los nuevos enfoques históricos sobre el Descubrimiento y la Conquista de América tienden a revalorizar la ''pluralidad'' de discursos que verbalizaron el fenómeno, contra la tradicional tendencia historiográfica que estigmatizaba los discursos hegemónicos reconociendo una única ''voz'' de la conquista. Si bien la noción clásica del *orbis christianum* sirvió de fondo simbólico y fijó las condiciones de producción de los discursos vigentes, convive sin embargo en dicho universo un conjunto variado de expresiones político-filosóficas distinguibles según su ''situación'' discursiva, esto es, el ''lugar'' y el ''sujeto'' que enuncia.[8] Utopismo, providencialismo, aristotelismo, humanismo, modernismo, etcétera, son la muestra elocuente de una ''polifonía textual''[9] fuertemente tensionada por los pensamientos de la época, y de la cual se nutren los cronistas, relatores e historiadores de Indias, quienes asumen la escritura ''sobre América'' como un ''acto experimental'' que a la vez que echa mano a formas enunciativas clásicas, no deja sin embargo de advertir la ''novedad referencial del Nuevo Mundo''.[10]

Las Casas, Sepúlveda y la enunciación

Al respecto, creemos que la polémica ''Las Casas-Sepúlveda'' es un acontecimiento significativo sobre los modos paradigmáticos de enunciación del hombre americano. Tanto Bartolomé de Las Casas como Juan Ginés de Sepúlveda concentran la densidad de un

[6] *Cf.* Walter Mignolo, en ''Cartas y crónicas'', *op. cit.*, p. 57. El autor desarrolla las implicaciones de la noción de texto para una tipología de los discursos sobre el ''descubrimiento'', la ''conquista'' y la ''colonización'', según la modalidad del ''referente'', es decir, ''aquello acerca de lo cual se habla''.

[7] *Cf.* Pupo Walker, *La vocación literaria*, ed. cit. y también ''La Florida'', ed. cit.

[8] *Cf.* Schmidt, *op. cit.*

[9] Noción ampliamente desarrollada en la obra de O. Ducrot; *cf. El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Paidós, 1986.

[10] *Cf.* Pupo Walker, *op. cit.*

espacio ideológico donde la ''alteridad'' de lo americano aparece ''dicha'' de modo conflictivo, revelando dos maneras de contextualizar los discursos hegemónicos.

La polémica Las Casas-Sepúlveda permite, tanto al historiador como al filósofo, desbrozar la enunciación de la triple *alteridad* de América: la *alteridad geográfica* —América como la ''topía'' descubierta, que dará lugar a la disputa sobre la legitimidad de sus poseedores—, la *alteridad histórica* —América como el ''tempo'' de la salvación, según Las Casas, o como la evangelización compulsiva de Sepúlveda—, y la *alteridad antropológica* —América habitada por los ''infides'' y/o ''creaturas'', idea que motivará la extensa polémica sobre el estatuto *axiológico* del nativo.

Para un estudio de la conformación narrativa de la identidad latinoamericana, esta polémica ejemplar arroja una clave: constituye la primera formulación de la *metáfora de la dualidad cultural*. ¿Qué significa esto? Veamos.

La mayoría de los estudiosos de la historia de las ideas latinoamericanas convienen en que el discurso sobre nuestra identidad se halla estructurado bajo una polaridad valorativa ejemplificada en la oposición sarmientina de ''civilización y barbarie''. Esta dualidad recorre metafóricamente todo el periplo de la cultura latinoamericana, insuflando sus procesos políticos, sociales y económicos. Con la disputa de Valladolid (1550-1556) se inauguran, a nuestro criterio, estos dos modos contrapuestos de concebir lo americano, que con diferentes voces recorrerán las polémicas sobre el Nuevo Mundo en los siglos XVII y XVIII. La dualidad se inserta en lo americano y repercute sobre sus autointerpretaciones. Así, la metáfora recorta espacios y tiempos ofreciéndose como una imagen inevitable de nuestra historia.

En el presente trabajo avanzamos un ''modo'' de leer esa metáfora de la dualidad, principalmente enfatizando sus ''temas'' y sus formas de enunciación. Queda para un segundo tratamiento la determinación de las *condiciones de producción* del conflicto discursivo entre Las Casas y Sepúlveda, tarea que exigiría un previo ordenamiento de fuentes bibliográficas, ya que aún hoy los historiadores no concuerdan sobre cuáles han sido los ''textos'' de la polémica.

Inicialmente repasamos la concepción lascasiana del hombre, nos detenemos en aquellas apreciaciones que concurren en la disputa de Valladolid sobre el nativo americano, luego ensayamos un acelerado repaso de los ''pre-conflictos'' que preparan la

polémica de 1550, para luego analizar la estructura discursiva de la Bula *Sublimis Deus*, un verdadero "pretexto" lascasiano. Finalmente, puntualizamos los ejes y las razones del enfrentamiento Las Casas-Sepúlveda.

La concepción lascasiana del hombre: claves y desajustes

En diversas obras y lugares Las Casas despliega una concepción del hombre fuertemente inspirada en sus convicciones teológicas, aunque también con una riqueza de matices que le permitieron tomar distancia de una ortodoxia eclesial madurada al calor del aristotelismo clásico. Las Casas sostiene, básicamente, la unidad específica del hombre; un concepto que retoma de diversas tradiciones pero que él ubica en particular en la filosofía de Cicerón, de la que toma la siguiente idea, profusamente desarrollada en sus textos históricos, políticos y teológicos:

> ...*porque todas las naciones del mundo son hombres*, y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición, y ésta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío, como sean formados a imagen y semejanza de Dios, todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los mismos objetos de ellos; todos tienen los principios naturales o simientes para entender y para aprender y saber las ciencias y cosas que no saben, y esto no sólo en los bien inclinados, pero también se hallan en los que por depravadas costumbres son malos; todos se huelgan con el bien, y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal, y se alteran con lo desabrido y que les hace daño... Todo esto es de Tulio. Así que todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres cuanto a su creación, y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado; y así todos tenemos necesidad de a los principios ser de otros que nacieron primero guiados y ayudados.[11]

En otras de sus obras, Las Casas define, al referirse a los infieles, que todo hombre, tanto infiel como fiel "es un animal racional y social y, por consiguiente, la sociedad o el vivir en sociedad es para todos ellos natural".[12] En este sentido, el hombre es un ser

[11] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia*, Nueva Biblioteca de autores españoles, vol. 13. *Historiadores de Indias*, I, Madrid, 1909, cap. XLVIII, p. 128. Esta misma idea en *Del único modo de atraer las Indias a la verdadera religión*, México, FCE, 1942, pp. 389-393.

[12] Bartolomé de Las Casas, *Principia quaedan...*, en *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*, México, FCE, 1962, t. II, p. 1247.

o animal racional que vive en sociedad. Implícita en su naturaleza está además la tendencia a lograr los fines para los cuales ha sido creado, fines que sólo se logran mediante los medios ya determinados por la Divina Providencia.

> Y así los movimientos con que Dios mueve a las creaturas, vienen a serles connaturales, convenientes, suaves y fáciles; no de otra manera que si tuvieran en sí mismas algún principio de inclinación, en cuya virtud esta misma inclinación es natural y suave, comunicándole a la piedra, por ejemplo, la gravedad que la hace tender natural y suavemente hacia abajo. Las creaturas, por consiguiente, no sólo son llevadas a sus propios fines por un agente extrínseco, sino que se dirigen ellas mismas, en cierto modo, a tales fines, como si tendieran a ellos de alguna manera espontánea.

Los hombres, como creaturas de Dios, conformándose con las impresiones que han recibido de su Creador,

> se inclinan al bien apetecible, ya que la operación propia de cualquier ser constituye su fin respectivo, puesto que es su segunda operación... Y así es como se descubre en los seres de la naturaleza cierta circulación, puesto que saliendo del Bien se dirigen a su vez al mismo Bien.[13]

Dentro de la concepción del ser humano formulada por Las Casas se percibe con definida claridad que *la unidad no supone la una ortodoxa igualdad*. Este aspecto ha merecido un especial tratamiento en el reciente trabajo de Tzvetan Todorov,[14] que constituye la clave del pensamiento lascasiano, a la vez que su punto de equilibrio más inestable.

En este sentido, Las Casas afirma que sobre el hombre han gravitado los elementos naturales: cielo, astros, aires, latitudes, tierra, motivando diferencias y matices. Estas opiniones se hacen patentes en la *Apologética historia*, donde también afirma que por la diversidad de los cuerpos puede haber, igualmente, diferencia en las ánimas.

> Y así parece que según la diversidad de los cuerpos proviene la diversidad de las ánimas y ser los hombres más o menos entendidos, naturalmente sabios o de poco saber; pero por eso se sigue que haya diferencia específica en las ánimas, como todas sean de una especie y a ésta no pueda diversificar la

[13] Bartolomé de Las Casas, *Del único vocationis modo*, p. 9.

[14] Tzvetan Todorov, *La conquista de América*.

> y abundantes, sin que para vivir política y socialmente y alcanzar y gozar de la felicidad civil que en esta vida cualquiera buena y razonable y proveída y felice república tener y gozar desea, les faltase nada, unas más y otras menos, y muchas en gran perfección todo por la mayor parte, porque son todos naturalmente sotiles, vivos y claros y capacísimos de entendimiento.[22]

La procedencia del texto ampara su comprensión metadiscursiva. El estilo "apologético", común a todos los polemistas, fija una condición básica para la interpretación.

Para concluir este breve repaso del modelo antropológico lascasiano, podemos añadir, junto con Todorov, que la real oposición que dominará la polémica entre Las Casas y Sepúlveda será entre dos doctrinas, la de la igualdad sustancial, que hemos detallado, y la desigualdad esencial entre los hombres a un lado y otro del Atlántico. A su vez, esta contraposición pone en juego una segunda, mucho más compleja y confusa, como es la de identidad y diferencia. En este sentido, si bien Las Casas habla de una igualdad constitutiva del linaje humano, introduce sin embargo una diferencia inevitable dada por las circunstancias corporales, físicas o materiales. La ponderación de los límites de la "diferencia" lo distanciará o no, por ejemplo, de Colón, para quien la diferencia degrada siempre en desigualdad y, consecuentemente, en inferioridad.[23]

Antes de abordar los términos de la polémica Las Casas-Sepúlveda, es necesario, de acuerdo con nuestra propuesta metodológica, reconstruir algunos ejes paradigmáticos que contextualizan diacrónicamente el fenómeno.

Antecedentes de la polémica

En un exceso de síntesis, aunque con un propósito metodológico, el historiador Lewis Hanke afirma que la clave que domina el debate desde 1492 hasta 1550 en torno del hombre americano es *qué clase de seres son los aborígenes americanos*. Como hemos visto, el despliegue de una antropología o, en todo caso, de una etnografía, no agotaba por aquel entonces el cometido de la pregunta. El tono combatiente de los discursos, su formulación apologética y su eficacia histórica revelan un interés más que científico y, según algunos autores, más que teológico. La observación tal vez valga para

[22] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia*, CCLXIII, pp. 683 y 684.

[23] Tzvetan Todorov, *op. cit.*, pp. 155 ss.

la interpretación historiográfica clásica, dominada por un unilateralismo que ve en la Controversia de Indias sólo el entrecruce de discursos "disciplinarios".[24]

Una primera especificación de la pregunta clave sería: *¿cuál es la aptitud de los indios para ser cristianos*? En este sentido, ya se comprende cuáles son los límites de la estrategia discursiva de los polemistas. Mientras que Las Casas sostiene la doctrina de la igualdad e identidad sustancial de los hombres del linaje creado, Sepúlveda se apoya en una doctrina que hará de la diferencia esencial un criterio de exclusión del plan salvífico y, junto con ello, abrirá la posibilidad de una guerra "justa" contra los infieles.

Es preciso advertir que ambas posiciones constituyen de hecho el conflicto discursivo más característico de la época, muy en particular por haber extremado el universo textual de la controversia.

Una cita de Hanke nos permite apreciar esta observación, además de justificar los límites difusos entre los intereses antropológicos, teológicos y puramente políticos:

> Para los españoles de aquella época no existía una diferencia muy clara entre los motivos de índole política y de índole religiosa; tendían a creer que las conquistas políticas servían a la religión al ampliar sus fronteras y que la expansión religiosa consolidaba las posiciones políticas.[25]

Los primeros años de la Conquista estuvieron caracterizados por una preocupación eminentemente económica por parte de la Corona. Su problema central estribaba en cuál era el método más adecuado para un aprovechamiento de los recursos del Nuevo Mundo. Naturalmente, la explotación de riquezas trajo consigo un replanteo de la "fuerza de trabajo" nativa. Esto es, en qué medida se podía resolver la ecuación mano de obra-producto. La introducción de métodos coercitivos de explotación, principalmente bajo la forma de encomiendas, fue generando relaciones de conflicto no sólo entre españoles y aborígenes, sino también entre los propios conquistadores. Prontamente trascendieron estas discrepancias a la Corona y a la Iglesia, acrecentándose las diferencias entre misioneros y particulares.

Hacia 1493 se da a conocer la bula *Inter caetera*, en la que se describen los propósitos pastorales de las misiones de Indias para

[24] En nuestro trabajo intentamos "saltar" por sobre esa historiografía clásica.

[25] Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 25.

asegurar la libertad de los indígenas. El 20 de junio de 1500 los Reyes Católicos aprobaron formalmente la libertad de los nativos, desechando todo sistema que impusiera la servidumbre.

Con posterioridad al clásico discurso de Montesinos (1511), leído en La Española, la Corona promulga las Leyes de Burgos, primer *corpus* de normas que reglamentan las relaciones entre indígenas y españoles. Una primera paradoja surge de la instrumentación de este documento: las garantías para el reconocimiento de la libertad de los nativos recaían en aquellos españoles que disfrutaban de los servicios de los indios.

Un cuadro ejemplar de la situación de entonces —al menos para observar las formas usuales de enunciación del americano—, se deduce de la Ley de Burgos número 24, que estipula que a partir de ese momento nadie podrá "azotar o pegar o llamar a ningún indio *perro* ni darle ningún nombre que no sea el suyo propio".

En 1520 Carlos V y su Consejo determinaron que "los indios eran hombres libres, que debían ser tratados como tales, y llevados a aceptar el cristianismo a través de los métodos que Cristo ha establecido".[26]

Pocos años después, en 1525, el padre dominico Tomás Ortiz denunció ante el Consejo de Indias la inadaptabilidad de los indios a toda vida política y organización social. Esta circunstancia embestía contra los relativos logros —si bien formales—, que reconocían la humanidad de los nativos:

> Son incapaces de aprender... No ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas... A medida que se vuelven más viejos su comportamiento se vuelve más inconveniente. Alrededor de los diez o doce años —prosigue Tomás Ortiz—, parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes... Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios... Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso.[27]

Durante la Conquista de México, el presidente de la Real Audiencia, obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, y el obispo franciscano Juan de Zumárraga presidieron la Primera Junta Eclesiástica, en 1532, en la cual dictaminaron que "no había dudas de que los nativos poseían suficiente capacidad; de que amaban apasionadamente las doctrinas de la fe... y de que resultaban capaces de efectuar todas las artes mecánicas y agrícolas".[28] Con ello, la Junta también reconocía que el indio era un ser racional y que tenía la facultad de gobernarse a sí mismo.

[26] *Ibid.*, p. 34.

[27] *Ibid.*, p. 35.

Esta declaración motivó una serie de desaprobaciones por parte de los cuerpos seglares en México, en particular por el tono emblemático del documento. Según apunta Hanke, los opositores de Zumárraga habrían desaprobado su posición, alertándole que "su excelencia ya no es joven ni robusto, sino anciano y enfermo" como para mantener relaciones con los indios "harapientos y apestosos", a lo que el obispo habría respondido:

> Sois vosotros los que apestáis a demonios, según mi manera de pensar, y vosotros los que resultáis repulsivos y antipáticos, porque solo veis las vanas trivialidades por vuestra inclinación a la vida comodina, como si no fueseis eclesiásticos. Estos pobres indios tienen un olor celestial para mí; ellos me sirven de consuelo y me dan salud, porque ellos son ejemplo para mí de la rudeza de una vida de penitencia con la cual yo debería aliarme si quisiera llegar a la salvación eterna.[29]

Las expresiones de esta cita no se agotan en el influjo estilístico de Zumárraga, sino que muestran un tipo de inflexión de la polémica: la opción "vital", por llamarla de algún modo adecuado, por los defendidos. De ahí el énfasis apologético.

Hacia 1535, bajo la convicción estructuralmente mítica de que los indios vivían en la Edad de Oro, en contraposición a la degradación española, el utopista Vasco de Quiroga redacta el conocido texto *Información en derecho*, fechada en México el 24 de julio, donde se explaya sobre el concepto del indio en la línea del "noble salvaje": "Yo creo cierto —dice Quiroga— que aquesta gente de toda esta tierra y Nuevo Mundo que cuasi es de una calidad muy mansa y humilde, tímida y obediente".[30]

El grado de polarización de la polémica sobre el americano queda expreso en la cita de Quiroga:

> No ha de faltar así allá como acá quien a esta gente aborrezca y abomine y maldiga y murmure de ella; así también tengo por muy cierto y no dudo de que tampoco ha de faltar quien los ame y favorezca siempre, y diga e informe

[28] *Ibid.*, p. 37.

[29] *Ibid.*, p. 39.

[30] *Cit.* por Hanke, *op. cit.*, p. 82.

bien de ellos y de la verdad, y ponga hasta la vida y sangre por ellos si fuese menester.[31]

El primer texto que cataliza los intentos por reconocer la libertad natural del indio, constituyéndose en la referencia obligada del debate de Valladolid es, sin dudas, la bula *Sublimis Deus*, de 1537, redactada por el Papa Paulo III. Cabe añadir que este texto es retomado en sus aspectos centrales en el *De unico vocationis modo*. Según Hanke, la bula es un claro ejemplo de cómo se entremezclaban por la época la teoría y la práctica en las acciones más importantes de los españoles en América.[32] Dicho de otro modo, la enunciación del dogma también iba acompañada de una estrategia de acción política.

Estructura discursiva de la bula Sublimis Deus

A CONTINUACIÓN transcribiremos un fragmento central del documento papal, cuya extensión se justifica para la determinación de la estructura discursiva:

> El Dios sublime amó tanto a la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en nuestro señor Jesucristo; es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esta fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe. No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe esté despojado de la más necesaria facultad para obtenerla. De ahí que Jesucristo, que es la Verdad misma, que nunca ha fallado y que nunca podrá fallar, diga a los que Él ha escogido para predicar su fe: ''Id y enseñad a todas la naciones''. Es decir, a todos sin excepción, porque todos son capaces de recibir la doctrina de la fe.
>
> El enemigo de la humanidad, quien se opone a todo lo bueno para conseguir la destrucción de los hombres, mirando con envidia tal cosa, ha inventado medios jamás antes oídos, para estorbar la palabra de Dios que ha de salvar el mundo; él ha inspirado a sus satélites, quienes para complacerlo, no han dudado en propalar ampliamente, que los indios del Oeste y del Sur y otras gentes de las que apenas tenemos conocimiento, deben ser tratadas como brutos creados para nuestro servicio, pretendiendo que ellos son incapaces de recibir la Fe Católica. Nos, que aunque indignos ejercemos en la Tierra el poder de Nuestro Señor, y luchamos por todos los medios para traer el rebaño perdido al redil que se nos ha encomendado, consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la Fe Católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla. Deseando proveer seguros remedios para estos males, definimos y declaramos por estas nuestras cartas, o por cualquier traducción fiel, suscrita por un notario público, sellada con el sello de cualquier dignidad eclesiástica, a la que se le dará el mismo crédito que a las originales, no obstante lo que se haya dicho o se diga en contrario, tales indios y todos los que más tarde se descubran por los Cristianos no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no están en la fe de Jesucristo; y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos y todo cuanto se hiciere en contrario será nulo y de ningún efecto.
>
> En virtud de nuestra autoridad apostólica, Nos, definimos y declaramos por las presentes cartas, que dichos Indios deben ser convertidos a la fe de Jesucristo, por medio de la palabra divina y con el ejemplo de una buena y santa vida.

[31] *Ibid.*, p. 83.

[32] *Ibid.*, pp. 48-49.

Ensayemos una observación inicial. Todo discurso es definido como discurso en relación con sus *condiciones de producción* (marco institucional, aparato ideológico en el cual se inscribe, coyuntura política e histórica, relación de fuerzas determinable, etcétera), consideradas no como simple contexto de circunstancias sino como ''condiciones que caracterizan el discurso, que lo constituyen, y como tales pueden ser observadas por el análisis lingüístico''.[33] Esto es lo que permite comprender al discurso en cuanto *práctica*, en el sentido que a éste da Foucault.[34]

Por lo pronto, sería necesario reconocer diversos *niveles* en los que se articulan *las condiciones de producción discursiva*, ya que éstas constituyen un complejo sobredeterminado, tanto por la facticidad de los acontecimientos (políticos e históricos), como por los propios discursos que de ellas emergen. En nuestro caso, las condiciones de producción del discurso ''oficial'' sobre el americano tienen un primer nivel ''institucional'' (la Iglesia), un segundo nivel de ''representación institucional'' (el Papa), un tercer

[33] Noemí Goldman, *El discurso como objeto de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1989.

[34] *Cf. ibid.*

nivel "ideológico-temático" (indios/*infides*/*creatura*) y finalmente una "trama" discursiva en la que se resuelven los conflictos de opinión. Estas "condiciones de producción" son detectables en el nivel de los discursos, ya sea en la conformación de los sujetos (emisores-receptores), en el "modo" de referir una realidad (indios=bárbaros / indios=creaturas), es decir, según cual es el tipo de estrategia discursiva (inclusión o exclusión), en la resignificación del código del discurso (cómo son entendidas, por ejemplo, las Escrituras o los textos doctrinales de Aristóteles, etcétera) y en las isotopías del mensaje (por ejemplo la selección de "temas" que introduce el discurso).

La *Sublimis Deus* presenta una estructura discursiva "tipo" en la controversia sobre el americano. Basándonos en el esquema comunicativo de Jakobson, podemos reconocer en la bula un *sujeto emisor* que es la Iglesia, y que ligüísticamente se formula en el texto como un "nos" que incluye al Papa, los súbditos, la realeza, y es extensivo a "todos los cristianos". Según el esquema de Ducrot, el Papa opera discursivamente como *locutor* de un texto en el que aparece también —junto a todos los cristianos— como *autor*. Naturalmente, hay un *sujeto de apoyo*, "desde el cual se habla", caracterizado en la bula de diversos modos: "Dios sublime", "supremo", "Jesús", "Verdad". Este sujeto de apoyo "legitima" y da "autoridad" al mensaje. Se habla "desde el Supremo bien". Esta fórmula se emplea recurrentemente, por ejemplo: "Nos ...que ejercemos en la Tierra el poder de Nuestro Señor".

Por sus características temáticas y por el origen de la "enunciación", el *mensaje* es virtualmente asimétrico: el locutor-autor es plenamente un "emisor" que "dice" sin interpelar ni pedir respuesta, ya que su intencionalidad no es dialógico-argumentativa, sino monológico-prescriptiva: el Papa enuncia su discurso incuestionable y sienta una norma.

El código comunicacional está estructurado por las Escrituras que informan tanto el mensaje propiamente dicho como la "situación comunicativa de los sujetos" (emisor-receptor). Esto es, el código no sólo "define" el discurso, sino también a los "actores" (el Papa=representante del Señor, los fieles=creaturas del Señor).

Finalmente, la *realidad referida* son los *infides-creaturas*, que según el "antidiscurso" (el discurso del "*Enemigo de la humanidad, quien se opone...*") aparecen enunciados como "brutos" y "esclavos".

Básicamente, la argumentación que se desprende del texto y que posteriormente empleará Las Casas es: "quien posee entendimiento para desear la fe, puede obtenerla. Todos son capaces de recibir la doctrina de la fe".

Veamos a continuación de qué manera la argumentación de la Bula constituye una de las claves de la polémica de Valladolid, que enfrenta dos perspectivas ideológicas vigentes en la época. Una es más cercana al aristotelismo de cuño tomista, mientras que la otra se encuentra más libremente despegada del dogmatismo eclesial de entonces y alentada por el providencialismo utopista de la incipiente modernidad.

Los términos de la polémica Las Casas-Sepúlveda

Un detalle pormenorizado de las circunstancias históricas del debate puede ser consultado en las obras de Hanke, Zavala y Todorov, entre otros. Por lo pronto, valga mencionar que la "disputa de Valladolid", como es tradicional reconocerla, comenzó a mediados de agosto de 1550 y continuó por un mes aproximadamente ante la "junta de los Catorce", convocada por Carlos V. Entre los jueces cabe citar a Domingo de Soto, Melchor Cano y Bernardino de Arévalo, además de los miembros del Consejo de Castilla y del Consejo de Indias.

Según convienen los historiadores, los querellantes debían concentrar su atención en el siguiente problema: *¿Es lícito que el rey de España haga la guerra contra los indios antes de predicarles la fe, a fin de someterlos a su imperio, de modo que sea más fácil instruirlos en la fe?*

La controversia de Valladolid debe considerarse como el último gran debate celebrado en España, a fin de determinar los reglamentos para los conquistadores y la manera adecuada de predicar la fe. Cabe señalar que en 1550 no se había resuelto aún este problema, planteado en 1513, luego de la promulgación de las leyes de Burgos a las cuales se debe la adopción del conocido Requerimiento, del cual Las Casas dijo en una oportunidad que no sabía si reir o llorar al leerlo.

A continuación detallamos los aspectos centrales del conflicto, aludiendo principalmente más a su enunciación temática que a sus instancias de resolución.

Sepúlveda y sus razones

La literalidad con que Sepúlveda argumentaba la filosofía tomista es un hecho ampliamente reconocido. Desde Las Casas hasta los comentaristas de la disputa, todos coinciden en que Juan Ginés de Sepúlveda fue un hábil ordenador y repetidor de la doctrina de Santo Tomás. Éste había declarado siglos atrás que la guerra puede ser librada con justicia cuando su causa es "justa" y cuando la autoridad empeñada en ella es legítima y se hace la guerra con el espíritu adecuado y en la forma correcta.

Apoyándose en esta doctrina, Sepúlveda declaraba lícita y necesaria la guerra por cuatro razones:

1. La gravedad de los pecados cometidos por los indios, especialmente su idolatría y sus pecados contra la naturaleza.
2. La rudeza natural, que los obligaba a servir a personas de naturaleza más refinada, como los españoles.
3. La urgencia de divulgar la fe, que se lograría con más facilidad mediante el privilegio de ser los misioneros quienes deben someter a los *infieles*.
4. La necesidad de proteger a los débiles entre los mismos nativos.

El argumento más debatido en la disputa de Valladolid se refiere al natural "señorío" de los españoles frente a la "inferioridad y rudeza natural" de los indios.

Los indios de América —según Sepúlveda— por ser sin excepción personas rudas, nacidas con una limitada inteligencia y por lo tanto clasificados como *servi a natura*, deben servir a sus superiores y a sus amos naturales, los españoles.

Pero, ¿cómo puede ser esto?, pregunta inocentemente Leopoldo en *Demócrates*. ¿No nacen todos los hombres libres, según la doctrina de los juristas? No, responde Sepúlveda a través de *Demócrates*;[35] los juristas se refieren a otra clase de esclavitud que tiene origen en la fuerza de los hombres, en la ley de las naciones y a veces en el derecho civil. La servidumbre natural es otra cosa diferente. Los filósofos —dice Sepúlveda— emplean el término "esclavos naturales" para denotar a personas de rudeza ingénita y de costumbres inhumanas y bárbaras. Los que adolecen de esos defectos son por naturaleza esclavos. Quienquiera los exceda en prudencia y talento —continúa Sepúlveda—, aunque sea físicamente

[35] Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1951, pp. 19-25.

inferior, será su amo natural. Los hombres rudos y de entendimiento retardado son esclavos naturales y los filósofos enseñan, agrega, que los hombres prudentes y sabios tienen primacía sobre aquellos tanto por su bienestar como por el servicio proporcionado a sus superiores. Si los seres inferiores rehúsan tal señorío, puede obligárselos a obedecer y hacerse la guerra contra ellos con tanta justicia como si uno cazara animales salvajes.[36]

Los argumentos de Sepúlveda son virtualmente "clásicos" dentro del contexto aristotélico. Su contrincante Las Casas también condena a los indios por "los increíbles sacrificios de víctimas humanas y las extremas ofensas hechas a pueblos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos humanos y el impío culto a los ídolos". Y pregunta (en un texto ejemplar sobre el dispositivo discursivo del poder desde el cual se habla):

> ¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido injustamente conquistadas por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos, y por una nación humanísima y excelente en todo su género de virtudes?[37]

Las Casas y sus razones

El Fraile nunca se apartó de la opinión sustentada en la obra *De unico vocationis modo*. Su pensamiento tomó como base las Escrituras y una lectura más dúctil del Estagirita. Básicamente, Las Casas no descuidó en su discurso el añadido de referencias históricas y vivenciales de su estada en el Nuevo Mundo, circunstancia que reforzaba la intención persuasiva de su pensamiento. Haber compartido con los nativos buena parte de su vida misionera, haber elaborado una antropología "de campo" y haber ensayado diversas políticas de organización social y laboral en las comunidades americanas fortalecía sus argumentaciones.

Según Hanke,[38] Las Casas no sólo negó en Valladolid que los indios pudieran incluirse en la categoría de esclavos, sino que su argumento conducía inevitablemente a la conclusión de que ninguna

[36] *Ibid.*, p. 22.

[37] *Ibid.*, pp. 35-43.

[38] Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 72.

nación o pueblo debía condenarse en general a una posición tan inferior.

La defensa de Las Casas no consistió en atacar a Aristóteles de modo expreso, sino en mostrar que tal doctrina era inaplicable a los indios. Al mismo tiempo, al exponer qué clase de personas podría incluirse en esa categoría aristotélica revela cuán inadecuada consideraba la teoría para explicar el mundo en general. Las Casas argumentó que hay tres clases de bárbaros:

> 1. Latamente, cualquier gente que tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres, pero no le falta policía ni prudencia para regirse.
>
> 2. Los que no tienen caracteres ni letras. De estas dos maneras de gentes nunca habló Aristóteles que eran siervos naturales y que por esto se les pudiera hacer guerra; antes dijo en el libro III de la *Política*, que entre bárbaros hay reinos verdaderos.
>
> 3. Los bárbaros que por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven en los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tratos que son de derecho de gentes, sino que andan *palantes* como se dice en latín, que quiere decir robando y haciendo fuerza. De éstos puede decirse, como [lo hace] Aristóteles, que es lícito cazar a las fieras como es lícito hacerles la guerra, defendiéndonos de ellos y procurando reducirlos a policía humana. Pero los indios son gente gregatil y civil y tienen bastante policía para que por la razón de barbarie no se les pueda hacer guerra.[39]

Las Casas acomoda así el *hecho antropológico* (más favorable que el concebido por Sepúlveda) a un concepto de la barbarie dividido en convenientes géneros para reducir la teoría de Aristóteles a lo que pensaba que debía significar. Cuando sus opositores interpretaban la *Política* en un sentido más amplio, los acusaba de torcer "la intención del Filósofo".

Esto comprueba que la conflictividad discursiva había rebasado las apreciaciones de hecho para invadir de lleno el campo doctrinal (textual). Era preciso definir el concepto de barbarie y, al hacerlo, cada autor introducía sus preferencias hermenéuticas. Resultaba comprensible que una cultura que se desenvolvía aún bajo el peso de autoridades acabara por evadirlas mediante ágiles esfuerzos de interpretación, que eran los conductos ortodoxos por donde se manifestaba el singular espíritu de la época.

---

[39] Bartolomé de Las Casas, *Colección de tratados*, p. 116.

VISIÓN CONTEMPORÁNEA DE TOUSSAINT LOUVERTURE*

Por *Gérard* Pierre-Charles
HISTORIADOR HAITIANO

Entre los grandes hombres de la historia universal se destaca la figura de Toussaint Louverture, sorprendente por su trayectoria como dirigente y hombre de Estado de proyección internacional. Surgido en un cuadro geohistórico singular, el de una isla azucarera del Caribe en el siglo XVIII, esta figura adquiere una fuerza particular, ya que se inserta en la historia del milenario antagonismo dominación-liberación, esclavitud-libertad, colonización-emancipación, que constituye desde hace cinco siglos uno de los elementos motores de la evolución histórica del continente americano y alimenta la utopía de la igualdad entre los hombres y las naciones.

I. Su lugar en la historia

Toussaint Louverture es el personaje más conocido y reconocido entre la pléyade de héroes que se levantan contra la esclavitud colonial en Saint Domingue-Haití a fines del siglo XVIII. Ha sido a la vez un precursor y un fundador del Estado-nación. Si bien es cierto que no logró la consumación de la obra a la que consagró su vida, Toussaint Louverture dejó encendida la antorcha de la guerra de liberación y de la conciencia nacional en el corazón de las masas de ex esclavos llegados de África, todavía indefinidos en su búsqueda de una transformación social en cuanto sujetos históricos. Su obra habría de dar lugar, el 1o. de enero de 1804, a la creación del primer Estado independiente de América Latina.

---

* Texto presentado en el simposium "Consagración de la libertad" dedicado a los Libertadores de América, que tuvo lugar entre el 22 y el 25 de abril de 1992 en Río de Janeiro, con ocasión de cumplirse los 200 años de la ejecución del héroe brasileño Joaquín José da Silva Xavier-Tiradentes.

La gigantesca estatura de este hombre nace de su aporte a la lucha histórica contra la esclavitud en esta isla antillana que, bajo el nombre de Saint Domingue, constituirá, en la segunda mitad del siglo XVIII, la colonia más rica, la más integrada al desarrollo capitalista de Francia y la más "desarrollada" del mundo. Ella surge también de su entrada en escena en el teatro de una colonia de importancia económica vital, que constituía la principal palanca de acumulación externa de Francia y un punto de gran valor estratégico para los planes napoleónicos. Estas particularidades han conferido dimensiones internacionales poco comunes al combate que opuso el "Primero de los negros" a Bonaparte, el "Primero de los blancos", por entonces en la cima de su poder.

Toussaint, esclavo doméstico de la casa Bréda, había sido por más de cincuenta años un desconocido; durante los mismos tuvo acceso no sólo a los valores de la sociedad *créole*, sino también a la filosofía del Siglo de las Luces, a partir de la lectura de los enciclopedistas. Fue así entrenado por el extraordinario dinamismo de la sociedad colonial, en plena transformación revolucionaria, para desempeñar un papel político y militar de primer orden. Bajo el nombre de Toussaint Louverture, encabezó a medio millón de esclavos levantados en rebelión desde 1791, con el impulso de las ideas de libertad e igualdad de la Revolución Francesa. Toussaint Louverture venció a las tropas españolas y británicas que, en el cuadro de las rivalidades entre las potencias coloniales, deseaban apoderarse de esta próspera colonia. Llegó así a restablecer la paz y la prosperidad en ese territorio devastado por un decenio de guerra y luchas sociales.

Así, gracias a su genio político y militar, Toussaint Louverture logró imponerse a las autoridades de la Francia revolucionaria que lo nombraron general de Francia y gobernador de la Colonia. Él mismo proclamó entonces su propia Constitución en 1801. Por este acto, Toussaint Louverture rompió las reglas del Pacto Colonial, estableció relaciones diplomáticas con Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica y confirió a Saint Domingue un *status* de autonomía.

La trayectoria política y militar de Louverture lo condujo a la búsqueda de una nueva definición de las relaciones entre la colonia y su Metrópoli, en un cuadro de interdependencia. Una empresa tal prefiguraba así, con ciento cincuenta años de anticipación, lo que Inglaterra concibió, después de la Segunda Guerra mundial, con el nombre de *Commonwealth*. Esta empresa se acompañó de una

nueva formulación de las relaciones sociales y raciales en el seno de la colonia. El "poder negro", fundado sobre la previa emancipación de los esclavos, los convertía, en el cuadro del proyecto louverturiano, en trabajadores serviles de las plantaciones. Esto implicaba el control por parte de Louverture del poder militar y político, así como el reestablecimiento de los blancos en su función económica de productores ligados al mercado mundial. De esta manera el modelo de transición garantizaba a los propietarios blancos las condiciones de trabajo y de acumulación que les podían asegurar su prosperidad así como la del propio Saint Domingue.

Un modelo a tal grado innovador de la sociedad, de las relaciones sociales y de las relaciones internacionales no podía ser aceptado por el Primer Cónsul, ya que le parecía una expresión intolerable de la insubordinación del jefe negro. De este modo concibió, para devolver la colonia a la autoridad de Francia, una formidable expedición militar de más de 25 000 hombres, comandada por su cuñado, el general Leclerc, que pretendía también restablecer la esclavitud y castigar sin piedad a Louverture, quien fue arrestado y llevado prisionero a Francia, donde murió, el 7 de abril de 1803, después de diez meses de cautiverio, en una glacial fortaleza de los Pirineos. Así fue rechazado por el imperio ese pacto de convivencia humana sin precedentes entre enemigos de clase y de raza propuesto por Louverture. Sus continuadores, a través de un enfoque más radical de la lucha, fundado sobre la concepción de la guerra a muerte, condujeron a Haití a la independencia completa respecto de Francia.

Tanto el héroe haitiano como el contexto histórico del cual proviene siguen siendo todavía poco conocidos, entre otras razones porque pertenecen a la prehistoria de las luchas de liberación de los pueblos y razas del Tercer Mundo. Como se sabe, tal prehistoria ha sido borrada conscientemente por las fuerzas de dominación que desean hacer de los nuestros pueblos sin historia, o que pretenden recuperar, en beneficio de su proyecto hegemónico, las figuras más transparentes de la epopeya de liberación de nuestras naciones. Prehistoria ignorada o disminuida por muchos entre los nuestros que, aun cuando conocen el nombre y la existencia de estos héroes "nativos", no llegan a comprender la significación histórica y universal de su obra.

Conviene subrayar a este respecto que en la historiografía haitiana, Louverture, cuyo genio como estratega militar, organizador social y hombre de Estado no deja de reconocerse, ha sido consi-

derado no obstante un moderado en comparación con sus sucesores, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe, Alexandre Pétion, quienes llevaron a término la lucha por la independencia sin pretender conciliar los intereses irreconciliables de los amos y los esclavos.

Es importante subrayar que este líder tuvo una visión al mismo tiempo audaz, innovadora, imaginativa y realista de la problemática de la liberación y de la construcción nacional. Logró concebir, en función de los datos de la realidad de su tiempo y espacio históricos, la posibilidad de nuevas relaciones de conciliación y de cooperación. Toussaint Louverture pensó que semejante plan de acción podría generar un nivel de comunidad de intereses y hacer concurrir en un proyecto común de construcción nacional a negros y blancos, a antiguos esclavos y antiguos amos, a la ex metrópoli y la ex colonia.

Dadas las condiciones de Saint Domingue en plena revolución, esta visión se inscribía en todo un plan de acción, toda una filosofía. El proyecto louverturiano de transformación social y de restauración autoritaria no suscitó en absoluto el apoyo de las masas movilizadas. No resultó tampoco aceptable para los amos, en un mundo todavía dominado por el colonialismo y el racismo. Sin embargo, la visión de Toussaint Louverture no carecía de realismo ni de inteligencia: se la vuelve a encontrar en la opción de ciertas naciones africanas en su gesta de independencia y de construcción nacional.

Se debe hacer entonces una lectura contemporánea de Toussaint Louverture a la luz de la experiencia de descolonización en numerosos espacios de América Latina, el Caribe y África. Esto permitirá una mejor comprensión de su vida y su obra en su significación universal y pondrá de relieve su genio intuitivo. Sólo una visión como la suya pudo permitirle concebir, a fines del siglo XVIII, la posibilidad de un pasaje a la autonomía susceptible de garantizar la continuidad del desarrollo económico, de la inserción en el mercado mundial y del progreso técnico, sin dejar al mismo tiempo de asegurar la satisfacción de las reivindicaciones en un nuevo orden social que garantizara la libertad y la igualdad a pueblos recientemente salidos de la opresión colonial y de la esclavitud.

II. La sociedad matriz: la colonia más "desarrollada" del mundo

Es imposible comprender y apreciar el genio político y militar de Louverture sin situar al personaje en el contexto de la sociedad que lo vio nacer. La casa Bréda, de la cual proviene, está situada en

pleno corazón de la región agroindustrial y comercial más activa de la isla, el Alto del Cabo (Haut du Cap), que poseía en sí misma todo el rigor, la densidad, la riqueza, la "modernidad", la visión de mundo de esta sociedad esclavista colonial, articulada con el polo más dinámico del capitalismo en el plano político y económico durante el período de transición entre los siglos XVIII y XIX.

Se trataba de una sociedad que funcionaba a partir de la colonización y de la trata de negros, conforme a la lógica del "esclavismo directo"... Esta forma de organización del trabajo, como lo señala Marx,

> constituye, tanto como las máquinas y el crédito, un pivote de nuestro moderno industrialismo... Es el esclavismo el que ha dado su valor a las colonias; son las colonias las que han creado el comercio mundial y es el comercio mundial la condición necesaria de la gran industria mecanizada.

De acuerdo con esta lógica, la naciente burguesía francesa implantó sobre un territorio de alrededor de 30 000 km^2 el modo de producción esclavista colonial con una intensidad sin precedentes. Lo hizo sobre la base de grandes inversiones de capital, de la concentración y la utilización óptima de la propiedad territorial, de la explotación eficaz de los recursos naturales mediante la aplicación de los mayores adelantos técnicos de la época. De este modo, a partir de la explotación intensiva de los esclavos, que llegaban a Saint Domingue a un ritmo de 30 a 35 000 por año, y trabajaban de un modo tal que su promedio de vida útil era de siete años, convertido en el primer productor mundial de azúcar (80 000 toneladas anuales) y de café (40 000 toneladas), Saint Domingue se transforma en una plaza fuerte del comercio internacional y en un centro agroindustrial de primer orden. La aplicación de las técnicas más progresistas la aventaja en varios aspectos respecto de Francia.

No por azar el Marqués Gour d'Arsy, gran propietario y tesorero mayor del tráfico colonial, pudo escribir al rey Luis XVI, el 31 de mayo de 1788, que "la isla se levanta al lado de la Francia como un 'segundo Reino' ". Un total de 1 745 navíos (700 de los cuales eran americanos), tripulados por 80 000 marinos, aseguraba anualmente el comercio de la colonia.

La "Perla de las Antillas" envía a la Metrópoli en vísperas de la Revolución productos tropicales por un valor de 210 millones de francos. Allí compra a su vez mercancías por un monto ligeramente inferior. Estas operaciones equivalen a dos tercios del comercio exterior de Francia. A este movimiento colonia-metrópoli se suman

el comercio con otras naciones y el contrabando, que elevan el total de transacciones de la colonia a casi 500 millones. El monto de las transacciones con Francia equivale a más de cuatro veces la suma de sus importaciones y exportaciones con la India, Cantón, las islas Mauricio y Reunión y el Levante. En el Nuevo Mundo —señala Pluchon— ninguna posesión extranjera, ni aun México, Brasil o el Perú, puede compararse con Saint Domingue en términos del valor de las transacciones hechas con su Metrópoli o con el "mercado externo". Y un investigador francés —al referirse al peso de Asia en el desarrollo del Imperio Británico— estima de manera particularmente significativa que "la India es al Reino Unido lo que Santo Domingo es a Francia".

La estructura social y racial de la colonia iba a la par del impresionante desarrollo de las fuerzas de producción materiales, fundadas sobre un racismo a ultranza, una legislación rigurosa en torno al Código Negro (*Code Noir*), proclamado en 1685, la militarización de la sociedad y la estrecha *dependencia* de la administración colonial respecto de la administración metropolitana. La motivación fundamental y la organización de esta sociedad respecto de los ejes de acumulación y explotación se reflejaban en la pirámide social:

— Alrededor de 40 000 blancos, que representaban el 8% de la población total y poseían el 70% de las riquezas (6 512 plantaciones) así como el 75% de esclavos. Cierto número de estos franceses correspondía a los "pequeños blancos" (*petits blancs*) sin fortuna, pero poseedores de todas las prerrogativas y privilegios de su raza.

— Los libertos, mulatos y negros libres, que representaban un 5% de la población, y eran propietarios del 30% de las tierras, incluidas 2 000 plantaciones y el 25% de los esclavos.

— Los esclavos, cuyo número se elevaba en 1789 a 709 642 (509 842 de los cuales eran adultos), que constituían el 87% de la población. Dado el alto nivel de mortalidad en su condición y el ritmo de la trata, la mayoría de ellos eran negros bozales, recientemente llegados de África, rebeldes por naturaleza y que pasaban a engrosar día a día las bandas de cimarrones que no esperaban sino el momento propicio para atacar al sistema colonial.

III. El efecto de la Revolución Francesa

Tanto el suceso histórico de la Revolución Francesa como las ideas de libertad e igualdad de las que fue portadora tuvieron el mismo efecto de una mecha encendida en ese universo tensado por

los antagonismos que allí coexistían. Antagonismos y contradicciones de carácter económico, social, racial y cultural; contradicciones y conflictos de intereses entre los pequeños blancos y los grandes blancos, entre realistas, republicanos, autonomistas y jacobinos, entre blancos y libertos, entre poseedores y no poseedores.

Las tendencias a la autonomía, al separatismo, entre los grandes blancos son tales que Saint Domingue se presenta, en palabras del historiador cubano Luciano Franco, como una "*Vendée* burguesa, capitalista y esclavista", que desearía repetir el ejemplo de las trece colonias de la América del Nòrte y distanciarse de la Metrópoli.

Mientras tanto, se multiplican las asambleas parroquiales de clases o de facciones, los debates ideológicos, las luchas sociales, las rivalidades políticas, los enfrentamientos militares. También en París la cuestión de Saint Domingue se encuentra presente en todos los debates revolucionarios, desde 1789 hasta el ocaso de Napoleón.

Todas estas circunstancias convirtieron la colonia en un reguero de pólvora. Las masas esclavas no tardaron en levantar la bandera de sus propias reivindicaciones de libertad e igualdad. En agosto de 1791 estalla la *revuelta general de esclavos*, que se extiende como una línea de pólvora por todo el país. Medio millón de hombres, objetos pasivos de la trata, de la colonización, del racismo, de la esclavitud y del capitalismo colonial, comenzaron a manifestar su voluntad de pasar a ser sujetos de la historia. El orden colonial estaba conmovido de arriba abajo y la Metrópoli perdía cada vez más el control de los acontecimientos.

Dos años después, en medio de contradicciones de toda clase que ponían en peligro la suerte de la colonia, la Francia republicana, ante los hechos consumados, se vio obligada a proclamar oficialmente la "libertad general de los esclavos". Tal decisión se adopta el 29 de agosto de 1793, por el enviado especial de Francia, el comisario jacobino Sonthonax, un año antes que la Convención extienda esta medida al conjunto de las colonias francesas.

La decisión de Sonthonax fue dictada por la necesidad de salvar la colonia de los convoyes de Inglaterra y de España que desde 1791 se aprovechaban de esta situación para desembarcar allí sus tropas. Estas intervenciones responden al llamado de los realistas y de los propietarios de esclavos —opuestos a las ideas republicanas y atemorizados ante la insurrección negra. Dichas intervenciones forman parte de la estrategia de acción contra Francia en el cuadro de la contrarrevolución europea y testimonian la voluntad de estas potencias de proteger sus posesiones en el Nuevo Mundo de la epi-

demia republicana y revolucionaria. Para Inglaterra, existía el interés particular de eliminar o de apoderarse de su más grande competidor azucarero. El Primer Ministro William Pitt hizo de ello un asunto de Estado puesto en el corazón mismo de la política colonial británica.

La colonia se vuelve así escenario de confrontaciones militares particularmente violentas, que oponen las fuerzas republicanas y las tropas realistas españolas provenientes de Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo a las de Su Majestad Británica provenientes de Jamaica. Esas armadas anexionistas llegan a ocupar, en la primavera de 1794, los dos tercios de la superficie de la colonia. Sobre el tercio restante, la lucha social causa estragos y la autoridad de París es cuestionada por las facciones rivales de blancos, libertos o esclavos en armas. Miles de colonos emigran hacia la Metrópoli, Cuba y la Luisiana. Saint Domingue parecía perdida para Francia y su dominio desvanecido para siempre jamás.

IV. Emergencia del hombre-nación

Así, paralelamente al destino de la Francia republicana y al despliegue de las ideas de libertad e igualdad que trajo aparejadas la Revolución Francesa, la Revolución Haitiana, condicionada por ese contexto internacional, continuaba su curso tumultuoso durante el último decenio del Siglo de las Luces. A su vez, ella proyectó sus propias explosiones y chispas incandescentes en otros territorios situados sobre el cielo del Caribe. El movimiento antiesclavista se extendió por Martinica y Guadalupe bajo la influencia de Victor Hughes; en Grenada los *Marrons*, dirigidos por Julien Fédon, cuestionaron el orden colonial. En Jamaica y en Cuba, las autoridades metropolitanas continuaron adoptando medidas rigurosas para la protección del orden. Las ideas provenientes de Haití se extendieron hasta Venezuela y la Nueva España (México), suscitando las medidas preventivas apropiadas.

La riqueza de este período histórico ha sido descrita por Alejo Carpentier en sus mundialmente famosas novelas. Juan Bosch, en su obra magistral *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, estima que la Revolución Haitiana fue "la revolución más compleja de los tiempos modernos". El autor subraya que en su desarrollo se conjugaron "una lucha social de apariencia racial, una lucha entre blancos y mulatos que se encontraban en niveles económicos semejantes muy próximos, pero que tenían un *status* social y político diferente". Se trataba de "una guerra social entre esclavos y amos, con una composición racial surgida del hecho de que los esclavos eran negros y los patrones blancos; una guerra internacional contra la intervención de tropas españolas e inglesas, una guerra, en fin, de independencia entre colonia y metrópoli, exasperada por conflictos de carácter social y racial".

1. De esclavo a general de Francia

Es dentro de este contexto que emerge el hombre que deberá traducir en el plano histórico el contenido y la gesta de esta humanidad compleja y atormentada. "Este hombre", en palabras de Lamartine, "fue una nación". Louverture devino la expresión más fiel de las líneas de fuerza y pulsiones de toda naturaleza que atravesaron a esta sociedad en plena ebullición de reivindicaciones y en busca de una afirmación nacional.

Por una parte, el cochero de la casa Bréda estaba sumergido en la realidad colonial en sus diversas instancias: su cosmovisión fue la misma de la plantación, el ámbito de los esclavos o la casa del amo, las reminiscencias, prolongaciones y renovaciones de la cultura africana, las creencias y tensiones religiosas, la presencia bozal ininterrumpida, los aportes y creencias de la sociedad *créole*, el odio social y racial acumulado, la resistencia y la lucha popular, el vudú y su marcha subterránea, el cimarronaje profundo, militante, misterioso, las bandas y los jefes de banda, el veneno, la conspiración, el incendio, la antorcha, la sombra de Mackandal (ejecutado en 1748), que amenazaba incluso con envenenar todas las fuentes de la colonia y con matar a todos los blancos, Boukman, el primer jefe de la rebelión decapitada. Es precisamente después de la ejecución de este último que Toussaint pasa a la insurrección.

Por otra parte el mundo de los blancos se impuso a él en términos de tecnología, de producción, de propiedad de la tierra, de organización social y política, de cánones culturales y raciales, de actitudes enfrentadas del negro y del liberto, de poderío militar, de articulación con el mercado mundial y de contactos internacionales.

La revolución produjo una violenta confrontación entre estos dos mundos. No podía dejar de engendrar en su impetuoso torrente a ese veterano negro, sensible a la condición de su raza, un hombre letrado, experimentado, que vivía en el seno de esta sociedad. Al confluir ambas corrientes, fue instruido en sus respectivos cursos, irresistibles y contradictorios.

Toussaint Louverture había sido un esclavo doméstico que llegó a comprar su libertad. Cuando comienza la revolución, él ya es un liberto. Tuvo acceso a la lectura y la escritura gracias a las enseñanzas de un sacerdote. Tuvo también acceso, como los miembros de la clase de hombres libres y gentes de color, a la propiedad; poseía plantaciones y disponía de cierta fortuna. Era por tanto un hombre del sistema colonial, realidad pocas veces puesta de relieve, porque el jefe negro aparece en la mayoría de los casos como un viejo esclavo.

Si bien estuvo ausente de la escena desde el comienzo de la insurrección que estalló en la rica planicie del norte, se relacionó con ella en más de un sentido. Sin embargo, su ascenso al primer plano de los acontecimientos obedeció a toda una combinación de factores internos e internacionales. Louverture es un producto de la rebelión negra y también del universo de propietarios libertos, próximos a los propietarios blancos del mismo modo que a las rivalidades intercolonialistas. Su intuición política sin igual le permitió aprovechar esos factores coyunturales para construirse un liderazgo, reafirmarlo sin cesar sobre la escena nacional y proyectarse al plano de las relaciones internacionales.

2. El hombre de Estado se perfila

En un principio, Toussaint debió definirse por relación a las representaciones, comportamientos e intereses contradictorios de las fuerzas francesas que evolucionaban en el escenario local. Por una parte, las autoridades del Viejo Régimen, los colonos realistas que utilizaba el gobernador, la administración y la armada coloniales. Por la otra, la nueva institucionalidad republicana que encarnaban los Comisarios, algunos de ellos jacobinos enviados por París, todos moldeados en las formas de pensar y de actuar de la administración metropolitana y fervientes defensores de los intereses coloniales.

Poco después de incorporarse a la insurrección, Toussaint se encuentra al lado del general Biassou, jefe en las filas de las fuerzas españolas, que desde Santo Domingo comienzan a operar en el espacio francés y se esfuerzan por captar a los jefes negros. Toussaint Bréda es por entonces enemigo de la Francia y de la República y se pone al servicio del Rey de España, situación paradójica que ha suscitado fuertes controversias respecto de sus convicciones republicanas. Mientras tanto, esta experiencia en el oficio de las armas representa para él una escuela militar que le permite organizar un

ejército y llegar a ser un interlocutor de la Francia realista, republicana o jacobina. La proclama de la libertad de los esclavos por parte de Sonthonax no bastó para ganárselo para el pabellón tricolor. Sólo después que la Convención decreta oficialmente la abolición de la esclavitud, Toussaint se pone del lado de los franceses con 5 000 hombres de un ejército disciplinado, comandado por buenos capitanes.

Toussaint se convierte en general del ejército francés en 1794, cuando la autoridad de la República amenaza con desmoronarse bajo el peso de conflictos internos y el empuje de las fuerzas de intervención. Desde entonces Toussaint revela su talento político y militar. Es el hombre de las cien batallas, es el hombre de las mil aperturas (*ouvertures*). Es Toussaint Louverture. Conductor de un ejercito profesional, logra confundir a las tropas españolas y echar por tierra todos los planes de España para la región del Caribe.

El tratado de Basilea (1795) consagra la victoria de las armas de la república francesa, al hacer que España reconozca la autoridad de aquélla sobre la porción oriental de la Isla (históricamente Santo Domingo). Con ocasión de ese tratado, la Convención Nacional nombra a Louverture General de Brigada, al lado de hombres como Rigaud, Vilatte y Bauvais, "defensores de Saint Domingue, que se hicieron dignos de la Patria". Un año más tarde Toussaint es promovido a General de División por el Directorio, que lo invita a enviar a sus dos hijos a Francia, para ser allí educados a expensas de la República.

3. Comandante en jefe

En medio de las convulsiones que agitaban a la Francia revolucionaria, no habían dejado de manifestarse los intereses de los diversos sectores económicos, sociales y políticos respecto de la colonia. Se hacía necesario recuperar a Saint Domingue y restablecer el orden, para darle su antiguo esplendor. Además de los comisarios que debían asegurar la tarea política de esta recuperación, se puso especial atención en el refuerzo militar de la colonia. En 1797 Saint Domingue disponía de una armada de 48 000 hombres con 3 000 soldados europeos recientemente introducidos. En esta armada republicana tanto blancos como negros y mulatos ocupaban los mismos cuarteles y combatían juntos. El peso de las contradicciones y de la relación de fuerzas en la colonia era tal, que toda cuestión de poder y de jefatura revestía una dimensión militar.

El general, sensible a los imperativos del momento, emprende la tarea de reforzar el poder militar de Francia en perjuicio del invasor inglés. En el plano político deseaba consolidar la autoridad de la República sobre la colonia, blanco de las intrigas de los realistas, lo que aumenta su prestigio, y su autoridad revela de más en más sus cualidades tácticas, de estratega y de hombre de Estado, y se destaca ante las masas de negros como su representante.

Louverture se lanza contra las tropas británicas, apoyadas por considerables fuerzas navales, que ocupan más de un tercio del territorio de la colonia y los principales puertos. Las pérdidas inglesas son particularmente severas. Según el autor de *Los jacobinos negros* (*Les jacobins noirs*), representan un buen porcentaje de las 100 000 víctimas y más de cinco millones de libras esterlinas de esta guerra de anexión que Inglaterra libra en el Caribe. Esta situación lleva al general Thomas Maitland, jefe de operaciones, a solicitar a Londres autorización para negociar.

En este estado de su evolución como jefe militar y político, el ascendiente de Toussaint Louverture deviene irresistible. No obstante la presencia en el terreno de autoridades coloniales formales, la relación de fuerzas y las circunstancias conducen a que sea considerado, incluso por la metrópoli, como quien detenta el poder real: de él depende la suerte de Francia en Saint Domingue. En mayo de 1797, Sonthonax nombra a Louverture comandante en jefe, poco antes de partir él mismo bajo presión. Su partida, producto de una relación de fuerzas efectivas sobre este territorio, deja el campo libre al "poder negro" emergente. Kerveseau, una de las autoridades más lúcidas en lo que respecta a los asuntos coloniales, declara sin ambages a Hédouville, el anteúltimo representante francés:

> yo debo decirle, a pesar de su condición de agente del Directorio, que Toussaint será más poderoso que vosotros. Una orden firmada por él tendrá más fuerza que todos vuestros decretos, que todos los del Directorio, que todos los decretos del Cuerpo Legislativo. Pero todo su poder será vuestro en cuanto él esté convencido de vuestros principios.

El comandante en jefe da un paso más lejos en el camino del todopoderío y de la autonomía; se hace cargo, sin consultar a París, de las negociaciones con Inglaterra, cuyas tropas apostadas en Santo Domingo se ven amenazadas en sus últimos bastiones. Aun cuando existe una situación de guerra entre París y Londres, Louverture firma un acuerdo secreto con el representante de Su Majestad Británica, el General Maitland. Por este acuerdo, de "asomos burgueses" y en los términos de una capitulación de las tropas inglesas, el 31 de agosto de 1798, obtiene la garantía de neutralidad militar a cambio de la apertura de la isla a los navíos mercantes británicos. Este acto consagró el reconocimiento por Londres de la autoridad del general negro y su poder autónomo real o potencial, en cuanto actor principal de la escena colonial.

No faltaba a Louverture, para asegurarse su hegemonía y la de aquellos sectores sociales que él representaba, sino vencer la resistencia de las fuerzas locales, en particular las de un sector de antiguos libertos encabezados por el mulato André Rigaud, comandante de la región Sur. Esto lo logró en 1799 mediante una guerra que tuvo todas las características de pasión y de violencia de una guerra de clases y de color. Con el mismo impulso, y sin duda dentro de su visión estratégica de no dejar ningún espacio vacío donde se pudieran filtrar sus numerosos enemigos, antes del final del año de gracias de 1800, Toussaint Louverture lleva a cabo la empresa de establecer la autoridad de Francia, de hecho su propia autoridad, sobre la parte española de la Isla. Tomó militarmente posesión del territorio de Saint Domingue, que desde el tratado de Basilea, en 1795, esperaba ser ocupado por Francia.

Así, en menos de diez años, el ex esclavo llegó a ser el amo absoluto de la que fuera la colonia más desarrollada de su tiempo. Se impuso a todos aquellos que hubieran podido ser sus amos. Así llegó a la alta función de conductor de hombres y constructor de una nación, empujado por las fuertes olas de fondo de la rebelión de los esclavos, por la fuerza de las luchas sociales y raciales, que se proyectaron, en el plano político, bajo la forma de alianzas y de cambios institucionales increíbles, así como por la amplitud de las rivalidades intercoloniales que tuvieron por escenario a "la Perla de las Antillas".

V. Pensamiento y proyecto de sociedad

El 6 de junio de 1802, en el momento de embarcarse rumbo a Francia en la fragata "La Créole" como prisionero de las tropas expedicionarias enviadas por Napoleón Bonaparte a Saint Domingue para capturarlo, Toussaint Louverture pronuncia estas palabras proféticas: "Al derribarme han abatido el tronco del árbol de la libertad de los negros. Este árbol revivirá por las raíces, porque ellas son numerosas y profundas".

Esta afirmación pone de manifiesto la visión histórica del precursor de la independencia. Ésta en efecto se consumó luego de una fulgurante insurrección contra las tropas francesas que triunfó a dieciocho meses del encarcelamiento del hombre de Bréda, y expresa la profundidad de su pensamiento y su creatividad. Estas virtudes lo llevaron a concebir y poner en práctica toda una estrategia a la vez política y militar, que le permitió conducir las reivindicaciones y aspiraciones de su pueblo hacia un proyecto nacional sin precedentes en la historia.

De hecho, si el viejo esclavo doméstico, iniciado en el humanismo por la lectura de las obras antiesclavistas del Abate Raynal, devino guerrero, es porque descubrió esta verdad enunciada por Clausewitz: "la guerra es la continuación de la política por otros medios". Toussaint Louverture llegó a ser un gran jefe militar, que dominó todos los secretos del arte militar más avanzado de su tiempo. Pero, a diferencia de muchos de los grandes libertadores, él fue, antes que nada y por sobre todo, un pensador, un estratega consumado en el arte y la ciencia política.

El pensamiento de Louverture y su proyecto de sociedad quedan puestos de relieve por la Constitución que promulgó en 1801. Además de sus proclamas y de la numerosa correspondencia recogidas por sus biógrafos y por historiadores haitianos o extranjeros, pueden desprenderse ciertos aspectos de un pensamiento que contribuyó a alimentar la revolución, a forjar el espíritu de nación y a echar los cimientos de una organización social y política innovadora.

1. La vocación de libertad

Aun antes del comienzo de la insurrección de los negros, cuando sus primeras reivindicaciones se habían presentado sólo tímidamente ante la Asamblea Colonial, Toussaint Bréda, según Aimé Césaire, se convenció de tres cosas que son precisamente las que hicieron de Toussaint Louverture "el primer gran líder anticolonialista que la historia haya conocido":

> previó que la conquista de la libertad general sería una obra de largo aliento, luego, que sería un asunto del pueblo, del pueblo negro; que es en su cabeza y no en la cabeza de los colonos donde hay que edificar esa idea; que, finalmente, para llevar a término la larga lucha comenzada, no bastaba con el ardor y la bravura: que era necesario aquello que ni Boukman ni Mackandal habían tenido: una cabeza política. Toussaint no tenía otra elección, era necesario que él fuese esa cabeza.

Como cabeza política, Toussaint debió concebir toda una estrategia e inscribir cada una de sus acciones en una filosofía del poder y de la lucha por el poder que revelaba un conocimiento profundo de la sociedad y de la humanidad de su tiempo. Toda una pedagogía de la revolución se desprende de sus enseñanzas y de sus experiencias.

> Para él —nos dice Césaire— al lado de la guerra militar y de sus alardes de violencia, existe, sustentándola, orquestándola, otra guerra: la de la educación de los espíritus. Guerra de propagación de una fe y popularización de una doctrina.

Esta doctrina es la de la libertad. Derecho del hombre. Derecho del ciudadano. Tal vocación, innata en el esclavo, se había manifestado desde hacía varios decenios atrás por toda una cadena de rebeliones y por el cimarronaje de millares de negros. Tomó el carácter de una praxis con la Revolución Francesa, con la Declaración de los Derechos del Hombre y sobre todo después de la promulgación de la libertad general de los esclavos por Sonthonax y la Convención.

Consagrarse en cuanto soldado francés a aplicar y hacer aplicar, en los hechos, este credo y estas declaraciones humanistas: he ahí una actuación a tal punto irreprochable que pone en evidencia todos los fariseísmos, todas las contradicciones de intereses entre el dicho y el hecho. Ésta fue la gran fuerza moral de Louverture. Poder consagrar su lucha a la defensa y a la aplicación de los ideales de la Revolución Francesa. Éstos, en su mayor parte, no fueron aplicados más que para la Metrópoli, a pesar de los deseos de los revolucionarios puros, que decían, con Robespierre, "Mueran antes las colonias que un principio".

Con ese hilo conductor, Toussaint pudo utilizar los instrumentos más diversos y eficaces: los mitos fundadores de la nación y de su liderazgo. El Abate Raynal había predicho en sus escritos contra la esclavitud que "habrá de llegar la hora y habrá de llegar el hombre que vengará la raza". Los viejos mitos de todas las sociedades oprimidas, al igual que las creencias africanas, podían ser invocados discretamente. Toda la pedagogía de la lucha contra la opresión podía ponerse en práctica: el disimulo, la astucia, la sabiduría milenaria de África, el espíritu de la causa del más débil.

Y como los medios supremos recomendados por las teorías de la guerra revolucionaria que había descubierto en la práctica histórica, Toussaint dio muestras en su prodigioso ascenso de su capacidad de identificación y de fusión con el pueblo, con los antiguos esclavos. Comprendió también plenamente la función esencial de la fuerza militar que inspira el respeto y hace efectiva la capacidad de respuesta en términos de violencia liberadora. Así, él supo utilizar los medios políticos de presión combinados con el poder militar. "Somos libres porque somos fuertes", confesó a un representante de Francia.

Esta vocación de libertad se inscribía por tanto en el movimiento de un pueblo en busca de liberación humana, nacional y racial. El genio de Louverture le permitió dar todo su sentido al momento histórico y convertir las aspiraciones de esta comunidad en un proyecto político que resultó, desde entonces, viable.

2. El sueño de la autonomía

La Constitución de 1801 fue redactada poco después de la campaña del Este y después que Toussaint Louverture llegara a General en Jefe, con la noticia de la toma de poder por Napoleón, el 18 Brumario. Esta carta, en sí misma, constituye un acto de soberanía nacional, que proclama, en su artículo primero:

"Saint Domingue y sus islas adyacentes forman el territorio de una sola colonia que es parte integrante del imperio, pero está sometida a sus leyes particulares".

En su artículo 27 se lee: "La conducción administrativa de la colonia es confiada a un gobernador en directa correspondencia con el gobierno de la Metrópoli en todo lo relativo a los intereses de la colonia".

El artículo 28 estipula:

> La constitución nombra al ciudadano Toussaint Louverture general en jefe del ejército de Saint Domingue, en consideración a sus importantes servicios a la colonia, en las circunstancias más críticas de la revolución, y por el voto de reconocidos habitantes se le confía su conducción por el resto de su gloriosa vida.

El septuagésimo y último artículo dispone que el General Louverture es el "encargado de enviar la presente Constitución para

la sanción del gobierno francés". No obstante, y en vista de la absoluta ausencia de leyes, la urgencia de salir de ese estado de peligro, la necesidad de restablecer prontamente la agricultura y el voto unánime indiscutiblemente pronunciado por los habitantes de Saint Domingue, el General en Jefe es y permanece invitado, en nombre del bien público, a poner en ejecución el documento en toda la extensión del territorio de la República.

Estas disposiciones ilustran el proyecto louverturiano. Los alcances del mismo se hacen más notorios si se lo sitúa en el contexto de la época y sobre todo en el conjunto de la política exterior del Precursor.

El historiador polaco Tadeusz Lepkowski menciona como antecedentes de esta gestión los proyectos autonomistas de los "grandes blancos". Éstos, conscientes del hecho de que los recursos de Saint Domingue podían garantizarle una soberanía viable, fueron los primeros en pronunciar la palabra independencia y en alimentar planes separatistas frente a las medidas revolucionarias de la Metropóli. Toussaint nunca pronunció la palabra de independencia, sin embargo, esta posibilidad estaba inscrita históricamente en la conciencia social de los dirigentes de esta colonia, que mantenían vínculos comerciales con numerosos países. Esta situación se consolidó con la Revolución. Los navíos ingleses, españoles, americanos y holandeses cargaban productos tropicales y vendían víveres, armas y municiones. En 1800, Toussaint compró 30 000 fusiles y grandes cantidades de municiones a los Estados Unidos. Tales procedimientos parecían mostrar una perfecta conciencia del adversario contra el que la isla podría tener que defenderse.

Esta situación de autonomía potencial se objetivó en el plano político. A ello contribuyeron actos de un significado inequívoco tales como el pacto secreto concertado con Inglaterra, la campaña del Este, realizada a espaldas de las autoridades de París, las sucesivas reexpediciones a Francia, por la discreta solicitud del General en Jefe, de los Comisarios delegados por París. Así este hombre en ascenso, con la metrópoli en el control total de la isla y con una hegemonía moral y material ganada con gran esfuerzo personal sobre todas las fuerzas políticas, fue llevado por la fuerza de los acontecimientos a institucionalizar el proyecto. Lepkowski señala como causas objetivas de tal decisión:

1. El desarrollo económico, político y militar de Saint Domingue desde 1791-1792, que seguía un curso distinto del de Francia.

2. La autonomía de facto producía ciertos hechos consumados (militares, administrativos y legales).

3. Los negros que realmente gobernaban, en cuanto que formaban y dirigían ese ejército omnipotente, no podían olvidar las ideas autonomistas de los blancos.

4. Los extranjeros —tales como Maitland, 1789— así como sus consejeros (blancos o negros 1799-1801) instigaron a Toussaint a ratificar legalmente la independencia de la isla.

5. Los magníficos triunfos y la rápida conversión del país en una potencia regional, incitaron al gobernador general negro a manifestar su poder frente a la metrópoli.

Por otra parte las relaciones de Saint Domingue con el gobierno norteamericano eran las de una nación soberana. El Gobernador General envió el 6 de noviembre de 1798 un mensaje al presidente John Adams, sucesor de George Washington, en el cual se le aseguraba que "bajo su administración, la más eficiente de Saint Domingue, el comercio americano sería protegido si se restablecían los servicios de cambio y las transacciones marítimas perturbadas por los riesgos de la piratería". En respuesta a esta gestión, el Congreso autorizó al presidente Adams a reanudar las relaciones comerciales con Saint Domingue. Poco después, el Departamento de Estado resolvió ponerse de acuerdo con Inglaterra para la adopción de una política común de neutralidad y comercio con la isla.

Los Estados Unidos sentían cercana la decisión de Louverture de conducir a su país a la independencia. Así lo expresaba, en marzo de 1799, el Secretario Pickering. Así, cuando Napoleón, en el cuadro de los preparativos de su expedición, avisó al gobierno americano de tal proyecto, el presidente Jefferson adoptó una actitud reveladora de la fuerza de las rivalidades intercolonialistas sobre las que tanto había especulado el jefe negro. Según el profesor Logan, al declararse de lleno contrario a la independencia de Saint Domingue —lo que constituiría una amenaza para dos tercios de los estados de la Unión— Jefferson declara al representante diplomático de Francia que convendría "gobernar un Saint Domingue independiente, bajo el triple protectorado de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos".

De este modo, la viabilidad del proyecto autonomista se situaba dentro de la lógica de la dinámica histórica de Saint Domingue. El talento del jefe negro supo captar esta probabilidad. Él osó desafiar a la Francia y hubiera podido ganar. La lógica del sistema se

lo impidió. Como lo declaró con cinismo Kerverseau, un doctrinario del colonialismo esclavista, "El ostracismo es aquí dictado por la ley imperiosa de la supervivencia de la colonia". Sin embargo, a pesar de todo, el sueño, algunos meses más tarde, se hizo realidad, una realidad sin conciliación, debido a la guerra sin cuartel, la exclusión y la destrucción recíprocas, al término de la nueva escalada de violencia que dio a luz al Estado-nación.

3. La utopía "negro y blanco"

Una vez conquistada la libertad y alcanzada la autonomía, ¿cuál fue el género de relaciones sociales que se estableció entre los habitantes negros, mulatos y blancos de la Isla, entre los propietarios de plantaciones y los trabajadores de la tierra, entre el completamente nuevo Estado, el Estado-nación a desarrollarse y la población de la ex colonia de Saint Domingue?

De 1793 a 1794 se impusieron varias medidas institucionales para reorganizar el espacio territorial, seguidas de trastornos en el régimen de la propiedad, en el sistema de explotación de la tierra y la organización del trabajo, provocados por la revuelta de los esclavos y las medidas de libertad general.

Según Suzy Castor, frente a estas necesidades se esbozaban dos líneas correspondientes a dos clases de proposiciones políticas y sociales:

a) las de Sonthonax y Polverel, reformadores sociales de inspiración jacobina, consistentes en distribuir las tierras vacantes de los ex colonos emigrados a los ex esclavos;

b) las de los colonos y partidarios del antiguo régimen, que buscaban celosamente conservar el régimen de la gran propiedad. Toussaint Louverture optó por esta segunda vía.

Louverture adoptó una serie de disposiciones que correspondían a toda una economía política en vistas de reconstituir la riqueza de Saint Domingue, promover la producción, impulsar el trabajo, evitar la parcelación de las tierras, mantener la estructura de la plantación azucarera, favorecer el retorno de los colonos emigrados y con ellos la repatriación de la tecnología y del capital.

De allí que se hiciera un esfuerzo sistemático para garantizar el retorno de los colonos emigrados, ofreciéndoles toda clase de facilidades. Se trataba por tanto de una política de alianza con los emigrados y, dicho en términos contemporáneos, de "apertura" al capital privado. Era el recurso al poder económico de los blancos.

Plan calculado que buscaba volver al país su antiguo esplendor y demostrar la eficacia de la administración del líder negro que había sabido introducir la paz y el orden. De hecho la producción en todos los dominios seguía un curso ascendente, después de diez años de guerra, de revolución, de abandono de los campos que habían conmovido la base económica de la colonia.

Esta puesta en marcha no era fácil fuera de la estructura y de la coacción propias del régimen esclavista. Ya no había esclavos sino labradores, y la reestructuración de la economía y de la sociedad implicaba todo un nuevo modelo de relaciones sociales. Los ex esclavos labradores aspiraban a la posesión, y aun a la propiedad, de las tierras de los ex colonos. Las disposiciones de Louverture prohibían la parcelación y la venta de las tierras de menos de 50 cuadros.

El gran arquitecto deseaba imponer un orden autoritario que retomaba ciertas prácticas de la esclavitud y del feudalismo europeo. Las regulaciones para el cultivo estaban inspiradas por la lucha implacable contra la indolencia, la vagancia, y por la política de inducir a la obediencia y al trabajo obligatorio para todos... La aplicación de estos principios condujo a la militarización de la sociedad: "Todos los administradores, encargados y agriculturores deben cumplir con exactitud, sumisión y obediencia sus deberes como lo hacen los militares", preveía una ordenanza del Gobernador.

Ese régimen autoritario que parecía defender los intereses de los blancos y ponía obstáculos al acceso a la propiedad de la tierra provocó un creciente descontento en la población. Esto quedó evidenciado por la insurrección en Limbé de Moyse Louverture, sobrino del Gobernador, quien se constituyó en portavoz de los campesinos sin tierra y de los pequeños agricultores, y fue ejecutado. Esto abrió más aún la brecha entre el líder y las masas que deseaba representar.

Este acontecimiento precedió al arribo de la flota expedicionaria de Leclerc. Las causas que lo habían generado, ligadas a su significado simbólico, tenían sin duda algo que ver con el escaso apoyo de las masas a Louverture durante esta campaña.

En esas condiciones brota la utopía de la conciliación blanco-negro, de la coexistencia de los antiguos amos y los ex esclavos, de la cooperación de los poderes político y militar negro con la restauración del poder económico de los blancos. La experiencia tuvo el inestimable valor de haber sido intentada en el primer año del siglo XIX, y no fue retomada por los continuadores de Toussaint que supieron sacar todas las lecciones posibles de ella.

VI. Evaluación crítica

En oportunidad de la celebración del Bicentenario de la Revolución Francesa, el ciudadano Toussaint Louverture, General de la Francia e hijo rebelde de la Revolución, estuvo dignamente presente en el marco de las ceremonias oficiales. De Dakar a París una obra de teatro, montada especialmente para esta ocasión, hizo revivir al ilustre personaje mientras que una medalla con su efigie delineaba para la eternidad el perfil del "Primero de los Negros".

En Fort de Joux tuvo lugar una ceremonia solemne en la que participaron eminentes personalidades de Haití y del mundo entero. Se rindió homenaje al hombre ejecutado a sangre fría en esos lugares. Esto recuerda que la Revolución, como Júpiter, había devorado a más de uno de sus hijos, los más meritorios. El *establishment* metropolitano, con su consabida sutileza, trató de recuperar para sus fines al esclavo negro de Bréda, quien llegó a ser general de Francia y fue sacrificado por el Primer Cónsul.

De hecho, con el correr de los años, la humanidad entera ha visto en el perfil de este hombre, en su obra y en sus proyectos, la encarnación de la lucha por la gran utopía sin cesar renovada de libertad e igualdad. Su figura, así como la de otros héroes de la Revolución Haitiana de 1791-1804, no ha cesado de fascinar a todos aquellos que redescubren a esos personajes poco comunes, ya sea al azar de una lectura o en la profundidad de una investigación erudita. Ella no dejará de interesar a los hombres y las mujeres de las sociedades donde la explotación del hombre por el hombre y de las naciones por otras naciones da a la problemática de la liberación un contenido vital y ético de carácter individual y colectivo.

Este interés revela la dimensión universal, el carácter innato de la lucha contra la opresión. Las teorías y doctrinas del "Siglo de las Luces", de la Revolución Francesa y del humanismo revolucionario no han hecho más que revelar y sistematizar estos impulsos nacidos de la necesidad histórica.

Juan Bosch escribió a este propósito: "Karl Marx nació en 1818, veintiocho años después que en la colonia francesa de Haití se tiraron los primeros disparos de fusil de aquélla que habría de transformarse en la revolución más compleja de los tiempos modernos. Sin embargo, toda la obra de Marx podría ser estudiada aplicando a cada una de sus conclusiones uno o varios ejemplos extraídos de esta revolución..., mientras que toda la revolución haitiana puede ser analizada a la luz de la obra de Marx".

De hecho, numerosos historiadores de diversas formaciones (realistas y republicanos, marxistas o liberales, colonialistas, neocolonialistas o partidarios de la emancipación de los pueblos), se han dedicado al estudio de la revolución haitiana y su figura principal y simbólica.

Ya en 1802, el historiador inglés Bryan Edwards hizo conocer en Francia a este líder nacido de la Revolución y presentado por la prensa colonialista francesa, inglesa y española, y por el propio Napoleón, como un personaje tenebroso.

La historiografía haitiana se remonta a Espartaco y a la revuelta de los esclavos romanos (73-71 a.C.) para identificar a Louverture como liberador. La Revolución Haitiana aparece como la hija de la Revolución Francesa. Y la lucha de las diversas clases y corrientes en el seno de la Revolución parece reproducirse en las Antillas, haciendo de Toussaint Louverture una suerte de Napoleón negro. Se han consagrado profundos estudios de un rigor sin igual a la evaluación de su persona y de su (gigantesca) obra por toda la escuela histórica haitiana, desde los clásicos de la historia colonial y de la lucha por la independencia, Ardouin, Madiou, St Rémy, hasta el principal historiador de Louverture, el profesor Séjour Laurent, pasando por Price Mars, Dantès Bellegarde, Étienne Charlier, etcétera.

El historiador de Trinidad C. L. Robert James, en su libro *Los jacobinos negros*, así como el alemán Manfred Kossok, reconstruyen la filiación jacobina de estos dirigentes revolucionarios a partir de la influencia de las ideas más radicales venidas de París, que encontraron caldo de cultivo en la violencia y la opresión coloniales. La variada naturaleza de las influencias ideológicas provenientes de Francia es subrayada por los autores haitianos y extranjeros que ponen de relieve el conservadurismo de Louverture, frente a Dessalines y sobre todo en términos económicos y sociales frente a las reivindicaciones de las masas de ex esclavos que reclamaban la tierra...

Pierre Pluchon, en un libro reciente que lleva por título *Toussaint Louvertur; un revolucionario negro* considera que Louverture no pertenecía a la "generación de 1789". Pone de relieve en él la fuerza de la herencia *ancien régime* de carácter monárquico y elitista que se revela en buen número de sus decisiones en términos de organización del Estado y de la sociedad, en su autoritarismo y su preocupación por el ceremonial. Subraya como

motor de su comportamiento su voluntad de expulsar a los blancos y establecer el "poder negro", elementos que habrían hecho de él "un revolucionario sólo en el plano racial".

Tanto el personaje como su obra pueden ser mejor comprendidos a partir del tiempo histórico. Bajo esa luz, la revolución en su tránsito a la construcción del Estado-nación así como las experiencias anti-coloniales y neo-coloniales de los pueblos durante este siglo XX pueden conducir a esta visión contemporánea.

Más alla de la controversia —¿deseaba Louverture la autonomía o la independencia?— el tipo de relaciones internacionales que se propuso establecer respecto de Francia y de las otras naciones del mundo muestra que él tenía un sentido claro de la soberanía nacional. Su trayectoria estuvo guiada por el espíritu nacional, la búsqueda y la defensa de los intereses nacionales, motivaciones que habían ido creciendo al mismo tiempo que se consolidaba el fenómeno nacional haitiano en el crisol de las luchas sociales, de la afirmación cultural y de las contradicciones internacionales.

El genio de Louverture fue haber concebido la viabilidad de este proyecto vuelto hacia el futuro, objetiva y subjetivamente ligado al mantenimiento de relaciones de dependencia con Francia. Dependencia en la interdependencia por una parte, en vista de los lazos orgánicos existentes entre estas dos partes de una misma totalidad. Dependencia neutralizada o disminuida por la diversificación de relaciones comerciales y políticas con los rivales y competidores de Francia. Apelación a la competencia y al capital de los antiguos amos por la apropiación de su tecnología y conocimientos. Este proyecto era ambicioso. Napoleón Bonaparte, ya vencido en Santa Elena, reconoció que fue para él un error fatal no haber aceptado gobernar Saint Domingue por intermedio de Louverture.

Ciento cincuenta años después, el universo metropolitano se encuentra con el cuadro de un mundo bi-polar posterior a la Segunda Guerra Mundial, frente a la rebelión emergente del universo colonial. Inglaterra y Francia conciben una fórmula de relación metrópoli-colonia para modernizar sus lazos de dominación con el mundo colonial. Ya se trate del *Commonwealth* o de la Comunidad Francesa, la iniciativa proviene de los centros metropolitanos. Ya se está lejos del modelo louverturiano y aquella relación de equilibrio que este último buscaba se ha desvirtuado y, con ello, ha sucedido lo propio a la utopía de la igualdad en las relaciones internacionales.

En busca de una nueva utopía

La independencia total, relación de negación y de destrucción recíproca de la Metrópoli y de la colonia, fue llevada a cabo en Haití por los sucesores de Louverture. Con ella, "Saint Domingue ha desaparecido", decía Victor Schoelcher, "y Haití no existe todavía...".

La construcción nacional de ese primer Estado negro y anticolonialista tropezó con todos los obstáculos, trampas y cordones sanitarios de un mundo dominado por la ley de hierro del "capitalismo-esclavista" y del racismo. El desafío que representa esta empresa es enorme.

La obra de teatro *La tragedia del rey Christophe*, escrita por Césaire durante los años sesenta, lleva a escena al rey fundador, que debe construir su nuevo mundo con los materiales del pasado. Es la representación de la tragedia de Haití, así como de los países ex coloniales donde la violencia de la opresión colonial ha engendrado una violenta ruptura. Desafío histórico al que se enfrentan Haití, Argelia, Mozambique, Zimbabwe, Sudáfrica. Este desafío es el mismo al que se enfrenta la Revolución Cubana desde hace más de treinta años y que progresivamente se carga de más y más amenazas en este mundo unipolar. Ese desafío es el que espera a otros pueblos, a otras luchas. La construcción de la utopía no cesará mientras existan la opresión y la explotación humanas nacional, cultural o racial.

A quinientos años de la conquista y colonización de América, la experiencia de las luchas por la libertad de los pueblos oprimidos se ha topado con la férrea lógica de los intereses creados, que no deja sitio para el compromiso ni para la negociación. De Hatuey a Túpac Amaru, de Tiradentes a Louverture, del Che Guevara a Sandino, de Salvador Allende a Maurice Bishop. Los amos son implacables con los conductores del pueblo que han osado decir no. Veredicto implacable... "Napoleón fue implacable con Toussaint".

El dilema conduce por tanto a la guerra a muerte, a la desvinculación y a la búsqueda de un nuevo modelo de sociedad y de relaciones con el mundo, sean ruptura o negociación. La ruptura implica fuerza y determinación para canalizar hacia un proyecto nacional la contraviolencia histórica. La negociación conduce a la difícil búsqueda de una salida de tipo louverturiano. Ella supone una fuerza aún más grande en el plano local para imponer este instrumento de arreglo de los conflictos. Toussaint Louverture había

acumulado esta fuerza en el plano local... En el internacional, ¿en qué condiciones las potencias de ayer y de hoy aceptan la negociación como elemento real de solución de los conflictos en el cuadro del universo dependiente que afecta sus intereses?

Es oportuno evocar aquí el caso de Zimbabwe y las formas que tomó en ese país la transición hace ya dos decenios, y que parecen anunciarse en Sudáfrica. En estos contextos, donde el movimiento nacional pudo adquirir una madurez y un poder poco comunes, la fuerza de las armas, la naturaleza del juego político, la complejidad de los intereses creados y la convergencia de factores internacionales han favorecido salidas negociadas al término de una violenta guerra de liberación. En tales condiciones, la relación de fuerzas permite a los negros conservar el control del ejército y el poder civil, con el mantenimiento del control del aparato productivo y de los medios económicos por parte de los blancos.

¿En qué medida, dentro de contextos de esta naturaleza, esta hegemonía política puede constituir y asegurar una transición hacia un modelo de sociedad viable donde la negociación pudiera moldear instituciones estables? ¿En qué medida un itinerario de esta naturaleza puede garantizar la convivencia y la cooperación entre dos clases de hombres separadas históricamente por el muro del racismo, del *apartheid*, del colonialismo interno o del colonialismo a secas?

¿Cuándo podrán el sueño y la utopía de Louverture volverse posibles y viables? ¿Qué nuevas reestructuraciones de fuerzas o de mentalidades o de ideologías podrán hacer viables tales proyectos? ¿En qué medida el nuevo orden internacional que nos anuncia Occidente podrá permitir el acceso a esta convivencia constructiva y equitativa?

La experiencia de los pueblos oprimidos y de las luchas de liberación se ve hoy confrontada con la realidad de este mundo unipolar. Todo parece indicar que la búsqueda de la utopía deberá animar el combate, los sacrificios y las victorias de muchas generaciones de hombres y mujeres sobre estas tierras sedientas de justicia de América Latina y el Caribe.

Traducción de Liliana Irene Weinberg

BIBLIOGRAFÍA

Ardouin, Beaubrun, *Études sur l'Histoire d'Haïti*, 11 volúmenes, París, 1853-1865.

Ambroise, Jean Jacques D. et Mario Rameau, *La Révolution de Saint Domingue 1789-1804*, Port-au-Prince, Société Haïtienne de Géographie et d'Histoire, 1990.
Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe Frontera Imperial*, La Habana, Casa de las Américas, 1981.
Castor, Suzy, *Les Origines de la Structure Agraire en Haïti*, Port-au-Prince, CRESFED, 1989.
Dorsinvil, Roger, *Toussaint Louverture*, Montréal-Port-au-Prince, CIDIHCA, 1987.
Césaire, Aimé, *Toussaint Louverture. La Révolution Française et le Problème Colonial*, París, 1960.
Charlier, Étienne, *Aperçu sur la Formation Historique de la nation Haïtienne*, Port-au-Prince, Les Presses Libres, 1954.
Cordero, Michel Emilio, *La Revolución Haitiana y Santo Domingo*, Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1989.
Debien, Gabriel, *Esprit Colon et esprit d'autonomie à Saint Domingue de 1985*, París, 1954.
_____, "Les biens de Toussaint Louverture", en *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie* (Port-au-Prince), núm. 139 (1983).
Franco, José Luciano, *Historia de la Revolución de Haití. La batalla por el dominio del Caribe*, 3 volúmenes, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba, 1966.
James, C.R.L., *Les Jacobins noirs*, París, Gallimard, 1949.
Lepkowski, Tadeusz, *Haïti*, 2 volúmenes, La Habana, Casa de las Americas, Centro de Documentación Juan Noyola, 1969.
Laurent, Mentor, *Toussaint Louverture a travers sa correspondance 1794-1798*, Port-au-Prince, 1953.
Logan, Rayfort W., *The Diplomatic Relations of the United States with Haïti 1776-1891*, Chapell Hill, University of North Carolina, 1941.
Madiou, Thomas, *Histoire d'Haïti*, 8 volúmenes, Vol. III, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988.
Pluchon, Pierre, *Toussaint Louverture, Un Révolutionnaire Noir d'ancien régime*, París, Fayard, 1989.
Phillips, Wendell, *Toussaint Louverture*, Port-au-Prince, Commission Nationale Haïtienne de Coopération avec l'UNESCO, 1982.
Schoelcher, Victor, *Toussaint Louverture*, París, 1889.
Sannon, Pauléus H., *Histoire de Toussaint Louverture*, 3 volúmenes, Port-au-Prince, 1920-1933.
Williams, Eric, *Capitalisme et Esclavage*, París, Présence africaine, 1968.
_____, *From Columbus to Castro*, Londres, Harper and Row, 1969.

EL DESARROLLO CULTURAL INDÍGENA EN EL MARCO DEL PROYECTO CIVILIZATORIO DE AMÉRICA LATINA

Por *Adolfo* COLOMBRES
ESCRITOR Y ANTROPÓLOGO ARGENTINO

AUNQUE EL TEMA DE LOS 500 AÑOS alberga una multitud de cuestiones y discusiones, el eje principal del debate quedó cifrado de hecho en lo indígena, a pesar de que la población de este origen no excede el 10% del total de América Latina. Esto se halla lejos de ser un azar, y no se agota en un afán de reparación histórica, en un fastuoso *mea culpa* de la conciencia occidental. Ya en 1937 afirmaba Arciniegas que los españoles no descubrieron América a fines del siglo XV y principios del XVI, pues salvo algunas honrosas excepciones (como Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga y Cristóbal de Molina, entre otros) se preocuparon más bien por esconder, por callar, por velar, por cubrir todo lo que pudiera ser una expresión del hombre americano.[1] Si lo que ocurrió entonces fue el cubrimiento, se podría decir que el tiempo del descubrimiento recién está llegando. Tampoco hubo un encuentro de dos mundos, sino el aplastamiento de un mundo por otro. No puede llamarse encuentro a la imposición a sangre y fuego, pues dicha palabra remite al diálogo, al mutuo respeto de la diversidad. Los indios prefieren hablar por eso de invasión, pero en un libro reciente[2] opté por la palabra "choque", concepto que, lejos de enmascarar la violencia, la integra como un concepto ineludible. Pero ante la invasión sólo cabe la guerra

[1] *Cf.* Germán Arciniegas, *América, tierra firme*, Buenos Aires, Sudamericana, 1959, p. 53.

[2] *1492-1992: A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva*, coordinación y prólogo de Adolfo Colombres, Buenos Aires, Ediciones del SolCEHASS, 1989.

de reconquista, mientras que el choque puede derivar hacia un verdadero encuentro, y es de esperar que hacia allá camine la historia, y que la *conmemoración crítica* (por cierto, no admitiremos festejo alguno) sirva a este propósito. El medio milenio del desembarco de Colón que está por cumplirse incita al balance y la prospectiva, a la recuperación de nuestra historia mediante la reflexión tan postergada de lo que en verdad somos, pues sin esto no podremos encontrar, tanto las sociedades nacionales como los grupos indígenas, soluciones de fondo a nuestros problemas económicos, políticos, sociales y culturales, tal como lo puso de manifiesto la Declaración Indigenista de Sevilla.

Si para tocar fondo en la cuestión de América recurrimos a los indios, no es sólo porque éstos representan, al decir de Haya de la Torre, la especificidad de nuestro continente. Se podría añadir que en gran medida son también el futuro, afirmación que estaría avalada por Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil Batalla. Es que indianizarnos no ha de ser para nosotros volver a la "barbarie", sino *civilizarnos* de verdad, desde nuestro proceso histórico y nuestros valores, y no ya *ser civilizados* bajo otros valores. Al civilizarnos de esta manera acabaremos con esa falsa dialéctica del siglo XIX (civilización/barbarie) que todavía nos signa, en la medida en que lo extraño, lo no occidental o lo occidentalizado apenas superficialmente es visto aún como bárbaro, es decir, como blanco para el etnocidio impune, para la deculturación compulsiva y el silenciamiento.

Claro que ésta no es una idea nueva en América, pues hace ya más de un siglo Juan Bautista Alberdi (pensador al que se considera un padre de la filosofía americana) afirmaba que "un pueblo es civilizado únicamente cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo". Señalaba también que "una nación no es una nación, sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen. Recién entonces es civilizada: antes había sido instintiva, espontánea: marchaba sin conocerse, sin saber adónde, cómo ni por qué". En esta búsqueda resultaba para él fundamental la separación de lo propio de lo ajeno, porque "no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño". A su juicio era preciso conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad, y es aquí, en este campo de las categorías del pensamiento y los valores esenciales de nuestra identidad (o de la dinámica de nuestra identidad), donde los grupos indígenas tienen mucho que aportar, en la medida en que puedan desarrollar su discurso, imprimir un impulso

evolutivo a su cultura y sus expresiones artísticas. Concluía Alberdi: "Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia".[3]

La emergencia de los movimientos étnicos parece estremecer en América Latina a los que pretenden dar por sentado que ésta es un apéndice de Occidente, y no se plantean en consecuencia problema alguno de identidad, ni se muestran dispuestos a renunciar mínimamente al papel hegemónico que los cultores de esa civilización desempeñan desde el origen de nuestras repúblicas. O sea, las clases dominantes renunciaron *ab initio* a la idea de lograr una civilización propia, y en verdad ni siquiera se plantearon esto como proyecto, por lo que no se puede sostener que forma parte del ideario de la Independencia. Se limitaron a ocupar el lugar de los españoles expulsados, por lo que no se equivocan los mapuches cuando a estas alturas del siglo XX llaman todavía "españoles" a los argentinos que los oprimen. ¿Con qué autoridad moral exigiremos a España un *mea culpa* de cosas ya lejanas, cuando nuestras repúblicas, a más de 170 años de constituidas, no lo hicieron por crímenes más próximos y más desajustados al tiempo en que se cometieron, negándose a dar a estos pueblos gestos claros de reparación histórica? ¿Pueden los opresores de hoy alzar la voz para criticar una opresión antigua? Hay que asumir que a los fines de la dialéctica con el indio los españoles somos nosotros, las mal llamadas sociedades nacionales, y que no es lícito tapar la barbarie republicana con la denuncia de la barbarie colonial, y llegar así con la conciencia tranquila al siglo XXI, dispuestos a mantener con algunos leves retoques el sistema de dominación. El destino de América Latina debe resolverse aquí, y matar simbólicamente al español no es negar su cultura (la que en buena medida ya nos pertenece), sino acabar con el papel de dominación que heredamos de él en el siglo XIX.

Para el indio, ganar la guerra no es expulsar a los blancos y recomponer su antiguo mundo, librándose a utopías *revivalistas*, sino tan sólo conquistar definitivamente un espacio de convivencia y diálogo, lograr establecer relaciones simétricas y desprejuiciadas, de modo que cada grupo social pueda expresar lo mejor de sí, y con base en el libre juego de las ideas definir metas y caminos comunes. Renunciar a esto significa un empobrecimiento intelectual, pues es

---

[3] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955.

el indio, más que el blanco y el mestizo de estas tierras, quien porta una filosofía diferente de la occidental y oponible a ella, por lo que constituye el mejor espejo en que los "civilizados" de aquí pueden mirarse. Lo que décadas atrás fue una lucha solitaria de unos pocos autores, hoy comienza a generalizarse en las universidades de América Latina, donde bajo el rótulo de "pensamiento americano" se estudia principalmente el pensamiento indígena. Claro que todavía no se invita a los indios a integrar dichos grupos de trabajo, pues se mantiene por inercia la tendencia a seguir viéndolos como el objeto de la historia que hacen los otros, como proveedores de una materia prima cultural que a otros les toca procesar. Se habla del indio y se accede a reconocer sus valores, pero se mantiene a sus sociedades en el marginamiento y la explotación y no se acude en apoyo de su cultura, la que queda así librada a las manipulaciones del purismo folklorista y también de la cultura de masas, la que busca inducirlo a que reconozca sus modelos degradantes y satisfaga sus necesidades de consumo. Con esta actitud se ignoran los efectos demoledores del intenso bombardeo que sigue realizando la cultura dominante sobre su cosmovisión, a través de los medios y la interacción diaria.

Pero sin duda el mayor peligro para estos universos simbólicos reside en la despiadada acometida de las religiones occidentales, las que invocando la libertad de cultos como una patente de corso no sólo espiritual, ya que con frecuencia viene unida a un despojo material, se afanan primero en desvertebrarlos, y luego en desosificarlos pieza por pieza, con una arrogancia similar a la de los frailes que protagonizaron la Conquista Espiritual en el siglo XVI. Claro que el trabajo grueso ya está hecho; ahora se trata de arrasar los últimos baluartes del pensamiento americano, de la identidad americana. Curiosamente, se gasta tinta en críticas contra la España de Carlos V y Felipe II y no contra una Iglesia católica que, desoyendo el pedido expreso de la Declaración de Barbados y las organizaciones indígenas, se lanza con soberbia a renovar su acción evangelizadora y a exaltar la primera Conquista Espiritual, con el ánimo de continuarla hasta el fin. Ya estamos en 1992, y esta "máquina demoledora de etnias", como alguien la bautizó, verdadera topadora de los sistemas simbólicos americanos, avanza sin perturbaciones hacia su meta, arremetiendo contra los pueblos que aún resisten en circunstancias heroicas, los que son dejados solos en esta crucial batalla por la "conciencia vigilante" de los intelectuales y científicos progresistas.

Sí, la libertad de cultos existe para todos, pero no para los indios, ya que éstos son los únicos que no pueden practicar su religión en paz, desde que los no convertidos escasean cada vez más y se tornan en consecuencia codiciadas presas para los cazadores de almas, los que "salvando" al otro pretenden salvarse del vacío de su propia cultura, donde en realidad ya no cabe lo sagrado. No se puede hablar aquí de libertad de cultos porque, más que predicada, la "verdad" del misionero es impuesta, exigida a cambio de alimentos, salud, educación y otros servicios esenciales, y a veces tan sólo de una débil protección frente a la sociedad nacional, cuando los indios se ven acorralados por ésta. Evangelizar es así (si no lo ha sido siempre) sinónimo de aculturar, de colonizar, y resulta extraño que después de 500 años de sistemático etnocidio tal acción siga gozando de prestigio. Misión y pluralismo son términos opuestos, aunque se busque disfrazar la oposición del mismo modo en que se disfraza la relación colonial bajo un manto filantrópico y pedagógico. Señalaba Ticio Escobar que los misioneros operan en las fisuras abiertas de sociedades heridas, y pretenden crear culturas sintéticas, una especie de Frankenstein sociocultural.[4] Engendro al que la ideología del mestizaje se ocupará de redimir, de humanizar, sin detenerse a comparar su grado de coherencia interna con el que detentaba el sistema simbólico desintegrado, pues siempre se supone que todas las representaciones del mundo del "salvaje" son deleznables, atrasadas, inferiores, irrescatables porque nada tienen que enseñar.

A medida que pierde terreno en Europa, la Iglesia católica mira a América como una nueva tierra de promisión, el soñado paraíso de su fe, y para eso es preciso terminar pronto con esos paraísos tan escandalosos como la Tierra Sin Mal de los guaraníes, a la que se busca en vida para no morir, para salvar el cuerpo de la destrucción del tiempo, eternizando la juventud. Claro que hay una parte de la Iglesia que, inspirada en las decisiones del Concilio Vaticano II, asumió un compromiso militante con los indígenas y rechaza el concepto de evangelización que comentamos y la posición del Papa en la materia. No obstante, son voces aisladas, incapaces por ahora de modificar el rumbo de esta poderosa maquinaria etnocida, y que terminan enredándose en su propia contradicción, porque convertir sin deculturar es una tarea en verdad imposible, ya que la médula de la cultura indígena reside casi siempre en el universo mítico, en

[4] *Cf.* Ticio Escobar, *Misión: etnocidio*, Asunción, RP Ediciones, 1988, p. 220.

la religión. Todo lo que es valioso para estos pueblos es trasladado a la esfera de los mitos, de lo sagrado, como un modo de preservarlo del desgaste de la vida cotidiana, de la corrosión del tiempo. Arrasar dicha esfera de los mitos no es una pequeña mutilación sin mayor efecto para el resto de la cultura, sino una desestructuración total de su universo. Todo quedará suelto, blando, dispuesto a acomodarse de cualquier forma al modelo dominante, a renunciar a la más mínima pretensión de autonomía, de originalidad, de dignidad. Bien sabían esto los jesuitas, quienes convirtieron a sus métodos en un verdadero arte. El compromiso social es un paso importante, pero éste no garantiza de por sí un respeto cultural.

A la acción renovada de la Iglesia católica se suma la de las múltiples sectas que se imponen asimismo la tarea de "salvar" al indígena, y que además de desmantelar sus sistemas simbólicos promueven conflictos faccionales entre los practicantes de los distintos cultos, dividiendo a las comunidades oprimidas y neutralizando así su capacidad de respuesta a la opresión. En este sentido, la actitud militante de algunos sacerdotes y pastores comprometidos en lo social con los indios se ve ampliamente superada por la acción de los que en forma deliberada o inconsciente contribuyen a la desmovilización de dichos pueblos, y por lo tanto a la continuidad de la explotación y la dependencia.

Si ponemos tanto énfasis en esta nueva conquista espiritual es porque tenemos la certeza de que aquí reside la mayor amenaza para los pueblos indígenas y el pensamiento más original de América. No se trata de defender el pasado, un patrimonio de museo, sino fuerzas vivas de fundamental importancia en nuestro intento de definir una civilización propia. Civilización que no será india, pero que no puede ignorar la cultura y el pensamiento de estos pueblos sin empobrecerse y desdibujarse.

Creo que los 500 años no pueden ser nunca una oportunidad para exaltar cualquier tipo de conquista, y sobre todo si se aspira a compartir esa conmemoración crítica con los intelectuales latinoamericanos preocupados por la identidad y el destino de esta región y hasta con los dirigentes indígenas. La conciencia de América debe ser respetada. Nos negamos a ser evangelizados, deculturados, privados de nuestros símbolos. Si algo debe significar esto de los 500 años es la definitiva clausura de la Conquista, lo que vale tanto para los europeos como para los que, nacidos en América, se hacen cómplices de una política de aplastamiento, combatiendo y ridiculizando a los que se empeñan en hacer florecer en esta parte

del mundo una civilización propia. Es preciso detener el proceso de disolución de las identidades históricas si se quiere hablar de democracia, de pluralismo, de diálogo, e inaugurar una nueva era en la que tendrán lugar todos los pueblos que conforman el pueblo. Los grupos étnicos podrán concretar de este modo su formal ingreso en la historia, poniendo fin a tantos siglos de resistencia armada y pasiva.

Así como la situación colonial congela el proceso histórico de las culturas dominadas, inhibiendo sus potencias de desarrollo, el proceso descolonizador libera esas fuerzas y produce un florecimiento. Si tantos aportes realiza el indígena en el plano cultural a pesar de su miseria secular, del marginamiento, de la opresión y hasta de la represión, es de esperar que al cambiar este estado de cosas dará mucho más, por lo que hay que tomar especialmente en cuenta tal perspectiva y promover su realización, sin quedarse en el elogio de las civilizaciones desaparecidas y lo que aportan los grupos étnicos actuales. La forma de apostar a este futuro es apoyar el desarrollo cultural indio, el que deberá ser por cierto autogestionado y tomar el pleno control del proceso, desplazando al folklorismo y saliendo al cruce de todo intento de manipulación de sus símbolos.

Esto no se trata de un adorno, de un lujo, sino de una necesidad impostergable, pues todo proceso de liberación se alimenta en una conciencia cultural. Bien se dijo por ello que la cultura da un contenido o es el contenido de la lucha de liberación. Con motivo de los 500 años se han realizado ya múltiples publicaciones y producciones culturales de otro tipo para mostrar los aportes de las culturas y civilizaciones indígenas de América, pero faltan programas de apoyo a esta autogestión cultural que producirá un desarrollo evolutivo, no aculturativo, contribuyendo a la recuperación de las culturas indígenas por sus participantes y al servicio de su causa. No hay otra manera de defender el derecho inalienable de estos grupos a reelaborar en términos actuales su mundo simbólico, a generar nuevos significados a partir de sus propias tradiciones y reconstruir su conciencia fragmentada.

Los españoles encontraron en América tribus que dormían en la llamada Edad de Piedra, pero también grandes civilizaciones que no dejaron de asombrar a los que no tenían los ojos tapados por la ideología y los apetitos inmediatos y, entre esos dos extremos, una variada gama de culturas que cubrían los distintos estadios de los diferentes esquemas que inventó el evolucionismo unilineal para justificar la dominación blanca. Las obras de arte fueron destruidas, enterradas, fundidas para recuperar el metal. Se arrojaron los

códices al fuego para abolir la escandalosa historia de esos pueblos, y los sabios fueron asesinados, perseguidos, aislados. Durante la Colonia sólo se reconoció en América la condición de artista a los que copiaban con fidelidad los modelos europeos. Los remanentes del arte indígena permanecieron así soterrados durante siglos, sin que se permitiera su renacimiento, cual semillas que esperan pacientemente el tiempo de su germinación. Este tiempo puede ser ahora, aunque claro que las condiciones materiales de vida de dichos pueblos no crean un clima propicio para tal desarrollo. Uno de los pocos méritos del indigenismo fue haber logrado atraer la atención hacia el pasado arqueológico y el arte indígena contemporáneo, relativizando el monolítico enfoque occidental. Pero en el paternalismo que signa su práctica el lugar que se le asignó fue inferior, secundario, tratándose del arte actual, y en lo que hace al patrimonio arqueológico, sirvió más de barniz nacionalista a la burguesía que como base de una recuperación histórica de los legítimos herederos de esas civilizaciones, pues la expropiación de los símbolos del oprimido se hizo evidente. No debe sorprendernos por eso el "subdesarrollo" que en muchos casos experimentan el arte y la cultura indígenas en nuestros días. Es que todavía hoy se sobredimensiona a las culturas metropolitanas, tildadas de "universales", para negar y hundir en el silencio a otras que también forman parte de esa universalidad, y que tienen además la virtud de constituir aportes genuinos a la misma. No se comprende al parecer que el universalismo no puede consistir en remedar otros modelos, por más prestigiados que estén. Si el arte rehúsa su propia historia se convierte en caricatura, en un producto menor: bien decía Adorno que verdad estética e historia están profundamente relacionadas.[5]

Pero el universalismo no es la única trampa que acecha a la cultura y el arte indígenas al plantearse la necesidad de su desarrollo. La tradición ha de ser un sustrato, no una prisión, un someterse a mecanismos ciegos. Ticio Escobar señala que el autorrepliegue y el enclaustramiento son tan negativos para el arte indígena y popular como el remedo mimético originado en la sumisión cultural, y que el desarrollo de formas propias debe necesariamente implicar la confrontación crítica con la práctica cultural universal.[6]

[5] *Cf.* Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984, p. 61.

[6] *Cf.* Ticio Escobar, *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay*, Asunción, Centro Cultural Paraguayo Americano, 1984, t. II, p. 248.

Todos parecen estar de acuerdo en que el arte llamado "culto" debe cuestionar siempre sus propios presupuestos y explorar nuevas posibilidades, por lo que se suele ver en toda búsqueda una señal de salud, de vitalidad. Pero tal consenso se pierde cuando pasamos al terreno del arte indígena y popular, donde hallaremos críticos, intelectuales, artistas y hasta antropólogos convencidos de que lo mejor que pueden hacer estos sectores es repetir ciegamente su tradición, reprimiendo la tendencia a innovar, pues a su juicio todo cambio será aculturativo y corromperá dicha tradición. Veo en esto un fiel reflejo del funcionalismo inglés, el culturalismo norteamericano y toda la antropología en connivencia con el colonialismo, que se obstina en negar a las sociedades colonizadas potencias endógenas de cambio, por considerarlas encerradas en el tiempo circular del mito, es decir, ajenas al tiempo lineal de la historia. Los estudios de Georges Balandier y otros autores demostraron ya que no se puede dividir al mundo en sociedades estáticas, opuestas a todo cambio, y sociedades dinámicas, que se encargan de promover el cambio en las primeras. Aún más, ni siquiera se considera aceptable la distinción entre estática y dinámica social. El prejuicio, con todo, está muy arraigado. Antonin Artaud escribía a propósito de los tarahumaras: "Las verdaderas tradiciones no progresan, ya que representan el punto más avanzado de toda verdad. Y el único progreso realizable consiste en conservar la forma y la fuerza de dichas tradiciones".[7] Esta licencia poética puede resultar dulce a los oídos occidentales, como que también un ensayista de la talla de Elías Canetti sostiene que la repetición forzosa es un atributo esencial de los mitos, y que su vitalidad es comparable a su precisión, por ser propio de ellos no modificarse.[8] Pero esta observación está reñida con el estudio diacrónico de las religiones, que patentizan sin dejar un margen de duda la movilidad de los mitos. Destruir este mito sobre los mitos es abrir las puertas a la historización de los mismos, para no verlos ya como verdades reveladas y eternas sino como productos históricos de la conciencia de los pueblos, más estables que el mundo fenoménico, pero no inmóviles. Su menor movilidad ayuda a preservar cierta base estable a la cultura, para que el afán de experimentación no la suma en el caos, en la desorganización. Pero casi siempre admite los cambios necesarios para evitar la petrificación

[7] Antonin Artaud, "Los ritos de los reyes de la Atlántida", en *Los Tarahumara*, Barcelona, Tusquets Editores, 1985.

[8] *Cf.* Elías Canetti, "La profesión de escritor", en *La conciencia de las palabras*, Madrid, FCE, 1982, p. 361.

cultural, la paralización del orden simbólico, que divorciaría a las representaciones mentales de la vida real. No se puede creer en la vitalidad de algo inmóvil, y los mitos americanos no tendrían la fuerza que logran comunicar si fueran ajenos a la historia.

Pedir a las comunidades indígenas que "conserven" su cultura, repitiendo mecánicamente modelos antiguos que para peor llevan a menudo anquilosados los efectos de la situación colonial, es contribuir al mantenimiento de la misma y ahondar el rezago cultural. Se las privará además de ese gesto humano por excelencia que es el ejercicio de la imaginación creadora, que lleva a concebir nuevas formas a partir de las precedentes. Resulta por eso absurdo responder al temor de que la aculturación termine de destruir a las culturas indígenas con el congelamiento histórico de las mismas, pues difícilmente habrá progreso social con estancamiento cultural. La respuesta está en plantear la viabilidad de un cambio evolutivo, autónomo, una renovación que refuerce y proyecte la identidad profunda de estos pueblos. Para evitar el peligro, basta con deslindar el cambio aculturativo del cambio evolutivo. Ante la falta de espacio para extenderme en este tema, me limitaré a señalar aquí que el cambio evolutivo es impulsado y guiado por el grupo hacia metas fijadas de antemano por él con base en su concepción del mundo y su realidad sociocultural, y en su propio beneficio. Es decir, se trata a todas luces de un progreso propio, que afirma la identidad del grupo y su *ethos* social. El cambio aculturativo, por el contrario, priva al grupo de la posibilidad de un progreso propio, pues es el opresor quien fija las metas y guía el proceso en función de sus propios intereses, y su resultado no es el reforzamiento de la identidad del grupo sino una pérdida gradual de la misma, a medida que éste va siendo absorbido, "integrado", por la sociedad dominante. La comunidad india se vuelve así el mero objeto de una acción ajena, perdiendo el carácter de sujeto histórico.

El desarrollo evolutivo no excluye el préstamo cultural; diría que más bien lo reclama. Pero frente a él el grupo opera por apropiación selectiva de los elementos que le permitirán desarrollar mejor sus propias potencialidades. Casi siempre en estos casos la adopción selectiva va seguida de un proceso de adaptación, que modifica creativamente la forma, el contenido y la función de dichos elementos, a los que resemantiza y refuncionaliza hasta legitimarlos. En el proceso aculturativo, en cambio, la cultura dominante irrumpe como una violencia descentralizadora de la vida social. El opresor la impone como un todo indiferenciado, valiéndose de compulsiones y engaños, mientras decide desde arriba qué aspectos de

la cultura dominada serán momentánemente tolerados (raramente respetados) y cuáles proscriptos.

Todo gesto connivente con la inhibición del desarrollo de la cultura y el arte indígenas sirve para incrementar esa distancia social en que se ceba la discriminación étnica y de clase, así como para ahondar el complejo de inferioridad del oprimido y el de superioridad del sector dominante. Al perder la fe en las potencias evolutivas de su cultura, en la posibilidad de éstas de dar respuestas actuales a los múltiples problemas que le plantea la existencia, el colonizado se aparta de ella, buscando la salvación en el proceso aculturativo, en un traumático cambio de identidad. Por el contrario, la dinámica que imprime a la cultura propia un proceso de desarrollo cimentado en la transferencia de tecnología y de recursos económicos, así como en el reconocimiento social, la apertura de espacios de expresión y la libre interacción con otros modelos, suele dar a corto o mediano plazo resultados sorprendentes, pues el grupo colonizado recupera la fe en su cultura y busca en el marco de su propia historia las soluciones, activando el proceso de descolonización, de liberación. Cabe decir que al hablar de desarrollo de la cultura y el arte nos referimos al mejoramiento sostenido de las condiciones materiales y espirituales en las que se concreta la producción simbólica, el florecimiento de las posibilidades congeladas por un proceso de dominación colonial, por lo que tal concepto no debe ser vinculado con el progreso del arte, tan discutido en el plano estético.

Hasta ahora las políticas de desarrollo cultural en América Latina han enfocado de un modo preferente o exclusivo a la cultura de élite, llegando, en el mejor de los casos, a apoyar la cultura nacional, entendida como producción de una minoría que cimenta su obra en valores nacionales y populares, pero se detiene, titubeante, ante la cultura indígena y popular, o traspone sus fronteras no tan sólo para manipularlas y deformarlas, sino para aculturarlas y masificarlas. El "desarrollo" cultural de estos sectores, cuando llega a plantearse, es entendido como una "elevación" hacia las alfombras de la cultura ilustrada. Desarrollo cultural será así que los indígenas accedan a los clásicos europeos, mientras sus valores propios siguen siendo pisoteados, y se les niegan posibilidades de expresión y crecimiento. Resulta irónico que a esto se le llame democratizar la cultura. No está mal democratizar los valores de otras culturas (siempre que no se les use como mecanismos de aculturación), pero es preciso tener claro que la verdadera democracia cultural es la que lleva a los grupos culturalmente diferenciados a afirmarse como tales en el concierto universal. Todo pueblo debe aprender a amar y

valorar lo propio antes de confrontarlo con otras expresiones, pues mientras no lo conozca a fondo cualquier cosa que venga de afuera le parecerá mejor, más excitante. O sea, repetimos, que la auténtica democracia cultural será aquella que consolide en los hombres la certeza de que sus valores colectivos también constituyen una parte del patrimonio humano.

Para devolver a las culturas indígenas su poder de florecimiento, sus participantes, con el apoyo pero no bajo la dirección de los artistas e intelectuales de la sociedad nacional que se sientan comprometidos con ellas, deberán:

1) Denunciar los aspectos de la tradición que de hecho sirven a una cultura de la dependencia, y procurar, en lo posible, revertir su sentido.
2) Redimensionar en el contexto actual los aspectos de la tradición que que el pueblo organizado, y no los indigenistas, considere positivos.
3) Criticar y combatir los elementos introducidos recientemente por la sociedad nacional que consideren contrarios a su visión del mundo y a su proyecto.
4) Incorporar por adopción selectiva elementos nuevos que puedan contribuir al desarrollo de la propia cultura, para que ésta sirva mejor a la causa de su liberación.
5) Asumir totalmente el control de la propia imagen y la administración de su cultura, para ser los únicos o los principales beneficiarios de la misma.

Claro que todo esto supone una organización para el desarrollo cultural, la creación de centros culturales autogestionarios y no dependientes de los sectores dominantes, que serán a la vez bancos de datos y factores de conciencia, así como bases de operaciones en este terreno, tema de estudio en detalle en otra parte,[9] junto a los demás problemas teóricos y prácticos que plantea el desarrollo cultural indio.

Ya en los años cuarenta Adorno y Horkheimer advirtieron que la cultura de la modernidad occidental había servido casi siempre al imperialismo tanto interno como externo, por lo que la única salvación para las culturas indígenas de América es plantearse su propia modernidad. Modernidad que no ha de ser entendida como el

[9] Véase Adolfo Colombres, *Manual del Promotor Cultural*, obra editada en tres volúmenes en Toluca, Estado de México, por el Centro Cultural Mazahua, en 1980-1981. En breve aparecerá en Buenos Aires una nueva versión, también en tres volúmenes, editada por Ediciones Colihue y Editorial Humanitas.

mito racionalista de la Ilustración europea, ni como una religión del progreso de raíz romántica, dispuesta a arrollar toda tradición, sino como un esfuerzo crítico, como la búsqueda y afirmación creciente de su propia identidad, lo que no implica, como vimos, cerrarse a las influencias enriquecedoras. Profundizar este camino no las llevará al aislamiento de la sociedad nacional y la comunidad universal, sino a ganarse un lugar digno de ellas, enriqueciéndolas con sus aportes. Sólo así, desplegando la imaginación creadora, podrán reconstituir su conciencia fragmentada, devolver integridad, coherencia y funcionalidad a su sistema simbólico. La alternativa a esto no puede ser más que disolverse en la modernidad occidental, tanto en su faz capitalista como socialista, extremo que la conciencia india por cierto rechaza, pues su proyecto es depurar y revitalizar su tradición, creando formas nuevas a partir de la misma. Esto se puede ver no sólo en los documentos indígenas, sino también en muchos ejemplos prácticos. Francisco Toledo, uno de los más prominentes pintores del México actual, es un indio zapoteco que reivindica esta identidad y trabaja sin apartarse de su contexto social. Su pintura se alimentó siempre en los mitos y visiones de su pueblo, los que nutrieron también las mejores obras de otro pintor zapoteco: Rufino Tamayo, la figura más descollante del país en las artes plásticas. Bajo la influencia de Toledo se fue generando en Oaxaca una escuela que hoy produce un arte indio de gran valor, que se proyecta a nivel nacional.

Como se dijo, es deber de los intelectuales y artistas de la sociedad nacional apoyar este proceso mediante la generación de estímulos, la capacitación, la transferencia, el ejercicio de una crítica de arte limpia de todo etnocentrismo y favoritismo, que reconozca sus valores y los sitúe en la cultura nacional y la historia del arte, sin prejuicios elitistas ni concesiones populistas, tal como lo hizo, por ejemplo, Ticio Escobar con las culturas indígenas de Paraguay en una obra que se perfila como clásica.[10]

Debemos comprender hoy que el naufragio de las culturas indígenas será también el naufragio del proyecto civilizatorio de América Latina, pues en estos pueblos oprimidos radica la mayor originalidad de la región. El dilema es claro: o nos esforzamos por terminar de concretar este proyecto, o nos quedamos en la situación anodina en que nos debatimos, occidentales de segunda que deben costear con su hambre y postergación crecientes el bie-

[10] Ticio Escobar, *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay*.

nestar de los occidentales de primera. Es que sin un proyectop propio, sin la emergencia de un proyecto civilizatorio que nos pertenezca de verdad, no puede haber más que dependencia, reverencia fascinada a lo que nos deniega cada día nuestro derecho a ser. Concretar este proyecto es construir nuestra modernidad, no regresar al pasado ni navegar en la pura utopía futurista. Probamos con docilidad todos los *ismos* imaginados por los países centrales, y ahora que éstos parecen haberse hartado de sus propios vanguardismos no nos queda más que emprender el camino hacia un destino imaginado por nosotros a partir de nuestras raíces culturales y nuestros procesos históricos. Claro que también podemos optar por otros 500 años de dependencia cultural e ideológica, pero antes de que se cumpla el milenio nada quedará sobre la tierra de nuestra faz verdadera, y escaso habrá sido al final nuestro aporte a la humanidad.

La modernidad latinoamericana no debe sentirse amenazada en modo alguno por las corrientes occidentales que se presentan como posmodernas, posvanguardistas y posindustriales, pues fuimos más las víctimas que los cultores de ese proyecto de modernidad, el que nunca se articuló con la periferia como una honesta transferencia científica y tecnológica dirigida a promover su propio proceso evolutivo, sino como una imposición indiscriminada y en bloque, como una agresión imperialista a su visión del mundo, que quiso hacer de su superioridad científica y tecnológica (no en todos los campos, y adquirida en buena medida mediante el despojo) la prueba incontestable de su superioridad cultural. El cansancio de Occidente, el fracaso de la razón imperial, no puede ser nunca para nosotros una causa de desmovilización, sino, por el contrario, un aliciente para romper con la dependencia. Porque lo cierto es que al amainar el oleaje de los *ismos* se nos hace más fácil reconstruir esa conciencia fragmentada de la que hablamos. Por otra parte, ciertos planteos de la posmodernidad parecen incitar al diálogo profundo de civilizaciones como alternativa al soliloquio de una civilización, o al menos llamar la atención sobre la existencia de otras identidades a las que se debe respetar y rescatar. Jürgen Habermas reconoce que la posmodernidad valoriza la producción de minorías étnicas y sociales, promoviendo así la recuperación de sus tradiciones ocultas o mutiladas por el colonialismo, lo que es convergente con nuestro propósito. Al fin de cuentas, la posmodernidad bien entendida apunta a destruir los dogmas alimentados en el racionalismo y no el proyecto de la modernidad como tal, cuyo sentido más hondo no puede perder vigencia, en la medida que aspira a la emancipación

del hombre y la sociedad de las fuerzas que los oprimen. El mismo Habermas admite que la modernidad no se agotó, pues si bien a su juicio no hay ya espacio para la Razón, en su sentido metafísico (¿imperial?), lo hay para lo que llama las "racionalidades regionales". Por su parte, Lyotard señala que el posmoderno puede coexistir con lo moderno, desde que la condición posmoderna no se sitúa después de lo moderno ni contra él.[11]

Queremos advertir finalmente que no concebimos a la civilización latinoamericana como la realización actual de una esencia metafísica adquirida en el pasado, y ni siquiera como una esencia a alcanzar en el futuro, sino como un proceso propio y diferente, como un espacio abierto a la imaginación y las posibilidades, en continuo movimiento, plural y no excluyente. Y por no ser excluyente, entre otras razones de más peso, convocamos a los pueblos indios, que hasta ahora fueron los últimos por el grave delito de haber sido los primeros, de no ser occidentales, a que pasen a la vanguardia de dicho proceso, porque al llegar a los 500 años la historia debe ser invertida, y ese lugar les corresponde por derecho.

---

[11] *Cf.* Jean-Francois Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Editions Galilée, 1986.

MESTIZAJE CULTURAL EN LA SIERRA ALTA DE HIDALGO, MEXICO*

Por *Ana Bella* PÉREZ CASTRO
y *Lorenzo* OCHOA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS, UNAM

Introducción

AUN CUANDO AHORA, en vísperas del V Centenario de la llegada de Cristóbal Colón a tierras de lo que actualmente se conoce como América, está de moda afirmar que México es un país mestizo, de largo tiempo atrás se antoja lugar común, pues lo es, como cualquier otro de América Latina. En efecto, desde el punto de vista somático es fácil advertir el mestizaje racial en amplios sectores de la población. Pero si bien la intensidad del color de la piel varía, en muchos de ellos predominan los rasgos indígenas o negroides, según el caso. Y aunque con relación al indígena podríamos apuntar que con frecuencia físicamente no se encuentran mayores diferencias entre éste y el mestizo, existe un gran número de comunidades campesinas tradicionales no consideradas como tales, pero que tampoco reclaman serlo, más por temor a la connotación del prejuicio de clase que implica el concepto de indígena que por rechazo a esa cultura. De esta suerte, un acercamiento a sus tradiciones nos muestra una marcada similitud con muchos aspectos de las formas de vida india, a tal grado que, de entrada, bien podríamos afirmar que se trata de comunidades mestizas con cultura indígena que sin darse cuenta van escondiendo su identidad, arropándose con otros valores y algunos cambios en sus costumbres.

---

*Este trabajo, ahora bastante modificado, se presentó originalmente en la IV Reunión en la Asociación de Historiadores de América Latina y el Caribe (ADHILAC), en La Habana, Cuba.

Intentaremos desarrollar esta tesis por medio de un ejemplo concreto relativo a un pueblo mestizo que ha ido transformando su bagaje cultural, al combinar ideas prehispánicas con otras de la Colonia y de la actualidad, sin perder una identidad de grupo.

Un vistazo a la conceptualización del fenómeno

EL mestizaje, con diferentes matices, se ha venido sucediendo a partir de la Conquista desequilibrando la idea de pertenencia o no a tal o cual grupo. Mestizaje cultural y racial sería una apreciación correcta de las repercusiones y consecuencias del contacto, fenómeno que Fernando Ortiz denominó, con bastante fortuna, 'transculturación' (1973). Como 'desindianización' consideraría Guillermo Bonfil a ese período histórico a través del cual las poblaciones van renunciando a su identidad cultural (1990:42), en tanto que Roger Bastide le llama 'aculturación' formal y material, porque si bien en lo material una cultura puede haber desaparecido casi por completo, la ideología puede no haberse afectado (1973:156). La 'nadiedad' es lo que caracteriza al mestizo, apunta Darcy Ribeiro:

> Los mulatos y los mestizos son la gente que está puesta en un mundo separado. Es una gente que es nadie: de esa "nadiedad" es de donde surgen los paraguayos, los brasileños, yo creo que también los mexicanos. Nosotros surgimos de la negación, de la desindianización del indígena, de la desafricanización de los africanos, de la deseuropeización de los europeos. Surge así una gente "tabla rasa", más pobre culturalmente que cualquiera de sus matrices (1991:76).

Pese a ello, este autor apunta que el ladino y el indígena son complementarios, no pueden vivir el uno sin el otro, y eso es importante comprenderlo (Ribeiro 1991:77). Si comparamos los rasgos de la cultura indígena y la de los mestizos, resulta evidente advertir que existen mayores similitudes que diferencias. En el caso de México, un buen número de elementos materiales e ideológicos de origen mesoamericano está presente en la forma de construir la habitación, de preparar e ingerir los alimentos, como también lo están en la agricultura de milpa, prácticas curativas, pero, sobre todo, en la religiosidad.

A pesar de ello, en la realidad, indígena y mestizo son enfrentados no pocas veces por quienes intentan establecer las caracterísi-

cas de unos y otros. De esta manera, a veces la imagen del indio es exaltada por sus expresiones culturales y con encomio de sus valores morales. Pero no faltan aquellas ocasiones en que se le acusa de ser causante del atraso en que vive el país, mientras que se pone al mestizo como el ideal de población. El indígena, por su parte, puede considerar al mestizo como su explotador y, no sin razón, culparlo de su marginación. Pero tan controvertidas imágenes no surgen de la nada: tienen sus raíces políticas e ideológicas en la historia de nuestro país. Desde esa perspectiva, el fenómeno ha sido analizado con bastante seriedad por las humanidades y las ciencias sociales y, de manera más libre, por el arte. Sólo así se explica cómo, de manera insistente, la imagen del indio y la del mestizo se debaten y están presentes en las expresiones artísticas, especialmente después del movimiento revolucionario. En efecto, en la pintura como en la literatura y, más tarde, en el cine, indio y mestizo entran en escena con todas sus contradicciones, tal como lo hicieron a raíz del movimiento independentista.

Antecedentes del fenómeno

DESPUÉS del descubrimiento y conquista de las tierras americanas, México ha pasado por varios períodos de ruptura con los órdenes establecidos: Independencia, Reforma y Revolución llevan una fuerte carga ideológica que se refleja en la forma, idealizada o degradada, en que indio y mestizo son vistos. De acuerdo a quien lo haga, se les califica de manera maniquea. Pero estas concepciones no son historia antigua o contemporánea, aun ahora institucionalmente están presentes.

Admiración y encomio causó la cultura indígena, su arte, construcciones y mercados. Cortés, en sus *Cartas de relación*, describe las maravillas que va descubriendo, la grandeza, lujo y belleza de las casas y jardines de Moctezuma anotando que son "tales y tan maravillosas, que me parecería casi imposible decir la bondad y grandeza de ellas" (Segunda de las *Cartas de relación de la conquista de México*, p. 55). El conquistador cantaba triunfante el descubrimiento de una ciudad de ensueño, y muchas de las cosas que en ésta y otras había visto, mientras que, más tarde, "Un pobre franciscano de rudo sayal y santa ciencia, se estremece horrorizado ante la abominación del pueblo abyecto. Entrará en el reino de Satán con su cruz empuñada y, con la palabra de Dios por espada y su santo celo por guarda, librará él también su gran batalla" (Villoro, 1979:37).

Ante el franciscano desfilan Lucifer y su ejército de demonios, Tezcatlipoca, Cihuacóatl, Tláloc. De esta forma, en tanto que una "raza endemoniada" le preocupa y aterra, sus leyes, educación y valores morales le causan admiración. Dos vertientes están presentes en la obra de fray Bernardino de Sahagún: la primera busca destruir la religión aborigen y guardarse contra sus insidias; la segunda pretende fomentar las sabias leyes naturales del indio. Como Sahagún, Cortés encontró y describió cualidades y defectos. Pese a ello, aunque su papel de conquistador se hace patente, sus finalidades serían trasplantar técnicas y productos hispanos a las tierras recién conquistadas, la conversión de indios a la fe cristiana, y levantar una nueva Iglesia, "donde más que en todas las del mundo, Dios nuestro señor será servido y honrado" (Quinta de las *Cartas de relación*, p. 234). La fuerza bruta de las armas de un Alvarado o de un Cortés, junto con la no menos violenta acción de la fe cristiana de Diego de Landa y aun la pacífica obra evangelizadora de Bartolomé de Las Casas serían utilizadas, sin conseguirlo del todo, para extirpar "idolatrías y malas costumbres" o cualquier manifestación de poder de los otrora grupos privilegiados de la sociedad mesoamericana. Y si acaso en las conciencias de los primeros quiso asomar alguna inquietud, cuestionamiento e intranquilidad por las atrocidades y destrucciones cometidas, no faltó un López de Gómara que les devolvía la paz a sus inquietos corazones, haciéndoles evidente que ellos, los españoles, no sólo prestaron su cuerpo y su sangre para europeizar al indio, sino que

> Les dieron bestias de carga para que no se carguen, y lana para que se vistan, no por necesidad, sino por honestidad, si quisieren y de carne para que coman, pues les faltaba. Les enseñaron el uso del hierro y del candil, con que mejoran la vida. Les han dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y tienen. Les han enseñado latín y ciencias, que vale más que cuanta plata y oro les tomaron; porque con letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se aprovechaban mucho ni todos. Así que libraron bien con ser conquistados, y mejor con ser cristianos (1985:333).

Con el correr de los siglos no faltarían las posiciones contrarias, especialmente las de los jesuitas como Francisco Javier Clavijero o la de Pedro Márquez, quienes no dudan en reconocer la grandeza y originalidad de las antiguas culturas indígenas. Clavijero las respalda por el profundo conocimiento que tenía del devenir histórico de éstas; en tanto que el segundo, impresionado por las realiza-

ciones arquitectónicas alcanzadas, las exalta y compara con las del Viejo Mundo. Sus voces, sin embargo, tardarían bastante en ser escuchadas.

Corta historia acerca de las consideraciones y soluciones que se han dado a la problemática del fenómeno

SANGRE india se mezcla con la española; al lado del maíz, la tierra mesoamericana va cediendo un lugar al trigo. Se va formando y recreando el mestizaje. Con la Colonia surge y en el México independiente se reconoce y extiende. Hombres diferentes social y políticamente a los indios y a los españoles. Hombres que reclamaban su derecho a la tierra y el acceso al poder.

El mestizaje se profundiza y la desindianización se acentúa. Junto con los criollos se busca el reconocimiento de un pasado para formar una nación, sin la cual no se llegaría a la concepción de indentidad nacional. Al indio muerto lo valoraron y al vivo lo minimizaron, cuando no lo ignoraron. En tanto que políticos e intelectuales del siglo XIX van creando la imagen del mestizo "como un hombre fuerte", sociable, resistente, la del indio va quedando opacada y desfigurada. Liberales y conservadores, desde su propia perspectiva, asumen su papel. Estos últimos, sin olvidar poner en un lugar privilegiado al europeo, razón de ser del desarrollo de los mejores logros. Ya Francisco Pimentel apunta que el progreso de la nación radica en la colonización europea, la cual no duda en proponer, ya que, si bien no pasa por alto la inteligencia y habilidad del indígena, no vacila en afirmar que el atraso de la nación se debía a su indolencia. Por lo tanto, para él, no sólo debía fomentarse la inmigración de los blancos, sino el mestizaje, como una sutil forma de hacer que desapareciera la "raza indígena", ya que "mientras el indio es sufrido, el mestizo es verdaderamente fuerte" (1864:235). No faltan incluso los elogios para el "machismo" del lépero o del ranchero, y se afirma que el mestizo es pródigo, alegre, sociable "agudo, despierto y de fácil comprensión". Muy poco parece cambiar si se ve el punto de vista del bando liberal. Apunta José Velasco Toro, que

> Para el utilitarismo liberal, el mestizaje "racial" y cultural era un resorte que estimularía el progreso por representar sangre nueva... Lo criollo y lo indio significaban lo conservador... De ahí la defensa y exaltación a la propiedad privada y el ataque a la propiedad comunal de los indios que se consideró un privilegio de casta... [se buscó] impulsar proyectos de colonización con individuos de "raza blanca", cuyo objetivo fundamental era fusionarlos con los indios para lograr "la total extinción de las castas" ya que los indios [de acuerdo con José Ma. Luis Mora] "no podían considerarse como la base de una sociedad progresista" (1988:262-263).

Asumiendo la posición de unos y otros, el liberal Francisco Bulnes apuntaba que, frente al indio, el mestizo es susceptible de "una gran civilización" (1899:31).

Pero no todos los liberales tenían la misma posición, pues si bien Ignacio Ramírez, "El Nigromante", señalaba la necesidad de la unión de todas las razas del mundo en un mestizaje universal, consideraba que esto era una "entre las muchas ilusiones con que nos alimentamos", para después afirmar de manera categórica y contradictoria, que "el indígena representa a la nación" (1944:44), por lo que debería elevárselo a la categoría de ciudadano por medio de una educación en su propio idioma y, de manera paralela, el aprendizaje de la lengua nacional. Para Ramírez, debía instaurarse "una sociedad que respetara los derechos del hombre" y buscara la supresión de "toda clase de privilegios" (Velasco Toro, *op. cit.*:270). Pero, no obstante este tipo de planteamientos sociales, Nicole Girón apunta que los liberales fueron intelectuales elitistas (1976:72). En efecto, las ideas de los pensadores del XIX fueron tierra fértil en la que se desarrollaron los cambios en la Reforma, de tal suerte que los dos Ignacios, Ramírez y Altamirano, de acuerdo con Nicole Girón, aceptaron la aplicación de las leyes de Reforma, aun cuando estaban conscientes de que ocasionarían la destrucción de la comunidad indígena (*op. cit.*:54).

En la primera década del siglo XX, Andrés Molina Enríquez (1909:257-258), no modifica los planteamientos de quienes se habían ocupado del asunto, pero al igual que Pimentel, aclara que si bien el indio es superior al blanco por su adaptación al medio el blanco es superior al indio por su más adelantada "evolución". Y no duda en subrayar que el mestizo reúne en sí ambas cualidades, porque tiene la resistencia y adaptación del indio y la actividad y progreso del blanco. De esta manera, afirma que: "Los mestizos consumarán la absorción de los indios y harán la completa fusión de los criollos y de los extranjeros aquí residentes a su propia raza, y a consecuencia de ello, la raza mestiza se desenvolverá con libertad" (p. 266).

Esta visión de lo indígena y lo mestizo, desde la perspectiva política, no sería muy distinta durante ni después del movimiento

revolucionario, aunque Manuel Gamio sería el primero en revalorar científicamente al indio y tratar de corregir la extremada rigidez con que se veía lo supuestamente positivo de lo occidental moderno, frente a lo no menos imaginariamente negativo de lo indígena anticuado, y como el jesuita Márquez en el XVIII, sitúa el arte indígena al mismo nivel que el europeo. Asimismo, destaca los rasgos funcionales de la organización de las comunidades, el trabajo recíproco y otros aspectos de la vida indígena, aun cuando considera que toda la cultura india debería ser sustituida por las instituciones de la vida moderna. Las repercusiones del pensamiento de Gamio se dejarían sentir en las obras de Miguel Othón de Mendizábal, Moisés Sáenz, Carlos Basauri, Lucio Mendieta y Núñez, al igual que en Alfonso Caso, quien se pronuncia por sustituir los rasgos negativos de las culturas indias por los positivos modernos.

Con tino, José Lameiras en el análisis de la obra de Manuel Gamio apunta que éste buscaba la unidad racial y cultural a través de varios caminos: el reparto agrario, la búsqueda de los orígenes nacionales, la recuperación de la tradición mexicana y el mestizaje. Las apreciaciones de Gamio, junto con las de Molina Enríquez, tan sólo serían el germen del mito vasconcelista de la "Raza Cósmica", en el que se elevaría a un plano universal el ideal del mestizo. Pero más grave aún se antoja el hecho de que esta filosofía mesticista llevó, incluso, a planteamientos como el de Alberto María Carreño, quien anotaba: "la realidad social que falta a México, no existirá mientras no modifiquemos de una manera radical la manera de ser de nuestros indios" (1935:335). Se ofrece un solo camino: la occidentalización de la cultura y, con ella, el abandono de la propiedad colectiva y la implantación de un sistema de propiedad individual. Cuando el indio tenga libertad de producción y pueda capitalizar tendrá progreso, afirmaba Carreño (*op. cit.*:73).

Esta línea ideológica prácticamente no varió, pues si bien hubo ligeros cambios con el Cardenismo, su política indigenista buscaba la integración del indio a la sociedad nacional. Tal postura hubo de continuarse con sus bondades e imperfecciones.

De esta manera, en los años cincuenta, Gonzalo Aguirre Beltrán, teórico de la antropología mexicana, publica *El proceso de aculturación* (1957), donde apunta que si bien las comunidades indígenas deben ser inducidas al cambio social, tendría que procurarse que éste se realizara sin ocasionar fuertes trastornos psicológicos por el impacto de otras culturas. Recomienda que la aculturación deben llevarla a cabo promotores indígenas de las mismas

comunidades que, previa preparación, pueden inducir y consolidar las innovaciones conducentes a elevar las condiciones de vida: salubridad, educación y economía, entre otras. Pero aclara que este proceso debe ser respaldado por las agencias gubernamentales (p. 202), aun cuando señala:

> Es necesario tener presente que el indígena que participa de una cultura no debe ser considerado, sencillamente, como un individuo que pertenece a la clase trabajadora del país, sino, además, como una persona que participa en una cultura diferente a la nacional y, consecuentemente, no sólo debe buscarse su protección en lo concerniente a sus condiciones de trabajo y previsión social, sino también a la elevación de los niveles de aculturación del grupo a que pertenece, en tal forma que en un futuro más o menos próximo, pueda integrarse dentro de la estructura social del país (202-203).

Para Aguirre Beltrán, que arrastra fuerte tradición liberal decimonónica, la aculturación de las poblaciones indígenas debe llevarse a cabo mediante la modernización u occidentalización de la ciudad mestiza, introduciendo medios de comunicación y transporte que las enlacen con las comunidades; de igual manera, la difusión de la lengua nacional, previa alfabetización en la lengua vernácula, permite formas de integración regional que, al mismo tiempo que introducen "elementos básicos de la cultura industrial en el aspecto tecnológico", conservan "aquellos aspectos de la cultura indígena que dan a la integración regional sus características distintivas, su *ethos*, sin que la persistencia de estas características impida el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas y mestizos" (p. 192).

Pero si bien Aguirre Beltrán entiende la integración como una necesidad que a la larga propiciará el mestizaje cultural, olvida preguntarse qué pensaban de esto los indios mismos. De esta suerte, en los setenta las proposiciones de Aguirre Beltrán fueron fuertemente criticadas por los teóricos del marxismo, alegando que una vez que el indígena estuviera inmerso en el ámbito nacional el siguiente paso sería su integración a la sociedad de clases. Por tanto, se cuestionó el beneficio planteado por el indigenismo, ya que no sería para el indio sino para aquellos que lo explotan, como lo hacen también con el campesino y el obrero, por tener en su poder los medios de producción y el monopolio del comercio. De esta forma, se apuntó, el indígena, una vez "mexicanizado", pasaría a formar parte del proletariado.

Frente a estos planteamientos, otras voces, las de los propios indios, surgidas desde el derecho de ser, reclaman respeto a la continuidad de su cultura y tradiciones. Junto a ellos, un grupo de intelectuales conocidos como etnicistas, propone una evolución autónoma y fuera del sistema dominante, rechaza la integración al capitalismo porque los destruye y degenera, busca el reconocimiento de la "civilización india" y proclama que las únicas culturas auténticas son las que encarnan los pueblos indios; lo demás, afirman los etnicistas, es Occidente o, peor todavía, un híbrido degradado de Occidente. La civilización india estaba, para autores como Guillermo Bonfil, "impregnada profundamente de valores esenciales, la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor", valores centrales, piedras fundadoras de la civilización india (1981:70).

Para ellos, el mestizo sólo puede salvarse, e incluso los blancos, si se incorporan a la civilización india. Pero a estas posiciones tan caras al indio y a sus tradiciones podemos considerarlas no sólo idealistas sino hasta absurdas. En verdad se ha trabajado con los extremos, ya que la política posrevolucionaria avanzó en sentido contrario, del centro a la periferia.

Por el contrario, el embate del capitalismo da su respuesta, de tal manera que hoy en día las ideas de Alberto María Carreño, así como todas aquellas sobre las que se apoyó, parecen cobrar vigencia al modificarse sustancialmente el Artículo 27 constitucional que conlleva un cambio del concepto de posesión de las tierras ejidales. La idea de occidentalizar al indio haciéndolo emprendedor e inversionista vuelve a rondar en el ámbito político. Renacen las aspiraciones de absorber al indio y entrar de lleno a eso que se ha llamado la modernidad. Lo que se consiguió a medias en el XIX y se salvó con la Revolución finalmente se ha perdido.

Ante tales posiciones y apreciaciones, nuestro conocimiento de una comunidad agricultora, mestiza de probable origen otomí, nos da la oportunidad de intentar la búsqueda de una explicación de la continuidad y transformación de su cultura; tratar de diferenciar la presencia de lo indio de lo no indio. Buscamos en su historia y tradiciones demostrar las falacias y falsas apreciaciones que hacen del mestizo, ya el ideal de población, ya una víctima del perverso capitalismo. Indagamos a través del estudio de su organización interna la respuesta a por qué se conserva lo indígena y se admira lo exógeno, con el objeto de explicar cómo se sirven de ambos para entrar en un abierto proceso de occidentalización y adquirir una imagen que los identifique.

*San Nicolás Atecoxco. Un poblado mestizo en la Sierra Alta de Hidalgo**

Si la unión indígena y española originó el fuerte mestizaje racial, en el terreno cultural, material e ideológico, el sincretismo no fue menor; lo fue tanto que no siempre es posible separar y entender sus verdaderas raíces. En efecto, mientras de padres a hijos se trasmitía el conocimiento del uso, manejo y aprovechamiento de la naturaleza, de generación en generación los pueblos perdían su propia lengua y hacian suya la del conquistador. Culturas cuyo ropaje prehispánico apenas se adivina en los recuerdos y en una que otra prenda usada por los "viejos".

En México esos grupos mestizos, campesinos de fuertes y hondas tradiciones de diverso origen, desarrollan muchas ideas del pensamiento occidental con fuertes ataduras prehispánicas. Prácticas y fiestas religiosas con dioses encubiertos bajo la imagen de santos católicos. Tal es el caso de San Nicolás Atecoxco, en la Sierra Alta de Hidalgo. Un pueblo escondido entre áridas montañas y desfiladeros cuyas costumbres parecen transportar el ayer al ahora. Su Santo Patrono, San Nicolás Tolentino, guarda advocaciones de dioses prehispánicos dedicados a la tierra y a la lluvia. Celebraciones en las cuales la cruz cristiana cumple un papel importante como parte del culto a los cerros, a los manantiales y a la tierra, en estrecha relación con el ciclo productivo que sigue el calendario religioso cristiano.

De origen otomí, sus 627 habitantes repartidos en seis barrios viven en casas de adobe y tejamanil, tabique y concreto, con pisos de tierra o cemento. Casas en las que el fuego del hogar nunca se apaga, a pesar de contar con estufa de gas; en tanto, el altar y el televisor ocupan el punto más importante de la sala. Construcciones escondidas bajo frondosos nogales, aguacates, higueras y mezquites, entre los que serpentea una sencilla red de canales de riego. El enclave de su capilla agustina del siglo XVI al centro del pueblo refleja su añeja importancia en la región, que también atestiguan su Cristo y otras imágenes de los siglos XVII y XVIII. Al frente, en el atrio, en el viejo panteón, donde se conservan cruces y lápidas con algunos nombres y fechas, se encuentra la que fuera la puerta principal, vista desde la cabecera municipal.

---

*La información que manejamos respecto de San Nicolás ha sido tomada de los trabajos que se mencionan en la bibliografía y de nuestras notas de campo.

En los alrededores, un abrigo rocoso guarda pinturas rupestres prehispánicas, probablemente de los siglos V al XI, cuyos orígenes acaso se remontan a lo teotihuacano y lo tolteca. Otras representaciones son posteriores, del posclásico y de filiación huasteca. En otros puntos, como es el caso de las ocupaciones localizadas al pie del Cerro Picudo, basamentos, terrazas, restos de casas y cerámica de tipo coyotlatelco, reflejan la importancia del área en aquellas épocas. Asimismo, ciertos vestigios dan cuenta de puntos de intercambio localizados en las milenarias rutas que corrían entre la costa del Golfo y el Altiplano Central a través de la sierra. Veredas y caminos modificados por los primeros agustinos para permitir el tránsito de caballos y carretas a los lugares donde fundaron iglesias y conventos que facilitaran la congregación de los indígenas. Rutas, en fin, que se usaron hasta hace poco tiempo.

Dado que la principal actividad de los habitantes de San Nicolás es la agricultura, los campesinos propietarios, jornaleros y medieros no sólo dependen de la calidad de la tierra, sino de la naturaleza. Son tan cortas las extensiones que cualquier eventualidad les impide obtener los satisfactores necesarios para su propia reproducción. A veces, sólo pobreza y desolación les llega, a pesar de que en las huertas y milpas crecen duraznos, granadas, nueces, aguacates, y el cultivo de tomate, calabaza, maíz, frijol, cacahuate y cebada, entre otros productos, se hace de manera regular. En este sentido, por encontrarse inmersos en el engranaje del sistema capitalista y ser cautivos de un mercado manejado por acaparadores, se ven obligados a vender sus productos a precios dos o tres veces menores de su valor real. Por otra parte, si bien los impuestos los ligan al régimen político vigente, esas contribuciones no siempre parecen reportarles mayores beneficios. Frente a esa situación, no pocos se ven obligados a emigrar a las grandes ciudades en busca de mejores oportunidades. Pero, aunque físicamente dejan el poblado, en la realidad no lo abandonan. Ahí quedan las casas con sus mobiliarios y aperos de labranza, ya que siempre, si bien momentáneamente, retornarán al terruño con el que nunca rompen sus lazos de solidaridad, ataduras que mantienen a través de las fiestas religiosas y la producción agrícola. Estas dos prácticas se tienen como indisolubles y creen que el cumplimiento de la primera garantiza la seguridad de la segunda.

Efectivamente, acaso por estar expuestos a las contingencias climáticas, buscan amparo en la celebración religiosa. Prácticas cristianas arropadas en una ideología prehispánica que se ligan con el hecho festivo. Religión y fiesta forman un todo que permite crear un tiempo y espacio propicio para recuperar y dramatizar la memoria histórica como una forma de asegurar, mantener y reproducir la identidad y cohesión del grupo. Celebraciones que interrumpen la cotidianidad, la monotonía del diario acontecer. Fiestas que se inician con el interjuego de los planos sagrado y profano; conceptos que adquieren diferentes matices según sea el momento, la acción y los valores individuales y colectivos. En este marco de ideas, en la historia del pueblo la religión invariablemente está presente. Y aun cuando nadie sabe por qué celebran a San Nicolás Tolentino, año tras año realizan su fiesta "por ser la costumbre" y para no provocar el enojo de su santo patrono. Por otra parte, no desconocen que la tradición del culto a las cruces tiene su fundamento en la producción agrícola. Las cruces colocadas en cada cerro, la milpa y el manantial, lucen año con año el colorido ropaje. El cerro Picudo, el de la Malinche, el del Toro, lucen su cruz y guardan la historia que llevó a darles tales nombres. Aquí la geografía es más que una descripción de recursos y nombres científicos, une hechos e historias al medio y al hombre en su lucha por la reproducción social. Su celebración, de carácter familiar, constituye el tiempo propicio para establecer o reafirmar relaciones sociales por medio del compadrazgo. La continuidad y pervivencia de este culto a la naturaleza se tornan necesarias cuando de ellas depende la vida de los pueblos agrarios.

Y en San Nicolás, con su sencilla división del trabajo y una mínima distribución del conocimiento, los individuos logran su socialización, que produce identidades predefinidas y perfiladas en alto grado. Todos son, en gran medida, lo que suponen ser. Todos saben quién es uno y quiénes son los otros. No hay problema de identidad aunque el individuo no esté conforme con ser agricultor, mediero, jornalero o peón; hacer tortillas y cuidar a los hermanos; recolectar nuez o sembrar maíz.

Desde niños los individuos han mantenido una relación con su grupo; son parte de la comunidad y tienen derechos y obligaciones: llevar el maíz al molino, llevar y cuidar chivos al monte, sembrar o cuidar los canales de riego, barrer, lavar y hacer la comida, actividades todas que los identifican por sexos y aun edades. Cada uno tiene tareas definidas y reconocidas por todos; nacieron y aprendieron a participar de una cultura, en la que preparar el *zacahuil* es una comida para los días de fiesta, y se acepta que sólo el hombre es quien abrirá el hoyo en la tierra para cocerlo, como también sólo

él abrirá aquél en que se prepara la barbacoa, aun cuando no sepan exactamente la razón. Se sabe también que antes, durante la celebración del Carnaval, sólo los hombres se disfrazaban para satirizar a los personajes que imponían el orden establecido, que un dolor en la mano, rodilla o pierna, conocida como *xoxa*, es causado por la flojera, que debe esperarse la crecida del arroyo para que deje de llover, que la presencia de las lechuzas anuncia muerte, que después de nueve días de la muerte de algún miembro de esta comunidad, hay que hacer una cruz de cal, juntarla y llevarla al panteón para unirla a los restos del difunto, o bien que sólo en determinadas temporadas pueden recolectar choñas, guijes y yacámeles para preparar salsas que acompañan a sus platillos como delicado manjar a su paladar.

Vivir en San Nicolás significa, antes que nada, participar en la vida social de la comunidad. Ya en la vida cotidiana, ya en la festividad, la población se preocupa por hacer frente a sus carencias, desigualdades y, sobre todo, en lograr su cohesión.

Un comentario final

Consideramos que a partir del análisis teórico de los planteamientos desarrollados en torno a la dicotomía mestizo-indígena desde la perspectiva de una política pragmática, así como por el ejemplo concreto expuesto, pueden hacerse algunas anotaciones:

1) Todo pueblo y grupo social ha creado, recreado y heredado una cultura. Culturas que no se cuestionan si lo que comen o profesan es o no indio, es o no cristiano. Toda su cultura es válida porque permite crear los lazos de identidad que cohesionan a sus portadores.
2) Los pueblos mestizos, si niegan su origen indio, lo hacen porque la historia les ha enseñado no sólo la triste realidad de serlo, sino lo degradante que resulta admitirlo. Su cultura, al encontrarse inmersa en esa historia, donde las diferencias raciales se entrelazan con las posiciones de clase, les obliga a negar su origen.
3) Por lo anterior, no consideramos un desatino apuntar que todos los grupos sociales indios, mestizos, blancos, mulatos y negros, buscan en la reproducción y recreación cultural asegurarse y mantener una identidad. Buscar lo positivo o lo negativo de los sujetos sociales, y más aún, buscar integrar a unos bajo el amparo de otros, es caer en necedades políticas que sólo tratan de justificar y aprovechar tales enfrentamientos para asegurar su reproducción y explotación. Posiciones políticas y utopías milenarias no pueden ser los criterios para decidir qué grupos sociales son mejores, porque en todo caso es justo preguntar en relación a qué. Aceptar tales actitudes es propiciar la imposición de otros grupos, países e intereses que nos vendrán a decir cómo debemos ser para algún día ser como ellos.

Como antropólogos, valoramos toda cultura y todo grupo social; la libertad de aceptar y adoptar, o bien de rechazar, elementos culturales de otros pueblos debe ser un privilegio y un derecho de todos; por lo mismo, consideramos que el cambio y la continuidad de una cultura deben ser decisión de cada pueblo, de toda comunidad sin presiones de grupos extraños.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1957 (Problemas Científicos y Filosóficos).

Bastide, Roger, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973.

Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.

———, *México profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1990.

Bulnes Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, 1899.

Carreño Alberto María, *Problemas indígenas*, México, 1935.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1969 (Sepan Cuántos..., 7).

Girón, Nicole, "La idea de cultura 'nacional' en el siglo siglo XIX: Altamirano y Ramírez", en *En torno a la cultura nacional*, México, SEP/INI, 1976, pp. 51-83 (Serie de Antropología Social, SEPINI 13).

Lameiras, José, "La antropología en México. Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo". *Ciencias sociales en México. Desarrollo y perspectivas*, México, El Colegio de México, 1979, pp. 109-180.

López de Gómara, Francisco, *Historia General de las Indias* II. *Conquista de México*. Barcelona, Ed. Orbis, 1985 (Biblioteca de Historia 13).

Ochoa, Lorenzo y Ana Bella Pérez Castro, "San Nicolás Tolentino: un santo prehispánico", en *Tierra Adentro* (México-CONACULTA), núm. 56 (1991) pp. 79 y 80.

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona, Ariel, 1973.

Pérez Castro, Ana Bella y Lorenzo Ochoa, "Retornar para afirmar el ser", en *Antropológicas* (México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas), núm. 5 (1990) pp. 41-47.

Pimentel, Francisco, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, México, 1864.

Ramírez, Ignacio, *Ensayos*, México, UNAM, 1944 (Biblioteca del Estudiante Universitario).

Ribeiro, Darcy, "Los indios y el Estado nacional", en *Seminario Internacional. Amerindia hacia el Tercer Milenio*, Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México-Programa Amerindia UNESCO-Gobierno del Estado de Chiapas, 1991, pp. 69-82.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Paleografía, introducción, glosario y notas de J. García Quintana y A. López Austin, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989 (Col. Cien de México).

Velasco Toro, José, "Ignacio Ramírez (El Nigromante)", en *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, vol. 11, pp. 262-272, 1988 (Biblioteca del INAH).

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1980.

LITERATURA INDIA EN LOS ESTADOS UNIDOS: UNA FORMA DE RESISTENCIA CULTURAL

Por *Márgara* AVERBACH
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

LA HISTORIA DE LAS TRIBUS INDIAS que sobrevivieron a las guerras de conquista del Oeste en el siglo XIX en los Estados Unidos de Norteamérica es una serie de actos de resistencia económica y cultural, que en general fueron muy poco difundidos en su país y en el exterior, por lo menos hasta la década de los sesenta en nuestro siglo. Desde 1890, el año de la masacre de Wounded Knee en la que una división del ejército barrió a toda una aldea cuyos habitantes eran en su mayoría mujeres y niños, el indio estadounidense ya no tuvo una posición de poder que le permitiera seguir adelante con la política de tratados o acuerdos con el blanco que lo había puesto al mismo nivel que sus conquistadores: tuvo que limitarse a resistir la presión de la sociedad blanca desde una posición de inferioridad.

La destrucción del indio estadounidense tuvo dos caras. La primera, la de las guerras mismas, fue planificada para eliminar físicamente a las tribus: incluyó actos como la matanza deliberada de búfalos, la introducción de enfermedades contagiosas en los campamentos o las masacres. La segunda cara fue el embate contra la cultura del indio, contra su forma de vida en particular.

Estas dos formas de destrucción funcionaron paralelamente durante el siglo XIX, aunque en esos años solamente la destrucción física se promovió y publicó en los diarios. Durante la conquista del Oeste, la meta de los Estados Unidos era acabar con el indio por completo: El único indio bueno es el indio muerto, decía el general Sheridan. Cuando terminaron las guerras y los pocos sobrevivientes fueron ubicados en reservas, se acentuó la segunda forma de conquista.

La reserva segregó al indio del resto de la sociedad y durante un tiempo fue el modo de mantenerlo apartado de las oportunidades económicas de los demás. Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo XX, el blanco comprendió que la reserva también protegía al indio de la sociedad, que ese aislamiento obligado le permitía seguir siendo indio. Se intentó obligarlo primero a que llevara a sus hijos a las escuelas del blanco, motivo que aparece con frecuencia inusitada en la literatura india, y, finalmente, se trató de alentarlo a que abandonara las reservas. Para obligar a la cultura india a "fundirse" con la blanca, se pretendió acabar con la institución de la reserva en un programa aplicado por el gobierno de Franklin Delano Roosevelt que se llamó *termination*. Así definieron los indios ese programa, en palabras de Earl Old Person, jefe de los Blackfoot de Montana, presidente del National Congress of American Indians:

> Es importante hacer notar que en nuestro idioma indio la única traducción para *termination* es "borrar del mapa", "matar completamente". No tenemos una palabra india para *termination*...
>
> Ustedes nos han hecho saltar cada vez que oíamos esa palabra. Hicimos tratados con el gobierno de los Estados Unidos que nos garantizaban nuestro derecho a desarrollar nuestras reservas y a desarrollarnos como un pueblo libre de interferencias. Para llevar a cabo ese desarrollo, hay que planearlo cuidadosamente y esa planificación es de las agencias de gobierno, bien, pero sobre todo de las tribus mismas.
>
> ¿Pero cómo podemos planear si el Indian Bureau nos amenaza constantemente con borrarnos del mapa como raza? Es como tratar de cocinar una comida en el tipi mientras alguien afuera está tratando de quemar todo el tipi.[1]

La *termination* fue el punto más bajo de lo que los indios contemporáneos llaman "años oscuros", desde Wounded Knee en 1890 hasta la década de los sesenta en el siglo XX. En esa década, impulsadas por la corriente general del movimiento de lucha por los derechos civiles, las tribus indias sobrevivientes, reunidas en diversas instituciones de lo que después se llamó *panindianismo*, lanzaron toda una serie de acciones de resistencia que fueron desde las manifestaciones por los derechos de pesca de las tribus (los famosos *fish-ins* desde 1964 en adelante) y las dos tomas de la isla de Alcatraz en 1964 y 1969, hasta la creación de todo un cuerpo artístico y literario que es, en sí mismo, una defensa de la identidad

[1] Cit. en Shirley Hill Witt y Stan Steiner eds., *The Way, An Anthology of American Indian Literature*, Nueva York, Alfred Knopf, 1972, pp. 80 y 81.

india, entendida como *diferente* de la del blanco. Algunos líderes del National Indian Youth Council, asociación de jóvenes indios, en su mayoría universitarios, que se creó en 1960, llamaron a este estallido las Nuevas Guerras Indias y lo relacionaron directamente con la defensa de las tierras durante el siglo XIX.

La literatura india que surgió a partir de esos años y sigue produciéndose actualmente está fundada sobre dos paradojas fundamentales que la definen como literatura de resistencia. En primer lugar, es la literatura de pueblos vencidos que dicen su versión de la historia pero con una herramienta que les impuso el enemigo: la lengua. Se trata de una literatura escrita en un idioma occidental, el inglés, que describe una visión no occidental del mundo, una visión india.

Esta primera paradoja hace de la poesía de autores como James Welch, Simon Ortiz, Paula Gunn Allen y otros, y de la ficción de Nathaniel Scott Momaday (primer autor indio ganador del Pulitzer en 1967 por su novela *House of Dawn*), Leslie Marmon Silko, Louise Erdrich, Peter Blue Cloud, James Welch y otros, un hecho cultural esencialmente mestizo en espíritu aunque no bilingüe como la ficción chicana.

La segunda paradoja fundacional de la literatura india tiene que ver con sus fuentes. Desde la finalización de las guerras indias hasta la década de los sesenta, apenas si hubo algún que otro libro escrito por indios, sobre todo autobiografías dictadas a escritores blancos como el famoso *Black Elk Speaks*, firmado no por Black Elk sino por John Neihardt en 1934 (la excepción son los libros de Standing Bear en la misma década, por ejemplo *My People, The Sioux* de 1928). Estas obras y las transcripciones probablemente muy inexactas de los discursos de los caciques del siglo XIX en las firmas de tratados y acuerdos o en el momento de la rendición eran las únicas fuentes lingüísticas posibles para un escritor indio contemporáneo que quisiera seguir siendo indio. Se trata de fuentes de raíz netamente oral, no escrita. La literatura india contemporánea conserva profundas características orales a pesar de estar pensada para ser leída. Es una literatura del "narrar" pero la narración india no se parece demasiado a la narración del blanco en el siglo XX. Para el indio, la narración es siempre algo serio y lo es por una cuestión de tradición. Estos autores no se cuestionan la funcionalidad de la literatura porque la transmisión oral de la cultura de las tribus estadounidenses hacía de los cuentos un instrumento importante en la conservación del conocimiento y esa idea del cuento sigue presente hoy en día en sus descendientes.

Para estos autores, el cuento es antes que nada un espacio para defender la visión india del mundo (entendida como una explicación del universo a nivel general, que incluye las reglas y valores que rigen el comportamiento y las eleeciones del individuo). Esta defensa se plantea en muchos casos como una reversión de la conquista: el autor indio de las décadas de los sesenta y setenta propone su *Way* (camino, forma) al blanco como una opción diferente que le permitiría acabar con las contradicciones internas del *American way of life* y sobre todo con su tendencia intrínseca a la autodestrucción. En lugar de dejarse conquistar por la forma de vida del blanco, el indio contemporáneo sale a ofrecerle la suya a su conquistador.

En las décadas a las que nos referimos (en el ochenta eso disminuyó hasta casi desaparecer), la invasión cultural del indio tuvo algunos éxitos parciales. A nivel social, el movimiento *hippie* adoptó ciertas ideas y costumbres del indio: el cabello largo, las vinchas, la ropa, el uso de drogas como el peyote y la coca, el rechazo del alcohol (se pueden citar declaraciones de escritores del movimiento *beat*, ligado a los *hippies*, como William Burroughs, en las que se afirma que en las fiestas de ese tiempo había siempre mucha droga y muy poco alcohol, actitud absolutamente india que también puede rastrearse en los discursos de los caciques del siglo XIX), la preocupación por la convivencia armónica y comunitaria, el interés ecológico por la naturaleza. A nivel artístico, el indio volvió a la novela y las películas del blanco en un movimiento de revitalización del *western* pero ahora con sentido revisionista (*Cuando es preciso ser hombre*, de Ralph Nelson, en 1970, o novelas satíricas de John Barth o Thomas Berger, entre otros), y en la reaparición de personajes indios en novelas del presente (*Algo voló sobre el nido del cuco*, de Ken Kesey, publicada en 1962, que después fue llevada al cine por Milos Forman en la famosa *Atrapado sin salida*). También aparecen estudios de la historia de los vencidos, desde el pionero y novelado *La última frontera* de Howard Fast en la década de los cincuenta hasta la muy famosa *Bury my Heart at Wounded Knee* de Dee Brown, en 1972.

De todos modos, la forma *india* de resistirse a la presión social es completamente diferente de todas estas manifestaciones de interés. La literatura india es mestiza, pero en un mestizaje en el cual lo indio sigue estando en el centro y la organización del material blanco es india.

Tomemos como ejemplo el uso del fragmentarismo, un recurso que el posmodernismo blanco ha llevado al paroxismo más absoluto. Los autores indios utilizan el fragmento con mucha frecuencia,

sobre todo en ficción, donde el cuento (es decir, la narración *breve*) es siempre la base de todo, incluso de las formas largas, como la novela. Para poner el ejemplo de un libro que *gráficamente* parece posmoderno, consideremos la forma en que funciona el fragmento en *Storyteller* de Leslie Marmon Silko, obra publicada en 1981. El libro está compuesto por leyendas de los Laguna Pueblo, antepasados de la autora, fragmentos autobiográficos, anécdotas, poemas, fotografías familiares y de la reservación y dibujos tradicionales. No están unidos por una línea narrativa ni por un personaje, a menos que se considere el yo narrativo, no demasiado frecuente, que parece representar a la autora. Pero no proclaman el reinado del fragmento y la falta de unidad del mundo como los posmodernos (''la única forma en la que confío es el fragmento'', decía Donald Barthelme, uno de los grandes autores posmodernistas). Por el contrario, el universo que describen es unitario, tiene una coherencia profunda y los fragmentos funcionan como rayos de una rueda: coinciden en un centro.

Esta idea de ''centro'' es importante en la visión del mundo del indio norteamericano. Los autores que nombramos pertenecen a tribus diferentes pero comparten cierto vocabulario común que tiene mucho que ver con el sentimiento del *panindianismo* estadounidense, que surgió en las décadas que nos ocupan. La primera de las palabras comunes que puede rastrearse en las obras de estos poetas y novelistas es *Way*, contrapuesta siempre al *American way of life*. La otra expresión importante y compartida es la que se manifiesta a través del término ''centro''.

En estas novelas, el ''centro'' es una cualidad individual que depende de una vida en comunidad. Es la comunidad la que provee a cada uno un papel definitivo y coherente, una explicación del mundo y un sitio geográfico que es ancla y sostén de la vida misma. En la trilogía de novelas de Louise Erdrich, descendiente de Chippewas, traducida al español con el nombre de *Filtro de amor, La reina de las remolachas* y *Huellas* (originales publicados en 1984, 1986 y 1988) en *Ceremony* (1971) de Leslie Marmon Silko y *House of Dawn* de Scott Momaday hay personajes que pierden el ''centro'' cuando se dejan conquistar por el atractivo de la sociedad blanca, el consumo, el supuesto lujo de la ciudad y abandonan la reserva en pos de sueños que los destruyen como individuos y como indios. La resistencia que ofrecen otros personajes, por ejemplo la niña que la ley blanca se lleva al orfelinato en *Huellas*, es una lucha valiente y desesperada por ellos mismos y les permite conservarse

también como seres humanos: cuando la niña puede volver a los suyos al final de *Huellas*, sigue siendo ella a pesar del corte de pelo, la represión, la angustia y los castigos y está entera, centrada, lista para la vida. Los que no lo logran, en cambio, sucumben al alcohol, a la depresión, a la pobreza, porque la sociedad blanca quiere que el indio se integre pero no puede darle un centro para reemplazar el que debe abandonar para integrarse.

El centro indio depende de un lugar específico: tradicionalmente, la vida de las tribus se desarrollaba en un territorio determinado, marcado por señales geográficas conocidas sin las cuales el individuo no valía nada. Como explica Vine Deloria Jr., ensayista sioux, en su *God is Red*, la religión y la cultura del blanco se rigen por un sentimiento del tiempo: el cristianismo es una narración temporal con principio, medio, fin, y se supone que puede sentirla cualquier cristiano en el lugar que sea. En cambio, el *Way* indio es eminentemente geográfico: el indio solamente puede ser él en su tierra, rodeado por las marcas que siempre ha conocido. Para él, el tiempo es menos importante. De ahí proviene su tolerancia: la religión de un hombre de otro lugar *tiene* que ser distinta y se le debe respeto.

Este sentido del lugar se puede rastrear en toda la literatura india, desde los poemas a las novelas. En *Ceremony*, por ejemplo, el protagonista es un joven indio que "pierde el centro" en la Segunda Guerra Mundial. Para recuperarlo, necesita volver a la reserva y llevar a cabo una ceremonia guiado por el *medicine man* de la tribu. Parte de esa ceremonia es el descubrimiento de un centro geográfico que explique el mundo y su propia experiencia en la mente del protagonista: y ahí está, en El Álamo, el lugar que explica la relación profunda que sintió el soldado indio con los japoneses, sus enemigos, en la guerra; la forma en que el blanco, el indio, el japonés, el negro están todos unidos bajo la amenaza de un poder maléfico que se inventó allí y que está a punto de destruirlos a todos. A la luz de ese lugar, el mundo adquiere un sentido, una coherencia. Otra vez, el fragmentarismo constante de la primera parte de la novela se convierte en fluidez después de la recuperación del personaje: el centro da al fragmento un sentido distinto, lo convierte en un paso hacia la comprensión de la vida. Y después del descubrimiento del centro, la vida adquiere una dirección obligada: la de la resistencia contra ese poder maléfico.

En *Seven Arrows*, de Hyemeyohsts Storm, obra publicada en 1972, el fragmento también es el recurso principal. La protagonista es la transmisión oral de la cultura de las tribus de las Grandes

Praderas, pawnees, sioux, comanches. Se narra el paso de la información, la tradición y el conocimiento de maestro a discípulo a maestro en un período que va desde la vida en libertad hasta el siglo XX. Podría decirse que la novela es una serie de cuentos bastante independientes. Pero la conclusión general vuelve a ser completamente distinta de la del fragmentarismo posmoderno. En *Seven Arrows*, el universo que forman los fragmentos vuelve a ser unitario, coherente, explicable. Los fragmentos funcionan como partes de un organismo, o más bien como explicaciones de esas partes. Dentro de ese organismo, el material del blanco también tiene un lugar: el último cuento es *Blancanieves*, narrado a lo indio con una interpretación que es un resumen de la forma en que ven los indios a la cultura blanca y de la razón por la que se resisten a tomarla como propia.

En esta versión de un cuento europeo por excelencia, Blancanieves es la nación (como la llamaban ellos), es decir, la comunidad. La madrastra es su madre verdadera, la tradición, pero entre los blancos, la tradición está enferma, loca. Se ha convertido en algo fijo, intocable, imperturbable, un monstruo que no quiere que sus hijos crezcan porque si lo hacen ella tendrá que ser otra con ellos. Esa tradición incapaz de flexibilizarse, de cambiar, de aceptar al otro es la tradición del blanco y si ella triunfa, la hija, la comunidad completa, morirá en brazos de su madre en una muerte terrible y absurda, la del veneno.

También en la novela de Storm la narración es el primer vehículo de la comunicación comunitaria y la cultura. Pero es, además, un hecho lingüístico y, para el indio (los discursos de los caciques del siglo XIX lo repiten constantemente), la lengua es un instrumento sagrado y peligroso, cosa que Storm repite constantemente. La palabra que da nombre, también define, conforma, y por eso, para el indio, la mentira es un arma del caos: por eso las constantes protestas contra la lengua doble del blanco, que piensa una cosa y dice otra en los tiempos de las guerras indias.

La literatura india contemporánea está fundada sobre esa idea tradicional del lenguaje y el cuento como instrumentos poderosos de resistencia, pero ahora haría falta aclarar la *forma* especial de la resistencia india, muy distinta de la negra o la chicana. La resistencia negra, por ejemplo, es siempre un intento por hacer que la sociedad blanca otorgue a sus miembros negros los mismos derechos y leyes civiles que rigen para los blancos. El negro quiere ingresar a la sociedad estadounidense; es la minoría culturalmente

más semejante al blanco según la definición de Marden y Meyer. Defiende, en realidad, el derecho a una identidad física distinta y para buscar raíces se reinventa un pasado anterior a la llegada a América en una búsqueda consciente y dificultosa de fuentes africanas como la del famoso *Raíces* de Alex Haley (publicado en 1976 y de éxito instantáneo y multitudinario). Para el indio, en cambio, la identidad cultural es mucho más importante que la física y sus actos de resistencia no buscan una aplicación igualitaria de los principios culturales de la democracia blanca. El indio no quiere ser estadounidense, quiere ser indio, como dijeron los líderes de la segunda toma de Alcatraz en el manifiesto de 1969:

> Compraremos la dicha isla de Alcatraz por veinticuatro dólares (24) en cuentas de vidrio y tela roja, siguiendo el precedente de la compra del hombre blanco de una isla similar hace unos 300 años. Sabemos que 24$ en bienes de intercambio por 16 acres es más de lo que se pagó cuando la isla de Manhattan se vendió al blanco pero también sabemos que el valor de la tierra ha aumentado con los años. Nuestra oferta de 1,24$ por acre es mayor que la oferta de 47 centavos por acre que pagan actualmente los hombres blancos a los indios de California por sus tierras.
>
> Les daremos a los habitantes de esta isla ["esta isla" se refiere a la "Isla Tortuga", la forma en que muchas de las tribus llamaban al continente de Norteamérica, y los "habitantes" se refiere a los blancos recién llegados] una porción de esta tierra para ellos que quedará a cargo de ellos, bajo el control del Bureau de Asuntos Caucásicos, a perpetuidad, mientras salga el sol y los ríos corran hacia el mar. Después, guiaremos a esos habitantes en cuanto a la forma correcta de vivir. Les ofreceremos nuestra religión, nuestra educación, nuestras formas de vida para ayudarlos a lograr un nivel de civilización y así elevarlos a ellos y todos sus hermanos blancos del estado infeliz y salvaje en que se encuentran. Ofrecemos este tratado en buena fe y con el deseo de ser justos y honorables en nuestros tratos con todos los hombres blancos.[2]

La proclama irónica de estos jóvenes indios defiende una herencia que se siente natural, no buscada, y ese sentimiento es posible porque la reserva permitió que el indio conservara parte de su cultura. Los movimientos indios de resistencia y toda la literatura india pretenden que la sociedad acepte la *diferencia* de su forma de vida y la reconozca como parte de la América que estaba allí antes que el blanco. Tampoco es un movimiento utópico semejante al de la "vuelta a África" de los negros, porque los indios no plantean un divorcio de la vida moderna. Lo que quieren es tomar del blanco

[2] *Ibid.*, pp. 232-233.

lo que necesiten y conservar el centro propio, un mestizaje inteligente y selectivo, planteado desde el indio y no desde el blanco. Para resumirlo, nada mejor que el poema de un alumno citado por Robert Bennett, "Oneida", en el discurso que celebró los 200 años del Dartmouth College en 1969, todo un manifiesto sobre el sentido de resistencia de la literatura india contemporánea:

> Aprenderemos todos los aparatos que tiene el hombre blanco
> Manejaremos sus herramientas.
> Conoceremos su maquinaria y sus inventos,
> sus habilidades, su medicina, su planificación.
> Pero nos quedaremos con nuestra belleza
> y seguiremos siendo indios.[3]

Bibliografía

A) General

Allport, Gordon W., *La naturaleza del prejuicio*, Buenos Aires, EUDEBA, 1977.

El Correo de la UNESCO, noviembre de 1983, año XXXVI.

Garasa, Delfín Leocadio, *Literatura y sociedad*, Buenos Aires, Seix Barral, 1955.

Glazer, Nathan y Moynihan, *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard, Harvard University Press, 1975.

Marden, Charles Frederick y Meyer, Gladys, *Minorities in American Society*, Nueva York, 1973.

McLemore y Dale, *Racial and Ethnic Relations in America*, Boston, 1980.

Zeraffa, Michel, *Novela y sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

B) Indios

Barre, Marie Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1983.

Billington, Ray Allen, *Land of Savagery, Land of Promise. The European Image of the American Frontier*, Nueva York, 1981.

Brown, Dee, *Bury my Heart at Wounded Knee*, Nueva York, Picador, 1972.

[3] *Ibid.*, p. 131.

Colombres, Adolfo, *La colonización cultural de la América indígena*, Quito, Del Sol, 1976.
Davenport, Guy, "The Indian and his Image", en *The Geography of Imagination*, San Francisco, 1981.
Deloria, Vine Jr., *Custer Died for Your Sins*, Nueva York, 1970.
_____, *God is Red*, Nueva York, Laurel, 1973.
Embree, Edwin, *Indians of the Americas*, Nueva York, Collier, 1970.
Fiedler, Leslie, *The Return of the Vanishing American*, Stein and Day, 1968.
Hertzberg, Hazel, *The Search for an American Indian Identity*, Syracuse University Press, 1971.
Jacobs, Wilbur, *El expolio del indio norteamericano*, Madrid, Alianza, 1973.
Josephy, Alvin M., *The Indian Heritage in America*, Nueva York, Bantam, 1969.
Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962.
León Portilla, Miguel, *El reverso de la Conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1963.
Marienstras, Elise, *La resistencia india en Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1982.
McNickle, D'Arcy, *Las tribus indias de los Estados Unidos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
Mischke, James, *Circle, Consciousness and Culture*, Arizona, Navajo Community College Press, 1984.
Ribeiro, Darcy, *Indianidades y Venutopías*, Buenos Aires, Del Sol, 1988.
Scherzer, Joe, ed., *Native American Discourse (Poetics and Rhetoric)*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.
Scholer, Bo, ed., *Coyote was Here, (Essays on Contemporary Native American Literary and Political Mobilization)*, University of Aarkus Press, 1984.
Tesler, Mario, *Racismo contra el indio en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Corregidor, 1989.
Velie, Alan, *Four American Literary Masters*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1982. (On Nathaniel Scott Momaday, James Welch, Leslie Marmon Silko, Gerald Vizenor).
Wallace, Anthony, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Nueva York, Vintage, 1972.
Yañez, Agustín, comp., *Mitos indígenas*, México, UNAM, 1979.

C) ALGUNOS TEXTOS LITERARIOS

Alvin, Joseph Jr., ed., *Red Power, the American Indian's Fight for Freedom*, Toronto, McGraw Hill, 1971.
Bruchac, Joseph, ed., *On Turtle's Back*, Greenfield Review Press, 1983.
Carter, Forrest, *The Education of Little Tree*, Londres, Future Publications, 1979.

Dorris, Michael, *A Yellow Raft in Blue Water*, Estados Unidos, Warner Bros, 1987.
Erdrich, Louise, *Jacklight*, Nueva York, Henry Holt, 1984.
_____, *Love Medicine*, Nueva York, Bantam, 1984.
_____, *The Beet Queen*, Nueva York, Henry Holt, 1986.
_____, *Tracks*, Nueva York, Henry Holt, 1988.
Green, Rayna, ed., *That's What She Said*, (antología) Indiana University Press, 1984.
Hill Witt and Steiner, eds., *The Way, an Anthology of Indian Literature*, Nueva York, Alfred Knopf, 1979.
Kesey, Ken, *One Flew over the Cuckoo's Nest*, Londres, Picador, 1972. (Primera edición 1962).
Kroeber, Theodora, *Ishi, Last of his Tribe*, Nueva York, Bantam, 1980.
Lerner, Andrea, ed., *Dancing in the Rim of the World*, (antología) University of Arizona Press, 1990.
Momaday, Scott Nathaniel, *House of Dawn*, Nueva York, Harper and Row, 1967.
Neihardt, John, *Black Elk Speaks*, Washington Square Press (original 1934), 1972.
Ortiz, Simon, ed., *Earth Power Coming*, (antología) Navajo Community Press, 1984.
_____, *Fightin'*, Thunder North Press, 1969.
Silko, Leslie Marmon, *Ceremony*, Nueva York, Signet, 1977.
_____, *Storyteller*, Nueva York, Arcade, 1981.
Storm, Hyemeyohsts, *Seven Arrows*, Nueva York, Harper and Row, 1972.
Tehanetorens, *Cuentos de los indios iroqueses*, Madrid, Miraguano, 1988.
Turner, Frederick II, *The North American Indian Reader*, Penguin, 1977.
Vanderwerth, W., ed., *Indian Oratory*, University of Oklahoma Press, 1979.

EL NUEVO MUNDO*

Por *Sergio* RAMÍREZ MERCADO
ESCRITOR Y EX VICEPRESIDENTE DE NICARAGUA

LOS GRANDES ANIVERSARIOS comienzan como espectáculos fastuosos y terminan en debates sin solución. La celebración de los quinientos años de la llegada de los conquistadores españoles a América, luz, sonido y color, es un espectáculo metropolitano que nos regala Europa, y nosotros, desde el otro lado del Atlántico, aceptamos algún papel, por pequeño o contestatario que sea, en la gran conmemoración. Al fin y al cabo, por derecho propio, somos los sujetos de la celebración y de la discusión.

Ni siquiera hay acuerdo todavía en cómo llamar a este magno aniversario. Conquista, genocidio, exterminio, avasallamiento o descubrimiento, encuentro, mezcla de culturas. Alguien dirá choque de culturas, fusión de razas, leyenda blanca o leyenda negra. Drama revivido para tantos, de aquel lado de donde yo vengo, o comedia para los grandes promotores del espectáculo, de este lado.

Pero hay cosas que no pueden dejar de admirarse por su inmensa categoría de *kitsch*. El matrimonio entre la estatua de Colón, erigida en Barcelona, y la Estatua de la Libertad, erigida en Nueva York, por ejemplo. ¿A quién pudo habérsele ocurrido cursilería más monumental? Dos estatuas que se casan en los jardines del Caesar's Palace de Las Vegas, la capital de los juegos prohibidos que Benjamin Bugsy, un gángster imaginativo con alma de artista, inventó de la nada en el desierto de Nevada, todo un milagro de la pujanza del capitalismo.

El caso es que los miles de convidados a la boda comerán, o ya comieron, no lo sé, su cena sibarítica dispuesta en las cajuelas de coches Cadillac y Rolls Royce, a la luz de candelabros mágicos, vestidos todos de etiqueta; la novia recibirá un gigantesco anillo de

* Palabras leídas en la apertura del Festival Internacional de la Canción, Utrecht, Holanda, 3 de mayo de 1992.

bodas fabricado seguramente por Tiffany's, que calce en su dedo de cemento, y un par de zapatillas de tacón, también gigantescas, como regalo de una zapatería española. Se han invertido millones de dólares en esta boda supercolosal. Luego, los millonarios invitados irán a jugar seguramente póquer a los casinos. Y toda esta historia de quinientos años, ¿no ha sido acaso una interminable partida de póquer con cartas marcadas?

En el fondo del asunto hay una ambición por seguir repitiendo la partida de póquer, una especie de fijación histórica, porque las carabelas están siempre llegando a las costas de América. Un día de estos leí que los tripulantes de otras nuevas carabelas, construidas según el modelo de la Santa María, La Pinta y La Niña, se declararon en huelga en Puerto Rico, quejándose de las pésimas condiciones laborales, y se negaron a proseguir el viaje. Imaginémonos una huelga similar a medio océano, que el almirante Cristóbal Colón no hubiera podido dominar. Hoy, la historia sería diferente, y a lo mejor nos hubiéramos ahorrado esta celebración de los quinientos años.

Y no olvido que hace cien años, mientras un compatriota mío, descubridor y renovador de la lengua castellana, el poeta Rubén Darío, viajaba desde Nueva York a Barcelona, pudo atestiguar, en medio océano, cómo a bordo de un barquichuelo de vela el coronel Andrews, un venturoso yanqui que había servido en el ejército de su país en la recién concluida guerra contra España, en Cuba, repetía, al revés, la ruta de Colón, en una travesía solitaria, pretendiendo llegar desde Salvador, en Las Bahamas, al puerto de Palos de Moguer. Iba patrocinado por el jabón Sapolio, una marca ahora desaparecida; pero sería como si una aventura igual fuera patrocinada hoy por Procter and Gamble o Colgate-Palmolive, las transnacionales que fabrican pastas dentífricas, desodorantes, detergentes y jabones de baño. ¿No es ésta, acaso, una celebración de las transnacionales? Burberry's viste de frac a Colón, para su boda, Balenciaga a la estatua de la Libertad. ¡Oh, libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre!

¿Por qué será recordada en el siglo próximo esta celebración? ¿Por el examen crítico que logremos hacer del hecho de la conquista de América, o por los Juegos Olímpicos de Barcelona, que verán centenares de millones de televidentes alrededor de todo el planeta? La pregunta parece sobrar. A muchos, desde aquel lado del Atlántico de donde yo vengo, nadie los oirá. Pero desde la perspectiva comercial de las olimpiadas mundiales, los quinientos años

pasarán a la posteridad, seguramente, como una celebración japonesa, Sony, Mitsubishi, Toshiba, los nombres inscritos en las vallas de los estadios y demás lugares de competencia, que todo el mundo verá desde sus pantallas.

Éste no es, pues, un asunto entre España y América nada más. El aniversario colosal, es cierto, saca de nuevo los libros de cuentas olvidadas, todavía por pagar, pero se trata de cobros inútiles, vistos en la perspectiva de una relación contemporánea que no puede esperar todo de la recreación del pasado. En 1492, lo que empezó en mi continente fue la gran olimpiada del capitalismo voraz, que fue rompiendo siglo tras siglo todas las marcas establecidas, la carrera más veloz, el salto más alto, la interminable competencia de natación, estilo libre, a través de todo el océano Atlántico: España, Portugal, Inglaterra, Francia, Holanda...

En 1892, hace un siglo, España era un corredor en competencia de relevo ya agotado, y no tardaría en entregar la estafeta a los Estados Unidos. Después de cuatro siglos, el poderío español, en cuyos dominios no se ponía el sol, llegaba a su triste final. Regreso a mi paisano inevitable, Rubén Darío, quien estuvo en Madrid para aquellas celebraciones crepusculares como parte de la delegación oficial de Nicaragua. Luego, el poeta fue testigo del derrumbe imperial como corresponsal del diario *La Nación* de Buenos Aires, y recogió sus artículos en el libro *España contemporánea*, publicado en 1899, donde cuenta la historia de aquella debacle que hacía cundir el pesimismo en la Península: en 1898, en una guerra relámpago, Estados Unidos le había arrebatado a España la isla de Cuba, la última de sus posesiones coloniales en América, y ese mismo año España se vio obligada a capitular, firmando el tratado de París. Cuba no ganaba su independencia: pasaba a ser un protectorado de los Estados Unidos. Y a partir de entonces, Estados Unidos, ya no en frágiles carabelas, sino en poderosos acorazados, iniciaba su conquista colonial del Caribe.

Hoy se habla mucho del pesimismo de la historia, del fin de las utopías, como si Spengler saliera de su sarcófago filosófico para asustar a los incautos. Darío encontró ese pesimismo en España, que desde comienzos del siglo XIX había empezado a perder, una a una, todas sus antiguas colonias en América, a través de las guerras de independencia libradas por los criollos: "los políticos del día parece que para nada se dan cuenta del menoscabo sufrido", anota.

Pero Darío era un mestizo —esa condición que para nosotros representa al mismo tiempo dudas, desafíos y condena— y

sintiéndose de alguna manera heredero de aquella España derrotada por la historia, agregaba en otro de sus escritos, refiriéndose a los yanquis:

> No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son los enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón, así protesta todo hombre digno que algo conserve de la leche de la loba.

La loba ya no podía amamantar a nadie; había sido despedazada por el águila de garras enjoyadas con rubíes.

Eran ya otros bárbaros. El fin del dominio español en América se sellaba no a través de una guerra de independencia, sino de una guerra colonial. Los nuevos bárbaros vendrían también a destruir civilizaciones, como a partir de 1512 las hordas de conquistadores españoles habían iniciado su metódica tarea de destruir todo vestigio cultural y étnico en América. En Nicaragua, miles de indios murieron despedazados por los perros de presa, agotados de hambre y de sed en las minas de oro, hacinados en los barcos que los llevaban al Perú como mano de obra esclava. Pero la España de finales del siglo XIX apagaba ya sus resplandores de sangre.

El latinoamericano, y aquí para ser precisos, el nicaragüense, fruto de la conquista, o sobreviviente, como queramos llamarle, quedaba allí, defendiendo su destino; un destino que la filosofía metropolitana, el *dictum* europeo, seguiría poniendo en duda, negando nuestro derecho a la identidad; un derecho sometido a los embates permanentes de diferentes formas de conquista y colonización, renovadas a lo largo de la historia de quinientos años bajo diferentes signos.

Veamos este acoso como un asunto metropolitano, y por lo tanto, europeo. En lo que me toca, Nicaragua no fue conquistada sólo por la España de los Reyes Católicos, ni colonizada sólo por la España de Felipe II y Carlos V. La mitad de Nicaragua fue sometida a la voracidad implacable de los aventureros, bucaneros y corsarios ingleses, protegidos por la Corona británica: la costa del Pacífico para los españoles, la costa del Atlántico para los ingleses. Toda Nicaragua, después, para los Estados Unidos.

En 1848, los ingleses idearon en la costa atlántica de Nicaragua su propia celebración, un *kitsch* de la época, no menos cómico pero tampoco menos sombrío: escogieron a un indígena miskito, aficionado al ron que los barcos de la armada de Su Majestad Británica

llevaban en barricas desde Jamaica, y lo coronaron rey bajo el pomposo título de George William Clarence I, en una vistosa ceremonia celebrada en Bluefields, una aldea de chozas de paja en medio de la selva, proclamada capital de aquel imperio de opereta. El monarca quedó en libertad de elegir a su corte y nombrar marqueses, condes y barones entre sus allegados descalzos, pero fue obligado a firmar ante sus patrocinadores ingleses cuanta concesión para explotación de madera le fuera presentada.

Dados estos antecedentes, ¿no sería posible otra fastuosa boda entre la estatua del mariscal Nelson, que se levanta en la plaza de Trafalgar, y la Estatua de la Libertad? Nelson estuvo con su armada en Nicaragua; en su retrato del Museo Naval en Greenwich, el castillo de la Inmaculada Concepción, la fortaleza española del río San Juan, frontera militar entre los dos imperios en pugna, puede verse en el fondo.

Españoles, ingleses, yanquis. Para mí, sigue siendo un asunto metropolitano. Los Estados Unidos que salen a conquistar el Caribe desde el siglo XIX, Cuba, Santo Domingo, Haití, México, Honduras, Guatemala, Nicaragua, son también una potencia europea, la nueva potencia europea, parte de la vieja alianza del Atlántico norte. Estados Unidos, como potencia militar, no surge más que como un enclave europeo en el continente americano, muy a pesar de la sentencia excluyente de Monroe, *América para los americanos*. La presa era de quien pudiera tomarla.

Y antes que España perdiera Cuba, defendiendo sus glorias marchitas con viejos fusiles de chispa y cañones alimentados por la boca contra la moderna flota yanqui armada con tecnología bélica de punta —cohetes teledirigidos con rayos laser contra cohetes alimentados con kerosén, como lo vimos en esa otra gran superproducción a todo color que fue *La tormenta del desierto*— aquella concepción política de conquista militar, desde el enclave en expansión que eran los Estados Unidos, tuvo su primera prueba precisamente en Nicaragua.

William Walker, calvinista fundamentalista, filósofo del destino manifiesto, adalid de la expansión imperial, esclavista de corazón, seguidor implacable de la teoría del conde de Gobineau sobre la supremacía de la raza blanca, desembarcó en Nicaragua a la cabeza de una tropa de aventureros sureños en 1855, y se proclamó presidente del país, a la vez que restablecía la esclavitud. Su libro *The war in Nicaragua* es una maravilla exegética sobre la esclavitud: los blancos, dueños del mundo porque han sido bendecidos por Dios con la inteligencia; los negros, sus esclavos, porque tienen fortaleza física para trabajar: blancos y negros, inteligencia más músculo; los mestizos, haraganes inservibles, deben ser exterminados. Por allí, en algún parque de Nashville, Tennessee, en el sur profundo del Ku Klux Klan, William Walker tiene una estatua. ¿Sería posible una boda en el Caesar's Palace de las Vegas entre la estatua de William Walker y la Estatua de la Libertad?

Walker quería borrarnos de la faz de Centroamérica a los mestizos, cruce de indios y españoles, forzado o no, eso no le importaba. No servíamos para la civilización. Los indios, por supuesto, tampoco servían. En los Estados Unidos, para finales del siglo XIX, ya sólo irían quedando en efigies de madera, para anunciar los expendios de tabaco, después de ser exterminados en alegres cacerías en las praderas del oeste. Ahora, cada 12 de octubre, día de la raza, los elegidos de la providencia se disfrazan de apaches y pieles rojas para desfilar por la Quinta Avenida de Nueva York, o en los festejos anuales de Pasadena, California. Mientras tanto, los sobrevivientes de aquel inmenso genocidio bendecido como épico desde los santuarios de Hollywood luchan por sus derechos de minoría sobreviviente, casi olvidados, empeñados en no ser un símbolo comercial más de ese gran Disneyworld que son los Estados Unidos.

Igual que los otros indios americanos, los quichés, los cakchiqueles de Guatemala, víctimas del exterminio permanente; o como los indios talamancas de Costa Rica, que deben sacar cada año ante las autoridades de las oficinas de migración permiso de residencia para vivir en su propia tierra, todos los latinoamericanos, de alguna manera, necesitamos permiso para vivir en nuestra propia tierra, luchando por conquistar, a lo largo de quinientos años, nuestra propia identidad.

Cuando se apaguen los fuegos pirotécnicos de esta monumental celebración, encendidos en Europa, y que nosotros vemos alzarse en los cielos desde lejos, a través del océano, en América seguiremos en busca de esa identidad que es la clave de nuestro destino histórico.

América es un nombre que, si nosotros no se lo pusimos al continente, después de cinco siglos por lo menos ya debería ser nuestro: el nombre de un navegante portugués, dicen, Américo Vespucio; hay quienes afirman, sin embargo, que el nombre de América viene de la sierra Amerrisque, una cadena de montañas que se alza en el corazón de Nicaragua. El debate no es principal, muchos lo ignoran, y parecería, en todo caso, banal. Pero sí hay una verdad:

América es un nombre que nos ha sido expropiado. Estados Unidos no es ningún nombre propio para un país, y Estados Unidos nos confiscó, entre otras muchas cosas, el nombre América.

Cristóbal Colón, el desgraciado Almirante de la Mar Océano, murió pobre y ultrajado, sin saber siquiera a dónde había ido a dar con sus carabelas, al grado que nunca dejó de creer que había llegado a las Indias, un nombre ajeno también para nosotros. Indios siguieron llamándose, y se siguen llamando los hijos primogénitos de esa tierra inconmensurable que sigue en busca de su identidad, en busca de su destino y en busca de la justicia, el único de los dones por el que valdrá la pena seguir luchando hasta encontrarlo. Ése deberá ser nuestro propio descubrimiento, y nuestra propia celebración.

La identidad en la diversidad, y la justicia como identificación común, la democracia verdadera como expresión de la justicia. No somos homogéneos, y sería triste la homogeneidad como ambición de una comunidad de pueblos que si tiene alguna riqueza inagotable ésta es su propia diversidad étnica y cultural. Nuestra ambición es la integración en la diversidad, y la modernidad, como sello de una lucha que no se extingue y que nos mantiene abiertas todas las puertas del futuro.

Romper con la dominación metropolitana es parte de esa ambición no cumplida y nuestra única forma de no agotarnos ni perecer. Lo sabemos, y por eso no nos sentimos envejecer; por el contrario, nos renovamos en cada momento, pese a las adversidades impuestas. Quizás la única invención europea justa respecto de América fue llamarnos el nuevo mundo. Y eso es lo que somos: un mundo nuevo, el nuevo mundo.

Realizar nuestra propia utopía, nuestra propia quimera; ése es el desafío permanente y nunca agotable del futuro. Porque miraremos siempre hacia el futuro. Las celebraciones del pasado son celebraciones muertas, y sólo nos serán útiles en tanto nos sirvan para extraer de las experiencias acumuladas las enseñanzas necesarias para seguir hacia adelante. La historia no termina en 1992.

América, la propia, es en sí misma nuestra gran utopía. Una utopía que, lejos de morir, renace siempre. Nuestra América. Nuestra Utopía.

Desde el mirador de Cuadernos Americanos

JUAN LARREA, LEÓN FELIPE Y EL CINCUENTENARIO DE *CUADERNOS AMERICANOS*

Por *Alejandro* FINISTERRE
EDITOR ESPAÑOL

EN EL PRIMER NÚMERO de *Cuadernos Americanos* se declara: ''En los actuales días críticos un grupo de intelectuales mexicanos y españoles, resueltos a enfrentarse con los problemas que plantea la continuidad de la cultura, se ha sentido obligado a publicar *Cuadernos Americanos*, revista bimestral dividida en cuatro secciones tituladas: Nuestro tiempo, Aventura del pensamiento, Presencia del pasado y Dimensión imaginaria''.

Cuadernos Americanos —esta ''prolongación transfigurada de *España Peregrina*'', como escribió Juan Larrea— vio la luz el 1o. de enero de 1942 en México.

Cuando en 1977 hizo quien esto escribe la edición facsimilar de la revista *España Peregrina*, Jesús Silva Herzog, director y mantenedor durante más de cuarenta años de *Cuadernos Americanos*, en una carta que me remitió y que conservo, escribió: ''Siempre he dicho cuando ha venido a cuento que *Cuadernos Americanos* es en cierta medida herencia de la revista *España Peregrina* creada por varios distinguidos intelectuales españoles asilados en México, al huir del fascismo instaurado por Franco en España con la ayuda de Hitler y Mussolini''.

En el prólogo de la antes citada edición facsimilar de *España Peregrina*,[1] órgano de la Junta de Cultura Española, Ramón Xirau recuerda que el 13 de marzo de 1939, pocos días antes de la caída de Madrid, se fundó en París esta Junta presidida por José Bergamín, Josep Carner y Juan Larrea; fueron sus miembros Juan M. Aguilar, Roberto F. Balbuena, Corpus Barga, Carrasco Garrorena, Gallegos Rocafull, Rodolfo Halffter, Emilio Herrera, Manuel Márquez,

[1] Edición de Alejandro Finisterre, México, 1977.

Agustín Millares Carlo, Tomás Navarro Tomás, Isabel de Palencia, Pablo Picasso, Augusto Pi Suñer, Enrique Rieja, Luis Santullano, Ricardo Vinós, Joaquín Xirau, y su secretario: Eugenio Ímaz. "En pocas palabras —continúa recordando Ramón Xirau— estos nombres representaban, y representaban a gran altura, las artes, las ciencias, las letras y el periodismo españoles en el destierro". La Junta, por otra parte, excedía con mucho estos nombres. En el artículo VI de sus estatutos leemos: "La Junta de Cultura Española se considera integrada por aquellos españoles en los que concurre la doble calidad: de estar desterrados y de ser creadores o mantenedores de la cultura española". Así, y *de hecho*, pasaban a ser miembros de esta agrupación intelectual todos los españoles exiliados: de Rafael Alberti a Emilio Prados, de los doctores Puche o Mira, a los pintores Gaya o Renau. Todos ellos implícitamente y a veces explícitamente presididos por dos españoles de aquel "tercer mundo" que Juan Ramón Jiménez describió como el mundo de los muertos —me refiero a Antonio Machado y a Federico García Lorca y, naturalmente, por el mismo Juan Ramón y por Guillén y por Salinas.

Había salido de España lo mejor de su mundo intelectual. Esta España se había convertido en "España Peregrina": es decir, una España que no olvidaba su pasado recientemente trágico —España cínicamente, cruelmente entregada a las fuerzas del odio—, pero que, al mismo tiempo quería proseguir, como prosiguió, su labor profundamente humanista: su labor de hacer llegar a otras tierras su aliento y su vigor intelectual.

En el prefacio de los índices de 1942-1952 de *Cuadernos Americanos*, Jesús Silva Herzog, después de comentar que "la revista nació al calor de tres conversaciones de sobremesa entre los poetas Juan Larrea, León Felipe, Bernardo Ortiz de Montellano y el que esto escribe" (Silva Herzog), concluye:

> Acto de justicia es recordar la participación de Juan Larrea en la dirección de la revista, desde el primer número (enero-febrero de 1942) hasta el de septiembre-octubre de 1949. Él fue quien ideó la forma de presentación, las características ondas evocadoras del mar en movimiento, la división en secciones y los rubros sugerentes de las mismas. *Cuadernos Americanos* es mucho lo que debe al poeta y escritor español.

En el breve prefacio no cupo extenderse más en este *mucho* que para *Cuadernos Americanos* significó la aportación de Juan Larrea, como la de León Felipe, en primer plano, y la de todos los eminentes intelectuales y artistas españoles transterrados que —sobre todo

en los primeros lustros de vida y desarrollo de la revista, definitivos para cualquier publicación periódica— contribuyeron con sus prestigiadas y desinteresadas firmas a echar a andar y a afianzarse *Cuadernos Americanos* en la atención y el interés de los más exigentes y despiertos lectores de las Américas y de Europa. Recordemos algunos nombres: Rafael Altamira, Claudio Sánchez Albornoz, María Zambrano, Margarita Nelken, Américo Castro, José Gaos, Juan David García-Bacca, Juan Ramón Jiménez, Ramón Sender, Max Aub, Luis Cernuda, Manuel Altolaguirre, Guillermo de Torre, Enrique Díez-Canedo, José Ferrater Mora, Pedro Salinas, Rafael Alberti, José Moreno Villa, Agustín Millares Carlo, Luis Recaséns Siches, Joaquín y Ramón Xirau, Pedro Bosch Gimpera, Mariano Ruiz-Funes, Wenceslao Roces, Antonio Ramos-Oliveira, Eduardo Nicol, Segundo Serrano Poncela, Juan Comas, Emilio Prados, Francisco Ayala, Luis Abad Carretero, Aurora de Albornoz, Julio Álvarez del Vayo, Aurora Arnáiz, Jesús Bal y Gay, José Rubia Barcia, Agustí Bartra, Juan Ramón Arana, Carlos Blanco Aguinaga, Eduardo Blanco Amor, Blas Cabrera, Juan Cuatrecasas, Álvaro Custodio, Ernesto Guerra Da Cal, Juan José Domenchina, Juan de la Encina, Jesús de Galíndez, José Almeina, Francisco García Lorca, Juan Gil-Albert, Francisco Giner de los Ríos, Francisco Giral, Jorge Guillén, Eugenio Ímaz, Benjamín Jarnés, Luis Jiménez de Asúa, Gonzalo Lafora, Vicente Lloréns, José Ignacio Mantecón, Juan Marichal, Manuel Márquez, José Medina Echavarría, José Miquel i Vergés, Luis Nicolau d'Olwer, Indalecio Prieto, Lino Novás Calvo, B. F. Osorio Tafall, José Puche, José María Quiroga Plá, Juan Rejano, Fernando de los Ríos, Adolfo Salazar, Esteban Salazar Chapela, Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Suárez, José Santaló, Luis Santullano, Ángel Palerm, Víctor Alba, Tomás Segovia, Germán Somolinos, Daniel Tapia, Florentino Torner, Manuel Tuñón de Lara, Josep Carner, Eduardo Zamacois, Alejandro Casona, etcétera, sin olvidar a los españoles "del interior", que ya en marcha *Cuadernos Americanos* iniciaron su colaboración y diálogo: Vicente Aleixandre, José Ortega y Gasset, Blas de Otero, Gabriel Celaya, Ángela Figuera Aymerich, Carmen Conde, José Ángel Valente, Salvador Espriú, Manuel Lamana, Alberto Gil Novales, Modesto Seara Vázquez, José Luis Abellán, Jaime Gil de Biedma, Claudio Rodríguez, Ángel González, José Agustín y Juan Goytisolo, Manuel Ortuño, Enrique Ruiz García, Juan Antonio Gaya Nuño, Francisco Fernández Santos, José Luis Cano y tantos otros.

Y recordemos también que de los once miembros que constituyeron la Junta de Gobierno fundacional de *Cuadernos Americanos*,

cinco eran españoles, entre ellos un ex rector de la Universidad de Barcelona, Pedro Bosch Gimpera, y un ex decano de ciencias de la Universidad de Madrid, Manuel Márquez.

Es de justicia reconocer a Jesús Silva Herzog el enorme mérito de lograr sostener la publicación ininterrumpida de *Cuadernos Americanos* durante más de cuatro décadas, "soñando en la unión y la grandeza de los pueblos latinoamericanos y luchando sin tregua por su realización", proclamando que "lo humano es el problema esencial y que el ideal estriba en la implantación de la justicia económica, el goce de libertad y la paz para todos los hombres sin distinción de razas ni de creencias". Por ello, ha merecido y logrado el aplauso y la admiración de las mentes y las plumas más lúcidas y honradas de nuestro idioma.

Pero no sería justo olvidar al conmemorar el cincuentenario de *Cuadernos Americanos* que su antorcha la encendió Juan Larrea, eficientemente secundado, es verdad, por León Felipe, Jesús Silva Herzog y Bernardo Ortiz de Montellano. Y sería muy injusto no recordar que de las primeras singladuras, las más duras para cualquier empresa de este género, el timón lo llevó Juan Larrea, hasta que después de ocho años de lucha, ya bien lanzada y acreditada la revista y aseguradas las mejores colaboraciones de todo el mundo hispánico, tomó la dirección *efectiva* de *Cuadernos Americanos* Jesús Silva Herzog (la dirección nominal la tuvo desde el principio, pues Juan Larrea se avino a figurar como "secretario" de la revista). Como es sabido, el primer acuerdo entre los cuatro fundadores fue que la revista tuviese dos directores: uno español, Juan Larrea, y otro mexicano, Bernardo Ortiz de Montellano, y que Jesús Silva Herzog actuase como Administrador Gerente. Pero más tarde, como recuerda Juan Larrea en el epílogo a la edición facsimilar ya citada de *España Peregrina*:

> En vista de que los españoles sólo podíamos contribuir con una cantidad más bien simbólica al financiamiento de la nueva publicación, siendo por ello muy de temer que, tal como la habíamos organizado, se nos entrase én agonía a los pocos números, quien esto escribe había juzgado desde varios meses antes que, para su continuidad, era imprescindible que un mexicano con entusiasmo y posibilidades se identificase con su existencia. En otras palabras, convenía a mi parecer que, tal como estaban las cosas, Don Jesús Silva Herzog fuese su Director visible y nosotros, Bernardo y yo, codirectores adjuntos, secretarios o jefes de redacción, según se prefiriese. Pero como Bernardo se negó a aceptar otro título y cargo que no fuese el de Director mexicano, yo me decidí a recomendar el cambio proponiendo a Don Jesús como Director y a asumir con sus múltiples responsabilidades y peligros las incumbencias amplísimas de una secretaría obligada a resolverlo absolutamente todo.

De estas iniciales difíciles singladuras habla Juan Larrea en extensa carta escrita desde Nueva York el 1o. de julio de 1950, en contestación a una que Jesús Silva Herzog le remitiera invitándolo a ello. He aquí algunos fragmentos:

> Me he retrasado bastante en corresponder a su última carta entre otras razones por haber estado resistiéndome a hablarle con la entera franqueza que me pedía acerca de la marcha de *Cuadernos Americanos*. Es mucho lo que esto implica. Pero de nada ha valido resistirme. He terminado por ver que debía aprovechar la oportunidad que me brindaba usted para circunstanciar cosas que no carecen de importancia, sobre todo en estos momentos de grave crisis internacional. Voy a hacerlo, pues, con sinceridad y con la buena disposición de siempre.
>
> . . . . . .
>
> Como ya le escribí en otra ocasión, no faltan razones para considerarme a mí, la "madre" de *Cuadernos* ... Supongo que no tendrá usted reparo en reconocerme, inter nos, dicha "maternidad". Mas por si existiera en usted alguna duda, no sea que también con el tiempo se le haya esfumado algún detalle de interés, voy a imponerme la tarea de hacer memoria y exponer las etapas de la creación de *Cuadernos*, con el ruego de que si se me hubiera trascordado algún incidente significativo o hubiera incurrido en alguna inexactitud, que de antemano deploro, tenga usted la bondad de excusarme, ilustrarme y corregirme.
>
> Pero antes quiero dejar constancia de que emprendo este trabajo no por interés particular, sino porque la existencia de *Cuadernos* justifica algo que, en función del futuro, considero importante para la emigración española a quien conviene que ciertas cosas no se desnaturalicen. Si intervine en su nacimiento y desarrollo con la vehemencia que desplegué y sin mirar sacrificios, no fue, lo sabe usted bien, por razones de índole personal. Me sentía investido por la responsabilidad que, a través de la Junta de Cultura emigrada, me incumbía de salvar en la medida de mis posibilidades el espíritu del sacrificado pueblo republicano español. Estimo que sería traicionar el espíritu de esa emigración si ahora que contra mis deseos tuve que dejar la secretaría de *Cuadernos*, coopera con mi silencio a privarla, como parece ser cada vez más clara la inclinación, de uno de los títulos que pueden compensar otras creencias.
>
> No me lleve a mal que, con ese propósito, me retrotraiga en mis recuerdos hasta el mes de marzo de 1939, dos años antes de conocerle a usted. El día 13 de ese mes, cuando Barcelona había caído pero Madrid permanecía firme, se constituyó en París, a mi iniciativa, la Junta de Cultura Española con la mira de encauzar la emigración de los intelectuales hacia América, sostener

su espíritu y dotarles de medios para ganar aquí espiritualmente las batallas que en el territorio nacional se habían perdido materialmente. Salió ya entonces a relucir a grandes rasgos el sistema poético de ideas que muchas veces me ha oído usted exponer después acerca de América y de España. También por iniciativa mía la Junta de Cultura entró desde el primer día en comunicación con la Legación de México que consideró su existencia digna de interés y protección. Como consecuencia, y llevando adelante nuestros planes, la mayor parte de la Junta que ya había comenzado a publicar un modestísimo boletín, partió a primeros de mayo para México, después de adquirir el compromiso de publicar aquí dos revistas a ser posible, una para el gran público y otra para los medios superiores, que enfocara los problemas culturales hondamente. Yo me quedé en París como correspondía a mi cargo para seguir apretando las tuercas duras. Pero declarada la guerra mundial y concluida la emigración, sonó también para mí la hora del embarque. Al llegar a México a fines de noviembre del 39, me encontré con que la Junta no había dado ningún paso para cumplir su compromiso tocante a las revistas y con que me había nombrado presidente (lo éramos tres). Me eché enseguida encima la tarea de subsanar aquella ineficiencia publicitaria. Así apareció al poco aquel órgano de la Junta de Cultura Española que se llamó *España Peregrina*, muy modesto en la forma pero muy ambicioso allá en el fondo. Si abrigaba la esperanza confesada de llegar a ser algún día la revista más importante de habla española, es porque tenía conciencia de lo trascendental de los valores que la patrocinaban y de su condición de simiente.

No tardaron demasiado en complicarse las cosas. *España Peregrina* se vio obligada a interrumpir al noveno número su publicación aunque con el ánimo de reanudarla enseguida. La Junta de Cultura, privada de recursos, tuvo que traspasar sus locales de la Calle de Dinamarca. Me tocó personalmente sufrir las inclemencias del naufragio, identificándome con los ideales que a la Junta animaban, fuera lo catastrófico que fuera su inmediato destino. Para darse cuenta de que no estoy hablando de cosas ajenas a *Cuadernos Americanos*, le basta a usted mirar en torno suyo. En la habitación que ocupa usted actualmente como director de *Cuadernos*, se encuentra usted rodeado de aquellos mismos muebles de que estaba rodeado yo en *España Peregrina*, por las mismas estanterías, por los mismos libros. La secretaría de *Cuadernos* usa los muebles de *España Peregrina* y sus útiles de oficina, se sirve de la misma máquina en que se escribieron algunos originales y facturas del órgano literario de la Junta de Cultura Española. Y está usted apoyando, siquiera en parte, aunque tal vez sin darse entera cuenta, el mismo ideal que reinaba allí. Porque en aquel recinto se hablaba de dos cosas principalmente: de la reanudación de *España Peregrina*, en primer lugar, y, en segundo, de su deseable e inevitable transformación en una revista mexicano-española, de carácter continental, más apta instrumentalmente para defender y propagar los conceptos humanos que nos incandescían. León Felipe, amigo de las causas aparentemente perdidas, era entonces, aunque no el único, sí, con mucho, mi interlocutor más asiduo. Ímaz Balbuena, Xirau, Márquez, Millares, Vinós, Carrasco, Carner y otros miembros de la Junta acudían más de cuando en cuando. Luego, no temió frecuentar nuestro escondrijo Bernardo Ortiz de Montellano, atraído por las ideas y proyectos que me había oído sostener con exaltación. Su interés por *España Peregrina* era tibio, naturalmente. Pero sabía que esta revista que intentábamos poner a flote sólo era un primer paso hacia la consecución de muy altos ideales americanos que oía proponer con firmeza, en virtud de la publicación de esa segunda revista a que me he referido, cuyo advenimiento, basando mi intuición en la marcha de ciertos valores, daba yo por seguro. De ella hablábamos con frecuencia. Siempre que entonces preguntaba yo a Bernardo, que a la sazón trabajaba cerca de usted en la secretaría de su negociado de Estudios Económicos, sobre qué personas de su conocimiento podía ayudarnos a conseguir anuncios para *España Peregrina*, me respondía: Jesús Silva Herzog. A la pregunta de qué mexicanos, a su juicio, podrían apoyar los valores que nos desvelaban, respondía igualmente: tal vez, Silva Herzog.

A esta época heroica se refería Ortiz de Montellano en el último artículo del "Diario de mis sueños" que se publicó en *Cuadernos*, aquella frase que a su susceptibilidad de usted le pareció chocante y que tuve que pedir que modificara, al hablar del suceso ocurrido "cuando con Larrea y León Felipe fundamos —decía— *Cuadernos Americanos*". Sin embargo, según lo comentamos Bernardo y yo entonces y más tarde cuando le vi en su casa por última vez, no era inexacta la redacción de Bernardo por cuanto se refería a una época anterior a su entrada de usted en escena. Naturalmente, la revista de que entonces tratábamos no se llamaba *Cuadernos Americanos*, puesto que carecía de título, como siguió careciendo muchos meses después de que hablamos de ella con usted, pero sí era el embrión de *Cuadernos Americanos*, puesto que tenía sus caracteres constitutivos: revista general, creadora de valores, de carácter sentimental, entre mexicanos y españoles, apuntada a la suscitación de un nuevo humanismo, etcétera, etcétera.

Por fin, a nuestro requerimiento, Bernardo nos llevó a León Felipe y a mí donde usted con el propósito inmediato de recabar su ayuda a fin de conseguir algún anuncio para *España Peregrina*, y el mediato de establecer relaciones con usted de manera que pudiéramos quizá intentar algún día interesarle en más ambiciosas empresas. Usted nos acogió en su despachito de Estudios Económicos con suma cortesía y afabilidad. Ello ocurrió a fines de marzo de 1941 (tengo la fecha exacta pero no a la mano). Alentó vivamente nuestras esperanzas de conseguir los tres o cuatro anuncios que necesitábamos para poder seguir publicando *España Peregrina*. Y con objeto de tratar más ampliamente acerca de la cuestión, tuvo usted la gentileza de invitarnos a almorzar. En ese ágape —tal vez no sea impropio llamarlo así— entró usted en contacto con el mundo de valores que nos animaba, aunque nuestra primera exposición fuera todo lo circunspecta que las circunstancias pedían. Se habló de la necesidad perentoria, desde el punto de vista espiritual, de que siguiera apareciendo el órgano de la Junta de Cultura, que defendía una posición importante para

el sentido de la tragedia española y para la cultura de nuestra lengua. Es decir, se le expuso a usted la primera parte de nuestro proyecto, mas no sin hacer referencia a la segunda. "Hasta que —recuerdo haber dicho en el curso de la conversación— Hispanoamérica, a través de México que es su adelantado, se decida a aprovechar la estancia de los intelectuales españoles aquí para poner en marcha la revista que no tiene más remedio que editarse ahora que Europa está callada por la guerra y España entre las garras de Franco", etcétera. No fue usted insensible a esta sugestión que, por lo que le he oído decir posteriormente, coincidía con deseos suyos anteriores de interesarse en la publicación de una revista, aunque no del mismo carácter. Recuerdo también poco más o menos sus palabras: "¿Creen ustedes entonces que se debe fundar en México una revista entre mexicanos y españoles para tratar de los problemas de alta cultura?". Claro que sí, insistí yo, insinuando comedidamente a continuación algunos de los puntos de vista que veníamos barajando. Convinimos al fin de nuestra charla volver a reunirnos con objeto de que usted nos comunicara el resultado de sus gestiones relativas a los anuncios y para seguir conversando acerca de la otra posibilidad.

En la reunión subsiguiente, se mostró usted inclinado a, como dicen los franceses, *brûler les étapes*. Propuso usted dejar por el momento a un lado *España Peregrina* para tratar de la otra revista más importante en que el espíritu de aquélla se infundiera. Aunque no compartiera usted alguna de nuestras ideas espirituales, que chocaban con sus conceptos materiales, le sonaban a buena música. Nos dijo usted que por su conocimiento de las costumbres de los medios económicos mexicanos y de su eficacia para enfocar las cuestiones de orden práctico, se sentía capaz de ayudar financieramente al sostenimiento de una revista como la que imaginábamos, sin desechar la esperanza de que quizá pudiera usted alguna vez publicar algún artículo. Seguimos cambiando ideas y quedamos en que usted pensaría más detenidamente sobre el particular y que volveríamos a reunirnos.

En esta tercera comida apareció usted decidido. Lograría, bien sea acudiendo al entonces presidente, Don Manuel Ávila Camacho, o bien de otro modo, resolver el aspecto crematístico. Como ya lo habíamos conversado la vez anterior, literariamente la revista estaría dirigida por dos personas: un mexicano, Bernardo Ortiz de Montellano, y un español: Juan Larrea. A usted le incumbiría el papel de organizador material, de gerente administrativo. Este proyecto que acataba la procedencia del impulso y sus caracteres básicos, estuvo en vigencia entre nosotros durante no poco tiempo. Pronto se cambió de ideas en lo que se refiere al modo de lograr los apoyos económicos. Pensó usted que para la independencia de la revista más valía renunciar a los subsidios oficiales y buscar la ayuda privada. Tomamos la decisión, usted de "sablear" a sus amigos, nosotros de solicitar la contribución de los medios españoles. Al objeto de que precisáramos nuestras ideas y de procurarle a usted material para convencer a sus amistades, nos pidió usted que cada uno de los tres iniciadores, pusiéramos, para leérselos, nuestros puntos de vista por escrito. Lo

hicimos así. En el archivo de *Cuadernos* obra el escrito de Bernardo en que se refiere a la conveniencia de estimular el nacimiento de un nuevo humanismo mediante la publicación de una revista que recogiera los esfuerzos mexicanos y españoles: el de León, poemático, en que propone que esa revista no se llame *España Peregrina* sino *Hombre Peregrino*; y el mío, algo más extenso, en el que figuran algunas de las ideas que antes de *Cuadernos*, durante *Cuadernos* y después de *Cuadernos* me trotaban y siguen trotando por la cabeza. Al tratar de la composición de la Junta de Gobierno de la revista proyectada se pensó —no logro precisar si fue usted o yo quien propuso la idea— que estuviera constituida por tantos miembros mexicanos como españoles más un mexicano. Cuatro y cinco, pensábamos en un principio que fueran, y los cuatro españoles de la Junta de Cultura Española, naturalmente: además de los dos presentes, don Manuel Márquez y don Agustín Millares. Más tarde —en agosto— se decidió aumentar el número a cinco y seis y, para ampliar un poco el cuadro, propuso usted que el español fuera don Pedro Bosch Gimpera, llegado no hacía mucho a México, cosa que nos pareció excelente. En nuestras conversaciones a cuatro en las que —fuerza me es decirlo— siempre que no se tratara de asuntos económicos me tocó llevar la voz cantante, seguía firme mientras tanto la doble dirección de Ortiz de Montellano y de Larrea, al tiempo que se iban perfilando los caracteres distintivos de la publicación.

A mediados de junio, nos reunimos por fin en la Escuela de Economía un grupo de mexicanos y españoles —éstos de la Junta de Cultura— más el Dr. Puche, si no recuerdo mal, con objeto de formalizar el proyecto de creación de la revista.

. . . . . .

Comprendí también que los conceptos de Ortiz de Montellano, no bastante dinámicos, acabarían por crear conflictos en el seno de la organización. Había que aceptar la realidad tal como era. Por otra parte, convenía en el plano práctico reforzar la posición de usted ante las personas que le iban a surtir de fondos, vincularle a la revista lo más estrechamente a fin de que no perdiera usted el interés, así como impedir que algún intelectual de ideología académica fuera propuesto sin remedio para presidir el grupo mexicano. Fui yo quien sugirió entonces entre nosotros una nueva fórmula directiva que, independientemente de mis personales conveniencias, creo que fue mejor en la práctica de lo que hubiera sido la primera, y bastante feliz en lo que toca a la subsistencia de *Cuadernos*, pues de otro modo es probable que no hubiera alcanzado tan larga vida. Propuse, pues, que fuera usted el director general y Bernardo y yo codirectores literarios adjuntos, redactores jefes, secretarios o como se quisiera llamarnos. La lucha fue larga porque nunca se prestó Ortiz de Montellano a aceptar otro puesto que no fuera el convenido de director mexicano, razón que acabó por distanciarle de *Cuadernos*.

En adelante, las cosas marcharon por caminos lentos pero seguros. El 7 de agosto se decidió el título de la revista y se le nombró a usted director. Nos tocó después estructurarla intrínseca y extrínsecamente. A principios de septiembre se presentó el proyecto definitivo a la Junta de Gobierno, que lo

aceptó sin modificaciones. Se me nombró a mí secretario. Rentamos una oficina en que me constituí a partir de noviembre mañana y tarde y se hizo lo preciso para que el primer número de *Cuadernos* fuera presentado en la cena del 30 de diciembre como una revista de tipo nuevo, original y de grandes pretensiones en el orden de la cultura. Nada quita que hubiera yo fracasado en mi intento de publicar un último número de *España Peregrina* para remitir a sus lectores a *Cuadernos*: éstos eran la legítima transfiguración de aquélla.

Ahora bien, no creo que nadie pueda discutirme con justicia la maternidad de la criatura, puesto que todos los caracteres de esa su originalidad, tanto los externos como los internos, le llegaron por mi cauce.

Esos caracteres derivan de los siguientes principios:

Comprensión de la cultura como un todo orgánico, vivo y universal, no limitado a los problemas del conocimiento y de la creación artística, ni a las especializaciones fragmentarias, sino llamado, al tomar conciencia de sí mismo, e integrarse en síntesis, a entrar en operación creadora.

Inseparabilidad, por tanto, de los criterios científicos, históricos y artísticos de los problemas llamados políticos y de los sucesos históricos actuales que piden una comprensión dilucidada, objetiva y orgánica, adecuada a aquella razón de conjunto, y que exige del hombre ilustrado una inteligencia no diremos beligerante pero sí dinámica, creadora. Insuficiencia patente de los valores antiguos y urgencia de estimular la creación de otros nuevos y más evolucionados, fomentando en esta dirección el sentido de responsabilidad de los intelectuales de nuestro mundo.

Creencia de que el continente americano está llamado a realizar los aportes de conciencia necesarios para infundir caracteres de mundo nuevo y distinto a ese todo cultural naciente, por ser propio de su destino dar cuerpo, al contacto con la universalidad, a una entidad diferenciada, a un hombre y a una cultura nuevos.

La participación española en ese proceso es elemento esencial porque corresponde a su contenido histórico, a la tendencia innata de su destino y al sentido de los acontecimientos actuales servir de puente entre mundo y mundo. De aquí, que su participación en la empresa sea, no instrumental, sino sustantiva.

Los caracteres que derivan de estos principios son:

— La división de la revista en cuatro secciones, con cuatro nombres poéticos distintos correspondientes a los cuatro grandes horizontes creadores en cuya confluencia está situada. Estructuralmente, representa la unión de cuatro revistas complementarias, acordadas orgánicamente a la consecución de un solo fin.

— La importancia primordial dada, conforme a aquella índole viva, a los problemas del día que deben ser comprendidos, a ser posible, en función de una conciencia creadora universal.

— Una orientación americana por sobre cualquier nacionalismo y sobre el europeísmo, con miras a la universalidad.

— El estudio del pasado a instancia del presente y ambos en función del porvenir, sirviéndose de la arqueología como medio para fundamentar el aspecto continental y americano de la empresa, así como para favorecer su difusión.

— Ilustración gráfica intencionadamente poética con el designio de reforzar el texto y de estimular el ejercicio de la imaginación creadora.

— Notas bibliográficas como medio para tocar indirectamente y con miras creadoras los problemas complementarios más interesantes dentro de las posibilidades, desentendiéndose de la crítica corriente de libros.

Pues bien, todos estos caracteres, creo que sin excepción —es decir, salvo un título y medio que se deben a Ímaz[2] de los cuatro de las secciones, y el de la revista adelantado por Alfonso Reyes — fueron aceptados a propuesta mía cuando no puestos en práctica directamente. Recuerdo que la aceptación de alguno de ellos, como el de consagrar una sección a los problemas y sucesos de nuestro tiempo, y el de la ilustración gráfica, requirieron despliegue, uno de tenacidad y el otro de insistencia. Que la arqueología figurara en la revista y a ser posible en casi todos los números, tampoco fue cosa comprendida de inmediato.[3] En este aspecto hasta la participación posterior de don Alfonso Caso en la Junta de Gobierno se debió a proposición y gestiones mías ya que las relaciones entre ustedes, por razones que usted me expuso, se conjugaban a la sazón en tiempo frío.

A todo lo cual debe añadirse la publicación de libros complementarios de las secciones, a la que puso usted resistencia algún tiempo.[4]

Y nada se diga de la constitución material, desde el dibujo y disposición de la portada y forros hasta los caracteres del papel y los detalles de impresión más nimios. Me incumbió a mí determinarlo todo.

Y aquí, sin el menor deseo de mortificarle, me creo obligado a decir que, en contraste con su eficacia en resolver los problemas de organización material y obtención de fondos, no recuerdo ninguna aportación suya en aquellos aspectos fuera del carácter bimestral de la revista frente a mi insistencia en que debiera ser mensual. Quizás olvido cosas. Si me las indicara lo reconocería con gusto.

Entiendo que esa "maternidad" que he venido atribuyéndome se encuentra certificada por mi dedicación íntegra, abnegada, sacrificada incondicionalmente a la perfección y el mejor desarrollo de la revista, sin aprovechamiento, afectación y alardes, que suele ser la de las madres hacia sus

---

[2] Eugenio Ímaz (San Sebastián, 1905-Veracruz, México, 1950). Uno de los más hondos pensadores del exilio español.

[3] Sobre este tema, de importancia capital americanista, Juan Larrea escribió en el número 3 (mayo-junio de 1942) de *Cuadernos Americanos* la nota "Conocimiento de América", justificativa de la inclusión en la revista de la sección Presencia del Pasado por él propuesta.

[4] Esta iniciativa de Juan Larrea convirtió a *Cuadernos Americanos*, a más de revista, en muy importante empresa editorial.

hijos. No huelga quizá recordar que durante los largos meses que duró la gestación viví económicamente a salto de mata, reservando la plenitud de mis actividades para la revista futura, sin saber siquiera si iba a encontrar en ella algún medio de vida. Y por lo que a esto se refiere, es de creer que el trabajo con que contribuí al nacimiento y aparición de *Cuadernos* valía probablemente algo más que los ciento cincuenta pesos mensuales que —teniendo en cuenta quizá mi condición de padre de familia y mi calidad de Presidente de la Junta de Cultura Española— se me entregaran a partir del otoño y durante varios meses por realizar las siguientes labores: secretaría o codirección, como quiera llamársele; solicitud de colaboración; recepción de visitas; ilustración gráfica sin medio alguno; corrección de originales y pruebas; vigilancia en la imprenta durante veinte o veinticinco días cada dos meses, tarea que durante algún tiempo fue exigente; correspondencia literaria y administrativa; pagos y cobros; contabilidad —rudimentaria, naturalmente—; distribución en México; anuncios, etcétera. Durante no pocos meses me incumbió tocar todos los instrumentos de la orquesta, sin olvidar la escena y, a ratos, el manejo de la batuta. Más tarde, se duplicó mi estipendio y se me descargó la contabilidad. Pero me inclino a creer que no serán pocos los economistas y sociólogos que estimando la cantidad y la calidad del trabajo rendido, piensan que mi contribución económica y personal a la financiación de *Cuadernos* fue bastante importante.

Ante sus amigos materialistas históricos suele usted complacerse en hablar del "milagro" de *Cuadernos* que atribuye usted a la amistad. Sin desconocer la parte que a la amistad puede caberle, ¿no cree usted que, mirado el fenómeno en su conjunto, es ésa una perspectiva incorrecta y que el centro miracular gravita más bien en otra parte, quizás en el entusiasmo "a mil por ciento", al acierto y constante iniciativa que el espíritu del pueblo español sacrificado supo, al remitirse al Nuevo Mundo, infundir a quienes sintieron vocacionalmente la defensa de su causa? ¿No serán los demás elementos complementarios? Y en consecuencia y por ejemplo, ¿no será un poco pueblerina, un tanto distanciada de la realidad, la adulación emitida públicamente en uno de los actos de *Cuadernos* —tan venidos a menos— y sin que se sintiera usted obligado a oponer la rectificación más ligera, que el mérito de la revista correspondía íntegramente a usted, como quien dice, asignándome a mí —la generosidad de los zánganos, hueros como se sabe de nacimiento por más que se precien de escritores, suele ser mucha— el papel de simple y hasta casi enfadoso ayudante en cuanto "infatigable abeja surrealista"?

Independientemente de la Junta de Gobierno que sólo actuaba en ocasiones solemnes y que por lo general se limitaba a dar su visto bueno a los proyectos que le eran sometidos, los asuntos de la marcha de la publicación solían ventilarse en el seno de un pequeño comité de iniciativas constituido por lo regular por usted, León Felipe, Ímaz y yo. Allí se debatían los problemas democrática y amistosamente, con ventaja, claro está, para el modo de ver y de sentir de los tres componentes de la Junta de Cultura Española.

De este modo, sus fuertes instintos de mando, visibles desde un principio y no por mi parte sin sorpresa, pudieron moderarse y ser compatibles con el impulso creador de la revista.

Duró esta situación bastante tiempo. *Cuadernos* funcionó, a mi juicio, correctamente, como un instrumento al servicio de una empresa de creación cultural nueva y ambiciosa, afirmando posiciones neomúndicas y universales que si después no se han sostenido, catastraron el ámbito para el futuro. Se trataba de ir creciendo, de ampliar el campo de operación donde sembrar al voleo toda clase de estímulos.

. . . . . .

Cada vez ha sido más fuerte e inconsiderado en usted —error grande— el deseo de sentirse jefe máximo y usufructuario de su destino. Le hablo, ya lo ve usted, con franqueza. Fue error grande porque en cuanto por mi parte vi que el convenio equitativo que tácitamente regía entre nosotros había caducado y que *Cuadernos* había dejado de ser una idea en marcha hacia grandes y humanas cosas a cuyo servicio nos encontrábamos los en ella interesados, cada cual con sus posibilidades, y se desaprovecharon las ocasiones magníficas que ella misma había contribuido a promover, la tensión de mi entusiasmo declinó sin remedio...

. . . . . .

Es muy sencillo, dada su forma cuadriculada, seguir llenando las estanterías y las de sus suscriptores con artículos en gran parte de aluvión mejores o menos buenos. Pero ese vegetar sin sentido con prima a la hojarasca, no es lo que hacía de *Cuadernos* una revista singular, ni lo que justifica la pasión de que procede, los esfuerzos que se han hecho...

. . . . . .

Le hablo con ruda franqueza, con el derecho que asiste a toda "madre" que se siente responsable del porvenir de su hijo, en un último y quizás heroico intento de hacerle caer a usted en cuenta de bastantes cosas de manera que se evite lo que a mi juicio sería la degradación definitiva de *Cuadernos*. Como ya en otras circunstancias no ha interpretado usted con la debida justeza mis reacciones, me creo obligado a decirle que no guardo ningún resentimiento por haber tenido que dejar esa secretaría que, según cuentan las crónicas refiriéndose a sus propias palabras, deseaba usted absorber hace tiempo, cosa que explica no pocas. Es excelente, desde mí, que la revista pueda manejarse por sí sola, dejándome en libertad para acometer otros problemas más arduos y avanzados. Y en el fondo ¿no ha acabado usted de completar el cuadro a que antes me referí, de la Junta de Cultura Española, llegando dentro de él hasta ocupar mi puesto? Repito que no estoy resentido. La verdad es que me encuentro más libre, más contento y más favorecido por lo que me importa, que nunca. Imagino que el orden poético-creador o si se quiere providencial a que es sensible mi vida, me ha traído adonde debe estar el atajo que conduce a una etapa más efectiva y amplia del proceso neomúndico que ha empezado a abrirse camino en nuestro tiempo. *Cuadernos*, desde ese punto

de vista, es una base que debería seguir siendo útil, incluso en relación con las cosas importantes que me parece deben hacerse aquí aunque no se discernan todavía concretamente. Y esta nueva etapa prolonga, como es natural, la línea de los intereses universales del pueblo español, los de México —no en balde me he mexicanizado hasta recibir el sacramento de la pirámide— y los del Nuevo Mundo.

Estamos estos días entrando, como distraídamente, en el momento agudo de la crisis histórica complejísima, frente al que *Cuadernos* debe asumir la actitud intelectualmente correcta que le corresponde. Los acontecimientos hablan por sí solos.

. . . . . .

Tiene usted ocasión ahora de infundir nuevo entusiasmo y de revitalizar *Cuadernos*. Reorganíceles, siempre que se decida a transformarlos en una revista menos ostentosa pero más ágil y eficaz para la lucha presente. Es de temer que la tensión internacional en Corea siga en aumento hasta llegar a su extremo límite. Parece probable que se envenenen las cosas y que durante no corto tiempo nos hallemos al borde de la guerra tremenda. Mi impresión actual sigue siendo la de siempre: creo que se evitará el conflicto generalizado y que la voluntad agresora acabará por perder los colmillos. Lo que no quiere decir que se hayan resuelto todos los problemas. En ese punto es donde empieza realmente la tarea maravillosa.

Y termino, exhausto ya, después de haber cumplido un deber penoso. Ojalá que el resultado de esta carta, cuyos aspectos crueles no se me ocultan, sea la salud de nuestra revista que parecía llamada, así como usted, a ganar la luz esencial, según la expresión de León Felipe.

Con mis mejores deseos personales para usted, es siempre amigo suyo y servidor

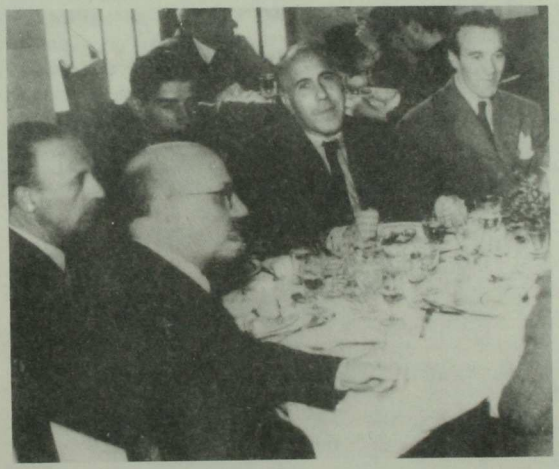
Juan Larrea

Los buenos deseos de Juan Larrea para *Cuadernos Americanos* se cumplieron en parte no desdeñable, a pesar de las muchas dificultades, y de toda índole, que con su capacidad y tesón supo vencer Jesús Silva Herzog.

No fue tampoco mínima la aportación a *Cuadernos Americanos* del otro fundador español, León Felipe. Y no sólo en su etapa fundacional, pues aparte de su asidua colaboración literaria y de sus actividades como miembro de la Junta de Gobierno, actuó como el más eficaz promotor de la revista, sobre todo en su gira de dos años por Hispanoamérica (1946-1947). Jamás, en ninguna de las innumerables conferencias y entrevistas radiofónicas y periodísticas celebradas en cada uno de los países que visitó, dejó de referirse a *Cuadernos Americanos*, de una forma u otra, semilla publicitaria continental que tanto benefició a la revista ganando en muchas y nuevas colaboraciones... y suscripciones.

Al conmemorar el cincuentenario de *Cuadernos Americanos* —ahora en manos de Leopoldo Zea y de la Universidad Nacional Autónoma de México— deseemos que continúe su línea ascendente durante por lo menos otro medio siglo en pos de las aspiraciones del fundacional "grupo de intelectuales mexicanos y españoles, resueltos a enfrentarse con los problemas que plantea la continuidad de la cultura".

Y, al finalizar, nos conmueve el recuerdo del reencuentro de Juan Larrea y Jesús Silva Herzog en 1974, con motivo del gran homenaje a León Felipe en México a donde el poeta bilbaíno no había vuelto desde 1949. El emocionado y estrecho abrazo de los dos viejos amigos —al pie del monumento a León Felipe recién inaugurado— reafirmó una amistad que les trascendió y ha de perdurar en la vida de *Cuadernos Americanos*, los que, estamos seguros, seguirán siendo —entre tantas otras cosas esenciales y universales— tribuna de la amistad hispano-mexicana e hispano-americana.



De izquierda a derecha, en el primer plano, Juan Larrea y León Felipe; en el fondo Leopoldo Zea, actual director de Cuadernos Americanos, *José Medina Echavarría y Eugenio Ímaz, México, 1942.*

ANTONIO DE NEBRIJA EN ESPAÑA Y AMÉRICA

Por *José G.* Moreno de Alba
DIRECTOR DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS, DE LA UNAM, Y DE LA BIBLIOTECA Y HEMEROTECA NACIONAL DE MÉXICO

La importante conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América o Encuentro de Dos Mundos puede, indebidamente, llevarnos a olvidar otro destacado aniversario. En este 1992 se cumplen también quinientos años de la publicación de la *Gramática Castellana* de Antonio de Nebrija, la primera que se escribió sobre una lengua romance. En las páginas que siguen pretendo recordar a quienes lo han olvidado, o informar a quienes no lo conocen, algunos rasgos intelectuales de este ilustre sabio español, considerado con toda razón el verdadero fundador de la filología española, al estilo de la que siglos después practicaría con excelencia Ramón Menéndez Pidal, una filología en la que, con adecuado equilibrio, participan al menos tres disciplinas: la lingüística, la literatura y la historia.

Probablemente nació Nebrija hacia el año 1444 en una villa de la que él mismo quiso después tomar su apellido. Sus padres, nobles, se llamaron Juan Martínez Cala y Catarina de Harana y, gracias a una mediana fortuna, honradamente adquirida, pudieron facilitarle el que pudiera sobresalir en la carrera literaria; bien se sabe que ello no se logra ni en la opulencia ni en la miseria extrema. En su pueblo estudió latinidad y dialéctica y pasó después a la famosa Universidad de Salamanca, donde estudió por cinco años. En efecto, puede decirse con razón que honrar a Nebrija es también recordar a la más antigua y prestigiosa universidad española, la salmantina. Algunos de sus maestros fueron el matemático Apolonio, el físico Pascual de Aranda y el filósofo Pedro de Osma. Deseoso de aprender del renacimiento de las culturas griegas y latinas, muy joven aún, a los 19 años, viaja a Italia, donde, a lo largo de diez años, asiste a las más

célebres escuelas, oye a los más ilustres maestros y, entre muchas otras cosas, aprende griego y hebreo. Estudia retórica y poética en Bolonia, con Galeoto Marcio, y en el reconocido Colegio de San Clemente perfecciona sus conocimientos de los clásicos.

Al término de sus estudios, el arzobispo de Sevilla, don Alonso de Fonseca, lo invita a hacerse cargo, como preceptor, de la formación intelectual de su sobrino, don Juan Rodríguez de Fonseca. Tres años pasa en esa opulenta casa, hasta que, en 1473, muere su dueño. Parece ser que por un tiempo más siguió Nebrija enseñando ahí a otros jóvenes. Sin embargo no era Sevilla para él una ciudad conveniente, pues más propia parecía para empresas de navegación y comercio que para las científicas. Era Salamanca, ciudad a la cual de todas partes concurrían muchos para instruirse con los mejores maestros, el lugar donde tenía puestos los ojos.

El 4 de julio de 1475 firma un contrato como lector, por cinco años; enseña elocuencia y poesía. El 9 de enero de 1476 gana la cátedra de Prima de Gramática y el 22 de ese mismo mes toma posesión de ella. Comienza de inmediato a trabajar en la restauración del perdido gusto por la lengua latina y en la introducción de la griega, labores profundamente humanistas. Cuando fueron jurados los Reyes Católicos, Nebrija daba principio, con gran capacidad y éxito, a su enseñanza. Se ganó rápidamente el cariño de los jóvenes y la gratitud y benevolencia de los padres de familia, que veían en sus hijos adelantos notables.

Hacia enero de 1481, en Salamanca, ven la luz pública las *Introducciones latinas*, primera publicación de Nebrija, de las que se estamparon más de mil copias, cosa muy rara en aquellos principios de la imprenta, y se tuvo que repetir la impresión en cada uno de los años siguientes. La obra fue todo un éxito. En la dedicatoria al cardenal Mendozahabía escrito en rgan filólogo español: "si con tu valor logro vencer a los enemigos de la lengua latina, a los cuales declaro la guerra con este libro, te ofreceré agradecido las décimas del botín". En 1486 salió la segunda edición, con notables mejorías, aunque no a todos pareció bien que parte de la obra hubiera entonces aparecido en verso, recurso quizá, para algunos, poco didáctico. La tercera edición, de 1496, se publica con útiles notas. Comentarios diversos hizo todavía a sus *Introductiones*, en la edición que se publicó en 1499. En 1508 introdujo algunas modificaciones y, poco antes de morir, mejoró todavía el texto y los comentarios.

No faltaron malos gramáticos que se atrevieron a meter mano y modificar las *Introductiones* del gran Antonio de Nebrija. Sin embargo, en lugar de perder el tiempo refutándolos, el maestro se

dedicó a combatir los errores vulgares acerca de las partes de la gramática, de la pronunciación y los acentos, de la ortografía y de la etimología.

Hacia 1485, fray Hernando de Talavera expone a Nebrija el deseo de la Reina Isabel de que editase las *Introductiones* con una traducción en español. Aparecieron éstas en 1486. Esto lo hizo, según explica en el prólogo, para que las religiosas y las vírgenes, sin participación de varones, sin maestros, pudieran conocer algo de la lengua latina. Escribió también un excelente tratado de retórica con lo mejor de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Se dedicó asimismo a la exégesis e interpretación de los autores clásicos, aunque buena parte de estos trabajos se perdió.

Por el siglo XV no se contaba con buenos diccionarios latinos; no había salido aún el Calepino ni el Palencia. Cuando Nebrija consideró que no era ya tan necesaria su presencia en la Universidad, se recogió donde pudiera trabajar en sus célebres vocabularios. Debió sobre todo pensar que su labor como profesor en las aulas no tenía un alcance demasiado amplio, y que su actividad podría dirigirse hacia otra vertiente, de tal modo que pudiera influir en el mayor número posible de personas. Necesitaba también atender su salud, muy menoscabada, y dedicar más tiempo a su familia. Se había casado hacia 1485 con doña Isabel Montesino de Solís, de Salamanca, con la que tendría seis hijos.

El Maestre de Alcántara y luego cardenal-arzobispo de Sevilla, don Juan de Zúñiga, tomó a Nebrija por mentor y pudo éste así trabajar en las grandes obras que tenía ideadas. Comenzó entonces su gran diccionario latino, que no terminaría totalmente sino sólo dieciocho años después. Las primeras muestras comenzaron a aparecer precisamente en 1492. Veinte años más tarde lo presentaría muy crecido y su hijo Sancho lo enriquecería más en 1536, valiéndose de los trabajos de su padre.

El tiempo que pasó con Zúñiga fue sumamente productivo: escribe y publicas, como ya dije, el *Diccionario latino-español* (1492) y el *Vocabulario español-latino* (hacia 1495), la celebérrima *Gramática de la lengua castellana* (1492), la *Muestra de antigüedades*, la *Tabla de la diversidad de los días*, etcétera. Procuró también el desarrollo de la lengua griega; escribió algunos tratados que, por desgracia, no llegaron hasta nosotros. Tanto sus *Introducciones latinas* como sus vocabularios tuvieron muchos comentadores, glosadores y adicionadores, que pretendían ver su nombre a continuación del de Nebrija. Se trata muchas veces de adiciones que no respondían a las ideas del verdadero autor.

Hacia el año 1500 es invitado Nebrija a la Universidad de Alcalá, donde trabaja, con un grupo de sabios, en la edición de la *Biblia* políglota. Aunque, en 1503, gana la cátedra de gramática en Salamanca, no se incorpora a ella y sigue trabajando en la Biblia. Juzgaba que ésta requería una revisión en el texto conocido como la "Vulgata" que, como se sabe, constituía la versión "oficial" de la Iglesia. Los teólogos del equipo no estuvieron de acuerdo con algunas proposiciones de Nebrija y éste se retiró.

En 1504 muere don Juan de Zúñiga y Nebrija vuelve, un año después, a Salamanca, donde sigue publicando obras importantes. Por ello descuida sus clases y llega incluso a faltar por varios meses. La Universidad declara vacante la cátedra y el rey, para consolarlo, lo nombra su cronista. Vuelve a ganar otra cátedra, la de Retórica, en 1509. El ambiente de la Universidad le era cada vez más hostil. La principal causa era el que los grandes sabios, teólogos, filósofos, juristas, se sentían incómodos ante este gramático que participaba con gran inteligencia en sus propias disciplinas, basado nada menos en aquello de que su facultad tenía jurisdicción sobre todas las demás en lo tocante a la lengua, que es el instrumento de todas.

Volvió a competir, en 1513, por la Cátedra Prima de Gramática. Inexplicablemente un joven, García de Castillo, obtuvo dos votos más que Nebrija, quien, muy dolido, se trasladó a Sevilla, donde se encargó aquel año de la Cátedra de San Miguel. Al año siguiente, 1514, ya con setenta de edad, recibió del cardenal de Mendoza la Cátedra de Retórica en la nueva Universidad de Alcalá, con el privilegio de enseñar cuando y lo que quisiera. Sigue trabajando en algunas de sus obras y muere ahí en 1522.

Me interesa detenerme un poco más, por una parte, en su *Gramática Castellana*, por muchas razones obra destacadísima, y, por otra, en la presencia de la obra de Nebrija en América.

Así como el imperio español —escribió alguno de sus biógrafos— dejó de andar suelto por industria de los Reyes Católicos, también la lengua española dejó de andar fuera de regla gracias a la *Gramática* de Nebrija. Escribió asimismo, aunque no lo llegó a publicar, un diccionario castellano en tres volúmenes. Otras de sus obras, incluida su *Gramática Castellana*, poco se reimprimieron. Es notable que ello sí haya sucedido con obras menos importantes, como algunas explicaciones del oficio divino. Fueron destacables, aunque no siempre bien recibidos, sus trabajos de teología. Tampoco publicó, aunque sí terminó, notables trabajos y vocabularios

sobre medicina, en particular la griega y la latina. Fue por otra parte un buen historiador, en particular del periodo de los Reyes Católicos, de los cuales, como quedó dicho, fue su cronista.

La *Gramática Castellana* se terminó de imprimir el 18 de agosto de 1492. Era la primera gramática de una lengua romance compuesta según los principios del humanismo. Este enorme mérito no escapó a la sensibilidad de Nebrija, quien al respecto escribió: "io quise echar la primera piedra y hazer en nuestra lengua lo que Zenodoto en la griega y Crates en la latina: a lo menos fue aquella su gloria y será la nuestra: que fuemos los primeros inventores de obra tan necesaria". En el mismo prólogo puede verse el programa que emprendió. Por lo que toca a la utilidad de la obra dejó establecido:

> que, después que Vuestra Alteza metiese debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi *Arte*, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos del arte de la gramática latina para deprender latín.

Habida cuenta de que unos meses después se descubriría América, las palabras anteriores son una verdadera profecía.

Para Nebrija era inconcebible separar la lengua del imperio: "siempre la lengua fue —escribe— compañera del imperio, y de tal manera lo siguió que junta mente començaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de ambos". Sin duda Nebrija tenía en mente el caso de la lengua latina y su relación con el Imperio Romano. La lengua colabora a la unidad de la nación. En este sentido dejó anotado:

> los miembros y pedaços de España, que estaban por muchas partes derramados, se reduxeron y aiuntaron en un cuerpo y unidad de reino, la forma y travazón del cual assí está ordenada que muchos siglos, injuria y tiempos no la podrán romper ni desatar

Considérese que, precisamente con los Reyes Católicos, el castellano deja de serlo para ser, con todo derecho, *español*, es decir, la lengua nacional de la España reconquistada y unida.

Con su *Gramática*, piensa Nebrija, puede fijarse también el uso del español y estabilizarse la lengua vulgar de España, para evitar que en el futuro cambios y variaciones impidan la unidad nacional. Anota Nebrija que hasta su época la lengua

> anduvo suelta y fuera de regla, y a esta causa a recebido en pocos siglos muchas mudanças porque si la queremos cotejar con la de oi a quinientos años, hallaremos tanta diferencia y diversidad cuanto puede ser entre dos lenguas.

El mejor vehículo para transmitir a la posteridad las hazañas y glorias presentes es la lengua, como bien lo establece Nebrija:

> y por que mi pensamiento y gana siempre fue engrandecer las cosas de nuestra nación y dar a los ombres de mi lengua obras en que mejor puedan emplear su ocio ... acordé ante todas las otras cosas reduzir en artificio este nuestro lenguaje castellano, para lo que agora y de aquí en adelante en él se escribiere pueda quedar en un tenor y estenderse en toda la duración de los tiempos.

La importancia de la *Gramática Castellana* se funda esencialmente en las originales ideas lingüísticas de Nebrija, observables tanto en esa obra como en las *Introducciones* y en las *Institutiones*. Su concepto mismo de *gramática* (la ciencia de hablar y escribir correctamente, según el uso y autoridad de los hombres doctos) llega hasta nuestros días. También tuvo vigencia secular su división de la gramática en cuatro partes (ortografía, prosodia, etimología y sintaxis), que recoge una vieja concepción medieval. Considera, en la *Gramática Castellana*, que son diez las partes de la oración (nombre, pronombre, artículo, verbo, participio, gerundio, nombre participal infinito, preposición, adverbio y conjunción). En lo que respecta al nombre, distingue Nebrija seis accidentes: calidad, especie, figura, género, número y declinación por casos. Por lo que al pronombre toca, señala que se declina por casos y que se pone en lugar del nombre propio. El artículo es, según Nebrija, una *partezilla* que sirve para señalar el género del nombre. A diferencia del nombre, el verbo se declina no por casos, sino por modos y tiempos; pueden observarse ocho accidentes verbales (especie, figura, género, modo, tiempo, número, persona y conjugación). Un concepto actual de la gramática, el de aspecto perfectivo e imperfectivo de las formas verbales, está presente en Nebrija cuando, al explicar los tiempos del indicativo, distingue entre *passado no acabado, passado acabado* y *passado más que acabado*.

Basten algunas breves consideraciones sobre las ediciones de esta *Gramática Castellana*, para decir después algo sobre la influencia de la obra de Nebrija en el extenso territorio americano. Se ignora quién fue el impresor de la edición príncipe; sólo se sabe que fue impresa en la ciudad de Salamanca. No se volverá a imprimir

hasta el siglo XVIII, probablemente por obra del Conde de Saceda, quizá entre los años 1744 y 1747. Hacia fines del siglo XIX, el Conde de la Vizaña reproducirá esta misma edición. ¿Cuál pudo ser el motivo de que no se reimprimiese, durante los siglos XVI y XVII, tan importante obra? Deben ser varios: las múltiples críticas que el ensayo de Nebrija despertó, la larga serie de gramáticas semejantes, muchas inspiradas precisamente en ésta, que ven la luz en el transcurso de esos siglos; y, sobre todo, la pugna entre la latinidad y el romance. Debe reconocerse que, aunque magníficos escritores perfeccionan el castellano por esos años, el latín sigue siendo la lengua *científica*, en la que escribían los teólogos, los juristas, los historiadores, los médicos, los filósofos, etcétera. Ése sigue siendo el idioma que trae y lleva la fama más allá de las fronteras. Todavía en el siglo XVII persiste en el mundo intelectual cierto desdén hacia los que se rebajan a tratar materias serias en lengua vulgar.

Quizá habrá que esperar a este siglo XX para observar una real revaloración de la *Gramática Castellana*: en 1909, Walberg la publica en reproducción *fototípica*; González Llubera, en 1926; Pascual Galindo Romeo y Luis Ortiz Muñoz, en 1946, con edición facsimilar; en 1976, con nota de F. C. Sáinz de Robles, Espasa Calpe la da a las prensas. Finalmente, con una excelente introducción y edición de Antonio Quilis, se publica, por Editora Nacional, en 1984. Como se ve, la hoy reconocidísima obra no fue reimpresa sino después que pasaron más de dos siglos de la primera edición. Puede por tanto pensarse que, a diferencia de sus obras sobre lengua latina, gramáticas y diccionarios, la que Nebrija escribió sobre la lengua española, por muy diversas razones, no tuvo el mismo éxito.

Otra forma de demostrar este hecho es lo difícil que resulta encontrar, en bibliotecas americanas que tienen fondos coloniales, la *Gramática Castellana* de Nebrija. Algunos ejemplares habrán llegado, sin duda, pero muy pocos. Por lo contrario, son relativamente abundantes las ediciones de las *Institutiones* latinas, así como de los vocabularios latino-español y español-latino y de algunas otras obras del sabio espanol que, en ediciones de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, se conservan todavía en las bibliotecas importantes de las ciudades americanas. Valga como ejemplo la Biblioteca Nacional de México, la cual, a pesar de los inevitables saqueos de que en diversas épocas ha sido objeto, todavía cuenta entre sus acervos 11 ediciones de las *Institutiones* —dos del siglo XVIII y nueve del XIX—, seis diccionarios completos (latino-español, español-latino y las diversas adiciones) —tres del siglo XVII y tres del siglo XVIII—, 20 adaptaciones de algunos libros, sobre todo del 4o. y 5o. de las *Institutiones*, impresas en su mayor parte en México —seis del siglo XVII y catorce del siglo XVIII—, además de ocho valiosos ejemplares de las primeras ediciones, todas de principios del siglo XVII, de los fascículos conocidos como *Repetitiones*, así como de su *Retórica* (de 1515), de las *Sentencias* (1577) y de sus *Crónicas* (1545).

Nebrija fue siempre reconocido como el gran renovador de los estudios clásicos, particularmente de la lengua latina. A ello se debe que toda la enseñanza del latín, importantísima a lo largo de los siglos coloniales, se fundamentara en sus gramáticas y en sus diccionarios. Téngase en cuenta, además, que en 1598, su *Arte* sería el vehículo obligatorio, como consecuencia de una Real Cédula, para la docencia del latín en España.

En lo tocante a la presencia de Nebrija en América, conviene destacar algo que merecería un tratamiento mucho más extenso. Me refiero a la casi permanente presencia de Nebrija, en sus concepciones gramaticales y lexicográficas, no sólo para la enseñanza del latín, lo que, como ya dije, era prácticamente obligatorio, sino también en las abundantísimas *artes* o gramáticas de lenguas indígenas americanas. Los sabios misioneros, verdaderos filólogos y excelentes lingüistas, ante la necesidad de descubrir las lenguas peregrinas de este enorme continente, se basaron casi siempre en las *Introductiones* y, sobre todo, en las *Institutiones* latinas de Nebrija. Es asimismo casi seguro que los vocabularios nebrisenses (latino-español y español-latino) eran la pauta para la preparación de los lexicones de lenguas americanas.

Sirva de ejemplo de lo anterior un curioso manuscrito de 1752 que se conserva en la Biblioteca Nacional de México (*Gramática de la lengua totonaca por el R. P. José Zambrano Bonilla*), y particularmente el *parecer* que sobre esta obra escribió el bachiller Manuel Fernández Delgado. Este censor, en una parte de su opinión, anota lo siguiente:

> mas habiendo visto esta obra, y ser difícil este idioma, advierto en él el sumo y grave trabajo del autor, porque ideó su gran capacidad y genio un modelo muy claro, porque está tan centóneo (es decir: cercano, semejante) al *Arte de Nebrija*, que así en nombre, pronombre, raíces, oraciones y notas, están tan claras como la luz...

Sobre ese mismo tratado inédito, Jual Rolón escribió un dictamen, en alguna parte del cual pueden leerse las siguientes palabras:

> dado pues por asentado todo lo dicho, más compelido de mi obediencia que instado de mi voluntad, me determiné a registrar el *Arte*, y reconocidas con particularidad todas sus cláusulas, no sólo hallé qué censurar, pero cotejado con el de Nebrija, digo, que a no ser latino el uno y totonaco el otro, creyera que era el mismo Nebrija, pues en sus declinaciones, conjugaciones, nombres, verbos, adverbios, interjecciones y conjunciones, son tan idénticas que parecen ser uno...

Este tipo de observaciones es común en prácticamente todas las artes o gramáticas que sobre lenguas indígenas se escribían de este lado del Atlántico. Si a veces se separaban en algún sentido del modelo, se tenía que justificar, como lo hizo un anónimo jesuita del siglo XVII, autor del *Arte e la lengua cahita*, en cuya dedicatoria anotó lo siguiente: "no va compuesto este pequeño libro con la prolixidad que el *Arte* Nebrisense, porque aquellos rudimentos son para niños, que empiezan; y esta obra para sujetos que pueden ser maestros en todas facultades". Nebrija fue sin duda, por siglos enteros, la máxima autoridad en lo tocante a la enseñanza de la gramática, latina especialmente, pero también en la preparación de descripciones de otras lenguas.

Dije antes que fueron numerosísimos, y muy frecuentemente poco cuidadosos, los imitadores y comentadores de Nebrija. Quisiera terminar dando un ejemplo de este tipo de perversiones. En uno de los ejemplares de los diccionarios nebrisenses que se conservan en la Biblioteca Nacional de México, una edición madrileña de 1789, aparece, como en cualquier otro de estos vocabularios, una parte dedicada al léxico geográfico, en la que se enlistan los

> nombres propios, modernos y vulgares de los Reynos, provincias, ciudades, villas, mares, islas, puertos, ríos, lagos, promontorios, etcétera, más conocidos y famosos de todo el mundo y especialmente de España, aumentados ahora muy copiosamente y corregidos con el mayor esmero por el R[everendo] Padre Fr[ay] Eugenio de Zeballos, lector jubilado y presentado en Sagrada Teología, del Orden del Gran Padre San Agustín.

Este fraile agustino, por tanto, aumenta y corrige "con el mayor esmero" el vocabulario geográfico que Nebrija publicó, parece que por primera vez, como parte de sus vocabularios latinos en 1512. Me interesa señalar algunos de los desatinos de este Eugenio de Zeballos, sólo en lo que respecta a vocablos propios de América. Es decir, escojo una parte de este vocabulario que, obviamente, no se

debe a Nebrija, quien no tuvo tiempo de incorporar al suyo designaciones americanas, sino que en su totalidad fueron explicadas, como adiciones, por Zeballos, como en ediciones anteriores lo habían hecho otros muchos editores, imitadores y correctores.

Según mis cuentas, en tal vocabulario se anotan, traducidos al latín, 159 topónimos o nombres propios geográficos de esta región americana, que pueden agruparse de la siguiente manera, en orden descendente de frecuencia: 37 ciudades, 29 obispados, 24 provincias, 19 villas, 17 ríos, 11 islas, 8 países, 3 reinos, 3 pueblos, 2 puertos, 1 promontorio, 1 península y, además, sin formar grupo, las cuatro siguientes designaciones: "Cuarta parte del mundo" e "India Occidental" (referidas a *América*), "continente" (aludiendo a la *Luisiana*) y "nación" (aplicada a los *Patagones*).

Independientemente de los curiosos términos latinos que Zeballos otorga a los topónimos americanos (*Bonus Aer* para *Buenos Aires, Campecum* para *Campeche, Portus Dives* para *Puerto Rico, Paraquaria* para *Paraguay, Portus bellus* para *Portobelo, Potosium* para *Potosí, Sancti Jacobi Chilensis Civitas*, para *Santiago de Chile, Vallisviridis* para *Valverde, Venetiola* para *Venezuela*, etcétera), lo que me interesa destacar aquí es la enorme cantidad de graves errores geográficos que tal lista contiene. Estos errores resultan mayormente imperdonables si se considera que, por la época en que se editó la obra (1789), ya circulaba, por lo menos en Madrid, donde vio la luz la edición de Zeballos que estoy comentando, el excelente *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* (Madrid, 1786) del ecuatoriano radicado en España, Antonio de Alcedo, donde Zeballos habría podido informarse con poco riesgo de error. Los dislates resultan particularmente graves si se considera que no sólo en España, sino también en la misma América eran numerosísimos los estudiantes que, por obligación, acudían a este tipo de obras de consulta, que se amparaban bajo el prestigio del nombre de Nebrija pero que contenían infinidad de desaciertos debidos no al filólogo español sino a sus editores y seudocorrectores.

Anoto enseguida sólo algunos pocos de los más notables errores que, en relación con topónimos americanos, fácilmente puede cualquiera descubrir en ese pintoresco vocabulario geográfico del siglo XVIII, ampliación poco afortunada del publicado por Nebrija a principios del siglo XVI. Por ejemplo, se anotan ahí pueblos, montes, ríos, provincias, villas y ciudades que no aparecen ni en Alcedo ni en las más completas enciclopedias modernas, de donde se deduce que o bien tales lugares no existieron o bien tenían por esa época

otras denominaciones. En ninguna enciclopedia he encontrado las siguientes designaciones, que aparecen en el *Vocabulario* de Zeballos: los montes *Abaides*, el río *Apurvaca* (hay un río *Apure* en Venezuela), las provincias de *Apuria* y *Apante*, la ciudad de *Casamalca, Amapala* (y no *Amapaya*) es una villa de Honduras y no una provincia. Abundan los dislates como, por ejemplo, llamar *países* tanto a una villa mexicana de nombre Acaponeta, como a regiones como la Florida y Virginia o a una provincia o intendencia como Nicaragua; situar en Nuevo México la ciudad de Durango; designar como *continente* el territorio de Luisiana; creer que Vera Paz y Venezuela son ciudades. Pueden todavía encontrarse ahí disparates mayores, como escribir que las islas Azores son "islas de la América, como a doscientas leguas de España". ¿Cómo llamarlas "de América" si están, efectivamente, a sólo 1 380 kilómetros de Portugal y fueron descubiertas por Gonzalo Velho Cabral, en 1431?

Muchos errores más podrían señalarse en ese curioso vocabulario de nombres geográficos. Lo mismo sucedería, aunque quizá no de manera tan evidente, si se revisaran con cuidado las abundantísimas ediciones tardías de las gramáticas y diccionarios nebrisenses, obras que fueron perdiendo su prístina fisonomía por culpa precisamente de su enorme popularidad y por la nefasta iniciativa de sus múltiples imitadores y seudocorrectores. Conviene, por tanto, para justipreciar en sus verdaderas dimensiones la grandeza científica de Nebrija, tomarse la molestia de buscar las primeras ediciones. De lo anterior se desprende también la urgente necesidad de seguir preparando ediciones facsimilar de esos impresos, para ponerlas en manos de los investigadores actuales y darles así la posibilidad de apreciar, en su debida proporción, a uno de los humanistas más grandes de España.

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA NUEVA NOVELA INDIGENISTA

Por *Teresa* SMOTHERMAN
DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES,
THE UNIVERSITY OF GEORGIA

DESDE LOS PRIMEROS ENCUENTROS entre europeos e indígenas en el siglo XV, el indio ha sido objeto de interés en la literatura iberoamericana. Aparece en las crónicas de la conquista, en las polémicas de Las Casas y Sepúlveda, en la poesía épica, y, por consiguiente, parece natural que forme parte del desarrollo de la novela latinoamericana en el siglo XIX. Fue durante esa época que Juan León Mera publicó *Cumandá* (1879). Debido al pensamiento romántico que prevalecía en su tiempo, lo que se destaca en esta novela es el ambiente exótico que sirve de trasfondo para un indio idealizado y legendario. Y cuando la filosofía toma otra dirección, hacia el positivismo y naturalismo, lo mismo sucede con la novela. Sin embargo, en *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner, el indio no tiene mayor profundidad como personaje literario que el indio de la época romántica. Con *Raza de bronce* (1919), de Alcides Arguedas, se inicia un período de denuncia de los abusos sufridos por los indios bajo el sistema de latifundios que componía la estructura económica en la región andina. En *El tungsteno* (1931), de César Vallejo, se destaca la ideología marxista como medio de denuncia social. La industria minera sirve de trasfondo a la narrativa, y se nota la influencia de un imperialismo neocolonialista en la vida de los indígenas. Igualmente en *Huasipungo* (1934), de Jorge Icaza, el indio está a merced de fuerzas exteriores que por fin le quitan no sólo la miserable parcela de tierra que le quedaba sino también la vida. En esta novela el indio aparece como bestia, actúa como animal, y al final reacciona como fiera arrinconada por el ataque de las tropas. Hasta este punto en la trayectoria de la novela indigenista, no aparece ningún personaje que represente una persona de carne y hueso, ni mucho menos un ser libre con control de su propio destino.

El mundo es ancho y ajeno (1941), de Ciro Alegría, representa un paso adelante en cuanto a la caracterización del indio, puesto que se muestra como ser humano dentro de su situación de opresión. En esta obra la comunidad indígena trata de defenderse, y recurre al sistema legal, pero no tiene éxito y el libro termina con el exterminio de la comunidad. La obra de Ciro Alegría representa el apogeo de una etapa de la novela indigenista; después, el género desemboca en dos senderos nuevos. En *Hombres de maíz* (1949), de Miguel Ángel Asturias, se ve la mitificación del indio y resalta la elevación de lo estético en la narración. En *Los ríos profundos* (1958), de José María Arguedas, se manifiesta junto con la atención a lo estético, un intento de presentar el punto de vista del indio, aunque sea por medio del personaje blanco que se identifica y simpatiza con el indígena y su cultura.

Al examinar las novelas ya mencionadas, vemos que reflejan el desarrollo del pensamiento latinoamericano a través de las tradicionales etapas del romanticismo, del positivismo, del naturalismo, del marxismo, etcétera; de ahí también que se destaquen "ciertos rasgos" que distinguen a las unas de las otras. Tal énfasis en las diferencias entre dichas novelas llevó a la declaración de la muerte del género por Julio Rodríguez-Luis, en la introducción a *Hermenéutica y praxis del indigenismo* (1980). Según él, "La novela indigenista parece hoy día un capítulo cerrado de la historia literaria del mundo latinoamericano... porque ese tipo de narración no se practica ya [y porque] se presume además que ha sido estudiado suficientemente" (p. 7). Rodríguez-Luis define la novela indigenista como aquélla cuyo tema central es la opresión del indio y que "se caracteriza por la proyección socioeconómica o sociopolítica" (p. 8). Deja fuera, por lo tanto, novelas "indianistas" como *Cumandá* y novelas mineras como *El tungsteno*, o novelas relacionadas con el *boom* como *Hombres de maíz* porque ésta incluye una temática indigenista "transformada o reflejada a través de estructuras (psicológicas, alegóricas, líricas) que caen fuera del indigenismo tradicional" (p. 9).

La estrechez de esta definición ha dado a la creación del término "neoindigenismo", empleado por críticos como Antonio Cornejo Polar para categorizar a aquella obra que cae fuera de la descripción impuesta por Rodríguez-Luis. En su artículo "Sobre el 'neoindigenismo' y las novelas de Manuel Scorza" Cornejo Polar esquematiza las características del neoindigenismo de la siguiente manera:

> a) El empleo de la perspectiva del realismo mágico, que permite revelar las dimensiones míticas del universo indígena sin aislarlas de la realidad, con lo que obtiene imágenes más profundas y certeras de ese universo.
>
> b) La intensificación del lirismo como categoría integrada al relato.
>
> c) La ampliación, complejización y perfeccionamiento del arsenal técnico de la narrativa mediante un proceso de experimentación que supera los logros alcanzados en este aspecto por el indigenismo ortodoxo.
>
> d) El crecimiento del espacio de la representación narrativa en consonancia con las transformaciones reales de la problemática indígena, cada vez menos independiente de lo que sucede a la sociedad nacional como conjunto (p. 549).

De nuevo el énfasis está en lo que distingue la novela "neoindigenista" de la novela indigenista tradicional. Pero hay otra manera de ver este problema de categorización que nos permite colocar todas estas novelas bajo una denominación que incluiría además la novela de la mujer, del negro, del pobre, etcétera: son todas novelas de los marginados. Desde *Cumandá* hasta las novelas más recientes del neoindigenismo, todas versan sobre el indio como un ser marginado, ya sea por su exotismo, por su esclavitud, por su vida aislada del campo o por su posición de subhumano a los ojos de sus compatriotas hasta hoy en día es un ser al margen de la sociedad.

En años recientes, la filosofía de la liberación se ha preocupado de la posición del pobre como ser marginado en todos los aspectos de su vida. Por eso, a las características asentadas por Cornejo Polar se puede agregar además el hecho de que las novelas neoindigenistas también se destacan por una postura ideológica que refleja la filosofía de la liberación según la formulación de Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez y Leopoldo Zea.[1]

En este trabajo me propongo estudiar tres novelas indigenistas de las últimas décadas: *Oficio de tinieblas* (1962), de Rosario Castellanos, *Redoble por Rancas* (1971), de Manuel Scorza y *Porqué se fueron las garzas* (1980), de Gustavo Alfredo Jácome, para trazar la presencia de la filosofía de la liberación. Estas tres obras son representativas de la evolución de la novela indigenista en años recientes. El indígena aparece como un ser al margen de la sociedad, de los sistemas económicos y políticos de su propio país. No le basta

---

[1] Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1990; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990, y Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

con declararse libre, sino que se ve obligado también a recuperar su humanidad.

Oficio de tinieblas[2] trata de un movimiento religioso de los indios tzotziles de México durante el gobierno de Cárdenas. Los ladinos no quieren aceptar la reforma agraria que intenta llevar a cabo Cárdenas, y para evitarlo acusan al movimiento religioso de fomentar la sublevación violenta, y así logran conseguir el apoyo del gobierno estatal para aplastar la supuesta rebelión. *Redoble por Rancas*[3] tiene lugar en Perú y versa sobre la lucha de una comunidad indígena contra un poderoso juez-cacique que controla y aterroriza la región con el apoyo de una empresa norteamericana, el Cerro de Pasco Corporation. Entre los personajes principales figura un ente inanimado —el Cerco— que viene cercando la tierra, prohibiendo el paso a los habitantes y quitándoles el pasto a las ovejas. *Porqué se fueron las garzas*[4] es la historia de un indígena ecuatoriano que recibe una beca para estudiar en los Estados Unidos. Después regresa a su país donde es nombrado rector de una escuela y organiza un comité político compuesto de indígenas que también tienen estudios universitarios, para defender los derechos humanos.

En *Oficio de tinieblas* Castellanos comienza el primer capítulo con un relato mítico del descubrimiento del Nuevo Mundo en general, y de la región de los Chamulas en particular:

> Todo les fue balbuceo confuso, párpados abatidos, brazos desmayados en temeroso ademán. Por eso fue necesario que más tarde vinieran otros hombres. Y estos hombres vinieron como de otro mundo. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no como el tzotzil que se dice también en sueños, sino férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley. Porque ¿cómo, sino en castilla, se pronuncia la orden y se declara la sentencia? ¿y cómo amonestar y cómo premiar sino en castilla? (p. 9).

Leopoldo Zea señala con acierto que "Carecer de la palabra es carecer de humanidad" (*Latinoamérica*, p. 17). Los tzotziles quedan sin poder y sin memoria porque les falta la palabra, el instrumento que utiliza el ladino para oprimir. Los indios reconocen instintivamente el poder de la palabra en términos que recuerdan el

[2] Rosario Castellanos, *Oficio de tinieblas* (1962), México, Joaquín Mortiz, 1966.

[3] Manuel Scorza, *Redoble por Rancas*, Barcelona, Planeta, 1971.

[4] Gustavo Alfredo Jácome, *Porqué se fueron las garzas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.

pensamiento de Zea: "Dar nombre es señal de dominio, recibirlo de dominación. La palabra... es un instrumento para imponerse a otros hombres" (*Oficio*, p. 17). Pedro Winiktón se niega a entregarle al ladino dicho instrumento, aunque se ve obligado a abandonar a su pueblo, debido a la necesidad económica y colocarse como peón en una finca: "Cuando le preguntaron cómo se llamaba dijo que nada más Pedro González. Calló el nombre de su chulel, salvaguardó el alma del poder de los extranjeros, dejó al margen de este trato lo más profundo y verdadero de su ser" (p. 51). La mera conciencia del poder de la palabra impuesta por el dominador no alcanza a liberar al hombre. Se necesita más. Según Zea, se necesita una declaración, hecha en el mismo lenguaje de los opresores, "para que éstos la entiendan y se vean obligados a aceptarla" (p. 17). En las tres novelas, esta declaración se hace al apoderarse de la lengua del opresor, no sólo para hablarla, sino para leerla y escribirla. Así logran considerarse a sí mismos como seres humanos, iguales al opresor. En la novela de Castellanos, mientras Pedro trabaja en la finca, aprovecha la escuela que el dueño alemán ha establecido para educar a los empleados suyos. El apoderarse de la palabra causa en el pobre una transformación:

> Pedro se desvelaba, con los ojos fijos en la cartilla de San Miguel, contemplando aquellos signos que lentamente penetraban en su entendimiento. ¡Qué orgullo, al día siguiente, presentarse ante los demás con la lección sabida! ¡Qué emoción descubrir los nombres de los objetos y pronunciarlos y escribirlos y apoderarse así del mundo! ¡Qué asombro cuando escuchó, por vez primera, "hablar el papel!" (p. 58).

Pronto declara que "ya no se sentía inferior a nadie" (p. 62). La diferencia la notan otros; el cura del pueblo, por ejemplo, en su primer encuentro con Pedro apunta: "La voz correspondía a la figura. Firme, decidida, varonil. Y había hablado en español, correcto, fácil, sin esa entonación aflautada, ese "canta-castilla" del que tanto se burlan los ladinos" (p. 124).

Al poder leer, el indígena reconoce su humanidad y su igualdad con otros hombres. En *Redoble por Rancas* una comunidad indígena discute la manera de liberarse de un cacique abusivo y admite la posibilidad de tener que pasar un tiempo en la cárcel: "Sabiendo aprovechar —dijo Chacón—, el hombre encarcelado sale más hombre. Yo conozco muchos que aprendieron a leer en la cárcel" (p. 25). No sólo leer, sino conseguir una educación universitaria, es otra

manera de ser "más hombre". En *Porqué se fueron las garzas*, el protagonista Andrés Tupatauchi logra ganar respeto, aunque sea superficial, gracias a su educación universitaria. Este nuevo *status* se nota en el tratamiento que ahora emplean los blancos con los indígenas:

> Los padres de familia indios que llevaban a sus hijos a matricularlos en el flamante colegio, no atinaban a entender lo que veían, a pesar de que los de Quinchibuela eran ya leídos y por leídos habían suprimido de su lengua eso de "amito" y "patrón" y trataban a los blancos de señor y señora, de igual a igual, ante la indignación de los que se sentían atrevidinsolentemente tratados por los roscas (p. 42).

Este cambio de tratamiento revela el poder de la palabra: el cambio de una palabra por otra eleva al indio al nivel del blanco, hecho al que no se han acostumbrado todos, puesto que resienten la pérdida de poder al no ser tratados más de patrones.

La educación de los indios no se alcanzó sin la resistencia de los poderosos, que no quieren ver a los indios, a quienes siempre han tratado como objetos, convertirse en hombres liberados. Como ha señalado Paulo Freire:

> De ahí que la conciencia opresora tienda a transformar en objeto de su dominio todo aquello que le es cercano. La tierra, los bienes, la producción, la creación de los hombres, los hombres mismos, el tiempo en que se encuentran los hombres, todo se reduce a objetos de su dominio (p. 53).

Y continúa: "Si la humanización de los oprimidos es subversión, también lo es su libertad. De ahí la necesidad de controlarlos constantemente" (p. 54). Esta actitud se manifiesta en *Oficio de tinieblas* por medio de la crítica que los otros patrones dirigen hacia el patrón alemán que establece una escuela para instruir a sus obreros: "Indio alzado es indio perdido, decían. Cuando estos tales por cuales sepan leer y hablar castilla no va a haber diablo que los aguante" (p. 56); y "Cuando los indios sepan lo que sabemos nosotros nos arrebatarán lo nuestro" (p. 57). Los terratenientes se dan cuenta del poder que tiene la palabra para liberar al indio de su opresión. En *Porqué se fueron las garzas* la manifestación es aún más marcada, en especial cuando el Jefe Político intenta hacer obedecer una ley que forzaría a los indios a hacer obras públicas. Los indígenas se dan cuenta de que la "ley" que él impone contradice la Constitución y protestan con un documento firmado por los que ya

tienen títulos universitarios. Al leer el documento el Jefe Político se escandaliza por el lenguaje que usan, y la crítica que él hace va dirigida a la educación: "¡Doctores y licenciados!, cómo se arrastran ahora estos títulos. Con razón se creen iguales a sus amos" (p. 104). Esta preocupación resurge más adelante: "Esto es el resultado de darles escuelas a los roscas, de permitirles el ingreso en los colegios, de alcahuetiarlos en las universidades. Esto es una inadmisible subversión de valores" (pp. 105-106). Claro que es una subversión de los valores del opresor, pero para los indígenas representa, por fin, un cambio necesario en su situación.

Aunque algunos elementos de la filosofía de la liberación aparecen a lo largo de las novelas, otros aspectos se ven únicamente en determinados lugares claves. Un punto importante de la conferencia del CELAM en Medellín (1968) fue el pronunciamiento sobre la violencia, que explica Gustavo Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación*:

> Más aún, un sector importante del clero latinoamericano pide "que en la consideración del problema de la violencia se evite por todos los medios equiparar o confundir la *violencia injusta* de los opresores que sostienen este 'nefasto sistema' con la *justa violencia* de los oprimidos que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación" (pp. 157-158).

Este elemento se manifiesta más frecuentemente en *Redoble por Rancas*, cuando los indígenas no tienen más remedio que recurrir a la violencia para deshacerse del juez Montenegro, que los oprime constantemente. Uno de los personajes llega a expresar la necesidad de matarlo: "Voy a matar a Montenegro —dijo el Nictálope. Mañana voy a acabar con ese abusivo. Para tener pastos, ése debe terminar" (p. 52). En otra ocasión, Nictálope se da cuenta de que no es suficiente matar a Montenegro, sino que es necesario matar todo lo que lo rodea y todo lo que él representa: "Mataré su cara, mataré su cuerpo, mataré sus manos, mataré su sombra, mataré su voz" (p. 54). Montenegro es el símbolo de la opresión que sufren, y matarlo está ampliamente justificado: "No es asesinato. Es justicia" (p. 132).

Otro problema de los indígenas de *Redoble por Rancas* es que no sólo tienen que luchar contra las fuerzas locales, sino contra los que vienen del exterior también. Estos dos factores obran en conjunto contra los indígenas para mantenerlos en su opresión. En este

aspecto vemos otro elemento de la filosofía de la liberación: la condición de pobreza en muchas partes del mundo es resultado del estado de dependencia en que se encuentran los países del llamado Tercer Mundo. Phillip Berryman resume la teoría de la dependencia en su libro *Liberation Theology*:

> Ya en los años cincuenta, los economistas que trabajaban en CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, de las Naciones Unidas) empezaban a cuestionar la idea de que los países "atrasados" pudieran alcanzar el desarrollo siguiendo el camino ya indicado por las naciones "avanzadas". Señalaron una historia de dominación y colonialismo por parte de los países industrializados... Estos países del "centro" habían establecido una división laboral internacional en la que el papel de "periferia" (el Tercer Mundo) era el suministro de productos agrícolas y minerales... Expresado en términos económicos, los países de la periferia han existido para el centro... El centro establece los parámetros de lo tolerable y reacciona cuando se traspasan esos límites (p. 89).

La idea de dependencia tiene otro componente que es la relación antitética entre el centro y la periferia. En *Redoble por Rancas* el concepto de "centro" y "periferia" está bien claro. El Cerro de Pasco Corporation que está cercando la tierra controla a la vez el gobierno local. Cuando un agente del gobierno local se identifica con los indios y decide protestar la acción de la empresa, el gerente norteamericano alega que no tiene información sobre el problema, y menciona que el precio que los ciudadanos pagan por la electricidad va a aumentar. Y efectivamente, apaga las luces de la región. Así se ve el control que ejerce un poder del exterior sobre la vida económica del país e incluso sobre la clase dirigente local. Están tan vinculados al sistema que no pueden ni siquiera protestar sin perder algo esencial. El "centro" norteamericano controla la "periferia" desde el exterior, como el "centro" Montenegro y sus ayudantes controlan la "periferia" de los pobres dentro de su región. Es un sistema de círculos dentro de círculos de poder.

Dentro de estos círculos de poder surge lo que Gutiérrez y otros clérigos latinoamericanos denominan la "violencia institucionalizada" que produce la muerte de millares de inocentes. Gutiérrez también lo describe en términos religiosos:

> Teológicamente esa situación de injusticia y opresión es calificada como "una situación de pecado", pues "allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo" (p. 158).

Para apoyar esta posición, Gutiérrez recurre a una parábola del Nuevo Testamento, en la cual Jesucristo describe el juicio final a los discípulos. Les dice que se dividirá a la humanidad en dos grupos, uno a la derecha y otro a la izquierda. Los de la derecha reciben el agradecimiento del Señor porque ésos le ayudaron en muchas ocasiones en la tierra. Ellos se sorprenden porque no recuerdan las ocasiones mencionadas. Tampoco los de la izquierda pueden recordar una ocasión en que hayan tenido la oportunidad de ayudar al Señor y se hayan negado a hacerlo. Todo se explica cuando Jesucristo les dice: "En verdad os digo que en tanto que lo habéis hecho a uno de estos hermanos más insignificantes, a mí me lo habéis hecho" (San Mateo 26:45). Así, al rechazar a las personas humildes del mundo, al negarse a apoyar al pobre, el opresor se condena a sí mismo.

El simbolismo que Scorza emplea en *Redoble por Rancas* pone de manifiesto el estado de pecado que menciona Gutiérrez. Los miembros de la comunidad indígena deciden protestar por las acciones del Cerro de Pasco Corporation y la colaboración de los oficiales locales en sus obras, y lo hacen de una manera gráfica: cada persona lleva en sus hombros una oveja muerta, y se forma una montaña de ovejas muertas a la puerta de un edificio gubernamental. Si pensamos en el simbolismo de la Biblia, donde Jesucristo se caracteriza muchas veces como "el cordero de Dios", el mensaje está claro: cuando el cerco no permite la entrada de las ovejas al pasto, el resultado es la muerte de las ovejas; por consiguiente, no sólo les quitan a los seres humanos los medios de vivir, sino que cometen un pecado contra Dios: están matando a Jesús.

En *Porqué se fueron las garzas* también se nota la identificación del pobre con Jesús. En una ocasión una indígena está sentada fuera de un museo donde se estrena una exposición de arte precolombino. Al describir la exposición Jácome cita la Escritura: "En verdad te digo que antes que el gallo cante, me habrás negado tres veces". Entonces describe a la mujer y la reacción de los espectadores:

> Afuera, una madre india, cocha de miseria en el atrio, con un crío salido en huesos prendido de la teta chuna como jícama, levanta su mano y el pedido pordiosero... Qué asquerosidad. Indios afrentosos. La policía debería mandarles trapiando (p. 226).

Está bien elogiar al indio del pasado, y la gloria del imperio incaico, pero al indio verdadero y tangible no lo pueden ni mirar. Al negarlo, niegan a Jesús.

Oficio de tinieblas fue escrita antes de la conferencia de Medellín y se nota la diferencia en la postura de la Iglesia al compararla con las obras posteriores. El padre Manuel Mandujano, símbolo de la Iglesia colonial, considera su puesto de párroco entre los indios como un castigo o un exilio, y los mira como seres inferiores desde el principio. Desprecia sus expresiones de religión popular, y nunca hace el menor esfuerzo para conocerlos como seres humanos, sino que constantemente los critica y amonesta. El obispo es un viejo cínico que vive en el Palacio Episcopal, rodeado de muebles lujosos y obras de arte. Cuando el Gobernador del estado viene a hablar con los habitantes de Ciudad Real después de la ejecución de Fernando Ulloa (un blanco que había apoyado la lucha de los indios), el padre Balcázar describe la cooperación que existe entre la Iglesia y el Estado: "Es confortador —decía—, ver cómo las contradicciones entre las potencias terrenales y la potestad espiritual, se anulan. Cómo todo se concilia cuando se persiguen metas comunes: la justicia, el orden, la paz" (p. 356).

En este caso, la justicia, el orden y la paz se definen de acuerdo a las necesidades de los finqueros y el ejército, puesto que el asesinato de Fernando Ulloa impide que se llegue a una solución justa para todos. Los indios perdieron incluso las pequeñas parcelas de tierra que tenían antes de la sublevación. Como dice Freire: "Para [los opresores] solamente hay un derecho, su derecho a vivir en paz" (p. 52). Los otros no son seres "humanos", y por ello no hay que reconocer sus derechos.

En *Redoble por Rancas*, de 1971, el autor presenta otro tipo de sacerdote: el que está con los indios y se identifica con ellos. No trata de perpetuar en la gente del pueblo la actitud que describe Berryman en *Liberation Theology*: "La sociedad campesina tendía a interiorizar una visión fija, y aún fatalista del universo, con símbolos religiosos y racionalizaciones" (p. 31). En vez de reforzar ese mito de la "invulnerabilidad del opresor" (Freire p. 60), el cura incita al pueblo a la acción: "El cerco no es obra de Dios, hijitos. Es obra de los americanos. No basta rezar. Hay que pelear" (p. 135).

Aunque en *Porqué se fueron las garzas* no hay clérigo entre los personajes principales, Jácome enfoca el papel del cura desde dos puntos de vista opuestos: el cura que desprecia la cultura indígena, el que tiene una actitud paternalista, que trata a los indios

"lascasianamente"; y el otro clérigo que se identifica con los indios, el que "se ha hermanado con 'bienaventurados los pobres'", y provoca esta reacción por parte de los conservadores: "cholo de mierda y obispo comunista del carajo" (p. 174). El cura que toma "la opción por el pobre" de que habla Gutiérrez, puede ser acusado de marxista o encontrarse muchas veces en una situación peligrosa frente a las autoridades.

> En el periódico está que han apresado a varios obispos nacionales y extranjeros, reunidos en una conferencia episcopal, en Riobamba.
>
> Porque según el mismo ministro, son unos obispos comunistas sorprendidos cuando preparaban un levantamiento de indios. Y dicen que tienen pruebas, porque les han sido confiscadas unas epístolas a los corintios y otros papeles subversivos igualmente peligrosos.
>
> Pero, qué ignorancia. Si las epístolas son cartas de San Pablo, constan en la Santa Biblia.
>
> Sí, pero es que han dihaber creído que algo tendrán que ver las epístolas con las pistolas (p. 109).

En esta cita, Jácome pone en ridículo a las autoridades; sin embargo el obispo que defiende al pobre y desafía el sistema opresor (como en el caso de Romero en El Salvador) puede perder mucho más que el prestigio.

A través de las tres obras es evidente una progresiva concientización por parte del indio. En *Oficio de tinieblas*, algunos indios como Pedro Winiktón toman conciencia de su humanidad; sin embargo, la rebelión es encabezada por varios ladinos, uno de los cuales participa por razones egoístas. Cuando los finqueros buscan a quién echar la culpa por la rebelión, deciden que el culpable será Fernando Ulloa; ni piensan que un indio como Pedro sea capaz de organizar una sublevación. En *Redoble por Rancas* la comunidad tiene un líder, toman varias medidas para defenderse, algunas de ellas bastante ingeniosas. Por ejemplo, piden las flores que dejó la gente en el cementerio el Día de los Difuntos para dar de comer a las ovejas para que sobrevivan una semana más. Pero es en *Porqué se fueron las garzas* donde el indio se apodera él mismo de la palabra con cierto éxito. Al regresar de los Estados Unidos, Andrés Tupatauchi organiza un comité político que denomina "Rigcharishun", un nombre simbólico puesto que significa "despertemos". Es una incitación no sólo a la acción, sino a un nuevo estado de conciencia en cuanto a sus circunstancias. Cuando el Jefe Político trata de im-

ponerles una orden ilegal, reaccionan con un documento que hace manifiesta esta toma de conciencia:

> Han pasado los tiempos, señor, en que las autoridades cometían éste y otros abusos sin cuento contra nosotros. Ahora los indios tenemos conciencia de ser, como hombres y como ciudadanos, iguales a Ud. y todos los demás mestizos [...]. Nos negamos a seguir siendo víctimas de atropellos y explotaciones y ayudaremos a nuestros hermanos no sólo de este cantón sino de todo el país, a volver a ser seres humanos y actuar como hombres libres (p. 102).

En otra ocasión, Andrés pide permiso para hablar en un congreso de indigenistas y se le niega porque no tiene credenciales. Cuando el presidente trata de imponerle silencio, Andrés "alcanzó más que a decir a bracear: Sólo quiero... decir que la suerte... de los indios la resolveremos los indios y no... los amos indigenistas" (p. 161). Este acontecimiento destaca uno de los principios fundamentales de la filosofía de la liberación: que el oprimido tiene que liberarse a sí mismo. Como dice Zea en *Discurso desde la marginación y la barbarie*: "Nadie puede hacer por otro hombre lo que no sea capaz de hacer por sí mismo... La liberación [es] algo que el individuo habrá de realizar por propia decisión" (pp. 58-59).

Con el tiempo se nota una mayor influencia de la filosofía de la liberación en la novela indigenista. En la obra de Castellanos, *Oficio de tinieblas*, forma el trasfondo del libro y consiste en comentarios a través de la narrativa que subrayan la necesidad de la educación para elevar al indio, al menos a sus propios ojos. Sin embargo, falta en la novela la plena conciencia de un indio que puede liberarse por sus propios esfuerzos. En la obra de Scorza, *Redoble por Rancas*, los indios ya han tomado conciencia de su posición de oprimidos y se encuentran motivados para cambiarla por medio de la violencia. Una dimensión importante de la novela es el simbolismo religioso, que muestra al pobre crucificado con Cristo en un proceso sin fin. En la obra de Jácome, *Porqué se fueron las garzas*, el contenido pedagógico está presente, junto con el elemento religioso y político. El indio está plenamente concientizado y dentro del proceso llevar a cabo su propia liberación. Sólo le queda la tarea de convencer a los otros de que es capaz de ser hombre libre, para que ellos le den la oportunidad de lograrlo.

La novela indigenista no ha muerto, ni mucho menos; ha adquirido otras características que, de alguna manera, la distinguen de la novela indigenista estrechamente definida por Rodríguez-Luis.

Ahora es mucho más que la novela del indio oprimido, sin esperanza de mejorar la situación en que vive. Es la novela del ser humano en proceso de recuperar su humanidad, y, por medio de esta recuperación, dejar su posición de marginado de la sociedad y participar en las decisiones que dirigen su destino. Bien podemos decir que esto siempre ha sido la idea central de la novela indigenista —la existencia del ser marginado. Desde la primera novela sobre el tema del indio, *Cumandá*, en la que el indígena está marginado por ser exótico y ajeno a la cultura dominadora; a través de las otras novelas anteriores a *El mundo es ancho y ajeno*, en las que el indígena está marginado por ser menos que humano, o simple bestia de carga; hasta las novelas tratadas aquí en las que el indígena empieza a tomar conciencia de su humanidad y a reclamar sus derechos humanos: en todas estas novelas vemos el mismo tema del ser marginado. La formulación de la filosofía de la liberación a partir de 1968 ha proporcionado a la novela indigenista un sistema de pensamiento en torno a la situación de marginación que no puede más que aumentar la expresión novelística de la cuestión.

Obras citadas

Berryman, Phillip, *Liberation Theology*, Nueva York, Pantheon Books, 1987.

Castellanos, Rosario, *Oficio de tinieblas* (1962), 2a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1966.

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1990.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990.

Jácome, Gustavo Alfredo, *Porqué se fueron las garzas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.

Scorza, Manuel, *Redoble por Rancas* (1970), 5a. ed., Barcelona, Planeta, 1971.

Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

_____, *Latinoamérica Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977.

LA PEREGRINACIÓN DE BAYOÁN: FRAGMENTOS DE UNA LECTURA DISIDENTE

Por *Juan Manuel* RIVERA
HOSTOS COMMUNITY COLLEGE,
CUNY, NEW YORK

NO VINIMOS AQUÍ a meterles gato por codornices. No estamos ante la mejor novela del mundo. No estamos ante la mejor novela romántica latinoamericana. Ni siquiera estamos ante la mejor novela puertorriqueña del siglo XIX. (Nuestro patriotismo no nos autoriza a mentir de manera tan original.) Estamos ante una novela de modestos, pero no despreciables méritos, a la cual venimos a rendir homenaje de atención, sin rendir nuestra conciencia crítica, actitud que Hostos, el más insobornable de los intelectuales, no nos agradecería.

La peregrinación de Bayoán es obra de adolescencia, un diario escrito por un joven sumamente curioso, impetuoso e inexperto que va en busca de sí mismo. De ese libro el propio Hostos nos dirá: "...cuando lo publiqué por primera vez en Madrid, a fines de 1863, era yo dos veces niño: una vez, por la edad; otra vez, por la exclusiva idealidad en que vivía".[1] Esta última frase ("por la exclusiva idealidad en que vivía") probará ser crucial y precisa.

La obra nos parece malograda en algunos aspectos. Primero, y antes que nada, su trama carece de la densidad y complejidad que asociamos con el género novela, con el que se la ha ligado más comúnmente, y al que Hostos —muy sabiamente— no hizo alusión en un principio. En cierto modo, y aunque tiene de todo: de novela, de ensayo, de apólogo moral, la obra se parece mucho más a un drama que a una narración de largo aliento. Como en la dramaturgia, su trama se reduce al intenso conflicto de los agonistas. Y, como en el drama, hay diálogos de intensa pasión, como el que sostiene Bayoán con la madre de Marién antes de aquél despedirse de Cuba. (El diálogo al que hacemos referencia es una de las partes mejor logradas de la "novela".)

El tratamiento de los personajes es bastante superficial, y éstos carecen de identidad propia. Ninguno de ellos se desarrolla como personaje "autónomo"; el único que evoluciona es Bayoán, centro en torno al cual giran como satélites los demás personajes, los cuales no pasan de ser (como la crítica ha podido observar) meras proyecciones del propio protagonista, quien a su vez será una proyección del propio autor. Sin otra acción exterior que el viaje, la novela se reduce a las peripecias introspectivas de Bayoán, única psicología que reconocemos en la obra.

El nombre de los personajes resulta un tanto artificioso, puesto que ni son indios, ni mantienen una relación de identidad étnico-racial que rompa el marco de lo occidental. De hecho, nos parece que lo que hace el carácter exagerado del rótulo es, precisamente, subrayar una carencia, su sed de ser. Son criollos blancos y piensan y actúan más como españoles que como taínos —respecto de los cuales nadie sabe cómo pensaban, porque la Conquista se encargó de borrarlos antes de que los conociéramos. Sólo con la ayuda paciente del arqueólogo y otros científicos sociales podemos ir reconstruyendo el rostro de aquella cultura que se nos negó. Los taínos constituyen el eslabón perdido de nuestra identidad y son, para todo propósito de análisis político de la Cuenca de la que formamos parte, nuestros primeros "desaparecidos".

La estructura mental de estos personajes juega al casticismo. Tanto el protagonista como Guarionex, más que los aguerridos héroes que sus nombres evocan, parecen encarnar —no tan borrosamente— la herencia del viejo código de honor peninsular. Su lenguaje carece totalmente de matices que los hagan cubanos, dominicanos o puertorriqueños, y sólo su firme voluntad de identificación con el clima, el suelo y el paisaje antillanos nos saca de la duda respecto de si son criollos o españoles residentes de América.[2]

[1] Eugenio María de Hostos, "Prólogo de la segunda edición", *La peregrinación de Bayoán (Diario recogido y publicado por Eugenio María Hostos)*, vol. I, t. I, *Obras Completas* (edición crítica), San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1988, 68 págs. De aquí en adelante, todas las citas se referirán a esta edición.

[2] La emergente, pero no madura, voluntad política de Bayoán recoge en parte la situación en que se debatía Puerto Rico en 1862, año en que Hostos la visitó; también la del propio autor, todavía atado umbilicalmente a la Península, plaza donde transcurriría su temprana juventud.

En la "Clave" que Hostos inserta al comienzo de la obra encontramos que Guarionex es el "nombre del cacique más poderoso de Haití cuando la descubrió Colón". En la novela, Guarionex es también un cacique, pero de cañaverales, ingenio y esclavos. Y su función social, como veremos más adelante, está mistificada en la obra.

A Bayoán se lo identifica con el "primer indígena de Borinquén que dudó de la inmortalidad de los españoles"; o sea, aquel que comúnmente conocemos en la historia como Urayoán. La intención semántica del autor queda bien delineada con este personaje, quien se alza en un duelo de iguales con el capitán del barco (que no era un dios, sino más bien una metáfora del poder metropolitano). Pero convendremos en que dudar de la inmortalidad de los españoles después de 1511 no es un descubrimiento que merezca un Nobel, y el personaje no va mucho más allá de una decepción con la política española de ultramar. Tiene las agallas de Urayoán, pero vive en tregua.

Finalmente encontramos a Marién, "nombre indígena de la comarca más bella de Cuba. Hoy se llama Mariel".[3] De los tres, éste es el nombre mejor ajustado a los personajes, ya que la protagonista vive una verdadera pasión por el paisaje y el ambiente cubanos.

Pasando a la tan llevada y traída metáfora de la unidad antillana representada en esta obra en las personas de los protagonistas (algo que desde que Hostos lo dijo ha pasado a ser artículo de fe), tenemos que apuntar que ésta no pasó de ser una intención idealizada. La unidad que se da en la obra entre los países del Caribe es meramente nominal y simbólica, y no de carácter orgánico. Nótese que, aunque casados, Bayoán y Marién no llevan vida matrimonial íntima. Esto quiere decir que su vínculo emocional nunca quedó definitivamente soldado; nunca fue más allá de una fuerte atracción validada por un compromiso de papel: ella no llegó nunca a poseer a, ni tampoco llegó a ser poseída por, Bayoán. Al final de la novela Marién muere. Ella era cubana, hija de puertorriqueña y de dominicano. Es el personaje que mejor encarna la antillanidad en la obra. Con su muerte, el sueño de la unidad se hará añicos: Guarionex y su mujer volverán a Cuba, y Bayoán seguirá rodando por las repúblicas de América en busca de un "hogar".

De modo que, sin que nos sirva de pretexto la corta edad del autor para excusar los deslices de su obra, veamos a estos últimos también en perspectiva. Pocos, poquísimos, autores producen

[3] Eugenio María de Hostos, *op. cit.*, p. 99.

una novela como *La peregrinación* a los veintitrés años de edad. (Contrariamente a la lírica, que se alimenta mucho de sensibilidad, el género novela exige —además— madurez y experiencia. Se pueden encontrar grandes poemarios escritos antes de los treinta —Rimbaud fue un caso exagerado—, pero es muy raro encontrar una buena novela escrita antes de que el autor doble la esquina de los cuarenta.) Lamentamos realmente que, por el conjunto de circunstancias que fuera, Hostos abandonara el género novelístico cuando apenas lo inauguraba.

Ésta no es —dicho sea de paso— la primera novela de Hostos. Es en realidad la tercera, la única publicada y la única que el maestro tuvo en alta estima. Las otras dos, *La novela de la vida* y *La tela de araña*, quedaron inéditas y sepultadas en la memoria del propio autor; y si hoy sabemos de su existencia es sólo por alguna livianísima mención hecha por él mismo en alguna página suya.

Cuando Hostos escribe esta novela los puertorriqueños apenas estábamos empezando a dar los primeros pasos en el género. Con *La peregrinación* nace la novela puertorriqueña, y esto, de por sí, es un mérito. De modo que sería injusto pedirle peras a una tradición que Hostos estaba ayudando a fundar.

El diario de Bayoán se inicia el 12 de octubre, fecha que levanta lo mismo campanazos que guasábaras. Pero, en lugar de celebrar la socorrida fecha, la novela se abre con una queja: la queja del protagonista por tener que volver a abandonar la patria. Éste será, se nos insinúa, el segundo viaje de Bayoán a Europa.

Ya la crítica ha apuntado la semejanza entre el viaje de Bayoán y el de Colón. Quisiéramos agregar, sin embargo, que aunque deliberadamente parecidos (empezando por la fecha), el viaje de Bayoán es *inverso* al de Colón. Y esto es importante decirlo porque vira "patas arriba" la ideología de los que pudieran leer en la obra una celebración del Descubrimiento de América *solamente*. La novela no describe el proceso mediante el cual la conciencia europea descubre al Nuevo Mundo, sino lo contrario: el proceso por el cual la conciencia antillana va descubriendo y conociendo a Europa, a la vez que empieza a afirmarse, descubrirse y conocerse a sí misma. La empresa de Bayoán, con todo y su gran admiración por el Almirante, tiene el mérito peculiar de ser la de un "Descubrimiento al revés". Lo que Bayoán lleva a cabo no es una repetición del viaje del genovés. Bayoán reconoce la grandeza de Colón (no como hombre histórico, sino como el arquetipo "del

que busca''),[4] pero en lugar de ir repitiendo, va como deshaciendo las huellas del Descubrimiento. Es una verdadera lástima que la novela hubiera sido escrita por un Hostos políticamente tierno todavía. Porque, de lo contrario, el diseño del ''Descubrimiento al revés'' que se insinúa en la obra se hubiera revelado nítidamente con la magnitud que nuestro pueblo y nuestra América merecían.

La novela está escrita por una persona de formación y cultura literaria españolas (Hostos se fue a estudiar a España a la edad de doce años), pero con un deseo vehemente de querer afirmar su antillanidad todavía maleada por el colonialismo. Los personajes, que son todos (incluyendo al propio Bayoán) bocetos de ideas del propio autor —y no personajes de carne y alma— llevan, por afán de identidad, nombres taínos. Van en peregrinación a España (el centro del conflicto) en busca de salud y de gloria, y allá no consiguen ni la una ni la otra, sino la muerte y el tormento. (¿Se podía esperar en la época argumento mejor para una novela revolucionaria? ¡Lástima que el autor no estuviera listo para ese argumento!) Marién, la novia ideal, muere en la Península. Y un viejo militante de las causas latinoamericanas, que también va a España en busca de salud como Marién, muere en la travesía. Bayoán no consigue hacerse de un nombre como anhelaba, ni consigue tampoco la dicha individual junto a Marién.

La decisión de ir a hacerse de un nombre a la metrópoli le da a Bayoán un sentido de propósito, unas Indias (por así decirlo) que conquistar, pero, al hacerlo, pierde un centro (su integridad síquica, proceso que empieza a mostrarse alegóricamente en la novela con las borrascas del huracán que su barco enfrenta en aguas del Caribe). La recuperación de ese centro (''el hogar'') sólo se vislumbra de forma muy desteñida al final cuando (¡oh ironía!) una de las causas centrales de su viaje de descubrimiento de Europa (merecer el amor de Marién) ha zozobrado con la muerte de la protagonista.

Hay un pasaje de la obra que describe en miniatura lo que era el sistema colonial español en las Antillas. Éste aparece representado a través del despótico hacendado esclavista de Bayamón, figura que contrastaríamos con Guarionex, el suegro de Bayoán, a quien sus esclavos le pedirían la bendición y bajo cuyo gobierno los esclavos olvidarían su esclavitud.[5] En el contraste entre estos dos modelos queda retratada la postura de Hostos: *en 1863 Hostos no es ni siquiera abolicionista*. Su radicalización y madurez políticas vendrán después de 1868; después de Lares y Yara, y de su desilusión con los republicanos españoles. Pero en esta obra contemplamos todavía una mistificada posición reformista frente a los problemas del colonialismo y de la esclavitud. Nótese que para Bayoán la esclavitud no es una institución injusta y repulsiva en sí (ya que tolera la esclavitud en la hacienda de su suegro), sino que su legitimidad o su condena dependerán de lo que el *carácter* del esclavista haga de ella. El gobierno colonial español (el esclavista de Bayamón) es inaceptable porque maltrata a los pobres esclavos; pero hay otro modelo de gobierno colonial que puede suplantarlo: el de Guarionex, quien *aun manteniendo la esclavitud como institución de fuerza*, será paternalista y bondadoso con los negros. La analogía esclavista malo-esclavista bueno se corresponde con la de gobierno colonial despótico-gobierno colonial benigno. Lo que Hostos nos está diciendo con abundancia de fe y a veces con *naïveté* (¿para aplacar a la censura?, ¿porque hasta ahí le permitía llegar su concepción política de entonces?) es que no hay nada malo con ser esclavo o colonia, *siempre y cuando el amo o la metrópoli traten con bondad a sus súbditos*. Y éste, lo sentimos por los maestros críticos que nos dieron a luz (y que nos acostumbraron a ver la obra de otra manera), es un pensamiento esclavista y colonialista al que hay que señalarle el disfraz.

La censura española fue tan torpe, la política española de ultramar era tan torpe, que en lugar de imponerla como texto oficial en las Antillas fue capaz de prohibir la novela. ¡Si lo que Hostos quería era apenas mejorar el sistema colonial, no abolirlo! Esto está demostrado con docenas de ejemplos como éste:

> Cuántas veces, meditando en el extraño monopolio de los negocios públicos, me he preguntado, sin saber qué responderme: —¿Por qué no comparten los hijos de mi patria con los hijos de España, las tareas que sólo los de España desempeñan? ¿por qué el juez, el magistrado, el militar, el empleado, ha de ser peninsular, y nada, si no es rico, y si lo es, un hombre inútil, el hijo de Cuba, el hijo de mi patria?[6]

Hay que subrayar que Bayoán está hablando únicamente de *compartir*, no de nacionalizar la administración del Estado y la so-

[4] Luis Ricardo Alonso, ''Hostos y Martí: novelistas'', tesis doctoral inédita, Boston College, 1975, 128 págs. Recomendamos particularmente la lectura de esta tesis.

[5] Eugenio María de Hostos, *op. cit.*, p. 208.

[6] *Ibid.*, pp. 214 y 215.

ciedad en beneficio exclusivo del criollo. Su planteamiento, por lo tanto, no iba más allá de una tímida reforma, dentro de un marco colonial que apenas comienza a cuestionarse. La falta de una madura conciencia política es lo que hace del viaje de descubrimiento al revés una empresa abortada.

Otra metrópoli, en otras condiciones, hubiera acogido esta propuesta con maña de ajedrecista. ¡Si Hostos le estaba regalando la única salida que España tenía para seguir siendo imperio en América por otro rato! Las buenas intenciones políticas de Hostos eran obvias: lograr crear con su novela un clima de opinión favorable para que la Monarquía aflojara un poco el nudo de su política colonial (que en la obra toma la forma alegórica del capitán que ni tiene la voluntad para gobernar la nave, ni suficiente humanidad para con los gobernados), sin que España perdiera sus dominios. Ese propósito fracasó: la novela fue confiscada en Puerto Rico, y en España muy pocos la leyeron.

La postura de Hostos cambiará posteriormente hacia una posición más radical y decididamente independentista. Pero, cuando escribe *La peregrinación* (obra a la que circunscribimos nuestras conclusiones), lo que hace es reclamar derechos civiles y políticos para las Antillas, no separación de España. La peregrinación que siguen los protagonistas tiene por objeto "descubrir" una nueva España que sea capaz de incorporarse al latir de un nuevo continente. Hostos busca en la novela la unidad con España; está muy lejos, pues, de ser un separatista. Este sueño adolescente probaría ser iluso; y serían la propia novela y la vida del autor las encargadas de confirmarlo.

En 1863 Hostos no propone todavía un rompimiento con el poder de la metrópoli. Así lo dice: "Que España nos dirija, no lo siento; pero que por nuestra debilidad nos prive del derecho de ser hijos, y en vez de, con nosotros, gobiernen nuestro país esos indiferentes que vienen y se van encogiéndose de hombros...".[7]

Eso es lo que lo lastima: el orgullo pisoteado de su pueblo (que a veces él confunde con su clase; es decir, la élite criolla que iría a compartir con la peninsular los puestos de la burocracia insular). Hostos no pide más que unas pobres, humildes, concesiones. Lo que él quiere en 1863 es, para decirlo de una vez, una colonia con justicia (¡!), en la cual el criollo esté "armónicamente" integrado a la administración del poder colonial. ¡Sólo a una Monarquía decrépita se le iba a ocurrir la idea de que aquella obra era subversiva! Lo que Hostos proponía no estaba lejos de ser lo que los británicos presentarían poco después como el gran hallazgo político del siglo: el Commonwealth. En una exhortación a la conciencia española, Hostos clama:

> [España] ... estás despertando de tu sueño: estás resucitando; eres ya vieja; serás cauta, y en vez de confiar en tu vigor, confiarás en tu experiencia; si lo haces, buscarás con los ojos a este mundo que por tu sed de riqueza, te hizo pobre, y por tu sed de aventuras, cruel y débil: en vez de esclavos, pedirás hermanos; los pueblos que tus culpas te quitaron, impulsados por ti, caminarán; los pueblos que te dejó su posición geográfica, contribuirán a tu felicidad, siendo felices: en vez del odio, nunca más cruel que cuando rompe estrechos lazos, en vez de la tibieza que siempre precede al rompimiento, tendrás respeto, lograrás confianza...
>
> Pero entre tanto que yo sueño con la fraternidad de los pueblos de América y España, pregunto por mi patria y no la encuentro, porque no es patria el lugar donde nacemos, si nos quitan el derecho de servirla; si entregan su felicidad a los que la desdeñan, si nos niegan la posesión de lo que es nuestro.[8]

Y es esta desilusión con la torpe política española lo que va convirtiendo a la aventura de Bayoán en una aventura política sin sueños de gloria ni heroísmo, en un sueño al revés: Bayoán sale a buscar lo que en el fondo de su corazón sabe que no ha de encontrar en España, donde ya había estado. Pero agotar esa esperanza es, para él, una ceremonia obligada.

No es cierto que el viaje de Colón y el de Bayoán sean paralelos. ¡Opuestos es lo que son! Colón llega a América cuando Bayoán se va. De modo que, aunque la fecha del 12 de octubre sea la misma, tenemos que leerla como un ícono de signo diferente en cada caso, porque inaugura un porvenir distinto para la conciencia que cada uno de ellos representa: no es lo mismo que un europeo descubra América, que un hijo de las tierras conquistadas salga a mirarle de cerca las entrañas a Europa, y termine descubriendo su propio desamparo y el de los ideales que fue a cosechar allá.

Hay en las primeras cien páginas de la novela una serie de reclamos contra el trato injusto que España dio al aborigen de las tierras conquistadas.[9] Como el propio autor lo confirma, los nom-

[7] *Ibid.*, p. 215.

[8] *Ibid.*, pp. 216 y 217.

[9] La protesta contra la suerte del africano en América está muy escasamente matizada en la novela, lo cual no hace de ésta un documento que apunta hacia una

bres taínos de los personajes llevaban la intención de reivindicar simbólicamente a la raza abolida.

Sabemos que en un plano real no lo es, que su personalidad tiene un fuerte acento occidental (romántico y racionalista a la vez), pero en un plano alegórico, Bayoán es el taíno resucitado que va a España a pedirle cuenta de sus crímenes. ¡Lástima que lo hubiera hecho con tanta timidez!

En su segundo viaje Colón descubre a Borinquén; y en su segundo viaje a Europa, Bayoán descubre la desolación política de España. En Madrid, el corazón de la monarquía, Bayoán está a punto de suicidarse. Encuentra un vacío insoportable en el medio social, mientras ve cómo sus acariciados sueños de gloria (opuestos, pero en algo semejantes a los del Conquistador de América) se le van escurriendo entre los dedos. En España Bayoán es un derrotado y un impotente. En España consigue darle cuerpo a su concepción estoica del deber, pero pierde el tesoro de su corazón al perder a Marién. Desde antes de desembarcar, España dejar de ser para él tierra de promisión para convertirse en sepulcro. (Frente a las costas de Gibraltar muere el "padre espiritual" de Bayoán, de quien él hereda unas memorias.) España es el fin de una etapa del viaje, la más agónica. Entre las cosas que quedan enterradas allá está una ilusión juvenil: la confraternidad y confederación de los países de habla hispana, con España a la cabeza.

Contrariamente a la euforia que produjera en Colón la exuberancia de la naturaleza americana, al acercarse a Europa para nuestros protagonistas "empiezan las nieblas", y Bayoán y Marién comienzan a añorar el cielo de América. Empeora la salud de Marién, quien se siente arrancada de raíz y trasplantada a un clima dominado por la tristeza. Quiere regresar de inmediato a la primavera eterna de su tierra. Las nubes de Europa le parecen "el presagio de la muerte". Empieza a adelgazar, palidece, sufre pesadillas, convulsiones...

También la enfermedad del anciano empeora al acercarse a las costas de España. Bayoán se pelea con el capitán (que no es Dios)[10]

certera definición de la caribeñidad. La caribeñidad se definiría en la obra como el espacio del criollo blanco, orgulloso de sus ancestros taínos y compasivo de su actual fuerza de trabajo. El negro en la novela es un esclavo agradecido que, en la hacienda de Guarionex, pide la bendición y se arrodilla (véase página 147).

[10] Insinuación hecha por Hildreth N. Waltzer, "The Inner Pilgrimage of Eugenio María de Hostos, as seen through Bayoán", tesis de doctorado inédita, New York University, 1976, p. 137.

por la mala comida que se le sirve al enfermo: sobras de los demás pasajeros. Ahora Bayoán es la voz de la ira; su reclamo de justicia para el anciano es el reclamo de justicia de los pueblos todavía sometidos a la Corona española, quienes —según la visión reformista de Hostos— no querían que se les lanzaran desperdicios, sino que pedían trato justo y digno, sin que ello pudiera interpretarse como separatismo. Hostos no quiere un Dios distinto, ni un barco nuevo; lo que quiere es que se nombre a un capitán decente. Es decir, que España enmiende su política colonial en América.

Cuando llegan a Cádiz los peregrinos no pueden desembarcar porque las autoridades temen que el enfermo, que lo es de disentería, sea portador del vómito negro, siniestra enfermedad que, según ellas, arrasaba a Cuba, país en el que el enfermo se había embarcado. La total ausencia de caridad en el capitán y en la inmensa mayoría de la tripulación y el público hace que las últimas horas de vida del infeliz patriota fueran un calvario. Éste viene, finalmente, a morir frente al peñón de Gibraltar, que es —según frase del propio autor— "el sepulcro de las glorias de España".[11] Aun muerto, la gente no sacia todavía su placer de escarnecer al anciano. Luego, su cadáver será arrojado al mar, como correspondería al buen peregrino de veinte patrias que fue.

El traspaso de las memorias del anciano a Bayoán es un gesto cuya metáfora no deberíamos desperdiciar: el anciano es un veterano combatiente de las gestas de América (el vómito negro al que España temía). Al pasarle las memorias a Bayoán está cumpliendo conscientemente un ritual: le está haciendo un encargo. ¿O no?

En una ocasión el viejo combatiente le dice a Bayoán: "... su vida será un dolor continuo ... pero habrá en ese dolor tantos deleites, fruiciones misteriosas tan inmensas, que no tengo valor para desanimarlo: siga Ud. el camino que ha emprendido, y llevaré a la nada el único contento de mi vida".[12]

Dos puntas de un mismo hilo, el anciano y el joven, son la misma persona: memoria aquél y profecía éste. O, como lo expresa Bayoán: "Yo era la alborada; él era el ocaso de una fe. Yo creía en los hombres; él dudaba".[13]

La muerte del anciano frente al sepulcro de las glorias de España es la conclusión del primer ciclo de la novela. Quizás no sólo

[11] Eugenio María de Hostos, *op. cit.*, p. 258.

[12] *Ibid.*, p. 231.

[13] *Ibid.*, p. 237.

fue el anciano quien murió allí. Lo que empezó a morir allí fue la fe de Bayoán en la bondad de la humanidad, y específicamente en la bondad posible de la política española. Nos preocupa el sentido de esta muerte porque empezamos a ver en ella un presagio. Después de esta primera gran pérdida se completa el itinerario del viaje de descubrimiento en "reversa": ya los descubiertos han descubierto el corazón de los descubridores. Ahora empezará el segundo y más doloroso proceso: la conquista... de sí mismo.

Antes de desembarcar en Alicante, Bayoán tiene una larga meditación alegórica: la parábola de los dos caminos. Esta parábola corona todo el proceso, la terrible lucha que amenaza con fragmentar la personalidad del protagonista desde que éste conoció el amor de Marién: el conflicto entre pasión y deber, hilo que sostiene el frágil armazón de la novela. Éstos son, según Bayoán, los dos únicos caminos que toda persona está destinada a seguir: uno es el camino llano, fácil; el otro es el camino áspero, escarpado, bordeado de abismos, por donde sólo transitan los escogidos: una pequeña élite de seres espiritualmente superiores. (Notamos aquí un eco de la parábola bíblica de las dos puertas: "porque ancha es la puerta y ancho el camino...").

Casi por instinto, Bayoán sigue el camino escabroso. Su arquetipo ya no es el Descubridor, sino Cristo. En un momento se ve tentado por la sensualidad y la armonía que le parece ofrecer como recompensa fácil el camino llano. Vacila y cae en la tentación: sigue el camino florido. Pero, al ver de cerca los que de lejos se le antojaban prodigios, sufre un desengaño. De los seres humanos que lo rodean, sólo los niños mantenían intacto su encanto natural. Los demás eran seres decadentes que habían perdido la costumbre de pensar. Fue un milagro encontrar entre la marejada de peregrinos uno que caminaba en sentido contrario a la masa. Éste buscaba el camino difícil, y fue por ello escarnecido por la multitud. (Recuérdese al anciano vejado por pasajeros y tripulantes.) Bayoán lo sigue. Aquél le explica que va al camino escarpado porque "en él no hay engaños, ni falsos placeres, ni falsa virtud, ni felicidad prometida y no otorgada". Bayoán es ahora —como su guía, y como lo fue el anciano— un solitario que camina en dirección opuesta a la corriente: un capitán de sí mismo, y lo contrario del capitán del barco, quien iba arrastrado por el vendaval. En la misma travesía va habituándose al dolor hasta llegar al núcleo de su convicción

filosófica: "el dolor encierra la felicidad".[14] (Resulta curioso que el vapor que lo llevaría a España responde al nombre de *Ache*. Este nombre no se lo sacó Hostos en un juego de azar. Hostos es un maniático de la exactitud; y cada nombre, cada palabra que utiliza es parte de un criptograma mayor.)

Como el anciano que le sirvió de maestro, en el viaje alegórico Bayoán va perdiendo poco a poco la fe en sus congéneres, pero no su amor por ellos. (Un amor abstracto, habremos de agregar.) La parábola concluye:

> Animado por la seguridad que da la certeza de que existe la virtud sigo resignado mi camino. Voy dejando en sus cuestas pedazos de mi corazón; voy olvidándome de mi juventud, de mis deseos, de la felicidad fácil por hallar la difícil, por acatar mis deberes, por llegar a la vejez de mi espíritu antes de que el tiempo haya arrugado mi frente y la calma de las grandes pasiones aquietado mi ansioso corazón.[15]

Éste es, precisamente, el fin que se ha propuesto Bayoán: conquistarse, someter a control la nave de su ser, alcanzando la óptima madurez a la más temprana edad posible. Ésta será la vía ascensional que lo llevará a alcanzar la talla de "hombre lógico u hombre completo".

Esta parábola es una síntesis de la alegoría encerrada en el término "peregrinar"; vale decir, un croquis de toda la novela.

Instalado en Madrid, Bayoán prueba un poco de lo que alegóricamente vio en el camino llano: las gentes cenicientas, la alegría de papel, la vacuidad intelectual.

De pronto la narración en primera persona se interrumpe y aparece un editor con el sospechoso nombre de Eugenio Hostos. Como han dicho los editores de las nuevas *Obras Completas*, la intervención de este personaje es todo un acierto novelístico del autor. De modo que el Diario que leíamos no había sido impreso por Bayoán, sino por Eugenio Hostos..., lo cual refuerza la intención de la obra de querer ser documento personal autobiográfico. ¿O es que en una etapa del "viaje" el protagonista pierde su nombre postizo para recuperar su verdadera identidad, hispana y no taína?

La novela no concluye aquí. Al aparecer el editor lo que ha concluido es la etapa de adolescencia de un personaje. Al mirarse en tercera persona, desde afuera, lo que el autor nos está señalando es

---

[14] *Ibid.*, p. 277.

[15] *Ibid.*, p. 278.

el nacimiento del hombre cuya temprana madurez le permite ahora examinarse más objetivamente, y no exclusivamente desde la óptica puramente narcisista en que hasta entonces lo había hecho. En este particular sentido, el editor no existe: es una invención del propio Bayoán, de su necesidad de ser autor de sí mismo. (Lo que el editor hace con Bayoán al éste embarcarse para América es un poco lo que hizo Bayoán con el anciano: responsabilizarse de un legado.)

Este desdoblamiento Bayoán-editor también nos habla del peligroso conflicto emocional por el que atraviesa Bayoán, injustamente forzado por su imperativo afán maniqueísta a tener que escoger el camino de la conciencia, desgarrando su propio corazón. Esto es trágico. En otras palabras, Bayoán está destinado desde un principio a llevar a cabo sus ideales a expensas de su amor por Marién. Tendrá que casarse consigo mismo, que es lo que finalmente hace. Ronda los límites de la esquizofrenia: es él y un demonio; es él, pero sin Mariel no es él. Dos en uno es igual a uno; pero uno sin uno es ninguno. (O, a lo sumo, media persona.) Cuando no puede dar cuenta de sí mismo, aparece el editor que da cuenta de él.

Al llegar a Madrid, Bayoán cae en el desaliento. Las cartas de Marién desde Alicante lo abaten. En un sentido figurado, negarle a ella (que padece una enfermedad que el autor, todavía buen romántico, no revela) su presencia es una forma de castigarla; y también de castigarse. Un poco de ambas cosas sucede finalmente, con consecuencias predecibles para Marién, y funestamente ambiguas para Bayoán.

El editor nos cuenta cómo Bayoán se va quedando solo en Madrid en medio de tantos conocidos que lo respetan, pero no lo quieren, y a quienes él quiere, pero no estima. Todo esto no es más que una confirmación de las palabras del anciano, que son la "memoria" viva de Bayoán (y de la parábola de los dos caminos, que es como un resumen de las memorias de ambos).

Bayoán en Madrid se torna hipocondriaco, se hunde en círculos de soledad cada vez más estrechos; y, por supuesto, acaricia la idea del suicidio. Lo salva una carta de Marién. Preso de las circunstancias (la súplica de Marién, la grave enfermedad de ésta, la intervención del médico), Bayoán accede a unirse en matrimonio con Marién. La descripción de la boda tiene mucho de velorio, por lo menos para él: "Bayoán sonreía; su sonrisa hacía daño; era la sonrisa de una felicidad que llega tarde; de una alegría empañada por un presentimiento aciago".

Recién concluida la ceremonia de la boda, Bayoán busca a su único confidente (Eugenio): "Al volverme, vi a Bayoán: al vivo movimiento de cariño que hice yo, abriendo los brazos, contestó con un lánguido abrazo, y estas palabras ahogadas: —¡Qué desgraciado soy...!".[16]

Desgraciado porque, al acceder a la boda por una "debilidad" de sus sentimientos, siente que está traicionando lo mejor de sí, que es su conciencia: el depósito de su ideario.

Por el contrario, Marién era la mujer más dichosa de la Tierra, sólo que una hora después de casarse caería convulsa y sin sentido... Poco tiempo después, cuando Bayoán se convence de que éste es el fin de Marién, escribe unas palabras que alarman: "Entonces fue cuando vi yo la alegría del cielo, y la del sol y la del campo".[17] Palabras que pueden leerse al derecho y al revés, pero que seguirán perturbándonos toda la vida. Por un lado, Bayoán no nos está hablando con ironía: es que la alegría de lo que lo circunda hace más patente su dolor. Pero, también (y aquí sí que hay una gorda gota de amarga ironía), la muerte de Marién lo libera, lo hace recuperar la cordura que Bayoán asocia con el cumplimiento del deber. Muerto el corazón, la conciencia quedará libre para proseguir elevándose a su meta. Lo cual es estar a punto de tocar el cielo con las manos, pero también una monstruosidad.

En España, Bayoán logra dar la batalla final en pro de la conciencia y contra los "vicios" del corazón. Contrariamente a otros héroes románticos, Bayoán ni se vuelve loco, ni se suicida. (Aunque uno puede seguir preguntándose si aquella sonrisa siniestra, si el exabrupto de aquella terrible frase, si la carcajada que electrifica el aire en el momento en que los criados lloran la muerte de Marién, si ciertas modalidades exageradas de cordura, no constituyen la peor forma de locura.)[18]

En una ocasión, Marién despierta de una de sus *pesadillas en las que pide con frecuencia amor*, y confunde a Bayoán con el demonio.[19]

---

[16] *Ibid.*, p. 304.

[17] *Ibid.*, p. 347.

[18] Antes de Boris Karloff, antes de Alfred Hitchcock, lo supo el gran genio de la pintura moderna: "el sueño de la razón produce monstruos".

[19] Nos parece que la frase con que Luis Ricardo Alonso (*op. cit.*, p. 162) describe a Marién, como alguien "accidentalmente dotada de sexo", no es totalmente certera. En la novela observamos el drama de dos seres "normales" dotados de sexualidad, quienes tienen que deformarse monstruosamente para cumplir con los reclamos de una ética asfixiante.

Y es el propio Bayoán, el ser éticamente pulcro, quien corre a salvarla del otro Bayoán-demonio que sexualmente la acecha. Esta parte de la novela es genial, ¡lástima que el puritanismo del protagonista viniera a distorsionar su profundo sentido!:

> Devoro con la vista sus encantos físicos... He hecho un movimiento, y me he retirado aceleradamente...
>
> Si hubiera dos personificaciones de mí mismo, como hay dos seres en mí, quisiera ver materializado al que observa y juzga, para reírme del que obra... ¡Degradación infame...!
>
> En sueños pedía un beso, y se lo di; beso de fuego, de infierno. Se estremeció y despertó sobresaltada. Hubo una coincidencia satánica; ella, al despertar, vivo aún el recuerdo de su sueño, creía sueño lo que era realidad, y se pasaba la mano por los ojos: mientras tanto, los míos, saltando de sus órbitas, buscaban el deleite en su seno descubierto; ella sorprendió aquella mirada, se cubrió el seno, recogió su cuerpo, me miró, y espantada del desorden que había en mí, dio un grito lastimero, un alarido aterrador.
>
> —¡Bayoán, Bayoán! ¡Socorro...!
>
> —No te asustes... soy yo.
>
> La lámpara se apagó en aquel momento.
>
> —¡Aparta, demonio...! ¡Bayoán! ¡Socorro...!
>
> Sentí pasos. Se iluminaron los aposentos cercanos, y aparecieron sus padres y el doctor: Marién, al verme, dio otro grito y exclamando: "es él", se desmayó.
>
> [...]
>
> Y una risa satánica desgarraba mi corazón, mientras que Guarionex y su mujer lloraban...[20]

Dentro de los convencionalismos de la novela, la castidad absoluta sería el resultado final de un triunfo completo contra el demonio. Es decir, el demonio como el instinto erótico que, al negarse, se degrada porque se hace culpa; y al abolirse del nivel consciente, se disfraza y reaparece (duende de mil caras) en los sueños, asociado a imágenes de aspecto repugnante. La imagen del demonio es una proyección obligatoria de toda ética rigorista. La novela nos deja, así, debatiéndonos en un mar de interrogantes: El triunfo del deber, ¿es entonces el triunfo de la conciencia sobre Eros; es decir, sobre la vida? ¿Amputarnos el corazón para vivir de acuerdo con los dogmas de la razón? Y el resultado final de todo esto, ¿cuál será? ¿Un "hombre completo", como quería Hostos-Bayoán, o un ángel mutilado?

[20] Eugenio María de Hostos, *op. cit.*, p. 339.

Dentro de los cánones de la parábola de los dos caminos, el impulso de la carne que provoca el seno descubierto se corresponde con el momento de las tentaciones. Reprimir el impulso es vencer al "demonio" de la tentación; es empezar a ser un elegido, lo cual implica —dentro del discurso de la parábola, y estoy citando— convertirse en un ser "casi sin sexo".[21] Debe subrayarse aquí que, pese a las insinuaciones abiertas de Marién, Bayoán se abstiene del placer sexual, aún después de casarse. Y, con el pretexto de no agravar la enfermedad de ésta, se niega y le niega la dicha, que es el demonio que se les derrama a ambos por todos los poros y los pelos. Marién se va a la tumba virgen, y virgen regresa Bayoán a América, después de una vida matrimonial de cuatro meses.

(Culturas de pimienta, sensuales; el sentimiento judeo-cristiano de la culpa en relación al sexo era desconocido entre los taínos y africanos. Ésta es otra herencia de la Conquista.)

Aire es lo que les falta a estos personajes encorsetados en una moral asesina, que es la misma de la época y la misma del autor, que en esto tampoco es revolucionario porque no la trasciende, así (¿inocentemente?) en un agente transmisor de un código draconiano.

La agonía y la pasión de Bayoán tienen su génesis cuando en Nuevitas, Cuba, él confronta su ideario político y ético con las exigencias del arrebato amoroso. (Que es, para decirlo de algún modo, el antagonista principal, el Gran Satán, a quien se trata de sofocar en la novela.)

Para resolver el conflicto, Bayoán (como todo un anacoreta), se lanza a la conquista de sí mismo, asesinando su propio corazón. O sea, simbólicamente asesinando a Marién para que su ideal ético triunfe sobre toda distracción o tentación humanas. Pero este triunfo implica, a la vez, una derrota; porque Bayoán sabe (¿cómo no lo va a saber un héroe romántico?) que el amor es la fuerza que mueve a la creación. Y en un momento él mismo llega a decirlo, que hasta para volver a combatir hace falta la felicidad.[22]

Podríamos decir que, al fin y al cabo, Marién no sería para Bayoán más que un instrumento, la serpiente frente a la cual él probaría su fortaleza moral, su voluntad de triunfar contra las tentaciones. Como ciertos místicos, él alimentaría su espiritualidad macerando sus propios apetitos, manteniéndose a distancia prudente de

[21] *Ibid.*, p. 273.

[22] *Ibid.*, p. 285.

todo "objeto" que despertara su pasión o afecto, o le señalara el camino de la mundana dicha. Mientras más grande sea la recompensa rechazada, más grande será el heroísmo espiritual y más cerca se hallará de la meta de hombre completo.

Bayoán se propuso como fin llegar a ser un santo laico, un mártir de una causa ética y política todavía no muy bien definida en su cabeza. Y para él, como para todo ser predestinado, esa meta es lo único que cuenta. Los seres humanos que lo rodeaban tenían que ajustarse al cumplimiento de aquel programa, u olvidarse de su existencia.

El peregrinaje de Bayoán tiene algo de dantesco. Sólo que al final del suyo no habrá una Beatriz-Marién que lo esté esperando. Sus propios temores en relación con el amor-pasión lo irán conduciendo por otros caminos hacia un paraíso de sabios sin vínculos reales con la sociedad, prematuramente envejecidos, casi sin sexo... (inconcebible en la cuenca del Caribe: ¡hacia un Edén sin mujeres!).

Este triunfo-derrota es lo que eleva a Bayoán a la categoría de hombre lógico, pero también a la de héroe trágico.[23]

Bayoán fue víctima de una de las falsas encrucijadas del dualismo: creyó que para salvar la conciencia tenía que renunciar al placer (que es un don o una maldición de la cultura), cuando en realidad estas dos fuerzas no tienen que ser (por naturaleza no lo son) opuestas, sino que muy bien pueden ser complementarias. Y, en muchas ocasiones, para acceder a la primera, no hay vía más expedita que la segunda. Especialmente cuando se trata del goce amoroso.

Pero para llegar a esta concepción antropológica en el siglo XIX, un autor hubiera tenido que estar más atento al desenvolvimiento de otras éticas y visiones del mundo menos dogmáticas. No vamos a juzgar si Bayoán al mutilar su corazón para que triunfara su conciencia actuó como un sabio o como un tonto. Esto es asunto que pertenece al plano de las convicciones religiosas o éticas. Aunque sí nos cuestionamos cómo un ser mutilado, que en lugar de corazón

[23] Como personaje de novela, el hombre "perfecto" no sirve para nada porque es unidimensional. Aquí Hostos se anota un triunfo como novelista: las vacilaciones constantes de Bayoán son el ingrediente más valioso de su carácter. La tortura a que lo someten esas vacilaciones convierte a Bayoán en un personaje complejo, literariamente rico precisamente por ser lo opuesto de lo que quería lograr: un hombre completo.

cree llevar un pedazo de carne,[24] va a poder conducir la nave de cualquier ideal hasta su meta. ¿Qué ideal? ¿Hacia qué meta?

No atacamos por atacar la postura austera de Hostos, ni estamos impulsando una moral hedonista que sea inversamente proporcional a los rigores de la suya, que pruebe ser —a los ojos de nuestros contemporáneos— más justa y libre para la mujer y el hombre de hoy. No. La atacamos porque no es una contribución a la destrucción de los tabúes que oprimían al ser humano *en la época en que Hostos escribió la novela*. Partiendo de los propios postulados de Hostos explicamos por qué el personaje central está condenado a arribar poco a poco a un callejón sin salida. El carácter rigorista de la ética que guía sus pasos nos ayuda también a explicar por qué la novela carece de sentido del humor; y por qué la prosa del autor, en general, aun cuando a nuestros ojos resulta tan urgente, apenas levanta el entusiasmo de los nuevos lectores.

No argumentamos contra el derecho que tiene cualquier autor a escoger el ascetismo (o cualquier otra ética o filosofía) como guía de conducta. Lo que deberíamos haber dejado bastante claro es lo siguiente: que de esta concepción ética se desprenden consecuencias para las criaturas que salen de su pluma, y para la vida íntima y pública del propio creador. Si lo anterior no fuera cierto, no nos explicaríamos la agonía de un Bayoán, dividido entre los impulsos sensuales de su caribeñidad suprimida y la camisa de fuerza de su conciencia moralista europea. Tampoco nos explicaríamos por qué Hostos, el intelectual puertorriqueño mejor capacitado para dirigir la campaña revolucionaria en el siglo pasado, arruinó sus aptitudes de liderazgo al enconcharse en un crispado individualismo que lo declaraba inútil para las tareas urgentes de organizar y coordinar. *La peregrinación* y, especialmente, el *Diario* están salpicadas de comentarios que ejemplifican su absoluta desconfianza en el género humano. En España Bayoán no tiene amigos, como Hostos tampoco los tendrá en Nueva York. No eran los demás quienes lo dejaban fuera (aunque canallas sobran en el mundo). Quien lo dejaba fuera era su propia filosofía: su concepción del sabio solitario, en guerra con el medio, sin nexos efectivos con la sociedad, que camina distanciándose de la multitud hasta alcanzar la plenitud de su ser desde sí mismo.

[24] Eugenio María de Hostos, *op. cit.*, p. 166.

Félix Matos Bernier, en su libro *Isla de arte*, se refiere a Hostos como "aquel gran dialéctico".[25] Examinadas cuidadosamente las coordenadas del pensamiento filosófico que sirve de dínamo a *La peregrinación*, nos damos cuenta que Matos Bernier casi tenía razón. Presentes, como tesis y antítesis irreconciliables en la obra, están la conciencia y el amor. Pero, como en las alegorías medievales del Alma y el Cuerpo, esa lucha es a muerte: o prevalece la primera sobre las cenizas del segundo, o no hay sino caída.

Al dejar fuera de su concepción de mundo a la tercera parte del enunciado dialéctico (la síntesis), Hostos no sólo estaba adscribiendo su pensamiento a esquemas filosóficos mecanicistas, sino que se estaba convirtiendo no en un gran dialéctico, sino en un gran maniqueo. Si Hostos hubiera sido un gran dialéctico, no hubiera empujado a su protagonista a un dilema insalvable. Al hacerlo, redujo las premisas de la tesis y la antítesis a dogmas incompatibles. De aquí la rigidez mental de Bayoán, su apostolado puritano en favor del deber y contra la dicha conyugal, y la transformación satánica que sufre su persona al estrangular la parte más hermosa de su ser: o sea, su capacidad para dar amor. Todo esto hecho con el pretexto de —en un futuro hipotético— acceder a un grado más alto (suprahumano, suponemos) de amor. Mientras tanto, al amor de carne y hueso se lo mata con la adusta indiferencia de una moral santurrona como una estaca fría.

Filosóficamente hablando, no estamos ante una concepción de la realidad teñida por las premisas libertarias de un Hegel, pongamos por caso; aquí estamos más cerca de los imperativos carcelarios de un Kant.

Todo está perfectamente bien cuando una novela se escribe con el propósito de demostrar la insensatez de ciertas posturas intransigentes, y a partir de ahí contribuir a arrancarle otra cadena al ser humano. Pero cuando ésta se escribe para manifestar esa idea, la historia es otra. Nos consta que aquella premisa dualista no sólo hizo estragos en la personalidad de Bayoán.

En 1873, al despedirse para siempre de Carmela Lastarria, su novia chilena, Hostos lo hará exactamente con las mismas palabras con que su *alter ego* se despide de Marién: "Busco la expresión de mi dolor... no encuentro nada: ni un suspiro, ni una queja, ni una lágrima". Para luego exclamar: "Mi corazón ha muerto".[26]

[25] Félix Matos Bernier, *Isla de arte*, San Juan, Imprenta la Primavera, 1907, p. 197.

[26] Eugenio María de Hostos, *op. cit.*, p. 179.

¿Estaba Hostos plagiándose a sí mismo? ¿O estaba simplemente poniendo en práctica lo que, desde antes de 1863, era su credo?

La novela concluye con una nota ambigua entre el escepticismo y una forma de optimismo difícil. El final de la novela es *abierto*, pero... El personaje central ha resuelto el dilema que lo acosaba en favor de uno de los extremos: el deber. De aquí en adelante (se sobreentiende) la ruta está trazada. El ser que volverá a América no será el que de acá salió el 12 de octubre a descubrirse y conquistarse. Sus idealismos y perturbaciones adolescentes habrían quedado atrás. Pero, quienquiera sea el que vuelva, será un ser curtido por el sufrimiento, alguien que "hizo el viaje" y está de vuelta; es decir, un iniciado. Pero también un mutilado, un ángel que ama la humanidad con el cerebro; alguien que resucita en una cámara de tortura y va por el mundo con un pedazo de carne en lugar de corazón.

Con el triunfo de la conciencia sobre el sentimiento en esta obra, podemos conjeturar que el autor empieza a dar pasos decisivos que lo conducirán a abandonar los convencionalismos literarios de la escuela en la que se formó. Así, *La peregrinación* se va convirtiendo no en novela exclusivamente romántica, sino en obra romántica con una extraña solución positivista. Lo supiera el autor o lo ignorara, ésta es ya obra de transición. En esta novela está sembrado el germen que producirá después al autor de *Moral social*. En ella está también la raíz racionalista que, desgraciadamente para la humanidad, esterilizó al genio de Hostos, robándonos a un potencial coloso de las letras.

El gran logro literario de Hostos en esta novela no consiste en haber poetizado el paisaje antillano, ni en haberle dado forma artística a una idea política. Su gran contribución está en habernos mostrado a través de la figura de Bayoán a uno de los primeros personajes modernos de Hispanoamérica. La problemática individual en que este personaje se sumerge lo convierte en animal de corte, pese a sus idilios con el campo. El constante sondeo de sus abismos síquicos lo hace un Hamlet de nuestros días, un animal atómico en algo parecido al Juan Pablo Castel de Ernesto Sábato, a quien precede por unos 85 años. En el personaje de Bayoán ya aparece la fragmentación de la personalidad humana, que es la marca de fábrica de la modernidad.

Otro relámpago genial de la obra consiste en haber anticipado de algún modo la figura de Freud, en haberle abierto un espacio

al inconsciente, al tocar temas que el vienés desarrollará después, como la represión sexual y la sublimación.

La peregrinación de Bayoán no será una gran novela, como ya es sabido, pero es una novela importante como documento autobiográfico y como testigo de un momento angustioso de la conciencia puertorriqueña del pasado. Baraja o espejo mágico, en ella se encuentran dibujados muchos episodios de la vida futura del autor que no hemos tenido ocasión de detallar. Es una profecía que empezará a cumplirse seis años después de pronunciada, cuando Hostos (la figura intelectual más destacada del siglo XIX puertorriqueño, el fundador de la sociología latinoamericana, el arquitecto del sistema educativo dominicano y el pedagogo más sistemático que haya producido Nuestra América) enderece hacia el sur la ruta de su peregrinaje, que algunos aseguran que concluyó en Quisqueya, pero que sabemos no ha terminado todavía.

La "cura en salud": epílogo que sería innecesario si no fuera porque estamos conscientes de la violencia que ejerce sobre nosotros la mole subdesarrollante del pensamiento oficializado.

Toca a su fin para la historia de los estudios hostosianos la etapa idolátrica. Ha comenzado la etapa crítica (en el doble sentido: la que pone en crisis al modo dominante de acercarse a la obra, y la que se propone ejercer el criterio más allá del recitado celebratorio), la cual nos devolverá la imagen de un Hostos más humano, susceptible de ser analizado, comentado y confrontado exhaustivamente. Este proceso de desmitificación que inauguramos es necesario que se lleve a cabo (no sólo con la obra de Hostos) para bien de nuestras letras, para rectificar nuestro pasado y ajustar cuentas con lo que en realidad fuimos y somos.

El acto de leer carecerá del carisma que asociamos con el acto de adorar, pero (alfabetizadores que somos) lo recomendamos como tarea higiénica y liberadora. En este punto, la dolorosa biografía del Hostos alumbrado —fajado en un debate a muerte con el oscurantismo de la Iglesia dominicana— es nuestra más ardiente defensa. La lectura crítica tiene la ventaja de ser humanizante: además de pensar (proceso indispensable), nos enseña a *sentir*. La lectura impresionista no suscita hambre de conocimiento, ni siquiera simpatía y cariño humanos por la figura de un ser de carne y hueso, como lo fue el autor. La lectura apologética no aporta nada al debate intelectual. Porque para adorar no hace falta ni siquiera saber leer. (De hecho, esto puede ser un impedimento.) O, mejor aún, para ser un buen idólatra da lo mismo saber o no saber leer. Lo único que se requiere es no saber pensar.

Ya hay en circulación excelentes interpretaciones parciales de la obra de Hostos. Algunas (como la tesis del doctor Luis Ricardo Alonso) permanecen, lamentablemente, inéditas. Lo que falta es que esa lectura rigurosa se extienda a toda su obra, y no se detenga en escollos ideológicos, en compromisos personales contraídos o frente al engañoso (es decir, al mitificante) patriotismo. Hostos es un autor que inspira respeto, no conmiseración. Por lo tanto, hay que entrarle sin pena. Y su único abogado será su obra misma. Nadie más.

Se puede tapar el cielo con la mano, pero el beneficio de ese eclipse, ¿en favor de quién redundará? ¿Se lo anotaremos a la obra del autor a quien queremos homenajear?

Para los nuevos estudios hostosianos que la celebración del Sesquicentenario exige, pedimos la palabra para exigir rigor. Para el más insobornable de los intelectuales, y el más riguroso en su época en la América Latina (aquél que, según palabras con puntería, "enseñó a pensar a un continente"), no podemos reservar el homenaje de rodillas de la fe (que Hostos no nos perdonaría), sino el cuestionamiento a fondo del cuerpo de su escritura. Para nosotros, ésta es la única forma digna de homenaje que nos queda: la de ir decodificando y anotando su mensaje con lenta caligrafía, e ir rectificando nuestras interpretaciones ante la evidencia de nuevas y penetrantes lecturas hechas por otros o por nosotros mismos. Así, nuestros errores aparecerán como el momento evolutivo de un modo de ejercer la crítica que no se conforma con *verdades finales* (que no existen), porque éstas no son más que el resultado de un proceso incesante de estudio, intercambio, choque y superación, que no es nunca final.

Filosofía latinoamericana.
Diálogo y polémica

FILOSOFAR A LA ALTURA DEL HOMBRE RESPUESTA A ZDENĚK KOURÍM*

Por *Leopoldo* Zea
CCYDEL, UNAM

1. Reencuentro con mi crítico

Fue por los años setenta que tuve la primera noticia de Zdeněk Kouřím, filósofo checoslovaco residente en Francia, muy interesado por la filosofía que se hace en la América Latina. Lo conocí por un trabajo suyo en que hacía crítica de mi obra, *Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea*. Crítica muy minuciosa, como todo lo suyo, que abarcaba lo que había realizado hasta esas fechas. Me permití publicarlo en el número 7 del anuario *Latinoamérica*, de 1974. Esto originó una peculiar amistad epistolar que se mantuvo por algún tiempo y en cierto momento se interrumpió. Recientemente recibí una nueva carta suya en la que hablaba de reiniciar el antiguo diálogo. La presentación de la edición francesa de mi libro *América en la historia (L'Amérique Latine face a l'Histoire)*, en octubre de 1991 en la Maison de l'Amérique Latine en París, me permitió conocerlo personalmente. Había pedido a mis editores le invitasen para que participase en la mesa redonda.

A su turno, Kouřím inició una minuciosa y amplia crítica del libro, la cual, por su extensión, originó la protesta del público asistente que quería oír otros comentarios. El autor se comprometió a enviarme el texto completo para publicarlo y darle respuesta. En la carta que acompaña su trabajo escribe: ''Las palabras finales

---

* El presente artículo constituye la respuesta al texto de Zdeněk Kouřím, ''Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años'', publicado en *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992, vol. II, pp. 119-147.

que le dirigí en la Casa de la América Latina no fueron de pura formalidad; los problemas que usted plantea, la manera de 'engarzarlos' en el hilo de su pensamiento y las soluciones generalizadoras que usted propone me obligan a reaccionar. A menudo no estoy de acuerdo, pero —usted lo sabe mejor que yo— en filosofía las aquiescencias no críticas, cuando no son raras, parecen peligrosas''. Y agrega: ''Antes de terminar esta carta quisiera escribirle lo que no tuve ocasión de decirle en la Casa de la América Latina: que me estimo honrado con su amistad y que el primer y hasta ahora el único encuentro con usted cumplió con mi espera, conocer personalmente a un hombre eminente de espíritu abierto y dialogal''.

Encontré magnífico el diálogo con un europeo del Este, en un momento tan especial de la historia de esa región del mundo como el presente. El texto no es tan amplio como sus nutridas notas. Notas importantes por el peculiar enfoque, no sólo de mi obra, sino del filosofar latinoamericano en general. Pero aún más importante es la concepción que se hace expresa de la inteligencia de la Europa central en relación con la experiencia política, social y cultural que vive a partir de los sucesos de 1989 y su relación con la América Latina.

No es accidental que la crítica que me hace por mis ideas en este campo coincidan con las de otro centroeuropeo, un francés, de origen rumano, Herbert Lamm (*Cuadernos Americanos*, núm. 28, 1991, pp. 175-176), quien es un ensayista miembro de la Sociedad Europea de Cultura con sede en Venecia, Italia.

En la Asamblea General de esta Sociedad, realizada en Padua en abril de 1991, presenté la ponencia: ''De la guerra fría a la guerra sucia'', relacionada con la Guerra del Golfo Pérsico y los problemas de América Latina. Trabajo recibido con desconcierto pero violentamente por Herbert Lamm en la carta que sirvió para un intercambio de opiniones que terminó en mutua comprensión. Poco después, en septiembre, fui invitado por la misma Sociedad Europea de Cultura a Moscú y recibido con extraordinario afecto. El desencuentro había terminado, la comprensión se imponía.

La crítica de Zdeněk Kouřím está animada por el mismo espíritu de Herbert Lamm, cuidadosamente fundamentada en lo filosófico, histórico y político. Algunas de sus consideraciones son críticas hechas ya en el pasado sobre mi enfoque sistemático. Lo preocupante es la interpretación que se da a los últimos sucesos políticos y culturales de Europa y su relación con los de América

Latina. Dentro de esta interpretación, las viejas demandas de la América Latina respecto de su derecho de autodeterminación deben ser replanteadas de acuerdo con los sucesos de 1989. Una situación que parecía iba a tener fin dados los extraordinarios cambios en ese tiempo, que terminaban con el secuestro de Europa impuesto por los dos grandes vencedores de la segunda guerra, aunque hablar de tal secuestro en la Europa Occidental resulta siempre irritante. El centro de la crítica de Zdeněk Kourím es lo expuesto por mí hace poco tiempo en la Introducción y Epílogo a la edición francesa de mi *América en la Historia*, así como trabajos en esta dirección que he publicado recientemente en *Cuadernos Americanos*. Mi obra anterior, que Zdeněk Kouřím conoce bien, está relacionada con estos mis últimos enfoques.

2. Los sucesos de 1989 en Europa y América Latina

1989 CONSTITUYE un año clave en la historia de la humanidad por los cambios que se producen en Europa y el Bicentenario de la Revolución Francesa. El extraordinario proyecto político que venía realizando en la Unión Soviética Mijail Gorbachov será el detonante de las transformaciones que se producirán a nivel planetario. Política pensada en relación con los pueblos de la Unión Soviética; política encaminada a estimular la participación civil que permita la democracia sin negar el socialismo, y a partir de estos cambios, hacer propias las ventajas individuales del capitalismo. Pero para ello habría que salirse de la carrera armamentista, de la guerra fría, que los impedía. Esta política la hacen suya, de inmediato, los pueblos de la Europa del Este bajo la hegemonía soviética. Pueblos que reclaman su derecho de autodeterminación, el regreso al mundo del que habían sido secuestrados. Salen a las calles, inermes, desarmados; pero en esta ocasión los tanques y tropas soviéticas permanecen en sus cuarteles. Empiezan a caer los muros.

Los sucesos europeos llenaron de esperanzas a pueblos como los de América Latina, que a lo largo de quinientos años vienen haciendo reclamos semejantes a los de los pueblos de la Europa del Este. Pueblos que no quieren seguir siendo vacío de poder a ocupar, o disputar, por las potencias europeas u occidentales en turno. Paradójicamente el primer pueblo que en esta misma América hizo tal reclamo y logró sus metas es Estados Unidos. Fue ésta la primera nación antiimperialista y anticolonial. Sin embargo, este pueblo está animado por el espíritu insular y puritano de sus ancestros

británicos. Puritanismo que justifica una nueva acción imperial en defensa de su propia y exclusiva libertad, democracia y prosperidad. Pero ahora, frente a los sucesos de Europa, Latinoamérica se interroga: ¿Permitirá Estados Unidos en América lo que ha permitido la Unión Soviética en Europa? Respuesta contundente se dio a fines de ese mismo 1989, cuando caía el último bastión del comunismo real en Europa, Rumania; Estados Unidos con una pequeña parte del ejército y armas hechas para disuadir a la Unión Soviética castigó a un pequeño pueblo de Latinoamérica, Panamá, por la deserción de un individuo creado por la misma potencia para servir a sus intereses.

¿Cómo ve Zdeněk Kouřím estos hechos? Es penoso lo que sucede en Latinoamérica, pero no puede ser medido con los mismos parámetros que originaron la liberación de la Europa del Este. Es más, estos cambios obligan a un replanteamiento de las demandas latinoamericanas y no las ya anacrónicas que se planteaban. No hacerlo es ir contra la realidad. "¿No se traza aquí —pregunta— un paralelo valorativo abusivo entre un sistema *totalitario* agonizante, no mejorable, y un sistema *democrático* imperfecto, pero enmendable?" Generosamente agrega: "No se trata de ninguna manera de ocultar el intervencionismo pasado de los gobiernos estadounidenses y unas tendencias en este sentido aún hoy persistentes, con todas las consecuencias negativas o positivas; sin embargo, es necesario analizarlas, teniendo ante todo cuenta de la situación-experiencia (global) *presente*, en lugar de juzgarlos desde una perspectiva (moral), derivada de unas situaciones o experiencias históricas (cuya lección, si no hay que olvidarla, tampoco debe considerarse como determinante para la formación de una pauta interpretadora fija)".

En otras palabras, ¿las demandas de autodeterminación, libertad y democracia de los pueblos de la Europa del Este, que a lo largo de cerca de cinco décadas les fueron impuestas, han originado cambios en la totalidad del planeta, que han de hacer recapacitar a los latinoamericanos para que adopten demandas semejantes que llevan a su vez cinco centurias? Las equivocadas demandas del socialismo real deben ir al vacío junto con las ya anacrónicas demandas de autodeterminación de pueblos como los de la América Latina.

Estados Unidos y Europa Occidental se empeñaron, a lo largo de la guerra fría, en involucrar las centenarias demandas de autodeterminación de América Latina, las de los Bolívar y Martí y también las de los Washington y Jefferson, con la ideología y demandas comunistas. Todos estos próceres, de vivir en nuestros días,

habrían sido denunciados como comunistas o filocomunistas. Así, una vez disuelto el socialismo real, las viejas demandas de autodeterminación de Latinoamérica y de otras partes de la tierra, deben ser reconsideradas en relación con el presente y no con el pasado que ha muerto.

¿Cuál es este presente? El mismo que se apresuró a explicitar el filósofo estadounidense Francis Fukuyama, en ese 1989. Repitiendo a Hegel, habló del fin de la historia, la cual culmina en una supuesta universalización de la democracia liberal del mundo occidental. Interpretación excluyente, hecha de acuerdo con esa mentalidad insular y puritana expuesta ya por los padres de la nación estadounidense. Quedan fuera de la historia América Latina y el Tercer Mundo, pero también los pueblos de la que fuera la Europa socialista. Lo ya alcanzado en el mundo capitalista por Estados Unidos y la Europa Occidental es un logro insular, ajeno a otros pueblos, que sólo podrán alcanzarlo cuando sean capaces de vencer sus contradicciones y aceptar la hegemonía universal de la única nación que en la tierra es capaz de llevar su liderazgo. El presidente de los Estados Unidos, George Bush, el 29 de enero de 1991, antes de lanzar la aplastante ofensiva contra Irak por la deserción de otro de sus servidores, decía: Estados Unidos asume el liderazgo del nuevo orden porque "entre las naciones del mundo, sólo Estados Unidos tiene tanto la estatura moral como los medios para sostenerla. Somos la única nación de esta tierra que puede reunir a las fuerzas de la paz".

El brutal castigo impuesto al pueblo de Irak dejó bien claro cuál es el presente global en relación con el cual habrá que revisar todo futuro reclamo como el de autodeterminación. Ha muerto el comunismo, pero aún quedan en la historia pueblos que siguen perturbando los sueños de prosperidad y grandeza del mundo cuyo líder se declaran los Estados Unidos. El presidente Bush pide así nuevas armas para enfrentar el nuevo peligro. En Carolina del Norte —informa la agencia de prensa Reuter en 1990— se entrenan tropas para capturar fácilmente ciudades del Tercer Mundo. "En simulacros, los infantes de la Marina estadounidense demostrarán así lo aprendido en un nuevo centro de adiestramiento para la guerra urbana, destinado a enseñar, a combatir en ciudades del Tercer Mundo". Bush reclama más fondos para el proyecto de la guerra de las galaxias. ¿Contra quién? También dentro del puritanismo, el hombre propone y Dios dispone.

Dentro de la nueva visión global que han dado a la historia los acontecimientos de 1989, Zdeněk Kourím considera anacrónica la

insistente lucha de los países latinoamericanos por enfrentar el predominio secular de la política imperial originada en Europa y continuada por Estados Unidos. ¿Tiene sentido esta interpretación?, pregunta Zdeněk Kouřím. "¿Representa efectivamente el motor *único* y que funcionaba y funciona de la misma manera en el pasado como en el presente?". Dentro de ello, dice, "Leopoldo Zea se ve obligado a calificar como negativa prácticamente a cualquier iniciativa, acción y empresa de los Estados Unidos y, recíprocamente, rotular de signo más bien positivo las que las contrarían o se oponen a ellas".

"La misma perspectiva que hace derivar la filosofía de la historia de América 'únicamente' de la conciencia de la dependencia impuesta por los colonizadores sucesivos, se perpetúa hasta los escritos más recientes de Leopoldo Zea".

"¿No son los errores de juicio —pregunta—, incluso los resbalones, tributarios de un método inherente al sistema maniqueo de pensamiento para el cual el universo 'temporalmente' dividido no se reunirá sino en un futuro prometedor casi inmediato pero cada vez postergado al otro día?".

3. Maniqueísmo y neomaniqueísmo

Zdeněk Kouřím critica la insistente referencia al maniqueísmo y al providencialismo norteamericano: "La misión de Estados Unidos es enfrentarse al Mal hasta su aniquilación definitiva". De acuerdo también con Leopoldo Zea, "Europa para su seguridad tiene que aceptar la presencia y la ocupación de los ejércitos y del armamento norteamericanos". Antes de seguir sosteniendo todo esto, agrega, "sería necesario demostrar que el 'providencialismo norteamericano', históricamente incontestable, perdura en tanto que corriente ideológica predominante en los Estados Unidos, que se trata de algo más que de una 'creencia' condicionada generacionalmente". Habrá también que demostrar que "a los norteamericanos les incumbe todo el beneficio de la política intervencionista estadounidense a la cual se asocian libremente otras naciones democráticas".

Vamos por partes. No considero que toda iniciativa estadounidense tenga carácter negativo para nuestros pueblos. Todo lo contrario, son positivas ideas como las expresadas en su Declaración de Independencia en 1776, donde se habla de la igualdad de todos los hombres y del derecho de éstos a instituir "gobiernos que deriven sus justos poderes del consentimiento de los gobernados" y que

siempre que una forma de gobierno tienda a destruir los intereses de esos pueblos, éstos tienen el "derecho a reformarla, abolirla y a instituir sus poderes en la forma que a su juicio garantice mejor su seguridad y su felicidad". Lo negativo es la pretensión de un pueblo determinado a partir de tales principios, pretender decidir la legitimidad o ilegitimidad de las decisiones de otros pueblos, siguiendo esos mismos principios. Estados Unidos, de acuerdo con su declaración, no acepta que otro pueblo, otra nación, legitime o condene las que deben ser decisiones libres de los pueblos sin discriminación alguna. No queremos en Latinoamérica nada que pueblos como Estados Unidos no reclamen para sí. Limitar el alcance de estas demandas deja al margen del mismo sistema libertario a quienes con pretensiones hegemónicas atropellen derechos semejantes.

Los latinoamericanos siguen partiendo de la conciencia de la dependencia impuesta por los sucesivos colonizadores, porque pura y simplemente esa dependencia no ha sido vencida. Nuestra región sigue siendo "vacío de poder" a llenar por cualquier colonialismo. ¿Por qué se va ahora a recapacitar sobre esta situación si supuestamente se ha dado una nueva situación global que aparentemente implica el triunfo del sistema que mantiene la dependencia? Los centroeuropeos no parecen haber rebasado plenamente los efectos del pasado bajo la dependencia soviética. Ese pasado sigue siendo, a pesar de los cambios, el único mal posible a enfrentar mientras que se justifica, en cambio, las supuestas viejas fallas de un sistema considerado democrático como algo simplemente circunstancial.

El maniqueísmo y el providencialismo estadounidenses son algo más que una creencia condicionada generacionalmente. Esta concepción ha sido sostenida y la siguen sosteniendo los conductores de esas naciones, de conformidad con una concepción insular heredada de sus ancestros británicos y el providencialismo propio de las concepciones puritanas de los peregrinos que llegaron en el Mayflower en 1620. Estados Unidos es un pueblo elegido, un pueblo bendito, que por serlo no necesitaba enredarse con pueblos como los que en Europa originaron los magnicidios de la Revolución Francesa o con pueblos bárbaros a hechura de la no menos bárbara colonización ibera al Sur de esta misma América, al mestizar etnias y culturas naturalmente opuestas. Sobre este pueblo elegido y bendito de Dios hablaron los padres de la nación estadounidense, con Washington y Jefferson, hasta Reagan y Bush en nuestros días.

Para comprobar que no ha muerto y sigue vigente esta retórica providencialista y maniquea, basta simplemente con leer las decla-

raciones del presidente Ronald Reagan en apocalíptica lucha contra el imperio del mal que ayer encarnaba la Unión Soviética, cuya potencia ponía en riesgo el orden propio de esa isla de libertad, democracia y prosperidad que se ha creado en América. Allí sigue también la retórica enarbolada por el presidente Bush contra el mal, luego encarnado en Saddam Hussein, quien a su vez respondía al hacer de Estados Unidos el mal por excelencia de acuerdo con el Profeta. Esta interpretación maniquea no es invención latinoamericana, sino interpretación estrictamente estadounidense que la realidad está poniendo en su lugar. Realidad de acuerdo a la cual el mundo unipolar del que hablaba el presidente Bush en 1990, reclamando su derecho a conducirlo, se está fragmentando en varios centros de poder. Están ya la Comunidad Europea de un lado y la Cuenca del Pacífico del otro. Para los latinoamericanos la concepción unipolar estadounidense representa, por la vecindad de quien la sostiene, la continuación del viejo enfrentamiento para defender los derechos de autodeterminación de sus pueblos.

4. Insularidad expansiva

DENTRO de este providencialismo y maniqueísmo, Estados Unidos justificará no sólo su insularidad y amurallamiento para no conceder a otros pueblos lo que reclama para sí, sino también la paradójica expansión de su insularidad. Al inicio de su independencia, el mal lo encarnaba la Inglaterra que le había impuesto el coloniaje. Alcanzada la emancipación, el mal lo encarnará Europa en general, con sus enclaves coloniales en América. Es frente a esta Europa que surge la Doctrina Monroe en 1823: "América para los americanos", los estadounidenses como únicos americanos capaces de mantener la democracia, la libertad y la felicidad de los pueblos en una creciente prosperidad. La democracia estadounidense no podía seguir aceptando la presencia de enclaves coloniales europeos en América, como tampoco la presencia de pueblos que en el mismo continente afectaran esa libertad, seguridad y prosperidad. En defensa de esta ínsula se levantan fronteras; pero se trata de fronteras móviles que se van extendiendo, primero sobre la misma América, para asegurar a ese singular pueblo que no será afectado por intereses extraños a los suyos. Antes, se han extendido sobre todas las llanuras que ahora forman los Estados Unidos y de inmediato sobre la otra América, México en 1847 y Centroamérica en 1855. América Latina sólo es el vacío de un poder desaparecido.

Vacío de poder en el que no debe intervenir el colonialismo europeo. Éste tendría que dejar su lugar al Imperio del Bien por excelencia. Al terminar el siglo XIX, los Estados Unidos seguían empujando sus murallas defensivas ya sobre otras diversas regiones del mundo. Con los MacKinley y los Theodore Roosevelt se habló de expulsar de este continente lo que quedaba aún del coloniaje europeo. España será la primera víctima de esta política. El mal era expulsado de las Antillas en 1898.

Obviamente este providencialismo beneficia a quien lo sostiene, Estados Unidos, nación que en la primera década del siglo XX se alza ya como potencia capaz de disputar a otras los espacios de los viejos centros de poder. La Primera Guerra mundial (1914-1918), librada en tierra europea, fue una guerra entre potencias imperiales a la antigua, que disputaban la hegemonía sobre Europa y nuevos imperialismos que pugnaban por el control de los mercados dentro del mundo de libre empresa que en nuestros días vuelve a surgir como utopía. Estados Unidos interviene oportunamente desde su lejana y gigantesca ínsula. Los viejos imperios europeos a la antigua pasan a la historia, los de los Habsburgo, de los Hohenzollern y los Romanoff. Se alza triunfante la Europa Occidental, pero tremendamente golpeada y endeudada. Los grandes acreedores son los Estados Unidos, levantados sobre los restos de la Primera Guerra.

Sin embargo, Estados Unidos, todavía entonces de conformidad con su concepción insular, se niega a involucrarse con otras naciones. Por ello no forma parte de la Liga de Naciones. Estados Unidos había ya ofrecido el necesario aporte de sangre de muchos de sus jóvenes y el material militar adecuado para participar en la victoria final. Sin embargo, no se habían visto afectados sus ciudades, sus industrias o sus civiles, que trabajaban para el triunfo desde la retaguardia. Estados Unidos apareció así como el principal beneficiario de esa primera confrontación mundial.

Al terminar la Primera Guerra surge algo nuevo, inesperado: el movimiento popular que da origen a la Revolución Rusa de Octubre de 1917, en el Imperio de los zares. Algo que no estaba previsto por el propio Marx, aunque se hace en su nombre. Por el contrario, Marx y Engels ya habían prevenido a Inglaterra de lo peligroso que sería dejar emerger a pueblos como el ruso, como podría suceder de triunfar proyectos de modernización como los puestos en marcha por Pedro el Grande. Había que mantener a este pueblo bárbaro en sus fronteras si no se quería que fuese afectado el orden europeo que se estaba desarrollando en 1914. El mundo occidental

tratará de evitar el triunfo bolchevique. La presión exterior endurecerá la revolución.

El triunfo comunista en Rusia, como triunfo del proletariado, estimulará la aceptación del comunismo en una Europa que sufre del desabasto, la miseria, el hambre y otros males que van surgiendo y son aplacados por las fuerzas represivas de los viejos y nuevos amos o patrones. Surgen el fascismo en Italia y el nazismo en Alemania. En las colonias bajo dominio europeo y en los pueblos bajo la hegemonía del puritanismo estadounidense se extiende el malestar, y con él crece el ejemplo del pueblo que ha dado origen a la Revolución Rusa de 1917. A las demandas de liberación, autodeterminación y justicia entre hombres y pueblos se darán respuestas represivas. Se reprime en Europa, se reprime en América y en el resto del Tercer Mundo.

En Estados Unidos el mal encarna ya en el comunismo. Se va perfilando otra vía, ¿tercera vía?, que plantea la necesidad de un orden social que ponga fin al caos que ha originado la posguerra y que sirva de cultura al comunismo. De este nuevo orden social se habla en la Italia bajo Mussolini y se continúa en la Alemania bajo Hitler. Demandas de orden aceptadas y sostenidas por industriales que en Europa tratan de recuperar el tiempo perdido en la Primera Guerra.

El fascismo que así emerge, cobra conciencia del poder que toma y decide ser la fuerza por excelencia en la creación de un nuevo orden: el Nacional-Socialismo. Supuesta conciliación de ideas equidistantes entre la concepción liberal que le ha dado origen y la concepción socialista que se ha alzado en Rusia. Asumiendo su propio destino el fascismo se impone sobre el continente europeo y se enfrenta a sus propios patrocinadores. La brutalidad represiva se hace de inmediato patente dividiendo a Europa y al llamado Mundo Occidental.

La Unión Soviética dirigida por Stalin hace alianza con Adolfo Hitler, alianza que dura poco. El hitlerismo está dispuesto a imponer un nuevo orden mundial que no es el capitalista del mundo occidental ni el socialista de la Unión Soviética. Ha vencido a los pueblos de la Europa Occidental que se le han enfrentado. Se desata la Segunda Guerra mundial en 1939. Emerge un nuevo protagonista aliado a Alemania: el militarismo japonés. Alemania invade a la Unión Soviética para protegerse la espalda, para regresar al Occidente y poner fin a toda resistencia del llamado Mundo Libre.

Ahora el mal encarna en el fascismo europeo y el militarismo nipón. La resistencia soviética a la invasión nazi y a las llamadas naciones libres con la participación de Estados Unidos permite alcanzar el triunfo final sobre la Europa hitlerista y sobre el Asia bajo la hegemonía japonesa. En la batalla final están unidos estadounidenses y soviéticos que luchan en tierras europeas. Al terminar la guerra se comparte una hegemonía de circunstancias siempre cambiantes. El Occidente queda bajo la hegemonía estadounidense, el Este de Europa bajo la Unión Soviética. El reparto incluye la misma lastimada Europa. Las fuerzas militares de ocupación estadounidenses se hacen cargo de la seguridad de la Europa Occidental contra una posible agresión de la Unión Soviética, la cual se hace cargo de la Europa del Este frente a la posible agresión estadounidense. Se inicia la guerra fría, que tiene como meta el desgaste económico de ambas potencias con la carrera armamentista. Estados Unidos es el líder indiscutible del llamado Mundo Libre, y también nuevamente el acreedor de los maltratados pueblos europeos. La dicotomía Bien-Mal se mantiene, el bien está encarnado por Estados Unidos y sus aliados, el mal por la Unión Soviética. Pero cualquier pueblo, o individuo, que de alguna manera afecte los intereses del mundo bajo la protección providencial de Estados Unidos, está condenado, como todo mal, a la destrucción o marginación. ¡Dios bendiga a los Estados Unidos!

Llegamos a 1989, cuando uno de los contrincantes de la guerra fría decide salirse de la misma para cambiar la situación política, económica y social de sus pueblos: la Unión Soviética bajo la conducción de Mijail Gorbachov. El diablo decide dejar de ser diablo, de ser el Mal, e inicia unilateralmente la paz. El Bien, encarnado en la providencia, ya sin contrincante, se declara absolutamente vencedor de la batalla. Pero Dios, el Creador, el Espíritu, necesita del Mal que le haga patentes sus limitaciones y su siempre obligada perfección. Pero ya no hay diablo, Dios queda solo y, con ello, sin nada que haga patente su propia existencia. Tal es ahora el problema del llamado Mundo Libre, ya sin adversario ante el cual empuñar la libertad. Pero quedan también multitud de pueblos que no han podido llegar al extraordinario mundo creado por el liberalismo. Los intentos de estos pueblos para entrar a ese mundo pueden ahora servir de estímulo al Mundo Libre para su propio perfeccionamiento.

Para Fukuyama los pueblos que forman el llamado Tercer Mundo, como los pueblos del Segundo Mundo, los socialistas, quedan

fuera de este fin de la historia y apogeo del liberalismo. Los Estados Unidos, una vez más, se presentan como absolutos beneficiarios de esta nueva contienda, otra vez libres sus tierras y ciudades de la devastación de que son objeto los pueblos de Europa y otras regiones de la tierra. Estados Unidos en la guerra fría formó un poderoso y sofisticado arsenal militar en competencia con la Unión Soviética. Esto implicó gastos extraordinarios que pusieron a la Unión Soviética fuera del Estado universal hegeliano. Los gastos también han afectado a Estados Unidos, y con ello a los pueblos bajo su hegemonía y a sus obligados aliados en Europa. El futuro apunta hacia los pueblos que no fabricaron armas ni tienen ejércitos, como los vencidos en la segunda guerra, alemanes y japoneses. Éstos emergen como nuevos centros de poder, limitando el de los Estados Unidos.

5. ¿Fracaso reformista de Gorbachov?

Zdenēk Kourím, creo, no ha rebasado su propio maniqueísmo en relación con la Unión Soviética, como parece que yo no lo he rebasado en relación con los Estados Unidos. Dentro de este maniqueísmo, Zdenēk Kouřím habla de mis reminiscencias marxistas porque expreso la necesidad de un Estado auténticamente universal en el que todos los hombres puedan participar. ''Consultando los últimos escritos de Leopoldo Zea —escribe—, se descubre un fenómeno aún más sorprendente: el autor mexicano, al tomar la defensa de la revolución socialista, al tratar de atribuir la desviación totalitaria de ésta a los factores exteriores, va más lejos que el Gorbachov de los años ochenta y emplea un esquema justificador que presenta cierta analogía con el mismo Stalin''. Gorbachov proclamó y puso en marcha la reforma de un sistema político irredento, distinto de la perfectibilidad del sistema liberal estadounidense, dentro del cual su hegemonismo es sólo un mal que desaparecerá, es una democracia que se irá perfeccionando, no así el sistema socialista. Esto causó la desilusión de Gorbachov en los inicios de los noventa. Simplemente el líder soviético fracasó. ¿Ha fracasado realmente Gorbachov?, ¿quedó intocado el sistema que trató de cambiar?, ¿se mantiene el stalinismo? No, simplemente la reforma de Gorbachov ha ido más allá de sus intenciones. Trató de mantener el sistema socialista, pero con un rostro humano, al poner fin a la brutal represión del socialismo real. ¿Se mantiene este socialismo? No, lo que ha surgido y se perfila con mayor fuerza es la

anarquía propia de pueblos que no tienen experiencia en la libertad, que sólo han pasado del despotismo de los zares al de los comisarios. El desmantelamiento del mundo integrado por el socialismo real se originó en la incapacidad de un pueblo para responsabilizarse de una acción para la que no tenía experiencia y convirtió la libertad en anarquía. La anarquía que con toda brutalidad se expresa en Yugoslavia. Un espejo en el que debe verse la ex Unión Soviética, pero también las naciones del Mundo Occidental que se negaron a apoyar a Gorbachov cuando solicitó la ayuda económica sin la cual la falta de pan ha sido y será siempre el detonante de revoluciones y anarquías.

Precisamente fue en apoyo de estas demandas que habló el presidente de Checoslovaquia, Vaclav Havel, ante la Cámara de Representantes de Estados Unidos en Washington en abril de 1990. ''Mientras más rápido —dijo— y más pacíficamente avance la Unión Soviética por el camino de un genuino pluralismo político y la reforma política, mejor será no sólo para los checos y los eslovacos, sino también para todo el mundo''. Ustedes mismos se beneficiarán —agregó—, ya que ''más rápido podrán reducir el peso del presupuesto militar originado en Estados Unidos. Los millones que ustedes mandan al Este hoy, muy pronto volverán a ustedes en forma de millones ahorrados''.

Al hablar del cautiverio militar de Europa apuntó: ''Tarde o temprano Europa debe recuperarse y decidir por sí misma cuántos soldados necesita para dejar de ser un simple depósito de armas''. Zdenēk Kouřím considera que este texto está fuera de un contexto que dice todo lo contrario; de un contexto anticomunista y de reconocimiento al carácter defensivo, liberal y democrático de Estados Unidos a través del Pacto del Atlántico. Las palabras de Havel por mí citadas son simplemente las de un hombre consciente de su realidad, de esa misma realidad que Kouřím quiere sea tomada en cuenta por la América Latina al seguir haciendo sus reclamos de autodeterminación. Havel habló en tono que va más allá del antisovietismo anterior a Gorbachov, pidiendo apoyo para sacar adelante económicamente al pueblo que ha de superar el stalinismo impuesto.

El presidente soviético quiso así poner fin al socialismo real dándole un rostro humano al socialismo e integrar a la Unión Soviética ya sin las confrontaciones doctrinarias del pasado. No fue así; surgió la anarquía y con ella la desestabilización y fragmentación de la Unión Soviética. El mundo occidental empieza ahora

a añorar a un enemigo que mantenía el orden en las fronteras del llamado Mundo Libre. Surge en su lugar un mundo de desorden que Gorbachov trató de impedir con sus reformas. Havel está bien consciente de este hecho y lo que puede significar para Europa y el Mundo, y en este sentido pedía a Estados Unidos la ayuda para la Unión Soviética, más allá de los rencores que pudiesen existir contra la tiranía de los Stalin y los Breznev.

6. Golpe y contragolpe

"¿Cómo es que Zea trata de justificar —dice Zdeněk Kouřím— la desviación totalitaria del socialismo en la Unión Soviética y la Europa del Este por la presión externa?" Quizá lo explique la misma actitud y lógica empleada por Zdeněk Kourím en su crítica. La democracia estadounidense, con todos sus defectos, es perfectible. El socialismo, incluido el reformismo intentado por Gorbachov, ha estado y está pura y simplemente condenado al fracaso. El Bien sólo puede engendrar bien, el Mal sólo mal.

¿Así de simple? Toda revolución, como todo intento de cambio que afecte intereses creados, ha encontrado y encontrará siempre resistencia, y con ella intentos para su plena anulación. Así fue con la Revolución Francesa de 1789, la cual originó el terror y el imperio de Napoleón. La resistencia y la violencia fueron contra todos los intentos revolucionarios de Europa; violencia mayor como reacción a la Revolución Rusa de 1917. De haber vivido Marx y Engels la habrían también condenado, ya que esta revolución no está contemplada en su filosofía. Revolución supuestamente hecha por pueblos bárbaros, que afectaría también los intereses del mismo proletariado occidental y europeo. Un proletariado que en los inicios de la Revolución Industrial fue objeto de brutal explotación hasta que su lugar fue ocupado por los pueblos de las colonias que pagaron el costo final de la Revolución Industrial.

Lenin concibió la revolución en una relación que no era ya la marxista de la lucha de clases, destacó la relación imperialista que había permitido a Europa ahorrar sacrificios de su propio proletariado para hacerlos recaer en pueblos enteros bajo dependencia colonial. En el marxismo-leninismo se mantiene la relación con Marx, pero se destaca lo que pueblos ajenos a los beneficios de la Revolución Industrial y al capitalismo en general hicieron con sus sacrificios por el Tercer Mundo, incluyendo a la América Latina. Los regímenes que surgieron en el mundo al margen de Occidente, sobre los cuales no había pensado Marx, vieron al socialismo como meta para anular al colonialismo. Pero, por otro lado, los gobiernos *de facto* que surgieron, como el soviético, se consideraron regímenes de transición al socialismo. Regímenes de transición que debían superar las presiones a que estaban sometidos en el exterior. La dictadura del proletariado no era sino el obligado paso para el triunfo de los pueblos que se encaminaban al socialismo. Habría que resistir los asedios sufridos; sólo vencidos éstos, se podría arribar a un pleno y auténtico sistema socialista.

El socialismo real fue en principio el sistema impuesto para que los pueblos que sufrían asedio soportasen lo que fuese necesario, ya que de esta resistencia dependía su entrada al socialismo. Ello implicó sacrificar libertades al igual que la casi mínima seguridad doméstica. La anulación de libertades y la reducción del modo de vida acabó por originar dictaduras y con ello corrupciones como las puestas a flote con la caída del sistema totalitario comunista.

Algo semejante ha sucedido en los pueblos que forman la América Latina, tercamente empeñados en mantener sus demandas de autodeterminación. Demandas hechas mucho tiempo antes de que se hablase del peligro comunista. Éste fue el sentido de la Revolución Mexicana iniciada en 1910, la cual aspiraba a los mismos métodos de liberalismo y modernización del siglo XIX para hacer del país una nación a la altura de los tiempos. La oposición interna y externa a este proyecto originó resistencia y endurecimiento para enfrentar las presiones. Para ello el pueblo delegó derechos políticos como condición para el logro de un cambio en la organización social como base para la superación económica. Delegación hecha a un partido, el cual se encargaría de la organización sindical y agraria como punto de partida para el desarrollo de una auténtica burguesía nacional, superando el fracaso del porfiriato en el siglo XIX. La expropiación petrolera posibilitó este proyecto para que hiciese por México lo que otras burguesías habían hecho por sus países. Pero la concentración de poder implicó el abuso del mismo y con ella la corrupción que toda concentración de poder origina.

Fue éste también el camino seguido por otros cambios y revoluciones en América Latina, cambios de carácter no socialista. Así fue en Guatemala en 1954, en Cuba en 1959. Cambios como los que se buscaron en Santo Domingo en 1965, partiendo de las recomendaciones de la Alianza para el Progreso del presidente John F. Kennedy. La Revolución Chilena, 1970-73, la Revolución Nicaragüense en 1979 y la de El Salvador en 1981. Cambios ya violentos ante la

resistencia interna de las oligarquías y la externa de los intereses del sistema encabezado por Estados Unidos. Todos estos movimientos fueron calificados como comunistas, y se los involucró en la guerra fría. Así Cuba, para resistir, ligará su futuro al del otro contrincante de la guerra fría, la Unión Soviética. Algo semejante hicieron Nicaragua y El Salvador ante las presiones de que eran objeto. La guerra fría ha terminado, pero siguen sin ser reconocidas las demandas de autodeterminación de los pueblos de esta América. Presiones y resistencias semejantes a las que originaron la Revolución Rusa de 1917.

Zdeněk Kouřím nos dice que el pueblo de la Unión Soviética fue víctima de "una imposición, de una violación de sus tradiciones, de sus creencias, de su vida". Esto piensan Havel y Kundera respecto de los pueblos de la Europa del Este cuya cultura y modo de vida fueron anulados por la imposición comunista. El fin de tal dominio hace pensar que los países que forman la Europa del Este volverán al pasado que no será el de los Habsburgo, sino el truncado desarrollo material, económico y político que se estaba logrando después de la Primera Guerra. ¿Pero a qué mundo podrán regresar los pueblos ruso, ucraniano o georgiano, una vez eliminado el comunismo? ¿Al de los zares? ¿Al del padrecito Zar que poco o nada se diferencia del padrecito Stalin? ¿Al de Iván el Terrible, Pedro el Grande, Catalina la Grande, empeñados en modernizar al pueblo mediante latigazos y ejecuciones?

Gorbachov trató precisamente de poner fin absoluto al socialismo real, pero sin volver al absolutismo de los zares. Tratar de que su pueblo, por sí mismo, voluntariamente, luchase por su propia superación sin esperar a que la misma le fuese graciosa y paternalmente donada. Quizá esto no pueda ser de inmediato entendido por un pueblo obligado a esperar que el padrecito en turno le otorgase libertades y progreso. Gorbachov tampoco fue comprendido por el Mundo occidental que consideró más provechoso para sus intereses el desmantelamiento de la Unión Soviética, negando la urgente ayuda pedida. Los pueblos de la Unión Soviética son ahora parte de los pueblos que quedan en una historia que se supone ha terminado para el Mundo occidental, estos pueblos que partiendo de sí mismos tendrán que seguir haciendo historia para rebasar el pasado.

Zdeněk Kourím considera que es una contradicción de mi parte hablar de integración europea, como respuesta a la situación de dependencia que le ha sido impuesta por Estados Unidos. Integrarse para emanciparse, y al mismo tiempo, hablar de los proyectos de insularidad de la misma Europa. ¿Cuál es la contradicción? También Estados Unidos se integra y se aísla en su tiempo frente al dominio colonial europeo. La Comunidad Europea ya no necesita de la cobertura militar estadounidense, por lo que pretende liberarse de su protector, pero también se cierra, como Estados Unidos en su tiempo, frente a cualquier injerencia externa, venga de donde venga. Europa Occidental trata de levantar murallas de contención frente a fuerzas externas como la estadounidense, pero también frente a las reformas de Gorbachov, que rompió los muros para no dejar salir al abrir el camino para que sus pueblos busquen incorporarse a Europa. Presión que, junto con la gente de las colonias que llevó a sus entrañas para hacer el trabajo sucio, está sufriendo Europa Occidental.

Estados Unidos también se defendió de la Europa al otro lado del océano y de los pueblos al sur de sus fronteras. En Europa, cuando Gorbachov habló en Francia, en 1989, de Rusia y la Europa del Este como parte de la Casa Común Europea, tuvo inmediata réplica del presidente de Francia, François Mitterrand, al condicionar esta pretensión. Recientemente Jean Kirkpatrick ha criticado la decisión franco-alemana para formar un ejército común. "El canciller Helmut Köhl dijo que Washington debería celebrar la decisión de establecer un cuerpo de ejército franco-alemán de 35 mil hombres, pero muchos norteamericanos —comentó— lo han tomado como una versión del *yankee go home*".

7. El problema del método

Mis errores, dice Zdeněk Kouřím, están en el método con que hago mis reflexiones. "Quien no se contenta, como usted —escribe—, con pensar desde una 'torre de marfil', y se involucra en la realidad para mejor conocerla, debe ir armado de un buen método". Considero que en mis reflexiones involucró la lógica con la ética. Me recuerda las palabras de Raymond Aron cuando escribe: "el filósofo es primeramente responsable frente a la filosofía, ya que a medida que sirve a la filosofía y la verdad, sirve a la comunidad". "A mi modo de ver —escribe—, la inversión del último propósito que Leopoldo Zea intentó en su 'praxis filosófica' no dio los resultados esperados. ¿No es ésta una razón suficiente para revisar unos postulados o axiomas, considerados hasta ahora como intangibles, de esta doctrina? ¿No hay que esclarecer y poner en tela de juicio la metodología adoptada para darse cuenta de la relatividad e interdependencia del criterio ético?". "El proceso de

la mundialización de la civilización occidental —agrega— no significa por lo tanto una homogeneización cultural''. Por ello a los filósofos les corresponde ''discernir lo general de lo específico humano, racionalidad que hay que destacar y defender frente a la ola de unos irracionalismos reaccionarios y/o fundamentalistas''. En la larga nota sobre el profetismo latinoamericano, como el de la raza cósmica, destaca Zdeněk Kourím el irracionalismo a que se refiere.

El problema es mi resistencia a servirme de un solo y seguro método. ''¿Con qué derecho —escribe— la filosofía se atribuye el privilegio de sustraerse sola a un (auto)control metodológico como al que todas las demás ciencias se subordinan?''. De allí la necesidad de adoptar ''un método universalmente válido; de partir de una metodología como parte integrante de todo filosofar que no acepta criterios extrafilosóficos''.

Esta crítica sobre el método se me ha hecho en diversas ocasiones y desde distintos ángulos. Crítica a una reflexión hecha con diversos instrumentos y métodos. Los propiamente latinoamericanos, los aprendidos de mis maestros o de otros campos como los que provienen de historiadores, sociólogos, literatos, pensadores, filósofos. Enrique Dussel ha hablado también de la complejidad metodológica que caracteriza mis trabajos. Pero son métodos, sistemas, filósofos y filosofías diversas que encuentro, que me ayudan a comprender mejor la no menos compleja realidad que trato de racionalizar, partiendo de experiencias adquiridas o que considero menester adquirir, e incluyendo instrumentos que antes me fueran desconocidos y, de ser posible, inventando al organizar lo recibido. Me es difícil jurar por un filósofo y limitarme a un sistema o una metodología. La realidad que pretendo comprender, racionalizar, es extraordinariamente compleja como para que se deje apresar con un método supuestamente universal, lo cual sólo se alcanza al anular la misma realidad.

Es esta tan compleja realidad la que ha puesto y pone en jaque a los grandes sistemas por los cuales era cómodo jurar y, a través de los mismos, supuestamente comprender. Por ello me ha producido una fuerte impresión la dolorosa experiencia del destacado filósofo francés Louis Althusser, el cual hizo del marxismo un extraordinario sistema que parecía permitir comprender todo cuanto existe en lo social. Pero fue la realidad, en sus diversas expresiones, lo que originó la irracional tragedia del filósofo. Los ''hechos —escribe Althusser explicando su tragedia, a partir de sus recuerdos— que prendieron en mí, se encontraron y se conjugaron para prender en mí... Me gustaría intentar identificarlos, retenerlos y analizarlos para comprender qué espacio aleatorio me han abierto —o cerrado— para vivir, sobrevivir... Sé que ésta es tarea infinita, y que tal análisis es por definición 'interminable'''. El no poder hacerlo produce angustia y anula lo supuestamente captado por la razón.

Es esta realidad, en sus múltiples expresiones, la que ha puesto en crisis sistemas considerados universales en los que los hombres esperaban encontrar apoyo para sus anhelos y deseos. Pero ¿no es acaso esta realidad con su diversidad la que anuló sistemas como el socialismo real y está poniendo en crisis al supuesto vencedor, el liberalismo por el que jura Fukuyama? ¿No fue esta misma realidad la que rebasó la lógica de buenas intenciones de Mijail Gorbachov? Frente a esta realidad dice el mismo Gorbachov: ''El proceso de renovación del país y de cambios radicales en la comunidad mundial resultó mucho más complicado de lo que se podía suponer. Sin embargo, lo hecho debe ser valorado dignamente''. Gorbachov no contaba con muchos aspectos de una realidad que se hicieron patentes al poner en marcha la perestroika: nacionalismos, fundamentalismos, racismos, etcétera. La lógica de que partía no pudo preverlos. Tampoco pudo prever la reacción del mundo occidental, principal beneficiario de la reforma, el cual trató de llevar las contradicciones surgidas hacia la desarticulación de un mundo que ya no era enemigo. Algo semejante está sucediendo con el supuestamente triunfante sistema capitalista. Estados Unidos ya está abandonando la retórica por la que se consideraba la única nación capaz de gobernar el Estado Universal que surge, contando con su supuestamente indiscutible fuerza moral y material. Francis Fukuyama ya revisa su filosofía, hace reconsideraciones explicando que no dijo lo que se pretende ha dicho. El sistema supuestamente vencedor no es unipolar; son varios los grupos de poder dentro del mismo que pugnan por su reconocimiento y por predominar, tal y como ya sucedía a finales del pasado siglo XIX.

Captar, racionalizar o comprender la realidad en sus múltiples y nunca suficientemente previstas expresiones ha sido mi preocupación, lo cual implica tener que tejer por la mañana lo que en la noche puede destruirse, ser reiterativo. Tiene razón Althusser cuando escribe: ''Constante y deliberadamente corro el riesgo de dar como efectivo un análisis provisional que no deja de interrogarme... Nadie puede vivir en lugar de otro ni hablar de la vida de otro, sin antes haberlo oído enfrentarse a la empresa de su inteligencia''.

Fue a partir de esta preocupación que en 1976 me permití contradecir la idea expresada por Hegel respecto del Estado Universal, que él creyó tomaba cuerpo en su tiempo, como Fukuyama en el suyo. El Estado Universal en que culmina la acción del Espíritu para racionalizarse, una vez que toma conciencia de sí mismo y de su libertad usando arbitrariamente los anhelos, deseos y esperanzas de la multitud de individuos que forman la humanidad. Todos ellos son instrumentos obligados de un espíritu, y una vez utilizados pasan al vacío del que se supone surgieron. ''Los hombres —dice Hegel— satisfacen sus intereses; pero al hacerlo producen algo más, que está en lo que hacen, pero no en la conciencia de su intención''. Por ello ''en la historia universal hay sin duda satisfacción, pero no lo que se llama felicidad, pues la satisfacción de los fines del espíritu está por encima de la de los intereses particulares''.

Contra esta inhumana idea escribí: ''El Estado Universal que representa el fin de la historia no puede descansar en una relación de dominación y dependencia. Éste, para serlo plenamente, ha de ser expresión del deseo de todos y cada uno de ellos. Esto es precisamente lo que está en marcha, lo que está dando sentido a la marcha de la historia que es ya conscientemente historia universal. Historia de la que se saben participantes todos y cada uno de los pueblos''.[1] ¿Una utopía más? ¿Acaso no es menos utópico el Estado Universal excluyente de Hegel y Fukuyama como expresión de un liberalismo que se niega a dejar de ser salvaje? ¿No es la realidad la que está poniendo en entredicho sus pretensiones? En mi opinión es una utopía cuya realización depende tan sólo de la capacidad y decisión de los hombres en reconocer en los otros hombres, en sus ineludibles concreciones, a semejantes con los mismos derechos y obligaciones.

[1] Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1976.

EL PROYECTO DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

Por *Enrique* Dussel
UNAM

En honor a los ochenta años de Leopoldo Zea, a más de cincuenta del origen de su proyecto filosófico (1941), en agradecimiento.

Filosofía como compromiso... pero no como lo entienden algunos profesores de filosofía..., sino compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con sus circunstancias, *realidad o mundo... El no haber querido tomar conciencia de nuestra* situación *explica en parte por qué no hemos podido tener una filosofía propia.*

Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, 1948.

El primer enunciado se inspira en Ortega y Gasset, el segundo en Jean-Paul Sartre, grandes filósofos que Zea cultivó en su juventud, desde fines de la década de los treinta, junto a José Gaos. Es un proyecto inspirado entonces dentro de una tradición de la filosofía ''continental'', como suelen denominarla los anglosajones. Por ello, tanto los positivistas historiadores como los filósofos analíticos (hoy en crisis de fundamento, como lo muestra la obra Richard Rorty, entre tantos otros) no pueden dejar de ver dicho proyecto como de dudosa consistencia metodológica. No es raro entonces la crítica, desde el positivismo histórico, como la de Charles Hale[1] o de William Raat,[2] o desde el naciente pensamiento

[1] Charles Hale, ''Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea'', en *Historia mexicana* (México), vol. XX, núm. 2 (1970).

[2] William Raat, ''Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología'', en *Latinoamérica* (México), núm. 3 (1970).

analítico en México, como es el caso de Luis Villoro.[3] Zea se defenderá de dichas críticas distinguiendo entre "Historia de las Ideas" en América Latina —que puede ser inventariada sin contradicción absoluta con la posición de Hale o Raat—, y una "Filosofía de la historia" latinoamericana,[4] para cuya construcción se inspira en autores tales como Hegel —cuya oposición no significa diferencia en el método, sino al contrario—, Dilthey, Toynbee, Schweitzer, Sorokin, y tantos otros. Sobre el tema vuelve años después:

> La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia.[5]

El tema se había descubierto a Zea desde el comienzo. Por ello se autodefine como "historicista": "Los estudiosos de la filosofía en México son colocados dentro del grupo que se orienta por la segunda corriente", la historicista.[6] En sus primeros trabajos puede observarse, además, una dirección que él mismo denominaba la de los filósofos que emprendían "el camino de la universalidad".[7] Su artículo "Superbus Philosophus" es un buen ejemplo, donde inspirándose en la *Imitatione Christi*, descarta la soberbia del filósofo griego, el escapismo del cristiano, la terrenalidad del judío, para afirmar la posición de Agustín ("El filósofo deja de ser el soberbio

[3] Véase por ejemplo el juicio de Luis Villoro, "Perspectiva de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972, vol. 3., cuando expresa, hablando de la filosofía mexicana de ese decenio futuro: "Serán trabajos con escaso *color local* y la producción filosófica mexicana se asemejará a la que se haga en cualquier otro lugar del mundo". Difícil es expresar un proyecto filosófico más contrario al de Zea (aunque Zea defenderá un cierto universalismo, en su expresión "filosofía sin más" contra Salazar Bondy). Para Villoro esta decisión fue clara, ya que en su juventud había producido excelentes trabajos en la línea de Zea, como por ejemplo *Los grandes momentos del indigenismo en México* México, El Colegio de México, 1950, y también investigaciones en la tradición de la historia de las ideas sobre la ideología en el proceso de la emancipación nacional.

[4] Véase la cuestión planteada en Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 11.

[5] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 27.

[6] Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

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

que todo sabe y se convierte en el humilde intérprete de la Divinidad").[8] Zea expondrá en otras obras filosóficas ese "camino de la universalidad" (como por ejemplo en *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*,[9] en la que nos da una visión de la historia de la filosofía occidental hasta Pascal),[10] donde nos muestra el horizonte categorial teórico-filosófico dentro del cual se moverá metodológicamente. Zea no clasifica estas obras propias cuando habla de su proyecto filosófico:

> ¿En qué sentido tenían que ser continuados mis anteriores trabajos? Éstos han marchado, relativamente y veremos por qué, en *dos direcciones*. Una, la empeñada en elaborar una *historia de las ideas de nuestra América*... Otra, buscando *una interpretación de esta historia*, su sentido como totalidad y como parte de la historia universal, la historia del Hombre.[11]

A la *historia de las ideas*, en un sentido más positivo (y que sería el más aceptable para Hale y Raat) pertenecen principalmente tres obras: *El positivismo en México*, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* y *El pensamiento latinoamericano*;[12] aunque también: *América como conciencia*, *Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica* y *Antología de la filosofía americana contemporánea*,[13] las de filosofía de la historia latinoamericana son más numerosas: *América como conciencia*, *El Occidente y la conciencia de México*, *América en la conciencia de Europa*, *América en la historia*, *América Latina y el mundo*, *La esencia de lo americano*, *Dialéctica de la conciencia americana*, *Filosofía latinoamericana*, *Filosofía de la historia*

[8] Leopoldo Zea, "Superbus Philosophus", en *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media*, editada por José Gaos, México, El Colegio de México, 1943, p. 30.

[9] Leopoldo Zea, *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1953.

[10] Cabe destacar que aquí Zea no plantea la cuestión de la filosofía latinoamericana. Es evidente que es una obra de juventud, pero sería importante siempre introducir la cuestión del pensar latinoamericano en obras filosóficas "universalistas", ya que es inevitable si pensamos desde nuestra realidad.

[11] Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 10.

[12] *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949; *El pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca, 1965.

[13] *Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica*, México, UNAM, 1956; *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, Costa-Amic, 1968, etcétera.

americana, *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*,[14] y parcialmente, como prehistoria, *Discurso desde la marginación y la barbarie*,[15]

Vemos que, biográficamente, esta segunda vertiente es la que ocupará más y más a Zea, concretamente a partir del fin de la década de los cincuenta, ya que la obra de 1965, *El pensamiento latinoamericano*, es ampliación de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, de 1949. *Del romanticismo al positivismo*; y lo mismo acontece con *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, de 1975,[16] con respecto a *El positivismo en México*, de 1943. Creo que existe, aunque no pareciera dársele la misma importancia, además de la tercera dirección (la universalista), una cuarta dirección, que yo denominaría de *definición de un horizonte problemático* (cuestión siempre presente en todas sus obras, pero explícita en trabajos como "América y su posible filosofía", ensayo de 1941[17] —hace ya más de cincuenta años, y por ello hemos indicado esta fecha en la dedicatoria de este corto trabajo—, ampliado en 1942, "En torno a una filosofía americana", reimpreso en 1945,[18] y, además, otros en "La filosofía como compromiso" (1948), *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), etcétera.[19] En las obras de esta cuarta dirección (de "definición de un horizonte problemático") —que él mismo denomina: "una forma que combina ambas formas" anteriormente nombradas—,[20] se plantea el proyecto *filosófico* que se desarrolla en la segunda dirección (de la "filosofía de la historia" latinoamericana). Pienso que en ese "horizonte problemático" se observa un cierto cambio de perspectiva en torno al de 1973 donde la "dependencia", visualizada principalmente en una dimensión cultural y cuestión ya presente desde 1949,[21] es ahora pensada desde su superación como "liberación" (como por ejemplo, "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación"[22]), fruto de la discusión comenzada en 1969, no ya con positivistas o analíticos, sino con filósofos latinoamericanos con conciencia y pretensión de hacer *filosofía latinoamericana*, pero que se sitúan de otra manera con respecto a la interpretación histórico-filosófica y a la filosofía misma.[23]

Pienso entonces que, para un diálogo fecundo, todo debe centrarse en torno al proyecto de una "filosofía de la historia latinoamericana", que es el aporte central de Zea, y que tiene carácter de definitivo (y que, no está de más decirlo, sitúa sin lugar a dudas a Zea como uno de los grandes pensadores latinoamericanos del siglo XX), proyecto en el que nuestro filósofo se ha mantenido con extrema firmeza y constante fidelidad durante más de cincuenta años, y que lo ha desarrollado de manera ejemplar e inimitable (en todo aquello que tenga de positivo y de situacional, es decir, propio de un filósofo que es fruto de su tiempo, como todos, formado fundamentalmente en las décadas de los años treinta y cuarenta, y en especial por su maestro José Gaos cuando, en su *Carta abierta*, éste juzgaba a la obra juvenil de Zea como "una nueva filosofía de la historia hispanoamericana").

Gaos consideraba, además, que esa filosofía juvenil de Zea (1949) "podría ser considerada como propia de esta América",[24] es decir, "una filosofía de la historia que, por serlo de la realidad de esta América, se expresará en forma distinta de lo que ha sido la filosofía de la historia europea u occidental".[25] Téngase en cuenta, sin embargo, que Gaos se está refiriendo a una obra de "historia de

[14] *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953; *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955; *América en la historia*, México, FCE, 1957; *América Latina y el mundo*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960; *La esencia de lo americano*, México, Pleamar, 1971; *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976; *Filosofía latinoamericana*, México, ANUIES, 1976; *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978; *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, UNAM, 1981.

[15] *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

[16] *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1975.

[17] "América y su posible filosofía", en *Letras de México* (México), núm. 11 (1941).

[18] "En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio, 1942). Reimpreso en *Jornada* (México), núm. 52, 1945.

[19] "La filosofía como compromiso", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1948; *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1952; *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.

[20] *Dialéctica de la conciencia americana*, p. 10.

[21] *Cf. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, p. 15.

[22] *Cf. Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1974), pp. 32-47.

[23] Véase la cuestión en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969), en la ponencia de 1974 ya citada, pp. 39-44, y en otras obras de esos años.

[24] *Carta abierta*.

[25] *Filosofía de la historia americana* (1978), p. 19.

las ideas'' de 1949 (*Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*), —primera dirección de las obras de Zea— y no de lo que para Zea es ''filosofía de la historia'' latinoamericana (la primera de ellas, formalmente sólo en *América como conciencia* (1953), o aún ya en *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) —la segunda dirección. Pero esto no es la cuestión esencial.

Preguntémonos ahora: ¿en qué consiste esa *filosofía de la historia latinoamericana*? Pienso que es una *hermenéutica histórica*, una interpretación como autoconciencia de la propia historia (historia en su sentido de ''acontecimiento'' [*Geschichte* en Heidegger] o del nivel del ''mundo de la vida cotidiana'' [*Lebenswelt* de Husserl o Habermas], en el de a historia como el relato de la ''ciencia histórica'' [*Historie*], y, en un tercer sentido, como historia ya reflexionada por los pensadores [no necesariamente estrictamente filósofos] latinoamericanos, que Zea estudia positivamente como incansable lector para sus obras de ''historia de las ideas''). Debe retenerse como teóricamente central el concepto de ''conciencia'' (con un contenido específico y crecientemente hegeliano: como ''auto-conciencia'' histórica), y esto se efectúa en cuatro círculos concéntricos: ''Nuestra historia como mexicanos, como latinoamericanos, como americanos y como hombres sin más. Preocupación que se encuentra en la totalidad de mis trabajos''.[26]

Esto le permitirá a Zea afirmar el nivel concreto (mexicano, latinoamericano y americano), pero tendiendo siempre hacia el nivel universal (el ''sin más'' tan frecuente en él).[27] Aquí habría que preguntarse si ese universal es concreto (''toda la humanidad'') o abstracto (''la humanidad en cuanto tal'').

Zea usa *materiales* diversos en esta hermenéutica histórica, en esta interpretación de autoconciencia histórica, que él denomina ''filosofía de la historia latinoamericana'': obras especialmente *de latinoamericanos* (o de otros horizontes), historiadores, sociólogos, literatos, pensadores, filósofos, etcétera. Su *metodología* depende de las filosofías de la historia de los pensadores estudiados desde su juventud (desde Ortega y Gasset o el mismo José Gaos, hasta Hegel, Toynbee, etcétera). Su obra breve *El occidente y la conciencia de*

[26] *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), p. 10.

[27] ''¿Filosofía latinoamericana? No, filosofía sin más; que lo latinoamericano se dará ineludiblemente. Será la respuesta de la filosofía latinoamericana a la pregunta sobre su propia existencia'' (*La esencia de lo americano*, 1971, p. 186). La universalidad es la pretensión hacia la que se tiende desde una particularidad que parte de una realidad latinoamericana propia.

México (1953), no sin relación con *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, es un excelente ejemplo metodológico del Zea que cruzaba los cuarenta años. Es quizá esta complejidad metodológica la que espantó a Luis Villoro, pero en ella estriba su éxito como intérprete de la cultura de nuestro continente (mundialmente reconocido hoy en todos los centros de estudios dedicados a América Latina). Es evidente que para una ''razón analítica'' —por ejemplo de Mario Bunge— el mismo psicoanálisis no podía tener estatuto de ''ciencia''. Era entonces cuestión de la definición de ''ciencia'': para una razón puramente instrumental matematizante no puede el psicoanálisis ser ciencia (ni el marxismo tampoco), mientras que para una definición de ciencia ''más amplia'' (con un sentido más estricto de ''racionalidad'', como razón práctica, hermenéutica o pragmática), el psicoanálisis recupera el estatuto de ''ciencia hermenéutica'' (y es la posición por ejemplo de Paul Ricoeur). La misma filosofía analítica, de la *linguistic turn*, por su parte, ha sido asumida hoy en una filosofía práctico-pragmática mucho más rica y profunda (en la tradición de Austin, Searle, transformada radicalmente por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas). De manera que Zea tendría hoy el apoyo de muchos buenos filósofos, aun de la ''comunidad filosófica hegemónica europeo-norteamericana'' en su favor. El haber abandonado simplemente el ''pensamiento latinoamericano'' por un proyecto de positivismo histórico o de filosofía analítica se mostró al fin sin los resultados esperados. Zea siguió, en cambio, su ruta emprendida.

Lo mismo puede decirse de la crítica que el marxismo filosófico economicista (aun althusseriano) lanzó contra Zea en cuanto a la metodología de la ''historia de las ideas''. No quiero indicar que Zea no tenga limitaciones, pero se ha demostrado, sin embargo, que no puede estudiarse la historia de las ideas *sólo como reflejo* de los procesos de la ''infraestructura''. Está hoy claro, también, que la crítica del marxismo economicista, incluso el latinoamericano, debía ser tarea propia del filósofo latinoamericano que pretenda producir una *filosofía latinoamericana*, exigencia de una ''reconstrucción'' del marxismo mismo que Zea no incluía en su proyecto hermenéutico (pero que una vez realizado sirve para mejor fundamentar ese proyecto de un filosofar latinoamericano).[28]

[28] Ésa fue nuestra intención en las tres obras de *filosofía latinoamericana* denominadas *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, 1988, y *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, 1990, cuestiones que Zea no incluye como tarea de una *filosofía latinoamericana*.

En un tercer momento (después de la crítica del positivismo y la filosofía analítica o del marxismo), en cuanto filósofo de la historia de América Latina, se produce un nuevo debate, como ya hemos indicado, cuya toma de posición deja Zea plasmada en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969). El argumento central, que se viene desarrollando en el pensamiento de Zea desde 1941, consiste en afirmar que no puede negarse el pasado latinoamericano (como parece que lo pretendía Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe filosofía en América Latina?*[29] En palabras de Zea:

> Pasado propio y pasado impuesto y, por impuesto, también propio, han de formar el pasado que ha de ser dialécticamente asimilado por pueblos como los nuestros. De allí esa lucha con la filosofía y la cultura occidentales que parece propia del pensamiento latinoamericano.[30]

Sin embargo, parece extraño que se critique por negar el pasado a historiadores que se han ocupado reiteradamente de América Latina (Salazar Bondy tiene dos hermosos tomos sobre historia de la filosofía peruana [en el nivel de historia de las ideas],[31] y,

[29] Augusto Salazar Bondy, *¿Existe filosofía en América Latina?*, México, Siglo XXI, 1968. Salazar Bondy escribía: "nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental" (*ibid.*, p. 131). A lo que nosotros agregábamos: "Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado) y oprimido aun cultural y *filosóficamente*" (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, t. 1, p. 154). Al respecto véase la "Destrucción de la filosofía europea" (cap. 2, pp. 31 *ss.*) y "Hacia la concepción filosófica-histórica e histórica-filosófica de Enrique Dussel" (cap. 3, pp. 57 *ss.*), en Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg, Herder, 1992).

[30] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (1978), p. 32.

[31] *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa, 1965 2 vols. En su conclusión dice sobre la filosofía peruana: "La meditación ha tenido esencialmente un carácter imitativo; su evolución puede ser reducida todavía a sucesivas influencias extranjeras... Con ello ha perdido en gran parte su sentido de reflexión auténtica, quedándose sólo en repetición y divulgación de ideas y doctrinas" (vol. II, p. 456). Exigente con su propia realidad nacional dice todavía: "La frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía hasta nuestros días" (*ibid.*, p. 459). Aquí se encuentran ya todas las tesis de su obra posterior, con la que polemiza Zea. En nuestro encuentro en Buenos Aires en 1973 habíamos pensado comenzar a colaborar activamente en la construcción filosófica futura. Augusto se murió "demasiado pronto", en plena juventud creativa, en 1974.

por mi parte,[32] tengo más de una decena de obras sobre historia latinoamericana [en el ámbito de la ciencia histórica, en alguno de sus aspectos],[33] varias sobre una interpretación de la historia latinoamericana,[34] desde su proto-historia,[35] y aun en historia de las ideas).[36]

No se pretende negar el pasado de un pensamiento latinoamericano liberador. Lo que negamos con Salazar Bondy es la exis-

[32] Zea critica mi posición reiteradamente, aunque no puedo sino agradecer el tono con el que lo hace, como cuando escribe: "Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan o han pugnado por una filosofía de la liberación...", *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, 1974, p. 42.

[33] Por ejemplo, la primera de ella en los nueve tomos de *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, Cuernavaca, CIDOC, 1969-1971, producto de cuatro años de investigaciones en el Archivo General de Indias en Sevilla (y como tesis de *historia* en la Sorbona).

[34] Véase, por ejemplo, "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente*, núm. 25 (1965), pp. 85-95, y sobre la "autoconciencia" de la historia latinoamericana dos artículos en *Esprit* (París), julio de 1965. Debo expresar que en esos años, la obra de Zea *América como conciencia* (1953) me impactó de tal manera que desde aquel momento hasta hoy todo mi intento es justamente posibilitar la "entrada" de América Latina en la historia mundial (en cuanto a la autointerpretación histórica de la Humanidad, y en cuanto a la "comunidad filosófica hegemónica", de la que hablaré más adelante). Debo agradecer a Zea, y por ello lo menciono en la dedicatoria, el haberme enseñado que América Latina estaba *fuera* de la historia. Años después repite: "*Fuera* quedan, Asia por anacrónica y América y África por jóvenes o primitivas" (*Filosofía de la historia americana*, 1978, p. 36). Vuelvo a plantear este tema en mi última obra *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, que deberé dictar como conferencia en la Universidad Goethe de Frankfurt en octubre de 1992.

[35] Mis tres obras *El humanismo semita*, escrito en 1963 (Buenos Aires, EUDEBA, 1969), *El humanismo helénico*, escrito en 1961 (Buenos Aires, EUDEBA, 1975) y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires, Guadalupe, 1974), al igual que el inédito *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (Resistencia, Argentina, Universidad del Nordeste, 1966, t. I, 268 págs.). Como puede observarse, no sólo no hemos negado nuestra historia, sino que le hemos dedicado, como pocos filósofos, muchos años y muchas obras, y hemos partido, para situar América Latina en la Historia Mundial, desde varios milenios antes de Cristo —como lo indicamos explícitamente en el prólogo a *El humanismo semita*, y como presupuesto para una *filosofía latinoamericana*.

[36] Como por ejemplo, "Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura", en *Cuyo* (Mendoza), núm. 4 (1968), pp. 117-119; "Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina", en *Cuyo*, núm. 4 (1979), pp. 79-106; o "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina", en *Ponencias*, USTA (Bogotá), 1982, pp. 405-436.

tencia de una filosofía crítica latinoamericana en la "etapa de normalidad filosófica",[37] y que haya podido en cuanto filosofía latinoamericana afirmarse a sí misma y ser *reconocida* como expresión de filosofía universal, la que se practica en los programas centrales de los estudios filosóficos y no en la especialidad de estudios latinoamericanos, o como cátedra específica: filosofía en un sentido *restringido*, o según la define la "comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana". Se debe distinguir esa filosofía *en sentido restringido* de la filosofía como "filosofía de la historia latinoamericana" o como hermenéutica histórico-fundamental del "mundo de la vida cotidiana" (la *Lebenswelt* husserliana, desde *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, y ciertamente por el impacto que causó en el *Ser y tiempo* de Heidegger). La "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea, en mi interpretación, es una *hermenéutica que hace explícita una actitud presupuesta* en la "comprensión" del mundo (el *Verstehen* en el sentido heideggeriano) desde donde puede partir el trabajo de la misma filosofía "en sentido restringido" (para no enjuiciar si lo es en sentido "estricto"). Se encuentra en la "pre-comprensión" propiamente fundamental de la *Weltanschauung* histórico-cotidiana (en el sentido diltheiano) que ya se da siempre al comenzar el acto del filosofar. El filósofo imitativo eurocéntrico (pretendidamente "universalista") en América Latina, ya está *fuera* de América Latina cuando comienza a filosofar. En este punto, Salazar Bondy (y yo mismo) proponemos la misma tesis que Zea, cuando escribe:

> México, como el resto de los países de Iberoamérica, no ha dado aún origen a una filosofía[38] a la que se pueda llamar propia. Más bien ha venido glosando las grandes corrientes del pensamiento europeo.[39]

¿No es acaso esto *exactamente* la posición de Bondy y la mía propia? Por un lado, todos pensamos que es necesario tener autoconciencia de la realidad o del "mundo de la vida cotidiana"

[37] Esta expresión es de Francisco Romero ("Sobre la filosofía en Iberoamérica", en *La Nación*, Buenos Aires, 24 de diciembre de 1940), citada por Leopoldo Zea en *Jornada*, núm. 52 (1945), p. 20.

[38] Es evidente que aquí "filosofía" para Zea tiene un sentido restringido, que no incluye a Bolívar, Alberdi o Martí, o entonces se contradiría.

[39] Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Libro-Mex, 1955, p. 47.

latinoamericana (como pasado), y que en este sentido ha habido auténticos pensadores latinoamericanos (no "filósofos normalizados"). Pero, por otro lado, en América Latina la filosofía *en sentido restringido* (que se autoafirma como universal y es reconocida por la "comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana") no había producido una filosofía "propia". ¿Es esto una contradicción? Creo que no, porque se dan en dos niveles distintos; en uno se sitúan los autores interpretados en la "filosofía de la historia" de Zea, y, en otro, los filósofos de la "filosofía" normalizada, a la que nos estamos refiriendo con Salazar Bondy.

Por una parte, el filósofo latinoamericano debe efectuar la hermenéutica que descubre[40] el *sentido* de su propia historia, de su propia realidad, tarea impresionante efectuada por Zea, al modo como Aristóteles exigía que en el uso del método más fundamental de todos, el dialéctico, ni la ciencia ni la filosofía servían, porque debía pensarse directamente *ta endoxa* (las opiniones del "mundo de la vida cotidiana" desde donde pueden ser pensados los "principios" de la ciencia y de la misma filosofía en sentido estricto o restringido),[41] y para ello sólo valía la *paideia* (una como "cultura" fundamental).[42] Pienso que la "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea se encuentra en este nivel histórico-fundamental, advirtiendo al filósofo tener autoconciencia refleja sobre el "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt*) que está ya siempre *a priori* presupuesto bajo sus pies, en cuanto mundo dependiente, marginal, históricamente situado como latinoamericano. En esto, pienso (contra todos sus detractores que piden métodos específicos), Zea tiene razón. En este sentido todos los grandes pensadores latino-

[40] Este descubrimiento es como un acto inverso del originario de América: "El descubrimiento de América —escribe Zea—, había sido en realidad su encubrimiento. Encubrimiento de la realidad de los hombres y pueblos de esta América" (*Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, 1981, p. 53).

[41] Véase *Tópicos* I, 1; 100 a 18-b 23. Hemos expuesto esto en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 17 *ss.*, reimpreso por la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1992.

[42] "En todo género de especulación y de método, desde el más cotidiano al más elevado, parece que hay dos tipos de actitudes: a la primera podríamos denominarla ciencia del ente, y a la otra una como cultura (*paideían*). En efecto, es del hombre culto (*pepaideuménou*) el poder efectuar la crítica (*Krisis*). Y es precisamente esta actitud la que pensamos que pertenece al hombre que tiene cultura universal y como resultado de la cultura", Aristóteles, *De Part. Anim.*, I, 1; 639 a 1-10.

americanos (por nombrar algunos, desde Bartolomé de Las Casas, Clavijero, Bolívar, Alberdi, Martí, etcétera) han pensado desde su propia realidad y en vista de la afirmación de lo latinoamericano. No es en este sentido que, tanto Salazar Bondy como yo mismo, hemos hablado de "filosofía imitativa" (o como escribe el mismo Zea: filosofía que "ha venido glosando las grandes corrientes del pensamiento europeo"). ¿En qué sentido han sido "glosadores" o "imitadores" inauténticos? No ya en el sentido de los autores que permiten efectuar una hermenéutica histórica (a la manera de la "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea), sino en algo muy distinto que querría explicar con algún detalle.

La "comunidad filosófica hegemónica euro-norteamericana" (desde un Popper, Austin, Ricoeur, Vattimo, Habermas, Charles Taylor o Rorty, por nombrar un filósofo de algunos países filosóficamente "hegemónicos"), y aun la "comunidad filosófica" hegemónica en América Latina (en facultades, institutos, consejos de investigación, etcétera) dejan *fuera* todo el pensamiento filosófico periférico (de América Latina, África o Asia), como pensamiento no relevante, ni pertinente, ni central. El "*fuera* de la historia" que Zea descubre en las "filosofías de la historia" europeas (como la de Hegel) ahora es interpretado como un "fuera", como una "exclusión", como una "exterioridad" de la misma "*comunidad de comunicación* filosófica", en concreto la que domina el discurso filosófico (por ello la denominamos hegemónica), situada en el eje Europa-Estados Unidos, posición de exclusión imitada por los filósofos "universalistas" coloniales. Es con respecto a esa "filosofía" pretendidamente *universal* (en concreto: europeo-norteamericana) de la que estamos *excluidos*. La cuestión es triple: 1) hay que pensar autoconscientemente "desde América Latina" (con autoconciencia del lugar en la historia mundial), 2) pensar filosóficamente "sobre nuestra realidad" (desde nuestra positividad, pero igualmente como dominados, empobrecidos, etcétera), y 3) pensar de una manera tal que podamos "entrar" en la discusión con esa "comunidad filosófica hegemónica". Como "excluidos" de ella debemos "interpelarla" para que nuestro discurso filosófico propio sea "reconocido". El "reconocimiento" de dicha comunidad hegemónica *no es el origen* de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía "normalizada" (o académica,

"filosofía como compromiso... pero no como lo entienden algunos profesores de filosofía"[43] es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso.

Es en este aspecto en el cual no basta ya una "historia del pensamiento latinoamericano" (aun como "filosofía de la historia latinoamericana"). Ahora es necesario usar todo el lenguaje, la problemática, el método de dicha "comunidad filosófica hegemónica", para plantear desde sus propias *reglas* nuestro desafío: como realidad distinta (marginal, dominada y explotada), como filosofía estricta todavía excluida. Esta exigencia de una argumentación que usa el discurso de la filosofía hegemónica desde *una realidad como exterioridad no pensada por ellos*, obliga, al mismo tiempo, a ir construyendo y reconstruyendo categorías universales innovadas, desarrollando aspectos metodológicos nuevos (válidos para África y Asia, pero igualmente para Europa o Estados Unidos). Desde la pregunta planteada en 1969 por Salazar Bondy se ha avanzado mucho. Pienso que, poco a poco, dicho desafío de una filosofía latinoamericana va siendo "recibido" por la comunidad filosófica hegemónica,[44] lo que le fuerza, por su parte, a "incluir" una problemática, una temática, unas categorías, etcétera, no pensadas antes por ellos, y así se pone en cuestión, desde un *afuera* de la historia (indicado por Zea), el eurocentrismo, la falacia desarrollista, tan propias de toda la filosofía euro-norteamericana contemporánea.

Creo que ambos proyectos, el de una "filosofía de la historia latinoamericana", como hermenéutica histórica de los presupuestos concretos de "mundo de la vida cotidiana" latinoamericana (el proyecto de Zea), y la expresión de una filosofía que partiendo de esa hermenéutica se proponga construir una filosofía latinoamericana instrumentada con el lenguaje, con la discursividad de la

---

[43] Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), p. 11.

[44] Quizá sea, por ejemplo, indicador de ese avance el artículo de Karl-Otto Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung" [La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación], en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, Augustinus, 1992, pp. 16-54; o de Paul Ricoeur, "Filosofia e Liberazione", en *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Lecce, Capone Editore, 1992, pp. 108 *ss*.

comunidad filosófica hegemónica,[45] son dos proyectos complementarios (de ninguna manera excluyentes).[46]

Estas cortas páginas, una vez más, están dictadas por un espíritu de respeto al gran maestro del pensar latinoamericano, y de agradecimiento por aquella primera lectura de sus obras, cuando en París, al comienzo de la década de los sesenta, me descubrí "fuera de la historia" gracias a Leopoldo Zea. Es la afirmación de esa nuestra exterioridad latinoamericana, como el Otro, como el pobre, la que me ha impulsado en un proyecto filosófico que intenta negar dicha negación, y subsumirla en una mundialidad futura (tanto humana en general como filosófica sin más, que pienso es el proyecto de Zea), y esto durante mis treinta últimos años.

[45] Se denomina "Filosofía de la liberación" a la filosofía que usa categorías universalizables, a partir de la situación de dependencia, dominación, explotación de América Latina. Pero, al mismo tiempo, de toda otra posición de opresión: de la mujer, de las razas no-blancas, de la juventud, de la cultura popular, de los obreros explotados por el capitalismo, de continentes excluidos de los beneficios del capitalismo central, etcétera. Un metalenguaje universalizable, que parte desde América Latina.

[46] Habría todavía muchos otros temas que exponer, tales como la diferencia entre un "proyecto asuntivo" (*Filosofía de la historia americana*, pp. 269 ss.) y un "proyecto de liberación" popular (que no es ni el de los criollos libertarios, ni de los conservadores o liberales, sino de las etnias, clases explotadas, de los marginales, del "bloque social de los oprimidos": el pueblo latinoamericano); el problema del mestizo y la necesaria inclusión del indio y el negro en un proyecto latinoamericano; la articulación de la dependencia cultural con la económica (y de allí la importancia todavía actual de Marx), etcétera. Es decir, hay un diálogo a efectuar aún en el nivel mismo de la hermenéutica histórica del mundo de la vida cotidiana, o la "filosofía de la historia latinoamericana" de Zea.

OBRAS DE LEOPOLDO ZEA CITADAS EN ESTE TRABAJO

"América y su posible filosofía", en *Letras de México* (México), núm. 11 (1941).
"Superbus Philosophus", en *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media*, edición de José Gaos, México, El Colegio de México, 1943.
"En torno a una filosofía americana", en *Cuadernos Americanos* (mayo-junio 1942).
El positivismo en México, México, 1943-1944.
"En torno a una filosofía americana", en *Jornada* (México), núm. 52 (1945).
La filosofía como compromiso y otros ensayos, Tezontle, México, 1948.
Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo, México, El Colegio de México, 1949.
Conciencia y posibilidad del mexicano, México, Porrúa, 1952.
América como conciencia, México, Cuadernos Americanos, 1953.
La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía, México, UNAM, 1953.
El Occidente y la conciencia de México, México, Porrúa, 1953.
La filosofía en México, México, Libro-Mex, 1955.
América en la conciencia de Europa, México, Los Presentes, 1955.
Esquema para una historia de las Ideas en Iberoamérica, México, UNAM, 1956.
América en la historia, México, FCE, 1957.
América Latina y el mundo, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1960.
El pensamiento latinoamericano, México, 1965.
Antología de la filosofía americana contemporánea, México, Costa-Amic, 1968.
La filosofía latinoamericana como filosofía sin más, México, Siglo XXI, 1969.
"Definición de la cultura popular", en *Características de la cultura nacional*, México, UNAM, 1969.
La esencia de lo americano, México, Pleamar, 1971.
Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana, México, Joaquín Mortiz, 1974.
El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia, México, FCE, 1975.
Dialéctica de la conciencia americana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

Filosofía latinoamericana, México, ANUIES, 1976.
Filosofía de la historia americana, FCE, México, 1978.
Negritud e indigenismo, México, UNAM, 1979.
Latinoamérica en la encrucijada de la historia, México, UNAM, 1981.
Discurso desde la marginación y la barbarie, Barcelona, Anthropos, 1988.
"12 de Octubre de 1492. ¿Descubrimiento o encubrimiento?", en *El descubrimiento de América y su sentido actual*, edición de Leopoldo Zea, México, FCE, 1989.

Leopoldo Zea en sus ochenta años

NUESTRA HISTORIA COMO HERENCIA

Por *José Antonio* MATESANZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

ALGUNAS DE LAS PSICOLOGÍAS CONTEMPORÁNEAS enseñan que para que el individuo llegue a la plenitud es imprescindible que se reconcilie con su pasado totalmente, sin cortapisas, de modo que acepte que todo aquello que le ha sucedido, absolutamente todo, fue lo mejor para él en el momento en que le ocurrió, y lo mejor para él ahora mismo, pues fue escalón imprescindible para que pudiera llegar a donde ahora se encuentra. Los sucesos del pasado personal se transforman así, de ocasiones traumáticas y posiblemente dolorosas, en escalones de un proceso que llevan al individuo a una conciencia más viva y más realista de quién es, de hecho; se transforman en eslabones que, conectados unos con otros, forman el entrelazamiento continuo, la creación misma de una personalidad única, que se desarrolla y se constituye por medio de una historia; se convierten, en fin, en lecciones aprendidas o en lecciones por aprender, todo lo cual se resume en una conciencia que dota al individuo de gran seguridad en sí mismo y lo capacita para concebir una idea sobre cuál puede ser su plenitud personal, y sobre todo cómo llevarla a cabo.

Para alguien que, como yo, se ha pasado casi toda la vida en escuelas, unas veces como alumno y otras como maestro, y siempre como estudiante, resulta una gran tentación considerar el mundo y la vida como una gran escuela; y más tentador resulta aún, adoptar esa idea de que es imprescindible aceptar nuestra historia totalmente, e incluso extrapolarla para incluir la historia toda de Latinoamérica. ¿Será posible, será incluso deseable hacer esa extrapolación que, guardando todas las proporciones y haciendo todos los ajustes del caso, aplique este principio ya no a la vida del individuo, sino a la de las naciones? ¿Esa plenitud, tan deseable y supuestamente posible en la vida de los individuos, será igualmente deseable y posible en la vida de las colectividades, de las sociedades, de las

naciones, de las naciones de naciones? Es tentador hacer la prueba, y resulta todavía más tentadora porque ha sido, en gran medida, la enseñanza intelectual y el ejemplo vital del maestro Zea.

Hoy que "coloquiamos" en honor del maestro Zea, quiero ceder a la tentación de especular un poco en voz alta sobre lo que aceptar nuestra historia podría implicar; sobre, por lo menos, algunos de los ajustes y proporciones que esto exigiría. Aceptar plena y totalmente nuestra historia implica, en efecto, aplicar uno de los conceptos que Zea ha manejado y sugerido desde hace mucho tiempo: el de asumirla. No será inútil señalar que la necesidad de llevar esta operación a cabo me la ha indicado no solamente la enseñanza del maestro, sino también una molestia ya antigua. Hace mucho tiempo que me inquieta y me molesta el hecho, que he visto constantemente repetido a lo largo dè los años, de que nosotros, mexicanos y latinoamericanos por igual, reaccionemos ante nuestra historia con disgusto, con injusticia, con desconocimiento, con falta de realismo, desproporcionada y arbitrariamente, incluso con asco, como si nuestra historia no fuese una dimensión connatural a lo que somos y a quienes somos, y por tanto digna de nuestro mayor respeto y de nuestro mayor interés y amor, sino el invento de un genio maligno empeñado en acumular características negativas y repulsivas para nosotros y para los demás, y empeñado también en cerrarnos el paso cuando queremos transformar nuestra realidad. Por otra parte, además de esa molestia, digamos vital, he experimentado otras molestias a nivel intelectual: para mí son evidentes por lo menos algunos de los grados en que los prejuicios que anidan en nuestras cabezas coloran y deforman nuestras percepciones de las realidades históricas. A otro nivel de la realidad, este rechazo de nuestra historia, este asco por nuestro pasado, determina también en gran medida nuestra ineficacia ante nuestro presente, y nuestra desesperanza, tan difundida a todos los niveles del mundo latinoamericano, ante nuestra incapacidad por cambiarlo.

En efecto, ¿qué puedo hacer yo ante "la repulsiva, negativa y odiosa realidad que me rodea", si todos nuestros males derivan del hecho desgraciado de que "los españoles nos conquistaron a los indios en el siglo XVI"? O, desde otra perspectiva, ¿qué puedo hacer, además de lamentarme, si "todos nuestros males provienen del hecho desgraciado de que somos indios, o mestizos, con algún piquete por ahí, peor aún, de negro y de chale"? Evidentemente, yo no puedo cambiar esos hechos, tan lamentables y tan negativos; no puedo convertirme en suizo, o por lo menos en sueco, francés o alemán, y por lo tanto no puedo hacer nada por mejorar el mundo que me rodea: estamos condenados a no pasar de perico-perro por principio de cuentas, por constitución esencial.

Espero que me hayan tomado por sarcasmo o por chiste cruel lo que acabo de decir, porque así quise decirlo, pero se basa en una realidad que nosotros mismos hemos construido laboriosamente, y que consiste en cultivar el desprecio por nosotros mismos, por lo que somos, y por lo tanto en cultivar el desprecio por nuestra propia historia, que nos ha llevado a ser lo que somos. Si esta actitud existiese solamente a nivel periodístico o popular, ya sería suficientemente grave; pero es el caso que existe también a niveles, digamos "intelectuales". Recordemos a manera de ejemplo que nada menos que el gran Domingo Faustino Sarmiento, genio y titán intelectual latinoamericano, dedicó su último libro, *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883), que él mismo consideraba la culminación de su pensamiento y la corona de su labor como escritor, a sostener la perversa idea —perversa por falsa y por destructiva a la vez— de que todos los males de América podían explicarse porque somos los herederos de dos razas, la india y la española, degenerada una y decrépita la otra. Y también a guisa de ejemplo recordemos que otro autor, también argentino, ya en nuestro siglo dedicó su considerable talento a tratar de fundamentar la idea de que el pecado original de América consiste, radicalmente, en no ser Europa. Y no se trata, no, de que esa actitud nos venga en exclusiva de Argentina; país por país latinoamericano, época por época, todos hemos participado a nuestra manera en la creación de este falso antimito, de esta antiutopía latinoamericana falsa que nos rebaja, que nos debilita, y que por supuesto nos hace ser presa más fácil de los lobos imperiales, interesados en que aceptemos nosotros mismos nuestro propio rebajamiento, porque así nunca podremos librarnos de su dominación, o, por lo menos, porque así seguiremos jugando el juego conforme a las reglas que ellos nos dictan y les daremos siempre la satisfacción de sentirse superiores, que no es poca cosa.

Entre las muchas cualidades admirables del maestro Zea, a mí me ha atraído siempre lo positivo y lo enaltecido de sus ideas con relación a lo que somos, a nuestra historia, a nuestra identidad; ideas que no surgen, creo yo, solamente de una posición intelectual ante el mundo de la historia y de la filosofía, sino de una actitud vital ante la vida; surgen del convencimiento de no ser menos que nadie a todo lo largo y lo ancho del mundo; surgen de saber, de sentir que somos, todos, ni más ni menos que hombres.

Y lo mejor de todo este asunto es que Zea tiene razón al afirmar que debemos y podemos asumir nuestra historia, no solamente para librarnos de los traumas que ella haya podido dejarnos, sino también para que nos sirva de punto de partida, de plataforma que nos permita llegar más alto y más profundo, sin negar lo que verdaderamente somos, sin mutilarnos, sin imitar irracionalmente a los demás, y sin aceptar los insultos rebajantes de quienes tienen interés en dominarnos.

Como historiador, y también como hombre entre los hombres, imagino —la imaginación es una de las herramientas fundamentales tanto del historiador como del hombre—, imagino, repito, y me complace imaginar, que podemos asumir nuestra historia concibiéndola como una herencia acabada de recibir en el momento mismo en que, fallecidos nuestros padres, nos enfrentamos a la madurez forzosa que implica la orfandad.

Ya no es hora de caprichos ni de resentimientos. El mundo que nos espera ahí afuera no perdona debilidades ni tonterías. La familia ha de unir sus fuerzas, porque los únicos que se benefician de nuestras querellas son los extraños. Afortunadamente, la herencia es rica y abundante; incluso aunque nos gastemos un poco en unas cuantas parrandas, el patrimonio no disminuirá, siempre y cuando seamos discretos y moderados incluso en nuestros excesos.

Lo primero que hay que hacer con nuestra herencia es conocerla: la casa de nuestros ancestros es grande y está llena de recovecos y de sorpresas. Seguramente, en los sótanos y en los desvanes encontraremos muchos esqueletos, y quizá incluso alguna carroña. Hay que sacarlos a la luz, conocerlos, airearlos. Es posible que al contacto del aire se desvanezcan y se conviertan en lo que son, en polvo; también es posible que tropecemos con viejas heridas, con traumas y cicatrices que todavía no cierran.

Es fundamental, cuando esto ocurra, encarar todo aquello que nos perturba con valor y aceptación total; hay que tener en cuenta que ciertas ilusiones ópticas y ciertos parecidos superficiales pueden hacernos creer que las lagartijas o las iguanas son del tamaño de los dinosaurios. Por otro lado, es cierto que la historia latinoamericana está llena de sangre, de violencias, de injusticias, de sarcasmos. No se trata de ignorarlos, ni de pretender que no existieron, ni de justificarlos. ¿De qué se trata entonces? Fundamentalmente, de explicarlos y comprenderlos, y a ello nos ayudan dos consideraciones que es imprescindible tener siempre en cuenta. Una, que por lo que respecta a la violencia y la injusticia, la historia de Latinoamérica no

es ni más ni menos violenta o injusta que la de cualquier otra parte del mundo, sea Europa, los Estados Unidos, Asia, África u Oceanía. ¿Que esto no nos consuela? No nos consuela entonces que el hombre sea hombre y se comporte como tal en todas partes. Nuestro conflicto, por tanto, no es con la historia, sino con la condición humana misma y con el concepto mismo de humanidad, como también supo ver con clarividencia el maestro Zea. Traslademos entonces la discusión moralista a los planos que trascienden lo histórico.

La otra consideración: que el conocimiento histórico mismo, sencillamente para existir como tal, incluye y compromete inextricablemente al sujeto de la historia, es decir, a nosotros mismos, al historiador y a su público. La historia se nos muestra como una cadena hecha de eslabones necesarios; si quitáramos uno, uno solo, el resultado sería distinto de lo que es. La realidad histórica misma se nos escaparía en su expresión concreta, y peor todavía, nosotros mismos no estaríamos aquí, y no seríamos lo que de hecho somos. Y hemos quedado —espero que ya hayamos quedado— en que no se vale negarnos a nosotros mismos, en que estamos contentos y satisfechos de ser quienes somos. La violencia y la injusticia de nuestra historia son, entonces, condiciones necesarias para que nosotros seamos lo que de hecho somos, además de enseñanzas para que nosotros mismos no las repitamos. Son nuestras, en el grado y la medida que fueron cometidas por nuestro ancestros, pero no son nuestra responsabilidad.

De esta manera, además de asumir aquello que no podemos y no debemos negar, asumimos también nuestra responsabilidad propia. Si hay algo que en nuestra realidad presente nos perturbe o nos disguste, es responsabilidad nuestra cambiarlo hoy, en vez de lamentarnos por lo que hicieron nuestros ancestros y echarles encima la culpa. Resulta paradójico, y en el fondo bastante hipócrita, clamar al cielo por las crueldades y las injusticias cometidas por los españoles, o por los indios, o por los hombres del XIX, y que nos lavemos las manos ante las crueldades y las injusticias de nuestro tiempo, que sí son responsabilidad nuestra.

Por lo demás, nuestra herencia histórica es tan rica, tan generosa, que da para mucho más de lo que al principio imaginamos, y puede permitirnos construir nuestro mundo, nuestro Nuevo Mundo, con un sentido de linaje y de continuidad histórica a la vez que de libertad, y de inmensas, prácticamente inagotables, oportunidades. En realidad, es cuestión de escoger cuál es la tradición que deseamos vivir, cuál es el linaje que deseamos continuar; por lo

que respecta a nuestra herencia histórica, la tenemos todos, prácticamente todos. En la casa paterna-materna nos encontramos que conviven, lado a lado, en relación dinámica y llena de contradicciones pero profundamente fructífera y hondamente humana, el constructor de imperios con el defensor de los Estados independientes, el inquisidor con el hereje, el místico con el sensualista, el guerrillero con el militar de escuela, el ortodoxo con el heterodoxo. Por el lado indígena, además de ligarnos con mundos de extraordinaria e insospechada riqueza humana e histórica, siempre actuales, nos ligamos a tradiciones varias, que incluyen lo mismo la creación de imperios teocráticos de vocación universalista que Estados independientes, que estilos de vida en libertad total. Por el lado español, además de la liga específicamente hispana nos relacionamos con las tradiciones clásicas, de las cuales aquélla es legítima heredera, y nos convertimos a nuestra vez en herederos de una proteica vocación de universalidad, por medio de la cual las tradiciones, las herencias del mundo entero se convierten en nuestras —incluidas por supuesto las de nuestros enemigos—, y podemos con toda legitimidad considerar como nuestros, por poner ejemplos que nos son cercanos a muchos de nosotros, el Yi Ching chino, el Tarot egipcio o la Cábala judía, la literatura sánscrita o la poesía africana. Nuestra vocación es de universalidad, y para realizarla en plenitud es necesario tener bien puestos los pies sobre la tierra, asumir totalmente nuestra historia, la personal, la nacional, la de esa comunidad de naciones que llamamos América Latina. Para que pudiéramos darnos cuenta de esto, y para que lo aceptáramos, ha sido capital la obra de mi maestro Lepoldo Zea, y ésta es la oportunidad de reconocerlo y darle las gracias.

UNA VOCACIÓN RECONOCIDA

Por *Jorge* Ruedas de la Serna
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

El día de hoy, 29 de junio de 1992, la Universidad rinde homenaje a uno de sus maestros más distinguidos. Su obra como pensador, como educador, como incansable promotor del proyecto de integración de América Latina por medio de la educación y la cultura, ha sido ampliamente reconocida, desde hace muchos años, tanto en México como internacionalmente. Ahora quiero referirme a un aspecto profundamente humano, y por ello mismo ejemplar, de su personalidad: su vocación.

Pero antes quisiera poder rescatar, con la tolerancia de ustedes, el sentido histórico que una reunión como ésta tiene en la Universidad. El hecho de que la Academia, una congregación de colegas y discípulos, se junte para homenajear a uno de sus miembros ilustres representa un acto edificante para la propia institución. Así, al menos era entendido desde la antigüedad. Se le denominaba con una palabra ennoblecida por la tradición clásica y proscrita por la ideología liberal: panegírico, cuyo origen explica un célebre autor quinientista portugués.

Dice João de Barros que era costumbre en los tiempos antiguos reconocer la obra de los excelentes hombres en su presencia, porque expresando así de manera justa y manifiesta su grande merecimiento, tanto los presentes como los que viniesen después tomasen ejemplo para realizar obras dignas de igual reconocimiento. En tanto que la historia trata en su mayor parte de lo que se oye, y esto lo encomienda a la memoria, dice este mismo escritor, el panegírico da fe de las cosas que se ven y las representa a los ojos.

Por ello es que en ésta mi breve intervención quiero hablar de las cosas que vi en torno a Leopoldo Zea, durante mi experiencia por América Latina, en tres momentos: el primero en el Brasil, en 1976. Como parte de un programa de acción cultural me tocó promover el curso "La contribución de México al pensamiento

de América Latina'', con la participación de varios profesores mexicanos, entre ellos Leopoldo Zea, en la Universidad de São Paulo. Esta institución no se recuperaba todavía del colapso de 1968. Gran número de profesores, muchos eminentes, había sido expulsado de la universidad, y no había vuelto a pisar, desde entonces, sus recintos. Parte de sus antiguas labores de investigación se realizaban extramuros. El Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), bajo la dirección de Fernando Henrique Cardoso, se ocupaba del estudio económico, político y social del Brasil y de América Latina. Recuerdo que ese año de 1976 esta institución había sido víctima de un atentado. Era todavía la época de la dictadura militar.

Hablar de América Latina era, cuando menos, incómodo para el gobierno del Brasil. Como escribió el politólogo Hélio Jaguaribe, refiriéndose a la posición brasileña en ese período, el país se mantenía teóricamente fiel a la política integracionista de los años sesenta, pero en la práctica rehuía cualquier compromiso serio con la región. El Brasil que se ''latinoamericanizaba'' estaba en el exilio, o cuando menos, fuera de la Universidad.

Era en ese contexto que se realizaba aquella visita del maestro Zea al Brasil. Uno de los profesores que se había visto obligado a dejar la universidad fue el insigne maestro João Cruz Costa, y durante los ocho años transcurridos desde su salida no había vuelto a poner un pie en el *campus* universitario. Cruz Costa es en el Brasil un símbolo de la vocación de América Latina. Obras clásicas como su *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* o *El desarrollo de la filosofía en el Brasil en el siglo XIX y la evolución histórica nacional* marcan toda una época de reflexión sobre nuestra identidad como latinoamericanos. La primera obra mencionada fue publicada en 1957 por el Fondo de Cultura Económica y apareció dedicada a Leopoldo Zea. Fue el resultado del reconocimiento de preocupaciones afines que se revelaron en un viaje que Leopoldo Zea hizo en 1946 por toda América Latina combinando el avión, el ferrocarril y la propia locomoción, pues el maestro Zea es un gran caminante. De su viaje volvió con un mapa filosófico del Continente. Muchos pensadores de toda América Latina abrazaron las ideas de Leopoldo Zea como una propuesta filosófica capaz de imbuir de sentido su quehacer intelectual.

Entre el golpe del 68 a las universidades brasileñas y esta otra visita de Leopoldo Zea al 0Brasil, se habían formado cuatro o cinco generaciones de estudiantes, por lo que gran parte de estos estudiantes que abarrotaron el auditorio donde el maestro Zea iba a

dar su primera conferencia no habían oído hablar, en la universidad al menos, de la existencia de un pensamiento auténticamente latinoamericano. Antes de iniciar su conferencia, el maestro Zea descubrió que en ese auditorio, repleto sobre todo de estudiantes, se encontraba João Cruz Costa, quien, por primera vez desde su retiro ''compulsorio'', volvía a la universidad para escuchar a su viejo amigo y colega. Entonces Leopoldo Zea le rindió un homenaje que terminó con una gran ovación del auditorio. Días después los estudiantes de la facultad de filosofía le dedicaron a Cruz Costa otro emotivo homenaje que fue el último que recibió en su vida.

Ese curso de Leopoldo Zea en São Paulo tuvo enorme importancia política y cultural. El periódico *O Estado de São Paulo*, cosa verdaderamente inusitada en ese momento, publicó una entrevista de dos páginas, donde el maestro expuso sus ideas. Sus palabras no cayeron en el vacío. Ese mismo año lo latinoamericano volvió a cobrar auge, en la Universidad y fuera de ella. Se dictaron diversos cursos sobre la literatura y el arte de América Latina, en Río, São Paulo y Brasilia. Comenzaron a reestructurarse áreas de estudios latinoamericanos. La Bienal de São Paulo dedicó una gran sala a Latinoamérica, y la semilla sembrada por Zea continuó germinando. Importantes figuras de la investigación humanística como Darcy Ribeiro, Antonio Cándido, Carlos Guilherme Mota y otros más, retomaron el proyecto latinoamericanista y le dieron nueva vigencia. Hoy, más de quince años después, en el corazón de São Paulo existe el más grande monumento que haya sido construido jamás para preservar la memoria de América Latina. Para que el Brasil, reza el proyecto, nunca más se olvide que es parte integrante de Latinoamérica, llamado por ello Memorial de América Latina y para cuya construcción se conjugó la vocación y la voluntad de hombres como Darcy Ribeiro y Oscar Niemeyer. Que las ideas y la prédica de Leopoldo Zea tienen que ver con esta inmensa realización, lo prueba el hecho de que el primer reconocimiento que otorgó el Memorial de América Latina fue para Leopoldo Zea.

El segundo momento que recordaré es febrero de 1988, en Costa Rica, cuando se anunció la visita de Leopoldo Zea invitado por El Colegio de Costa Rica y la Embajada de México. Recuerdo que una profesora de filosofía de la Universidad de Costa Rica me dijo: ''Oiga, mis alumnos me preguntaron que por qué es tan famoso Leopoldo Zea''. Y ella misma respondió: ''Primero, los mandé a la biblioteca para que leyeran, sobre todo, un pequeño libro: *La filosofía americana como filosofía sin más*''. Y continuó diciendo la misma profesora: ''Luego les expliqué que el nombre

de Leopoldo Zea es un símbolo de la lucha por la integración de América Latina''.

Costa Rica, ese pequeño país que, como decía Alfonso Reyes, tuvo durante muchos años un faro que irradiaba a toda nuestra América la luz del pensamiento de don Joaquín García Monge, un país que ha tenido grandes educadores, sabía quién era su huésped. Otra vez una sala repleta. Fue necesario cambiarse a un auditorio mayor. Sobre todo de estudiantes. Pero estaba también ahí para escuchar al maestro Zea el Presidente de la República, Óscar Arias, ya entonces Premio Nobel de la Paz. Eran tiempos difíciles. El sandinismo era anatematizado todos los días por los medios de comunicación masiva. Y surgió, como era de esperarse, la pregunta pertinente al maestro Zea. Ésa fue la verdadera conferencia: no se debía hablar del ''otro'', satanizarlo, combatirlo. Así, dijo Zea, no existía ninguna paz posible. Era necesario ponerse en el lugar del ''otro'', entenderlo hasta donde nos fuera posible. El ''otro'' tenía voz, no era mudo, por tanto lo primero era escucharlo, oírlo como a un hermano, saber cuáles eran sus aspiraciones, buscar lo que de común tenemos nosotros con el ''otro''. ''Quizás en el otro, en sus problemas, en sus limitaciones, en sus aspiraciones, pueda yo descubrir mi propia identidad, mi identidad como centroamericano, en primer lugar, y mi identidad como latinoamericano, después''. El maestro Zea fue, nuevamente, ovacionado, y el presidente Arias era el líder de ese aplauso. Con seguridad las palabras de Leopoldo Zea dejaron honda huella en los costarricenses. Todos sabemos que Esquipulas tuvo éxito por dos razones: el diálogo horizontal, en una mesa redonda, y sobre todo el rescate de una conciencia centroamericana.

Tercer momento, nuevamente Brasil, quince años después. El maestro Zea va a dar una conferencia magistral, invitado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y la Embajada de México. El tema: ''El papel de la cultura en el proceso de integración de América Latina'', asunto en ese momento inquietante para el Brasil, que había desmantelado importantes instituciones de protección a los bienes culturales, como la Fundación Promemoria, y terminado con la Ley Sarney. En el auditorio del Banco Central del Brasil, en Brasilia, doscientas personas de pie que no alcanzaron asiento. ''Los intentos de integración política o económica de América Latina han fracasado hasta la fecha'', dijo Zea. Sólo mediante la cultura es que podemos avanzar en el camino de la integración. Olvidamos que los bloques económicos en que hoy

se divide el mundo han tenido como base una conciencia de identidad cultural que ha sido posible a pesar de sus diferencias. La misma recomposición geopolítica del mundo que en este momento se da en la Europa del Este obedece en gran medida a problemas de identidad cultural. El canciller Rezek en su visita a México hizo pública la importancia que tuvo para Brasil la conferencia de Leopoldo Zea. Coincidencia o no, unos días después de la visita del maestro Zea otro filósofo de gran prestigio, Sergio Paulo Ruoanet, fue designado ministro de la Cultura.

La influencia del pensamiento de Leopoldo Zea para América Latina ha sido grande. Más grande aún es la vocación que lo ha hecho posible. Recuerdo que hace varios años el maestro Zea me confió que había renunciado a ser Embajador ante la UNESCO, porque sentía que traicionaría a su vocación, la vocación de maestro y de luchador por la difusión y la propagación de los estudios latinoamericanos. Esta vocación que le es ampliamente reconocida, tanto en su patria como fuera de ella, es su mejor enseñanza. La vocación de maestro, la vocación de investigador, la vocación a un ideal. Por ello, decir que Leopoldo Zea es un clásico de nuestro pensamiento es poco; Leopoldo Zea es un símbolo de la integración y la dignidad de América Latina.

LEOPOLDO ZEA: NADA MENOS QUE TODO UN HOMBRE

Por *Amy A.* OLIVER
AMERICAN UNIVERSITY,
WASHINGTON, D.C.

LES AGRADEZCO A TODOS LOS COLEGAS que colaboraron para llevar a cabo este muy merecido homenaje su invitación a decir unas palabras. Rendir homenaje a una persona que tanto ha influido mi propio pensamiento y, por ende, el de mis estudiantes, es tarea difícil de hacer en pocos minutos. En todo caso, voy a comenzar por el principio, dejando a un lado mi acostumbrada reserva personal.

En 1981 tuve la oportunidad de escuchar por primera vez al doctor Leopoldo Zea en el Décimo Congreso Interamericano de Filosofía en la Florida. En aquel entonces yo era una *gringa joven*, o una *joven gringa*, y él era un distinguido filósofo mexicano cuya ponencia sobre "El sentido de la historia de la filosofía latinoamericana" estaba yo por escuchar. Resultó que sus palabras estaban imbuidas de cierto significado especial para mí ya que yo estudiaba anti-positivismo y conceptos de marginalidad. Empecé a leer más obras de Zea y, al escribir mi tesis de doctorado, me atreví a pedirle una entrevista. Así lo conocí personalmente en Mayagüez, Puerto Rico en 1985. Pues, al transcurrir los años, he tenido el placer de compartir con el maestro una cordial amistad y mucha colaboración fructífera sobre las Américas. Últimamente, se me ocurre que ahora soy una *gringa vieja* mientras que Leopoldo Zea sigue siendo un distinguido filósofo mexicano.

El título de esta charla, "Leopoldo Zea, Nada menos que todo un hombre", lo tomo de una novela de Miguel de Unamuno. La trama de la novela no tiene nada que ver con Zea, pero el título sí lo describe muy bien. Aún lo modificaría para decir que Zea es nada menos que todo un hombre, y mucho más. La referencia a Unamuno no es completamente azarosa. Para mí, la obra de Zea completa el panorama de las letras hispánicas de nuestro siglo ofreciendo un contrapunto interesante a la obra de Unamuno, un fenómeno que he comentado más ampliamente en otro lugar.[1] Cuando empecé a plantear la idea de que era muy útil comparar a Zea con Unamuno, varios colegas latinoamericanos me explicaron con mucha paciencia y discreción que lo más "normal" sería compararlo con José Ortega y Gasset, ya que Zea participaba en la tradición del historicismo tal como lo aprendió de su maestro transterrado José Gaos, quien lo aprendió a su vez del mismo Ortega. Pues, ya sabía eso, pero creo que todavía resulta interesante establecer el vaivén producido por los extremos del pensamiento de Zea y Unamuno como muestra de la riqueza del pensamiento escrito en la lengua española en el siglo veinte.

Al analizar las perspectivas de Zea y Unamuno acerca de la historia, el humanismo, el catolicismo y el protestantismo, la liberación y el abismo, se nota que estos dos pensadores no se sitúan filosóficamente dentro de la estructura clásica del ensayo latinoamericano "en busca de una identidad" o del ensayo ibérico del llamado "problema de España". Zea va más allá de la "tradición americanista" y pone fin al discurso clásico sobre el pensamiento mexicano, como lo expresan los otros grandes intelectuales mexicanos Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos. Zea ha ido más allá de la pesquisa de la identidad mexicana y latinoamericana buscando un concepto más amplio de lo que es ser humano.

El pensamiento de Zea y Unamuno, con sus tendencias divergentes, demuestra la clara dimensión del pensamiento hispánico. Mientras que la angustia de Zea se basa en "la dialéctica de recuperación, un diálogo con la historia",[2] la angustia de Unamuno se basa en la imposibilidad de recuperar la fe perdida, un diálogo con la conciencia. Mientras que Zea "tiene fe en que la historia, al final, después de una larga y dramática lucha, culminará en la formación

---

[1] Amy A. Oliver, "El drama de la conciencia y la identidad universal: Temas del pensamiento hispánico del siglo XX", en *Cuadernos Americanos*, 1 (1992), pp. 171-192. Véase también mi libro *The Construction of a Philosophy of History and Life in the Major Essays of Leopoldo Zea and Miguel de Unamuno*, Ann Arbor, Michigan, University Microfilms, 1986.

[2] Richard M. Morse, *El espejo de Próspero*, traducción de Stella Mastrángelo, México, Siglo XXI editores, 1982, p. 215.

de un mundo libre'',[3] Unamuno duda que la vida, al final, después de una agonía inconmensurable, culminará en la eternidad. Zea y Unamuno representan dos polos del ensayo hispánico de ideas, en el cual sería difícil sobrepasar la extensa y magnánima exteriorización de Zea o la aguda interiorización de Unamuno.

Varias de las diferencias entre los ensayos de Zea y Unamuno se pueden describir en términos de lo racional y lo irracional. En general, Zea se concentra en los posibles papeles positivos de la racionalidad en la vida contemporánea. Así, dentro de la sociología del conocimiento tradicional, se asemeja a figuras como Mannheim, Marx y Ortega. Al contrario de Zea, Unamuno se concentra en los papeles de lo irracional o lo contra-racional, en las maneras en que los seres humanos viven y expresan sus ideas y forman sus criterios, y su sensibilidad nos recuerda a Dostoievski, Kierkegaard y Freud.

Así, el énfasis de Zea en la racionalidad y la preocupación de Unamuno por lo contra-racional resulta en las diferentes obligaciones de sus vidas. Zea se ha comprometido a entender la historia pasada, a trabajar con miras a una liberación de las condiciones impuestas en el presente por la historia, y a ver y proyectar un futuro libre de dominación imperialista. Los ensayos de Zea están orientados hacia las inquietudes que son externas a la vida personal del individuo, en el sentido que ellas al final favorecen el bienestar de la comunidad, por encima del bienestar del individuo.

Recíprocamente, Unamuno defiende la introspección personal dentro de la vida del individuo. En lugar de dedicarse primordialmente al pensamiento político, a la acción conjunta, y a alcanzar el mayor bienestar para el mayor número de personas, Unamuno reconoce y hace hincapié en la más profunda preocupación dentro de la conciencia. Las preocupaciones de Unamuno no son sólo personales sino que también son privadas, y por lo general no son útiles o no están diseñadas para integrarse dentro de una vida conjunta.

De esta forma, la tendencia de Unamuno hacia la interiorización, cuando ésta se entiende como parte central del propio entendimiento o inherente de alguna forma a la habilidad para filosofar, es incompatible e inclusive irreconciliable con el movimiento expansivo de Zea hacia la comunidad. El énfasis de Zea en la dirección racional de las comunidades humanas con miras a una justicia comprensiva, la cual afectaría constructivamente las vidas de

[3] Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, p. 144.

todas las personas, sugiere que cualquier filosofía sistemática no puede escaparse de un análisis de sus implicaciones sociales dentro de la historia. Esto es ''la filosofía como compromiso''.[4]

Yo había leído a Unamuno varios años antes de leer a Zea. Aunque el pensamiento de Unamuno fue muy importante en mi propio desarrollo intelectual, todavía faltaba algo, algo que encontré en el pensamiento divergente del maestro Zea. Cuando leí las tempranas obras suyas como *Conciencia y posibilidad del mexicano* y *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, tenía la vaga sensación de que yo estaba vinculada de algún modo a las preocupaciones expresadas por los miembros del grupo Hiperión. Me identifiqué con la búsqueda de identidad que realizaban. Después de leer otros ensayos de Zea, entendí que en cierto modo me sentía marginada y así podía solidarizarme con otros marginados. Para mí, Zea plantea el marco teórico para un feminismo global.[5] Es un marco muy amplio ya que incorpora a los otros grupos marginados como las etnias y los niños. De hecho, después de leer los libros como *Discurso desde la marginación y la barbarie*, mis estudiantes pueden aplicar la teoría de Zea a la comunidad salvadoreña en Washington, a la comunidad chicana, a la puertorriqueña y también a sí mismos.

Leopoldo Zea realiza un exhaustivo análisis del tema de la marginación, en el que trasciende las fronteras de la realidad mexicana, se adentra en el terreno de lo latinoamericano y, finalmente, en el marco de lo universal. Precisamente es este valor general o universal del estudio el que permite afirmar que las ideas del filósofo mexicano constituyen un aporte innovador al pensamiento filosófico contemporáneo. Esto es ''la filosofía sin más''.[6]

Una muestra de la manera en que Leopoldo Zea ha exportado y universalizado la cultura latinoamericana puede ofrecerla una anécdota contada por él en Roma en 1983: Había llegado a Roma a una magnífica exposición de arte mexicano (principalmente esculturas y pinturas). Después de haberlas visitado, un ilustre italiano se dirigió a Zea y le dijo: ''Le felicito a usted por ser heredero de esas maravillas''. Le respondió Zea: ''Yo también le felicito a

[4] Véase Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952.

[5] Véase mi artículo ''Sobre algunas relaciones entre la filosofía de la historia y el feminismo'', en *Cuadernos Americanos*, 22 (1990), pp. 154-164.

[6] Véase Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

usted porque usted también es heredero''. Esta anécdota me parece apropiada para concluir porque aunque tengo que decir que es un honor muy grande para el pueblo mexicano tener entre ustedes una maravilla como Leopoldo Zea, también es un gran honor para mí porque yo también soy heredera de esa maravilla.

Coloquio Internacional sobre la Latinoamericanidad

América Latina historia y destino

RECONOCIMIENTO UNIVERSITARIO AL DOCTOR LEOPOLDO ZEA

LOS DÍAS 29 y 30 de junio y 1o. de julio del presente año la Universidad Nacional Autónoma de México organizó el *Coloquio Internacional sobre la latinoamericanidad* en homenaje al doctor Leopoldo Zea por sus ochenta años de vida y cincuenta de universitario y pionero de los estudios sobre América Latina.

Este encuentro fue inaugurado en el auditorio Alfonso Caso de la UNAM por el doctor José Sarukhán Kérmez, rector de esta casa de altos estudios, a quien acompañaron en el presidium el maestro Julio Labastida, Coordinador de Humanidades de la UNAM, la doctora Juliana González, directora de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma institución y el eminente antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, quienes exaltaron la tarea filosófica de Leopoldo Zea a lo largo de su vida. El filósofo mexicano pronunció a su vez unas palabras en las que se refirió al origen y el cumplimiento de su vocación.

Participaron en este acto académico —para el cual se contó con la colaboración de un comité de apoyo y adhesiones de distintas personalidades del ámbito intelectual nacional e internacional—, cerca de cuarenta latinoamericanistas cuyas ponencias tuvieron como temática general la presencia y legado de Leopoldo Zea, los problemas de la filosofía y la cultura latinoamericanas, las coyunturas latinoamericanas y la reflexión sobre nuestra América a fin de siglo.

El eco que tuvo el Coloquio tanto en el ámbito académico como en diversos sectores de opinión es muestra de su pluralidad y de la riqueza de las discusiones por él despertadas.

En la misma oportunidad se presentaron los dos primeros volúmenes de la obra *América Latina historia y destino*, cuyo índice general se reproduce a continuación. Estos libros agrupan colaboraciones nacionales e internacionales de diversa temática, cuyo hilo conductor es la reflexión de y sobre América Latina. Asimismo se anunció la preparación de un tercer volumen, ya que los textos especialmente preparados como adhesión al coloquio superaron en mucho las dimensiones previstas.

América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, 2 vols., México, UNAM, 1992.

TOMO I. JOSÉ SARUKHÁN, *Prólogo* • ADHESIONES • LATINOAMÉRICA. SOCIEDAD Y CULTURA: FERNANDO AINSA, *La frontera:¿Límite protector de diferencias o espacio de encuentro y transgresión?* • FEDERICO JOSÉ ÁLVAREZ, *Una fiesta latinoamericana: homenaje a Leopoldo Zea* • ARTURO AZUELA, *La universidad de nuestros días. El desafío de la educación superior* • JOSÉ LUIS BALCÁRCEL, *Dinámica de la identidad* • GONZALO CELORIO, *El salvaje en el espejo. Una obra clásica* • IGNACIO DÍAZ RUIZ, *México y América en el Concierto barroco de Carpentier* • FRANCESCA GARGALLO, *Los derechos humanos de las mujeres y la posible democracia* • MARCOS KAPLAN, *Dimensiones internacionales del narcotráfico latinoamericano* • MANUEL MALDONADO-DENIS, *Leopoldo Zea, maestro de América* • FRÉDÉRIC MAURO, *Elogio* • JUAN MORA RUBIO, *La democracia en América Latina* • ARMANDO PARTIDA, *El sacrificio de Isaac: ¿colonización o integración escénica de dos culturas?* • RICARDO POZAS HORCASITAS, *El estado de las ciencias sociales en México (1982-1990)* • SALVADOR REYES NEVARES, *Naquez y dependencia* • DARCY RIBEIRO, *Leopoldo Zéa, meu irmão* • MARIO SALAZAR VALIENTE, *Cuba: democracia política restringida o estatus neocolonial de capitalismo salvaje* • ADALBERTO SANTANA, *El maestro Zea: un testimonio* • CARLOS SOLÓRZANO, *El teatro latinoamericano contemporáneo* • LATINOAMÉRICA EN SU HISTORIA: CARLOS BOSCH GARCÍA, *El problema de las "identidades regionales" en la historia contemporánea* • ENRIQUE CAMACHO NAVARRO, *Cuba ante la apertura democrática en América Latina* • FERNANDO CARMONA, *Latinoamérica: recuperar el tiempo perdido. Siete proposiciones* • PATRICIA GALEANA DE VALADÉS, *Vocación latinoamericana* • JORGE MARIO GARCÍA LAGUARDIA, *El constitucionalismo social y la Constitución mexicana de 1917. Un texto modelo y precursor* • PABLO GONZÁLEZ CASANOVA, *Colonialismo interno. Una definición* • RICARDO GUERRA TEJADA, *Reflexiones: I. Quinto Centenario II. México y la Historia* • ALEJANDRA JABLONSKA Y JUAN FELIPE LEAL, *La frontera en el cine norteamericano: 1911-1917* • JORGE SALVADOR LARA, *Espejo y la Ilustración* • SILVIA LIMÓN OLVERA, *Posibilidades de estudios comparativos entre dos pueblos de la América precolombina: los incas y los mexicas* • FRANCISCO LÓPEZ CÁMARA, *El mundo histórico del liberalismo mexicano* • FELÍCITAS LÓPEZ PORTILLO T., *Leopoldo Zea y el problema de la burguesía nacional* • EDGAR LLINÁS, *The Education of the Black Slaves: the Case of Colombia* • JOSÉ ANTONIO MATESANZ, *Armas mexicanas para la República española. El viaje del Magallanes* • RICARDO MELGAR, *La utopía cultural del Tercer Milenio y las dos Américas* • JAVIER PINEDO, *España y América Latina en los Viajes de Sarmiento. Una contribución al estudio del pensamiento liberal latinoamericano* • BENITO REY ROMAY, *El neoliberalismo económico: expresiones en México y América Latina* • BEATRIZ RUIZ GAYTÁN, *¿Qué pensar de América Latina a ocho años del siglo XXI?* • HANNS-ALBERT STEGER, *Externe Einflüsse in Geschichte und Gegenwart der Bildungssysteme moderner südamerikanischer Staaten am Beispiel Mexikos und Brasiliens* • JUAN MANUEL DE LA SERNA H., *Belice: de la colonia mercantil a la independencia dependiente* • GUSTAVO VARGAS MARTÍNEZ, *Descolonizar la geografía, descolonizar la historia* • FÉLIX WEINBERG, *Alberdi en 1843: viaje a Europa y giro ideológico* •

TOMO II. PROBLEMAS FILOSÓFICOS Y DE HISTORIA DE LAS IDEAS: JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Naturaleza, cultura, razón* • YAMANDÚ ACOSTA, *La filosofía de la historia americana como inversión de la filosofía de la historia hegeliana* • EVANDRO AGAZZI, *¿Qué espera la comunidad filosófica internacional de parte de la filosofía latinoamericana?* • MAURICIO BEUCHOT, *La filosofía política de Carlos de Sigüenza y Góngora* • HUGO E. BIAGINI, *Redescubriendo un continente: La inteligencia española en el París americano* • JOSÉ ECHEVERRÍA, *Estructura y cultura. Dos conceptos fundamentales de la historiografía contemporánea en su aplicación a América Latina* • ELSA CECILIA FROST, *Orígenes y desarrollo de la cultura americana* • OCTAVI FULLAT I GENÍS, *La muerte y el sentido de la educación* • JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ, *Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación* • JORGE J. E. GRACIA, *Zea y la liberación latinoamericana* • ENRIQUE HERNÁNDEZ, *Pensamiento y testimonio* • WILLIAM J. KILGORE, *El futuro y la filosofía en la América Latina* • ZDENĚK KOUŘÍM, *Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años* • FRANCISCO LIZCANO, *Alcances y límites de la filosofía de la historia de Leopoldo Zea* • CLAUDIO MALO GONZÁLEZ, *La lucha por la identidad* • ÓSCAR R. MARTÍ, *Gigantes y cabezudos: la querella entre historicistas y analíticos* • TZVI MEDIN, *Sobre el humanismo de Leopoldo Zea* • VJEKOSLAV MIKECIN, *Nota sulla filosofia della storia latinoamericana di Leopoldo Zea* • DOMINGO MILIANI, *Entre la historia y la intemperie* • CHARLES MINGUET, *Aspectos del diálogo entre Próspero y Calibán en el Siglo de las Luces francés* • FRANCISCO MIRÓ QUESADA C., *Filosofía de la liberación, reajuste de categorías* • EDGAR MONTIEL, *América en el espejo de Europa. Las trampas de la alteridad* • OTTO MORALES BENÍTEZ, *El maestro Leopoldo Zea en el anâlisis de las ideas de Indoamérica* • LAURA MUES DE SCHRENK, *El problema de nuestra identidad en el pensamiento de Leopoldo Zea* • CARLOS PALADINES, *El renacimiento de la historia de las ideas en el Ecuador contemporáneo* • ABEL ORLANDO PUGLIESE, *Palabras en el acto de clausura del XI Congreso Interamericano de Filosofía* • MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA, *Filosofía, ideología y doctrina antropológica en la obra de Leopoldo Zea* • ARTURO ANDRÉS ROIG, *Nuestra América frente al panamericanismo y el hispanismo:*

la lección de Leopoldo Zea • MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR, *Algunas breves reflexiones en torno al discurso filosófico de nuestra modernidad* • JAIME R. ANGULO, *La segunda oportunidad. Tiempo y relato en "Cien años de soledad"* • FERNANDO SALMERÓN, *Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina* • JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR, *Reflexiones a partir del "Discurso desde la marginación y la barbarie"* • ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui* • GREGOR SAUERWALD, *Leopoldo Zea und die Philosophie der Befreiung* • CARLOS STOETZER, *La tradición clásica y la Unión Latinoamericana* • ALEJANDRO SERRANO CALDERA, *América Latina: hipótesis y aproximaciones* • ENRIQUE UBIETA GÓMEZ, *Trascendencia política de la obra filosófica de Leopoldo Zea* • ABELARDO VILLEGAS, *La filosofía como compromiso* • LUIS VILLORO, *Sobre la identidad de los pueblos* • GREGORIO WEINBERG, *De la fecundidad de las ideas de Leopoldo Zea aplicadas a la situación actual de la ciencia latinoamericana* • LILIANA IRENE WEINBERG DE MAGIS, *Leopoldo Zea: América como sentido* •

Quinientos años después

El día 2 de abril, en la Casa Universitaria del Libro, se hizo la presentación de los primeros volúmenes de la colección *500 años después*, publicada por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Transcribimos a continuación algunos de los comentarios críticos leídos en esa oportunidad.

PRESAGIO Y TÓPICA DEL DESCUBRIMIENTO*

Por *Joaquín* Sánchez Macgrégor
CCYDEL, UNAM

Hay una clase de libros que seduce, que no se da dentro de un género literario único, de modo excluyente, que irradia, en consecuencia, a través de muchos géneros, fecundándolos. Se trata de la estirpe privilegiada de los libros seminales o germinativos. A tal estirpe, sin duda, pertenece *Presagio y tópica del Descubrimiento*, de Horacio Cerutti.

¿En qué consiste ese carácter seminal o germinativo? Tiene, desde luego, una oportuna y copiosa información que nos sirve de pretexto o de obstáculo para sembrar ideas por doquier. Es lo que hace esta recopilación de 19 ensayos dividida en dos partes: ''De utopía en América'' y ''Consideraciones sobre literatura utópica''.

La fecunda actividad latinoamericanista de este prestigioso colega (honrado, en 1991, con la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos) se ha centrado en la reivindicación teórico-histórica de la conciencia utópica en América Latina, ''reivindicación'' porque se hace a contracorriente, ya que uno de los ingredientes de esa posmodernidad tan en boga consiste en declarar el supuesto ''fin de las utopías''.

No es posible ofrecer la menor prueba del supuesto ''fin de las utopías'', entre otras cosas, porque no hay ni puede haber tal fin, como ocurre también con los otros fines decretados: el de las ideologías, el de la historia.

Todos y cada uno de ellos constituyen dimensiones inexcusables del ser humano, el cual, en efecto, al *ser* (no al *tener*) temporalidad *es* historia, fatalmente, o sea, pasado, presente y porvenir, este último asumido bajo la forma de *pro-yecto*, utopista, por excelencia, esencialmente *meliorativo*, pues al no serlo resulta *contrautópico*.

---

* Comentario sobre la obra de Horacio Cerutti Guldberg *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991.

No tiene pues nada de extraño que los mejores cerebros del reciente Coloquio de Invierno hayan reivindicado la utopía, o por lo menos, el derecho a ésta; cosa muy evidente sobre todo en la excelente ponencia de Pablo González Casanova.

Así pues, está en buena compañía Horacio Cerutti con su insistencia en la importancia de la utopía (que aparece en mi último libro intitulado *Colón y Las Casas: poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*).

Comentemos ahora algunos pasajes notables de la obra:

1. "Se es utopista por exceso de realismo y no por ingenuidad" (*Presagio y tópica*, p. 25). Esta sentencia lapidaria de Horacio Cerutti vale un Potosí. Algún día se integrará un decálogo de la conciencia utópica y esta frase de Cerutti podrá encabezarlo.

En efecto, sólo al calar profundo en la realidad se llegará al diseño de un proyecto utópico. Primero se cobra conciencia de una realidad opresora y luego podrá darse el distanciamiento indispensable para integrar la utopía. Primero es el ser y luego el modo de ser, decían los escolásticos. La utopía es una conciencia en segundo grado, una *pars construendi* que va a continuación de la *pars destruendi*, en seguida de la crítica a determinados aspectos de la realidad.

2. "Lo interesante es destacar que este magno proyecto de transformación (el proyecto anfictiónico de Bolívar) no surge de un *bovarismo* de evasión o del desconocimiento de lo que se es, sino al contrario, de un hiperrealismo que anhela la transformación" (p. 29).

Aquí se reafirma el punto anterior, sólo que en función de un caso concreto. El proyecto utópico de cambio meliorativo se da si y sólo si lo precede y anuncia una sólida conciencia de realidad. Por eso, el doctor Cerutti emplea el término *bovarismo* consagrado por Antonio Caso en su ensayo sobre "El bovarismo nacional" (*Discursos a la nación mexicana*, 1922) quien lo toma de Jules Gautier para aludir al sentimiento escapista del célebre personaje de Flaubert.

3. "Es característico del ejercicio utópico, del utopizar, el renegar de una realidad vigente y el anhelar una realidad deseable. Por eso la frase definitoria de Vasconcelos: pesimistas de la realidad, optimistas del ideal. Esta actitud caracteriza el ejercicio de la utopía. Por su parte, expresamente reconoce Henríquez Ureña la función de la utopía: trascendente, permítaseme, en la misma inmanencia histórica" (p. 37).

Se detalla el doble movimiento del proyecto utópico: el *terminus a quo* o *pars destruendi* que exige una actitud eminentemente crítica ante lo real; el *terminus ad quem* o *pars construendi* cuya postulación de escenarios ideales puede considerarse como un capítulo de la flamante teoría de sistemas.

Las referencias a Vasconcelos y Henríquez Ureña no sólo demuestran la vocación latinoamericanista de Cerutti, siempre bien informado, sino el abolengo de la utopía entre nuestros caudillos culturales.

4. "Utopía no es equivalente a irracionalidad, sino búsqueda de una nueva totalización social, superadora e integradora de las totalizaciones enquistadas vigentes. Su accionar social es típicamente dialéctico; de una dialéctica que enfatiza más el momento de la ruptura que el de la nueva totalización" (p. 44).

Que no sea irracional la utopía es un rasgo suyo evidente y en posesión del consenso, pero los supuestos alcances holísticos del proyecto utópico no podrán recabar nunca el apoyo unánime.

Es más, a partir de las refutaciones popperianas a todo lo que huela a conciencia totalitaria (en la plena acepción de la palabra, que incluye lo político), y de su convalidación empírica por el desarrollo de los acontecimientos, no queda más que compartirlas, como hace Vargas Llosa en un reciente y notable ensayo sobre Popper publicado en la revista *Vuelta* (marzo 1992).

Creo que en lo futuro la comprensión de la categoría de *totalidad* tendrá que orientarse dentro de los planteamientos sartreanos (totalidad destotalizada) o de los formulados por García Bacca en el macizo *Curso sistemático de filosofía actual* (1991), en cuya página 144 se refiere así al método dialéctico transustanciador o dialéctica transustanciadora (*transustanciar* es su traducción de *Aufhebung*): "...el MDT, o la DT es un proceso irreversible y *totalizador* —no sumador. Los procesos sumadores, o son previos al estado dialéctico, o decadencia de él, mas nunca constitutivos".

De acuerdo con esto, y con las tesis popperianas al respecto, bien fundadas, aceptamos la teoría de la revolución social que propone Horacio Cerutti, pero no las pretensiones o tendencias (*intentio*) holísticas:

> Propongo entender por "teoría de la revolución" aquel constructo argumental que permite planificar, justificar y ejecutar una transformación estructural y valorativa de la sociedad, con el fin de que principios como justicia, solidaridad, respeto a la naturaleza y a los derechos humanos —en especial el

derecho a la vida y a la participación en las decisiones que la afectan— se vean cumplidos por las mayorías, por lo menos, de nuestros contemporáneos (pp. 47-48).

Si la anterior definición resulta convincente e inspiradora, en cambio la siguiente frase (Cerutti sabe acuñar frases lapidarias) adolece de inexactitudes y riesgos, muy generalizados, por lo demás, en la segunda mitad: ''La historia la escriben los triunfadores, pero la hacemos todos'' (p. 101).

Sí, es cierto que la historia la escriben los triunfadores, así se forman las clases y las ideologías hegemónicas. No es cierto, en cambio, que la historia la hacemos todos; bueno fuera, pero, desgraciadamente, son las élites en el poder las que toman las decisiones en materia política, económica, social, cultural, etcétera.

Las utopías revolucionarias —que siempre habrán de plantearse— consisten, entre otras cosas, en el intento de extender, de universalizar el sujeto o agente de la historia.

El fracaso de las revoluciones bolcheviques (llamémoslas así) proviene, en buena medida, de la traición a este principio moderno de la participación histórica real.

Quizá sea éste un ideal inalcanzable, el ''truco del oasis'', para decirlo con la expresión maravillosa de Horacio Cerutti, pero, al fin y al cabo, es parte del ideal democrático, nuestra razón de ser.

EL DESCUBRIMIENTO Y LA INTEGRACIÓN IBEROAMERICANA*

Por *Brian F.* Connaughton
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, MÉXICO

Antes que nada, quiero expresarles que es un honor para mí presentarles este libro de mi maestro, el doctor Carlos Bosch García, intitulado *El descubrimiento y la integración iberoamericana*. El doctor Bosch se ha destacado siempre por un compromiso académico y vital con América Latina como objeto de estudio y como sujeto colectivo de su propia historia. Ha proyectado este compromiso en sus estudios y lo ha comunicado a sus discípulos en su docencia. Este libro, que recoge escritos primordialmente de los últimos diez años, es una muestra apreciable de las indagaciones de su autor en torno al pasado, presente e incluso el futuro de las naciones de origen ibérico. Como tal, no comulga con temas clave de su labor académica como hombre comprometido con estos pueblos y la comprensión que la perspectiva histórica puede ofrecer sobre ellos.

El afán del autor en los artículos de este texto no ha sido sólo informarnos sino retarnos a revisar con espíritu crítico la totalidad de la historia de Iberoamérica desde el Descubrimiento. Esta revisión pretende empujarnos hacia una revaloración de los derroteros históricos de la región e incluso sacar provecho del análisis de sus nexos pluriseculares con la Península Ibérica. Desde el primer artículo, ''Historias comparadas, España y México'' en la sección primera, ''España y su colonia'', Bosch García sugiere que una de las grandes tragedias de estos dos países —y por extensión las demás de Iberoamérica— ha sido la falta de reconocimiento de la histórica pluralidad nacional (o étnica) debido al auge de una estructura estatal orientada a la unidad, la que se ha forjado frecuentemente con el

* Comentario sobre la obra de Carlos Bosch García, *El descubrimiento y la integración iberoamericana*, México, UNAM, 1991.

recurso a la intolerancia y con el afán de consolidar un poder absoluto y centralizante. La falta de participación popular en la política, tan grave en México, la ve el autor como producto del divorcio entre el Estado y la pluralidad de etnias (naciones) y provincias del país.

En sucesivos artículos, el autor retoma este tema en las tensiones entre los conquistadores y la Corona en el siglo XVI, y ve a los primeros como portadores de un robusto individualismo medieval y a ésta como proyección de una moderna centralización. Al estallar los sueños de aquellos conquistadores de hacer la América a expensas de la Corona y de los indígenas, Bosch nos impulsa a ver en su desgracia una lección para nosotros: "...porque España nunca supo tratar hombres y menos a los que algo le dieron" (p. 36). Parece estarnos poniendo sobre aviso, de nuevo, de que el Leviatán iberoamericano es de antigua cepa, y no obstante su asociación con temas e ideologías de vanguardia en época reciente, amenaza con devorar a los individuos que le dan vida mediante su entrega a él.

Parte de una rica experiencia plural que en España e Iberoamérica se marchitó, según Bosch García, fue la proyección marítima. Es irónico, porque fue la estrecha relación con el mar y los conocimiento que se tenía sobre él, que permitió que Iberia fuera el eje inicial de la expansión europea en ultramar. Pero si la Cataluña marítima pudo contribuir a los conocimientos que posibilitaron un imperio español en tierras americanas, fue la Castilla territorial y reconquistadora la que se impondría en sus derroteros a futuro. Y Castilla, denominada por su aristocracia consumidora, Alejandría a España e Iberoamérica incluso de los valores burgueses de trabajo y productividad que marcarían una nueva era. De nuevo, la concentración y centralización del poder en la Iberia e Iberoamérica modernas empobrecía la herencia a mano.

Las aportaciones de árabes y judíos a la riqueza cultural y material de España, el peculiar estilo constitucional y político de la Cataluña medieval, el papel particular que en ella desempeñaba el comercio, la burguesía urbana y el mar, son temas aún de otro artículo. El opacamiento de esas ricas vertientes de tradición por el avance de la monarquía autoritaria e intolerante, con su poder económico y su derecho romano estandarizado, es lamentado, no sin comentar la manera en que los logros marítimos de Cataluña y Portugal posibilitaron la forja de la nueva hegemonía castellana.

No pudo resistir el autor la inquietud de aplicar sus tesis más directamente a la historia de México y —a través de ella— a Iberoamérica. En "Hombres de mar y hombres de tierra en la historia

de México", Bosch García señala las aportaciones de los marinos españoles no sólo en unir España a América, sino en unir ésta al Oriente. Mas "ese quehacer marinero sufrió considerablemente al quedar el manejo de las colonias en manos de la gente de tierra, conquistadores, funcionarios y colonos" (p. 77). Si los hombres de mar se caracterizaban por su "tolerancia,... habilidad y... liberalidad", como lo requerían las incertidumbres marítimas, los hombres de tierra podían, en su seguridad, imponer "las instituciones, los reglamentos, la esclavitud, la religión, etcétera" (p. 73). México ganó en solidez lo que perdió en agilidad, porque hasta ahora ha resultado "un país sin verdadera conciencia de la existencia de sus propios mares y de las oportunidades que ellos encierran para definir la vida moderna de la nación comunicándola y relacionándola con el consorcio de las naciones mundiales" (p. 77).

No media una gran distancia intelectual entre lo planteado hasta aquí y la tesis de que la debilidad internacional de México e Iberoamérica proceden de su vida de espaldas al mar. El auge inglés, francés y holandés dependió de su proyección marítima. Su arribo desde fines del siglo XVI a las costas iberoamericanas se debió a su fortaleza en este renglón. El imperio español se escudó en torpes mecanismos de flota, galeones, control burocrático y defensas terrestres. Mientras la llegada de los extranjeros se basaba en el impulso individualista de los *privateers*, la respuesta imperial era estatal. No obstante diversos cambios en las modalidades de defensa imperial bajo los Borbones en el siglo XVIII, "todo ello resultó de poco efecto si se piensa que se construyeron en realidad defensas terrestres junto al mar, en vez de establecer fuerzas marinas para luchar en contra de las flotas en el mar y en batallas marítimas" (p. 121).

En este contexto, de hecho, había comenzado ya la "Transición en la Historia General de América". Es decir, la debilidad imperial e iberoamericana frente a las potencias marítimas del norte de Europa, conduciría al cambio en las relaciones de poder de las naciones europeas con América. La España terrestre y aristocrática sería batida sobre todo por la Inglaterra marítima y burguesa, y luego por su descendiente más o menos directo, los Estados Unidos. Esto obligó a una Iberoamérica repentinamente "desheredada" a pretender anular la Colonia con la independencia y forjar una historia nueva. Mas en medio de la pretensión de las nuevas naciones independientes de recuperar una historia precolonial, "continuó el *statu quo* social sin gobernantes metropolitanos" (p. 127). El cen-

tralismo y la dictadura replicaron patrones básicos heredados a pesar de la adopción de gobiernos formalmente republicanos. Oligarquías urbanas con un nuevo discurso reformista lograron trabar nexos con los países noratlánticos en expansión, pero ninguna de las oligarquías contendientes pudo lanzar una verdadera alternativa popular y nacional que se sobrepusiera a la jerarquización y fragmentación sociales heredadas de la Colonia. En el siglo XIX, podría decirse, la tradición terrestre y aristocratizante se hallaba frente a su destino histórico.

En la segunda sección del libro, "La Nación", Bosch García se ocupa de la nueva dinámica de Iberoamérica en la época poscolonial, sus relaciones internacionales en circunstancias más bien desfavorables, y la lucha por una identidad propia que incluso ha enfrentado problemas en torno al nombre propio del conjunto de países que fueron antaño colonias ibéricas: ¿se trata, pues, de Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica o América?

El autor contempla los primeros intentos de integración iberoamericana en la época poscolonial como la respuesta fallida a la necesidad de seguridad continental en el nuevo contexto internacional. Fracasaron los esfuerzos de unión continental ante la toma de poder por parte de los señores rurales. Ante esta situación, y en el contexto de un mayor arrojo de los países capitalistas en la segunda mitad del siglo, Iberoamérica experimentó dos caminos paralelos. Por un lado, se volvió más permeable a la cultura y al capital del Atlántico norte, al mismo tiempo que se pretendía llegar a un proceso de renovación y cambio. Por otro lado, el antiguo régimen logró perpetuarse con un mínimo de cambios precisamente debido al dinamismo proveniente de sus nexos económicos con el Atlántico norte. "El hecho fue que el patrimonio cultural formado durante la colonia resultó resistente en extremo al cambio, por su propio sistema de valores señoriales" (p. 146). Y la situación se prolonga al presente sin que haya una renovación suficiente en el tejido social iberoamericano. El autoritarismo no cede frente a la pluralidad de lo individual. "Con sólo aceptar la importancia que cada uno tiene como individuo y su aportación en la sociedad quedarían a salvo las discriminaciones...", escribe el autor, "y los oficios manuales o intelectuales se regenerarían como actividades importantes del trabajo a desarrollarse por la nación" (p. 152).

Entre la "bota del capital" externo y la "bota interna" del dominio de unos cuantos se ha agitado la vida de Iberoamérica. Y se ha proyectado hacia el "señorío enmascarado de nacionalismo... que no representa otra cosa que una formalidad externa, vacía y sin contenido, que se levanta como escudo impotente en contra de los lanzazos económicos mundiales y que exacerba el espíritu y tuerce la visión de las clases medias y bajas de la sociedad" (p. 158).

Invoca Bosch García la necesidad de reconocimiento de la pluralidad interna de cada país latinoamericano como el principio de renovación nacional y por ende continental. Sugiere el autor que ésta es la vía para la salida de las quimeras y el establecimiento de bases ciudadanas, y por ende no señoriales, hacia el futuro. Lo contrario es seguir el camino del "presagio fatal de Bolívar para la historia de América" (p. 181), según el cual Iberoamérica sería incapaz de regenerarse ni hacerse respetar ante las naciones extranjeras.

El camino azaroso de los últimos 170 años dio pie, especialmente por sus fracasos, al avance de intereses extranjeros en Iberoamérica, a expensas de la integración nacional y continental. Bosch García, acucioso estudioso de la diplomacia extranjera y la respuesta iberoamericana —particularmente mexicana— dedica sesudos artículos de este volumen al análisis de la diplomacia conservadora española y la liberal norteamericana hacia México en el período posterior a la independencia. Dejo a ustedes para mayor exploración la riqueza de sus detalles. Lo que yo puedo decir es que Carlos Bosch García nos da siempre excelentes bases para la comprensión de esta vertiente de la historia mexicana e iberoamericana en el período moderno. Atento a matices culturales y no sólo estrictamente diplomáticos de las partes en conflicto, nos ofrece una visión de la diplomacia en torno a Iberoamérica que es a la vez sutil y precisa. ¡Excelente combinación!

De la última parte de este libro, "La gente y su pueblo", diré poco. Me resultó a la vez sorprendente, lógica y estupenda. Sorprendente, porque todos los tratados son españoles exiliados. Lógica, porque este libro se intitula *El descubrimiento y la integración iberoamericana*, y con un giro particular puede decirse que todos los españoles tratados por Bosch García descubrieron América en el dolor del exilio, la integraron a su propia experiencia vital, contribuyeron a su conocimiento histórico y antropológico en las Américas y universalmente, y por ende impulsaron diversos aspectos de la integración étnica y cultural de su nuevo mundo. El mismo Bosch García es hijo del exilio. Estupenda, porque su humanismo es de un elevado y bello nivel que en la presente fase de la humanidad a todos nos puede iluminar. Hablando de las metas de él y su

padre, Pedro Bosch Gimpera, escribe nuestro autor que consistían en:

> mantener y defender la libertad y la personalidad porque son elementos necesarios para nuestra cultura, la catalana, que sentimos como cultura de base en nuestro ser y que podemos combinar con todo el respeto, tanto con la castellana como con la mexicana a la que también pertenecemos. Concluimos que, por ser mejores catalanes, podíamos ser mejores castellanos y españoles y ahora mejores mexicanos... se trata de que por querer lo propio se quiere y se respeta lo ajeno. Por eso hemos podido hacer nuestro todo lo español y todo lo latinoamericano (p. 309).

Proyectando de nuevo un mensaje de pluralidad política y respeto a la multiplicidad del género humano. Bosch García termina, pues, por convencernos que la única solución para Iberoamérica es la forja de la unidad a partir del respeto y fomento de la heterogénea cotidianidad.

Yo no voy a emprender una crítica de la obra del doctor Carlos Bosch García. He querido sobre todo destacar algunos de los aspectos de la misma que más me han llamado la atención. Invito a ustedes a que, con espíritu crítico y ánimo de pensar Iberoamérica, descubran este libro y lo analicen a sus anchas.

DIALÉCTICA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. UNA FILOSOFÍA EN LA HISTORIA*

Por *Manola* Sepúlveda Garza
ENAH, México

Mario Magallón Anaya es investigador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Desde hace quince años se dedica al estudio de la filosofía EN y DE América Latina. Es uno de los entusiastas seguidores de la obra del doctor Leopoldo Zea.

El libro que hoy nos ofrece consta de tres apartados. El primero se titula "Historia de la Conciencia Americana", y constituye una extensa investigación en la que, para entender la especificidad de nuestro pensamiento, realiza un recorrido por la historia de las ideas en el subcontinente. En este amplio panorama se destaca la preferencia por el tratamiento de pensadores "mexicanos", explicable, quizás, por la amplitud del tema y la necesidad de estudios más profundos de representantes de las ideas de otros países latinoamericanos.

En este apartado el autor explora el pensamiento indígena prehispánico de Mesoamérica para mostrar su carácter racional y organizado. Analiza expresiones de Netzahualcóyotl, Cacamatzin, Xicoténcatl y otros, que a través de sus poemas expresaron la totalidad de sus ideas y de los valores esenciales del mundo en que vivían. El autor intenta caracterizar las concepciones indígenas y griegas tratando de encontrar caracteres comunes y disímiles; encuentra que el punto de partida en el que confluyen es el filosofar, y señala que al lado de lo mítico-religioso, en los dos pueblos se da un saber fruto de la observación, cálculos y reflexiones racionales que a pesar de que puedan relacionarse con las prácticas religiosas

---

* Comentario sobre la obra de Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM, 1991.

representan un género distinto cuyo andamiaje es la elaboración racional. De esta manera demuestra que el pensamiento indígena tiene una racionalidad, un orden y un sentido propios, y que existe una filosofía, entendida ésta como una actitud ante la realidad que se trata de conocer.

En lo que se refiere a la conquista y colonización, el autor las caracteriza como actos de gran violencia hacia los aspectos fundamentales del ser humano. El indígena, señala, pasa a ser el desheredado y el soporte de una negación continua. Entra en la historia de Occidente como el vencido.

La conquista estuvo marcada por dos aspectos: un acontecimiento espiritual y visionario de una "civilización" que penetraba en la "barbarie", y la negación de una economía feudal por una intercontinental sin precedentes en la historia.

En la veta de una historia de las ideas, nos señala que durante los siglos XV y XVI se dio un trasplante del pensamiento escolástico, fundamentalmente mediterráneo, representado por pensadores como Vitoria y Las Casas, en quienes ve un embrión de afirmación del pensamiento latinoamericano. El humanismo renacentista está presente en Vasco de Quiroga, quien aplica los principios de la *Utopía* de Tomás Moro en sus hospitales y pueblos de Santa Fe. Sitúo la transición de la predominante escolástica de la modernidad en personalidades como sor Juana Inés de la Cruz y Sigüenza y Góngora.

En el siglo XVIII se intenta adaptar (no trasplantar) la filosofía europea a los pueblos de América y defender ciertos principios de "nacionalidad". En Nueva España, por ejemplo, Clavijero y otros jesuitas inician la revalorización del pasado indígena y se plantean que indigenismo e hispanismo no pueden existir como entidades separadas, pues mutilarían nuestra herencia espiritual que es la duplicación de nuestro ser americano. En esta época se da también la afirmación de los sectores criollos y mestizos, que serán elementos básicos en los movimientos independentistas.

En la transición al siglo XIX destacan como ideólogos y líderes del movimiento independentista de América Latina Bolívar, Hidalgo, Morelos, y otros prominentes personajes altamente influenciados por los enciclopedistas franceses. El autor profundiza en el pensamiento bolivariano y en la influencia que recibió de la filosofía de la Ilustración.

Para Magallón Anaya los movimientos independentistas del siglo XIX son expresión de afirmación, de búsqueda de lo propio, de

encuentro con lo latinoamericano. En acuerdo con Leopoldo Zea afirma que

> Bolívar es exponente de una filosofía de la historia que se caracteriza por la lucha contra la dependencia, en la que se afirma la humanidad en todos los hombres. Éste es el caso de una forma de ser propia, nacida de un proceso dialéctico en el que se advino de la obscuridad a la libertad, es el viaje por encontrar el ser entitativo producto de la división pues no era ni europeo ni indio, sino un hombre nuevo.

El siglo XIX se inició con una búsqueda de la emancipación, y a lo largo de él surgen expresiones como las de José María Luis Mora, Juan Bautista Alberdi, Juan Montalvo, Francisco Bilbao y José de la Luz Caballero, que buscan romper con la herencia del imperialismo colonial ibérico y tratan de modificar las estructuras heredadas del sistema escolástico. Sin embargo, a finales del siglo XIX y hasta los inicios del XX, será una época dominada por el positivismo que, según el autor, generará nuevas formas de dependencia.

En reacción a lo anterior surgen pensadores con filosofías afirmativas de rescate social, histórico y cultural. El autor ubica en esta línea a pensadores como Vasconcelos, Caso, Henríquez Ureña, Manuel Ugarte y José Martí, entre otros, personajes que establecieron una lucha ante nuevas formas de dependencia. En este amplio recorrido historiográfico el autor apunta sólo los lineamientos de las ideas vividas en el transcurso del siglo XX. Señala que lo actual en América Latina es la Filosofía de la Liberación.

Para terminar, enfatiza que la experiencia de Latinoamérica en su dialéctica histórica ha sido la de la lucha por la liberación, y que éste será el soporte de su filosofar mientras no logre arrancarse las cadenas del neoimperialismo colonial.

Una pregunta que se antoja después de leer este apartado es en dónde se ubica el pensamiento de los pueblos indígenas, de los latinoamericanos residentes en los países del norte y de los negros del Caribe y de otras regiones de América. ¿Es el pensamiento latinoamericano sólo la expresión de lo mestizo? Me parece que un pensamiento más representativo de América Latina debería estar integrado por la expresión cultural de los sectores mencionados. De ser así, es una tarea por realizar en la que seguramente deberán participar filósofos, historiadores, antropólogos y otros especialistas de toda América Latina.

Si la primera parte fue una versión historiográfica de las ideas en América Latina, en los apartados segundo y tercero Mario Magallón desarrolla una propuesta propia en el marco de una filosofía latinoamericana. El contenido, pues, está constituido por diversos ensayos críticos:

— La historia como creación occidental.
— La universalización de la cultura.
— Iberoamérica al margen de Occidente.
— De la autenticidad de la filosofía, y
— Latinoamérica, Tercer Mundo.

Queremos apuntar algunas de las ideas desarrolladas en estos ensayos:

El autor señala la historia como creación de Occidente a una versión del dominador que negó la existencia de las particularidades de los pueblos que no se adaptaban a sus paradigmas. En contraposición, se suma a la propuesta de realizar una historia universal constituida por historias regionales diferenciales; de esta manera ve en la totalidad histórica un proceso heterogéneo articulado por el resultado común de la práctica social.

En relación con la universalización de la cultura, reitera que los pueblos de América Latina tienen como punto de partida la humillación y negación de su cultura autóctona; sin embargo, después de un largo proceso en que se mezcló lo indígena con lo ibérico, se formó el mestizaje cultural. Según el autor, éste "proporciona una visión del mundo abierta que permite explorar cauces al análisis de la realidad circundante al establecer una circulación comunicativa más dinámica que tiende a desenmascarar la explotación y la miseria".

Cuando el autor se refiere a la autenticidad en filosofía se suma a los pensadores que señalan que ésta debe estar determinada por la realidad concreta y circunstancial; agrega que es el producto de una realidad histórico-social en enriquecimiento; es la superación de las contradicciones en la práctica, es la capacidad de producir formas nuevas cuyo actor es el hombre que se hace y se determina a sí mismo en la praxis, en la historia, en la retención de lo que se era y en el proyecto de lo que se será. Finalmente señala a la filosofía de la liberación como más próxima a ese sentido de autenticidad.

Ideas como las señaladas son el tono de los diversos ensayos aquí presentados. Al finalizar, el autor nos ofrece una extensa bibliografía, tanto de filósofos latinoamericanos como de europeos, y busca establecer relaciones interdisciplinarias entre el filosofar y otras disciplinas de las ciencias sociales.

LUIS CARDOZA Y ARAGÓN

Cuadernos Americanos lamenta profundamente la desaparición del gran escritor guatemalteco Luis Cardoza y Aragón, nuestro gran exiliado.

Autor de obras que son ya patrimonio de América y el mundo, Cardoza y Aragón fue por muchos años colaborador cercano de nuestra Revista.

Convocatorias

IV CONGRESO DE LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (SOLAR)

Mendoza, Argentina, noviembre de 1993

Se han puesto en marcha los preparativos para el IV Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR), bajo el patrocinio del Ministerio de Educación y Justicia y de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

El Congreso se realizará entre el miércoles 17 y el sábado 20 de noviembre de 1993 en el Centro Universitario de la ciudad de Mendoza. Su tema central será: *''América Latina y el Caribe hacia el año 2000''*.

Las principales líneas de trabajo son las siguientes:

—Reubicación de los países latinoamericanos en el contexto mundial. Estados nacionales, regionalización y mundialización.

- Situaciones sociales, crisis y Estado.
- Democratización y sistemas políticos.
- Pérdida y reconstrucción de modelos.
- Identidad, integración y transnacionalización.
- Políticas científicas y estrategias: ciencias básicas y ciencias ''aplicadas''.
- Posibilidades del desarrollo sustentable.

—Nuevos agentes sociales de cambio

- Medios de comunicación y construcción del saber. Reorganización de la cultura.
- Marginalidad y derechos sociales.
- Problemática actual de los Derechos Humanos.
- Juventud por jóvenes.
- Poder y participación de la mujer en el mundo actual.
- Exilio y migraciones en América Latina.
- Salud y sociedad. Desafíos del presente (drogadicción, SIDA, alcoholismo...).

—Próximo milenio. Teoría y función utópica; el lugar de América Latina.

- Sujeto, modernidad y posmodernidad.
- Diálogo y comunicación.
- Corporeidad y erotismo.
- Transculturación-aculturación.
- Fundamentos conceptuales de la ecología.
- Historia de las ideas y americanidad.

- Metodología de la investigación filosófica latinoamericana.
- Crisis de las formas de identidad y nuevas utopías.

—*Expresión artística y Sociedad.*

- Literatura, teatro, cine y cotidianeidad latinoamericana.
- El imaginario contemporáneo: nuevas mitologías.
- Arquitectura, estratificación social y calidad de vida.
- Confluencia del imaginario científico y ficción.

—*Fin de siglo ¿Fin de la historia?*

- Reinterpretaciones de la historia de América Latina.
- Historia e historiografía.
- Reformulación de la historiografía en el sistema educativo latinoamericano.
- Civilización, barbarie y humanización.
- 501, proyecciones de la conmemoración española.
- Estructura categorial del discurso político en la segunda mitad del siglo XX.

La situación de emergencia y crisis que envuelve a la Universidad impide, por el momento, sufragar gastos de invitados, por lo que agradeceremos que los delegados gestionen apoyos financieros correspondientes con sus respectivas instituciones.

La correspondencia deberá dirigirse a:

Comité organizador del IV Congreso SOLAR,
Rectorado, Universidad Nacional de Cuyo.
Centro Universitario, Parque Gral. San Martín
Mendoza (5500), Rep. Argentina
Tels. (54-61) 231132 - 253219 - 251352
FAX: (54-61) 380150
Telex: 55267 Mendoza, Argentina
E-Mail: Solar4@raiz.uncu.edu.ar

En espera de su participación, reciba un saludo cordial,

Dr. Leopoldo Zea
Coordinador General de SOLAR

Mtra. María Elena Rodríguez Ozán
Coordinador de Asuntos
Internacionales del CCYDEL-UNAM

VI CONGRESO DE LA FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (FIEALC)

CIRCULAR 1

Distinguidos Colegas:

En relación con la convocatoria distribuida por el Dr. Leopoldo Zea (Coordinador general de la FIEALC), me es grato confirmar el inicio de los preparativos para el VI Congreso de la FIEALC que tenemos el honor de organizar.

1. El Congreso se celebrará entre el 21 y el 27 de junio de 1993 en Varsovia con la inauguración el martes 22 y la clausura el sábado 26.

2. La temática general del Congreso será: *Relaciones y estudios comparativos entre América Latina y las demás áreas culturales del Mundo.* Pensamos poner especial atención en las relaciones entre América Latina y la Europa Centro-oriental, Nórdica y Balcánica. Ya desde ahora les invitamos a enviarnos sus proposiciones temáticas de participación. El organigrama específico se propondrá en la próxima circular.

13. Por el momento no podemos informarles sobre nuestras posibilidades de apoyo financiero. Seguramente lo conseguiremos. Creemos, no obstante, que en el peor de los casos la necesidad de pago por parte de los participantes no excedería de unos USD 120 por persona para completar los costos de alojamiento, manutención, aseguramiento técnico, transporte interno, materiales.

4. La proxima circular más completa se enviará próximamente en octubre de 1992.

5. El CESLA está por cambiar su sede; por lo tanto rogamos dirigirnos la correspondencia a:

Centro de Estudios Latinoamericanos - CESLA
Universidad de Varsovia
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warzawa
POLONIA
Tel. (48-22) 266081 ext. 43, 44; tlx 825439 uw pl; Fax (48-22) 267520

Cordialmente,

Prof. Dr. Andrzej Dembicz
Director CESLA
Varsovia, 3 de agosto de 1992

Homenaje a
Cuadernos Americanos

CONMEMORACIÓN DE LOS 50 AÑOS DE *CUADERNOS AMERICANOS*

Constitución del Comité de París

Gracias a una colaboración intelectual ejemplar establecida entre los escritores mexicanos Jesús Silva Herzog, Alfonso Reyes, Bernardo Ortiz de Montellano y los españoles Juan Larrea y León Felipe, se fundó en la ciudad de México, en 1942, la revista *Cuadernos Americanos*, que a lo largo de medio siglo se ha convertido en una tribuna privilegiada del pensamiento, la historia, las ideas políticas, la creación y la crítica literaria en América Latina.

La fecunda obra iniciada por Jesús Silva Herzog en la dirección de *Cuadernos Americanos* es continuada hoy por el filósofo mexicano Leopoldo Zea, actual director, quienes han hecho de la revista una de las publicaciones más influyentes en los medios latinoamericanos e hispanistas de todo el mundo.

En sus páginas han colaborado y colaboran los pensadores, científicos sociales, dirigentes políticos, educadores, literatos y filósofos más eminentes de América. Allí se han dado a conocer obras que se han vuelto clásicas en la cultura latinoameriana contemporánea: *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz; los *Cuentos mayas*, de Miguel Ángel Asturias; *Los peligros de la democracia*, de Germán Arciniegas; *La revolución guatemalteca*, de Luis Cardoza y Aragón; los poemas de *Ganarás la luz*, de León Felipe, y *Ciudad deshabitada*, de Fernando Cardenal; y muchos de los ensayos fundadores de la historia de las ideas en el continente, de José Gaos, Leopoldo Zea, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Ezequiel Martínez Estrada, Victor Raúl Haya de la Torre, Raúl Roa, Silvio Zavala, José Antonio Portuondo, Augusto Salazar Bondy, y tantos otros. *Cuadernos* continúa hoy esta elevada misión de promotora del patrimonio intelectual de América, difundiendo los trabajos de las nuevas generaciones de latinoamericanistas, sean de la región o del resto del mundo.

Eminentes latinoamericanistas franceses, como Paul Rivet, Jacques Soustelle, Roger Caillois, Jean Cassou, Marcel Bataillon, Noël

Salomon, Laurette Sejourné, han escrito en estos *Cuadernos* el resultado de sus investigaciones, y sus colaboraciones han establecido un señalado vínculo con los americanistas de Francia, tradición que se continúa con vitalidad hoy en día. Semejantes lazos de cooperación intelectual ha mantenido y mantiene la UNESCO con *Cuadernos Americanos*.

A fin de proseguir con esta obra excepcional de intercambio cultural con Francia, los colaboradores y amigos de *Cuadernos Americanos* en París han decidido constituir un Comité de conmemoración del cincuentenario de la Revista.

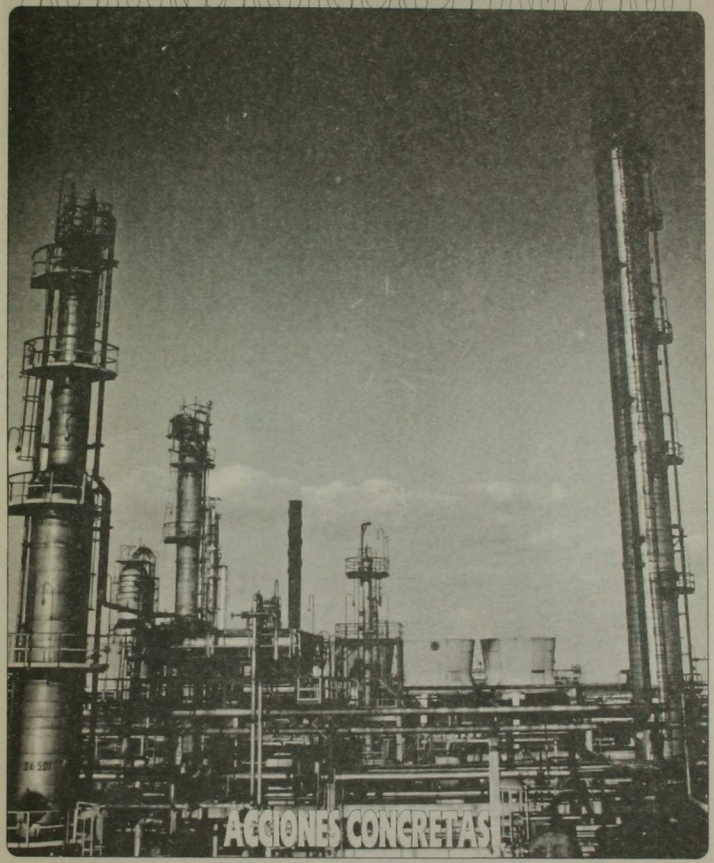
Con la adhesión institucional de la UNESCO y bajo la presidencia de honor de los Embajadores Luis Eugenio Todd y Félix Fernández Shaw, Delegados Permanentes de México y España, respectivamente, ante la UNESCO, se constituye el Comité, conformado por: Fernando Ainsa, Georges Couffignal, François Chevalier, Henri Favre, Claude Fell, Alain Guy, Michael Löwy, Frédéric Mauro, Charles Minguet, Edgar Montiel, Joseph Pérez, Louis Sala Molins, Amos Segala y Paul Verdevoye.

La coordinación del Comité está a cargo de Fernando Ainsa, Charles Minguet y Edgar Montiel, miembros del Consejo Editorial Internacional de *Cuadernos Americanos*, residentes en París. Los latinoamericanistas de Francia que deseen sumarse a esta iniciativa, sírvanse escribir a: 2 Bd. Saint Marcel, París 75005, Francia, a la atención de Edgar Montiel.

Este libro se terminó de imprimir el mes de octubre de 1992 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 2500 ejemplares.

PEMEX PARTICIPA

EN LA PRESERVACION DEL AMBIENTE



- Desde 1991, redujo en 50% el contenido de plomo en la gasolina Nova, con normas similares a las adoptadas recientemente por los países miembros de la Comunidad Económica Europea.

PEMEX
ORGULLO Y FORTALEZA
DE MEXICO

TENER MEJOR AMBIENTE ES UNA NECESIDAD... LOGRARLO ES TAREA DE TODOS

Fondo de Cultura Económica

SERGE GRUZINSKY

LA COLONIZACIÓN DE LO IMAGINARIO

Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XIV-XVIII

¿Cómo nace, se transforma y muere una cultura? ¿Cómo se produce y se reproduce un entorno que tenga credibilidad en situaciones en que los trastornos políticos y sociales, en que las diferencias en los modos de vivir y pensar, y en que las crisis demográficas parecen haber llegado a límites sin precedentes? Y, de una manera más general, ¿cómo construyen y viven los individuos y los grupos su relación con la realidad, en una sociedad sacudida por una dominación exterior sin antecedente alguno?

Otros títulos recientes en Historia:

David A. Brading
• ORBE INDIANO

Charles Gibson
• TLAXCALA EN EL SIGLO XVI

Sonia Corcuera de Mancera
• EL FRAILE, EL INDIO Y EL PULQUE

siglo veintiuno editores

Novedades

ciencia y técnica
HISTORIA DEL SIDA
Mirko D. Grmek
¿ENFERMEDAD NUEVA O ENFERMEDAD VIEJA?

¿DE DÓNDE PROVIENE EL VIRUS QUE LA CAUSA Y POR QUÉ AHORA ESTA EPIDEMIA?

¿SON BENÉFICOS LOS EFECTOS DE LA MEDICINA MODERNA?

Por primera vez un libro responde a estos interrogantes y hace hincapié sobre los últimos descubrimientos en virología, infectología e inmunología.

ciencia y técnica
LA CONTAMINACIÓN ATMOSFÉRICA
Causas y fuentes. Efectos sobre el clima, la vegetación y los animales.
Maurizio Caselli

Si aumenta la contaminación, habrá cada vez más enfermedades pulmonares, mayor incidencia de tumores y en general una reducción en la esperanza de vida.

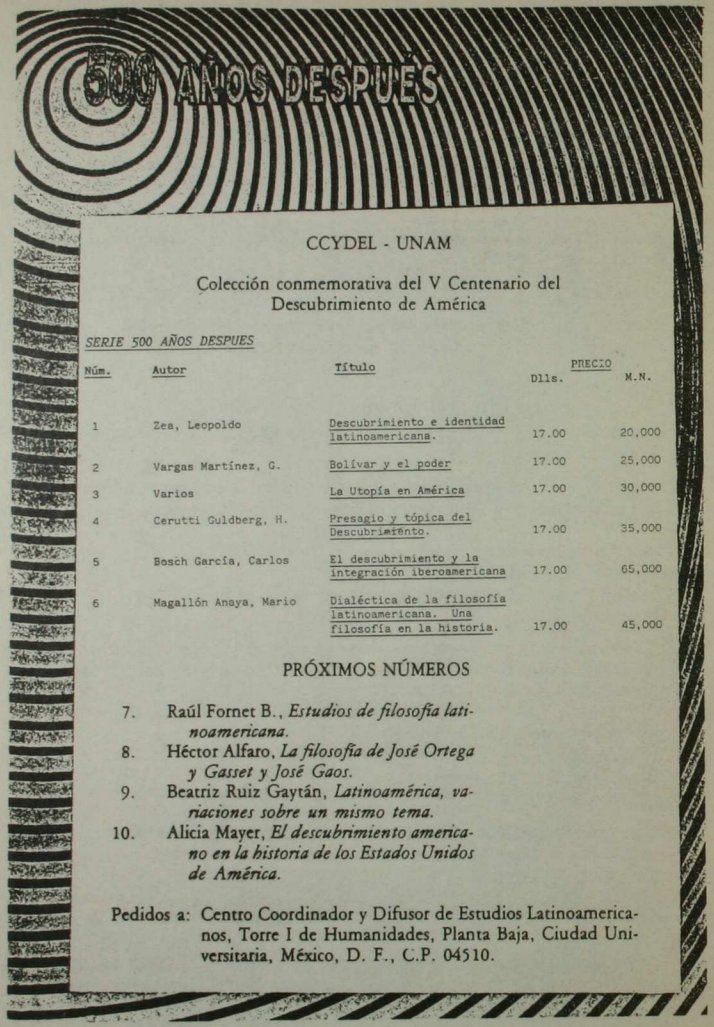
sociología y política
PENSAR AL REVÉS
Trabajo y organización en la empresa japonesa
Benjamín Coriat

Este libro se dedica fundamentalmente; a comparar los métodos estadunidenses de producción -taylorismo y fordismo- y lo que en adelante denominaremos los métodos japoneses de producción.

sociología y política
WAR GAME
La información y la guerra
Dominique Wolton

Investigación para tratar de comprender, en una situación de crisis, el funcionamiento de la información en los medios, piezas maestras del funcionamiento de las democracias pluralistas.

De venta en Av. Cerro del Agua Núm. 248, Col Romero de Terreros y en librerías de prestigio.



CCYDEL - UNAM

Colección conmemorativa del V Centenario del Descubrimiento de América

SERIE 500 AÑOS DESPUES

Núm.	Autor	Título	PRECIO Dlls.	M.N.
1	Zea, Leopoldo	Descubrimiento e identidad latinoamericana.	17.00	20,000
2	Vargas Martínez, G.	Bolívar y el poder	17.00	25,000
3	Varios	La Utopía en América	17.00	30,000
4	Cerutti Guldberg, H.	Presagio y tópica del Descubrimiento.	17.00	35,000
5	Bosch García, Carlos	El descubrimiento y la integración iberoamericana	17.00	65,000
6	Magallón Anaya, Mario	Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia.	17.00	45,000

PRÓXIMOS NÚMEROS

7. Raúl Fornet B., *Estudios de filosofía latinoamericana.*
8. Héctor Alfaro, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos.*
9. Beatriz Ruiz Gaytán, *Latinoamérica, variaciones sobre un mismo tema.*
10. Alicia Mayer, *El descubrimiento americano en la historia de los Estados Unidos de América.*

Pedidos a: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Torre I de Humanidades, Planta Baja, Ciudad Universitaria, México, D. F., C.P. 04510.

PUBLICACIONES DEL CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

(ÚNICAMENTE TÍTULOS EN EXISTENCIA)

SERIE "NUESTRA AMERICA"

Núm.	Autor	Título	PRECIO Dlls.	M.N.
10	Steger, Hans Albert	América Latina, sociedad, historia y geografía.	15.00	10,000
15	Varios	La latinidad y su sentido en América Latina.	15.00	10,000
16	Varios	El perfil del Brasil contemporáneo.	15.00	12,000
18	Serrano Caldera, A.	Filosofía y crisis en torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana.	10.00	8,000
19	Nallim, Carlos Orlando	Cinco narradores argentinos: Mansilla, Dávalos, Alvarez, Arlt, Di Benedetto.	12.00	9,000
20	Pinillos I., Ma. de las N.	El sacerdote en la novela hispanoamericana.	17.00	12,000
22	Varios	Imperialismo y economía en América Latina.	15.00	10,000
26	Saladino García, A.	Dos científicos de la ilustración hispanoamericana.	15.00	10,000
27	Malo González, Claudio (compilador)	Ecuador contemporáneo.	17.00	12,000
28	Camacho Navarro, Enrique	Los usos de Sandino.	17.00	12,000

dialéctica ■ Año 15 ■ Número 22 ■ Primavera de 1992

SUSCRÍBASE

dialéctica

■ Nueva época ■ Año 15 ■ Número 22 ■ Primavera de 1992

☐ **América Latina y la crisis de los paradigmas sociales:** *Pablo González Casanova y Sergio Bagú*
☐ El TLC y las reformas constitucionales: ¿hacia un liberalismo social?
☐ **Reflexiones sobre el atraso mexicano:** *Ramón Eduardo Ruiz*
☐ **Liberalismo y socialismo:** *Sánchez Vázquez, Figueroa, Oliver, Vargas*
☐ **El Salvador, de la revolución armada a la lucha política:** *Mario Salazar Valiente*
☐ **Cuba: ¡hay una salida! (respuesta desde la isla)** ☐ **Universidad y modernización**

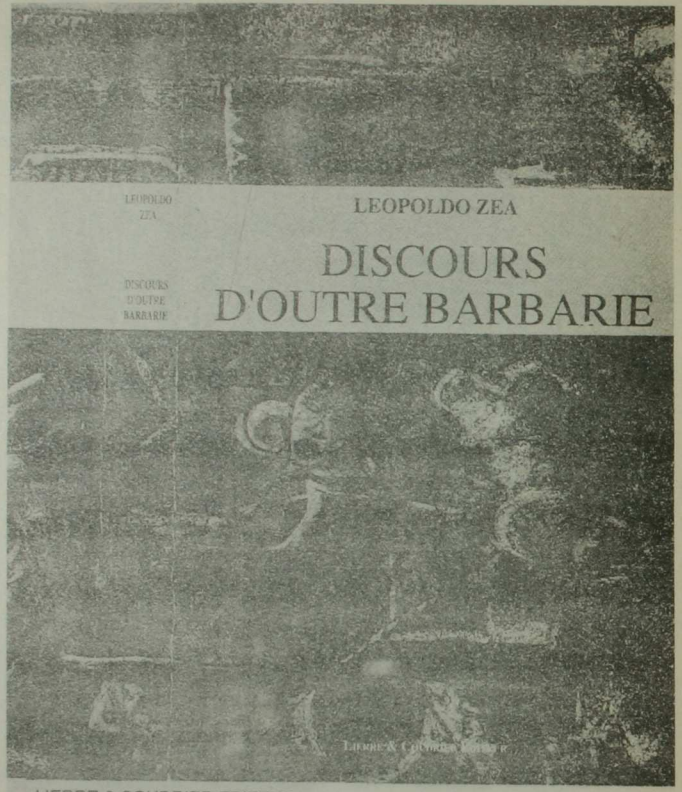
REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
ISSN 0185-7770 — 15 mil pesos

A LA VENTA EN LAS PRINCIPALES LIBRERÍAS

■ Revista trimestral
■ Precio por ejemplar: 15 mil pesos
■ Correspondencia: Reforma, 913; 72000 Puebla, Pue.; teléfono 42 63 63; o al apartado postal 21-579; México, D.F. ■ Suscripciones por cuatro números en la República Mexicana: 75 mil pesos / En los Estados Unidos, Canadá, Centro y Sudamérica, y Europa: 40 dólares US

REVISTA "NUESTRA AMERICA"

Núm.	Fecha	Título	PRECIO Dlls.	M.N.
4	enero-abril, 1982	El Caribe, sociedad y cultura/ nación e imperialismo.	10.00	8,000
7	enero-abril, 1983	Economía de América Latina.	10.00	8,000
8	mayo-agosto, 1983	Identidad y cultura latinoamericana.	10.00	8,000
9	septiembre-diciembre/83	Marx y América Latina.	10.00	8,000
11	mayo-agosto, 1984	Filosofía de la liberación.	10.00	8,000
12	septiembre-diciembre/84	Migración de las ideas.	12.00	9,000
13	enero-abril, 1985	Sendero luminoso.	12.00	9,000
14	mayo-agosto, 1985	Nacionalismo y latinoamericanismo.	12.00	9,000
15	septiembre-diciembre/85	De sayas y minifaldas: la mujer en América Latina.	12.00	9,000
16	enero-abril, 1986	Relaciones México-Estados Unidos.	15.00	10,000
17	mayo-agosto, 1986	México en el S. XIX.	15.00	12,000
18	septiembre-diciembre/86	Costa Rica contemporánea: un balance histórico.	15.00	12,000
19	enero-abril, 1987	Novela histórica hispanoamericana.	15.00	12,000
20	mayo-agosto, 1987	La iglesia en América Latina.	15.00	12,000



LIERRE & COUDRIER EDITEUR
83, RUE LAMARCK
75018 PARIS, FRANCIA

ANUARIO LATINOAMERICA

Núm.	Fecha	PRECIO Dlls.	M.N.
11	1978	10.00	8,000
13	1980	10.00	8,000
17	1984	10.00	8,000
18	1985	12.00	8,000
20	1987	12.00	9,000
21	1988	15.00	12,000
22	1989	15.00	30,000
23	1990	15.00	30,000

Voices of Mexico

MEXICAN PERSPECTIVES ON CONTEMPORARY ISSUES

As the world's borders fade, the warmth of Mexico's modernity and vitality lights up Latin America and beyond. New and exciting forces gain momentum as older values are reshaped and reaffirmed. *Voices of Mexico*, the most important English-language quarterly in Mexico, brings you opinion and analysis of the world's currents as they flow through Mexico.

Address publicity and suscriptions to:
Miguel Angel de Quevedo 610
Col. Coyoacán
04000 México, D.F.
Tel/Fax (905) 554-65-73.

SERIE 500 AÑOS DESPUES

Núm.	Autor	Título	PRECIO Dlls.	M.N.
1	Zea, Leopoldo	Descubrimiento e identidad latinoamericana.	17.00	20,000
2	Vargas Martínez, G.	Bolívar y el poder	17.00	25,000
3	Varios	La Utopía en América	17.00	30,000
4	Cerutti Guldberg, H.	Presagio y tópica del Descubrimiento.	17.00	35,000
5	Bosch García, Carlos	El descubrimiento y la integración iberoamericana	17.00	65,000
6	Magallón Anaya, Mario	Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia.	17.00	45,000

PEDIDOS A: CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Torre I de Humanidades, Planta Baja, Cd. Universitaria
04510 México, D.F.
Tel. 622-19-01 / Tel. (Fax) 548-96-62

SINTESIS

N.º 16 ECUADOR

ENERO-ABRIL 1992

AIETI
Claudio Coello, 86 - 4.º
28006 Madrid

Directora: Guadalupe Ruiz Giménez

AMERICA LATINA

— Problemas de identidad e integración en Latinoamérica. **Leopoldo Zea.**
— La Comunidad hispana. **Arturo Uslar Pietri.**
— Desarrollo humano, medio ambiente y el orden internacional: Una perspectiva latinoamericana. **Adolfo Ferrer.**

ECUADOR

— Teorías e ideologías sobre el Estado en Ecuador: 1948-1984. **Enrique Ayala/Rafael Quintero.**
— La democracia en el Ecuador: Desafíos, dilemas y perspectivas. **Amparo Menéndez-Carrión.**
— El sistema de partidos políticos y la sociedad civil en Ecuador. **Luis Verdesoto Custode.**
— La nueva derecha ecuatoriana. **Alexei Páez.**
— Fuerzas Armadas en Ecuador. ¿Puede institucionalizarse la subordinación al poder civil? **Fernando Bustamante.**
— Crisis económica y desmovilización social. La década de los 80: Actores y desmovilización social. **Gaitán Villavicencio.**
— Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: La construcción de identidades en una sociedad heterogénea. **Manuel Chiriboga.**
— El Estado ecuatoriano: Crisis económica y Estado desarrollista. **Germánico Salgado.**
— Panorama general de la economía ecuatoriana 1948-1988. **René Báez Tovar.**
— El destino de un país pequeño: Ecuador en asuntos internacionales. **John Martz.**

DOCUMENTOS

— Indicadores económicos 1991.
— Resultados de las elecciones de mayo de 1992.

BIBLIOGRAFIA

— Otros artículos.
— Libros.
— Reseñas.

CENTROS DE INVESTIGACION

Suscripciones: EDISA. López de Hoyos, 141. 28002 Madrid
Distribución: CIENCIA 3. Comercio, 4, Esc. Bajo C. 28007

EL TRIMESTRE ECONOMICO

COMITÉ DICTAMINADOR: Carlos Bazdresch P., Jorge Cambiaso, Carlos Márquez, José Romero, Lucía Segovia, Rodolfo de la Torre, Martín Werner. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bacha, José Blanco, Gerardo Bueno, Enrique Cárdenas, Arturo Fernández, Ricardo Ffrench-Davis, Enrique Florescano, Roberto Frenkel, Ricardo Hausmann, Albert O. Hirschman, David Ibarra, Francisco Lopes, Guillermo Maldonado, José A. Ocampo, Luis Ángel Rojo Duque, Gert Rosenthal, Fernando Rosenzweig (†), Francisco Sagasti, Jaime José Serra, Jesús Silva Herzog Flores, Osvaldo Sunkel, Carlos Tello, Ernesto Zedillo.

Director: Carlos Bazdresch P. Subdirector: Rodolfo de la Torre
Secretario de Redacción: Guillermo Escalante A.

Vol. LIX (2) México, Abril-Junio de 1992 Núm. 234

ARTÍCULOS

Domenico Mario Nuti	*Socialismo de mercado: El modelo que pudo ser pero no fue*
Lester R. Brown, Sandra Postel y Christopher Flavin	*Del crecimiento al desarrollo sostenible*
Fernando Dall'Acqua	*Ajuste estructural y política agrícola en el Brasil: Experiencias de los ochenta y perspectivas para los noventa*
Luis René Cáceres y Óscar A. Núñez-Sandoval	*Influencias internas y externas en la determinación del tipo de cambio en el mercado negro de Guatemala*
Samuel Alfaro Desentis	*Efectos reales del endeudamiento público interno: Evidencia empírica para México*
Jorge Mejía Montoya, Mónica Grados Aguilar y Nelli Meunier González	*La eficiencia del mercado accionario en México*

NOTAS Y COMENTARIOS:

El convenio trilateral de libre comercio entre México, los Estados Unidos y el Canadá, Víctor L. Urquidi. *La economía y la política económica: Algunas tendencias recientes*, Eric Roll

DOCUMENTOS:

Informe acerca del desarrollo mundial 1991: Evaluación crítica, José María Fanelli, Roberto Frenkel y Lance Taylor

Precio de suscripción por un año, 1991
La suscripción en México cuesta $75,000.00

	España, Centro y Sudamérica (dólares)	Resto del mundo (dólares)
Personal	$25.00	$35.00
Universidades, bibliotecas e instituciones	$35.00	$100.00

Fondo de Cultura Económica - Av. de la Universidad 975
Apartado Postal 44975, México, D. F.

México INTERNACIONAL

DIRECTOR: CARLOS CALVO ZAPATA

AÑO 4
NUMERO 38

SUBDIRECCION EDITORIAL: GRACIELA ARROYO PICHARDO, MANUEL BECERRA RAMIREZ, RAUL BENITEZ MANAUT, JOSE ANTONIO CRESPO, LUIS GONZALEZ SOUZA Y JUAN CARLOS MENDOZA

PRECIO PACTO: 2,000 PESOS

OCTUBRE DE 1992

Fernando Solana
Hay incertidumbre: la desaparición de los bloques no dio paso al mundo pacífico con el que soñamos
página 10

El TLC también se rige por el Derecho Internacional
MANUEL BECERRA RAMIREZ, página 7

La zona económica de cooperación del Mar Negro
ANTONIO DUEÑAS P., página 2

La Argentina, entre el paraíso y el espejismo
GRACIELA MALGESINI, página 19

El pasado llama a la puerta
(El resurgimiento del nazismo en la República Federal de Alemania)
JOSE LUIS HOYO ARANA, página 18

La posguerra fría: ¿de la confrontación militar a la competencia económica?
JORGE RODRIGUEZ BERUFF, página 8

La nueva CEPAL en el neoliberalismo
ARTURO ORTIZ WADGYMAR, página 22

¿Cooperación política o política común europea?
LOURDES MARQUINA, página 21

Luis Donaldo Colosio
Importante incremento del gasto social en México
página 14

Lecciones de Minamata
CARLOS USCANGA, página 24

Pemex
Significativo aumento en exportaciones de productos petroquímicos
página 17

Genaro Borrego
El PRI, dispuesto a transformarse pero no a desnaturalizarse
página 16

México INTERNACIONAL

Se envía a todas las embajadas, consulados y misiones diplomáticas de nuestro país en el extranjero; a todas las representaciones de otros países en México, a todos los organismos internacionales y a todas las instituciones de educación superior en la República Mexicana.
De venta en puestos y librerías.

CUADERNOS AMERICANOS

DESEO EJEMPLARES SUELTOS DE CUADERNOS AMERICANOS

NOMBRE

DOMICILIO LOCALIDAD

CODIGO POSTAL PAIS TELEFONO

EJEMPLARES DE CUADERNOS AMERICANOS (Indicar número y año)

IMPORTE

MEXICO
EJEMPLARES DE 1942 A 1959: $46,000.00
EJEMPLARES DE 1960 A 1986: $31,000.00
EJEMPLARES DE 1987 A 1991: $16,000.00

OTROS PAISES
EJEMPLARES DE 1942 A 1959: 36 DOLARES
EJEMPLARES DE 1960 A 1986: 30 DOLARES
EJEMPLARES DE 1987 A 1991: 24 DOLARES

CUADERNOS AMERICANOS

DESEO SUSCRIBIRME A CUADERNOS AMERICANOS

NOMBRE

DOMICILIO LOCALIDAD

CODIGO POSTAL PAIS TELEFONO

CHEQUE BANCO

GIRO SUCURSAL

☐ ☐

SUSCRIPCION RENOVACION IMPORTE

REDACCION Y ADMINISTRACION: P.B. TORRE I DE HUMANIDADES, CIUDAD UNIVERSITARIA, 04510, MEXICO, D.F.•TEL. 550-57-45•TEL. (FAX) 548-96-62•GIROS: APARTADO POSTAL 965 MEXICO 1 D.F. PRECIO POR SUSCRIPCION DURANTE 1992 (6 NUMEROS), MEXICO $70,000.00, OTROS PAISES 120 DLS. (TARIFA UNICA): PRECIO UNITARIO DURANTE 1992, MEXICO $12,000.00, OTROS PAISES 24 DLS. (TARIFA UNICA) • DE VENTA EN LAS MEJORES LIBRERIAS

CUADERNOS AMERICANOS
Nueva Época

Número 36 Noviembre-Diciembre Volumen 6

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

Alberto Rex González, Símbolo y técnica: el azar y la necesidad en el proceso de evolución cultural.
Brian F. Connaughton, América Latina 1700-1850: entre el pacto colonial y el imperialismo moderno.
Adalberto Santana, Visión del área del litoral mediterráneo latinoamericano continental: las concepciones sobre su unidad y diversidad.
Manola Sepúlveda Garza, El Este de Guanajuato: microhistoria de alianzas sociales.
María Andueza, San Juan de la Cruz en México.
Serge Zaïtzeff, Cartas de Gabriela Mistral a Genaro Estrada.

ARTURO ARDAO

Leopoldo Zea, A Arturo Ardao en sus ochenta.
Arturo Ardao, Palabras en la entrega del premio Gabriela Mistral.
Arturo Ardao, El nombre "América Latina" en Madrid desde 1958.
María Noel Lapoujade, Entrevista a Arturo Ardao.
Enrique Puchet, Las lecciones de un maestro.
Carlos Mato Fernández, Inteligencia que esclarece.
Javier Sasso, Arturo Ardao, historiador de las ideas.
Yamandú Acosta, Función de la filosofía en la génesis del Uruguay actual; la filosofía en el proyecto de la primera modernización.
Manuel Claps, La filosofía de la historia en el pensamiento rioplatense (desde la generación argentina de 1837 hasta Carlos Vaz Ferreira).
José Luis Abellán, El uso mitológico del mar en Unamuno.
Hugo Biagini, La Universidad de la Plata y sus relaciones con América y España.
Horacio Cerutti Guldberg, Memoria comprometida y fecundante.

CONTENIDO

QUINTO CENTENARIO. ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

Leopoldo Zea — América, vacío de Europa

Clara Alicia Jalif de Bertranou y Gustavo González G. — Conflicto y discurso sobre el hombre americano. La polémica Las Casas-Sepúlveda

Gérard Pierre-Charles — Visión contemporánea de Toussaint Louverture

Adolfo Colombres — El desarrollo cultural indígena en el marco del proyecto civilizatorio de América Latina

Ana Bella Pérez Castro y Lorenzo Ochoa — Mestizaje cultural en la Sierra Alta de Hidalgo, México

Márgara Averbach — Literatura india en los Estados Unidos: una forma de resistencia cultural

Sergio Ramírez Mercado — El Nuevo Mundo

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

Alejandro Finisterre — Juan Larrea, León Felipe y el cincuentenario de *Cuadernos Americanos*

José G. Moreno de Alba — Antonio de Nebrija en España y América

Teresa Smothermon — La filosofía de la liberación en la nueva novela indigenista

Juan Manuel Rivera — La peregrinación de Bayoán: fragmentos de una lectura disidente

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. DIÁLOGO Y POLÉMICA

Leopoldo Zea — Filosofar a la altura del hombre. Respuesta a Zdeněk Kouřím

Enrique Dussel — El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana

LEOPOLDO ZEA EN SUS OCHENTA AÑOS

José Antonio Matesanz — Nuestra historia como herencia

Jorge Ruedas de la Serna — Una vocación reconocida

Amy A. Oliver — Leopoldo Zea: Nada menos que todo un hombre

COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE LA LATINOAMERICANIDAD. AMÉRICA LATINA HISTORIA Y DESTINO

Reconocimiento universitario al doctor Leopoldo Zea

QUINIENTOS AÑOS DESPUÉS

Joaquín Sánchez Macgrégor — Presagio y tópica del descubrimiento

Brian F. Connaughton — El descubrimiento y la integración iberoamericana

Manola Sepúlveda Garza — Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia