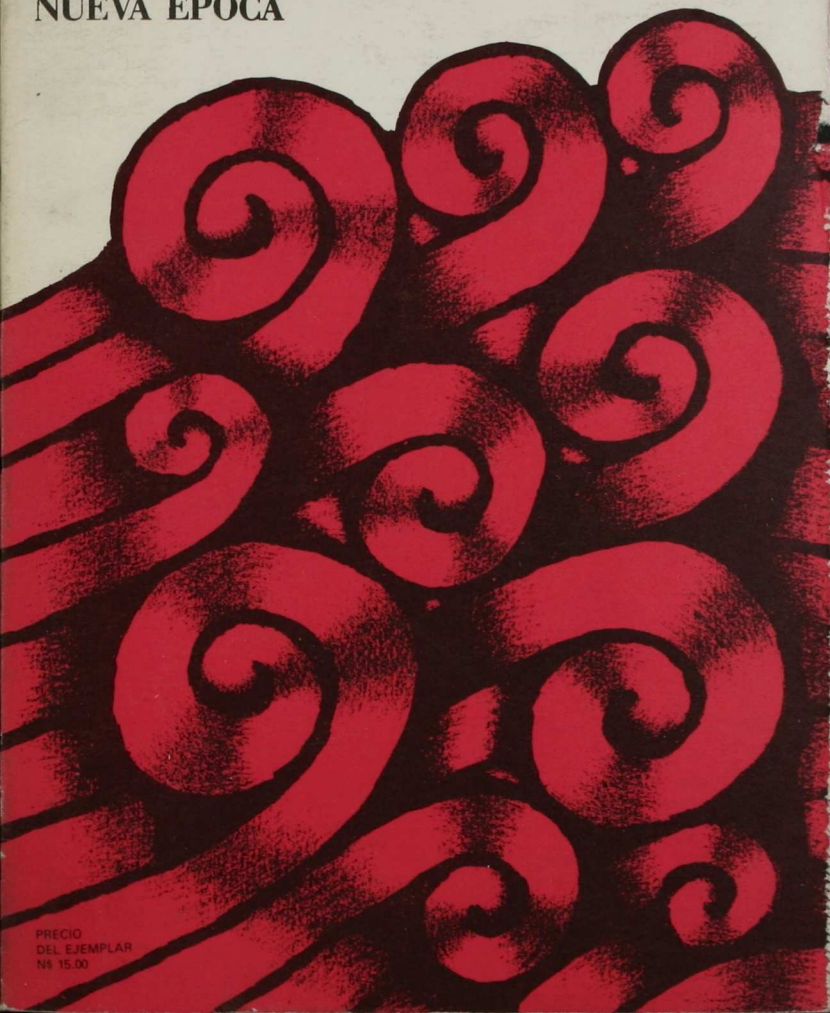


CUADERNOS AMERICANOS

39

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
Nº 15.00

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 Furci, 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.

PROMOCIÓN: María Teresa López.

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 VII

VOL. 3

39

MAYO-JUNIO 1993



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1993

NUEVA ÉPOCA
1993
AÑO VII, NÚMERO 39, Mayo-Junio 1993

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 39

Mayo-Junio

Volumen 3

ÍNDICE

Pág.

CUMBRE DEL PENSAMIENTO

FEDERICO MAYOR ZARAGOZA. Las aportaciones de Iberoamérica a la nueva comunidad internacional	13
JORGE CARPIZO MCGREGOR. Los derechos de la tercera generación: paz y desarrollo	27
MIGUEL DE LA MADRID HURTADO. Notas sobre democracia y cultura	34
RICARDO DÍEZ HOCHLEITNER. Iberoamérica ante el siglo XXI	42
GUILLERMO LEÓN ESCOBAR. Participación, legitimidad y gobernabilidad	53
ALDO FERRER. Iberoamérica, una nueva sociedad	57
MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Naturaleza y cultura	65
ORLANDO M. MORALES. Participación sobre derechos ecológicos	72
EDUARDO PORTELLA. La reconstrucción de la ciudad hacia la nueva sociedad	74
RAÚL ROA KURI. Gobierno, legitimidad y participación democrática	77
GUADALUPE RUIZ-GIMÉNEZ. Un nuevo orden internacional para el desarrollo sostenible	81
CINTIO VITIER. La tierra adivinada	88
LEOPOLDO ZEA. Naturaleza y cultura	91

Mensaje de Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz 1992	96
--	----

AMÉRICA EN LA CONCIENCIA EUROPEA

HENRI FAVRE. Contra-revolución en México	101
ANDRE GUNDER FRANK. América Latina al margen de la historia del sistema mundial	114
HANNS-ALBERT STEGER. Antropología cultural histórica	134
MICHELE PALLOTTINI. Meditación del mestizo. La otra cara del hispanismo	167

CARLOS FUENTES

MARTA PORTAL. <i>Gringo viejo</i> : diálogo de culturas	217
FELIPE A. LAPUENTE. Cervantes en la perspectiva de Fuentes	228

Cumbre del Pensamiento Visión Iberoamericana 2000

La Cumbre del Pensamiento Iberoamericano, Visión Iberoamericana 2000, reunida en Antigua, Guatemala, entre el 26 y el 29 de abril de 1993, alcanzó una significación especial por la presencia de numerosos conocedores de la realidad de la región y la temática que allí se abordó. Esta reunión fue patrocinada por la UNESCO, la CEPAL, el CELA, el BID y la OEA, así como por el propio gobierno guatemalteco. La temática discutida se refirió tanto a los derechos humanos como a la democracia, la participación, el reconocimiento de las identidades, la educación y las relaciones entre naturaleza y cultura, temas todos ellos a su vez relacionados con el problema de la integración de los pueblos al uno y al otro lado del Atlántico, los latinoamericanos y los iberos. Fueron alrededor de cien las personalidades que participaron en este encuentro. Publicamos aquí una selección de las intervenciones así como la conferencia del Director General de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza, y el mensaje de Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz 1992.

P.S. Hace apenas un mes que se realizó esta cumbre en Guatemala. Graves sucesos golpean nuevamente al pueblo guatemalteco y cambian la relación de su gobierno con la comunidad internacional. Este gobierno con seguridad estará ausente en la III Cumbre Iberoamericana de Bahía, Brasil; no así el pueblo guatemalteco, víctima del atentado sufrido. Estará allí en su insistente reclamo para que se le reconozca el derecho pleno a la libertad de sus individuos y a su autonomía como pueblo. Fue por acuerdo de la II Cumbre Iberoamericana reunida el año pasado en Madrid, que la UNESCO y otras organizaciones internacionales se encargaron de realizar la Cumbre del Pensamiento en Antigua, Guatemala. El gobierno de Guatemala pidió ser el anfitrión. Los organismos arriba mencionados se encargaron de organizar y sufragar esta Cumbre. Se cuidó siempre de mantener su autonomía con respecto al anfitrión. Ejemplar, en este sentido, fue la terca insistencia del Director General de la UNESCO, Federico Mayor, en destacar la figura de Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz 1992. Igual insistencia se puso en leer personalmente la Carta enviada por ella a la reunión, en la que manifestaba su real sentir a la misma y al propio anfitrión. Los intelectuales que asistían a la reunión estaban ya alertados por lo que allí estaba sucediendo. Sin embargo, aceptaron la invitación hecha por la UNESCO porque era ésta una forma de apoyar y estimular el proceso democrático que ya parecía amenazado. Así lo entendió Rigoberta Menchú en su carta, al igual que los intelectuales guatemaltecos que no asistieron a la Cumbre pero en diversas reuniones fuera de ella tuvieron la oportunidad de hacerse escuchar y entender por los asistentes. El Fondo de Cultura Económica y Cuadernos Americanos estuvieron presentes en varias de las mismas. Allí se recordó a la intelectualidad guatemalteca que Cuadernos Americanos había sido y será siempre tribuna abierta a la intelectualidad de este país, y se espera como siempre contar con su colaboración.

LAS APORTACIONES DE IBEROAMÉRICA A LA NUEVA COMUNIDAD INTERNACIONAL

Por *Federico* MAYOR ZARAGOZA
DIRECTOR GENERAL DE LA UNESCO

ESTE AÑO la cita es en Brasil. Por tercera vez se reunirá la Cumbre Iberoamericana, demostrando que no se trata de una inspiración pasajera sino de un proyecto de largo alcance y del entendimiento claro de un aforismo simple pero elocuente: la unión hace la fuerza.

Un proyecto común, una conjunción de voluntades que se consolida y fortalece en el debate abierto y solidario, apoyado desde ahora por este Foro que añade la aportación de notorios representantes del pensamiento de la región al esfuerzo de los líderes políticos.

Nada más apropiado que asociar una reflexión de esta naturaleza al ejercicio responsable de la política. Porque, mucho más allá de la política, la reflexión y la crítica se hallan íntimamente vinculadas al quehacer humano. Es urgente, como nunca, reivindicar y procurar la relación entre pensamiento y acción. Éste es sin duda uno de los rasgos distintivos y ejemplares que el intelectual latinoamericano puede ostentar en otras latitudes, donde es manifiesto el divorcio entre filosofía y experiencia. En pléyade surgen los nombres en cuanto se hurga en la memoria: Martí, Asturias, Vasconcelos, Neruda, Cortázar y tantos otros que, por fortuna, aún están con nosotros y hablan con fuerza a la conciencia del mundo.

Necesitamos luces para entender este fin de siglo, fin de milenio que puede ser el preludio de una nueva aurora o el ingreso en una caverna todavía más oscura y plagada de peligros. Nuestros tiempos se caracterizan por transiciones múltiples y mínimas certezas. Incertidumbres acendradas, además, por el carácter vertiginoso de los cambios. Un orden basado en el predominio de la fuerza —para la mayoría del mundo fuerza ajena— se derrumba, dejando

un inmenso espacio en el que edificar (esta vez sí, esta vez sí con incontables manos) un mundo ahormado a la imagen de la especie humana. Algunos creyeron que había vencedores y vencidos. No era cierto: se hundía, empezaba a hundirse, y aún —icon cuántos andamiales!— algunos reductos se mantienen hoy obstinadamente aferrados a sus habituales regalías, todo un sistema basado, de un lado y otro, en el dinero. Sólo la libertad salió triunfante y sólo la opresión aborrecida. La paz en justicia y equidad podía ya levantarse sobre el barro. Se empezaban a escribir, trémulamente, las primeras páginas de una cultura nueva. La de la guerra se desvanecía, se borraba. Y la cultura de la paz amanecía. ¡Con cuántas contradicciones! El hombre hacía frente a su propia obra. Como había advertido Heisenberg, el entorno del hombre es cada vez menos natural. El artificio —gracias a la capacidad creadora que le distingue— le rodea hasta tal punto que lo que podía ser parte de sus alas se está convirtiendo en pesado lastre que impide o dificulta el vuelo.

Durante siglos nos hemos preparado para defender territorios físicos: tenemos soldados, armas, estrategias de las conflagraciones bélicas. Y ahora, súbitamente, tenemos que defender ideas, ideales, ideidades... de la única forma que se afianzan y expanden los dominios del espíritu: conociendo, comprendiendo, compartiendo. ¿Cómo podríamos de otro modo, con otros supuestos, explicar un siglo que termina maquillado de electrónica pero invadido de extremismos, de violencia, de fundamentalismos? ¿Cómo podemos hablar de concertación y concordia si los prontuarios al uso de la política internacional —radicada en intercambios comerciales y funambulismo financiero— ahondan y amplían los abismos y las disparidades? Y, a escala nacional, ¿quiénes están dispuestos a compartir labor y capa? Hemos avanzado, sin embargo, en la mayor riqueza: en la posibilidad de disentir, de discrepar, de participar, de expresarnos sin reservas; hemos avanzado en la instauración de sistemas democráticos, único marco en que es posible imaginar el cambio que, como única evidencia, sobrevuela hoy todo análisis del presente y toda perspectiva. Un cambio a escala planetaria al que ningún ámbito de la vida física, de la vida cultural y espiritual se sustrae. Cambios, transformaciones que para muchos tienen un significado "milenario": nos acercamos al final de la historia.

No pienso que sea el caso de Iberoamérica. Tengo sobrados argumentos para afirmar que éste es un continente en donde anida la esperanza, y se fraguan proyectos de vastos horizontes. Sus po-

sibilidades de éxito ante los retos, descritos por algunos como apocalípticos, residen seguramente en una apuesta que otros no supieron hacer: dar a la cultura todo el rango que le corresponde.

Cambio global en la economía, en las estructuras políticas, en las ideologías, que no deben ocultarse en el embozo de parámetros que se han quedado obsoletos y anacrónicos para reflejar los grandes temas de nuestros días y de nuestro futuro previsible. Una de las señales más alarmantes de la crisis de iniciativas y de la falta de anticipación son las oleadas de emigrantes que van de los países pobres a las ciudades opulentas, en las que no son infrecuentes las manifestaciones de xenofobia y racismo. Y, no obstante, nadie ignoraba ni ignora que un mundo con semejantes desigualdades no podía permanecer estable más tiempo.

Hay quien inevitablemente prefiere mirar hacia atrás. En el pasado, es cierto, residen causas y no pocos remedios. Pero es hacia adelante, por otros caminos y con otros pasos, hacia donde debemos apresurarnos, sabiendo aplicar en beneficio de los muchos y no de unos cuantos el progreso científico y técnico. Porque el problema no está en el avance de la ciencia y del conocimiento, sino en sus aplicaciones técnicas, en su uso. La extraordinaria aceleración científica de las últimas décadas no ha ido acompañada de un avance análogo de la racionalidad política. Bajo el predominio tecnológico, el mundo pierde espesor moral y la noción misma de libertad se restringe y empobrece.

El vuelco que vivimos es de tal magnitud que se impone la acuñación de nuevas categorías para describir flagrantes nuevas realidades. Quienes sigan defendiendo la soberanía de los Estados-nación sin reparar en las dimensiones globales y regionales, o sin tener en cuenta las distintas etnias y culturas, quienes promuevan esquemas racionalistas olvidando el papel importantísimo de las religiones, creencias y tradiciones o sigan sosteniendo que la reivindicación de los "derechos colectivos" deja en segundo plano la de los derechos individuales o que la lucha de clases excluye la lucha por la democracia y la libertad... no serán capaces de comprender que las transformaciones de estos tiempos no sólo suponen nuevas escalas, sino que reclaman nuevas conceptualizaciones. Y, sobre todo, no tendrán los ojos preparados para ser vigías y actuar a tiempo, ni para ver e inventar un futuro común distinto al de las opciones disponibles.

Una lectura basada sólo en la permeabilidad al progreso, realizada por el mundo que se considera a sí mismo como desarrollado, parecería dar razón a quienes afirman que la pasada fue

una década perdida para Latinoamérica. Sin embargo, usando otra clave, podemos apreciar que ha sido un período de logros hacia una mayor madurez política, en el que la pluralidad ya no significa distancia sino diálogo, en el que la democracia se siente y extiende por el subcontinente, en el que se abandona el significado de estigma que tuvo el tercermundismo ante el surgimiento de una evidencia infinitamente más compleja: la de que habitamos un mundo para todos, en el que muchas otrora periferias están en los centros y muchos centros en las periferias.

En estas postrimerías milenarias nos percatamos de que ya no es posible hablar de los desposeídos de la tierra o de la marginación del nativo en los términos en que lo hacíamos hace apenas diez años. Ahora se perfilan ante nosotros nuevas figuras como la del desarraigado, la del "paria de la modernidad".

Las fronteras entre el Norte opulento —que carece, en general, de las materias primas pero posee el conocimiento— y el Sur se difuminan y estamos abocados a compartir, además de las plagas endémicas que acompañan al subdesarrollo, los productos —fantasmas y realidades— que exportan los paraísos industriales. Tanto en el Norte como en el Sur se desarrollan las megalópolis con sus grandezas y sus miserias; grandes ciudades en donde, por la carencia de asideros personales y de valores, se vive el horror al vacío, al hastío y la despersonalización; la grisura de las almas que desdibujan aceleradamente, a partir de la peor soledad que es la soledad acompañada, lo que de "más humano" tiene la humanidad: el espíritu y la conciencia de su pertenencia a un todo. El hombre en la cornisa, como gusta definirlo Rof Carballo, en el filo preciso de las luces y las sombras. Ahí está la libertad, ahí la tensión apremiante, creadora, de oscilar entre el sí y el no, entre la duda y la certeza. "No se ama de veras más que lo que no se posee totalmente", escribió Marcel Proust. Por eso se ama la verdad, búsqueda interminable entre la bruma.

Los ahitos, los instalados, pierden perspectiva, se hacen cortos de vista a medida que aumenta su comodidad inmediata. Se hacen dóciles y aprenden a proclamar que las cosas son como son y que no tienen remedio. Su miopía les lleva a dejarse guiar por las "leyes del mercado", como sí las transacciones y las reglas que las rigen fueran extraterrestres...

El mal implica disconformidad, empezando por uno mismo. Ser capaz de renunciar, de reflexionar, de escuchar. Saber tener el coraje de corregir, de discrepar, de insistir, de hacer borrón y cuenta

nueva aunque nos duela el alma; saber decidir o arreciar la presión cuando la demora podría acarrear efectos irreversibles.

Tonos sombríos pero esperanzados para describir los rasgos de una civilización fatalmente globalizadora. Y, sin embargo, por fortuna existen los matices y las diferencias capaces de desencadenar procesos muy variados y abrir perspectivas de confianza en un porvenir luminoso. Se superará un Occidente en el que se ha llegado al paroxismo de la individualidad, en el que existe una orfandad fruto de la ausencia de utopías solidarias, en que filósofos como Cioran proclaman que la única perspectiva para el arte consiste en sentarse a administrar el tedio.

En Iberoamérica los volcanes todavía arrojan fuego y no hay lugar para el aburrimiento. ¿Cómo hacerlo sin sentirse movido, conmovido, frente a todo lo que queda por resolver? Remediar la pobreza y la miseria, aliviar las desigualdades, la ignorancia, el rezago político.

En Iberoamérica, cruce de trayectorias, mezcla de pueblos y de tiempos, la vigencia del pasado posibilita la construcción de un futuro original y propio, posibilita la opción deliberada para seguir adelante sin necesidad de emular a maestros que actualmente dan señales estrepitosas de cansancio. Tal vez la elección de un progreso lineal y acrítico, tal vez el espejismo de una modernidad percibida como meta suprema han llevado a esta sensación de fracaso. Lo cierto es que para muchos pueblos aún es tiempo de hacer un alto en la enrucijada y escoger la ruta. Una ruta en que los apetitos consumistas del llamado primer mundo no hayan hecho estragos, en donde aún no interese acumular, en donde se pueda aspirar a una "prosperidad sobria".

El derrumbe del mito del progreso y las críticas a una vía unidimensional e impuesta de modernidad no invalidan las legítimas aspiraciones a un desarrollo que todo pueblo anhela y que cada cual es libre de definir en sus metas y objetivos, según su propia circunstancia (*circum-stare*: lo que está alrededor). Va siendo hora (intelectuales de esta región ya lo han hecho con brillantez) de desmitificar las bondades de "la modernidad" esculpida por manos ajenas o interesadas, cuando se trata de una mayor capacidad de información, elección y acción en un momento dado. Porque hay "modernidades pretéritas" que aún hoy permanecen imbatidas. Modernos fueron los mayas con sus impresionantes logros científicos y técnicos, modernos los aimarás y los quechuas con sus embarcaciones lacustres de perfección dinámica insuperable, modernas las expresiones plásticas de las culturas precolombinas.

Tendremos, pues, que saber ver las tres dimensiones temporales de una modernidad que asegure la continuidad de la vida en su complejidad y, para ello, como ha dicho Carlos Fuentes, debemos todos cooperar en un nuevo proyecto que no excluya a nada ni a nadie y que pueda ser compartido por todos, sin violentar la tradición cultural de cada cual. Se trata de darle vuelta a esa modernidad y convertirla en un recurso, no en un objetivo único y, además, imitado de otros. No hay que considerarla necesariamente como equivalente de progreso sino, tal vez, como capacidad de asombro. Como la posibilidad de ver con nueva mirada el mundo.

Las culturas iberoamericanas tienen que utilizar los medios modernos a su alcance, pero sin abdicar de la responsabilidad de conservar el "tacto humano", la huella, la evidencia de que el sople y el genio humano permanecen patentes, dando sentido vital a los instrumentos —que no son más que eso— convirtiéndolos en sujetos de la imaginación, en objetos de un deseo libre y creativo. En otras palabras, todo radica en saber estar al día, pero sin dejar de reflejar, de poner de manifiesto nuestra diversidad, nuestro perfil; en ser contemporáneos sin convertirnos en esclavos de las modas ajenas.

Intelectuales de América: la diversidad sin fin, la unicidad, es nuestra riqueza, nuestra fuerza. La uniformación, la homogeneización, la alienación, son la gran amenaza, fuente de debilidad, de docilidad, de claudicación. Debemos, pues, estar alerta para descubrir los nuevos caballos de Troya; para discernir qué subyace en la pomposamente presentada "modernidad tecnológica" que fomenta la pasividad, el ocio insulso, la despersonalización... y crea islotes de "modernidad" en un océano de miseria. Modernidad que, como dice Carlos Monsiváis, es la gran disculpa, la sombra cómplice de las destrucciones urbanas, de las depredaciones ecológicas, de los soberbios edificios magníficos echados abajo para construir rascacielos, de los bosques y ríos sacrificados a la voracidad industrial. Ser moderno es ir con el siglo. Y el siglo sólo confía en lo rentable. Ser moderno, en la práctica, es adecuarse mentalmente a los ritmos del mundo unipolar.

Pero, como me he esforzado en subrayar, existen otras maneras de ver la modernidad. Si por ello se entiende la liberación de las fuerzas creadoras, de la energía social, la participación, la interacción y el diálogo, entonces está claro que es en la obra de los grandes literatos, los grandes creadores, en donde hallamos la inspiración y la orientación necesarias para las transformaciones que imperativamente debemos realizar antes de que se produzcan puntos

de no retorno. Los caminos de la modernidad pueden ser múltiples, pero irremisiblemente tienen que pasar por un cruce común: el de la democracia que a todos dé voz y a todos dé cabida, sabiendo, como se sabe, que hay que resolver cuanto antes el falso dilema entre el ser moderno o el ser tradicional.

¿Habrá que elegir acaso entre la herencia y la innovación a sabiendas de que la capacidad para afrontar los desafíos de nuestro tiempo implica una sabia combinación de ambas? ¿Por qué renunciar a la mezcla, a la encrucijada, al crisol cultural en que se sintetiza nuestra historia, si es en esta urdimbre en donde Iberoamérica encuentra el gran resorte de su creatividad y su elocuencia?

La necesidad de industrialización, de avances tecnológicos y científicos, de mejoras en nuestras comunicaciones, de organizar la participación democrática, de lograr la eficiencia en el trabajo, constituyen objetivos que deben ser alcanzados a través de diversas vías libremente escogidas, con diferentes métodos, a través de diferentes modos de vivir, de producir, de consumir, de educarse y de crear cultura.

Hablé antes de esperanza en el futuro de Iberoamérica. El principal argumento reside en la vigencia de sus culturas. Lo dije porque ésta es, precisamente, la piedra angular de todo intento de desarrollo. Llegamos así al corazón de las cuestiones que nos convocan. Sólo a partir de él podemos explorar soluciones a los problemas que nos afligen a unos y otros. El cruzamiento de estos dos factores, cultura y desarrollo, nos ofrece pistas insospechadas para superar obstáculos hasta ahora infranqueables por todos los que, desde adentro y desde afuera, vieron el desarrollo como una simple operación de crecimiento económico. De hecho, ahora sabemos que si la cultura y el desarrollo no marchan simultáneamente en la misma dirección, ambos se condenan mutuamente al fracaso.

Es la cultura la que da solidez al desarrollo y lo hace duradero. Cuando el desarrollo naufraga, también la cultura cae en el declive, o en la tentación de aislarse y de parapetarse en la autarquía o incluso en la violencia. Si en múltiples casos no han podido alcanzarse los objetivos de desarrollo, se ha debido, entre otras razones, al problema de haber subestimado la importancia del factor humano, de esa red compleja de relaciones y de creencias, de valores y de motivaciones que forman el sustrato mismo de la cultura. Sin la adhesión del espíritu, hay poca esperanza de que la voluntad, la imaginación y las energías se liberen y aporten al esfuerzo de desarrollo de los recursos y el dinamismo necesarios. Ésta es opinión de Javier Pérez

de Cuéllar, el ilustre peruano que mucho ha observado el mundo y más de una vez ha sido testigo privilegiado de sus tropiezos. Su reflexión indica, sin ambages, hasta qué punto la cultura ha accedido a un primerísimo rango de la agenda política y, más aún, constituye una condición básica para la preservación de la paz y de la seguridad.

Elevando a este rango los valores culturales, los países de rai-gambre ibérica-africana-indoamericana que han dado sus rostro a este continente se constituyen, por ese solo hecho, en punto de influencia para otras regiones del mundo donde, por ignorar su patrimonio pretérito, se ha perdido la brújula que podría orientar su futuro. Vivir la diversidad conjuntamente, cotidianamente, sabiendo que el pasado no es nuestra responsabilidad, sabiendo que lo es el futuro, nuestro supremo compromiso.

La primacía de la eficacia y la eficiencia ha hecho desaparecer de muchas culturas todo remanente de enigma y de misterio, toda interrogante en la esfera de las ideas relativas al sentido de la vida humana, a lo sagrado, al origen y sentido del cosmos. La civilización técnica no se ocupa de esos valores, los trivializa, tiende a desconsiderarlos. La erradicación del sentido de misterio, de la aceptación de lo ignoto puede conducir a negar la posibilidad de todo enigma a escala personal y colectiva. Y, no obstante, una tradición es tal cuando encuentra y da sentido, cuando ostenta valores vitales que pueden ser hablados, descifrados, interpretados, puestos en crisis, rescatados.

¡Ah!, cuando el "hondo pozo nuestro" deja de atraer nuestra atención o nos da miedo acercarnos al brocal, asomarnos, reflexionar y alcanzar nuestras propias conclusiones (provisionales), nuestras, no prestadas... Sólo si somos capaces de ensimismarnos podremos "entimismarnos", como diría Santiago Genovés; podremos conocernos, conocer. Saber que nuestra cultura no es un molde recibido, inexorable, intransformable; que también la cultura forma parte de nuestra voluntad y nuestro trazo; que es consciente posesión mutable.

La gran responsabilidad de Latinoamérica, en nuestros días, reside en activar la capacidad intelectual e imaginativa para convertir sus culturas en motores que impulsen los deseos de sus pueblos, en tener la entereza para seguir siendo ella misma sin dejarse engullir por la oleada masificadora. Al fin y al cabo se trata de una cultura, de culturas muy fuertes que, aunque con variaciones y matices, comparten una ligazón lingüística ibérica permeada de valores que nos

unen y articulan. Recordemos, por ejemplo, que aunque 1521 fue en España el año de la derrota de los comuneros en Villalar, muchas de sus creencias cruzaron hasta América, entre ellas su apego a la organización comunitaria como fuente primaria de la legitimidad del poder. Estructuras parecidas, aunque no idénticas, se encontraban entre los indígenas de América. Mucho de eso queda en el comportamiento de nuestros pueblos y les ayuda a paliar los embates de la indigencia y el aislamiento.

Cuando excluyen, las culturas pierden. Cuando comparten, las culturas ganan. Frente a los dirigismos y los exacerbados cánticos a la pureza cultural los iberoamericanos contamos con varios siglos de manifestaciones pluriculturales perfectamente integrados dentro de un marco compartido. Sabemos de sus orígenes, a veces ásperos y con desgarros. El pasado de pluralismo iberoamericano es largo y de él se guarda una memoria intacta. Es nuestro mayor patrimonio. Pocos lugares hay tan ricos en ingenio atesorado como estos territorios con sus historias recientes y remotas.

De las propias fuentes en que abrevan nuestras culturas deben surgir las fórmulas que nos den la clave de una verdadera cooperación evitando la explotación; de una interdependencia que no hiera nuestra independencia; de una legalidad que no admita la impunidad. A todo eso podemos aspirar a partir de la base misma de nuestra participación en la historia, es decir, a partir de la continuidad cultural de Iberoamérica, que debemos preservar como el mayor de los bienes. Una base firme en la diversidad y en la alteridad (o la "otredad") impedirá que surjan las violencias nacidas del choque entre los que pugnan por reconocimiento e igualdad y los que defienden identidades inmóviles. Los primeros intentan articularse en la sociedad civil, los segundos procuran impedir el cambio. Las instituciones tienen que ser capaces de seguir estos procesos, para convertir los ímpetus en fuerza creadora.

¿Puede la cultura hacer de un conglomerado contradictorio y potencialmente violento una sociedad civilizada? Avancemos una respuesta afirmativa. Existen todos los elementos para pensar que estamos presenciando en esta región la conformación de sociedades donde la creatividad y la equidad pueden convivir y, más aún, sustentarse una a otra en un clima de democracia. El proceso tiene que seguir por esta vertiente si se quiere evitar la contraria, la del caos y la desintegración. Preciso es darse cuenta de que, sobre todo en el ámbito urbano, los riesgos son atroces. No se necesita mucha imaginación para ver lo que está pasando en las megalópolis sobre todo

del mundo desarrollado. Y, sin embargo, también en este campo, es preciso ver con más discernimiento lo que sucede en las urbes latinoamericanas. En aras de la supervivencia y de la convivencia, sus habitantes han buscado, y muchas veces encontrado, soluciones imaginativas para los graves problemas cotidianos.

En las ciudades se están dando fenómenos de enorme trascendencia, como el surgimiento de movimientos ciudadanos que denotan, acaso, un proceso de emergencia popular. Movimientos que tienen que ver con la condición de pobreza en que se encuentran amplias capas de la sociedad y que se diversifican y son, casi siempre, policlasistas que no responden a tipificaciones ideológicas, sino que son más bien portadores de sus propios valores, pacientemente hilados en un telar de culturas seculares. Hay que echar un vistazo a la inmensa periferia de la ciudad de México. Hay que ver lo que es la ciudad de La Paz, en donde sin ignorar los fenómenos de marginación y las carencias, se inventan nuevas formas de vida, se realizan transacciones de todo tipo, se amasan relaciones entre etnias que antes vivían distantes, se crean hibridaciones, se anudan solidaridades.

Lo típico de esos movimientos sociales es que se apoyan sobre sus diferencias. En ello consiste su riqueza y, tal vez, sin saberlo, su impulso democratizador.

Aparte de los étnicos, también hay movimientos feministas, ecológicos, de vecinos, de consumidores, que pugnan por sistemas más adecuados de representación, es decir, más democráticos.

Aquel que se moviliza para consolidar la democracia interna está en su derecho de exigir algo semejante a escala internacional. Por ello, Iberoamérica aspira y pugna por un sistema multilateral y bilateral más justo, en el que reconoce implícitamente la inevitabilidad de la interdependencia, pero rechaza, en cambio, las interferencias. América Latina ha sido un continente abierto. No podemos olvidar que estos países, las naciones con un pasado colonial, han participado de manera fundamental en el ensanchamiento de las libertades y de las culturas. Han sido los primeros en defender con fuerza el derecho de autodeterminación y su soberanía. Han sido pioneros en el reconocimiento de su diversidad cultural y étnica y en la afirmación de su pluralidad, así como en la afirmación de sus valores propios, de raíz no occidental. Han sido capaces de crear, en el campo de la ciencia y del arte, obras inigualables y originales. Ésos son logros de Iberoamérica, logros de sus sociedades. Cuesta trabajo, por lo tanto, que la presente generación vaya

a abdicar de sus expectativas de una vida mejor, más digna y más humana. Por lo demás, la historia de la región enseña que los momentos de avance y consolidación obedecieron más a la capacidad de iniciativa, de adaptación y respuesta de actores locales, que a los modelos definidos por fuerzas exógenas. La tensión entre sistema mundial y respuestas locales continuará dinamizando la voluntad hacia la búsqueda de soluciones propias.

A las instituciones internacionales corresponde "acompañar" los procesos nacionales de desarrollo y modernización, pero nunca dar recetas, modelos, prescripciones. Y, menos aún, imponerlos, porque cada comunidad debe hallar soluciones específicas para sus problemas específicos. Las fórmulas "todo terreno" han sido grandes fracasos. En el mejor de los casos, han mejorado algunos rubros necesarios para el crecimiento económico. Ahora, a la vista de los magros resultados obtenidos en general, convencidos de que no hay más desarrollo que el desarrollo humano, ni mayor riqueza que su talento, tienen que abordarse los objetivos sociales. En la nueva época que alborea debemos tener menos cuarteles y más bibliotecas, más maestros, más científicos, más creadores... Y tendremos que saber cada uno valor y precio. Y no sólo el precio.

Es posible saber a estas alturas, con base en la tendencia globalizadora, que Iberoamérica no llegará a ser, afortunadamente, el principal escaparate de la oferta con fines puramente consumistas en el mercado internacional. Pero tampoco importa, porque si para avanzar tales metas se olvidara de su verdadera riqueza, invalidaría la más valiosa aportación espiritual que puede dar a un mundo que tiende al abandono de las ilusiones. Esa riqueza nació del choque doloroso entre las culturas tradicionales y las externas, pero de él surgieron nuevos retoños que hoy dan frutos reconocibles. Ignorar los valores autóctonos —insisto en ello— sería renunciar a lo mejor que ha heredado nuestra comunidad. Una comunidad forjada con un *continuum* de culturas y sensibilidades esencialmente vinculadas por dos poderosos idiomas que, como dijo Nebrija, envuelven a un "cuerpo moral de gente", a una comunidad espiritual extraordinaria, llena de divorcios y reconciliaciones, encuentros y grandes pérdidas, milagros cotidianos, afinidades y desemejanzas, pero esencialmente amalgamada en espíritu y aspiraciones.

Entre el Norte y el Sur, Iberoamérica configura las nuevas fronteras culturales hacia el tercer milenio. Busca perfeccionar su propio proyecto de modernidad de manera que incluya a los vencidos

y a los olvidados y que cree nuevas solidaridades al desarrollar la plena ciudadanía.

La nación, ya plural por su historia, lo es, de ahora en adelante, por un acto de voluntad de ciudadanos con igualdad de derechos, de ciudadanos que se unen y se reúnen en el interior de sus tradiciones y las transforman para vivirlas en el presente y proyectarlas más allá de él.

Señor Presidente, señoras y señores: Guatemala, Iberoamérica, el mundo entero, cuentan hoy con un acicate, un estímulo particularmente exigente y emotivo a la vez: se llama Rigoberta Menchú, Premio UNESCO 1990 de Educación para la Paz, Embajadora de Buena Voluntad de la ONU, Premio Nobel de la Paz ... su trenza, en este Año Internacional de las Naciones Unidas en favor de los pueblos indígenas, es símbolo de este nuevo tejido que en el telar de todo el mundo se espera con anhelo. No será destrenzando, no será separando hebras que recorreremos nuevos caminos en armonía. Aquí, en esta tierra de todas las aves y colores, dije un día que el quetzal, en su alto vuelo, sólo vio un pueblo: el pueblo guatemalteco integrado por indígenas, mestizos, blancos. Un día el hombre voló más alto todavía que el quetzal, con las alas de su propio ingenio. Y vio, trémulo de emoción, lo que ya era certeza en el pensamiento: que todos eran uno, "que todos nacen libres e iguales"... Todos diferentes, todos unidos por el hilo conductor de la diversidad, todos únicos. ¡Libres e iguales! Y sin embargo, luego separados, aislados, sin saber compartir la despensa de la Tierra, sin saber conocerse, reconocerse, darse la mano, amarse. Y se erigen los tabiques, las demarcaciones, las fronteras. Y la mayoría resulta oprimida y dispar.

La paz no es silencio de las armas; es justicia y significa por tanto la eliminación de la pobreza, el hambre, la conformidad, el desamparo y la ignorancia. La paz no es un objetivo final: es el punto de partida para un desarrollo integral y equitativo que obtenga la mayor eficacia del trabajo común, del esfuerzo colectivo, de la inteligencia humana.

¿Podrá la fuerza de la razón prevalecer sobre la razón de la fuerza? ¿Podrá la memoria del futuro superar la memoria del pasado y la desazón del presente? ¿Seremos capaces, sin violencia, de revisar las cuentas? ¿Y de tener presente aquella formidable sentencia de santa Teresa de Ávila: "Manos que no dais, ¿qué esperaréis?"

Nunca más violentos, nunca más silenciosos. Tendremos que saber decir palabra. Y tendremos que saber tenerla. Nunca más violentos, pero nunca más dóciles. Insurgentes en favor de la libertad de expresión sin restricciones, premisa de todo orden democrático, único marco en el que se consigue, con tesón, que no se repita lo que no debe repetirse. Ser radical en favor de la democracia puede evitar los extremismos que luego se oponen a ella.

Ojalá sea esta Cumbre de Intelectuales un punto de inflexión. Ojalá constituya una importante contribución a una nueva cultura, la cultura de la paz, cuya primera página trémulamente empezamos a escribir en este fin de milenio.

¿Sabemos el precio de la paz? ¡Llevamos tantos siglos en los brazos tan sólo los instrumentos de la guerra! Ojalá sea la sociedad civil la que, de una vez por todas, tome el timón y ya no lo deje. Como Borges en su último poema, "Los conjurados", Augusto Monterroso piensa que es imposible que no haya en alguna buhardilla de París, Madrid, México o Buenos Aires pensadores urdiendo nuevas formas de organizar el mundo, de acuerdo con la experiencia pasada. ¡Las nuevas ideas que hoy reclama el mundo! Ideas e ideales que dan sentido a nuestra vida. Las nuevas ideas —que en ocasión resultan ser las viejas— no pueden demorarse. Hay una razón de apremio. Hay, como antes decía, una ética del tiempo. Y tienen, como la luna en el verso de Pessoa, que verse desde todas partes y reflejarse en todos los estanques, desde los más pequeños hasta los más grandes. En otro caso, las mismas ganas de borrar de siempre, los mismos intereses, las mismas sordinas, no nos dejarán contemplarlas ni escucharlas:

Habrá que apresurarse:
entretanto, ha transcurrido
un día más, un día menos
para construir
nuevas riberas
de amor y de ternura,
para hacer todos juntos
lo que sólo con gínero,
por dinero,
no se haría...

Es tiempo de acción, es tiempo de abrir puertas y ventanas. Es tiempo de reconciliación a todas las escalas: casa, aldea, pueblo, ciudad, país y continente, Tierra entera. Es tiempo de tenacidad

y de firmeza para querer pagar todos juntos la factura de la paz, como hemos tenido que pagar por separado las facturas de la guerra. "La obra no es de un día, ni de un hombre, ni de un pueblo", advirtió Miguel Ángel Asturias en un artículo publicado en 1929. Y dijeron los progenitores, los creadores y formadores, que se llaman Tèpeu y Gucumats: "ha llegado el tiempo del amanecer" y sigue el *Popol Vuh*, libro sagrado de los mayas: "Que todos se levanten, que se llame a todos, que no haya un grupo, ni dos grupos de entre nosotros que se quede atrás de los demás".

LOS DERECHOS DE LA TERCERA GENERACIÓN: PAZ Y DESARROLLO

Por Jorge CARPIZO MCGREGOR
MÉXICO

LOS DERECHOS HUMANOS, que son inherentes a nuestra naturaleza, en cuanto a su concepto, reconocimiento y contenido son, sin lugar a dudas, resultado en buena parte de la historia y de la civilización y, por tanto, sujetos a evolución y modificación. Recordemos que una de las características del concepto de Derechos Humanos, según lo señalaba René Cassin, es precisamente la constante expansión de la idea y de su contenido.

La evolución y el desarrollo de los Derechos Humanos, como todos conocemos, ha tenido tres distintas etapas en cada una de las cuales ha cristalizado una nueva categoría o generación de Derechos Humanos.

En efecto, una primera etapa, que se inicia con la era moderna, abre paso a un concepto global de los Derechos Humanos y a la reivindicación, por parte de la burguesía emergente, de los derechos fundamentales del hombre y del ciudadano de corte liberal-individualista, los cuales conforman la categoría de los derechos civiles y políticos, pertenecientes a la primera generación de Derechos Humanos, que se plasmaron en los principios y normas contenidos en las declaraciones norteamericanas y francesas del último cuarto del siglo XVIII, así como en las constituciones de los Estados que accedieron a la independencia durante el siglo XIX.

Una segunda etapa tiene lugar durante y después de la Primera Guerra Mundial, con la consagración, todavía dentro del ámbito del derecho interno, de los derechos sociales, en la Constitución mexicana de 1917, en la alemana de Weimar de 1919 y, en general, en las constituciones promulgadas con posterioridad al primer conflicto bélico mundial. Estos derechos, hoy conocidos como derechos económicos, sociales y culturales, integran la segunda categoría o generación de Derechos Humanos.

A raíz de los acontecimientos ocurridos antes y durante la Segunda Guerra Mundial, sobreviene la tercera y actual etapa en la que, por una parte, se produce la internacionalización de las dos categorías existentes y mencionadas de Derechos Humanos plasmadas tanto en las Declaraciones Universal y regionales de los Derechos Humanos como en los Pactos Internacionales de las Naciones Unidas y en las convenciones regionales sobre la misma materia, con lo cual la promoción, protección y defensa de los mismos deja de ser una cuestión exclusiva del derecho interno, para convertirse también en un asunto de normatividad y competencia internacional en donde coexisten regulación interna e internacional y competencia de órganos estatales y de organismos internacionales. Esta etapa no implica ni puede implicar nuevos imperialismos y descansa sobre la idea clara de que aún la noción de soberanía es la mejor defensa de los países pequeños frente a los grandes y poderosos. Tenemos un pensamiento internacionalista porque somos esencialmente nacionalistas.

Por otra parte, empieza a configurarse una nueva categoría de Derechos Humanos llamados de solidaridad o derechos de la tercera generación como lo son el derecho a la paz, al desarrollo, a la libre determinación de los pueblos, a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado, a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad y el derecho a ser diferente.

Estos derechos surgen y se van precisando como respuesta a los problemas y necesidades que actualmente tiene el hombre y la propia humanidad en su estado presente de desarrollo. La toma de conciencia de algunos de ellos se produjo ya desde el término de la Segunda Guerra Mundial, y, de otros, a partir de la década de los sesenta. Se inspiran en una concepción de la vida humana en comunidad, en un mundo absolutamente interdependiente y complejo, y sólo pueden realizarse con base en la cooperación a nivel interno e internacional y, por tanto, exigen la concertación de esfuerzos de todos los actores sociales, o sea, todos los individuos, Estados, instituciones u organizaciones públicas o privadas y, fundamentalmente, de la comunidad internacional.

Esta nueva categoría o generación de derechos se encuentra todavía en estado incipiente tanto en derecho interno como en derecho internacional. Su regulación jurídica es aún imperfecta, al contrario de lo que sucede con las otras dos categorías de Derechos Humanos.

Dentro de esta tercera categoría o generación de Derechos Humanos ocupan un lugar de primer orden el derecho a la paz y el derecho al desarrollo.

El desenvolvimiento actual de la sociedad internacional conduce a la creación de derechos que combinan lo individual con lo colectivo. Tal es el caso del derecho a vivir en paz.

Éste, como los demás derechos de la tercera generación, postula, todavía en una etapa declarativa, que todo ser humano tiene ante su Estado y ante el mundo el derecho a la paz, que le permita, en lo individual, salvaguardar el bien más precioso de la naturaleza, la vida, y como parte de la humanidad, le haga posible preservar la supervivencia de la misma.

En efecto, las atrocidades y los actos de barbarie cometidos antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, traducidos en la despiadada y masiva expulsión, concentración o exterminio de millones de seres humanos, condujo a la comunidad internacional, al final de la contienda, a consignar en el Preámbulo de la Carta de la Organización de las Naciones Unidas su resolución de convivir en paz y unir sus fuerzas a fin de preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que ha infligido múltiples sufrimientos a la humanidad.

Desde entonces hasta nuestros días, y considerando siempre la amenaza de una aniquilación nuclear, el deseo de vivir en paz se ha hecho más firme y universal que en cualquier época anterior.

Sin embargo, la paz requiere de la creación de normas jurídicas apropiadas y de instituciones encargadas de vigilar su observancia, con miras a conformar una protección jurídica internacional de la paz que incluye desde luego el derecho humano de vivir en paz.

De ahí que, poco tiempo después de lograda la internacionalización de los Derechos Humanos, mediante la efectiva entrada en vigor de la mayoría de los instrumentos internacionales aplicables en la materia, a los cuales ya aludimos con anterioridad, la relación entre paz y Derechos Humanos se ha hecho más patente, sobre todo en el ámbito de la ONU, cuyos textos internacionales perfilan cada vez más con mayor nitidez la íntima relación existente entre paz y Derechos Humanos y afirman el derecho a la paz, tanto en el orden interno como en el internacional, como un Derecho Humano.

A este respecto se deben recordar dos declaraciones aprobadas por la Asamblea General de las Naciones Unidas: una, la denominada *Declaración sobre la Preparación de las Sociedades para la Vida*

en Paz, del 15 de diciembre de 1978, y en la cual se proclama un nuevo Derecho Humano al establecer que el derecho a vivir en paz es un derecho inmanente de todo individuo, Estado y nación así como de la humanidad entera, configurando un derecho tanto individual como colectivo; otra, la *Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz*, del 12 de noviembre de 1984, la cual proclama solemnemente que todos los pueblos de la tierra tienen un derecho sagrado a la paz y declara enfáticamente que proteger este derecho y fomentar su realización es una obligación fundamental de todo Estado.

Ahora bien, si por una parte ambas declaraciones precisan en gran medida la esencia del derecho a vivir en paz en sus implicaciones internacionales, por la otra casi nada dicen sobre este derecho en las relaciones internas de los Estados, lo cual es esencial. Resulta preocupante que no señalan la esencia de este derecho, en tanto derecho del individuo, en sus implicaciones nacionales con respecto al Estado, a otros individuos o, incluso, a organizaciones sociales que operan en un país determinado.

En el mismo sentido, cabe subrayar que, hasta el día de hoy, en ninguna constitución nacional se menciona el derecho a vivir en paz entre los Derechos Humanos reconocidos y proclamados constitucionalmente. Ojalá que las constituciones de nuestros países dieran este importante paso. Recordemos que una ley fundamental de nuestra región fue la primera en incluir los derechos sociales.

De ahí que, como mencionamos anteriormente, el derecho a vivir en paz, como muchos otros pertenecientes a la tercera generación de Derechos Humanos, se encuentre aún en estado incipiente en cuanto a su conformación y reconocimiento. Y es que un Derecho Humano determinado, al igual que muchos otros fenómenos, tiene también su proceso de creación y maduración.

El derecho a vivir en paz, proclamado en diversos documentos declarativos de la ONU, puede ser un lineamiento de ésta dirigido a sus órganos, a sus países miembros e, incluso, a organizaciones no gubernamentales, pero todavía no es un Derecho Humano internacional y jurídicamente establecido. Para que este derecho alcance su pleno estatuto jurídico internacional será preciso que la ONU o alguna de las organizaciones regionales existentes adopten una convención u otro acuerdo internacional que reconozca el derecho a vivir en paz como jurídicamente vinculativo para los Estados.

De ahí que pueda afirmarse que la proclamación realizada por la ONU del derecho a vivir en paz como un Derecho Humano, dentro

de la nueva categoría de los derechos de la tercera generación, es un paso decisivo y un gran avance en el proceso encaminado a otorgar a este derecho un estatuto jurídico internacional pleno.

Otro de los Derechos Humanos de la tercera generación de primordial importancia para el futuro del hombre en lo personal y de la humanidad en su totalidad, es el derecho al desarrollo como un Derecho Humano en su doble dimensión, individual y colectiva.

Aquí cabe hacer hincapié también en que desde la firma de la Carta de la ONU en adelante, ha habido un consenso internacional creciente en cuanto a que los Derechos Humanos, la paz internacional y el desarrollo están vinculados entre sí y dependen uno del otro. La promoción de uno de ellos mejora la posibilidad de lograr la realización de los demás. Está también aceptado que los propósitos y principios de la Carta se apoyan y están vinculados entre sí y que la paz y el desarrollo son indispensables para la plena realización de todos los Derechos Humanos. Por las mismas razones, cuando éstos se violan, la paz internacional y el desarrollo se ven amenazados.

Ahora bien, el mundo de nuestros días está pasando por un período de grandes cambios. Entre ellos, podemos mencionar la desaparición de la guerra fría, la reducción gradual de los gastos militares y la eliminación progresiva de las armas de destrucción masiva. Estos acontecimientos marcan un jalón crucial en la historia de la humanidad y parecen apuntar a un futuro promisorio para las generaciones actuales y futuras. Ojalá sea así.

Aún es muy pronto para saber con certidumbre hacia dónde se encamina nuestro mundo.

La desaparición de la guerra fría, por ejemplo, ha puesto casi fin, según parece, a los debates entre el Este y el Oeste en cuanto a si debe darse primacía al mantenimiento y fortalecimiento de la paz y la seguridad internacionales en tanto condición previa esencial para el disfrute de los Derechos Humanos, o si la salvaguarda de éstos y las libertades fundamentales es un requisito previo para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales.

Superado, creemos, aunque no tenemos la seguridad, ese debate, la tarea actual consiste en elaborar una nueva síntesis en las relaciones entre paz internacional, desarrollo y realización de los Derechos Humanos, que son aspiraciones comunes de toda la humanidad. Todas ellas revisten importancia fundamental ya que, en algunos casos, se refieren a las condiciones que puedan proporcionar garantías creíbles para la protección de la vida y la supervivencia de la humanidad y, en otros, aluden a las condiciones que puedan

permitir la plena realización de las posibilidades de la creatividad humana.

En términos prácticos, lo anterior implica que todos los países, todas las organizaciones, todos los grupos sociales y todas las personas tienen un interés legítimo en las cuestiones relacionadas con la paz, el desarrollo y los Derechos Humanos.

Sin embargo, por otra parte, no se puede soslayar el hecho —y nuestros países lo conocen, viven y sufren— de que en la actual situación mundial aumentan el proteccionismo y la carga de la deuda; las condiciones de intercambio de los productores de bienes básicos siguen deteriorándose y se establecen corrientes de recursos desde las zonas más pobres hacia las zonas más ricas del mundo. Es preciso encarar también estas cuestiones para hacer frente al problema de las relaciones entre la paz, el desarrollo y la realización de los Derechos Humanos.

En este contexto, el 4 de diciembre del presente se cumplirán apenas siete años que la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la *Declaración sobre el derecho al desarrollo*, cuyo artículo primero define este derecho como un derecho inalienable de todo ser humano y de todos los pueblos, en virtud del cual todos ellos están facultados a participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el cual puedan realizar plenamente todos sus Derechos Humanos, para contribuir a ese desarrollo y poder disfrutar de él.

Al mismo tiempo, la propia Declaración, en su artículo segundo, enfatiza, como tiene que ser, que la persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser su participante activo y beneficiario, agregando que todos los seres humanos tienen, tanto individual como colectivamente, la responsabilidad del desarrollo tomando en cuenta la necesidad del pleno respeto de sus Derechos Humanos y libertades fundamentales.

En sus artículos tercero y cuarto a octavo, la Declaración insta a los Estados a tomar todas las medidas necesarias para la realización del derecho al desarrollo, asignándoles primordialmente a ellos, tanto individual como colectivamente, la responsabilidad por dicha realización.

Por último, cabe subrayar que en las disposiciones antes citadas y en su artículo 10, la Declaración prevé medidas y actividades tanto en el plano nacional como en el internacional para la realización del derecho al desarrollo.

Sin dejar de reconocer, por un lado, que esta Declaración no es suficientemente precisa como para ser aplicada, y que, por el otro,

tampoco prevé ningún mecanismo de aplicación, lo que es esencial poner de relieve es que la trascendencia de la Declaración sobre el derecho al desarrollo radica principalmente en el reconocimiento de este derecho como un Derecho Humano inalienable. No hay duda, hemos avanzado y continuaremos avanzando.

No importa cuán imperfecta sea esa definición y configuración, ni cuán lejana se vislumbre su plena y efectiva realización, el derecho al desarrollo en tanto Derecho Humano de la tercera generación ha venido a ampliar y robustecer los principios y las normas del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Sea como fuere, la comunidad internacional y la iberoamericana no deben ni pueden desmayar en su búsqueda de soluciones, normativas o de cualquier otra índole, a los lacerantes desequilibrios económicos y sociales, a la agudización de las desigualdades, a la pobreza extrema, a la falta de acceso a los servicios mínimos de salud, educación y vivienda, situaciones todas ellas de inestabilidad social que constituyen graves obstáculos para la plena realización del derecho al desarrollo en particular y de los Derechos Humanos en general. Aquí, precisamente aquí, se halla uno de los aspectos más delicados e importantes del futuro de la humanidad y especialmente de los países iberoamericanos: el desarrollo económico, político y social debe garantizar a todo habitante de la región que realmente tiene una existencia digna de ser vivida.

Para lograr lo anterior es indispensable que las relaciones económicas internacionales entre los países ricos y pobres sean más justas y equitativas en beneficio de todos ellos, ya que tanto entre las naciones como entre los individuos, uno no debe hacer al otro lo que no desea que le hagan a él. La justicia social es uno de los grandes desafíos de nuestros días y del futuro inmediato. La justicia social es actualmente la síntesis y el gran motor de las tres generaciones de Derechos Humanos.

NOTAS SOBRE DEMOCRACIA Y CULTURA

Por *Miguel* DE LA MADRID HURTADO
MÉXICO

I

LAS FORMAS DE GOBIERNO no son ajenas a la evolución de las sociedades. Todas han respondido a la historia singular de los pueblos y al modo en que cada uno ha solucionado sus propios problemas internos. Pero, al mismo tiempo, la sobrevivencia de las naciones —y su lugar en el mundo— ha dependido de su contacto con las demás. De ahí que haya ideas y tendencias comunes a través de sociedades distintas, pero también grandes distancias en el modo peculiar en que cada una ha resuelto sus propios problemas. Detrás de las ideas políticas que han cruzado fronteras, han estado rasgos específicos que han distinguido a cada nación.

Son rasgos derivados de su convivencia social: del modo en que han afrontado sus propias dificultades y de las soluciones institucionales que han encontrado en cada momento de su historia propia. Por eso, cuando hablamos del proceso de creación del Estado moderno, del liberalismo decimonónico o de las luchas populares por hacer compatibles los derechos civiles con los políticos y sociales, comenzamos apenas a plantear el problema; pues si bien todos esos procesos han tenido lugar en la mayor parte del mundo, más allá de las fronteras de cada Estado, en realidad cada país los ha vivido de un modo distinto.

No es lo mismo la Revolución Francesa que la guerra de Independencia de los Estados Unidos, ni los procesos generados un poco más tarde en la Inglaterra del xix tuvieron los mismos alcances que los que vivió la España poscolonial, o los que describió Weber y descubrió Kafka en el Imperio Austro-Húngaro. Y, sin embargo, todos ellos aportaron una porción de lo que hoy estudiamos

como el liberalismo del siglo pasado. De todos se desprendió una parte de la verdad. Sin duda, se trató de mudanzas relacionadas entre sí y enormemente influyentes para el resto del mundo occidental. Pero no sólo hay diferencias entre las ideas de Rousseau y Burke, Benjamin Constant y Bentham, o Hegel y Marx —por citar sólo a los más conocidos en nuestro pasado—, sino que sus efectos fueron distintos en el universo de las realidades particulares de cada nación. Por eso, la creación del Estado moderno, el liberalismo del siglo pasado o las luchas sociales del siglo xx nos revelan acaso los grandes trazos pero no los detalles que deben ser explorados entre las muchas historias que forman la historia del mundo.

II

Lo mismo puede decirse del devenir común y a un tiempo distinto de nuestra América Latina. Es verdad que venimos de un pasado único, que se vio sorprendido por el arribo de un mundo nuevo y desconocido. Para los europeos, como lo ha visto Octavio Paz, ya existía un sentido del otro, del diferente, que era un criterio ignorado hasta entonces por las civilizaciones de América. Para nuestros indígenas no había más referencia palpable que la de sí mismos, aislados como estaban del resto del mundo. Quizá por eso nuestra cultura se entregó con facilidad ante la fascinación del extraño, cuando no intentó aislarse en definitiva huyendo de la evidencia. Pero en todo caso, nuestro primer encuentro con la historia fue un encuentro fechado. Para nosotros todo comenzó nuevamente en 1492, somos una civilización joven y antigua a la vez, porque nuestro pasado rompió con el futuro que nos deparaba ese encuentro. Los pueblos de la América indígena dejaron de ser como solían ser para comenzar a escribir otra historia. O quizás como prefería Hegel, para empezar a formar parte de la verdadera Historia: la que sólo puede devenir a través del contacto con las ideas ajenas.

Sin embargo, aquel pasado contó de todas maneras. El proceso de colonización de nuestro vastísimo continente no reflejó solamente las diferencias de la política europea de aquel tiempo entre ingleses, españoles y portugueses —y aun hacia el interior de aquellas primeras poderosas naciones— sino también las que distinguían al mundo colonizado. Hablar del mundo indígena como un bloque no es más que una generalización etnocéntrica. En el interior de ese hipotético bloque había en realidad múltiples diferencias: lenguas,

creencias, costumbres, artes, sistemas jerárquicos e incluso tecnologías y conocimientos científicos muy variados. Aún no sabemos todo de aquellas civilizaciones que nos antecedieron, pero la información que tenemos es suficiente para apreciar la extraordinaria complejidad de las redes que hallaron los recién llegados de Europa. Y el mestizaje que sucedió a la Conquista terminó de revelar esas diferencias que, ocultas tras los velos del imperio de los Habsburgo, fueron marcando matices y pautas que no se revelarían plenamente sino hasta los últimos años de la Colonia.

Latinoamérica nació a la vida independiente, en efecto, después de un largo proceso en que se incubaron por igual —como en el feudalismo europeo— rasgos comunes e identidades propias. Éramos los mismos, pero siéndolo éramos también diferentes: nuestra geografía política fue algo más que un mero capricho de principios de siglo. A un lado de nuestras enormes similitudes, crecieron también las raíces de nuestras señas diversas. Bolívar no alcanzó el éxito por ignorarlo, sino porque la libertad que les dio a los pueblos ya independientes pudo más, a la postre, que cualquier idea trascendente de volver a reunir lo que había nacido diverso. En más de un sentido, los latinoamericanos vivimos hace dos siglos el drama que atraviesa hoy, paradójicamente, la Europa del Este: reencontrada la libertad, los pueblos quieren encontrarse también a sí mismos.

De ahí que nuestro liberalismo haya sido otra prueba de nuestras similitudes y también de nuestros matices nacionalistas. América Latina, ya liberada, se incorporó de lleno a la historia del siglo pasado, en tanto que compartió con Europa, y con los Estados Unidos, ideas y aspiraciones contemporáneas. Nuestros movimientos liberales no estuvieron distantes de las grandes propuestas que sacudieron a Francia, Inglaterra o España. Pero, como en Europa, esos movimientos también cobraron cartas de identidad. Nuestras ideas eran la ideas que recorrían Occidente, pero eran a la vez diferentes. México no podía ser como los Estados Unidos o Francia, pero tampoco podía ser exactamente igual a Argentina, Brasil o Perú. Cada porción del mundo afrontó su historia, aunque en todos lados triunfara el liberalismo: cada Estado fue liberal a su modo porque, en el fondo, no podía ser de otra manera.

III

NUESTRO siglo no ha sido menos enfático al subrayar las razones que explican la vida de cada Estado. En tiempo y circunstancias distintas, los grandes proyectos universales han fracasado uno a uno en

su aspiración de homogeneidad, frente a la terquedad de nuestras realidades distintas. Primero cayó el fascismo, en medio de la violencia de la Segunda Guerra Mundial. No hace mucho que sucumbió la práctica confundida del comunismo, liquidada por la conciencia persistente de una sociedad que quería ser libre. Y poco a poco se van derrumbando también las amenazas del fundamentalismo, que han querido ver en la sociedad una réplica de la religión, como en el Medievo. Varias veces se han modificado los mapas del mundo cuando se ha olvidado el pasado, las raíces peculiares de cada Nación, la densidad histórica de los pueblos, que es a fin de cuentas su único medio de sobrevivencia.

Sin embargo, la tendencia a creer en una especie de patrón universal homogéneo está lejos de haber desaparecido. Por el contrario, hay quienes han visto en las luchas constantes de nuestro siglo una mera desviación temporal en un trayecto de todos modos inevitable. La derrota del fascismo o del comunismo ha sido interpretada, quizá con demasiada frecuencia, como una victoria definitiva de la democracia liberal que, algún día, atravesará el mundo entero y eliminará paulatinamente aquellas diferencias obstinadas que todavía hoy justifican las fronteras del mundo.

Esa idea no ha prosperado en el aire. La respaldan los procesos de internacionalización de la economía, la cercanía que han permitido los medios masivos de comunicación o la tecnología más reciente que nos enlaza con cualquier lugar del planeta en apenas unos instantes. Es una idea que se sostiene en algunas de las evidencias de nuestro mundo cada vez más cercano, más conocido, más interdependiente. Surge de una constatación empírica y entiende que nuestros contactos acabarán por llevarnos hacia un Estado global homogéneo. Pero olvida la cultura: el elemento vital de la historia. Olvida, otra vez, las pequeñas pero múltiples diferencias que están detrás del modo de vida de todos los pueblos; sus valores propios, sus aspiraciones y el peso intangible pero inevitable del devenir singular de cada Nación. Olvida, en el fondo, que ninguna Nación puede escapar de su propio pasado, convertido en costumbres, prácticas cotidianas, instituciones políticas y valores que siguen definiendo, inexorablemente, el presente común.

No obstante, como en otras épocas, estamos de nuevo en presencia de una idea que atraviesa fronteras y que parece identificarnos por encima de todo. Esa idea es la democracia: el método de gobierno más acabado que ha conocido hasta ahora la humanidad.

IV

LA que ha prosperado en prácticamente todo el mundo occidental es, sin embargo, una democracia que prefiere los procedimientos a las grandes definiciones. Una democracia que no aspira sino a dar un cauce civilizado a los conflictos políticos, a través de un conjunto de normas aceptadas y respaldadas por todos los participantes en la contienda por el poder. Una democracia capaz de evitar la prepotencia de quien gobierna, y de propiciar el debate público, transparente, de los asuntos que a todos atañen. La democracia, entendida como un conjunto de reglas de convivencia que pueden llegar a convertirse en un modo de vida, pero que tienen que ser, desde sus orígenes, una pauta inviolable para resolver los conflictos sociales de una manera pacífica y provechosa.

La democracia que está germinando en el mundo es producto de nuestra civilización. No elimina el conflicto ni erradica las opciones o los intereses contrapuestos, pero ofrece un método para encontrar las mejores soluciones posibles sin anular a los adversarios, y apelando siempre a la voluntad colectiva de los pueblos. Por eso no puede ser, al mismo tiempo, mucho más que un conjunto bien orquestado de procedimientos que permita a los ganadores del juego político gobernar con el contrapeso de las minorías, y a éstas ejercer sus derechos de control sobre los gobernantes, sin romper las reglas mismas del juego, que más tarde pueden otorgarles la mayoría. La democracia no puede ser mucho más, pero tampoco debe ser menos. La clave está en trasladar el poder, en última instancia, de un grupo de gente a un grupo de reglas aceptadas por todos.

Fácil de describir, la democracia es, sin embargo, muy difícil de construir. Nuestro siglo y nuestra región han sido testigos de las enormes dificultades que hay que vencer para llegar a esas reglas civilizadas. Y aún en nuestros días, nadie podría asegurar con total certidumbre que no volverán a ser vulneradas. Las tentaciones autoritarias de todo signo no han sido eliminadas del todo en ninguna parte del mundo ni han desaparecido tampoco las tendencias que prefieren el todo o nada. El mejor método de gobierno que ha concebido la humanidad es también, paradójicamente, el más frágil. Su vitalidad no sólo reside en un complicado equilibrio de fuerzas, sino en la convivencia plural y respetuosa de las distintas opciones políticas de cada país. Cualquier exceso en el empleo del poder, más allá de los límites vigilados por todos, puede dañar seriamente la aspiración democrática, tanto como la renuncia pertinaz de quienes prefieren ganar el poder por caminos distintos al voto.

Por eso tiene razón Victoria Campos: la democracia necesita, además de aquel conjunto eficaz de procedimientos, el respaldo de una ética pública. De un conjunto de virtudes que trasciendan a los representantes del juego político para implantarse en toda la sociedad. Pues lo único que puede fortalecer las prácticas democráticas y hacerlas perdurar es su adopción paulatina entre los valores de cada pueblo. En otras palabras: la democracia se habrá consolidado entre nuestras naciones cuando comience a formar parte de la cultura. Y al mismo tiempo, ese paso fundamental no se dará sin temores, que cuando los pueblos hayan adoptado las virtudes de la democracia, será por lo menos difícil que los intereses parciales vuelvan a medrar sobre los principios.

Y es que la democracia necesita el respeto a la verdad y a la razón, la responsabilidad, la tolerancia, la solidaridad, no sólo como herramientas para definir los primeros atisbos de un acuerdo realmente civilizado, sino como valores arraigados en toda la sociedad. Hace falta que nuestras sociedades sean cada vez más responsables, que cada individuo responda de sus actos frente a los demás, porque no hay otro medio para hacer florecer el concepto más amplio de ciudadano sobre el que se apoya el edificio completo de la democracia. El ciudadano que conoce y defiende sus derechos fundamentales frente al poder del Estado, pero que también reconoce sus obligaciones y sus límites ante el derecho de los demás. Ciudadanos que no eludan su individualidad bajo el cobijo de intereses parciales, ni ensayen el ejercicio de privilegios corporativos a cambio de la discriminación de los otros. La democracia necesita individuos que se reconozcan iguales ante la ley, capaces de exigir que esa ley se cumpla sin distinciones. Pero también dispuestos a renunciar a las pequeñas prebendas compradas con lealtades de grupo, y preparados para afrontar sus responsabilidades en cada uno de sus actos frente a los demás.

La igualdad ante la ley y la responsabilidad ciudadana, sin embargo, no suponen necesariamente la igualdad de oportunidades sociales. Ningún pueblo ha resuelto el viejo dilema entre libertad e igualdad. Pero entre ambas, como imaginó la Revolución Francesa, puede tenderse un puente de solidaridad. No es éste un valor menor para la democracia. La solidaridad forma parte de la elección libre de cada individuo y, a diferencia de la caridad que conocieron los antiguos cristianos, el individuo solidario ha de aspirar a una verdadera justicia social que, a la postre, beneficie a todos. La solidaridad supone, en última instancia, que no todo lo público es

gubernamental: también los ciudadanos pueden construir —y nadie mejor que ellos— los verdaderos espacios donde desplegar el desarrollo común.

Pero el ciudadano responsable y solidario tiene que ser, además, tolerante. Aplicar todos los días el mismo principio que hemos de exigir a los gobiernos y a los partidos políticos. La democracia necesita de ciudadanos que toleren el punto de vista opuesto, la versión encontrada, el lugar que merece quien piensa distinto, que es el mismo que merecemos nosotros. Tolerancia que no significa permisividad sino respeto al derecho ajeno y, finalmente, como lo veía Juárez, el principio fundamental de la paz. Sin tolerancia no pueden sobrevivir las reglas del juego democrático. Con ella, en cambio, la democracia comienza a ganar la partida. La formulación clásica de Voltaire no ha perdido su actualidad: estaré hasta la muerte en contra de lo que dices, pero defenderé hasta la muerte el sagrado derecho que tienes para decirlo.

V

EL respeto a la verdad y a la razón, responsabilidad solidaria y tolerancia son ciertamente imprescindibles para que la democracia se consolide como un modo de vida. Para que atravesase el territorio del juego político y se arraigue en la cultura de toda la sociedad. Sin embargo, cada pueblo ha de resolver ese tránsito a su manera. No hay recetas que seguir —como no las hubo nunca—, ni puertas que atajen el paso hacia el porvenir. Tampoco hay garantías que permitan asegurar que la democracia será necesariamente el puerto de arribo de todos los pueblos. Hace tiempo que comprendimos la inexistencia de distintos manifestos y que desechamos la creencia en una evolución lineal e irreversible de toda la historia. Hoy sabemos con certeza que nada puede sustituir la voluntad de los individuos. Y sólo esa voluntad, puesta en acción, es capaz de construir una democracia a la medida de cada Nación, de cada sociedad singular, de cada historia.

Nadie sensato podría estar en contra de los valores que entraña la democracia. Pero tampoco puede nadie imponerla. Hay que salvar la democracia de cualquier intento de convertirla en dogma, porque ése sería el principio de su destrucción. Por eso hay que ligarla a los valores auténticos de nuestra cultura: hacerla crecer con honestidad desde nuestros lugares de origen, respetando la di-

versidad de los pueblos. Pues aunque todas compartan los mismos principios, no hay democracias idénticas. Y en todo caso, no hay ni habrá democracia mejor que la que se atenga a lo propio: a la voluntad, sencillamente expresada, de nuestros pueblos.

IBEROAMÉRICA ANTE EL SIGLO XXI

Por Ricardo Díez Hochleitner
PRESIDENTE DEL CLUB DE ROMA

COINCIDE EN ESTE AÑO DE 1993 la conferencia anual del Club de Roma en Alemania, dedicada a una reflexión sobre las nuevas responsabilidades de Europa ante el siglo XXI (Visión de Europa 2020), con estas jornadas en Guatemala sobre Visión Iberoamericana 2000 gracias a la feliz iniciativa de la última Cumbre Iberoamericana y a propuesta del señor presidente de esta República centroamericana. Esta coincidencia es realmente significativa, por cuanto el contenido de ambos afanes es un serio empeño anticipatorio global sobre el devenir de la humanidad, desde la sabiduría que la historia ofrece y desde la solidaridad que la gravedad de los problemas de nuestro tiempo puede llegar a movilizar en todos.

El Club de Roma, que me honro en presidir ahora, es una excelente atalaya del acontecer en el mundo y de sus tendencias, además de verdadero revulsivo de la conciencia humana colectiva. Dentro de pocos meses, el Club de Roma celebrará su fundación hace ahora veinticinco años. Por aquel entonces resultaba sorprendente formular y debatir la *problemática mundial*, expresión por nosotros acuñada, es decir: el conjunto de los problemas que trascienden las fronteras de los Estados soberanos, desde una visión global y a largo plazo. Hoy en día se ha generalizado en el mundo, al menos de palabra, la idea de la interdependencia y el reconocimiento de la creciente complejidad de los fenómenos de todo orden, hasta llegar a la actual sensación generalizada de profunda incertidumbre ante el mañana, que ahora subrayamos en la insistente búsqueda de soluciones alternativas concretas, de carácter local o regional, desde la continua reflexión global.

Hace quinientos años, el afán creativo y la audacia de unos hombres visionarios y de temple, junto con la voluntad política y la fe de sus líderes, ampliaron en toda su redondez el horizonte del mundo

de aquel entonces con el inigualable hito del Descubrimiento en ese largo, grandioso y tantas veces doloroso caminar humano hacia una civilización de lo universal y en busca de una mayor calidad de vida en todos los órdenes.¹

El *encuentro de dos mundos*, como luego se ha dicho, se hizo, en consecuencia, y sobre todo, *encuentro de culturas*, no sólo del Viejo y del Nuevo Mundo sino también en el interior del vasto nuevo espacio gracias a la intercomunicación que produjo el Descubrimiento entre las culturas autóctonas indoamericanas. Ésta fue sin duda una de las mayores aportaciones civilizadoras de aquella extraordinaria empresa, además del tributo anticipatorio al posterior intento integrador bolivariano y, sobre todo, para el actual empeño de creación de una Comunidad Iberoamericana. Por su parte, la aportación cultural del Viejo Mundo, a través de España y de Portugal, aquí sigue viva, como parte esencial de la identidad cultural de cada uno de los países, con una fe ampliamente compartida y un idioma hecho vehículo cultural universal.

De todos modos, el progresivo encuentro de dos mundos a través del descubrimiento, la conquista, la Colonización y la independencia, así como a través de la creciente cooperación en las últimas décadas, se ha hecho necesariamente desde la grandeza y la miseria de los hombres de su respectivo tiempo. Antes, los pueblos trataban de mejorar su suerte conquistando otras tierras y otros hombres, fronterizos o lejanos, y apropiándose, sobre todo, de los recursos naturales. Hoy en día escudriñan más su propio entorno y sus propias potencialidades inventivas, además de fomentar el comercio y la cooperación desde el respectivo valor añadido a los bienes y servicios. Un balance crítico, desde los criterios de nuestros días, nos hace clamar contra la injusticia humana y la explotación de la naturaleza que ha tenido lugar en ese proceso. Sin embargo, al tiempo que lamentamos las muchas oportunidades perdidas, no puede dejar de admirarnos la intensa transferencia cultural y tecnológica, junto con el progreso alcanzado en aquel proceso, que ha puesto bases sólidas y sin parangón en la historia de las relaciones intercontinentales para poder acometer la necesaria cooperación interregional que el futuro orden mundial hará bien en propugnar.

Desde entonces, desde el Descubrimiento, han transcurrido cinco siglos y, una vez más, el hombre se enfrenta globalmente al

¹ Ricardo Díez Hochleitner, "El amanecer de una nueva civilización", en Comité de expertos, EXPO 92, *El umbral del tercer milenio*, Sevilla, octubre, 1992.

universo a su alcance, que ahora se amplía y profundiza con la explotación del espacio y de los océanos, pero sobre todo por la inexorable interdependencia de los países en lo político, económico, ecológico, tecnológico, defensivo y aun social y cultural, pese a las profundas diferencias de sus respectivas identidades o precisamente debido a esas divergencias. Porque, hoy por hoy, quizá lo que en definitiva más una a los hombres y a los países sean los problemas globales (la *problemática mundial*, como gustamos decir en el Club de Roma), que desbordan toda frontera geopolítica y que se multiplican e interactúan de manera creciente hasta producir la complejidad sin precedentes del mundo de hoy, lo que constituye precisamente uno de los más importantes acicates de la creatividad e innovación en nuestro tiempo. Esta nueva realidad representa una diferencia sustancial con lo que fue el marco circundante en los tiempos del Descubrimiento, puesto que se trata de un fenómeno totalmente nuevo, que nace apenas hace unas pocas décadas y que constituye una nueva plataforma de reflexión para la acción. Tratar de simplificar esa complejidad sería tanto como pretender ocultar y manipular la realidad.²

El mundo de hoy y el que se puede avizorar para el próximo milenio son realidades profundamente distintas del pasado y lo serán del presente, con la consiguiente incertidumbre generalizada.

Actualmente nos estamos moviendo entre un pasado que se derrumba y un futuro incierto que anuncia, de forma perceptible, el amanecer de un nuevo estilo de vida y de una nueva cultura, de perfiles aún inciertos, en tránsito hacia una *sociedad global* orientada hacia una creciente mundialización en todos los órdenes. Todo parece contribuir a esta nueva realidad, en un proceso sin precedentes, desde el campo de la política internacional, de la economía, del medio ambiente, o de las comunicaciones, y todo ello afecta a todos y a cada uno de los habitantes de este mundo, querámoslo o no. Pero además, a diferencia del pasado, cuando el proceso de un cambio profundo influía gradualmente en muchas generaciones y, por lo tanto, daba tiempo para un cierto ajuste psicológico, ahora parece acelerarse el propio factor tiempo ante el ritmo y la profundidad de los contradictorios nuevos desafíos y oportunidades que surgen por doquier y que están conformando una nueva cultura y una historia distinta tan sólo a lo largo de nuestra propia existencia.

² Ricardo Díez Hochleitner, "Nacimiento de una nueva civilización", en *Exporforum 92, Umbrales de grandes descubrimientos: 1492-1992*, Sevilla, 1987.

Baste destacar, entre algunos de los muchos logros actuales y de las oportunidades de futuro, aspectos tales como la extensión en el mundo del ejercicio de la libertad, de los derechos humanos, y de la democracia; la creación de comunidades supranacionales de cooperación económica y política; los programas en curso de desarme nuclear y de lucha contra la violencia y el terrorismo; la creciente expectativa de vida en los países más desarrollados; el progreso de la navegación espacial, la informática, la ingeniería genética o la omnipresencia de los medios de comunicación instantánea.

Sin embargo, éstos y otros muchos hechos alentadores se ven gravemente contrarrestados, por ejemplo, ante el avance de la xenofobia, del racismo y de los fanatismos; el creciente abandono del ejercicio de la responsabilidad y de los valores éticos y morales; la exacerbación de los nacionalismos y de las etnias, con la consecuente multiplicación de la violencia y del terrorismo; la explosión demográfica y el empobrecimiento progresivo de los países menos desarrollados, junto a una brecha cada día mayor entre los pobres y los más ricos en ausencia de una adecuada justicia distributiva; la expansión de la drogadicción y del narcotráfico, verdadera trata moderna de esclavos en cuerpo y mente; la destrucción acelerada de la biosfera que nos sustenta; la crisis económica y financiera generalizada o las hambrunas y malnutrición, junto a la exponencial difusión de nuevas y viejas pandemias.

De todos modos, las enumeraciones anteriores no abarcan sino algunos pocos de los muchos aspectos de ese universo de contradicciones que se mueven entre la esperanza y el caos, y que son responsables de la actual complejidad del panorama mundial, con el consiguiente clima generalizado de incertidumbre, todo lo cual ha sido tratado y resumido por el Consejo del Club de Roma en nuestro informe titulado *La primera revolución global*³ así como en el informe del CdR sobre la Conferencia de 1991 en Punta del Este dedicada a la América Latina.

De ahí que sea imprescindible indicar que población, medio ambiente, desarrollo, recursos, alimentos, industrialización, tecnología, política, cultura o valores son variables, entre otras muchas, de la ecuación que está en el centro de las incertidumbres sobre el futuro de los hombres, tanto más que la complejidad de sus mutuas interacciones obligan a tratar estos elementos en su conjunto.

³ Consejo del Club de Roma, coordinado por A. King y B. Schneider, *La primera revolución global*, Madrid-Barcelona, Círculo de Lectores, Plaza y Janés, 1992.

Hoy como ayer, el Club de Roma subraya que la solución de los grandes y complejos problemas del mundo exige una visión por encima de horizontes electorales cercanos. Sin embargo, en último análisis, el mundo carece hoy en día del liderazgo vigoroso y de amplia visión que sería urgente disponer, probablemente por estar urgidos por intereses políticos más inmediatos y tantas veces miopes, con lo que da la impresión de que estamos siendo gobernados generalmente de cara al pasado, para sociedades cuya realidad ya es muy distinta, en vez de mirar seria e ilusionadamente hacia la construcción del futuro.⁴

Dentro de ese contexto global, Iberoamérica ha visto modificarse profundamente su estructura demográfica, su economía, su desarrollo social y económico, así como su medio ambiente. La América y la España de hoy, cara al mañana, son, a su vez, una América y una España muy otras, no sólo de las de la época del Descubrimiento, sino también de la América y de la España de hace apenas unas pocas décadas.

La dura conquista iberoamericana de la libertad en democracia de estos últimos años se ha visto acosada por gigantescos problemas financieros, contabilizados ahora en una deuda internacional nunca antes imaginable, con la consiguiente crisis económica y social hecha tangible en el desempleo y la creciente pobreza, lo que pone en peligro el indispensable binomio de paz y desarrollo. La corrupción y el armamentismo afectan igualmente aún a muchas sociedades y con ello a los cimientos mismos de su gobernabilidad, interfiriendo los esfuerzos en pos de una Comunidad en línea con las fórmulas de gobernabilidad regional que, al igual que en Europa, son la mejor alternativa actual que las Naciones-Estado modernas tienen ante las complejidades de todo orden que las agobian.⁵ Sin embargo comienzan a sentirse los benéficos efectos de la revolución silenciosa iniciada durante los años recientes y en los que se ha propiciado una reestructuración económica y comenzado a extender los principios democráticos y de libertad económica, si bien aún persisten las inmensas desigualdades sociales y de oportunidades junto a un elevado porcentaje de extrema pobreza.

⁴ Conferencia del Club de Roma en Punta del Este (1991), "América Latina: Contradicciones y esperanzas", Madrid, Fundación BBV-Club de Roma, 1993.

⁵ Ricardo Díez Hochleitner, "España ante un mundo en profunda transformación", en *Cultura contemporánea, España ante el siglo XXI*, Madrid, Universidad Autónoma, 1992.

El nivel educativo promedio en Iberoamérica ha alcanzado, en muchos de sus países, porcentajes de alfabetización y cuotas de matriculación escolar muy elevadas en las últimas tres décadas pero se necesita acelerar este proceso para incorporar a todas las poblaciones indígenas aún marginadas y para ahondar en las soluciones de excelencia en la educación superior más avanzada a fin de poder constituir en cada país una auténtica infraestructura científica de investigadores. También se requieren inversiones considerables para poder apoyar eficazmente los profundos cambios en marcha que aprovechen los logros científicos y tecnológicos disponibles, desarrollando las ya muchas iniciativas y vigorosas realidades que presenta la ciencia y la tecnología autóctonas, aunque aún demasiado poco reconocidas.

Por su parte, el medio ambiente del "Continente de la esperanza" sigue degradándose aceleradamente ante el apremio de los más pobres pero, sobre todo, debido a la insaciable voracidad de las explotaciones de empresas multinacionales, que ponen cada vez más en peligro la necesaria armonía de los hombres de esos países con la hasta ahora generosa naturaleza de aquellas tierras.

Por todo lo anteriormente apuntado y por otras muchas razones sobre las que no viene al caso extenderse, cada uno de esos países y la región en su conjunto deben acometer cuanto antes la elaboración de un cuidadoso programa de acción a medio plazo, desde el balance de sus recursos humanos mejor formados, de su capacidad empresarial y de sus recursos naturales (incluido ese océano interior de riquezas que representa la Amazonia), para determinar el grado de progreso que puede alcanzar desde el umbral del siglo XXI, gracias a inversiones locales y extranjeras, sin poner en peligro el obligado principio del desarrollo sostenible.

Desde esas realidades americanas así como de las correspondientes europeas y mundiales actuales, es muy oportuno hacer ahora una reflexión de cara a una Visión Iberoamericana 2000, tal y como nos lo han propuesto a esta Cumbre del Pensamiento, por iniciativa del gobierno de Guatemala y con la cooperación de la UNESCO, la CEPAL y la OEA.

La prospectiva siempre ha sido una tarea muy difícil e incluso puede parecer un atrevimiento. Sin embargo, antes tenía mayor sentido hacer proyecciones lineales porque se partía de un buen puñado de certezas globales. Por el contrario, hoy en día son muy pocas las certezas (¡si las hay!) y, en cambio, sobradas las incertidumbres del mañana. De todos modos voy a tratar de hacer, a continuación, algunas pocas reflexiones de futuro.

Por de pronto, la hazaña del Descubrimiento, protagonizada por Cristóbal Colón, no va a ser repetida nunca más. Las extraordinarias hazañas de Armstrong, al pisar la Luna por primera vez, y de Cousteau, al iluminar los abismos de los océanos, tienen una importancia científica, tecnológica, humana y aun cultural indiscutibles, pero les ha faltado la dimensión esencial del Descubrimiento que, al fin y al cabo, no fue tanto la de descubrir tierra allende el océano y, con ello, confirmar la redondez del planeta, sino sobre todo descubrir tierras habitables y habitadas por semejantes. Las exploraciones del espacio en curso mantienen aún cierta incertidumbre sobre la posibilidad de tan magno encuentro con seres racionales en alguno de los acaso infinitos cuerpos celestes pero, de todos modos, los descubrimientos de ese alcance en nuestro planeta ya no son posibles y sí, en cambio, queda amplio margen para la exploración de las profundidades de la tierra y, sobre todo, de los océanos, que es la gran tarea pendiente ante el siglo XXI, ahora que se agotan los recursos naturales más a mano. La comunidad iberoamericana hará muy bien en dar prioridad a tal empresa, desde su privilegiada posición de un continente bañado por el Pacífico y el Atlántico, sin olvidar la inmensa reserva y la clave climática de la Antártida.

Hacia finales del siglo XXI, los iberoamericanos sobre la faz de la tierra podemos sumar fácilmente por encima de los 1 000 millones, con lo cual se van a modificar radicalmente las demandas básicas de alimentos, vivienda, educación y servicios para la salud. Por de pronto, todos habrán tratado, a principios de siglo, de acceder también a los productos de consumo propios de la economía del derroche al uso, espoleados por los programas audiovisuales de los países más industrializados. En consecuencia, la gente no se habrá conformado con su suerte y puede tratar de emigrar masivamente durante décadas, pese a todas las cortapisas y riesgos, hasta producir grandes confrontaciones entre ricos y pobres, tanto en el interior como el exterior, para por fin tomar el futuro en sus manos, dentro de modelos de desarrollo autóctonos y adaptados a sus respectivas realidades económicas, sociales y culturales. De todos modos, y a pesar de la baja densidad de población en Centro y Sur América, no pasará mucho tiempo antes de que todos se percaten al fin que una moderación del actual crecimiento demográfico exponencial es altamente deseable, pero que sólo debe producirse desde una educación integral que incorpore plenamente a la mujer y que respete siempre las convicciones y la intimidad de cada pareja. El estudio del genoma y la ingeniería genética podrá llegar a ahorrar

mucho sufrimiento y minusvalías, lamentablemente después de no pocos abusos de todo tipo, y las vacunas sintéticas, como las descubiertas por el científico colombiano Elkin Patarroyo, y otros avances de la ciencia, es de esperar permitan superar el gigantesco flagelo del SIDA y de otras pandemias viejas y nuevas, exacerbadas por fenómenos medioambientales, que constituirán el gran freno del crecimiento demográfico en el mundo durante la primera mitad del siglo XXI.

Sin embargo, y como bien decía Simón Bolívar: "Si la existencia es el primer bien, el segundo es el modo de subsistir". Pues bien, para ello, lo esencial es intentar lograr entre todos los iberoamericanos el reencuentro con nosotros mismos en un mundo que nos es común, más allá del "encuentro de dos mundos", y tratar de redescubrir desde España y al Portugal, desde la Europa toda, la nueva realidad y las perspectivas de estas tierras y de sus gentes como mejor manera de redescubrirnos a nosotros mismos. También ustedes tienen que descubrir a la España y el Portugal de nuestros días, insertos en la Europa que nos es propia, para facilitar así el diálogo y la cooperación en un proyecto común.

Para una Visión Iberoamericana 2000 tenemos que lograr descubrir en toda su dimensión la dignidad de nuestra raza de hombres, sean blancos, indios, negros, mestizos o amarillos, con iguales derechos pero también con crecientes obligaciones y responsabilidades comunes. A lo largo del siglo XXI quizá celebren todos la afirmación del hombre, de cada hombre y mujer, en su sagrada inviolabilidad y soberanía individual, además de colectiva.

En el horizonte 2000 espero ya no existan marginados —indios, mujeres, niños, viejos o chabolistas—, porque habrá ya plena conciencia de que la mayor riqueza de un país es el conjunto de sus gentes, conviviendo en armonía, y porque se habrá impuesto la justicia social gracias a un desarrollo humano que haya superado en el mundo el afán consumista y desarrollista de nuestro tiempo, convencidos para entonces de los límites sagrados de nuestra biosfera, para asegurar así la supervivencia de la especie.⁶ Para ese entonces, no creo que los políticos y gobernantes se atrevan ya a recurrir a la posible culpa de los tiempos coloniales como excusa de la marginación —tal y como ocurre aún, a veces, después de más de un siglo de independencia de todos aquellos países—, pese a lo cual siguen

⁶ D. Meadows, *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, El País-Aguilar, 1992.

existiendo importantes poblaciones indígenas que no han logrado acceder a la educación, a los servicios de salud, vivienda ni comunicaciones adecuadas por falta de una política eficaz de prioridades y a causa de una mala gestión pública.

Ese necesario cambio de *estilo de vida* para lograr el progreso colectivo, desde el afianzamiento de la dignidad y del desarrollo integral de cada persona, promoverá enérgicamente la extensión de la educación permanente y avanzada a lo largo de las próximas décadas, profundizando el cultivo de nuestro idioma cultural común (incluso en España) para enriquecer el lenguaje en lo científico, económico o tecnológico, además del idioma culto, con un probable florecer de lo mejor de la retórica para que devuelva el alma y la estética al debate político. En consecuencia, a lo largo del siglo XXI ya no se detendrán tanto en porcentajes de alfabetización básica o funcional porque por entonces se multiplicarán, más bien, las campañas de alfabetización puntuales (ambiental, médica, científica, musical y de otras bellas artes, por ejemplo), después de haber generalizado la alfabetización informática o la de los idiomas instrumentales extranjeros tan desatendidos aún en nuestros días.

La revolución educativa ahora pendiente seguramente habrá tenido lugar a principios del siglo XXI para poder hacer frente a la demanda de recursos humanos formados con un alto nivel cultural, proclives a la convivencia democrática, capaces de crear riquezas y con un alto sentido de responsabilidad, incluido respeto a cuanto se refiere al medio ambiente. Aprender para el futuro será tema tan principal que podrá ser cierta para entonces la afirmación de Nietzsche, quien llegó a decir que "llegará el tiempo en que la política se ocupará tan sólo de los problemas educativos".

Por mi parte creo que en el umbral del siglo XXI se logrará superar el actual pasmo ante la información masiva e instantánea, gracias a los medios de comunicación social, y se valorará tan sólo la información hecha *conocimiento*, gracias a criterios interpretativos. Incluso es posible que las celebraciones del próximo Centenario del Descubrimiento o reencuentro acierten en convertirse al fin en un homenaje a la sabiduría humana, apoyada en la ética y en los valores morales, como máximo patrimonio de la humanidad, en vez de detenerse en efímeros monumentos a la vanidad humana de los actores del momento.

Gracias a todo ello será posible alcanzar un desarrollo sostenible, con economías, preponderantemente de servicios y tecnologías de punta, como una fase avanzada del simple crecimiento

económico de la era industrial que ahora culmina. Para entonces se asombrarán que en nuestro tiempo abundaran los gobernantes que aún creían y propugnaban el pleno empleo, sin reparar que los empleos realmente productivos se iban a ir reduciendo inexorablemente y que se imponía un nuevo modelo social de redistribución de la riqueza y de convivencia gracias a múltiples ocupaciones sociales eficaces ofrecidas a los más, como mejor manera de asegurar la justicia social distributiva y la igualdad de oportunidades, además de garantizar la dignidad de cada persona en una plena participación democrática.

Lo anterior significa que, para entonces, se habrá superado (empezando por los propios Estados Unidos) el hasta ahora referencial *American dream*, para empezar a recuperar la esencia de una cultura occidental dispuesta a compartir y a vivir en armonía consigo misma, junto con otras culturas milenarias o nuevas, y con la naturaleza toda. El signo de una Visión Iberoamericana 2000 bien pudiera ser el de una ética global, en el que se generalice la adopción de una ética nueva sobre el uso del tiempo, del dinero, de los recursos, de la cooperación, del saber, de la cooperación internacional, etcétera.

En ese proceso, y con ese espíritu, la soberanía de los Estados-nación que defiende la supervivencia, la cohesión y el desarrollo de los pueblos que, con sus respectivas identidades culturales, se desenvuelven en su seno, tendrá que compartir y hacer concesiones progresivas a la correspondiente Comunidad supranacional. La Unión Europea, el Mercosur, el TLC, el Mercado Común Centroamericano, al igual que el ASEAN o el CEI (si sobrevive a esta década), habrán tenido que dar pasos progresivos de cooperación intercomunitarios, incluidos tratados interregionales de libre comercio, hasta llegar a conformar una intrincada red de mecanismos de gobierno universal sobre parcelas concretas para la solución de problemas globales prioritarios, por encima de cualquier tentación de confrontación entre bloques.

A la hora de iniciar el próximo milenio también es probable que ya se haya consolidado el principio de la injerencia internacional, no sólo como un derecho sino como un deber, siempre que se conculquen gravemente los derechos humanos. Sin embargo, tales intervenciones tendrán que estar en manos exclusivas de un órgano universal y democrático de todos los Estados-nación, representados a su vez por sus respectivos mecanismos comunitarios, a cuyo servicio estén los para entonces más poderosos Estados, en vez del triste espectáculo actual en el que el Consejo de Seguridad hace

de comparsa de los poderosos (a veces ante la inhibición de Europa o de Asia), especialmente de la única superpotencia, lo cual no deja de ser lamentable, por muy justa que sea la causa.

En consideración de esa y de otras perspectivas similares, Iberoamérica tiene ahora la oportunidad de asumir una nueva empresa de proyección universal, de cara al siglo XXI, en un esfuerzo dedicado a la cooperación solidaria con los demás países y en pie de igualdad, dentro del espíritu y de la garantía de los valores propios de lo mejor de nuestras tradiciones y esperanzas de futuro.⁷

Un tal proyecto, cargado de exigencias y de oportunidades, no puede limitarse a las agrupaciones subregionales de países latinoamericanos (Mercosur, Pacto Andino, Mercado Centroamericano) ni tampoco a una Iberoamérica que englobe a todos sus países miembros, sino que tiene que proyectarse a los países del Norte y a los de todos los continentes. Sólo así se dará sentido al pasado y al futuro común de Iberoamérica. El mundo de hoy no puede vivir sin la América Latina y América Latina no puede vivir sin el mundo.

Por lo tanto, esa gran transición hacia el siglo XXI hay que hacerla desde lo mejor de los valores del espíritu: desde la cultura, desde la ciencia, desde la educación y desde la libertad.

No hace muchos meses he escrito que el ejercicio pleno de los derechos y de las responsabilidades individuales y colectivos es el paradigma de la libertad. Ante un mundo en profunda transformación, Iberoamérica puede y debe ser faro y palanca de la libertad de todos en el umbral del siglo XXI, en el que espero que todos los habitantes de ese entonces puedan descubrir un mundo más humano, más solidario y más esperanzado.

⁷ Ricardo Díez Hochleitner, "España ante un mundo en transformación", en *El País* (Madrid), 30 de diciembre de 1992.

PARTICIPACIÓN, LEGITIMIDAD Y GOBERNABILIDAD

Por Guillermo León ESCOBAR HERRAN
COLOMBIA

TODAVÍA HAY HUELLAS de la alegría de los demócratas cuando —con excepciones mínimas— Latinoamérica logró hace pocos años la democracia formal expresada apenas en la manera de designar a sus gobernantes.

César Vallejo —el poeta peruano— habla de la angustia de observar "aquel pan que en la puerta del horno se nos quema"; de hecho en varios de los humildes hornos de la democracia latinoamericana está oliendo a quemado.

Vivimos la peor época de nuestra historia; antes teníamos a quién endilgarle la culpa: el marxismo, la dependencia; todos eran culpables de oportunidad que nos excusaban de la evidencia de serlo nosotros mismos.

Es la peor época porque es la de la incertidumbre, y esto hemos podido constatarlo aquí en el transcurso de esta reunión. Esa incertidumbre se plantea frente al desarrollo y aun frente a las medidas que se deben adoptar para lograrlo.

Incertidumbre, porque se sabe que todo proceso de desarrollo debe estar subordinado a los valores humanos de bienestar, equidad y justicia social, ya que es en ellos donde la gente reconoce más fácilmente el faltante de nuestras democracias.

No se puede disimular, a no ser que sea cierto aquello de que los latinoamericanos somos solemnes a pesar de ser pobres, y hemos terminado siendo pobres de solemnidad. La solemnidad nos ha impedido vernos como somos, y ahora que hemos resuelto hacernos a un "mirar honesto" nos sentimos desconcertados.

Hablando claro es la pobreza ascendente y creciente —pobreza no sólo económica— la que resta legitimidad y reduce la gobernabilidad.

Erwin Lazlo, en su reciente informe, señala las amenazas que se ciernen sobre el mundo, pero deja adivinar la clave de la pregunta

por el hombre que ha tenido el supremo atrevimiento de amenazarse a sí mismo de muerte.

Todos tenemos miedo, pero en la vida cotidiana del mundo de hoy —la nuestra— hay un miedo sobrecogedor a la subversión, a la más grave de todas las subversiones, que es la de la pobreza, ya que frente a ella no sabemos qué hacer, no hay un comando central con el que conversar o negociar, no hay un dirigente identificable, no hay una estrategia discernible...

La subversión de la pobreza es y basta; ahí está convertida en inseguridad pública, en abstención, en incredulidad, en desgano... ¡La subversión de la pobreza será la de fin de siglo!

Con pobreza en tránsito de subversión no hay gobernabilidad; el camino de la anarquía está abierto y es preciso entenderlo así y comprender —además— que el único diálogo posible con la pobreza es el desarrollo que, de no llegar a tiempo, puede desvincularnos de toda posibilidad de futuro.

Aquella tonada mexicana que dice que “la distancia entre los dos es cada día más grande” define la situación existente entre los sectores populares y el sector político. Es preciso —además— observar y analizar esa curiosa simetría que hay entre la “brecha entre ricos y pobres” y la brecha que existe entre el Estado y el Pueblo.

La crisis ha llegado a tanto que los actores vigentes y los partidos vigentes no saben tratarla; más aún, siguen pensando que es transitoria y que se soluciona por sí misma, lo que les ha conducido a seguir “haciendo lo mismo” y mantenerse a la espera de que la crisis transcurra.

Por ello no hay que sorprenderse de que hayan hecho su entrada nuevos actores y nuevos movimientos; parece que los partidos son el ayer, los movimientos el hoy, pero nadie sabe cuál será el mañana.

La evidencia es ésta: los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales (ONG) se han adelantado a los partidos y han reducido el campo de la gestión del Estado.

Si uno observa cuál es el campo de acción de los movimientos populares y de las ONG encontrará la paradoja de que ese campo de acción no es otro que el de los partidos de antaño, que se movían en el nivel de promesa; el incumplimiento de ese mensaje populista deslegitimó a los partidos, pero ese mismo mensaje actuado y cumplido legítima a los movimientos sociales, genera la acción comunitaria y otorga a individuos y grupos la certeza de que mucho es posible sin el Estado paternal que empieza a desaparecer por la

decepción que frente a él sienten los que hasta ahora recurrían a él como hijos.

Hoy muchos hablan de “la sociedad despolitizada” o de la superación del Estado y de la política a través de una nueva política que apenas empieza a perfilarse.

Los cíclopes del ayer se derrumban y lo hacen sus áulicos y asciendo la participación que exige desconcentración del poder, descentralización de la gestión, renacimiento de los identificadores básicos como el de la vida municipal que es el único mundo político comprensible para el ciudadano común que —organizado— constituye el mañana próximo de la democracia, de la participación y de una renovada legitimidad.

Lo que sucede —y en ello está el desconcierto— es que estos cambios nos tomaron “fuera de base”; hemos dedicado esfuerzos y recursos en formar “gerentes para el ayer” que fenece y pocas ideas tenemos para activar el liderazgo de la democracia que nace.

Vaclav Havel, en un bello libro titulado *El intento de vivir en la verdad* entrega la clave de todo. La *verdad*, ha de regir la vida en todas sus dimensiones. En efecto, afirma él que la economía, la política y los intelectuales pierden el favor del pueblo y de la comunidad —por tanto la legitimidad y la gobernabilidad— cuando se descubre la mentira o la inutilidad de lo predicado o cuando evaluamos —atónitos— que todo, a pesar de los años y de las generaciones, sigue siendo igual pero más desafiante, ya que a ello coadyuva la evidencia del “mayor progreso” (que es el desarrollo de pocos) opuesto al “menor desarrollo” que es la vivencia de los muchos.

Las formas de gobierno, así como las formas de oposición del ayer, están superadas. El caudillo está tan envejecido como el “muro de lamentaciones” que construyen con sus gritos sus opositores.

Legitimidad, gobernabilidad y participación requieren que se tenga la certeza de que todo proyecto político o económico parte de la democracia como condición de posibilidad; que tanto el desarrollo de la democracia como el de la economía y el de la política se reconozcan y evalúen por los espacios que generan para que el ciudadano actúe; que se perciba que la cultura es la totalidad de la vida de un pueblo, que tiene sentido englobante de todo lo social y que, por lo tanto, comprende lo económico y lo político; que se afirme que han de promoverse “valores transformadores” de la persona y de la comunidad que sirvan para sustituir los valores retóricos cuyos resultados nos conturban; formar para la democracia y para la

política a todos los niveles sociales y de dirigencia y en todas las actividades ya que "la democracia más que una forma de gobierno es una forma de vida".

Aquí hemos dicho que todos somos educadores; pues bien:

1. Hay que proclamar insistentemente a la sociedad civil los valores de una genuina democracia pluralista, justa y participativa.

2. Hay que diseñar mecanismos para que las gentes sean reales protagonistas al descentralizar los liderazgos, multiplicándolos a través de organizaciones intermedias, a fin de redistribuir el poder, hacer de él un servicio, que siempre alguien necesite de alguien y que quien gobierne sea el eficaz coordinador del poder y no su dueño omnipotente.

3. Sembrar la certeza de que democracia es la capacidad de "convivir" en torno a un proyecto común realizable, a fin de dejar de ser la patria grande de los "eternos comienzos" y no caer en aquello que a todo megaproyecto corresponde una megafustración.

4. Ser conscientes de que son la familia y la escuela los grandes aliados para formar en la participación y la gobernabilidad; fundar una democracia es crear a través de ellas valores de responsabilidad, corresponsabilidad, participación, respeto, diálogo y sentido del bien común, así como conciencia de riesgo y de contención para que el hombre no se ahogue en la perversión del consumo y de la riqueza y éxito fáciles.

5. Aceptar que un buen gobierno se evalúa por la dimensión y duración de los bienes sociales que posibilita.

6. Crear y facilitar el trabajo de instituciones que bajo el ámbito de la "formación permanente" formen dirigentes sociales, actualicen y preparen para la utilización de los instrumentos que surgirán de la posmodernidad.

Finalmente hemos de dar un paso más allá del pragmatismo de moda y superar aquello de que la política es tan sólo el arte de lo posible por el desafío que ella sea el arte de hacer posible lo deseable. Hay que recuperar la utopía, hay obligación moral de hacerlo. Es preciso una "utopía de fines"; lo que nunca es justificable es caer en la "utopía de los medios" a la que somos tan proclives y que es la causa de soñar mundos en lugar de vivirlos en la plenitud de su realidad.

IBEROAMÉRICA: UNA NUEVA SOCIEDAD

Por Aldo FERRER
ARGENTINA

Los cambios recientes

ACTUALMENTE PREVALECE, en América Latina, políticas que privilegian la función del mercado y promueven la inserción en la economía mundial. Al mismo tiempo reducen, a través de las privatizaciones y la desregulación, la presencia del sector público. El rigor de las normas fiscales y monetarias se ha impuesto, asimismo, como condición necesaria de la estabilidad y el crecimiento. Estas orientaciones de la política económica han sido inducidas por la crisis de la deuda externa y del desarrollo latinoamericano, instalada a principios de los años ochenta. Reconocen, asimismo, la influencia de los extraordinarios acontecimientos producidos, en los últimos años, en el orden mundial. El colapso de las economías centralmente planificadas y de los regímenes autoritarios en Europa reforzó la supremacía de las economías de mercado y el cuestionamiento de la intervención estatal en la asignación y la distribución de los recursos. El llamado "Consenso de Washington" engloba el paradigma de política económica que predomina actualmente en nuestros países. Éste cuenta con un fuerte respaldo de los centros de poder mundial.

El fin de la guerra fría y el reconocimiento de la democracia como sistema necesario de la viabilidad política internacional repercutieron también en el escenario latinoamericano. Los regímenes democráticos abarcan casi todo el subcontinente y la confrontación Este-Oeste dejó de ser el lente a través del cual se observan los conflictos políticos en la región. En este contexto, la defensa de los derechos humanos ha adquirido una nueva dimensión.

Muchos de estos cambios en América Latina y el mundo contribuyen a afianzar la paz y la seguridad y a establecer bases más

sólidas de desarrollo, pero no alcanzan para resolver los grandes desafíos de nuestro tiempo, a saber: el aumento de la pobreza y las desigualdades sociales y las agresiones a la Naturaleza. No aseguran, por lo tanto, la marcha hacia una nueva sociedad fundada en el bienestar humano y la protección del ecosistema. Vale decir, en el *desarrollo sostenible*.

Agravamiento de la pobreza y las desigualdades

EN América Latina los procesos de ajuste de los últimos años han sido acompañados de un profundo deterioro de las condiciones sociales y de una mayor concentración de la riqueza y el ingreso. La región ofrece un abanico de situaciones muy diversas que abarca desde los logros alcanzados por la economía chilena, pasando por los interrogantes planteados respecto de Argentina y México, hasta la subsistencia de profundos desequilibrios en la economía del Brasil. Los otros países reflejan también la diversidad de situaciones existentes. Pero, sin excepciones, en toda América Latina los problemas dominantes siguen siendo la pobreza y las agresiones al ecosistema.

En el orden mundial las fracturas entre el Norte y el Sur son cada vez mayores. Según el último informe de desarrollo humano de las Naciones Unidas, la brecha entre el ingreso medio y los niveles de vida del 20% de la población mundial más rica respecto del 20% más pobre aumentó de 30 a 60 veces entre 1960 y la actualidad. Las disparidades entre los niveles de vida de los diversos segmentos de la población, dentro de América Latina y en el mundo, siguen aumentando. En esta región y en otras partes la pobreza aflige cada vez más a un mayor número de seres humanos. Simultáneamente, las agresiones a la Naturaleza, generadas por los estilos de desarrollo de los países ricos y las miserables condiciones de vida prevalentes en los pobres, plantean amenazas a la vida en el planeta que no pueden soslayarse por más tiempo.

Las nuevas tecnologías: globalización y fractura

ESTOS problemas no son nuevos pero tienden a agravarse por el impacto de la revolución científico-tecnológica contemporánea. Los nuevos paradigmas tecnológicos, fundados en la informática, la electrónica y la biotecnología, producen un efecto paradójico: profundizan las relaciones y la interdependencia entre los seres

humanos y los países y, simultáneamente, amplían las asimetrías y fracturas existentes entre ellos. Detengámonos brevemente en el señalamiento de esta cuestión crucial para la comprensión de la problemática latinoamericana e internacional.

Las nuevas tecnologías reducen la participación de las materias primas, la energía y la mano de obra no calificada en la producción final. El conocimiento y los recursos humanos capacitados se han convertido en las fuerzas decisivas del desarrollo económico. Éste depende actualmente más de la tecnología que de la dimensión del espacio territorial y los recursos naturales. En cada país, el bienestar y el empleo se concentran en los trabajadores de mayores niveles de educación y capacidades técnicas. El resto queda al margen de los beneficios de la tecnología y el desarrollo. De allí las crecientes diferencias en los niveles de vida y en las oportunidades de los diversos sectores sociales. Esto sucede en América Latina y otras regiones del sur, pero también en el mundo industrializado. Véase, por ejemplo, el estudio del actual Secretario de Trabajo de los Estados Unidos sobre "el trabajo de las naciones". El juego espontáneo de las fuerzas del mercado no resuelve este desafío planteado a cada país por los nuevos paradigmas tecnológicos, antes bien, tiende a profundizar la fragmentación del tejido social y productivo.

Lo mismo sucede en el orden internacional. Actualmente, dos tercios de las exportaciones mundiales son manufacturas de alto contenido tecnológico. América Latina y el resto de las economías periféricas sólo representan el 10% de las mismas. El 70% del comercio y más del 80% de las inversiones privadas directas mundiales se realizan entre las economías que participan de la revolución científico-tecnológica, es decir, entre los países industriales.

En el pasado, la división internacional del trabajo se basaba fundamentalmente en la especialización en la producción primaria y bienes producidos con mano de obra no calificada, por una parte, y manufacturas y otros bienes de mayor contenido tecnológico y trabajo especializado, por otra. Éste era el núcleo de la relación Norte-Sur, del modelo centro-periferia. Aunque de manera asimétrica en la distribución de los frutos del desarrollo, existía una cierta asociación en el crecimiento entre los países desarrollados y subdesarrollados. Los nuevos paradigmas tecnológicos han impuesto una nueva división internacional del trabajo entre quienes producen bienes y servicios de alto y creciente contenido de conocimientos. Esta especialización intraindustrial en productos sofisticados dentro de cada rama productiva es la matriz dominante actualmente en

el comercio internacional. Hoy en día, América Latina y otras regiones del Sur ni siquiera son socios subordinados en el crecimiento del mundo desarrollado.

El Norte es hoy la *locomotora* del mismo Norte. *Los vagones* del Sur han quedado desprendidos del crecimiento de los países industriales. Su rezago industrial y tecnológico les impide participar en las corrientes expansivas de la economía mundial. Ésta es la causa principal que explica la caída de la participación de América Latina en el comercio mundial de más del 10% en la década de los cincuenta a menos del 5% en la actualidad. La región exporta predominantemente bienes de bajo contenido de conocimientos cuya participación declina en el comercio mundial. En el Sur, pocos países lograron, como los del sureste asiático, transformar profundamente sus estructuras productivas y asociarse a la revolución científico-tecnológica.

Los nuevos paradigmas tecnológicos fracturan y desintegran el tejido social y el sistema internacional; ensanchan, sin pausa, la brecha entre los que participan y los que quedan al margen de las transformaciones impulsadas por los nuevos conocimientos. Al mismo tiempo, el extraordinario crecimiento de las finanzas internacionales en el último medio siglo generó otras fracturas entre el plano real de la producción y el área financiera. El movimiento internacional de capitales consiste hoy principalmente en operaciones especulativas sobre las tasas de cambio e interés y transacciones desvinculadas de la producción y el comercio. Así se explica que, en las décadas de 1960 y 1970 América Latina, una región marginal en la economía mundial real, se convirtió en un importante destinatario del crédito de los principales bancos internacionales. Cuando el endeudamiento superó la capacidad real de pagos de la región, que sólo puede fundarse en el acervo tecnológico y el potencial exportador, estalló la crisis de la deuda externa. El interrogante que se abre actualmente es si el reinicio del crédito internacional hacia América Latina corresponde a una expansión del potencial real de la región o si, por el contrario, como en la historia reciente, refleja un alto componente especulativo del sistema financiero internacional.

Simultáneamente, con las fracturas observables en el orden económico internacional, los nuevos paradigmas tecnológicos globalizan las relaciones internacionales. Es decir, profundizan las relaciones entre los seres humanos y los países. Basta con recordar los avances extraordinarios de la difusión de información a escala mundial y la internacionalización de los mercados promovida por las corporaciones y bancos transnacionales.

Pero no sólo la información, los mercados y las finanzas se globalizan. Al mismo tiempo, cada país, América Latina, el orden mundial, son hoy sistemas de vasos comunicantes en los cuales los problemas planteados por la pobreza se difunden en el Norte y el Sur, ricos y pobres, entre todas las etnias y credos de la raza humana. En el pasado, las consecuencias de la pobreza quedaban encerradas dentro de las fronteras de cada país; hoy en día, la pobreza y las crecientes desigualdades constituyen las mayores amenazas a la paz y la seguridad internacionales y son causa principal del narcotráfico, la proliferación de armas de destrucción masiva, la destrucción del ecosistema, el explosivo crecimiento de la población en los países más pobres y las migraciones internacionales. Los problemas actuales del sistema internacional son globales e interdependientes. El carácter potencialmente explosivo de los conflictos étnicos en los Balcanes y el fundamentalismo religioso en Oriente Medio y otras partes es su inserción en un mundo en el cual las tensiones se generalizan y multiplican por la pobreza y las desigualdades prevalentes.

Las tensiones tienden a agravarse por el rápido crecimiento de la población en los países pobres. Se estima que en el próximo cuarto de siglo el 95% del aumento de la población mundial se producirá en las regiones del Sur.

Política de poder y supervivencia

OPERAN fuerzas profundas en el orden contemporáneo que condicionan el comportamiento de las políticas de los Estados nacionales. Aquel efecto paradójico, globalización y fractura, de los nuevos paradigmas tecnológicos, es un fenómeno de mayor repercusión y alcance que el fin de la guerra fría, la supremacía de la economía de mercado y la difusión del sistema democrático de gobierno. En el nuevo escenario emerge un conflicto entre la supervivencia humana y las políticas tradicionales de poder que no tiene precedentes en la historia.

El orden mundial es actualmente más asimétrico e inequitativo que en el pasado. El dominio del Norte sobre los mercados, la tecnología, la información y el sistema financiero han aumentado el drenaje de recursos del sur al norte. Según estimaciones del antes citado informe de Naciones Unidas, el proteccionismo en las economías industriales, las mayores tasas de interés cargadas a los deudores del sur, las restricciones de acceso a la tecnología

y las barreras a los movimientos migratorios, le cuestan al Sur 500 mil millones de dólares anuales, es decir, el 20% del fruto del trabajo de más de cuatro mil millones de seres humanos. Las políticas tradicionales de poder en el orden mundial agravan, pues, los problemas planteados por los nuevos paradigmas tecnológicos.

Dentro de América Latina, sucede algo semejante. El ajuste agravó los problemas de la pobreza y las fracturas y conflictos existentes en las sociedades nacionales. Desde la perspectiva de la distribución del ingreso y el desarrollo social, las políticas prevalecientes no mejoraron y, en varios casos, agravaron la situación preexistente.

Una visión del futuro de nuestros países debe tomar en cuenta esta crisis profunda de las políticas tradicionales de poder en el mundo y en Iberoamérica. El desarrollo humano y la defensa del ecosistema no son, hoy, reclamos fundados sólo en valores éticos. La paz y la seguridad internacionales y la estabilidad de los sistemas democráticos descansan hoy, esencialmente, en la transformación de las políticas tradicionales de poder en políticas de solidaridad fundadas en la respuesta pragmática a los nuevos problemas. Las disparidades actuales entre ricos y pobres, la corrupción, las estructuras incompatibles con el crecimiento y el bienestar, han dejado de ser sostenibles por más tiempo. En América Latina no parece posible abatir la pobreza y elevar la calidad de vida de nuestros pueblos sin políticas fundadas en la solidaridad. Éste es un requisito primario de la supervivencia y de la democracia. La estabilidad, el rigor fiscal y monetario, la apertura y el buen funcionamiento de los mercados son indispensables, entre otras razones, para recuperar el control de la administración de los asuntos públicos y poder enfrentar con algún éxito las restricciones impuestas por un sistema financiero y económico mundialmente globalizados. Son condiciones necesarias pero no suficientes para poner las bases de una nueva sociedad asentada sobre el desarrollo sostenible.

La construcción de una nueva sociedad en América Latina no demanda recursos que excedan los actualmente disponibles. En la mayor parte de la región existen ingresos medios del orden de 3 000 dólares anuales per cápita. Al mismo tiempo, la riqueza de los recursos naturales es proverbial y se dispone de un potencial industrial, tecnológico y de administración eficiente y considerable. La pobreza que predomina en América Latina no obedece, por lo tanto, a escasez de recursos sino a las políticas que concentran la riqueza y el ingreso y profundizan las fracturas del sistema social. Lo

mismo sucede a escala mundial. Los proyectos de desarrollo sostenible contenidos en la *Agenda 21* de la Conferencia de Desarrollo y Medio Ambiente de Río de Janeiro, de 1992, contienen inversiones anuales que equivalen sólo al 10% de los gastos militares mundiales. El desarrollo sostenible, la construcción de una nueva sociedad es, pues, un desafío esencialmente político. Descansa en el ejercicio lúcido del poder para resolver este dilema central de nuestro tiempo: el conflicto profundo entre las políticas tradicionales y la seguridad y la paz y, en definitiva, la sobrevivencia humana.

Una nueva sociedad y el orden mundial

Los gravísimos problemas sociales en América Latina y otras partes están mereciendo una atención creciente, incluso en los organismos internacionales de financiamiento y centros de poder mundial, pero se corre un doble riesgo: por una parte, que las respuestas a tales desafíos no estén a la altura de los problemas planteados, es decir, que sean insuficientes y tardías. Por otra, confundir las políticas de desarrollo humano con el prebendismo orientado a enfrentar los problemas más acuciantes.

Sería un grave error suponer que los problemas actuales pueden enfrentarse y aliviarse con paliativos. Éstos emergen de fuerzas profundas del cambio económico y social arraigadas, según se ha tratado de explicar, en los nuevos paradigmas tecnológicos. En tales condiciones, medidas parciales serían gotas de agua arrojadas a una hoguera de problemas. Son necesarias, pues, decisiones que asocien a todos los seres humanos y a la comunidad internacional a las fuerzas constructivas de la globalización, el bienestar, la seguridad y la paz. Es indispensable, por lo tanto, incorporar a todos los sectores sociales y a toda la fuerza de trabajo a un proceso amplio de desarrollo humano fundado en la protección del ecosistema, la mejora de la alimentación, la salud, el hábitat, la capacitación técnica, la apertura de nuevas oportunidades de bienestar y empleo y el ejercicio efectivo de la libertad y de la participación en los sistemas democráticos. Es decir, transformar a cada ser humano en un miembro activo de la sociedad, del proceso de desarrollo y de la defensa de la Naturaleza. Para esto son indispensables políticas económicas y sociales eficientes y, al mismo tiempo, transformaciones profundas en los sistemas políticos que conviertan a la democracia en un escenario real de la creatividad y la solidaridad.

Semejantes cambios tropiezan con las restricciones planteadas por el orden internacional vigente; de allí que por su propio interés

y por la tradición humanista de su cultura, nuestros países tienen que propiciar la creación de un orden mundial que promueva el desarrollo sostenible, la solidaridad y la paz. El conformismo con el comportamiento y la distribución del poder del orden internacional vigente constituye, en sí mismo, una manifestación de la incapacidad de enfrentar con realismo los nuevos desafíos... No habría, sin embargo, que hacerse ilusiones acerca de la correspondencia entre los cambios necesarios en el orden mundial y la urgencia de los problemas planteados a nuestros países.

La dimensión cultural y los contenidos endógenos de una nueva sociedad

AL respecto merece recordarse otra de las paradojas planteadas por la revolución científico-tecnológica contemporánea. En un mundo globalizado ningún país puede permanecer aislado del sistema internacional, ya que, al mismo tiempo, su desarrollo sostenible descansa esencialmente en la fuerza endógena de transformación de cada sociedad, movilización de su potencial, afirmación de su identidad cultural, capacidad de elegir su propio camino y poner y mantener "la casa en orden". El desarrollo sostenible no se importa; depende esencialmente de la vocación de cambio de cada país. Globalización y apertura, un mundo sin fronteras en el contexto del desarrollo sostenible, no son, por lo tanto, uniformidad y eliminación de las diferencias culturales. Reclaman, por el contrario, la diversidad y el pluralismo. Esto confiere una nueva perspectiva a la dimensión nacional y al nacionalismo, entendidos como ámbito y proyecto necesario de la creatividad y afirmación de la identidad cultural. No es casual que los países más exitosos en el último medio siglo sean aquellos que han sabido resolver esta paradoja de la globalización y los contenidos endógenos del desarrollo. Sus estrategias fueron de *desarrollo desde adentro y hacia afuera*. Es decir, volcadas hacia el mundo a partir de la integración de la dimensión nacional. Dentro de estas perspectivas, la integración latinoamericana reaparece como una posibilidad, aún inédita, de ampliación del potencial de crecimiento endógeno de nuestros países.

NATURALEZA Y CULTURA

Por Miguel LEÓN-PORTILLA
MÉXICO

NATURALEZA Y CULTURA se nos presentan como conceptos de múltiples y complejas connotaciones, y también como realidades tan significativas e importantes que no hay hombre o mujer a quien puedan serles indiferentes. Atendamos al meollo de uno y otro conceptos. Naturaleza se deriva del latín *natura* y en última instancia de *natus*, que significa "lo nacido", lo que espontáneamente se da. Cultura, en cambio, denota en su origen también latino la idea de *cultivar*, es decir, actuar en la naturaleza, labrar la tierra para que semillas y frutos se produzcan en ella.

Entendidas así, en sus sentidos primarios, naturaleza y cultura parecen conceptos que se refieren a realidades no sólo distintas sino en cierto modo opuestas. Por una parte, lo que nace y se da espontáneamente; por otra, lo que requiere actuación y esfuerzo. En su sentido más amplio, naturaleza, mejor la *naturaleza*, es todo cuanto nos rodea, nuestro mundo y circunmundo. Es el universo entero cuya suma de realidades se nos presenta como inmenso y cambiante escenario, fuente de vida y de innumerables recursos, objeto de conocimiento, ámbito en el que transcurre nuestra existencia, abierto a infinitud de posibles formas de acción.

Las formas más obvias de actuar con la naturaleza son precisamente las de recoger sus frutos, obtener de ella el sustento, cultivarla para hacerla producir de acuerdo con un propósito definido. Asimismo se actúa con la naturaleza para establecerse más adecuadamente en ella, volverla habitable, encontrando formas de sobreponerse a los que se presentan en ella como obstáculos y peligros. Para lograr esto los distintos grupos humanos, a lo largo de milenios, tuvieron que desarrollar selectivamente sus propias formas de comportamiento, aprendieron a aplicarlas, transmitir las y mejorarlas. Actuar así para sobrevivir en la parcela de la naturaleza en que les tocó existir, implicó que los varios grupos hicieran suyos rasgos, elementos, técnicas, símbolos, estructuras internas, complejas

interrelaciones, en suma, lo que llamaríamos un equipamiento material y espiritual. Ese equipamiento, indispensable para actuar con la naturaleza, para cultivarla en el más amplio sentido, llegó a configurar a la vez la estructura interna, el perfil en evolución del correspondiente grupo humano. Rasgos y elementos que abarcan desde la visión del mundo y las creencias religiosas hasta las más variadas técnicas —selectivamente distintos en los diferentes grupos— vinieron a constituir lo que hoy llamamos en términos antropológicos su propia cultura. Ella es la creación característica y exclusiva del hombre, que le permite actuar en la naturaleza para bien o para mal.

La historia universal muestra que a lo largo de ella innumerables culturas han surgido y florecido, perdurando unas al difundirse en sucesivas transformaciones y disolviéndose otras por causas muy variadas. Todas ellas, de modo especial las transformadas y a veces trasplantadas, transmitieron y enriquecieron su propio equipamiento espiritual y material, que hizo posible su interacción con el ámbito de la naturaleza en el que existieron o han alcanzado a perdurar.

Naturaleza y cultura —en cuanto conceptos y realidades— se nos presentan en principio como diferentes y contrastantes. Sin embargo, afinando nuestra percepción nos percatamos de que se hallan así en íntima e inexplicable relación. Constituyendo una dualidad, una y otra se compenetran. El ser humano mismo es hechura de la naturaleza, pero a la vez es creador de culturas. Éstas, como todo lo que existe en la naturaleza, están sometidas al cambio —así concibieron los griegos a la naturaleza cuando la llamaron *physis* y así surgen las culturas, florecen, se propagan y transforman o mueren. Su destino está en estrecha relación con su comportamiento frente a la naturaleza.

Reflexionemos un momento a la luz de estas ideas en lo que ha sido, es y puede ser la realidad de las culturas nuestras, las que se han desarrollado en esta parcela inmensa de la naturaleza que llamamos América Latina o Iberoamérica. Desde la California mexicana hasta la Patagonia y la Tierra del Fuego su ser geográfico comprende más de veinte millones de kilómetros cuadrados, o sea más de la séptima parte de todas las tierras emergidas en el planeta. Con extensos litorales a lo largo de los dos grandes océanos, una misma cordillera con elevadas cumbres y volcanes recorre y une, por así decirlo, la superficie del vasto continente iberoamericano.

En él la naturaleza ha sido extremadamente pródiga. Sus tierras tropicales, surcadas por grandes ríos, albergan las selvas más extensas del planeta. Incontable parece el número de las especies botánicas y zoológicas que proliferan en ellas. Recursos de todo género, hasta ahora sólo en parte calculados y aprovechados, abundan en sus dilatadas extensiones, tanto de las tierras tropicales como de las templadas. Imposible evocar aquí al menos lo más sobresaliente en su ser geográfico, su naturaleza henchida de paisajes de maravilla y riqueza en espera de ser usufrutuada con medida y sensatez. Baste decir que, a pesar de todos los pesares, la naturaleza esplendorosa y variada de estas tierras continúa ejerciendo fascinación en cuantos en ellas y de ellas viven o las visitan y recorren.

En diversos lugares, dentro de millones de kilómetros cuadrados, ámbito natural en el que hoy existen los modernos países latinoamericanos, han florecido distintas culturas en larga secuencia de milenios. Algunas de ellas alcanzaron extraordinario desarrollo, en especial las del ámbito andino y las de Mesoamérica, en gran parte de lo que hoy es México y la América Central. En unas y otras existieron complejas formas de organización social, económica, religiosa y política. Hubo grandes ciudades comunicadas entre sí. Entre sus creaciones sobresalen sus grandes templos y palacios con pinturas murales, esculturas en piedra y cuanto hoy llamamos su arte.

Tan grande es la admiración que han despertado las creaciones de estas culturas que varias de sus antiguas ciudades y metrópolis han sido declaradas patrimonio de la humanidad por la UNESCO. Un hecho que mucho interesa destacar aquí es el del comportamiento, con respecto a la naturaleza, de los forjadores de tales civilizaciones y también de los que desarrollaron sus culturas en las islas, las selvas y otros lugares. Unos y otros, lejos de vulnerar o destruir la naturaleza, la tuvieron como realidad sagrada, madre suya primordial, proveedora de sustento y que había que respetar y amar.

Sobre este primer estrato de pueblos y culturas, que cabe describir como en diálogo permanente con la naturaleza, comenzaron a trasplantarse, desde hace poco más de quinientos años, gentes venidas de más allá de las aguas inmensas, de la Península Ibérica. Pusieron ellas en movimiento el proceso que se ha descrito como encuentro de dos mundos, tanto en su sentido de confrontación y lucha violenta, como en el de acercamiento y fusión. Los tres siglos de presencia hispánica y unas décadas más de portuguesa dejaron huella imborrable y multipresente en estas tierras y en los habitantes nativos de ellas. Y en modo alguno debe olvidarse la que se ha

reconocido como tercera raíz: la realidad y aportación de las gentes de origen africano.

Los antiguos universos de símbolos quedaron rasgados. El paisaje mismo cambió, puesto que se introdujeron nuevos cultivos, animales nunca antes vistos, hombres y mujeres de atuendos muy diferentes. La urbanística fue ya distinta. En pueblos y ciudades, también a veces en el campo, se elevaron edificaciones de grandes y pequeñas iglesias y conventos. El diálogo con la tierra y con los indígenas de ella tuvo otros ritmos. La introducción de enfermedades antes desconocidas, el trabajo en las minas, el trastrocamiento de culturas, fueron causa de muertes innumerables. Los nativos disminuyeron en forma alarmante pero no desaparecieron. Hoy viven cerca de cuarenta millones de sus descendientes que conservan sus lenguas y no pocas de sus tradiciones, entre ellas la de dialogar con la naturaleza, la madre tierra.

La forja cultural ha proseguido en los años de vida independiente de los países iberoamericanos. Cada uno —a veces en medio de enfrentamientos con sus propios hermanos— marcó sus fronteras en el ámbito de esa naturaleza hasta entonces relativamente poco vulnerada. Por una parte, las naciones independientes de la joven América Latina, que proclamaban ideales de libertad, tomaron a la vez conciencia de las afinidades culturales que había entre ellas y, con Simón Bolívar y otros de sus más distinguidos gobernantes y pensadores, concibieron proyectos de acercamiento y unión. Por otra, en el seno de cada una de esas naciones prevalecieron las grandes diferencias sociales, económicas e incluso étnicas y lingüísticas, estas últimas sobre todo en sus correspondientes grupos indígenas.

Una pluralidad de identidades culturales existió así en estas jóvenes naciones: las de los pueblos indígenas sobrevivientes, confinados muchas veces a regiones de refugio, y las de sus habitantes de origen africano; las de quienes entre los anteriores y entre los grupos mayoritarios en cada país adquieren conciencia de que son ciudadanos de él; finalmente, la más restringida en cuanto al número de los que la hacen suya, pero la de mayores alcances, incipiente sentido de identidad cultural latinoamericana. A esto hay que sumar, como importantes factores también con significación cultural, los vínculos con los pueblos de España y Portugal, ambivalentes en ocasiones pero renovados con la presencia no interrumpida de inmigrantes procedentes de la Península Ibérica. A su vez, en América Latina se admiraba y trataba de imitar cuanto se conocía de la cultura francesa y de las grandes realizaciones de los Estados Unidos.

Cierto es que en el ser, con más de siglo y medio de vida independiente, de cada una de las naciones latinoamericanas, han ocurrido enormes transformaciones, desde luego que con grandes diferencias entre sí. Sus realidades geográficas y sus variantes culturales muchas veces se han visto afectadas por lo ocurrido en otros lugares del mundo, sobre todo en Europa y los Estados Unidos. Pero sería erróneo pensar por esto que ha prevalecido el mimetismo. No hay país en América Latina —con todas las diferencias que se quiera— en el que no hayan florecido hombres y mujeres empeñados decididamente en encauzar sus destinos: humanistas, políticos, filósofos, escritores, estudiosos de las ciencias sociales y naturales. Su presencia y su legado se suman a la rica herencia cultural de sus pueblos indígenas y africanos, y de aquellos venidos de la Península Ibérica, portadores del saber y el arte, recibidos y enriquecidos por ellos, de las antiguas civilizaciones del Mediterráneo.

Más allá de todas las diferencias, algunas de ellas muy grandes, entre nuestros distintos países, perduran en sus grupos mayoritarios elementos fundamentales que todos comparten. Uno es la lengua: el español o el portugués, ambas muy cercanas, por no decir hermanas. Tan importante como la lengua, son su visión del mundo y sus creencias, enraizadas en el legado antes mencionado, con énfasis particular en la concepción cristiana del hombre y la sociedad. Elementos o realidades que deben también subrayarse, son el sentimiento de convivir en un ámbito geográfico poseedor de esa múltiple y rica herencia que abarca la realidad de la naturaleza esplendente del Nuevo Mundo; el antiguo florecimiento de las culturas indígenas con la presencia siempre doliente de los supervivientes de ellas y, finalmente, la conciencia de una historia en común, en la vinculación con las naciones ibéricas y en los renovados ideales de acercamiento de una comunidad iberoamericana.

Todo esto suena halagüeño. Sin embargo, debemos reconocer que en la amplísima gama de cuanto concierne a naturaleza y cultura en la realidad iberoamericana, los problemas son múltiples y algunos de ellos se agravan de día en día. Ante todo, debe señalarse que los requerimientos de sus poblaciones son cada vez más grandes. Hasta donde es posible aducir datos confiables, el conjunto de los habitantes de todos los países latinoamericanos no llegaba en el año de 1900 a los ochenta millones de personas. En la actualidad sobrepasa los cuatrocientos millones, de suerte que en menos de un siglo se ha quintuplicado. Tan vertiginoso desarrollo demográfico no ha ido a la par con el económico ni el tecnológico. Por el contrario, sobre todo en el último decenio, una aguda crisis ha afectado

hondamente la economía de estos países, impidiéndoles obtener la tan necesitada transferencia de tecnologías. Fuga de capitales, pagos desorbitados por el servicio de enormes deudas externas, fugas asimismo de cerebros, empobrecimiento cada vez mayor de grandes sectores de la población, han sido acompañantes obligados en la situación prevalente.

Entre las consecuencias más visibles de todo esto están las que afectan al que he llamado equipamiento para aprovechar los recursos de la naturaleza. Lo que durante siglos y milenios no había ocurrido comenzó a dejarse sentir. Poblaciones cada vez más grandes empezaron a hacinarse en los centros urbanos, la necesidad urgente de recursos propició también acciones depredadoras, con la participación a veces de consorcios transnacionales. La contaminación se volvió compañera de la vida urbana; las selvas comenzaron a ser sobreexplotadas; fue en aumento la polución de los ríos, lagos y litorales del mar, causada muchas veces por industrias desprovistas de una tecnología adecuada. El antiguo diálogo con la naturaleza comenzó a silenciarse, dejando su lugar a la acción torpe que vulnera y destruye aquello que toca.

Y en cuanto a la cultura —entendida ésta en su sentido antropológico que abarca el equipamiento espiritual y material de un pueblo— el problema enunciado se ha traducido paralelamente en grandes trastrocamientos. Tan grandes y dramáticos que algunos llegaron a poner en duda la viabilidad misma de las naciones latinoamericanas en el contexto contemporáneo de las grandes potencias y los llamados países del primer mundo.

La reflexión llega así a un clímax. Es verdad que hoy se vislumbran ya algunos signos esperanzadores. Representantes de los países de Iberoamérica se reúnen con frecuencia en distintos foros para discutir sus problemas comunes en busca de soluciones. La cooperación en varias áreas comienza a ser una realidad. Iberoamérica, lejos de cerrarse en sí misma, se abre al mundo formulando planteamientos acerca de relaciones e intercambios más amplios y equitativos. La situación prevaleciente no es negra ni blanca; hay luces y sombras.

Naturaleza y cultura en Iberoamérica, en sus inextricables y hondas relaciones, reclaman una atención mucho mayor que la hasta ahora concedida. ¿Sería mucho proponer a los jefes de Estado en Iberoamérica que se implementaran foros para ampliar a todos los niveles la reflexión en torno a esto? ¿No es urgente acaso encontrar nuevas formas de restaurar el diálogo con la naturaleza

—la nuestra pródiga y esplendorosa— para recibir de ella, sin vulnerarla, lo que hace posible nuestro existir? Más tal vez que en otros campos, éste de la ecología requiere acción presta y adecuada, coordinada si es necesario internacionalmente. La naturaleza en nuestro planeta Tierra se halla ya gravemente vulnerada y lo puede estar aún más. No debe olvidarse que lo que ella ofrece es la base del desarrollo económico de un país. Por eso un adecuado trato al medio ambiente es condición indispensable para un crecimiento económico no pasajero sino sostenido. Urge que nuestros países incrementen y coordinen su acción al respecto.

Nuestro legado de cultura, en otros muchos aspectos, debe ser lección permanente. Importa ahondar en el conocimiento de cómo crearon cultura los antepasados indígenas en los ámbitos naturales en los que vivieron. Y otro tanto cabe decir respecto de quienes vinieron mucho después de más allá de las aguas inmensas. ¿No será también pertinente proponer a los jefes de Estado, en Iberoamérica, propiciar por todas las vías el conocimiento y la preservación de esa rica herencia de cultura? Naturaleza y cultura en esta América nuestra son algo así como cuerpo y alma de nuestro ser, realidad inseparable. De ella, sus complejas realidades y problemas, habrán de tomar conciencia quienes nacen y viven en estas tierras a partir de sus años de educación primaria.

Las ramas del saber que se conocen como antropología, historia, geografía y ecología deben tener lugar muy importante en la formación de los latinoamericanos. Su temática, más allá de lo meramente académico, concierne de forma vital a todos los habitantes y, por supuesto, a sus gobernantes. Hay que levantar la voz y afirmar que urge detener la vulneración, por no decir destrucción, de la naturaleza. Y lo mismo habrá que expresar sobre la toma de conciencia del legado de cultura y su realidad contemporánea, equipamiento para entrar en adecuada relación con cuanto presenta y ofrece la misma naturaleza. Formular propuestas específicas acerca de esto es una de las razones de nuestra presencia en esta Antigua Guatemala, ella en sí misma, muestra extraordinaria de creación cultural, legado viviente en el patrimonio mundial de la humanidad.

PARTICIPACIÓN SOBRE DERECHOS ECOLÓGICOS

Por Orlando M. MORALES
COSTA RICA

SOBRE EL TEMA DE LOS NUEVOS DERECHOS me referiré específicamente a los *derechos ecológicos*, como una forma de garantizar un *desarrollo sostenible*.

Vale la pena un esfuerzo por caracterizar lo que entendemos por desarrollo, seleccionando para ello varios parámetros:

a. Crecimiento económico: valorado por el Producto Interno Bruto (PIB), producto per cápita y las mediciones usuales de desarrollo económico (inversiones, consumo energético, etcétera).

b. Equidad social: la riqueza generada por los habitantes de un país debe ser distribuida con equidad. Desafortunadamente, el último informe sobre Desarrollo Humano señala la presencia del fenómeno de concentración de riqueza, al tiempo que alerta sobre el aumento de la pobreza.

c. Criterios ecológicos: el desarrollo implica también crecer en armonía con el ambiente, al tiempo que se promueve un uso racional de los recursos naturales.

d. Identidad cultural: porque el tipo de desarrollo debe estar relacionado con las raíces históricas y sociales de cada grupo humano.

e. Ética del desarrollo: existe una ética del desarrollo, aquella que impediría el uso de bióxidos prohibidos en el país de origen, o, como el caso del banano, que establecen restricciones no arancelarias, a pesar de que los mismos países pregonan el libre comercio.

Por tanto, desarrollo implica varias características de desarrollo paramétrico.

En cuanto al concepto de sostenibilidad y aprovechando el diferencial semántico del rico léxico castellano, es conveniente el uso de los siguientes calificativos para el desarrollo:

a. Sostenido, por cuanto ha de ser un esfuerzo constante para lograr el desarrollo.

b. Sostenible, que descansa en los recursos naturales, y en forma muy especial en los recursos humanos.

c. Sustentable, por cuanto ha de justificarse o explicarse racionalmente.

d. Sustantivo, ya que ha de ser mucho más que un barniz superficial. La agricultura, por ejemplo, tendría control integrado de plagas, y la industria limitada la contaminación.

Continuaré con un caso anecdótico del astronauta ticonorte-americano Franklin Chang-Díaz, quien en sus viajes espaciales relata que la Tierra se ve como una frágil esfera envuelta en una nebulosa azul: la atmósfera. Pues bien, añadiría yo que el hombre puede hacer muchas naves espaciales, pero que de nuestro navío espacial-terrestre, como experimento único en el cosmos, no podrá crearse otro igual.

Por tanto, tenemos el deber de preservar nuestra tierra como un derecho de las futuras generaciones. En estos momentos las agresiones a nuestro planeta son múltiples: cambios globales, efecto invernadero, contaminación, deforestación y desaparición de la selva tropical, pérdida de biodiversidad y aun superpoblación, que produce una demanda adicional de los recursos naturales.

En esta materia de desarrollo sostenible debe pensarse globalmente, aunque las acciones se realicen a nivel personal. Más bien, como en el caso de la teoría pitagórica de las esferas celestes, uno concibe que las acciones cubren un amplio rango, desde la persona, su familia, la comunidad, el país, la región, nuestra tierra. Esto conduce a que el desarrollo ecológico sea una función de varias instancias que aseguren que el sector productivo no deteriore el ambiente: una agricultura, industria y actitudes ecológicas amigas. A nivel personal, tenemos el derecho a respirar aire puro y a vivir libres de contaminación. Debemos hacerlo para que sea posible preservar, conservar y lograr la producción mediante el uso racional de los recursos naturales.

En el caso de Costa Rica, dentro de esa concepción que parte de lo cercano a lo distante, se han iniciado acciones de educación ambiental, nueva legislación en la materia, reservas de la biosfera en las áreas limítrofes, proyectos regionales centroamericanos; y a nivel global se ha comprometido en ofrecer las facilidades para la instalación del Consejo de la Tierra, aprobado en Río de Janeiro en ECO92.

Los derechos ecológicos tienen gran contenido ético, ya que se refieren a una forma de sostenibilidad que permita el desarrollo sin mayor deterioro ambiental y así se permita que la Tierra como planeta único sea preservado para las futuras generaciones.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD HACIA LA NUEVA SOCIEDAD

Por Eduardo PORTELLA
BRASIL

YA SE SABE QUE IBEROAMÉRICA es ese conjunto de pueblos que, en Europa y en América, hablan dos lenguas distintas pero hermanas. Dos lenguas, y seguramente un solo lenguaje. Es este lenguaje, este compromiso vital, lo que queremos relanzar, fortalecer, desarrollar, por los caminos inciertos de la ciudad de hoy.

El sintagma *nueva sociedad*, por complejo y controvertido, exige un poco más de reflexión. Porque la idea de "lo nuevo" sugiere o indica algo superior, alguna cosa que se adelanta a las demás. Ella lleva consigo, hoy más que nunca, una pregunta inevitable: *nueva sociedad* ¿significa lo mismo que *sociedad moderna*? En este caso, ¿de qué modernidad estamos hablando? Es fácil observar que nos movemos, en general, en un terreno evolucionista y ascensional, que evita la hipótesis de la discontinuidad.

Pero hace poco, en los años ochenta, vivimos lo que se llamó la década perdida, y ahora escuchamos, por todas partes, el anuncio de una era planetaria, frecuentemente dura o casi nunca solidaria. Más bien concentracionista y excluyente. Así es que, para llegar a una sociedad nueva, hay que redefinir y matizar la idea global de Modernidad, hay que tener voluntad moral y capacidad de inventar. Inventar, a la vez, con la memoria, el olvido y la esperanza.

Iberoamérica debe estar preparada para el difícil ejercicio de la crítica y de la autocrítica radicales, saber generar nuevas solidaridades y crear espacios de codesarrollo. A partir de la evidencia de que ya no existen caminos unilaterales y de la necesidad de superar las exclusiones de la conciencia solitaria, esta comunidad tiene que hacer el recorrido de las interdependencias complejas y responsables. Una sociedad nueva es una sociedad compleja, constituida por cruces y desplazamientos incesantes. De allí que no pueda haber nueva sociedad con actores sobrepasados y papeles anacrónicos. Es normal que se observe, esto sí, una diversidad de papeles.

Porque actores son todos aquellos que participan de la gran escena pública, en papeles principales o secundarios. Pero que participan, con determinación. Hay momentos en que no sabemos de veras cuáles son los actores principales. Así como los objetos se transforman, inesperadamente, en sujetos, así también lo secundario se vuelve principal. Forma parte del conjunto de perturbaciones que irrumpen cotidianamente en el dominio de la legitimidad. Y que la calidad del desempeño democrático, cuando existe, es capaz de conducir democráticamente. Al contrario de la carencia intelectual y de la baja representatividad societaria la participación amplia y la protesta correctamente negociada, tienden a ser fuentes de vida.

La *Agenda 21*, votada por todos nosotros en la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizada en Río de Janeiro en 1992, no abre paso al anunciado, y reanunciado, "fin de la historia", sino, seguramente, a una era de reconciliación, desafiante sin duda, entre hombre, ciudad y naturaleza. Más allá del humanismo filantrópico, del humanismo de la desigualdad, y asimismo de la ecología bautizada de "profunda", una pequeña rendija de luz que parece penetrar en el *black-out* de la baja-modernidad —eso que algunos prefieren llamar pos-modernidad.

Pero los obstáculos no son menos perceptibles. Los contratos que marcan la genealogía moderna, o fueron deshechos o nunca han sido verdaderamente firmados. La paz sigue siendo una cuestión abierta. La herencia idealista de Yalta, que nos alimentó por tantos años, se ve redimensionada porque los nombres de la paz son cada vez más concretos. De un lado, el desarrollo, que no es sino disminución de desigualdades entre individuos sociales, y del otro, el medio ambiente, reencuentro armonioso entre el hombre y la naturaleza. El orden económico y el desorden ambiental impiden una declaración de paz que sea más que una declaración. Que sea un íbasta! a la miseria y al hambre. Hay que pensar, o reprogramar, los contratos de siempre, pero a la luz de las indicaciones de ahora, o de los nuevos plazos de la historia, o simplemente en virtud de las nuevas exigencias de solidaridad.

El pacto social, animado por la idea de libertad, se ve confrontado con los distintos modos de legitimidad, retirados a cada minuto de la vida cotidiana. Y en una época de debilitamiento de lo político o de las formas habituales de representación de la sociedad, cuando las instancias de cohesión parecen definitivamente rotas,

la tarea de reconstrucción de la ciudad se impone como imposter-gable.

El hasta hace poco designado "contrato natural" no superó todavía los términos de una ecología más o menos neorromántica, y exige una articulación correcta de sus niveles cultural, político y moral.

Sobre el paradigma moral recaen las responsabilidades más graves de un tiempo desencantado, amnésico o simplemente frívolo. Pero la ética que lo conducirá ya no será una ética puramente prescriptiva, encerrada en la conciencia, sino una ética relacional o convivencial.

Sobre las bases de ese contractualismo, quizás ternario, y a su vez también un pacto de lenguajes en el interior de instituciones justas, será posible —suponemos— construir la nueva ciudad terrena, o la esperada nueva sociedad iberoamericana.

La civilización de la ciudad, al perder sus verdades y sus creencias, perdió su rumbo. Más parece una nave fellinianamente a la deriva. Desvalida entre el abandono y el "desencantamiento", incapaz de distinguir la imagen y el simulacro.

Ésta es la paradoja de nuestro tiempo. Perdimos la ciudad, y con ella lo que fuera un día la sabiduría ciudadana. No sabemos vivir con ella, y no podemos vivir sin ella. El *impasse* no tiene por qué ser postergado. Las cartas están lanzadas. La nueva sociedad o es una construcción de la ciudad plural, de la ciudadanía activa y participativa, o no lo será. Ya se ve que sobresale el compromiso cualitativo. No se construye nada grande en el vacío intelectual, o bajo un régimen de déficit moral.

Hasta aquí utilizamos, con frecuencia exagerada, los indicadores cuantitativos. Ha llegado el momento de construir indicadores cualitativos. Ésta es una tarea, o un desafío, cultural, pedagógico, científico, si se quiere, ampliamente comunicacional. Esto significa pensar más allá de la instrumentalidad, o en el interior de diferentes racionalidades. Este desafío es igualmente un horizonte, un posible camino de Iberoamérica, comunidad de naciones ciudadanas, en el tiempo que se avecine, promisoriamente, de la reconstrucción de la ciudad hacia la nueva sociedad.

GOBIERNO, LEGITIMIDAD Y PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA

Por Raúl ROA KURI
CUBA

AL ANTICOMUNISMO RAMPLÓN de los años de la "guerra fría" —que mal ocultaba el apoyo a espadones y regímenes subordinados en nombre del autotitulado "mundo libre"— ha sucedido, en años recientes, el intento de imponer en todas partes el modelo democrático liberal burgués y políticas que niegan cualquier posibilidad de ensayar opciones al mismo.

Sin embargo, es cada vez más amplio el consenso entre autores latinoamericanos acerca de la necesidad de revalorar, reevaluar y repensar la democracia. No sólo en vista de su relación con los problemas globales (i.e. la brecha entre países ricos y pobres, la cuestión de la paz y la seguridad internacional y los problemas ecológicos) y del intento de homogeneizar la democracia, particularmente en nuestro hemisferio, sino también debido a la complejidad misma del concepto "democracia".

En la contradicción norte-sur y en la renovación permanente del neocolonialismo, que hoy conserva la búsqueda de "soluciones" basadas en recetas del mundo desarrollado y, especialmente, la aplicación de un modelo democrático único en un mundo para nada homogéneo en el que no parecen justificarse las fórmulas liberales, radica la urdimbre de estos problemas que, de una u otra manera, afectan a toda la humanidad.

El modelo democrático único que se nos propone, tras la desaparición de los regímenes militares que asolaron el continente, pasa por alto el hecho cierto de que muy poco o nada ha cambiado el panorama latinoamericano en lo que se refiere a la situación de las grandes mayorías.

La promoción de este modelo tiene como objetivo no declarado mantener la hegemonía del norte y cerrar el paso a posibles transformaciones radicales mediante la creación de mecanismos consensuales que canalicen y controlen los movimientos populares. La

concepción subyacente centra la atención exclusivamente en el aspecto organizativo instrumental del poder y silencia su contenido efectivo, a la vez que establece como válido y universal un modelo abstracto, al margen de las condiciones económicas y políticas nacionales, de las políticas sociales y de la soberanía nacional. La democracia aparece así como un producto exógeno, un requisito político e ideológico y un fin en sí misma, con independencia de la sociedad en que deba aplicarse.

No podemos aceptar la creciente tendencia a identificar la democracia con el capitalismo y el liberalismo, ni que dicho concepto se limite a la existencia de regímenes constitucionales representativos con independencia de las políticas que éstos apliquen y cumplan en favor de la mayoría. La democracia debe encerrar valores universalmente reconocidos, tales como la igualdad, la libertad, la actividad de la mayoría y aquellos no siempre recordados, como la justicia social y la soberanía nacional. El concepto de democracia está, en efecto, estrechamente vinculado a la realización de aspiraciones humanistas esenciales, a la elevación de las condiciones materiales de vida y a la dignificación plena del ser humano. No puede, por ende, ser formal, sino que ha de atender a los problemas clave que enfrenta la humanidad en su conjunto y las diferentes colectividades humanas, así como el ser humano concreto.

Aplicamos en Cuba una concepción democrática que rebasa el ámbito político y actúa en la esfera económica y social, que requiere y supone condiciones materiales de vida más humanas, que es condicionada por la realidad y viabilizada por ella; un sistema de poder que debe reflejarse y se refleja en las conquistas en favor de la mayoría, que garantiza la representatividad ciudadana, los derechos y la participación popular en condiciones iguales, que expresa la voluntad de la mayoría y actúa en beneficio de ésta. En dicha concepción, la mayoría no sólo es objeto de decisión, sino beneficiaria directa de las decisiones adoptadas, y se tiene en cuenta tanto el elemento cuantitativo que la caracteriza como mayoría como los aspectos cualitativos que la identifican con las masas populares. Se trata, en suma, de un proceso abierto y perfectible que no cesa de evolucionar.

La justicia social se halla en el centro de la relación y el compromiso de la sociedad cubana contemporánea consigo misma y forma parte de los objetivos de su desarrollo económico, político, social y cultural, desde el inicio mismo de la revolución, desarrollándose en el marco de una sociedad socialista que, desde su establecimiento a la fecha, ha sido víctima del hostigamiento, la presión,

las agresiones y el bloqueo económico, financiero y comercial de la potencia más poderosa del mundo, bloqueo que incluso se ha intensificado después de la desaparición del llamado campo socialista y la URSS, cuando se proclama con bombo y platillo el final de la "guerra fría", que sirvió de "justificación" a los gobernantes norteamericanos para implantarlo en 1961, y que sigue bochornosamente pendiente en la agenda América Latina-Estados Unidos.

La gobernabilidad y la legitimidad incluyen y suponen un componente valorativo necesario para el ejercicio democrático, que se traduce en aceptación moral de los preceptos políticos que rigen el Estado y el gobierno, sus normas jurídicas y sus objetivos en la esfera de las relaciones económicas y en el desarrollo integral de la sociedad. Presupone, asimismo, la capacidad del gobierno para mantener el control político de la sociedad y orientarla hacia los objetivos y fines que interesan a las clases y sectores populares, en condiciones de respaldo de la mayoría de la población y de ausencia de disturbios políticos.

La gobernabilidad es inseparable de la legitimidad de los gobernantes y se expresa en la autoridad, capacidad y posibilidades que tienen éstos para retener la aceptación y la confianza de la mayoría de la sociedad en las instituciones, los mecanismos y procedimientos políticos vigentes, y en ellos mismos. Algo que en nuestro país no ha faltado en estos treinta y cuatro años de dura brega y no pocas dificultades.

Gobernabilidad y legitimidad resultan cuestionadas cuando la democracia es puro juego político, al margen de los intereses reales de las mayorías y para beneficio exclusivo de los sectores que detentan la riqueza y el poder económico. La aplicación de políticas de ajuste a expensas del bienestar de las masas trabajadoras y otras capas vulnerables de la población ha dado ya lugar a tales cuestionamientos en varios países de la región y nadie puede asegurar que no se repetirán si no se resuelven los problemas de fondo que afectan a las sociedades del continente.

Consideramos, Señor Presidente, que nuestra América debe rechazar la imposición de modelos que no se avengan a sus condiciones socioeconómicas e históricas concretas, a las aspiraciones e intereses de los sectores más amplios de su población, y debe crear sus propios modelos a partir de los requerimientos actuales, por su-

puesto, pero sin perder de mira el pensamiento emancipador, unificante y profundamente original de los próceres de nuestra independencia, que soñaron un destino más alto y congregante para el "pequeño género humano" que, sin duda, somos.

UN NUEVO ORDEN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE

Por *Guadalupe RUIZ-GIMÉNEZ*
ESPAÑA

ES EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS SETENTA, y muy especialmente a partir de la Conferencia de Estocolmo (1972) organizada por las Naciones Unidas, que los problemas del desarrollo humano y del ambiente parecen estrechamente ligados en la agenda de las relaciones internacionales: "Un desarrollo que satisfaga las necesidades del presente sin menoscabar las capacidades de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades". El informe de la comisión de expertos, conocido como el Informe Brundtland, acuñó así la definición del concepto "desarrollo sostenible".

Las conclusiones del mencionado informe estaban orientadas a arbitrar medidas y soluciones al gran dilema de lograr un equilibrio y compatibilidad entre desarrollo, crecimiento y preservación del medio ambiente y de los recursos naturales.

Son múltiples los estudios que a lo largo de estos últimos años han venido desarrollando y ampliando estos conceptos y han ido señalando los obstáculos para el desarrollo sostenible. Todos ellos son coincidentes en sus diagnósticos. La concentración del crecimiento demográfico y de la pobreza en los países en desarrollo, y la concentración del crecimiento económico y de la riqueza en los países industriales se han agudizado creando desequilibrios insostenibles en lo ecológico y en lo económico.

Ni los medios políticos, económicos, jurídicos y sociales empleados hasta ahora para detener el deterioro en términos de desarrollo y en términos ecológicos han sido suficientes ni eficientes. La evidencia de este alarmante hecho fue lo que impulsó, en 1989, a las Naciones Unidas a realizar una nueva convocatoria mundial tendiente a lograr un pacto internacional que obligara al Norte y al Sur a intensificar los esfuerzos nacionales e internacionales para promover un desarrollo sostenible y ambientalmente racional en todos los países.

La celebración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD) en Río de Janeiro en junio de 1992 fue la respuesta de la Comunidad Internacional a este requerimiento de las Naciones Unidas. Los 27 principios de la Declaración de Río (la *Carta de la Tierra*) proclaman y defienden "el derecho de todos los seres humanos a una vida sostenible y productiva en armonía con la naturaleza".

Los objetivos marcados en la voluminosa *Agenda 21* constituyen un plan de operación muy completo para hacer posible una concertación de esfuerzos nacionales e internacionales en pro del desarrollo sostenible. El concepto de "vida sostenible", que se desprende del espíritu de la *Carta*, va más allá del concepto de desarrollo sostenible, pues encierra la necesidad de lograr una *armonía entre el hombre y la naturaleza*. Ello requiere un nuevo orden ecológico regulador de las relaciones de coexistencia y cooperación de la Comunidad Internacional.

I. La nueva escena internacional

SON profundos y vertiginosos los cambios en el sistema internacional a los que estamos asistiendo en la última década del presente siglo. El fin de la guerra fría que polarizaba el conflicto Este-Oeste, ha transformado el escenario mundial poniendo más en evidencia la profunda brecha entre el Norte y el Sur. Nunca antes han estado tan alejados el Norte y el Sur y sin embargo nunca ha sido tan interdependientes. Los grandes problemas socioeconómicos, la pobreza crítica, la explosión demográfica, las migraciones, la proliferación de armas nucleares y convencionales, la violencia, el terrorismo y el narcotráfico, los problemas ambientales ... no conocen fronteras y azotan tanto al Norte como al Sur.

Estos problemas globales y comunes constituyen las nuevas amenazas a la seguridad y la paz internacionales, y para su solución requieren el compromiso y la cooperación de todos los actores del Sistema internacional y la formulación de nuevas reglas de juego.

La solidaridad y la cooperación internacional son, hoy día, indispensables para promover el desarrollo humano y proteger la naturaleza a escala mundial.

Hace falta un nuevo orden para el desarrollo humano. El Derecho internacional no puede limitarse a regular las competencias soberanas de los Estados (incluso el concepto tradicional de soberanía

recibe hoy otro alcance). Para afrontar las amenazas globales se requiere una nueva dimensión jurídica, la asunción de responsabilidades compartidas por parte de los Estados y una concertación de esfuerzos internacionales a nivel político, económico y tecnológico.

Algunos de estos problemas globales han ido introduciendo importantes modificaciones en el Derecho internacional. La violación de los derechos humanos y el grave deterioro del entorno natural del hombre han obligado al Derecho internacional a reforzar una de sus más importantes funciones: la promoción y salvaguarda de los intereses fundamentales de la Comunidad internacional.

II. Instrumentos y mecanismos del Derecho internacional para la tutela del desarrollo sostenible

EL derecho al desarrollo sostenible se confirma como uno de los derechos humanos fundamentales del siglo XXI. Implica el reconocimiento del derecho de todo ser humano a una "existencia y bienestar dignos y al desarrollo sostenible de los pueblos". El ser humano debe ser el destinatario del desarrollo y el bienestar y la calidad de vida deben ser el objetivo central de las políticas nacionales y de las relaciones internacionales.

El desarrollo humano demanda una serie de requisitos básicos que se miden no sólo en términos cuantitativos sino *cualitativos*, de libertad, educación, salud, mejores condiciones laborales y acceso a los recursos necesarios para garantizar una vida prolongada, digna y saludable. Este derecho implica igualmente la responsabilidad y el deber especial de protección y tutela del entorno y de los recursos naturales por parte del ciudadano, de las colectividades, de los Estados y de la comunidad internacional con carácter permanente y de proyección al futuro.

En los últimos años, y paralelamente a las reflexiones y diagnósticos que se han generado en torno al desarrollo sostenible, se ha percibido un proceso de penetración de los llamados derechos de tercera generación o derechos de la solidaridad en los instrumentos y convenciones internacionales, y sobre todo en las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

El derecho al medio ambiente quedó consagrado en la Conferencia en Estocolmo. La declaración de dicha conferencia reconoció que "el derecho a la vida en un medio ambiente cuya calidad permita vivir en dignidad y bienestar, constituye uno de los derechos fundamentales del hombre". Veinte años después, la declaración de Río reafirma este mismo derecho.

El reconocimiento oficial a través de Declaraciones y Convenciones internacionales sobre el derecho al desarrollo sostenible no encuentra soporte jurídico ni mecanismos de tutela en los marcos constitucionales de la gran mayoría de los Estados democráticos. Al no existir el marco jurídico y jurisdiccional adecuado se produce un estado de indefensión tanto en el plano de los individuos como en el de colectividades y Estados.

En concordancia, pues, con la tendencia actual, que consagra el derecho del individuo y de los pueblos a un "desarrollo integral, justo y sostenible", se requiere una urgente adecuación de los marcos jurídicos nacionales e internacionales y de los mecanismos jurídicos y procesales para su tutela. Son claros en este sentido los mandatos de la Declaración de Río (Principio 11) y de la *Agenda 21* (Capítulo 39, Sección IV).

En los últimos años, en algunos círculos académicos, jurídicos y políticos se viene discutiendo y evaluando ideas en torno a la elaboración de un Tercer Pacto Internacional para la defensa de los llamados derechos de tercera generación (paz, solidaridad, desarrollo y ambiente) al igual que en un momento lo tuvieron los derechos civiles y políticos (Primer Pacto Internacional) y los derechos económicos, sociales y culturales (Segundo Pacto Internacional).

En esta coyuntura, y especialmente en momentos de crisis y cambio, se requiere osadía e imaginación para encontrar respuestas y soluciones a los problemas y desafíos que se plantean. En la actual situación internacional de crisis e interdependencia en la que se encuentra la comunidad internacional y en la que se requiere un nuevo orden internacional, cabría la posibilidad de *refundir* los pactos que defienden los derechos de primera y segunda generación y elaborar un nuevo *Pacto Internacional para el desarrollo sostenible*.

El concepto de desarrollo sostenible encierra en sí mismo la defensa de todos los derechos humanos fundamentales, pues el derecho al desarrollo sostenible se comprende como "el derecho de cada persona y de todos los pueblos a participar y contribuir a un desarrollo económico, político, social, cultural y ecológico, en el que todos los derechos del hombre y todas las libertades fundamentales pueden ser realizados plenamente y beneficiar a este desarrollo".

La noción del desarrollo sostenible sirve para ver en su conjunto los problemas del desarrollo y los problemas ambientales como problemas interrelacionados y complementarios y no como problemas opuestos. Por desarrollo sostenible debe entenderse aquel proceso

en el que las políticas económicas, comerciales, energéticas, agrícolas, industriales y fiscales se articulan de forma que el desarrollo sea sostenible desde el punto de vista económico, social y ecológico.

III. Obstáculos para la defensa del desarrollo sostenible en la esfera internacional

Los obstáculos al desarrollo humano y la preservación del ambiente no radican únicamente en la ausencia de un marco jurídico internacional adecuado, sino además en ciertas pautas de comportamiento político y económico dentro del Sistema internacional. Son múltiples los obstáculos que podrían señalarse en la esfera internacional y que dificultan el pleno respeto y disfrute del derecho al desarrollo sostenible de los seres humanos. No voy a hacer una lista exhaustiva de los mismos; únicamente analizaré algunos comportamientos y contradicciones que refuerzan las causas del atraso y las desigualdades en el sistema internacional, y en particular en los países del Sur.

En primer lugar, se produce una contradicción entre el *principio de autodeterminación* respecto del desarrollo y respecto del uso y disfrute de los recursos naturales, que implica el derecho a elegir su propio camino para alcanzar las metas requeridas para el desarrollo sostenible y las diversas formas de injerencia que se producen en el Sistema internacional.

El principio 2 de la Declaración de Río, en conformidad con la Carta de Naciones Unidas y de los principios del derecho internacional, consagra que

los Estados tienen el derecho soberano de aprovechar sus propios recursos según sus propias políticas ambientales y de desarrollo y la responsabilidad de garantizar que las actividades realizadas en su jurisdicción o bajo su control no causen daños al medio ambiente que estén fuera de los límites de la jurisdicción nacional.

Sin embargo, desde la perspectiva de una Sociedad internacional de dimensión planetaria, con problemas globales comunes e interdependientes, este principio de autodeterminación, especialmente en relación con los modelos de desarrollo y en el uso de los recursos naturales, aparece hoy día limitado. Por un lado aparece condicionado desde fuera por la imposición de un modelo

económico que no respeta las modalidades y necesidades de un desarrollo endógeno y no tiene en cuenta las tradiciones culturales ni capacidades internas de los pueblos.

El derecho de autodeterminación al desarrollo también aparece estrechamente mediatizado por condicionalidades impuestas a través de la cooperación internacional, especialmente en términos de políticas ambientales, de respeto a los derechos humanos y de aplicación de recetas económicas y políticas de ajuste orientadas a la renegociación y pago de la deuda externa y a la obtención de nuevos recursos.

La resolución 2.625 (xxv) de las Naciones Unidas proclamó que "ningún Estado o grupo de Estados tiene el derecho a intervenir directa o indirectamente, sea cual sea el motivo, en los asuntos internos o externos de otro". Por lo tanto, no sólo la intervención armada sino cualquier otra forma de injerencia o amenaza atentatoria contra el Estado o los elementos políticos, económicos y culturales que lo constituyen son violación del Derecho internacional. Ningún Estado puede aplicar o fomentar el uso de medidas económicas, políticas o de cualquier índole para coaccionar a otro Estado a fin de lograr que subordine el ejercicio de su derecho soberano y obtener de él ventajas de cualquier orden.

Este tipo de condicionalidades que han aparecido en el concierto económico internacional y que tienen proyección política, económica, comercial, financiera y tecnológica, coartan y subordinan la soberanía de los Estados al violar el principio de libre determinación y obstaculizar el desarrollo sostenible y endógeno.

Otra serie de obstáculos al desarrollo sostenible se desprende de la asimetría en los comportamientos y responsabilidades de los diferentes actores internacionales.

Los principales países del Norte que imponen ciertas condicionalidades a los países del Sur ignoran para ellos las mismas exigencias en términos de democracia, ajustes económicos y fiscales, liberalización comercial, desequilibrios que sin duda tienen graves repercusiones para las economías de los países del Sur.

La convergencia del proteccionismo de los países industrializados y las exigencias de la revolución científica y tecnológica agudizan la brecha de las relaciones económicas entre el Norte y el Sur.

Mientras subsistan reglas de juego asimétricas en el Sistema internacional (unas para el Norte y otras para el Sur) será muy difícil superar los problemas de la pobreza, de la deuda, del subdesarrollo y detener las agresiones a la naturaleza.

Para finalizar, y en resumen, las premisas para la construcción de un Nuevo Orden Internacional para el desarrollo sostenible deberán ser:

- El reconocimiento de que los problemas globales e interdependientes requieren responsabilidades compartidas y por tanto la formulación de políticas de cooperación internacional solidarias y concertadas para su resolución.

- La modificación del marco jurídico internacional con base en un *Nuevo Pacto Internacional* que reunifique los derechos fundamentales (políticos, económicos, socioculturales, de solidaridad, ecológicos, etcétera) del ser humano y de la Comunidad Internacional.

- La exigencia de un código ético y simétrico de comportamiento para todos los actores del Sistema Internacional.

- El respeto del principio de autodeterminación para el desarrollo sostenible y su compatibilidad con el deber de la Comunidad Internacional de velar e intervenir para garantizar el respeto de estos derechos.

- La implantación de una nueva solidaridad internacional que potencie e incremente los recursos e instrumentos de la cooperación internacional para el desarrollo sostenible.

- La modificación del sistema de toma de decisiones en el Sistema Internacional y el fortalecimiento de los Foros multilaterales, especialmente del sistema de las Naciones Unidas, para la concertación de acciones y el seguimiento de los compromisos asumidos por la Comunidad Internacional en pro del desarrollo sostenible.

LA TIERRA ADIVINADA

Por Cintio VITIER
CUBA

CUANDO JOSÉ MARTÍ llegó a Venezuela tuvo una visión, recogida en su discurso pronunciado en el Club de Comercio de Caracas. Esa visión de una naturaleza pujante al servicio de pueblos prósperos y dichosos estaba, sin duda, ligada a las esperanzas que el progreso científico-técnico había encendido en el siglo XIX, y no es casual que su elocuencia la desplegara en un Club de Comercio latinoamericano.

Las expectativas de aquel porvenir llenaron de ilusiones a la segunda mitad del siglo pasado, mientras el nuestro agoniza mirando a la cara del progreso como a la cara amenazante de una esfinge. Pero Martí también previó los peligros de lo que llamara "la ciencia sin el espíritu"; y, por otra parte, esta misma visión termina con una exclamación inesperada: "¡Oh! ¡qué Calvario hemos de andar aún para ver hervir así la tierra...!".

¿Por qué invocar, a propósito de tan paradisíaca visión, un Calvario? Algo muy doloroso pensó él que habría que atravesar para merecer esa naturaleza al servicio feliz de los hombres, y esos rostros que ya no estarían "macilentos, sino jubilosos". ¿Qué tiene que suceder, sino la justicia, para que los rostros macilentos se tornen jubilosos? El desierto humano, dijo Isaías, "florecerá profusamente, y también se alegrará y cantará con júbilo". Pero antes hay que, como diría Martí en *Nuestra América*, "bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos".

Diez años después de aquella visión, en el microcosmos martiano de los *Versos sencillos*, se transparenta que el ajuste de historia y naturaleza, la conquista para la primera de la armonía de la segunda, tema oculto y central del libro, sólo es posible alcanzarla mediante el sacrificio exigido por los héroes desde sus terribles "claustrós de mármol". Sacrificio combatiente en "la guerra necesaria", y sacrificio constante de unos hombres por otros, como

se autolimitan los elementos naturales, para que no todo sea tierra, ni todo aire, ni todo fuego, ni todo agua, según ya lo intuyeron los griegos.

Hoy sabemos que aquel progreso que prometía tantas venturas se convirtió en nuevo instrumento de división y opresión, extralimitándose en sus métodos, objetivos y ambiciones, hasta llegar a tocar en nuestros días, envenenándolas, las fuentes de la vida. Hoy sabemos que las causas de la posible destrucción por el hombre mismo de sus condiciones de vida proceden directamente del insensato afán de lucro de las sociedades demencialmente consumistas y de la irresponsabilidad ética que las caracteriza. Hoy sabemos que lo que enfrenta la ecología son las consecuencias últimas de la injusticia entre los hombres.

Nos vienen a la mente las palabras de Isaías: 24 ("Y la tierra se inficionó bajo sus moradores; porque traspasaron las leyes, falsearon el derecho, rompieron el pacto sempiterno..."), y su relación dialéctica con Isaías: 35, el himno donde la gloria, hermosura y alegría del desierto, la restauración de la naturaleza, es inseparable de la redención de los desdichados.

Queda claro, pues, que si bien los esfuerzos concertados de los gobiernos e instituciones a nivel regional y mundial para detener el creciente deterioro ecológico del planeta y fomentar una cultura salvadora de la naturaleza, y por lo tanto del hombre, cuentan con nuestro aplauso fervoroso y nuestro militante apoyo, no se nos escapa que en la raíz del problema hay otro deterioro secular: el de la consistencia ética del hombre, el de la creciente injusticia planetaria, agravada cuando "la ciencia sin el espíritu", la ciencia y la tecnología amorales, que ya han puesto en este siglo en peligro de muerte a la humanidad entera, se han convertido en las más equívocas y mortíferas armas que los poderosos han manejado.

La lucha, entonces, contra semejante amenaza, que los actuales datos científicos nos hacen concebir como un verdadero suicidio colectivo, tiene que ser, en primer término y simultáneamente, una lucha por el rescate de los principios éticos que únicamente pueden reconciliar a los hombres entre sí, y a los hombres con la naturaleza.

Pero la naturaleza, siendo una, como el hombre, también es diversa. Al final de su visión americana, decía Martí: "la inmensa tierra nueva, ebria de gozo de que sus hijos la hubiesen al fin adivinado, sonreía...". "La inmensa tierra nueva" nos remite a otro arranque visionario de *Nuestra América*: "En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan de un pueblo a otro, los hombres

nuevos americanos''; mientras la expresión ''ebria de gozo'' nos recuerda un poema de *Ismaelillo*, escrito también en Caracas en 1881, ''Mi caballero'': ''Ebrio él de gozo, de gozo yo ebrio...''), imagen de plenitud y dicha en la relación íntima padre-hijo, como aquí en la relación madre-tierra-hijos.

Pero lo que más nos maravilla (según observamos hace ya veinte años), por la poética audacia del pensamiento que sugiere y que emana avasallador de toda la obra de Martí, es la expresión que ahora queremos (de nuevo) subrayar: ''ebria de gozo de que sus hijos *la hubieran al fin adivinado*'''. Porque cuando de crear una cultura original y universal se trata, de eso se trata, en suma: de adivinar, descifrar y traducir la inspiración oculta en la naturaleza propia.

Esta enseñanza es básica en Martí: el gobierno, las leyes y la economía, tanto como la creación literaria y artística, han de tener raíz natural, autóctona. Para él la auténtica cultura, la auténtica liberación, es, sencillamente, *la tierra adivinada*. Esa adivinación sólo le es posible al amor: ''el amor es quien ve''. Por eso cuando se sintió cumpliendo su deber y vocación en los campos de Cuba revolucionaria pudo confesar en silencio: ''llegué al fin a mi plena naturaleza'', patria donde lo exterior y lo íntimo se fundían. Llegaba, simultáneamente, a habitar el testimonio mayor de su *Diario de campaña*, que hizo de nuestra tierra espíritu.

Hoy que tan gravemente es atacada la que él llamara ''la justicia de la Naturaleza'', en lo físico y en lo moral, no desoigamos esas reveladoras palabras, a las que en nuestros días respondió César Vallejo recordándonos que ''la práctica de la justicia es la única cultura verdadera''. Y sólo ella nos salvará.

NATURALEZA Y CULTURA

Por Leopoldo ZEA
MÉXICO

Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes ''naturales'', borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. De hecho los vemos como parte de la flora y fauna locales, y no como hombres, como cosa infrahumana y con derecho para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales.

Arnold Toynbee, *Estudio de la historia*.

''EL HOMBRE, dice Aristóteles, es un animal racional''. Lo racional, la razón, es lo que lo distingue del conjunto de la naturaleza de la que también es parte. La razón como capacidad de objetivar, de volverse sobre sí misma y sobre el mundo del que es parte. Ésta le permite acomodarse, dentro del mundo que es su mundo. Como parte de ese mismo mundo natural están los otros, sus semejantes, que no lo son en la medida que le disputan el lugar que en el mundo se ha construido. La capacidad de objetivar no sólo le permite conocer y acomodarse a su mundo, a la naturaleza, sino también, en cierta forma, a manipularla, ponerla a su servicio; pero siempre de acuerdo con los límites que ella misma le marca. El acomodo y manipulación en las ineludibles relaciones del hombre con la naturaleza y los otros origina la cultura. La cultura como cultivo o manipulación del mundo natural, pero también como autocultivo, cultivo de sí mismo para actuar en relación con el mundo como naturaleza y en relación con los otros.

Racionalizar implica captar o deducir un orden cuyo conocimiento permita al hombre acomodarse y manipularlo de acuerdo con lo que las leyes de este orden permitan. Tarea que no es fácil,

porque se trata de una naturaleza cambiante tanto en su expresión natural como en la relación que se guarda con los semejantes. Difícil porque el sujeto que objetiviza es también parte del cambio. ¿Quién garantiza entonces la correcta captación y expresión de este orden? Sólo un ente que rebasa las limitaciones naturales del hombre. Todo oídos, toda vista y toda razón, dice Jenófanes. Y tal ente es Dios, primer motor de ese orden que mueve sin ser movido.

Por la razón, el hombre, dentro de sus limitaciones, puede acceder al saber por excelencia de la divinidad. Dios, por no tener necesidades, no puede ser celoso, y por ello puede permitir al hombre que sepa algo de lo que él sabe. No todos tienen este privilegio, salvo algunos, los que cultivan la razón. Éstos pueden captar dicho orden, conocer el lugar que les es propio, conocer y comunicar. Quien capta el orden natural, capta el orden social. Física y política es la doble expresión de este conocimiento. El que más sabe deberá ser obedecido por el que menos sabe. Los filósofos reyes o los reyes filósofos.

Un ente, todo razón, garantiza el orden de la naturaleza social. Dentro del cristianismo es la Providencia como voluntad absoluta la que garantiza el orden. Aquí sólo la fe. Las Academias y los Liceos son suplidos por la Iglesia. Los otros son vistos como semejantes por ser criaturas de esa voluntad todopoderosa.

Un cambio radical respecto de esa garantía lo va a dar la Modernidad, que en el siglo XVI se anuncia con el Descubrimiento de América, inicio de la expansión europea sobre el mundo hecha por hombres que no se conforman con que les sea garantizado el orden en el mundo en que han de vivir sino que además tratan de ponerlo a su servicio. El Renacimiento y otras expresiones de la cultura de ese tiempo hacen del hombre el centro de todo orden. Con el "yo pienso, luego existo" de Descartes, la razón ya no es algo divino, sino algo propio del hombre, que partirá del cambio natural y social. Es por la razón que todos los hombres son iguales. A partir de la democracia y con ella el derecho de autodeterminación de los individuos y los pueblos expreso en la Revolución norteamericana de 1776 y la Francesa de 1789, lo que distingue a los hombres entre sí es sólo accidental. El europeo, es igual que el hotentote, salvo que en este último, la razón se encuentra limitada por accidentes naturales como la etnia, lo cual va a justificar paradójicamente al colonialismo, y por lo mismo el no occidental es visto como parte de la fauna y flora por explotar o destruir.

No se trata ya de acomodarse al orden natural, sino de conocerlo para utilizarlo. Dios sólo garantiza que lo que la razón va

captando es real. El orden de la naturaleza como algo que hay que ir conociendo, parte por parte, a través de la inducción y la posterior objetivación de lo conocido para así manipularlo. Este orden puede ser alterado, algo que nunca antes se había atrevido el hombre a hacer. Galileo lo conoce, pero para alterarlo. Surge así la física moderna, que pone al universo al servicio del hombre. No de todos los hombres, sino sólo de aquellos que han sabido captarlo para utilizarlo. La cultura es concebida ahora como civilización. Civilizar es dominar a la naturaleza y a sus criaturas para mayor gloria de la providencia a través del hombre que así se sirve de ella; parte de la misma son también los otros, la gente y pueblos que no han mostrado capacidad para seguir este camino.

En 1492 se inicia la expansión sobre el mundo que el hombre quiere poner a su servicio. Lo inicia la expansión ibera pero de acuerdo con el orden propio de la cristiandad. Le sigue la expansión de la Europa del otro lado de los Pirineos, donde Dios es sólo garantía. De este cambio toman pronto conciencia en Europa pueblos con fronteras como Asia y África, eslavos e iberos. Pueblos de diversas formas mestizados con otras etnias y culturas, con otra concepción del mundo y de la vida.

La expansión europea iniciada en 1492 se continúa y se amplía a lo largo de los siglos siguientes, enmarcada en una cultura de dominio sobre el mundo natural y los naturales. Se globaliza la historia en relación con esta concepción de acuerdo a la cual unos pueblos son sujetos de la misma y los otros objeto o instrumento de los primeros. En el siglo XX esta preocupación por dominar la tierra y el mismo universo llegó hasta las estrellas. El mundo y el universo plenamente dominados por los pueblos en los cuales se origina la cultura llamada occidental, que incluye a su más destacada criatura, los Estados Unidos de América.

Un insaciable, insatisfecho espíritu, que Goethe describe en el *Fausto*: "Un solo espíritu basta para originar miles de brazos... Pero, ¿no es acaso una gran tortura sentir que siempre falta algo en medio de tanta riqueza?". "Trabaja para mí la multitud, pero hay algo que impide que me sienta satisfecho". Fuera y como objeto de este insaciable dominio están los pueblos vistos como parte de la naturaleza, pero también los pueblos que en la misma Europa han quedado rezagados de la historia, iberos y eslavos. Iberia toma pronto conciencia de este su rezago respecto de la Modernidad en las derrotas sufridas en 1588 en el Canal de la Mancha frente a Inglaterra y en 1898 frente a Estados Unidos en las Antillas y el

Pacífico. En la América bajo hegemonía ibera se plantea la disyuntiva sarmientina: ¿civilización o barbarie?

Llegamos a este nuestro fin de siglo y de milenio, cuando la cultura de dominación ha alcanzado un nunca imaginado desarrollo. Cultura de dominio natural y político a través de una ciencia y técnica del amedrentamiento expresado en la guerra fría. Fin de siglo y de milenio como también lo será de la indiscriminada explotación de la naturaleza y de los naturales. La naturaleza pasa ahora la cuenta por la explotación de que ha sido objeto. Explotación que se vuelve contra los manipuladores y amenaza con arrastrarlos por los cambios que su ambición ha originado. Algo semejante sucede con los naturales, hasta ponerse en marcha un extraordinario movimiento descolonizador: "No somos naturaleza, somos una expresión concreta de lo humano y exigimos su reconocimiento".

1989: fin de la guerra fría y de la cultura de amedrentamiento. Y con ello fin de la indiscriminada explotación de la naturaleza y los naturales. Fin que es declarado, paradójicamente, por el mismo conjunto de países más beneficiados con la doble explotación. En la Conferencia sobre Ecología celebrada en Río de Janeiro en 1992, los países que más se han beneficiado con la manipulación de la naturaleza exigen el fin de esta manipulación. Se comprometen a no seguir afectando tal explotación. Sin embargo, los pueblos que han quedado fuera de esa explotación deberán comprometerse a lo mismo. Los países subdesarrollados o en vías de desarrollo deberán renunciar definitivamente a un desarrollo que implique la explotación que ha permitido a otros alcanzar el desarrollo. Todo debe detenerse. Los grandes beneficiarios de la cultura de dominación podrán vivir de los réditos de esta explotación. Los que no la han alcanzado sólo deberán renunciar a continuarla para impedir la catástrofe ecológica que destruirá al hombre mismo.

Fin también de la explotación de los naturales; quinientos años después del inicio de ésta se pretende mandar al continente descubierto al vacío de la historia de donde los sacó tal descubrimiento. Con este continente pasan igualmente al vacío las tierras y hombres que ayer fueron objeto de explotación. Tanto América Latina como el resto de los pueblos del Tercer Mundo son ya prescindibles. Su autarquía afirma una nueva autarquía de los beneficiarios de la cultura de dominación. En 1989 caen los muros que separaban a la Europa Occidental de la Oriental: ahora se levantan otros. Fin de la guerra fría, pero también fin de la historia, dice Francis Fukuyama. Fin que señala el apogeo del sistema que originó la manipulación de la naturaleza y de los naturales. Quedan fuera los pueblos

de la América Latina, Asia y África y los que en Europa formaban parte del desintegrado sistema comunista.

Esto es precisamente lo que no pueden aceptar los pueblos condenados al subdesarrollo y marginados de los logros a los que ellos mismos han contribuido con las riquezas de sus tierras y del trabajo de sus hombres. Aquella Europa cuyos hombres se expandieron sobre la tierra se repliega levantando murallas para impedir que los pueblos marginados tomen un lugar en el mundo al que consideran llegado al máximo del progreso y la prosperidad. Los cambios ecológicos amenazan a un mundo que ha llegado a los límites del desarrollo; pero también amenazante es la gente que se resiste a ir al vacío de la historia por ser considerada innecesaria en un mundo en que la explotación debe terminar. Pero no es sólo la naturaleza la que pasa la cuenta, también la gente manipulada que hace ya múltiples reclamos respecto de su identidad, etnia y cultura, que exige ser parte del orden natural y político que ha sido creado.

Éste es el reto de nuestros días, la creación de un nuevo orden ecológico y político para que el hombre en sus múltiples y concretas expresiones tenga un puesto en él, dentro de una relación horizontal de solidaridad y no ya más la vertical de dependencia. Un orden que permita convivir con la naturaleza y con los otros a partir de un equilibrado reparto de sacrificios y beneficios. Fin de la historia, sí, pero de una historia construida sobre una base represiva, historia como contestataria creación de un orden universal al alcance de todos los hombres, en un orden natural que no implique ya su destrucción. Desde esta América, poblada por gentes de diversas formas marginada, gente cuya naturaleza ha sido explotada en exclusivo beneficio de intereses ajenos, deberá surgir la iniciativa que posibilite y garantice un mundo en que se ponga fin a una historia exclusivista y marginadora y se dé inicio a una historia que ha de ser hecha por todos y cada uno de los hombres, ahora en beneficio de todos ellos.

MENSAJE DE RIGOBERTA MENCHÚ TUM, PREMIO NOBEL DE LA PAZ 1992

Excelentísimo Señor Presidente Constitucional de la República
Excelentísimo Señor Director General de la UNESCO,
Excelentísimos Señores Embajadores,
Distinguidos Participantes en la
Cumbre del Pensamiento, Visión Iberoamericana 2000
Distinguidas Autoridades,
Señoras y Señores:

ES PARA MÍ UN HONOR el poder dirigirme a todos ustedes en tan importante evento. Deseo de todo corazón externarles el más cordial de los saludos así como mi profundo agradecimiento por la invitación que me hizo el Señor Presidente de la República para participar en esta Cumbre del Pensamiento. Visión Iberoamericana 2000.

Al mismo tiempo, quiero disculparme con todos los participantes y organizadores de ella, pero compromisos internacionales previamente adquiridos me impiden asistir a ésta.

Sin embargo, no quiero dejar pasar la ocasión sin manifestarles mi convencimiento de que en este fin de siglo necesitamos, además de muchos otros esfuerzos, de eventos de esta naturaleza: la humanidad mira con incertidumbre su futuro y requiere del esfuerzo de todos, pensadores y trabajadores, hombres y mujeres, mayorías y minorías.

En este esfuerzo, los Pueblos Indígenas se proyectan hacia el nuevo milenio con la esperanza y la confianza que se arraiga en su resistencia de 500 años: su pensamiento original y sus valores constituyen un aporte excepcional a este momento y a la construcción de sociedades más humanas.

Hoy sabemos con más claridad que ninguno de los graves y profundos problemas del mundo se resolverá sin la plena participación de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y todos los otros sectores vulnerables que constituyen, hoy por hoy, las grandes mayorías de los desposeídos de nuestras sociedades y que requieren la com-

prensión necesaria de su visión del mundo, sus experiencias y sus demandas dentro de la humanidad.

De igual manera, la esperanza de nuestra América y de la humanidad debe basarse en la proyección de una nueva educación que haga comprender que los pueblos indígenas y las minorías en general requieren de la cooperación de todos los sectores de la sociedad para evitar la confrontación, el racismo, la discriminación y para coronar con éxito la lucha por el cabal respeto de los derechos y de su identidad.

Nuestra esperanza se orienta hacia un mundo que no conozca las abismales desigualdades económicas, sociales, culturales y políticas propias del orden mundial en que vivimos.

Reitero, una vez más, que los cambios y los éxitos de América y de la humanidad serán el resultado del esfuerzo de todos, del equilibrio entre hombres y mujeres, del equilibrio entre los seres humanos y la madre naturaleza y del equilibrio entre la verdadera esperanza de futuro y los mitos generados para mantener las sociedades oprimidas.

Distinguidos participantes: Exalto todos sus esfuerzos por reflexionar sobre los problemas actuales y les exhorto a aportar todas aquellas proposiciones y alternativas que propicien el respeto, la dignidad, la igualdad y la justicia que requieren América y el Mundo para obtener la Paz.

Que amanezca, que llegue la aurora,
los pueblos tengan paz,
mucho paz y útil existencia (*Popol Vuh*)

*América
en la
conciencia europea*

CONTRA-REVOLUCIÓN EN MÉXICO

Por *Henri Favre*

DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN, CNRS, FRANCIA

ANTERIOR EN UN AÑO a la Revolución China y en siete a la Revolución Rusa, la Revolución Mexicana es el primero de esos grandes movimientos sociales que marcaron al siglo xx desde su nacimiento. Pero ella no escapó al destino común de las revoluciones triunfantes, y a tal punto se institucionalizó que desde hace mucho hay personas sensatas que se preguntan periódicamente si no será que dicha revolución ha muerto. La pregunta dio lugar a un nuevo debate después del derrumbe financiero de agosto de 1982, que puso a México en estado de cesación de pagos, y a raíz de la adopción por parte del presidente De la Madrid —en un esfuerzo por reparar una situación catastrófica— de medidas de ajuste estructural a un costo social extremadamente alto. Hoy se puede dar una respuesta sin ambigüedades a esta pregunta.

Desde su acceso a la presidencia en 1988, el sucesor de De la Madrid, Carlos Salinas de Gortari, coloca sistemáticamente en su lugar las piezas de una vasta reforma cuya realización supone cambios radicales en las estructuras, en los comportamientos y en las mentalidades, reforma que rompe con el dogma de una vía mexicana hacia la modernidad, cuya apertura el régimen revolucionario se arrogaba como misión. En efecto, aquélla rechaza el modelo autocentrado de un desarrollo basado en la industrialización sustitutiva de importaciones, en el cual el nacional-populismo cifraba tradicionalmente todas sus esperanzas, para hacer depender la modernización de la aplicación de un modelo transnacional y exportador, en conformidad con las leyes del mercado. Lejos de intentar adornarlo con una originalidad a la que difícilmente podría aspirar, su promotor inscribe este modelo en la gran tradición del liberalismo mexicano del siglo pasado, a la cual Salinas se precia de restablecer. Sin embargo, el modelo hace inevitablemente pensar en el antiguo régimen "porfirista", esa dictadura modernizadora contra

la cual se llevó a cabo la Revolución y cuya encarnación epónima, Porfirio Díaz (1830-1915), por otra parte, acaba de ser rehabilitada en los manuales escolares por iniciativa de la Secretaría de Educación Pública. A no equivocarse, pues, respecto de la reforma salinista: se trata de una verdadera contra-revolución.

El desprendimiento por parte del Estado

AUN manteniendo un discurso socializante, el Estado mexicano se desarrolló, inmediatamente después de la Revolución, conforme a un modelo corporativista, y en 1982 quizás no había podido abdicar la pretensión de devenir coextensivo a la sociedad. Por otra parte, el Estado se hallaba por entonces en una nueva fase de expansión, a la cual le había dado acceso siete años antes el *boom* petrolero cuando la crisis lo obligó a volver a desplegar sus aparatos y sus redes.

En el terreno económico, este nuevo despliegue se traduce en la privatización del sector público, que al correr de los años se había vuelto pletórico. En primer término, de 1982 a 1985 el gobierno puso en liquidación las entidades públicas consideradas estructuralmente deficitarias, al mismo tiempo que intentaba vender las participaciones que tenía el Estado en sociedades de interés incierto. De 1985 a 1988, la prosecución de estas ventas permitió que el Estado se desprendiera de los sectores automotor y farmacéutico, así como de la petroquímica secundaria y de diversas ramas de la industria manufacturera. Pero a partir de 1988, la privatización, cuyo proceso fue acelerado y aumentado por Carlos Salinas, adquirió otra amplitud. Las 167 sociedades nacionales que desde principios de 1989 hasta fines de 1991 pasaron al sector privado son en su mayoría de gran envergadura y ocupan posiciones clave en la producción. Algunas de ellas, que fueron además escenario de luchas obreras o de conquistas sociales, resaltan su importancia estratégica con un poderoso valor simbólico. A dichas sociedades hay que agregar 18 bancos vendidos entre abril de 1991 y julio de 1992 en condiciones muy favorables para el gobierno. Antes de que finalice el actual sexenio, en 1994, el proceso de privatización deberá extenderse a las instalaciones portuarias y aeroportuarias, a los servicios ferroviarios y a una parte de la red de carreteras. Entonces el Estado se habrá retirado de la economía y, quizás con excepción de algunas ramas de la actividad petrolera, lo esencial de la producción industrial y de servicios dependerá de la iniciativa privada.

En comparación con la manera en que se llevan a cabo en otros países, las privatizaciones mexicanas presentan una doble particularidad. Primero, las empresas privatizables se venden en el estado en que se encuentran, sin que el gobierno intente sanear su situación a fin de obtener un mejor precio por ellas. Segundo, las empresas son adjudicadas en bloque al mejor postor, mediante un sistema de subasta pública, al cual el pequeño ahorrista no tiene acceso. El capital de las mismas no es objeto de repartición entre el público. Las privatizaciones no aspiran a democratizar el capitalismo ni a crear un capitalismo popular, sino a transferir la propiedad del sector público de la economía a los grandes grupos privados, que parecen ser los únicos capaces de satisfacer las a veces enormes necesidades financieras de empresas generalmente subcapitalizadas.

En el sector agrícola, que el Estado había mantenido sujeto bajo su control por medio de una reforma agraria que sin duda representaba la obra más notable de la Revolución, los mecanismos de desprendimiento del poder público fueron establecidos más tarde. El sector reformado de la agricultura, que recibió un total de casi 100 millones de hectáreas y que detenta así el 55% del conjunto de las tierras cultivables, se revela desde hace mucho insuficientemente productivo. El formidable crecimiento de la población mexicana durante más de cincuenta años somete a dicho sector a una presión demográfica sumamente intensa. Bajo el efecto de la sobrecarga humana, numerosas colectividades de campesinos usufructuarios, instituidas por la reforma agraria bajo el nombre de ejidos, quedan pulverizadas. Al canalizar preferentemente hacia la pequeña y mediana explotación privada los recursos destinados a la agricultura, todos los gobiernos que se sucedieron a partir de 1940 contribuyeron a apresurar su decadencia.

En su primer mensaje anual a la nación, Carlos Salinas asumió un premeditado riesgo político al declarar que ya no quedaba tierra para repartir entre los campesinos. La reforma agraria estaba, pues, acabada. Dos años más tarde, en noviembre de 1991, él anunció una reforma de la reforma agraria que se asemejaba mucho a una liquidación. En el mes siguiente el Congreso revisó el artículo 27 de la Constitución, haciendo posible la votación de una nueva ley agraria en febrero de 1992. Esta ley, que abre el ejido al capitalismo, confía al sector privado la responsabilidad de la inversión agrícola. Ofrece al ejido la posibilidad de disolverse, concediendo a sus miembros la plena propiedad de las tierras mantenidas en usufructo. Asimismo, le otorga el derecho de arrendar sus tierras mediante contratos renovables de treinta años, y de entrar en

sociedad con dueños de capitales a fin de explotar sus recursos con toda la eficacia técnica deseable. Los ejidatarios, cuyo acceso al crédito bancario estuvo siempre limitado por su incapacidad para ofrecer garantías, se ven autorizados a hipotecar el usufructo de sus parcelas. Por último, la nueva ley permite a las sociedades anónimas, anteriormente proscritas del mercado de propiedades agrícolas, convertirse en dueñas de tierras hasta un total equivalente a 2 500 hectáreas irrigadas, límite que se extiende a 7 500 hectáreas en caso de cultivo de frutas y de productos tropicales.

Largamente madurada, la ley de febrero de 1992 se inspira en prácticas que estaban ya en vigor de manera ilegal y cuyo desarrollo está resuelta a favorecer. En Nuevo León, por ejemplo, la firma agro-alimenticia GAMESA —que después pasó al control de la Pepsi-Cola— no había esperado su promulgación para concertar un acuerdo de doce años con ejidos locales sobre la producción de trigo. En el marco de este acuerdo, GAMESA invirtió seis millones de dólares en 329 empresas familiares, a las cuales proporcionó las máquinas agrícolas y el equipo hidráulico. El ingreso anual de las familias empresarias habría ascendido de 1 500 a 7 000 dólares.

El Estado se desprende del conjunto de la producción con orden y método. Por el contrario, en el dominio social su repliegue no fue administrado, de manera tal que durante el sexenio precedente el pesado aparato del *Welfare State* se deterioró rápida e intensamente. En unos pocos años, México, que se hallaba ubicado en uno de los primerísimos puestos de los países latinoamericanos por el porcentaje de la riqueza nacional consagrado al bienestar social, descendió al final de la lista. El gasto social público disminuyó del 7.3% del PIB en 1981 al 3.2% en 1988. Entre las mismas fechas, la inversión social cayó del 3.3% al 0.3% del PIB. La oferta de servicios públicos no cesó de restringirse cualitativa y cuantitativamente. Particularmente sensible en el sector de educación, salud y vivienda, la disminución de los servicios puestos por el Estado a disposición de la población se produjo, para colmo, en un momento en el cual los estratos de la sociedad a los que aquélla era susceptible de afectar más gravemente veían reducido a la mitad el poder adquisitivo de sus salarios.

El proyecto salinista no prevé la reconstitución del *Welfare State* sino una acción social de nuevo tipo, que se pretende mejor dirigida a sus propósitos y orientada hacia los sectores "vulnerables" de la población, comenzó a bosquejarse en 1990 con el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL). Financiado por la reasignación

de subvenciones que eran concedidas a las empresas públicas antes de su privatización, el PRONASOL no alimenta la ambición de resolver las desigualdades económicas. Solamente se propone brindar a cada ciudadano la posibilidad de elevarse a un nivel mínimo de bienestar, por medio de las intervenciones puntuales que una administración ágil y flexible vuelve muy eficaces. Su puesta en práctica supone la participación activa de la población. En efecto, los beneficiarios deben organizarse localmente, definir sus necesidades y contribuir a satisfacerlas, en particular mediante un aporte de trabajo. Es con esta condición como obtienen el apoyo técnico y financiero del programa. Desde 1990, se constituyen más de 64 000 comités locales del PRONASOL en toda la extensión del territorio nacional para emprender una multitud de pequeñas realizaciones (instalaciones sanitarias, construcción de escuelas, apertura de calles, etcétera), no coordinadas y modestas pero tangibles, y que dan la ilusión de que nadie es olvidado.

Puede ser también que el PRONASOL sustituya la política social por una forma de caridad pública. Sin embargo, es a este programa, convertido en pieza maestra del sistema presidencial, al que Carlos Salinas le debe su asombrosa popularidad. Elegido en condiciones difíciles, con apenas más del 51% de los sufragios, el presidente logró establecer con el pueblo una relación directa a través del PRONASOL. Esta relación privilegiada le confirió la legitimidad que le faltaba al principio. A fines de 1991, más de dos tercios de sus conciudadanos le demostraban confianza. Hoy en día no parecen ser menos numerosos los que adhieren a su persona y a su política.

La internacionalización de la economía

TRANSFERIDAS al mercado las funciones que atendía el Estado empresario y asistencialista, la internacionalización de la economía es el corolario inevitable de su privatización. Ella implica la renuncia al ideal autárcico que subyacía al antiguo modelo de desarrollo. De este modo la inversión extranjera, tradicionalmente considerada como atentatoria a la soberanía nacional, es considerada en lo sucesivo indispensable para el sostenimiento de la expansión. El régimen legal de inversiones, cuya última versión había sido promulgada en 1973, limitaba al 49% la participación extranjera en el capital social de las empresas. La ley de mayo de 1989 autoriza en adelante a los extranjeros a ser propietarios en un 100% de las sociedades que competen a sectores no reglamentados, cuyo número

es por otra parte reducido. Ya no se trata de "mexicanizar" la economía, sino de abrirla al exterior, a fin de que los flujos internacionales de capitales vengan a irrigarla. Carlos Salinas espera de esos flujos una inversión anual del orden de los cinco mil millones de dólares.

De hecho, la apertura de la economía mexicana comienza a partir de 1986, con la adhesión de México al GATT. Esta decisión, a la cual la curiosa alianza de una parte del empresariado con la totalidad de la izquierda se opuso durante mucho tiempo, señala el abandono de las estrategias sustitutivas de importaciones en beneficio de estrategias promotoras de exportaciones. Con ella se inicia la abolición de las barreras bajo cuya protección habían terminado por crearse rentas firmes de colocación a expensas del dinamismo del mercado interno. Las importaciones fueron liberadas de restricciones mediante el desmantelamiento progresivo del sistema de licencias, las últimas de las cuales deben desaparecer en 1993. La exposición de la producción nacional a la competencia se ve aumentada también por la reducción unilateral de las tarifas aduaneras, cuya tasa máxima bajó del 100% al 20% durante estos últimos años y cuya tasa promedio se reduce hoy al 10%. Contrariamente a muchas previsiones, la economía reaccionó en forma positiva a este tratamiento de choque, el cual, por otra parte, fue sabiamente administrado. El éxito con el que el sector industrial se lanzó a la conquista de mercados extranjeros se observa en el aumento y en la diversificación de las exportaciones.

Uno de los efectos del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC), concertado en agosto de 1992, será impedir toda posibilidad de un regreso al proteccionismo, haciendo irreversible la opción en beneficio de un desarrollo extrovertido. La idea de abolición de las tarifas aduaneras dentro de un espacio que va de Alaska a Yucatán, había sido adelantada por el presidente Reagan a principios de los años ochenta. George Bush, que la retomó por su cuenta una vez que la opinión estuvo mejor preparada en ambas márgenes del Río Grande, encontró en Carlos Salinas un interlocutor interesado. El viaje de Salinas por Europa en 1990 había confirmado en el presidente mexicano la impresión de que su país poco tenía que esperar de la Comunidad Europea, y que el futuro de México dependía de su anclaje en la América del Norte. Así pues, en febrero de 1991 ambos presidentes anunciaron la apertura de negociaciones, a las cuales Canadá no iba a tardar en agregarse. El proyecto en el que culminaron las discusiones, dieciocho meses más

tarde, prevé la creación por parte de los tres países de un mercado común de 365 millones de consumidores, cuya producción anual se eleva a 6 000 billones de dólares. En este mercado, el más próspero y el más dinámico del mundo, los bienes y los servicios se intercambiarán exentos de todo derecho de aduanas, después de la supresión de unas 20 000 barreras arancelarias en un término máximo de quince años.

El arreglo final del TLC exigió concesiones por parte de cada uno de sus tres miembros. México fue obligado a abrir ampliamente su sector petrolero a la actividad de las compañías norteamericanas, sin que ello signifique, desde luego, poner en discusión la propiedad y el control de los recursos que en dicha materia la Constitución le otorga al Estado. De todas maneras, México parece ser en lo sucesivo el primer beneficiario del tratado, que abre a su economía amplias perspectivas de expansión. Al igual que Canadá y los Estados Unidos, sacará provecho de las economías de escala que permitirá realizar la creación del mercado norteamericano. Pero para la conquista de este mercado, Estados Unidos y, sobre todo, Canadá no gozan de condiciones tan favorables como México. En efecto, la disponibilidad de una mano de obra barata en cantidad casi inagotable constituirá un poderoso incentivo para el establecimiento e incluso para la reubicación de empresas en territorio mexicano.

¿Es de temer que el TLC le haga perder a México su capacidad de decisión autónoma al mismo tiempo que su personalidad cultural? Carlos Salinas responde a esta inquietud mediante un discurso reiterativo que no siempre resulta convincente. Gusta decir que la modernización de la sociedad que él espera de la liberalización de la economía no es un fin en sí mismo. Aquella debe conducir a un "nuevo nacionalismo" conforme a las exigencias de la época y contribuir a la afirmación de la identidad nacional. En realidad, el TLC se inscribe en la continuidad de un lento proceso de integración de México a la América del Norte entablado desde mucho tiempo atrás. Hace ya muchos años que el Río Grande ha dejado de ser una frontera para las *maquiladoras*, esas fábricas de ensamblaje que actualmente suman 2 000 y que exportan libremente hacia el norte sus productos, cuyos componentes han introducido previamente exentos de derechos aduaneros y que dan empleo a 500 000 obreros mexicanos. También lo ha dejado de ser para esos millones de personas que durante todo el año van y vienen de Michoacán a California, a pesar de las alharacas de la Patrulla Fronteriza. Asimismo, no parece seguir siéndolo para la brillante élite de tecnócratas formados

en las universidades norteamericanas, de los cuales se ha rodeado el presidente Salinas. El Río Grande será cada vez menos una frontera para cada vez más mexicanos. Aun cuando las industrias culturales hayan sido excluidas de él, a petición expresa de Canadá, el TLC inducirá todavía más a una redefinición de la mexicanidad.

El proyecto salinista se inscribe en el largo plazo. Sin embargo, a fines del cuarto año del mandato presidencial es posible hacer un primer balance, que parece alentador. En todo caso, los grandes equilibrios se han restaurados. La inflación, que alcanzaba el 160% en 1987, descendió al 22.7% en 1991, y podría pasar por debajo del umbral del 10% anual antes que concluya 1992. El déficit presupuestario que a principios del sexenio alcanzaba el 17% del PIB fue reducido al 1.3% y el ejercicio de 1992 debe dejar incluso un excedente del orden del 0.8% de los ingresos sobre los gastos. Por tercer año consecutivo, la producción per cápita aumentó. En efecto, desde 1990 el crecimiento del PIB, cuya tasa oscila alrededor del 4% anual, es superior al crecimiento de la población.

El peso del endeudamiento disminuyó considerablemente. La deuda interna no representa ya más que el 17% del PIB. En cuanto a la deuda externa, fue objeto de una reestructuración en el marco del plan Brady, del cual México fue el primer país en beneficiarse. El acuerdo de reestructuración concertado en febrero de 1990 permitió reducir lo esencial de la deuda de 93 mil a 80 mil millones de dólares, y economizar 1.17 mil millones de dólares por año en el pago de los intereses. El restablecimiento de la confianza de la comunidad financiera internacional en México pronto se tradujo en la afluencia de capitales extranjeros, a un ritmo de 16 mil millones de dólares para 1991. Esos capitales alimentan el crecimiento económico fortaleciendo las reservas, cuyo nivel alcanza los 22 mil millones de dólares. Así, en junio de 1992, el gobierno pudo volver a comprar por más de 7 mil millones de dólares bonos de la deuda cotizados en los mercados secundarios a la mitad de su valor nominal. A raíz de esta operación, la deuda externa ya no es más que de 73 mil millones de dólares, y representa el 29% del PIB en lugar del 55% que representaba en 1989.

La única sombra en este balance, que por otra parte queda por consolidar, proviene de los intercambios. El excedente comercial debido al rápido avance de las exportaciones en los últimos años de la década de los ochenta dio lugar a un creciente déficit a partir de 1990, como consecuencia del avance aún más rápido de las importaciones, estimuladas por la reactivación del consumo. El saldo

negativo del comercio exterior es susceptible de rebasar los 15 mil millones de dólares en 1992. Sin embargo, nada puede impedir que México se presente como modelo ante el resto de la América Latina pospopulista y ante la Europa poscomunista, puesto que hoy en día ningún otro país ha sabido ir más lejos ni más rápido por el camino de la liberalización.

La democratización y sus límites

No obstante, la ola liberal experimenta una cierta dificultad al estrellarse contra la rompiente de la política. Desde luego, el proyecto salinista de modernización y de desarrollo es incompatible con el corporativismo, y su puesta en práctica depende del dismantelamiento progresivo de las grandes organizaciones verticales de masas, tales como la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y la Confederación Nacional Campesina (CNC), que constituyen la base tradicional del poder del Estado. Pero de ahí a pensar que la modernización y el desarrollo deben conducir necesariamente a la democratización, es un paso que no hay que apresurarse a dar.

En ciertos sectores, la privatización y la internacionalización de la economía ya han impuesto severas adaptaciones al sindicalismo oficial. En el sector exportador, donde las empresas deben reducir sus costos de producción a fin de aumentar su competitividad, los sindicatos fueron inducidos a renunciar al control que ejercían sobre la contratación, la movilidad del personal y las condiciones de trabajo. La amputación de su poder en beneficio de los empresarios, que tienden a recuperar todas sus prerrogativas, trae aparejado el reordenamiento de las relaciones de trabajo en el sentido de una mayor flexibilidad. La mayoría de las veces, la desregulación sindical es negociada entre los empresarios y el sindicato en el nivel de la empresa, bajo la égida gubernamental y al margen de la legislación laboral. Sin embargo, a veces dicho arreglo se da como resultado de una intervención directa del Estado contra la organización sindical. En la industria petrolera, el gobierno no titubeó en encarcelar, en 1989, a los representantes de los asalariados bajo la acusación de corrupción, para acabar con un sindicato rico, poderoso y combativo.

Al firmar el Acuerdo Nacional sobre la Productividad, en mayo de 1992, la CTM aceptó la redistribución del poder en la empresa, la flexibilización de las relaciones de trabajo y la individualización de las reivindicaciones y de las remuneraciones a las cuales hasta

entonces había intentado inútilmente oponerse en los lugares de trabajo. Si bien con ello la CTM no firmaba su sentencia de muerte, por lo menos reconocía implícitamente que la época del sindicalismo gestor, político y clientelista tocaba a su fin. Falta saber si estará capacitada para avanzar hacia un sindicalismo de nuevo tipo, sin perder durante la evolución un número demasiado considerable de sus miembros. El mismo interrogante se plantea a propósito de la CNC, muchas de cuyas posiciones en las áreas rurales parecen estar condenadas, en un plazo más o menos breve, por la ley agraria de febrero de 1992, si no logra establecer con el campesinado relaciones diferentes de las que hasta este momento han hecho prosperar el caciquismo rural y han hecho vegetar a los ejidatarios bajo la dependencia del Estado.

La tendencia a eliminar la agremiación de amplios sectores sociales contribuye al debilitamiento del Partido Revolucionario Institucional (PRI), al cual un electorado en parte cautivo de las organizaciones de masas reconfirma de un comicio a otro en su cuasimonopolio del poder. Dicha tendencia deja entrever la posibilidad de un sistema político pluralista y auténticamente competitivo, cuya puesta en práctica fue prometida por Carlos Salinas inmediatamente después de las elecciones de 1988. El hecho, sin precedentes, de que el rival de Salinas en esas elecciones haya visto reconocérsele el 31% de los sufragios, de que el Partido Acción Nacional (PAN) haya triunfado en el estado de Baja California, y de que la oposición haya ganado numerosos municipios de importancia, ha dado por tanto un cierto crédito a esa promesa.

Conforme a sus compromisos, el presidente hizo aprobar por el Congreso, en 1989, una reforma electoral que confiaba la organización de los escrutinios y la proclamación de sus resultados a una instancia independiente. En marzo del año siguiente, sometió a la aprobación de la XIV Asamblea Nacional del PRI un plan de reorganización que abastecía la formación de estructuras territoriales llamadas a remplazar la organización tradicional en sectores socioprofesionales. Este plan introduce mayor transparencia en el sistema, mientras que se esfuerza en darle al partido mayor autonomía respecto del Estado. Hasta ahora, los efectos producidos por él siguen siendo modestos. En las elecciones de 1991, de los 300 candidatos del PRI a la Cámara de Diputados sólo 20 habían sido designados por el procedimiento de las "primarias", solemnemente instituido pocos meses antes. En cuanto al cordón umbilical que une al PRI con el Estado, nada sugiere que en un futuro próximo pueda ser cortado.

Si bien la democratización se halla efectivamente inscrita en el programa del presidente y de su equipo, resulta claro que no figura a la cabeza de sus prioridades. Más que tratar de garantizar en todas partes la libre expresión de la voluntad popular, las intervenciones presidenciales tienden sobre todo a encontrar soluciones prácticas a conflictos puntuales por la vía de negociaciones directas con el estado mayor de cada partido. Así, en 1991, el resultado de la elección para el cargo de gobernador del estado de Guanajuato, ganada por el PRI, fue enérgicamente impugnado por el PAN. A fin de evitar que el conflicto generara disturbios, Salinas obligó al gobernador electo a renunciar, y designó a título de gobernador interino a un hombre aceptado por los dirigentes del PAN. Desde 1988, por lo menos siete gobernadores dimitieron por razones políticas, a pedido o bajo la presión de la presidencia, cuya acción conciliadora a menudo se ejerce ignorando al electorado y siempre en detrimento de la autonomía que el sistema federal supuestamente garantiza a los estados.

Pero asimismo hay que reconocer que la democratización tampoco figura en muchas de las demandas prioritarias a las que Carlos Salinas se ve enfrentado. La escisión ocurrida dentro del PRI en 1987, y que condujo a la creación del Frente Democrático Nacional (FDN) por Cuauhtémoc Cárdenas, hacía esperar que la apertura del sistema político prevista por la legislación desde hacía más de diez años iba a producirse finalmente; pero el FDN no sobrevivió a su éxito electoral de 1988. En las elecciones de 1991, los diversos partidos que lo componían sólo recibieron en total un 16.5% de los sufragios, correspondiendo un 8.2% de ese porcentaje al Partido de la Revolución Democrática (PRD) de Cárdenas. A la derecha, el PAN no siempre logra superar el umbral del 20%. Tan pobres desenlaces no sólo se deben al fraude, del que sistemáticamente los partidos de oposición se declaran víctimas, pero que raramente ha invertido el resultado de un escrutinio nacional. La causa de esto debe buscarse más bien en el PRI, partido ecuménico si lo hay, que sigue siendo capaz de representar todos los intereses, de hacerse cargo de todos los reclamos, y que está capacitado para defenderlos mejor que cualquier otra formación puesta que detenta el poder.

Los límites de la democratización se derivan del alcance del proyecto salinista de modernización y desarrollo. Hoy se estima en más de un 40% la proporción de la población en edad activa que se encuentra sin empleo o en situación de subempleo. La privatización de las empresas públicas, que ya ha ocasionado 200 000

despidos, y la capitalización del sector reformado de la agricultura, que intensificará la expulsión de los campesinos hacia las ciudades, conjugarán sus efectos con los del crecimiento demográfico, cuya desaceleración es menor que la prevista, para aumentar aún más el desempleo. Durante los próximos diez años, la población en edad activa crecerá a un ritmo de un millón por año. Ahora bien, las previsiones gubernamentales más optimistas tienen en perspectiva la creación de no más de 500 000 nuevos empleos cada año. Así pues, en el mejor de los casos, la mitad de los recién llegados a la bolsa del trabajo no encontrará empleo. ¡De manera tal que a principios del siglo venidero, desempleo y subempleo podrían afectar a cerca del 60% de la población en edad activa! Una masa semejante de marginados en expansión constituye un factor considerable de inestabilidad que torna singularmente arriesgada la profundización de un proceso democrático.

Además, la modernización y el desarrollo no producirán los mismos efectos en todo el territorio nacional. Operando a ritmos variables según las regiones, acentuarán aún más las disparidades que existen entre los estados septentrionales y los estados meridionales. Al norte de una línea que va de Guadalajara a México D.F. y a Puebla, donde probablemente se concentrará lo esencial de la inversión extranjera, el crecimiento económico será más vigoroso y la marginación se mantendrá dentro de límites que permitan garantizar su gestión. La eliminación gremial del régimen será llevada a cabo más rápido y será más completa. Las prácticas democráticas podrán desarrollarse sin generar un riesgo demasiado grande. Una exposición más amplia a la influencia cultural norteamericana hará aumentar la demanda de democracia que ya se deja sentir, y que por otra parte ya comienza a ser satisfecha a escala local. Por el contrario, al sur de esa misma línea, la modernización sólo parece ejercer influencia en torno a unos cuantos polos petroleros y turísticos. Fuera de esos enclaves, el PRI tradicional, los viejos sistemas corporativistas y las antiguas clientelas tienen grandes posibilidades de conservar su importancia. El Estado podría asimismo restituir el carácter funcional a esos vestigios del régimen revolucionario, con el fin de establecer a un menor costo su control sobre regiones tradicionales, rurales, indígenas, en pocas palabras, "no modernizables", rechazadas cada vez más hacia la periferia del "México útil".

El nuevo modelo de desarrollo, que no tendrá más cualidades de las que tuvo el modelo antiguo en la época de su máximo rendimiento, entre 1940 y 1970, asociará directamente al proceso de

producción tan sólo a la mitad de la población. Las desigualdades sociales y las disparidades regionales, que están desde ya singularmente marcadas, aumentarán, pues, sin tropezarse en lo sucesivo con obstáculo importante alguno. El Estado, cuyo campo de intervención y cuya capacidad de redistribución se han visto severamente restringidos, se limitará a administrarlos, conteniendo los desbordamientos de violencia de los cuales es portadora una sociedad de varias velocidades. En tales condiciones, que pueden en lo sucesivo considerarse como dadas, ¿qué tipo de democracia es susceptible de prosperar?

En realidad, la democratización de la vida pública mexicana no depende solamente del grado de convicción democrática de la clase política. Después de todo Porfirio Díaz era, él también, un demócrata. Y quizás no estaba totalmente equivocado al afirmar que un buen demócrata no podía anhelar más democracia para el México de su época. Pero quizás tampoco tenía totalmente razón al hacerlo, si se piensa en lo que iba a suceder algunos años más tarde...

Traducción de Jorge Padín Videla

AMÉRICA LATINA AL MARGEN DE LA HISTORIA DEL SISTEMA MUNDIAL*

POT Andre Gunder FRANK
UNIVERSIDAD DE AMSTERDAM

AMÉRICA LATINA estuvo fuera del sistema mundial afroeurasiático hasta su incorporación a él en 1492. Luego, como parte de una de las expansiones cíclicas en sentido ascendente de dicho sistema, lo que llegó a ser conocido como América Latina fue incorporado al mismo. Sin embargo, la mencionada incorporación se efectuó tan sólo en una posición subordinada y dependiente, de la cual América Latina nunca salió. Por el contrario, tanto en las pasadas como en las presentes crisis cíclicas de la economía mundial, América Latina ha sido aún más marginada respecto de su posición ya dependiente al margen de este sistema mundial.

El año 1492 representa un momento significativo en la historia de lo que luego se convirtió en América Latina, en la del sistema mundial y en la de su historia cíclica y evolutiva. No obstante, esta fecha debería ser considerada en su propio contexto histórico mundial, en el cual los amplios ciclos largos de crecimiento del sistema mundial anteriores y posteriores a 1492 parecen haber dado principalmente origen a los acontecimientos de 1492 y su significado. Esos ciclos marcaron también los desplazamientos del lugar que ocupa América Latina en el sistema mundial a partir de esa fecha. Desde 1492, la única constante ha sido la posición dependiente de América Latina al margen del sistema mundial. A pesar de la importancia que tuvo la producción de dinero de América Latina para el centro en algunas fases de la secuencia del ciclo, su posición al margen del sistema mundial fue y sigue siendo muy desfavorable para la mayoría de sus habitantes en la periferia. En el siglo xx, América Latina ha sido aún más marginada de su participación en el sistema mundial.

* Nota del autor: Esta ponencia es una selección de sólo los últimos 500 años de "1492 and Latin America at Margin of the World System History: East-West Hegemonial Shifts 992-1492-1992" (Frank, 1992a).

El sistema mundial de hoy tiene una prolongada e ininterrumpida historia en el hemisferio "oriental" del "viejo" mundo afroeurasiático. El sistema mundial se formó por lo menos 5 000 años atrás a través de las interrelaciones de pueblos en Nubia, Egipto, Levante, Anatolia, (Trans)Caucasia, Mesopotamia, Persia, el Valle del Indo y algunas regiones del Asia Central. Posteriormente, el sistema mundial se diseminó desde esos puntos y creció a partir de entonces para abarcar cada vez más, y por último la totalidad, del mundo (Frank, 1990a, 1990b; 1991a; 1991b; 1992a,b,c; Frank & Gills, 1992; 1993; Gills & Frank 1990/91; 1992). La acumulación competitiva de capital ha sido la fuerza motriz conductora de la expansión del sistema mundial desde su comienzo. Sus otras características principales identificables han sido la estructura centro-periferia, los ciclos económicos largos de expansión y crisis alternadas y los periodos de hegemonía y rivalidad alternados, que también generaron cambios en los centros hegemónicos del sistema mundial (véase especialmente Gills & Frank, 1990/91). Esta estructura y este proceso del sistema mundial dieron también origen a los acontecimientos de 1492 y a su significado. Durante el último milenio, el centro hegemónico siempre se ha desplazado de este a oeste, pero sólo en torno al hemisferio norte. El centro hegemónico, cuando lo hubo, se desplazó a través del Asia, Asia Occidental y África del Norte (lo que hoy se denomina "Medio Oriente") a la Europa meridional y luego a la Europa Noroccidental (sobre la franja oeste de Eurasia). Más tarde, el centro hegemónico se trasladó a través del Atlántico a la América del Norte oriental, para luego hacerlo, cada vez más quizás, a la occidental. En la actualidad, la hegemonía político-económica, si hubiera nuevamente alguna, parece continuar su desplazamiento hacia el oeste a través del Pacífico de vuelta en Asia, otra vez, comenzando por Japón y tal vez en el futuro regresando a China. En todo este tiempo y lugar, el centro hegemónico económico y político nunca estuvo en América Latina ni en ningún otro punto del hemisferio sur. Incluso América Latina fue aún más marginal que ciertos sectores de África y Asia. En efecto, algunos de éstos participaron en el centro hegemónico o en rivalidades hegemónicas en el pasado, para sólo más tarde verse rechazados hacia la periferia y marginados. No obstante, aun entonces los asiáticos y los africanos permanecieron económica y políticamente más integrados al sistema mundial, y a pesar de todo conservaron mucho más de su propia cultura que los pueblos nativos de las Américas.

Si lo que luego pasó a ser "América Latina" tuvo una "edad de oro", lo fue mientras estuvo efectivamente fuera del sistema

mundial, es decir antes de 1492. A partir de entonces, América Latina fue incorporada al sistema mundial. El desastre político, económico, ecológico y demográfico que esta incorporación dio como resultado y que afectó a sus pueblos nativos a partir de 1492, también les arrebató la mayor parte de su propia cultura. La incorporación de estos "americanos" nativos, y aun la participación de muchos de sus inmigrantes "latino"-americanos "criollos" en el sistema, sólo sirvió para despojarlos de su mundo y de su riqueza en beneficio del Norte. Más aún, incluso el (en términos mundiales) pequeño aparato económico de producción que ellos pudieron desarrollar por sí mismos los deja ahora incapacitados para competir efectivamente en la economía mundial. Al cumplirse el quinto centenario de su incorporación a ella, el ciclo económico y el cambio hegemónico del sistema mundial están marginando otra vez y aún más a América Latina.

*La cuestión de la ruptura o continuidad
del sistema mundial en 1492*

TANTO Adam Smith como Karl Marx consideraban que "el descubrimiento de América y el de la ruta hacia las Indias Orientales por el Cabo de Buena Esperanza son los dos más grandes acontecimientos registrados en la historia de la humanidad" (Smith, 1937:590). Los latinoamericanos y los latinoamericanistas tienden a estar de acuerdo con esto. 1492 desempeña asimismo un papel protagónico en el nacimiento del "sistema mundial moderno", tal como fue observado por Immanuel Wallerstein (1974) y previamente por el autor de estas líneas, quien incorporó la mencionada fecha en el título *World Accumulation 1492-1789* (Frank, 1978a). Más recientemente, en su pionero trabajo *Before European Hegemony*, Janet Abu-Lughod (1989) sostiene que hubo un "sistema mundial del siglo XIII", pero que se trataba de un sistema *diferente* del que "comenzó" en el siglo XVI. Para ella, entre la decadencia del sistema mundial del siglo XIV, basado en Oriente, y el ascenso del sistema mundial de los siglos XV y XVI, centrado en Occidente, se verificó una "eficacia declinante" y una "desorganización" de "los modos en que ellos estaban anteriormente conectados". Sin embargo, estos cambios pueden y deberían ser vistos más bien como una "reorganización" —y consecuentemente como un traslado de Oriente a Occidente del centro de gravedad hegemónico en el sistema— en lugar de un total fracaso del sistema en su conjunto,

como ella sugiere. Por el contrario, esta desorganización temporal y esta renovada reorganización pueden y deberían ser interpretadas como la continuación y evolución del sistema en su conjunto.

Ya Jacques Gernet escribió:

Lo que nos hemos acostumbrado a considerar —conforme a una historia universal que de hecho no es más que la historia de Occidente— como el comienzo de los tiempos modernos, no es más que la repercusión del ascenso repentino de las civilizaciones urbanas y mercantiles cuyo dominio se extendía, antes de la invasión de los mongoles, desde el Mediterráneo hasta el Mar de China. Occidente recogió una parte de este legado y recibió de él la levadura que iba a permitir su propio desarrollo. La transmisión fue favorecida por las Cruzadas de los siglos doce y trece y por la expansión del imperio Mongol en los siglos trece y catorce (Gernet, 1985: 306).

Nada hay de asombroso en este atraso de Occidente: las ciudades italianas se encontraban al término de las grandes rutas comerciales de Asia. El ascenso repentino de Occidente, que sólo iba a salir de su relativo aislamiento gracias a su expansión marítima, sucedió en una época en la cual las dos grandes civilizaciones de Asia (China y el Islam) estuvieron amenazadas.

Por lo tanto, y aún más resueltamente, debemos estar de acuerdo con Janet Abu-Lughod (1989: 338) en que "es de crucial importancia el hecho de que la caída de Oriente precede al ascenso de Occidente". Es decir, que la crisis sistémica económica y hegemónica mundial de mediados del siglo XIV le dio a Europa la "oportunidad" de ascender en la jerarquía del sistema mundial, dentro del contexto de una nueva expansión económica y de una nueva reorganización hegemónica durante y después de la crisis (Frank, 1990a,b; 1991a,b; 1992a,b,c, Frank & Gills 1992; 1993; Gills & Frank 1990/91; 1992).

Muy poco después de 992, los siglos XI y XII —o tal vez más precisamente los años que van de 1050 a 1250— constituyeron otro periodo de amplio crecimiento económico. La expansión y consolidación del imperio mongol empezó a finales de este largo periodo de expansión y en los albores de un nuevo periodo de contracción. Durante el periodo de crisis que va de 1250 a 1450, particularmente en las que sobrevivieron entre 1315 y 1320 y en la que estuvo asociada con la peste negra, alrededor de 1348, los precios bajaron en Europa, y quizás también en otras partes. La crisis económica general significó la decadencia de Mallorca y Barcelona, bañadas

por el Mediterráneo y ambas absoluta y especialmente relacionadas con el interior de Valencia y Castilla, y a su vez, en competencia con ellas, los portugueses. Los precios continuaron bajando también en el siglo xv. Tal como lo afirma especialmente Vilar (1969), los bajos precios volvieron más valioso el oro y estimularon la búsqueda de nuevos yacimientos de este metal, sobre todo en África. Esta búsqueda de oro condujo por su parte a la exploración y tráfico en el Atlántico y sus islas. Tal expansión implicó la esclavización y el genocidio de la población y la destrucción ecológica de las Islas Canarias, presagiando lo que ocurriría del otro lado del Atlántico y las costas del África Occidental. Simultáneamente, la competencia en estas aventuras comerciales y la avidez por el oro contribuyeron también a fomentar la Reconquista. Más aún, el comercio europeo con Egipto y Levante se llevó fundamentalmente a cabo a través del pago en lingotes. Esto estimuló una necesidad todavía mayor de yacimientos auríferos en el occidente y en África, así como el anhelo de brincarse a los intermediarios alejandrinos y venecianos, de ser posible hallando una ruta marítima directa hacia la India y las islas de las especias. Cuando Portugal y España descubrieron tales rutas con el respaldo financiero de capital italiano, sobrevinieron como resultado un drástico cambio en el nexo logístico del sistema mundial y un cambio concomitante en el escenario de la acumulación.

En 1469, el matrimonio de la castellana Isabel la Católica con Fernando de Aragón unificó sus respectivos reinos y dio mayor impulso a la Reconquista cristiana de España del dominio de los "moros" musulmanes. "Casi todos los monarcas europeos... soñaban con encontrar una ruta hacia el oeste" (Parry, 1963: 174), y el ministro de finanzas de Isabel aceptó una oferta del navegante genovés Colón para intentarlo. Éste también obtuvo capital financiero privado en Barcelona y otros lugares, pero después de haber sido rechazado por los portugueses trabajó al servicio de la reina española, para quien procuró hallar un camino mejor y menos costoso hacia las riquezas de Oriente.

El hecho de que la toma de Granada tenga lugar el mismo año del descubrimiento de América (1492) no es fortuito. Los dos destinos estuvieron unidos... La unificación de Aragón y Castilla, la toma de Granada, la expulsión de los judíos, la Inquisición... y la cristianización forzosa de los musulmanes, hechos en la célebre fecha de 1492, parecen no tener ninguna relación con el problema del oro. De hecho guardan con él una estrecha relación... Decir que Colón buscaba un paso hacia la China del Gran Khan y no el oro

y las especias es olvidar que buscaba las dos cosas a la vez, al igual que los portugueses al dar la vuelta a África (Vilar, 1969: 59-66).

Afirmar que la avidez por el oro fue preponderante y obsesiva es incuestionable... Al descubrir las islas, lo primero que Colón preguntó fue: ¿hay oro?

Mirando hacia atrás alrededor de tres siglos después, en 1776, Adam Smith, el "padre de la economía", observó que "todas las demás empresas de los españoles en el mundo, posteriores a las de Colón, parecen haber sido impulsadas por el mismo motivo. Éste era la avidez por el oro" (Smith, 1937: 529).

J. M. Blaut (1977) explica cómo los poderes marítimos de la Europa occidental conquistaron las Américas e inyectaron sus lingotes de metales preciosos en sus propios procesos de acumulación de capital. Los poderes occidentales utilizaron luego los mismos lingotes para obtener un control cada vez mayor sobre los nexos comerciales de los todavía atractivos y provechosos Océano Índico y Asia en su conjunto.

El argumento de que después de 1492 el desarrollo europeo (del capitalismo) se benefició de la acumulación de capital basada en su explotación de las Américas, ya había sido esgrimido antes con frecuencia, quizás principalmente por Smith, Marx y Keynes. Mi propia manera de expresarlo, veinte años atrás, luego publicada bajo el título de *World Accumulation 1492-1789*, fue:

En resumen, pues, podemos decir que el siglo dieciséis fue testigo del primer desarrollo prolongado, sostenido y extensamente cuantitativo y cualitativo del capitalismo en su etapa mercantil, y del primer periodo de acumulación concentrada de capital en Europa... El mismo proceso se extendió mucho más allá de Europa hasta esas regiones o "enclaves" que en dicha etapa fueron integradas en el proceso de acumulación de capital mundial, especialmente los yacimientos de oro y plata del Nuevo Mundo. Durante este ascenso secular y cíclico del siglo dieciséis, la Europa occidental experimentó una aguda aceleración del proceso de acumulación de capital...

La población indígena del Nuevo Mundo padeció aún más la contribución al proceso de acumulación de capital primitivo durante el siglo dieciséis... Los metales preciosos provenientes del Nuevo Mundo permitieron a los países occidentales de Europa equilibrar directa o indirectamente el déficit en la balanza comercial con el Oriente (Frank, 1978 a: 52-53, 63).

Blaut (1992) regresa ahora a su tesis e intenta cuantificar algunos de los excedentes que tributó a la acumulación en Europa

el trabajo (forzado) en el Nuevo Mundo. Las existencias de plata sellada y la circulación de monedas de plata aumentaron de ocho a diez veces solamente en el siglo xvi. Blaut afirma que este flujo monetario dentro y a través de Europa es "rutinariamente subestimado" en cantidad y significación. En términos sistémicos mundiales, la captura de este excedente fortaleció la capacidad de los europeos (occidentales) para competir con los europeos orientales y los asiáticos —y luego para ponerlos fuera de combate— en la economía mundial. Mi libro arriba citado y el volumen que lo acompaña, *Dependent Accumulation and Underdevelopment* (Frank, 1978 b), constituyen mis tentativas de analizar este mismo desarrollo del sistema mundial y su disparado proceso cíclico en su desigual estructura centro-periferia. Sin embargo, pensaba aún entonces erróneamente que todo había comenzado en 1492, y ésa es la razón por la cual incluí esta fecha en mi título.

Ciclos económicos, cambios hegemónicos y la marginalidad de América Latina desde 1450/1492

PROVISIONALMENTE, podemos aceptar las principales líneas de la interpretación de Wallerstein y otros autores de los ciclos y cambios hegemónicos en el sistema mundial para el periodo que se inicia en 1492: expansión económica durante el "largo siglo xvi" de 1450 a 1600 +, la "crisis del siglo xvii", expansión económica renovada durante la "revolución comercial" del siglo xviii, y la datación convencional de las alzas y bajas de los ciclos "largos" de Kondratieff, de más o menos cincuenta años, a partir de fines del siglo xviii (Frank, 1978, [escrito en 1970-73] y más recientemente Goldstein [1988] también intentaron rastrear estos ciclos y cambios remontándose al siglo xvi). También podemos seguir aceptando provisionalmente los ciclos políticos "asociados" de transición y cambios hegemónicos en el sistema mundial, ahora centrado en Europa: de Iberia en el siglo xvi a los Países Bajos en el siglo xvii, a Inglaterra (dos veces) en los siglos xviii y xix, y a los Estados Unidos en el siglo xx.

Estos ciclos y cambios hegemónicos han sido ampliamente analizados por diversos autores, entre los que figuran Wallerstein (1974, 1984), Modelski (1987), Modelski y Thompson (1988), Thompson (1989), Goldstein (1988), Chase-Dunn (1989) y Frank (1978a,b). Por lo tanto, para los presentes fines será suficiente con resumir sus efectos sobre América Latina y su posición en el sistema mundial.

La expansión económica, orientada hacia el oeste, del "largo siglo xvi", de 1450 a 1600, incorporó el "Nuevo Mundo" del "hemisferio occidental" a la economía y al sistema mundial afroeurasiáticos milenarios. La extracción de oro y plata en México y Perú, y la producción de azúcar con mano de obra esclava en el Brasil beneficiaron enormemente a algunos europeos, tanto localmente como en competencia con otros en la lejana Asia. El costo inmediato de esta expansión para los habitantes de las Américas es bien conocido: en medio siglo, genocidio total en las Antillas; en un siglo, en México, la reducción de la población indígena de 25 millones a 1.5 millón; en el Nuevo Mundo como un todo, el exterminio de quizás el 95% de la población original, que probablemente no había oído antes de imperialismo ecológico (Crosby, 1986), que suscitó movimientos ecológicos de resistencia, valientes pero condenados al fracaso, y, por supuesto, deculturación. Tal como lo observara Adam Smith, el patrocinador del librecambio, "para los nativos tanto de las Indias Orientales como de las Occidentales, todos los beneficios comerciales que puedan haber resultado de esos sucesos se hundieron y se perdieron en las funestas desventuras que los mismos ocasionaron" (Smith, 1937: 590). De este modo, los habitantes del Nuevo Mundo contribuyeron a la acumulación de capital y al crecimiento económico en otras partes, pero escasamente obtuvieron algún beneficio de ello.

La crisis del siglo xvii brindó tanto a América Latina como Asia un cierto alivio. Éste incluyó la reactivación del comercio regional e interregional en sus propias manos, mientras que en Europa y en el mundo la hegemonía del Mediterráneo declinaba desde Portugal hasta el Imperio Otomano, para ser remplazada por los holandeses y posteriormente por los británicos.

En la expansión general de la "revolución comercial" del siglo xviii, la hegemonía en el sistema mundial pasó a Inglaterra, y el comercio mundial se desplazó hacia el oeste a través del Atlántico. Los "comercio(s) triangular(es)" entre la Europa occidental, África, el Caribe y América del Norte remplazaron cada vez más al comercio "Oriental" trans o circun-eurasiático. En ambas Américas, los participantes particularmente destacados eran los propietarios de plantaciones con mano de obra esclava en el Caribe y en las colonias sureñas, que, una vez más, producían mercancías para el centro y el sector de comerciantes de las colonias septentrionales de Norteamérica. América Latina fue ampliamente marginal y marginada, excepto por la exportación de oro del Brasil a principios de ese siglo, y la exportación de plata de México a finales de él.

Los altibajos cíclicos del siglo XIX giraron en torno al eje de Europa occidental, que se fue extendiendo progresivamente a América del Norte. La explotación colonial de la India por parte de Gran Bretaña contribuyó significativamente al fortalecimiento de la capacidad de esta última para dominar las tempestades y mantener la *Pax Britannica*. La decadencia británica y el desafío presentado por los Estados Unidos y Alemania, y tras ellos por Rusia y Japón, dio comienzo en la "Gran Crisis" Kondratieff, entre 1873 y 1896.

Los latinoamericanos tuvieron alguna participación en la economía mundial y en los acontecimientos políticos, aunque no demasiada. La exportación de materias primas aumentó otra vez, especialmente durante el clásico último cuarto imperialista del siglo XIX. La infraestructura, las finanzas, la política y la sociedad de América Latina, así como gran parte de su cultura e ideología, fueron estructuradas conformemente para sustentar la participación de varios países y regiones en esta división internacional del trabajo. Partes del Caribe y comarcas costeras exportaron azúcar y otros productos tropicales, elaborados en parte con mano de obra importada ahora del Asia. Brasil exportó azúcar y, cada vez en mayor medida, café. México y Perú retomaron su papel de economías mineras, terreno en el cual se les agregó Chile. Argentina pareció prosperar exportando a Gran Bretaña y al resto de Europa trigo y carne a bajo costo, recibiendo a su vez inmigración europea que llegó atraída por escalas salariales reales más altas que las de Europa. Al igual que África y Asia —y especialmente la India, que sostenía a Inglaterra—, América Latina generó durante mucho tiempo un significativo excedente en la exportación de mercancías con respecto a la importación de las mismas, el que a su vez sustentó la acumulación de capital de Europa occidental y sus inversiones financieras en las regiones ultramarinas de asentamiento de América del Norte y Australasia, a las cuales también Europa envió su excedente de mano de obra en calidad de emigrantes (Frank, 1978b). En parte gracias a esta contribución a la acumulación de capital en Europa y de sus inversiones en otras latitudes, a la vuelta del siglo XIX el hoy llamado Tercer Mundo contaba con un 20% de la totalidad del comercio mundial, y a su vez correspondía a América Latina la mitad de esa proporción: alrededor de un 10%.

La marginación de América Latina en el siglo XX

SIN embargo, con la creciente industrialización en el Norte, la contribución del Sur, incluida América Latina, se volvió menos necesi-

ria y útil. Durante el presente siglo, y especialmente en su segunda mitad, América Latina en particular, y en alguna medida el Tercer Mundo, se han visto crecientemente marginados de la economía y de gran parte de la política mundial. Los Estados Unidos, Japón y Rusia se levantaron para presentar desafíos políticos y económicos, pero ninguno de ellos había sido nunca parte integrante del Tercer Mundo. En la siguiente crisis económica mundial de 1913 a 1940/45, para decidir el asunto de la sucesión hegemónica se libraron dos guerras cuyo escenario principal fue Europa: sólo una parte relativamente menor de la Segunda Guerra Mundial, debida al desafío de Japón, tuvo lugar en el Pacífico y en China.

Muchos sectores del Tercer Mundo van siendo marginados. La marginación más visible es la del África, cuyos recursos naturales y humanos fueron exprimidos al máximo como un limón que, una vez seco, se descartó. No obstante, quizás el más dramático y reciente aumento de marginación —o un proceso cada vez más rápido de africanización— sea el de América Latina. El caso de mayor pauperización relativa, si no absoluta, es el del que una vez fuera su más rico y prometedor país: la Argentina.

Durante el periodo 1850-1950, la participación y cuotas en el comercio mundial (véase cuadro) se mantuvieron alrededor del 20% para el Tercer Mundo y del 10%, o 5/10 de él para América Latina. Sin embargo, durante la crisis económica mundial de la fase Kondratieff B, 1913-1940/45 y ambas guerras mundiales, la cuota del Tercer Mundo se elevó del 20 al 30%, en tanto que la cuota latinoamericana permaneció estable en el 20%. Esto hizo que la misma se redujera de los 5/10 a los 3/10 de la cuota del Tercer Mundo. Luego, en la recuperación económica mundial de la posguerra, y más aún en la renovada crisis de la fase Kondratieff B, desde mediados de los sesenta, la cuota del Tercer Mundo regresó a su anterior proporción de un 20% en el comercio mundial. Para entonces, sin embargo, gran parte de esta proporción mundial se debía a las exportaciones de petróleo. Para 1980 el aumento del precio del petróleo en 1973 y nuevamente en 1979 elevaron temporalmente la cuota del Tercer Mundo a un 30% de las exportaciones mundiales. Un 15%, o su mitad, correspondía a exportaciones petroleras de los países de la OPEP, que no incluían a México (calculado a partir de Naciones Unidas, 1990: 995). Hacia 1990, la nueva caída en los precios del petróleo había hecho regresar la cuota del Tercer Mundo al 20% de las exportaciones mundiales. Un 8% de éstas, o 4/10 de todas las exportaciones del Tercer Mundo, correspondía a los expor-

tadores manufactureros de los cuatro "Nuevos Países Industrializados" (NPIs) del este de Asia: Corea del Sur, Taiwán, Hong Kong y Singapur, que cuentan con una población combinada de menos de 50 millones (GATT, 1990: 13).

PARTICIPACIÓN DEL TERCER MUNDO Y AMÉRICA LATINA EN EL COMERCIO MUNDIAL/EXPORTACIÓN

Tercer Mundo				América Latina				LA/TM
Y	B	L	U	RA	Y	B	L	
1850				20				10
1880	24							5/10
1900	21	16		20				
1913	22	19		20	8	7		10
1928	30	23	25	25	10	9	10	10
1938	33	25	25	25	10	7	9	10
1948		30		30				11
1960			21	20				7
1970			18	20				4
1980			28*	30*				4
1990			20	20				3

Fuentes y explicaciones: Los porcentajes se dan de acuerdo a la participación en las exportaciones, excepto para 1850. La participación en las importaciones o en el comercio total (exportación + importación) varían en uno o dos puntos, pero de todos modos éstos se han redondeado.

1850: Estimación hecha por AGF a partir de James Foreman-Peck (1983: 2), quien cita a M. G. Mulhall, *Dictionary of Statistics*, London, Routledge, 1899. Y=P. Lamartine Yates (1959: 32), promedios 1876-1880 & 1896-1900.

B= Paul Bairoch (1975: 93), y para Latinoamérica calculadas por AGF a partir de las pp. 97 y 93.

L= Sociedad de Naciones (1942: 18).

U= Naciones Unidas (1965: 13 y 1990: 995). Los últimos datos corresponden a 1988.

RA=Promedio redondeado de las participaciones porcentuales, por AGF.

*: Participación excepcionalmente alta del Tercer Mundo, debida al aumento temporal del precio del petróleo entre 1973 y 1979.

+: Más de 1/10, pero no más de 1.5/10.

LA/TM= la proporción (declinante) de la participación de América Latina en el comercio/exportación del Tercer Mundo. Para los presentes fines, no se ha hecho ningún esfuerzo por corregir el previo y ahora renovado *status* de integrantes del "Tercer Mundo" de aquellos países temporalmente considerados pertenecientes al "segundo mundo".

Mientras tanto, especialmente durante los reajustes generados por la actual crisis económica mundial, América Latina se vio marginada de los flujos del comercio mundial. Toda ella y el Caribe, con una población aproximada de 450 millones, vieron reducida su cuota de las exportaciones mundiales al 4% en 1970 y 1980, y al 3% en 1990 (véase cuadro). Esta proporción representa menos que la de Holanda, con 15 millones de habitantes y escasas materias primas. A su vez, 3% del total latinoamericano, o casi uno de esos tres puntos porcentuales, provino de las exportaciones petroleras (calculado a partir de CEPAL, 1990: 29 y 31). Para las dos últimas fechas la cuota latinoamericana, aun en las exportaciones del Tercer Mundo, cayó a algo más de una décima parte de la misma. Las otrora orgullosas exportaciones argentinas decayeron a sólo un décimo de aquélla, o al 0.3% —es decir 1/300 del total mundial (calculado a partir de CEPAL, 1990: 31 y de Naciones Unidas, 1990: 995). En 1928, la Argentina sola todavía daba razón del 3%, o de 1/30 de las exportaciones mundiales (calculado a partir de la Sociedad de Naciones, 1942: 139 y 18). Esto constituye un testimonio de la marginación de América Latina.

El dilema de América Latina en el sistema mundial contemporáneo

EN América Latina, los años ochenta fueron denominados "la década perdida" del desarrollo, debido principalmente a que, en lugar de seguir creciendo, la renta y el PNB per cápita retrocedieron a los niveles de mediados de los setenta (y en África a los de la época pre-independiente de principios de los sesenta). Las disminuciones entre un 10 y un 15% del ingreso per cápita fueron habituales, y llegaron a alcanzar o a sobrepasar el 25% en Argentina y Perú. Durante la presente crisis económica mundial Kondratieff, que comenzó a mediados de los sesenta (Frank, 1980, 1988), el empobrecimiento se volvió desenfrenado principalmente a causa del servicio de la deuda y de la exportación masiva de capital, efectuada para ayudar a sostener los bancos, el sistema financiero y la economía del Norte en general (o más precisamente de Occidente, ya que el Este también vivió y sufrió ese mismo fenómeno). En América Latina, y también en algunas otras partes del Tercer Mundo, los años noventa amenazan con transformarse en la "década del cólera".

Sin embargo, en términos históricos, para América Latina —así como para la Europa del Este incluyendo también la ex Unión Soviética— los años ochenta constituyen una década perdida en

otros aspectos quizás aún más importantes además del ya mencionado. Estas regiones parecen haber perdido el tren de la competitividad económica en la división internacional del trabajo. Algunos sectores, regiones o países de la América del Norte, Europa occidental o Asia oriental realizaron inversiones para mejorar su tecnología y reforzar su competitividad en el mercado mundial. Por el contrario, lo que al mismo tiempo hicieron toda América Latina, la Europa del Este, África y gran parte de Asia fue desinvertir con respecto a dichos fines. No sólo dejaron de mejorar tecnológicamente, sino que además tuvieron que sacrificar gran parte de la infraestructura productiva y del capital humano preexistentes, cuya falta de competitividad de todos modos se estaba volviendo cada vez más aguda.

Por lo tanto es posible que el costo a largo plazo del servicio de la deuda externa haya sido aún más alto que el costo a corto plazo de la reducción del consumo interno, puesto que también impidió la inversión en el futuro. Las demandas ideológicas acerca del crecimiento determinado por las privatizaciones o las exportaciones no tienen nada que ver con estos hechos del mundo real: en efecto, todos esos países practicaron el (no) crecimiento dirigido de las exportaciones. Más aún (a menudo bajo presión del FMI/Banco Mundial) ellos socializaron el peso de la deuda, la cual en su mayor parte se había contraído y/o aprovechado de manera privada. Muy independientemente de toda ideología o cosa que se le parezca, los regímenes "comunistas" del Este y los "fascistas-militares" del Sur, así como sus respectivos sucesores "democráticos", manejaron las crisis de su deuda en forma exactamente igual (Frank, 1990d, 1992d). Al mismo tiempo, la deuda fue y sigue siendo un instrumento exitosamente utilizado por Occidente para obligar al Sur y al Este a retirarse de la carrera por competir en la economía mundial.

Así como algunos sectores de la Europa oriental hoy parecen haberse reincorporado, o al menos reasociado, a una comunidad económica europea, ciertas partes de América Latina enfrentan idéntico futuro dentro de una Iniciativa para las Américas tendiente a crear un Mercado Común desde Alaska a Tierra del Fuego. Por supuesto, los Estados Unidos echan mano de esta iniciativa en beneficio de su propio interés comercial para promover la competitividad con Europa y Japón. Cuando se los considera útiles, tanto las materias primas como la mano de obra y el capital canadienses y latinoamericanos son empleados como combustible para la desacelerada locomotora estadounidense. Más aún,

este rompecabezas norteamericano ya está siendo armado pieza por pieza: primero, con el Tratado de Libre Comercio Estados Unidos-Canadá; luego, con el Tratado Estados Unidos-México y con los trilaterales que abarcan a esos tres países. Fungiendo mientras tanto como eslabón, México establece un acuerdo comercial con los países centroamericanos, uno menos firme con Venezuela y Colombia y todavía un tercero con el más lejano Chile. En el Cono Sur, el Mercosur crea vínculos entre Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay. No obstante, es muy poco probable que estas economías —así como las de Perú, Ecuador y Bolivia— encuentren mayor ubicación dentro de un bloque económico dominado por los Estados Unidos: o bien constituyen una amenaza competitiva demasiado grande, como São Paulo, o bien tienen muy poco que ofrecer como no sea drogas.

Las referencias al actual proceso de regionalización de la economía mundial y/o de la emergencia de bloques político-económicos regionales en torno a los Estados Unidos, Europa centrada en Alemania y Asia centrada en el Japón se han vuelto lugar común (Frank, 1986 y 1988a,b). Sin embargo, existiría una diferencia entre participar en un bloque regional americano y estar asociado a la Comunidad Económica Europea o a la nueva "Esfera Mayor de Prosperidad del Este Asiático" japonesa. Las otras economías del Tercer Mundo (incluyendo aquellas que temporalmente formaron parte del "segundo mundo") se están viendo asociadas a las nacientes economías centrales y quizás hasta a una nueva hegemonía que surge en la vieja Eurasia. No obstante, mientras el centro de gravedad del mundo sigue su milenario desplazamiento hacia el oeste alrededor del hemisferio norte, los latinoamericanos por su parte son invitados a compartir la declinante hegemonía a bordo de la nave económica norteamericana, que se hunde. Esta invitación, desde luego, se extiende para ayudar tanto como sea posible a apuntalar los destinos de la nave en zozobra.

Como quiera que sea, los latinoamericanos tienen difícilmente otra opción; o bien se hunden solos en la tormenta competitiva de la economía mundial, o se resignan a salvar lo que aún se pueda, en asociación con los Estados Unidos. Una asociación económica latinoamericana independiente tiene todavía más de quimérico en nuestros días que lo que tuvo en los años sesenta (ALALC), en los setenta (Pacto Andino y otros) y en los ochenta (SELA).

Además, con respecto a algunas partes de América Latina y otras regiones del Tercer Mundo —y por cierto a los propios países

industrializados del Primer Mundo— sucede que, mientras más integrados están en formaciones o bloques políticos y económicos regionales, o más asociados se encuentran a ellos, mayor es el número de sus habitantes que se ven reducidos a una marginación cada vez más efectiva y pronunciada. Ellos habrán de formar una creciente subclase de personas sacrificadas en aras del “desarrollo” y que sucumben en el borde del camino que conduce a conservar la competitividad, tanto en el interior de cada uno de los bloques económicos como entre ellos, dentro de la economía mundial. La asociación de América Latina en una región económica más débil no puede sino exponer a su población a mayores sacrificios. Lo único que queda ahora por reconocer es que del sistema mundial/economía/mercado no hay escapatoria posible. La desconexión del mismo, recomendada con anterioridad por los “dependentistas”, yo mismo incluido, y aun recomendada por Samir Amin (Amin, 1989) no ha sido una política viable ni demasiado fructífera (Frank, 1991c). Sin embargo, una cosa muy distinta es declarar que “crecimiento determinado por las exportaciones”, “mercadologización”, “privatización”, etcétera, pueden y habrán de enviar a todos a una suerte de paraíso. Contra toda evidencia, así lo han declarado desde siempre los viejos librecambistas. Algunos antiguos críticos de esto, en el Oeste, Este y Sur, se han convertido ahora en flamantes entusiastas de “la magia del mercado”. Desafortunadamente, sería magia en verdad si hoy el mercado permitiera de pronto homogeneizar pueblos y regiones en lugar de polarizarlos, como lo ha venido haciendo durante siglos, si no milenios.

En otras palabras, y de un modo irónico, una sociedad y una economía duales pueden ciertamente estar en proceso de formación hoy en día, en esta etapa de evolución social que vive el sistema mundial. No obstante, este nuevo dualismo es diferente del viejo dualismo rechazado en mis primeros escritos (Frank, 1967 y otros). La semejanza entre ambos “dualismos” es sólo aparente. Según el viejo dualismo, se suponía que los sectores y regiones ya estaban separados, es decir que supuestamente ya existían sin explotación pasada o presente entre ellos, *antes* que la “modernización” los uniera felizmente para siempre. Más aún, esta existencia dual separada se veía incluso dentro de los países. La negación de todas estas proposiciones fue y sigue siendo correcta. En el nuevo dualismo, la separación se produce *después* del contacto y con frecuencia después

de la explotación. Benjamin Higgins (1992) escribe que éste ha sido siempre el significado de su referencia al “dualismo tecnológico”, y que dicho proceso de ningún modo es nuevo. Por lo tanto, este dualismo, sea viejo o nuevo, es el *resultado* del proceso de evolución tecnológica y social que otros denominan “desarrollo”. Cada día son más y más los limones regionales/sectoriales que se descartan una vez exprimidos a seco. En la actualidad, este dualismo se verifica entre quienes efectivamente participan en la división del trabajo a todo lo largo y ancho del mundo, y quienes no pueden seguir haciéndolo. En alguna medida, las inclusiones y exclusiones de esta división mundial del trabajo se deben en parte a los requisitos y a las oportunidades del “progreso” tecnológico (Frank, 1991c).

Lo que *constituye* una perspectiva realista, por lo tanto, es la amenaza cada vez mayor de marginación que se cierne sobre países, regiones y pueblos. Esto es, que puedan verse involuntariamente desconectados del proceso mundial de evolución o desarrollo. En ese caso, sin embargo, tal desconexión se habrá efectuado en términos ajenos a su propia elección. El ejemplo más evidente al respecto es la mayor parte de África subsahariana. En la división internacional del trabajo, existe un mercado mundial cada vez menor para los recursos naturales y humanos del África. Después de haber sido exprimida a seco como un limón durante el “desarrollo” capitalista mundial, gran parte de este Continente puede ahora quedar abandonada a su propio destino. No obstante, idéntico destino amenaza también cada vez más a diversos pueblos y regiones en otras latitudes. Más aún, pueden ser descubiertos por doquier: en el Sur (por ejemplo Bangladesh, el noreste brasileño, América Central, etcétera); en el ex cinturón industrial de miseria, el sur del Bronx y otras regiones y pueblos del Oeste; y en pueblos enteros y regiones interiores del Este “socialista”, por ejemplo, en ambos lados de la frontera chino-soviética. Los acontecimientos producidos en el ex “segundo mundo socialista” del Este han de acelerar y agravar la marginación de millones de personas en la Europa oriental y en la Unión Soviética. Como se observó anteriormente, existen muchas regiones que tienen más probabilidades de ser latinoamericanizadas, y algunas de ellas incluso africanizadas o libanizadas, en lugar de alcanzar la europeización occidental a la cual aspiran.

En América Latina, lo mejor que podría esperar la mayoría de la población de su jefe supremo del Norte sería un descuido político benigno. Desafortunadamente, no ha sido ésta la reciente experiencia en lo que el presidente Reagan denominó su “patio delantero”

(no trasero) en la América Central y el Caribe, algunas de cuyas regiones fueron invadidas por él mismo, tanto como por su sucesor, el presidente Bush. Más aún, la amarga experiencia vivida en esos lugares y en otras partes, desde México hasta Argentina, demuestra que, por muy deseable que pueda ser la democracia política electoral nacional y local, ella escasamente ofrece al pueblo poder alguno para manejar su existencia económica, y por lo tanto social, o para determinar su futuro (Frank, 1992d). Las mejores, o posiblemente las únicas, opciones políticas abiertas a sus pueblos consisten en movilizarse en levantamientos sociales dirigidos a defender su subsistencia económica y su autonomía cultural lo mejor que puedan (Fuentes & Frank, 1989). *A Luta Continua!*

OBRAS CITADAS

- Blaut, J. 1977, "Where was Capitalism Born?", en R. Peet, ed., *Radical Geography*, Chicago, Maasoufa Press, pp. 95-110.
- , "Fourteen Ninety-Two", en *Political Geography*. En prensa.
- Braudel, Fernand, 1982, *Civilization and Capitalism. 15th-18th Century, II. The Wheels of Commerce*, New York, Harper and Row.
- CEPAL, 1990, *Preliminary Overview of the Economy of Latin America and the Caribbean 1990*, Santiago, CEPAL.
- Chase-Dunn, Christopher, 1989, *Global Formation. Structures of the World-Economy*, Oxford, Blackwell.
- Chaunu, Pierre, 1959, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, París, S.E.V.P.E.N.
- Crosby, Alfred W., 1986, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe. 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Foreman-Peck, James, 1983, *A History of the World Economy, International Economic Relations since 1850*, Brighton Wheatsheaf.
- Frank, Andre Gunder, 1967, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Monthly Review Press.
- , 1978a, *World Accumulation 1492-1789*, New York, Monthly Review Press, London, Macmillan Press.
- , 1978b, *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, New York, Monthly Review Press, y London, Macmillan Press.
- , 1980, *Crisis: In the World Economy*, New York, Holmes & Meier, y London, Heinemann.
- , 1981a, *Crisis: In the Third World*, New York, Holmes & Meier, y London, Heinemann.

- , 1986, "Is the Reagan Recovery Real or the Calm Before the Storm?", en *Economic and Political Weekly* (Bombay), vol. XXI, núms. 21 & 22 (Mayo 24 & 31).
- , 1988a, *El desafío de la crisis*, Madrid, IEPALA Editorial, y Caracas, Editorial Nueva Sociedad.
- , 1988b, "American Roulette in the Globonomic Casino: Retrospect and Prospect on the World Economic Crisis Today", en *Research in Political Economy*, Paul Zarembka, ed., Greenwich, JAI Press, pp. 3-43.
- , 1990a, "A Theoretical Introduction to 5 000 Years of World System History", en *Review*, vol. XIII, núm. 2 (primavera).
- , 1990b, "The Thirteen Century World System: A Review Essay", en *Journal of World History*, vol. I, núm. 2 (otoño).
- , 1990c, "No End to History! History to No End?", en *Social Justice* (San Francisco), vol. 17, núm. 4 (dic.) *ENDpapers* (Nottingham), núm. 21 (otoño 1990), pp. 52-71.
- , 1991a, "A Plea for World System History", en *Journal of World History*, vol. II, núm. 1 (primavera 1991), pp. 1-28; *Cuadernos Americanos* (México), n.e. vol. XXX, núm. 4 (dic. 1991).
- , 1991b, "Transitional Ideological Modes: Feudalism, Capitalism, Socialism", en *Critique of Anthropology*, vol. 11, núm. 2 (verano). Publicado en francés como "De quelles transitions et de quels modes de production s'agit-il dans le Système-Monde réel? Commentaire sur Wallerstein", en *Sociologie et Sociétés* (Montreal), vol. XXII, núm. 2 (oct. 1990), pp. 207-19.
- , 1991c, "The Underdevelopment of Development", en *Scandinavian Journal of Development Alternatives*, Número Especial, vol. X, núm. 3 (sept. 1991), pp. 5-72. Publicado en español como *El Subdesarrollo del Desarrollo: Un Ensayo Autobiográfico*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1991.
- , 1992a, "1492 and Latin America at the Margin of World System History: East-West Hegemonial Shifts 992-1492-1992", 32a. reunión anual de la International Studies Association, Atlanta, 1-4, abril 1992. Versión anterior publicada como "1492 e América Latina o marxe da historia do sistema mundial: 492-992-1492-1992 es os cambios de hegemonía Leste-Oeste", *América Latina: Entre a Realidade e a Utopia*, Aula Castelet de Filosofía, Vigo, Edicions Xerais de Galicia, 1992, pp. 171-212.
- , 1992b, "Centrality of Central Asia", Amsterdam, VU University Press, para el Center for Asian Studies Amsterdam (CASA), *Comparative Asian Studies*, núm. 8 (1992). También publicado como "The Centrality of Central Asia", en *Studies in History* (New Delhi), vol. 8, núm. 1 (enero-junio 1992), pp. 43-92, y *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Boulder (USA), XXIV, 2 (abril-junio 1992).

- , 1992c, "Fourteen Ninety-Two Once Again", en *Political Geography Quarterly*, vol. 11, núm. 4 (julio), pp. 386-393.
- , 1992d, "Marketing Democracy in an Underdemocratic Market", en *Low Intensity Democracy: Elite Democracy in the Third World*, Barry K. Gills y Joel Rocamora, eds., London, Pluto Press, 1992. En prensa.
- Frank, A. G. y Barry K. Gills, 1992, "The Five Thousand Year World System: An Interdisciplinary Introduction", en *Humboldt Journal of Social Relations*, Arcata, Calif. vol. 18, núm. 1 (primavera 1992).
- , 1953, eds., *The World System: From Five Hundred Years to Five Thousand*, London, Routledge. En prensa.
- Fuentes, M. y Frank, A. G., 1989, "Ten Theses on Social Movements", en *World Development*, xvii, 2 (febrero).
- GATT, 1990, Publicación de prensa del GATT/1477, 14 de marzo de 1990 anticipando el reporte anual *International Trade 1989-90*.
- Gernet, Jacques, 1985, *A History of China*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gills, B. K. y A. G. Frank, 1990/91, "The Cumulation of Accumulation: Theses and Research Agenda for 5 000 Years of World System History", en *Dialectical Anthropology*, vol. 15, núm. 1 (julio), pp. 19-42. También en *Precapitalist Core-Periphery Relations*, C. Chase-Dunn & T. Hall, eds., Boulder (USA), Westview Press, 1991.
- , 1992, "World System Cycles, Crises and Hegemonial Shifts 1700 BC to 1700 AD", en *Review* (Binghamton), xv, 4 (otoño 1992).
- Goldstein, Joshua S., 1988, *Long Cycles. Prosperity and War in the Modern Age*, New Haven, Yale University Press.
- Grousset, René, *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1970.
- Higgins, Benjamin, 1992, *Dualism and Dependency in Southeast Asian Development*. Ms.
- Modelski, George, 1987, *Long Cycles in World Politics*, London, Macmillan Press.
- Modelski, George y William Thompson, 1988, *Sea Power in Global Politics, 1494-1993*, London, Macmillan Press.
- Naciones Unidas, 1965, *Yearbook of International Trade Statistics 1963*, New York, Naciones Unidas.
- , 1990, *Yearbook of International Trade Statistics, 1988*, New York, Naciones Unidas.
- Parry, J. H., 1963, *The Age of Reconnaissance*, New York, Mentor.
- Smith, Adam, 1937, *The Wealth of Nations*, New York, Random House.
- Sociedad de Naciones, 1942, *The Network of World Trade*, Genève, Sociedad de Naciones.
- Thompson, William, 1989, *On Global War: Historical-Structural Approaches to World Politics*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Vilar, Pierre, 1969, *Oro y Moneda en la Historia 1450-1920*, Barcelona, Ariel.

- Wallerstein, Immanuel, 1974, *The Modern World-System*, vol. 1, New York, Academic Books.
- , 1984, *The Politics of the World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1989, "The West, Capitalism, and the Modern World System", preparado como un capítulo en Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. vii, *The Social Background*, Parte 2. Secc. 48. *Social and Economic Considerations*. Publicado en francés como "L'Occident, le capitalisme, et le système monde moderne", en *Sociologies et Sociétés* (Montreal), vol. xxi, núm. 1 (junio 1990).
- , 1991, "World System versus World-Systems: A Critique", en *Critique of Anthropology*, vol. 11, núm. 2 (1991).
- Yates, P. Lamartine, 1959, *Forty Years of Foreign Trade*, London, George Allen & Unwin.

Traducción de Hernán G. H. Taboada

ANTROPOLOGÍA CULTURAL HISTÓRICA

Por Hanns-Albert STEGER
PRESIDENTE DEL CEISAL

1. Problemática teórica de la comunicación intercultural: *¿relatividad de las verdades absolutas?*

MIENTRAS MÁS HA PROFUNDIZADO la investigación el conocimiento de América Latina en los más diferentes terrenos, más evidente resulta que la interpretación global de los hechos estudiados es insuficiente, pues hasta ahora no se ha podido descifrar lo "realmente significativo" en los documentos (Steger, 1991b). Ni siquiera sabemos con certeza si en el juego de pelota ritual de los mayas (y de los aztecas) se sacrificaba al vencedor o al vencido. Es más, ni siquiera sabemos si había en verdad sacrificios humanos. Quizá todos los informes acerca de ello no son más que interpretaciones equivocadas de procesos rituales (Hassler, 1992). Al ver más de cerca la historia mexicana, ésta parece disolverse en pura magia. Nuestra investigación ordena los hechos en el horizonte intelectual que nos es conocido, sin plantearnos mayores problemas acerca de las intenciones expresivas ajenas.

Para aclararlo, pondré como ejemplo algunos episodios míticos (Cf. Steger, 1977):

En Tecospa, cerca de Milpa Alta (en las estribaciones montañosas de Xochimilco), se cuentan historias sobre Lucas Carnero y los "pingos", malignos espíritus demoníacos, *xolopiit*, "sin espíritu". Lucas Carnero, un pastor, huyó tras un asesinato a una cueva en Xalpulco. Allí entró en relaciones con los pingos y se convirtió en una especie de Alí Babá de la zona de Milpa Alta. La cueva era el "Sésamo ábrete" y en ella vivía con sus compañeros, ocultando sus riquezas robadas. Un día celebraban un robo especialmente bien logrado. Lucas Carnero levantó su copa y preguntó: "¿Quién de ustedes está dispuesto a ser responsable de la vigilancia del tesoro?" Tras unos

momentos, salió un voluntario. Apenas había hablado, cuando Lucas sacó la pistola y lo mató, con lo cual extendió la magia sobre el cuerpo y el alma del voluntario, quien vigilaría así para siempre la cueva.

Esta historia debe abrirnos el camino hacia la comprensión de una lógica diferente, para la cual no hay una línea fronteriza entre la vida y la muerte ni tampoco entre la realidad mágica y la no-mágica; no, a saber, en el sentido de que ambos terrenos se den simultáneamente y, sin embargo, estén claramente diferenciados, sino que todo es un solo gran continuo.

Otro ejemplo, tomado al azar del mundo mazateco. El señor de los montes se llama Chacún Nashí y vive en el cerro Rabón, el gran monte mágico de los mazatecos en la cuenca del Papaloapan. Chacún Nashí es —lo mismo que su colega Chicón (señor del gran cerro Nindó Tococho en la sierra)— un protector de los indios, una figura semejante a Robin Hood. Ambos poseen juntos pequeñas tiendas y algunas veces llevan en su carreta mágica a los viajeros a través de la peligrosa zona boscosa de los montes. Con frecuencia, pueden encontrarse de compras en la ciudad de Córdoba (en el camino de Veracruz a Orizaba) y algunas veces sacan del aprieto a los indios que se han quedado sin dinero para sus compras dándoles un par de billetes.

En Teotitlán, el lugar de los dioses, en la cuenca del Papaloapan, los espíritus recorren las calles bajo la figura de comerciantes, cerdos o gallinas y cada uno de los indios tiene su "doble", su *nahual*, en este mundo, unidos ambos pase lo que pase.

Una desgracia, una enfermedad, no son nunca un proceso unidimensional, sino siempre un proceso en el mundo multidimensional. El curandero, el hechicero es el experto científico que investiga, codifica, pronostica y dirige las leyes de las otras diferentes dimensiones, su infraestructura y su interacción. Conoce los medios y los caminos, habla la "lengua" de las dimensiones y puede ofrecer las necesarias traducciones y las medidas necesarias. Sus instrumentos son los hongos, el peyote y las hierbas.

La multiplicidad simultánea de las dimensiones vitales exige una convivencia con los animales, las plantas y las piedras en el plano de la equivalencia. Así, por ejemplo, los burros, caballos y cabras tienen su propio día —la conciencia colectiva de los animales— denominado "San Miguel".

San Miguel pertenece al complejo de la fe cristiana —lo mismo que los animales citados, importados por los cristianos españoles. Los animales conocidos antes de la época colonial tienen como señores a espíritus mazatecos. Todo forma "la selva mágica dentro del alma de los mazatecos" (y en forma parecida de la de otras tribus indígenas), como lo formula certeramente Fernando Benítez:

"Un paso en falso, una caída, una rama que se desprende del árbol y caiga sobre un viajero, determinan fatalmente que esa muchedumbre de duendes, de diablos, de dueños de la tierra y de las aguas, siempre al acecho, se apodere de su alma, la lleve a sus prisiones o la arroje a las profundidades del infierno" (Benítez, 1970, III, 57).

Podemos hablar de una "racionalidad intramítica", completamente distinta de nuestra racionalidad determinada técnicomatemáticamente, como también de la racionalidad históricamente determinada de la sociedad industrial moderna.

Esta diferenciación puede describirse —por ahora— mediante los distintos conceptos de lo que se entiende por "vida humana": el continuo vital naturaleza-hombre, en el cual no hay lugar para lo que nosotros, los europeos occidentales, denominamos "individuo"; la figura "sin valor" dentro de un juego numérico funcional en el proceso automatizado de producción; el peso histórico "valorado" de quien determina la acción. El conocimiento de estas relaciones es, sin embargo, sólo un primer paso en el desciframiento de los lenguajes simbólicos culturales. Sólo después del desciframiento puede intentarse la traducción de las proposiciones encontradas a otro lenguaje simbólico. ¿Cómo es posible trasladar los contenidos de un mundo-lógico determinado a otro mundo-lógico? Si queremos hacer esta traslación debemos tener claro que pertenecemos juntos a una pluralidad de mundos-lógicos desplegada como un continuo o —formulado a la inversa— que tenemos que aceptar una pluralidad de lógicas que de ninguna manera tienen que concordar con nuestra lógica europea occidental, determinada por la escolástica (el *sic et non* de Abelardo). Pero tampoco debe entenderse la lógica escolástica como monolítica, también podemos comprenderla y leerla (cf. Adorno, 1962) como el lenguaje de Kant sobre la "razón pura" (la *raison*), "superada" dialécticamente (por Hegel) o no hacerlo así, sino como lenguaje de la "seducción erótica" (el modelo de Kierkegaard en *Diario de un seductor*).

Pero aun haciendo caso omiso de ello, desde que se llegó a la "globalización" comunicativa de nuestra conciencia social se presentó una situación totalmente nueva; experimentamos ahora la pluralidad de verdades absolutas asentada en el globo: a la lógica euro-norteamericana, determinada por la razón, se le oponen ahora una lógica tántrica, confuciana, hinduista, shintoísta o chamánica (lo mismo que otras muchas), cada una de las cuales —tomada por sí sola— excluye a todas las demás a fin de imponer su pretensión de absoluto (Paz, 1983, 20 ss.). Tenemos que aprender a pensar ahora, también en cuanto a teoría del conocimiento, en relaciones globales: es evidente que las verdades absolutas se relativizan por la globalización de la conciencia humana. El uso anterior de imponer por la fuerza la propia pretensión de absoluto (por ejemplo, en

la conquista de América) ya no puede proseguir. A pesar de ello, nuestras reflexiones teóricas permanecen mudas, por el momento, ante el fenómeno de la relatividad de las verdades absolutas, si bien el problema se conoce desde hace mucho en nuestras discusiones teológicas. En ellas se ha desarrollado la opinión de que la verdad de la palabra divina está oculta y desfigurada en las culturas extrañas y que la tarea de las misiones es llevar a la conciencia las ocultas semillas de la palabra (*semina verbi*) y dejar que la experiencia de la fe cristiana crezca en su interpretación (Morandé, 1982, 54). Los análisis de las relaciones interculturales apenas han rebasado esta etapa. Aprehendemos el ejemplo citado más arriba del vigilante asesinado del tesoro como verdadero exotismo y, desde luego, nosotros "lo" sabemos mejor...

2. Traducción y fusión de horizontes: la desmembración de las "invariables" culturales

¿QUÉ hacer? Por lo pronto necesitamos una traducción más precisa y, naturalmente, un procedimiento para la formación de traductores. En el ejemplo mexicano puede reconocerse que en él se ha alcanzado entretanto este nivel de reflexión. Citamos como ejemplo *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, *México profundo* (1987) de Guillermo Bonfil Batalla y *La jaula de la melancolía* (1987) de Roger Bartra. Pero las perspectivas teórico-cognoscitivas de estos trabajos todavía no se han trabajado activamente entre nosotros. Lo que Paz quiere decir con "historia invisible" o "intrahistoria" se ha copiado, pero no se ha trasladado activamente (Paz, 1970a, 60, 106). Si se hubiera hecho, podría haberse dado, a partir de allí, el paso decisivo: el intento de desprender la comprensión del extraño de lo descriptivo y hacerlo, en cambio, parte del propio mundo de experiencias. Esto tendría consecuencias. El precio sería la renuncia a una parte de la propia identidad a favor de la extraña. Así, por ejemplo, un alemán se convertiría parcialmente en mexicano, sin poder ser, a la vez, totalmente mexicano —pero para sus compatriotas alemanes sería ya "el mexicano" y no un completo alemán (el destino de todo inmigrante). Esta pérdida de identidad es costosa, pero inevitable y parte del proceso de traducción en general.

Sobre este asunto tenemos desde hace tiempo las reflexiones, desusadamente impresionantes, de Hans-Georg Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1965). Bajo el título de "El lenguaje como medio

de la experiencia hermenéutica'', nos dice: ''El lenguaje es el medio en el que se realiza la comprensión del interlocutor y el acuerdo sobre el asunto'' (p. 361). El estar destinado a la traducción es, por ello, ''como una autoincapacitación del interlocutor... de hecho, la comprensión se realiza en tales casos no entre los interlocutores de diálogo, sino entre los intérpretes, que pueden encontrarse verdaderamente en un mundo de comprensión que les pertenece a ambos'' (p. 362). Podríamos llamar a esto la renuncia a la identidad. Esta renuncia separa al traductor de su mundo original de comprensión que sustituye por uno nuevo, mediatizado y mixto, que podría ser definido como una conciencia especial, y que representa de hecho una especie de ''jerga'' comprensible sólo para los iniciados. Por ello, Gadamer habla de una ''fusión de horizontes'': ''En la realización de la comprensión ocurre una verdadera fusión de horizontes que, mientras proyecta el horizonte histórico, lo supera'' (p. 289).

Así pues, el problema de recepción por lo que respecta a las manifestaciones culturales extrañas se encierra en la pregunta acerca de si puede llegarse a una ''fusión de horizontes'' y a un ''mundo de comprensión común''. Este problema se potencia cuando los participantes en la recepción pertenecen a culturas cuyas constantes básicas se separan unas de otras.

Paz ha señalado insistentemente el problema de las constantes básicas. Se refiere con ello a la estructura relacional, es decir, a lo que hemos aprendido a llamar, siguiendo a Norbert Elias, una ''configuración'' (Elias, 1986, 139). ''Configuraciones'' o reglas de juego como, por ejemplo, las que, en un partido de fútbol, permiten que cada jugador se mueva con libertad dentro de un marco preestablecido. A largo plazo determinan el modo y la manera de la producción de historia; son ''el motor de la historia''; sus combinaciones siempre cambiantes determinan ''su forma de producción de historia''. La traducción y la comprensión son, por ello, iguales al desciframiento de un código (secreto), es decir, de su sistema combinatorio, su ''clave''. Las ''invariables'' son reducciones de complejidades cotidianas, que son convertidas en formas simbólicas. No sólo el traductor, sino sobre todo el científico que se ocupa de los problemas interculturales debe intentar configurar de tal modo la traslación de la ''alteridad'', según la jerga sociológica (''otredad'' en Paz, 1970a, 102) que se haga *propiedad*, pero de tal modo que también el público pueda apropiársela. La investigación no ha logrado hacerlo —en su mayor parte es todavía investigación *sobre*

América Latina, sobre México (como objeto de estudio), pero apenas con México (como co-objeto) —sobre la problemática de la ''otredad'' permanente. La propuesta de la investigación de la antropología cultural histórica no es, en consecuencia, una disciplina que entre en nueva competencia curricular, sino un procedimiento hermenéutico, comprensivo, una manera de ver que ''tra-duce'' los hechos elaborados por las líneas tradicionales de investigación a una luz *conjuntamente* comprensible. La ''otredad'' no es ni por asomo una reliquia de un mundo ya desaparecido, sino que es un aspecto constitutivo de la actualidad. Se trata, por lo tanto, de reflexionar juntos acerca de la alteridad común. Las culturas presentan una reciprocidad múltiple de muy diversos niveles de conciencia. Paz lo formula así:

Cada pueblo sostiene un diálogo con un interlocutor invisible que es, simultáneamente, él mismo y el otro, su doble. ¿Su doble? ¿Cuál es el original y cuál el fantasma? Como en la banda de Moebius, no hay exterior ni interior y la otredad no está allá, fuera, sino aquí, dentro: la otredad es nosotros mismos (Paz, 1970a, 111).

La gran dificultad adicional con respecto a nuestros esfuerzos de comprensión en el caso de México —y también de América Latina— estriba en que la tradición cultural mexicana muestra algunas ''invariables'' que no concuerdan para nada con nuestra situación (centro) europea. Con esto se quiere aludir en primer lugar a la diferencia entre la concepción del tiempo lineal y cíclico. En el ámbito euronorteamericano estamos acostumbrados a tener ante nosotros un horizonte temporal abierto que señala como una flecha hacia un futuro cada vez mejor: *historia universal e historia de la salvación* (Löwith, 1953). En Mesoamérica y la zona andina, cuando menos, aparece en primer plano un pensamiento cíclico que, en el futuro, alcanza de nuevo el pasado, que se repite. Con ello, la historicidad adquiere un matiz completamente distinto. El camino al futuro es, *per se*, siempre un camino al pasado. Lo que para nosotros es una aventurada apertura al futuro (por ejemplo, la Conquista), es para el mundo mesoamericano una actualización ritual de invariables cósmicas. Paz: ''...si para los españoles la conquista fue una *hazaña*, para los indios fue un rito, la representación humana de una catástrofe cósmica'' (1970a, 114). En vez de nuestra progresividad se presenta así una ''retro-progresividad''. Jugamos simultáneamente (cuando menos) dos juegos contradictorios sobre

el mismo tablero, y con ello las piezas del juego alcanzan una dimensión mágica.

Vivimos la historia como si fuese una representación de enmascarados que trazan sobre el tablero figuras enigmáticas: a pesar de que sabemos que nuestros actos significan, dicen, no sabemos qué es lo que dicen y así se nos escapa el significado de la pieza que representamos (Paz, 1970a, 114 ss).

A partir de este análisis comprendemos mucho mejor lo que significa la anécdota de la cuenca del Papaloapan, relatada al principio, en la que se habló de Chacún Nashí y Chicón: en ese lugar los espíritus recorren las calles bajo la figura de comerciantes, cerdos o gallinas —y cada indio individual tiene su historia “doble”, su historia *nahual*, a la que está unido para bien o para mal y apenas podemos saber cuál “historia” es la original y cuál la “Doppelgänger”. Por correctos y precisos que sean los análisis del sistema político mexicano que nuestra investigación ha presentado hasta ahora, no dan en el clavo, porque toman el juego de máscaras por la nuda realidad y (sin quererlo) ocultan el “original” en vez de sacarlo a la luz. Paz dice al respecto:

La historia que vivimos es una escritura; en la escritura de la historia visible debemos leer las metamorfosis y los cambios de la historia invisible. Esta lectura es un desciframiento, la traducción de una traducción: jamás leeremos el original (Paz, 1970, 114).

3. Formación de la antropología cultural histórica mexicana

EN este punto se hace necesaria una discusión detallada del estado actual de la investigación. La antropología cultural histórica intenta hacer comprensible, por medio de un análisis de los símbolos sociales, una situación complicada. Las iniciativas surgieron de los trabajos de Paul Kirchhoff sobre la ciencia de la religión. Trabajos que —como sucede casi siempre con los logros pioneros— no han sido aceptados realmente ni en México ni en Alemania. Pero, sin duda, la línea de investigación iniciada por Kirchhoff en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en México ha producido grandes frutos. “Mesoamérica”, el concepto que él acuñó, se ha hecho de uso común desde entonces. Kirchhoff enriqueció, en varios puntos decisivos para la ciencia de la religión, la antropología filosófica de Alfonso Caso (1896-1970) y descubrió nuevos caminos

para la investigación de campo. En cierta forma, este desarrollo llegó a su cima en el duodécimo Congreso de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrado en Cholula del 11 al 16 de junio de 1972. La publicación de las actas del congreso (*Sociedad...*, 1972) otorga por primera vez un rango decisivo a los estudios científicos sobre religión con 96 ponencias. El tema general del congreso fue “La religión en Mesoamérica”; sin embargo, la problemática de las formas y funciones simbólicas —tal como lo muestra el examen de los trabajos— no alcanzó el grado de flexibilidad que se logró posteriormente. La reunión de Cholula estuvo a su vez muy influida por las discusiones y los trabajos de comisiones del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Stuttgart y Munich en 1968. Allí, dirigido por Caso, se realizó el simposio “Religiones mesoamericanas” (Caso, 1971), en el que Kirchhoff presentó ya los fundamentos de su intervención en Cholula. Kirchhoff (1971) va claramente más allá de la formulación todavía muy eurocéntrica de Caso (quien habla, por ejemplo, de “cielo-tierra-infierno”). Caso había presentado varias concordancias impresionantes entre las figuras de los dioses mesoamericanos y se refirió a Mesoamérica como “una región cultural bien definida” (Caso, 1970, 199, 207). Kirchhoff lo sigue (“se trata de una sola religión”) y analiza en particular el ciclo de grandes fiestas rituales, a fin de probar la unidad del concepto religioso básico de toda la región.

Pocos días después del congreso de Stuttgart tuvo lugar la masacre de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas en México (2 de octubre de 1968) a la que se refiere Paz en los pasajes citados de *Posdata*. Añadió esta posdata a su famoso ensayo de 1950, *El laberinto de la soledad*. *Posdata* se remite a una conferencia dada en Austin, Texas, el 30 de octubre de 1968. Paz reelaboró en ella los resultados —citados en parte por nosotros— de las investigaciones mexicanas sobre etnografía y ciencia de la religión y de los análisis sociológicos, en especial el de Pablo González Casanova, *La democracia en México* (1965) y dando un salto cualitativo concluyente, los “superó” hasta un nivel simbólico centrado en el presente: “todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir: la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de la realidad invisible” (Paz, 1970, 144).

Más o menos por ese tiempo —principios de los años setenta— Bonfil Batalla, discípulo prematuro fallecido de Kirchhoff, desarrolló las iniciativas de su maestro en un magnífico estudio so-

bre la ciudad de Cholula (*Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, 1973). Descubrió que el tradicionalismo en los diez barrios de la ciudad, de la "república de indios", se fortalecía por el hecho de que los habitantes (actualmente mestizos) están muy activamente empleados en el moderno trabajo industrial y los ingresos que obtiene se dedican, en lo esencial, al fortalecimiento del ciclo festivo que proviene de la época indígena. El tradicionalismo se convierte así, como dice Bonfil, en un instrumento mediante el cual los grupos explotados pueden resistir mejor la penetración de la moderna sociedad industrial. "El ciclo de las fiestas religiosas se transforma en una comunión de los dominados". Bonfil lo llama el "tradicionalismo progresivo" (Bonfil, 1973, 285 ss.).

Con ello se dio también un paso al presente en el trabajo etnográfico. De pronto, estos estudios sobre los ciclos festivos fundados en la época precolonial adquirieron un sentido actual político-social y pueden hacer aportaciones decisivas al desciframiento de la dimensión simbólica de la sociedad mexicana contemporánea, es decir, a la revelación de una realidad por demás oculta.

En este punto decisivo se hace efectivo un impulso que hasta ahora no hemos mencionado, que puede derivarse de modo inmediato de la Revolución Mexicana y, a la vez, de la Guerra Civil española: el impulso hacia la concepción libertaria de la sociedad. La Revolución Mexicana tiene raíces libertarias independientes que se manifestaron, en especial, en el zapatismo que, a su vez, ha tenido derivaciones y consecuencias, tanto biográficas como sociológicas, en el pensamiento de Paz. En el terreno de la teoría del conocimiento, la creación de El Colegio de México a partir de la Casa de España en México fue paralela, ejemplo de la recepción espiritual y científica del libre espíritu español por parte de todo el conjunto social mexicano. México utilizó plenamente la expulsión de España de los grandes filósofos españoles, hecha por Franco y las potencias del Eje.

4. La participación de los científicos alemanes

Es de lamentar que no se haya investigado lo bastante la participación alemana en la formación de esta amalgama única por la confusión ideológica de la época de Weimar, el nazismo y la división de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. La figura sobresaliente, central, que debe mencionarse en conexión con esto es la de Alfons Goldschmidt, quien como profesor en Córdoba, Argentina, conoció allí en 1922 a José Vasconcelos, Secretario mexicano

de Educación. Hablaron sobre Platón y Eurípides —y sobre la Revolución Mexicana. Goldschmidt fue invitado a México como profesor visitante y dictó entre 1923 y 1924 la materia de "Economía política" en la Universidad Nacional (Goldschmidt, 1985, 5, 37). La amistad con Diego Rivera hizo que éste le regalara catorce dibujos que fueron publicados en Berlín en el libro sobre México de 1925. Esta publicación forma parte de una amplia discusión sobre México en los años veinte, en la que chocaron las posiciones de "izquierda" y "derecha". A ella pertenece también, por ejemplo, el *Mexiko erwacht* (1930) de Adolf Reichwein (Steger, 1981). A diferencia de otros, Goldschmidt poseía una comprensión más segura de las peculiaridades de la sociedad agraria de México.

Más adelante, desde 1939 hasta su muerte a principios de 1940, Goldschmidt fue de nuevo profesor visitante de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es el único alemán al que se le ha dado en México un entierro oficial. Ludwig Renn, el primer emigrante alemán a quien Goldschmidt —como consejero del gobierno de Cárdenas en estos asuntos— posibilitó la inmigración, recitó la oración fúnebre al dedicarse el monumento erigido en su memoria en el panteón oficial de la ciudad de México. La lápida dice: "Alfonso Goldschmidt, 1879-1970. Escritor alemán. Profesor de ciencias económicas. Humanista. Vivió trabajando por el pueblo mexicano y luchando por la libertad del pueblo alemán". La lápida fue escogida por Hannes Meyer —antiguo director de la Bauhaus— y hecha según sus indicaciones.

Hoy en día, la nueva situación política de Alemania puede dar al Instituto Iberoamericano de Berlín la posibilidad de valorar el papel de Goldschmidt en el arranque inicial que llevó a la formación del acervo de libros de la mayor biblioteca europea sobre América Latina. Esto ni puede ni debe hacerse aquí. En este lugar sólo puede señalarse que la impresionante *naissance* de la vida espiritual mexicana durante el sexenio de Cárdenas lleva también su clara impronta alemana. También es tiempo de sacar a la luz que les corresponde los elementos libertarios —borrados por la ideología (tanto de "derecha" como de "izquierda")— de este espectro, por ejemplo, Otto Rühle, Gustav Regler, Ludwig Renn, Alice Gerstel, Paul Westheim, Egon Erwin Kisch. Todavía no existe una historia definitiva de la emigración política alemana a México. Hay inicios meritorios en Wolfgang Kiessling (1974) y Georg Heintz (1975).

5. Integración de los aspectos libertarios de la Revolución Mexicana y de la filosofía social española

ÁNGEL PALERM VICH dio el más fuerte impulso político de esta *naissance* mexicana a la naciente antropología cultural histórica. Palerm, nacido en Ibiza, creó la oportunidad —como organizador del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), que se desarrollara entre 1973 y 1977 en la desde entonces famosa Casa Chata, que él convirtió en centro de una joven generación de antropólogos, en un “volcán de actividad editorial”, como asegura su amigo y colaborador, Eric R. Wolf (Wolf, 1984, 26). Gracias a Palerm, la Casa Chata fue el almacén del nuevo concepto científico que había de crecer en el suelo nutricional que acabamos de describir. Los representantes más destacados de esta visión científica pertenecen a aquella “tercera generación” —tras Kirchhoff y Palerm— de la antropología cultural histórica, a la que hay que agradecer no sólo el desentramamiento práctico-material del Templo Mayor en el centro de la ciudad de México, sino sobre todo su desciframiento científico, teórico-cognoscitivo (Broda, *et al.*, 1987). Palerm logró “traducir” las tesis de Wittfogel sobre la “agricultura hidráulica”, desarrolladas a partir del ejemplo del surgimiento del despotismo oriental (Wittfogel, 1977), a la historia primitiva de las sociedades del Valle de México. A ello se une la exploración del Cerro de la Estrella en Ixtapalapa, al sur del Distrito Federal, que tuvo una posición “religiosa-política” central. La “geopolítica” de las perspectivas religiosas se convierte así, por primera vez, en un hecho científico: cada 52 años se celebraba en este cerro la ceremonia del fuego nuevo, a saber, en el mes de noviembre, “cuando las pléyades pasaban en meridiano a medianoche” (Broda, 1991, 473), dato astronómico que coincide en esta latitud con el anticenit del sol.

La integración de ambos impulsos —mencionemos a José Medina Echavarría (1967) como representante de muchos otros científicos— produjo a principios de los años cuarenta una situación única. En la filosofía, la apertura decisiva al nuevo ambiente científico fue un logro de José Gaos, cuyo discípulo mexicano, Leopoldo Zea (1912), es hoy el “gran viejo” de la relación espiritual de la hispanidad en su expresión global, como lo muestra la publicación del impresionante homenaje que se le dedicó por sus ochenta años (UNAM, 1992).

6. Surgimiento de una “reconstrucción” arqueológica y etnoastronómica de la realidad

CON toda intención hemos señalado la inclusión simultánea de la geografía y la astronomía en las perspectivas religiosas de Mesoamérica, pues el reconocimiento de tales relaciones ha hecho posible el desarrollo de la antropología cultural histórica hacia una “reconstrucción” de la realidad. La posición que entonces tenía esta línea completamente nueva de investigación la sostiene Johanna Broda en el amplio informe del simposio sobre arqueología y etnoastronomía en Mesoamérica, celebrado en 1984 (Broda, 1991). Aparece allí el conjunto de las orientaciones de los complejos arquitectónicos arqueológicos como un principio calendárico claramente diferente al establecido por estelas y códices. La arquitectura y su coordinación con el ambiente natural es la “escritura” con la que se escribe. “Un sistema de códigos se plasma en el paisaje” (Broda, 1991, XIII). Con ellos se ha alcanzado la unión de lo religioso y lo cósmico con lo histórico, lo político y lo geográfico. Todo el sistema se hace transparente mediante amplias y detalladas mediciones de ángulos, distancias y líneas de unión. Las investigaciones sobre los monumentos de las culturas megalíticas (por ejemplo, los trabajos de Gerald S. Hawkins y John B. White sobre Stonehenge, 1965) dieron un impulso importante a estas mediciones, de tal modo que la arqueoastronomía y la etnoastronomía orientadas a Mesoamérica han estado recientemente en estrecho contacto de trabajo con la investigación sobre las culturas megalíticas. También aquí participan Broda y Franz Tichy. Los primeros proyectos al respecto fueron expuestos por Tichy, de Erlangen, quien al mismo tiempo ha logrado una gran precisión en sus métodos de análisis.

En el simposio “fundador”, “Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica” tomó parte la latinoamericanística alemana en forma realmente notable (Ulrich Köhler —con dos ponencias—, Hanns Prem, Tichy, Steger). Broda misma —que proviene originalmente de la escuela vienesa de Karl Anton Nowotny— está muy unida a la tradición de investigación en habla alemana.

Uno de los resultados más importantes de la nueva perspectiva en la antropología cultural histórica es la inclusión científica —no “esotérica”— de los “lugares sagrados” como actores en la transformación cultural de lo “religioso”. El Popocatepetl y el Iztaccihuatl, lo mismo que el cerro de Tláloc, son deidades indepen-

dientes. Desde luego, el Citlaltépetl (Pico de Orizaba), el Matlal-cueye (Malinche), el Xochitécatl (frente a Cacaxtla) y el Nevado de Toluca lo son también. En el centro de esta red, de este "sistema de códigos", como lo llama Broda, se encuentra el Huixachtécatl, el Cerro de la Estrella, sobre cuya significación llamó la atención Palerm por primera vez, como ya se mencionó (Broda, 1991, 473).

Por medio de este aprovechamiento analítico se logró dar un paso más para acercarse al desciframiento del *Doppelgänger*, del *nahual*, de la identidad mexicana. El papel y la función de la pirámide en la *Posdata* de Paz adquieren así un nuevo peso, comprobable incluso en el sentido estrictamente científico.

7. La búsqueda de conexiones entre la antropología cultural mesoamericana y la andina

PODEMOS hablar ahora de que por el "hacer-pasado" del tiempo histórico puede introducirse una certeza completamente nueva en los análisis de los distintos presentes culturales. Ejemplo de ello es el texto sobre "Articulación campesinado-capitalismo; sobre la fórmula M-D-M" que presentó Palerm poco antes de su muerte (Palerm, 1980). Con él se separa, desde el punto de vista libertario, del marxismo dogmático tan dominante en aquellos días y utiliza la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía) para aclarar cómo, dado que el modo de producción agrícola convive con la producción industrializada, debe hablarse de M^1 y M^2 . M^1 es la producción agrícola (maíz, por ejemplo en el caso de la agricultura mexicana). M^2 tiene un carácter (por lo común social-industrial) distinto a M^1 (trátase de herramientas, tractores, automóviles, etcétera). Lo mismo puede decirse de D: para que M^1 pueda entrar en circulación, D debe existir como medio de cambio D^1 , pero tan pronto como M^2 debe reintegrarse de nuevo en el modo de producción agrícola, D como D^2 se convierte en punto de partida para la acumulación de capital. En un proceso de diferenciación sostenido se hace de la fórmula un agregado teórico que permite reconocer, en última instancia, el modo de producción agrícola como base de la formación social mexicana actual (Palerm, 1972, 1973, 1976). No es éste el lugar para seguir su argumentación completa, pero lo que Palerm logró fue liberar a la antropología cultural de las trampas del marxismo dogmático. Acaso está en contraposición al intento de Maurice Godelier de integrar el estructuralismo de Lévi-Strauss al marxismo. Godelier quiere "desarrollar la historia y la antropología

como campos complementarios del materialismo histórico" (1973, p. 100). Utiliza para ello el ejemplo de los incas y su "formación económica y social". Pretende así refutar la "teoría mecanicista de Karl Wittfogel": "Las grandes construcciones siguieron al surgimiento del Estado y no lo condicionaron". Los dos ensayos de Godelier sobre los incas datan de 1971, por lo que son contemporáneos de los trabajos sobre la sociedad mexicana que hemos examinado. Las investigaciones de campo de Palerm socavan la credibilidad de la tesis principal de Godelier.

De cualquier modo, a partir del inicio de los años setenta, llegó el momento de relacionar las investigaciones progresistas, hasta entonces aisladas, de la antropología mesoamericana con las posiciones alcanzadas en todo el ámbito de las altas culturas indígenas. El primer impulso lo dio Tichy, quien propuso en diciembre de 1983 tomar los conocidos trabajos de Tom Zuidema sobre el sistema ceque en el Cuzco (1964) y *The Inca Calendar* (1977) como punto de partida para una síntesis de las investigaciones acerca de todo el horizonte americano: "El sistema ceque, un principio de ordenamiento del espacio en el mundo indio de las dos Américas" (Steger, 1991a). La propuesta se basaba en los trabajos de Tichy, publicados desde fines de los años setenta y que, como manuscritos ya habían sido discutidos en su momento por el grupo mexicano. Sus propuestas llevaron a Henri Favre y a Steger a concebir un coloquio internacional sobre "La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino", coloquio que se efectuó en Erlangen en 1983. Este coloquio debe verse como paralelo al simposio mesoamericano organizado por Broda y otros, del que ya se ha hablado ampliamente. La participación de los investigadores de habla alemana que se ocupan de América Latina fue también muy fuerte en Erlangen (21 ponencias); estuvieron Tichy, Wolfgang Wurster (dos veces), Albert Meyers, Uta von Gleich, Renate Marsiske, Elmar Römpczyk, Steger, estos dos últimos incorporados más tarde, Elizabeth Rohr y Theo Eberhard.

De acuerdo con el propósito de los dos iniciadores, el coloquio de Erlangen debía llevar a un mayor contacto entre los latino-americanistas alemanes y los franceses. Volveremos a hablar de este aspecto en especial. Con ocasión del coloquio, Steger presentó una revisión del estado de la investigación sobre la zona andina —"Tiempo e imperio" (Steger, 1991, 17-42)—, a fin de señalar las posibilidades de relacionar la discusión de Erlangen con las investigaciones mexicanas en el terreno de la antropología cultural

histórica. Éstas eran ya muy evidentes en los trabajos de Favre sobre México y el Perú (1971, 1991).

8. Investigaciones de campo sobre la antropología filosófico-cultural en los Andes argentinos

EN este lugar es necesario ocuparnos algo más del impulso a la investigación surgida en el campo sudamericano. Se trata de las investigaciones (cultural) filosófico-empíricas sobre el mundo argentino-andino de Rodolfo Kusch (1970, 1976, 1978). Carlos Cousiño, de Santiago de Chile, se refirió a él, muerto tan prematuramente, en el coloquio de Erlangen: "Espacio y tiempo a la luz de la antropología filosófica de Rodolfo Kusch".

Kusch parte de la pregunta de cómo describir la existencia cultural del pueblo en el mundo andino. Sus investigaciones de campo en 1975, en Salta, coinciden temporalmente con los estudios en Mesoamérica de los ya se habló. Kusch define el saber del pueblo como un "saber potencial" que permanece en silencio. "No hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho" (Kusch, 1978, 9). "Lo popular en América es como la sombra de sentido que se cierne sobre el quehacer afanoso del siglo xx".

Buscando una reducción simbólica, se concentra en un análisis de la fórmula "estar-siendo", donde "ser" debe entenderse no como sustantivo, sino como verbo, como gerundio. "Estar" y "ser" dan en castellano "conjunciones y disyunciones" —como las llama Paz (1984)—, que no pueden reproducirse en alemán, pero que posibilitan que la existencia específica de la población andina cercana a Salta, indígena en su mayor parte, quede aclarada a partir de expresiones lingüísticas. Símbolos como "estar-siendo" tienen allí el papel que tiene la pirámide, por ejemplo en Paz.

El símbolo "estar-siendo" remite a un área de lo preóntico de la conciencia colectiva. Kusch puede resumir: "vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la mediación del juego la conciencia feliz del fundamento" (Kusch, 1970, 129). Es evidente que sus amplias explicaciones sobre el papel del juego en la religiosidad andina cotidiana pueden unirse sin más a las investigaciones antropológico-etnológicas sobre juegos rituales en Mesoamérica (Duverger, 1978). El capítulo de Kusch sobre "Juego y práctica de lo humano en América" puede leerse casi como un comentario a las tesis de Bonfil sobre Cholula.

La tríada "fiesta-trabajo-creencias" (Kusch, 1970, 138) es un lema que lleva por una parte a una síntesis entre las líneas de in-

vestigación mesoamericana y andina, pero por la otra podría abrir el camino a un estudio de la "geocultura del pensamiento" o de la "geocultura del hombre americano" (1976). Las concepciones de Kusch están por ello extraordinariamente cercanas a las actuales discusiones en Francia (Estrasburgo), donde Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy llevan a cabo un programa de investigación —financiado por el Ministère de la Recherche et de la Technologie de Francia— sobre el tema "Géophilosophie de l'Europe". Ambos programas están aún en gran medida acotados, uno por lo americanocéntrico y el otro por lo eurocéntrico, y aún no están abiertos a la discusión intercontinental. Es evidente que sobre este asunto hay que cerrar un gran hueco en la investigación, si bien Kusch señala muy claramente: "un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad" (Kusch, 1978, 13). Con más claridad que otros, Kusch ve la interculturalidad en el habla cotidiana de los "cultos" con los voceros del "pueblo". Los voceros no latinoamericanos aparecen allí por desgracia como ejemplos negativos que no deben seguirse, como interlocutores que no deben tomarse en serio —aunque sí críticamente—, tienen una "voluntad cultural que nos es ajena" (Kusch, 1978, 135). Sin embargo, el análisis llega a una definición de cultura que puede ir más lejos: "cultura es el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia" (Kusch, 1978, 14). En el diálogo sobre cultura se trata de crear un "domicilio existencial", una "zona de habitualidad" en la que uno puede sentirse seguro.

Dejamos aquí la exposición de la tesis de Kusch, a quien no podemos hacer justicia en el marco de este ensayo. Lo que nos importaba era hacer una indicación sobre su obra, pues ésta no puede ser dejada a un lado en el desarrollo posterior de una antropología cultural histórica orientada a América Latina. En la cuarta parte de *Geocultura del hombre americano*, intitulada: "La cultura en búsqueda de su geografía", discute en forma especialmente intensa a Heidegger (*Sein und Zeit*), a quien quiere interpretar al modo latinoamericano (Kusch, 1976, 121 ss.).

9. Sobre la distancia entre la antropología cultural latinoamericana y la alemana

CON ello nos encontramos de nuevo ante la pregunta ya expresada al principio en relación con *Wahrheit und Methode* de Gadamer. ¿Cómo puede llevarse a la práctica la traducción intercultural? Esta pregunta pasó por lo pronto a primer término en forma

del todo independiente de los desarrollos latinoamericanos mencionados, ya que se trataba de llevar de nuevo, después de la Segunda Guerra Mundial, a la "frontera" alemana de investigación al nivel alcanzado entretanto en América Latina. En muchos campos no existía ninguna experiencia autónoma, como por ejemplo, en la investigación de campo sociológico-empírica en América del Sur y en Mesoamérica. El primer estudio de este tipo llevado a cabo desde el lado alemán fue el proyecto, dirigido por Achim Schrader, "Bildung als Angebot und Nachfrage" en Rio Grande do Sul (Schrader *et al.*, 1972). Los intentos de contacto —aparte de los problemas técnicos— fueron desusadamente difíciles desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, dado que en el lado alemán no existía información alguna sobre el avance de los conceptos de investigación en antropología cultural en América Latina. Así pues, había que trabajar el conocimiento personal y bibliográfico a partir de cero. Para ello sirvió por lo pronto el primer coloquio científico transcontinental celebrado en Münster, Westfalia (del 6 al 25 de noviembre de 1961); fue resultado de las conversaciones entre científicos alemanes y latinoamericanos, reunidos en México en 1960 durante la Tercera Asamblea General de la Unión Mundial de Universidades. Los rectores de Alemania Federal y de Berlín Occidental habían invitado a sus colegas de Centro y Sudamérica a una celebración en la Torre de la Rectoría de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se leyó un discurso de bienvenida de los alemanes a las universidades latinoamericanas. A partir de allí se desarrolló el plan, "Modelle internationaler unmittelbarer Zusammenarbeit". La Conferencia de Rectores de la República Federal de Alemania se ocupó, en enero de 1962, de la experiencia acumulada en México y Münster (Steger, 1962).

Treinta años después puede valorarse el coloquio como un intento de abrir los debates científicos alemanes a los nuevos planteamientos latinoamericanos, cuando menos para presentar una conclusión. La elección de los veinte participantes latinoamericanos fue preparada acertada y visionariamente por Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot. La organización quedó bajo la dirección de Steger. El tema fue "Sozialprobleme der sich entwickelnden industriellen Gesellschaften". Tampoco puede ni debe detallarse aquí el trabajo científico del congreso, pero puede asegurarse que no se logró hacer comprensible el paradigma de investigación extraño —latinoamericano— al ambiente alemán. Sólo se llegó a encuentros y participaciones aislados de acuerdo con los intereses temáticos individuales. No se alcanzó una síntesis, si bien

se daba precisamente por sentada desde el lado latinoamericano, como lo muestra el documento final. El "Kontaktprogramm zur sozialwissenschaftlichen Forschung in Lateinamerika", surgido de las propuestas y conclusiones de la Conferencia de Rectores alemanes, no llegó a su auténtica meta, a saber, la constitución de una cooperación intercultural que partiera de tal perspectiva, aunque sí se recogieron importantes experiencias de investigación de campo (cf. *Arbeitsunterlagen...*, 1966-1974).

Paralelo a estos desarrollos se hizo un proyecto mayor, dentro del campo de los grupos de investigación (latino)americanista, con la incorporación de disciplinas humanísticas y culturales —dichos grupos ya se habían integrado, en contraposición con los de las ciencias sociales, a los trabajos etnográficos y arqueológicos en y sobre América Latina. De estos planes nació el "proyecto México" de la Comunidad Alemana de Investigación (DFG). Se eligió —en última instancia a partir del estímulo de Kirchhoff— la región de Puebla (Cholula) y Tlaxcala, en la que científicos alemanes y mexicanos debían realizar investigaciones de campo integradas. El proyecto se convirtió, por lo que respecta a su volumen material, en el mayor que haya concebido la DFG en el campo de las humanidades. Podría hablarse de resultados importantes que científicamente pueden ir más lejos; pero no aquí, sino en otro lado, se dio noticia de ello, por ejemplo, en Tichy (1965), H. Straka, B. Spranz, R. Konetzke, E. W. Palm, E. Gormsen y muchos otros. A pesar de ello, este proyecto fracasó por lo que se refiere a su principio, y debía fracasar —como debemos reconocerlo hoy—, porque no se logró (ni lograría) hacer comprensible, o ni siquiera aceptable, el cambio de paradigmas que entretanto se había dado en Mesoamérica: el pasar del hacer-presente el pasado a hacer-pasado el presente. Así se llegó, por ejemplo, a una amplia escisión en El Colegio de México, cuya función central en el establecimiento del nuevo punto de vista paradigmático describimos más arriba, precisamente por la connotación actual de sus trabajos de investigación.

El derrumbe del proyecto en cuanto a teoría del conocimiento se ha convertido en tabú en la historia de la investigación alemana sobre América Latina y todavía pesa sobre ciertas relaciones humanas. No se tratará aquí más de ello, pero no puede evitarse el señalar las consecuencias de este fracaso (repetimos, la observación *no* se refiere a los resultados particulares de la investigación). Surgió un vacío en la cooperación que ha llevado a que los resultados y el método de trabajo de la antropología cultural histórica latinoamericana, en especial los avances mesoamericanos en investigación,

poco o nada se hayan recibido o se reciban en el ámbito de lengua alemana. Para la investigación en alemán sobre América Latina esto significa, por ejemplo, que no se haya logrado la interdisciplinariedad, si ésta no se ve reducida a uno de los tres campos que, naturalmente, son posibles desde hace mucho: la encuadernación, la bolsa de cambio de información y material y el común denominador aceptable para todos. También la recopilación de una serie de investigaciones, que desde luego pertenecen a distintas orientaciones, pero al mismo tiempo a una estructura conceptual, quizás ideológica, que sostienen en común (santo y seña: "batería" de investigación), no permite una salida, sino que deja siempre abierta la pregunta acerca de la relativización del propio método en el terreno de validez de un ámbito vital ajeno.

El problema ha sido analizado en el terreno teórico —en última instancia desde el punto de vista psicoanalítico— por Roger Bastide, quien en su proyecto de una "sociologie des interpénétrations de civilisations" proporciona importantes puntos de partida. La "sociologie en profondeur" recoge reflexiones de Georges Gurvitch y trata de relacionar entre sí simultáneamente traslaciones estructurales verticales y horizontales. Pone así de manifiesto relaciones de memoria colectiva ("mémoires collectives"), cuyas interpenetraciones y descomposiciones pueden describirse como "sincretismos" (Gurvitch, 1968; Henze, 1976).

Debería elaborarse —si se quiere alcanzar el punto de contacto teórico cognoscitivo con la antropología cultural histórica mesoamericana— una "métrica aprehensible por variables", métrica de conceptos básicos de desarrollo histórico, estructurados en sí de diferente manera; conceptos básicos que se unan entre sí en el curso de las investigaciones (seguimos aquí la propuesta de formulación de Ernst Bloch). Todo el capítulo 15 de su *Tübingen Einführung in die Philosophie* ("Differenzierungen im Begriff Fortschritt") podría aducirse para aclarar el problema básico de la interdisciplinariedad (Bloch, 1977). Aquí habría que estimular el desarrollo de una teoría de la relatividad en relación con el proceder metódico, para llegar hasta la lógica de la investigación interdisciplinaria, como también de la intercultural.

Es de lamentar que hasta ahora no se hayan aprovechado estas reflexiones. La investigación alemana sobre América Latina no ha recibido los procesos descritos en las páginas anteriores de modo científico y teórico-cognoscitivo. De cualquier modo, son necesarias diferenciaciones básicas en nuestro paradigma de investigación,

si es que se quiere que la investigación alemana sobre América Latina vuelva a tomar parte en las discusiones acerca de la "frontera" de la investigación. Si se desarrollaran más las propuestas de Bloch, podríamos hablar de la meta de desarrollo de una "paradigmática unificada". En la discusión andina, Carlos Milla Villena introdujo un importante ejemplo de ello. A través del trabajo de Milla (*Génesis de la cultura andina*, 1983), la frase de Bloch, "métrica aprehensible por variables", se carga de un contenido comprensible. Debe decirse que las investigaciones de Milla y otros han sido apoyadas por la Fundación Volkswagen. Debemos preguntarnos por qué los resultados de estas investigaciones, sostenidas por nuestros impuestos, no son motivo de una reflexión más amplia.

10. Inútiles intentos por disminuir la distancia con los paradigmas de investigación latinoamericanos

PROSEGUIMOS con nuestro informe acerca de los esfuerzos por relacionar, en cuanto a su contenido, la investigación antropológico-cultural latinoamericana con la investigación alemana sobre América Latina. El fracaso teórico cognoscitivo de los programas alemanes para tal unión de contenido (Conferencia de Rectores, Comunidad Alemana de Investigación, "Kontaktprogramm", Dortmund-Münster) fue seguido por el intento de ir más lejos a pasos contados. En primer lugar está la fundación de la ADLAF (entonces ADLAI, por "institutos") en Dortmund, en diciembre de 1964 (*Sozialforschungsstelle...*, 1967, 7 ss.). En el principio se intentó desarrollar un "Instituto general" regionalizado que trabajara en forma unificada e interdisciplinaria, a partir de los distintos institutos. No se logró, como pudo verse muy pronto por el cambio de la F.

Un intento posterior fue un estudio sobre el estado de la investigación sobre América Latina en Alemania, publicado en 1967 como resumen en la *Latin American Research Review*. El texto se pensó como introducción que orientaría las investigaciones alemanas y latinoamericanas (Steger *et al.*, 1966).

Las dificultades, ya claramente expresadas en la discusión de principios de 1962 de las propuestas regionales de la Conferencia de Rectores para superar las "distancias paradigmáticas", llevaron en otoño de 1967 a la celebración de un segundo "Coloquio Transcontinental", en Münster (Steger, 1971). Éste se dedicó básicamente a desarrollar, a partir de la "distancia paradigmática", una

“cooperación unificadora” y ayudar así a la recepción de los paradigmas de investigación latinoamericanos, en especial, de los mesoamericanos, en la discusión científica alemana. Esto tampoco se logró, si bien el segundo coloquio, organizado en forma extraordinariamente exitosa por Achim Schrader, superó por completo los problemas de contacto del primero. La estructura organizadora de la investigación disciplinaria tradicional alemana se opone a un “hacer-pasado” de las investigaciones referidas a la actualidad, oposición que se fortaleció, pues se pensaba poder alcanzar la modernización exclusivamente por el camino de un “hacer-presente” la propuesta (es decir, por medio de la eliminación progresiva de “lo histórico” en la investigación). Con ello se cerró por lo pronto la recepción inteligente de la propuesta de la antropología cultural histórica.

Un simposio posterior se ocupó del problema, no considerado en particular por los otros coloquios: el de los afroamericanos, en especial en la región del Caribe. Fue el primer estudio sobre este problema (Gräbener, 1971). Sólo podemos señalar aquí ligeramente el camino que ha recorrido en los últimos veinte años la elaboración teórico-cognoscitiva de una antropología cultural histórica determinada por lo afroamericano. Puede rastrearse en especial en los aportes de Roger Bastide (en Gräbener, 1971, 150-159) y Ma. Isaura Pereira de Queiroz (*ibid.*, 161-170). Esta última recogió sus investigaciones sobre mesianismo bajo el título de *Carneval brésilien. Le vécu et le mythe* (1992). Debemos esperar que la antropología cultural histórica alemana empiece a plantearse la problemática afroamericana, que hasta ahora era en gran parte dominio de la investigación francesa.

Una europeización de la investigación sobre América Latina parecía ofrecer una salida. Hay que recordar aquí la obra de Kalman Silvert, quien lanzó desde la Fundación Ford varias iniciativas en esta dirección, entre ellas un encuentro durante el verano de 1964 en la Villa Serbelloni (Suiza) en el que una serie de participantes de los institutos latinoamericanistas de Europa discutió con Frank Tannenbaum y Walt Rostov los problemas teórico-cognoscitivos y prácticos de una investigación europea sobre América Latina. A partir de esta iniciativa se desarrolló la idea de una unión de investigación europea, estructurada de modo unificador, que llevó en 1974 a la fundación, en el castillo Rheda en Westfalia, del Consejo Europeo de Investigaciones Sociales sobre América Latina —actualmente “...investigaciones sociales de América Latina”—

(CEISAL), una “organización no gubernamental” (ONG), afiliada a la UNESCO, cuya sede está en Viena. La intención final fue triple: 1. Poner en relación los institutos de la Europa oriental y occidental. 2. Intercambiar información sobre distintos paradigmas de investigación. 3. Fomentar la investigación europea sobre América Latina. El CEISAL ha seguido siendo institucionalmente frágil; sin embargo, su método de trabajo, la formación de grupos de investigadores internacionales que trabajen en forma transcontinental, se ha convertido en modelo. Desde entonces son miembros institutos de investigación situados en 21 países europeos y están en funciones ocho grupos de trabajo. Con ello, la antropología cultural histórica no ha logrado aún una apertura —aunque se ha generado un impulso efectivo a largo plazo. Existen muchas publicaciones, en especial en el campo jurídico, si bien la deseada discusión sobre la “diferencia paradigmática” no se ha iniciado hasta ahora.

11. Intentos de cooperación germano-francesa en el terreno de la investigación sobre América Latina

HAY intentos, cuando menos entre los latinoamericanistas alemanes y franceses, de llegar a un diálogo sobre el autobloqueo teórico cognoscitivo de la investigación. Tampoco podemos entrar en detalles sobre este campo, pero algo debe decirse. Tomaremos tres ejemplos. Primero, el coloquio sobre cultura en París (mayo de 1983); segundo, el coloquio sobre los Andes en Erlangen (diciembre de 1983); y tercero, el coloquio sobre formación y educación en París (octubre de 1984).

1. El coloquio “L'Europe et l'Amérique Latine - Problèmes de la communication interculturelle” fue organizado conjuntamente por el Instituto Goethe de París y el CEISAL. De las 17 ponencias, siete provenían de Alemania. Los responsables de la organización temática fueron: Henri Favre (París), Günter Bär (director del Instituto Goethe), Ángel Trapero Ballesteros (UNESCO) y Hanns-Albert Steger (presidente del CEISAL). En la discusión deberían “superarse” los aspectos regional-descriptivos (sociales, globales [tecnológicos], modos de expresión culturales y simbólicos), por medio del cuestionamiento de conceptos clave que hasta ahora no habían sido cuestionados, por ejemplo, “trabajo”, “progreso”, “rendimiento”. Se debería explicitar —como se asienta en el documento básico germano-francés— “el proceso de relativización de nuestras propias posiciones en el contexto mundial” (*Europa...*, 1983, 2).

Este proceso debe partir, por lo pronto, de que ser distinto no significa inferioridad ni superioridad, sino que puede ser completamente indiferente. La idea de que los conceptos pueden "ganarse" por lo pronto en forma culturalmente específica, pero que después pueden obtener "validez global" (Popper), menosprecia el ordenamiento básico, culturalmente específico, de espacio y tiempo; por ejemplo la acuñación de los conceptos de progreso y modernidad en sociedades para las que la "causalidad" no es un "concepto" (véase también el concepto de relatividad lingüístico-cultural de Whorf). Las consecuencias de esta relativización, tanto para nuestro concepto de ciencia como para los conceptos de nuestra acción cotidiana, penetran muy profundamente.

Dado que las actas del "Coloquio de cultura" de 1983 no pudieron ser publicadas a causa de la renuencia de las instituciones patrocinadoras a las que hubo que acudir para que apoyaran la publicación, debemos explicar aquí algo más sobre los problemas expuestos. En el prólogo de la edición de las actas del "Coloquio sobre los Andes" se dice sobre el primer coloquio, celebrado en mayo de ese mismo año, "que se realizó desde el punto de vista teórico-cognoscitivo, en un ambiente cuatridimensional de discusión, en el que las propuestas francesas y alemanas, etnológicas y antropológico-culturales o sociológico-culturales, reaccionaron en forma distinta y 'entrecruzada' unas con otras". En esa medida, el evento —por lo que se refiere a los planteamientos teórico-cognoscitivos— fue una prolongación del evento del Instituto Goethe de París, llevado a cabo también conjuntamente por Favre y Steger. En este coloquio se había llegado ya a un amplio diálogo sobre las diferencias teórico-cognoscitivas, entre las propuestas francesas y alemanas en cuanto a la investigación sobre América Latina —por lo demás, por primera vez en la historia de la investigación latinoamericanista de una y otra parte.

2. El coloquio "La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino" (diciembre de 1983) se ha comentado ya, en relación con la discusión de los contactos entre la investigación mesoamericana y andina en la antropología cultural histórica. En este lugar sólo hay que repetir que las discusiones tuvieron por resultado que las dificultades que se presentan, tan pronto como se haya superado la "distancia paradigmática", sólo se podrán resolver, en el nivel de problemas, por una cooperación *consciente*. En todo caso, hubo un ofrecimiento de diálogo desde el lado francés con la intención de "unir en el marco del coloquio un camino que va hacia el pasado con otro que sale de él".

Fue notable el inesperado y fuerte interés de los investigadores franceses, al grado que, junto a los invitados, tomó parte una serie de colegas franceses que viajó por sus propios medios.

Un problema adicional consistió en que los conceptos básicos usados por los colegas franceses que investigan estos problemas son notoriamente distintos de aquellos usados por los investigadores alemanes. La tradición francesa —marcada por el racionalismo ilustrado y en este sentido con una voluntad de cambios emancipatorios— tiene considerables dificultades para encontrar un acceso a los principios de la sociología cultural desarrollados por Alfred Weber en Alemania, que se fundan en un concepto histórico-comprensivo de la ciencia. Por su lado, los investigadores alemanes tienen dificultades para comprender las discusiones francesas, acerca de la historiografía sociohistórica tal como ha sido representada por los autores de la revista *Annales* (Steger, 1991a, 14.)

3. El coloquio germano-francés, "L'éducation demain— Zukunft in Bildung und Erziehung" fue organizado y publicado por Bär, director del Instituto Goethe de París, junto con una propuesta preparatoria hecha por Goldschmidt, Traugott, Schöfthaler y Steger (Bär *et al.*, 1985) por el lado alemán. Lo interesante para nuestra exposición es que allí se utilizaron las propuestas metodológicas de la antropología cultural histórica y se insertaron por primera vez en el análisis de problemas sociales europeos referidos a lo actual. Con ello se puso especialmente de manifiesto una consecuencia de esta propuesta, hasta entonces poco observada, a saber, la posibilidad de un pronóstico mucho más seguro de lo que había sido posible hasta ese momento. Cuando conocemos las "invariantes" de la "síntesis" social por medio del análisis del pasado, podemos proponer prognosis futuras relativamente seguras. Por ello, se intentó en París echar a andar una "antropología cultural histórica a la inversa", que hiciera del "hacer-pasado" el presente un "hacer-futuro" el presente. El organizador responsable del coloquio lo formuló de esta manera: "La meta del coloquio fue capacitar a los seres humanos para resistir la vida del mundo del mañana, tanto en el trabajo como en la sociedad" (Bär *et al.*, 1985, 11). El aprendizaje debe ser anticipador e innovador —pero sólo puede serlo cuando el "hacer-pasado" tiene a su disposición la suficiente "fuerza compensatoria" (countervailing power) necesaria.

12. Antropología cultural histórica y planeación educativa

LA inserción de la antropología cultural histórica en la investigación orientada al futuro puede hacerse comprensible en la pla-

neación de la educación (Steger, 1984). El resultado más importante de los coloquios parisiños de 1983 y 1984 es, sin duda, el haber dado a Europa la conciencia de ello. La ejecución de esta "serie científica" debe agradecerse al lamentable y tempranamente fallecido Günter Bär, quien sobre la base de su anterior actividad como director del Instituto Goethe en Santiago de Chile aportó la necesaria experiencia sobre el mundo hispánico de América Latina.

La disposición estructural del coloquio de París en octubre de 1984 se orientó muy estrechamente a experiencias concretas, surgidas de la planeación universitaria mexicana. Es inevitable que el autor de estas líneas hable aquí de algunos aspectos de su propio trabajo (Steger, 1976, 1980, 1981, 1983, 1992b). El fracaso de una planeación anticipadora de los estudios superiores en Alemania (Steger, 1977) fue la causa de una colaboración mayor de Steger en la planeación estructural de la UNAM, cuantitativamente una de las mayores universidades del mundo, con cerca de 300 000 estudiantes, 25 000 profesores y 25 000 trabajadores y empleados. Se discutió un principio de planeación propuesto de modo financieramente independiente, autónomo e históricamente orientado ("anticipador"). Las peripecias de esta discusión acerca de la planeación no pueden ni deben exponerse aquí. Lo importante es el resultado: la Unión Mundial de Universidades (AIU), la UNESCO de París, la Secretaría de Educación Pública de México (SEP) y la UNAM realizaron juntas en 1980 una conferencia mundial sobre el tema "La universidad del futuro". Tal conferencia fue elaborada y estructurada por Pérez Correa y Steger. Los detalles pueden verse en los informes presentados y editados por los dos organizadores (Pérez Correa & Steger, 1981). Sobre la base de las experiencias de "campo" (Pérez Correa era secretario general académico de la UNAM y Steger miembro de la Comisión de Planeación Universitaria de la UNAM) se añadieron el análisis social y las perspectivas históricas y futuras, y a partir de allí, se desarrolló un concepto de la "universidad del futuro". Se formuló así la tesis central que se aleja de la planeación "lineal" que soluciona problemas actuales "en el futuro" y se la sustituyó por un concepto antropológico (Pérez Correa & Steger, 1981, p. 110).

Es claro que la universidad del futuro no podrá ser una universidad que haya solucionado los problemas de hoy, sino que será una universidad vinculada con una sociedad de problemas diferentes y por eso también una universidad con problemas diferentes; pero, al mismo tiempo, quedó claro que en la

solución de los problemas de hoy deberían incluirse, ya desde ahora, las posibles opciones de un camino hacia el futuro. Por eso, los problemas actuales no fueron descartados sino incluidos en una perspectiva más amplia.

La formulación que se encuentra en la síntesis de los resultados del coloquio parisiense de 1984 debe entenderse desde esta posición.

Por lo pronto, la propuesta intelectual del coloquio debía consistir en la exposición de escenarios posibles de desarrollos mundiales futuros, por lo que se llamó a futurólogos. Después, la explicación de las implicaciones sociales de estos desarrollos fue tarea de los sociólogos invitados. Finalmente, los físicos y los informáticos tuvieron importantes aportaciones que hacer a las reflexiones sobre las consecuencias de un desarrollo científico y técnico que avanza cada vez más de prisa. En la segunda parte se señalaron, dentro del marco planeado, nuevas metas de educación y formación; se discutieron los problemas mundiales inherentes a ellos y, por último, se hicieron propuestas para intentos de solución práctica (Bär *et al.*, 1985, 11).

Con ello, la antropología cultural histórica dio los pasos teóricos que le permitirán desarrollarse desde la "visión" de la problemática actual hacia un método para el análisis social global.

13. Utilización de la antropología cultural histórica en el análisis del ambiente de la hacienda

EN una serie de publicaciones científicas se ha intentado mostrar el desarrollo en el ejemplo concreto del análisis del ambiente de la hacienda latinoamericana. Esta "serie científica" que lleva a la antropología cultural histórica se inicia con el coloquio organizado en 1978 por Gustav Siebenmann, sobre "La hacienda latinoamericana". Su papel en la historia de la economía y de la sociedad" (Siebenmann, 1979), fue proseguida por Pedro Morandé (1982) y cerrada, por lo pronto, por Stephan Heieck (1990). Heieck resume de este modo el curso de la discusión en la solapa de su libro: "De pronto quieres saber cómo piensan estos hombres y sus descendientes acerca del pasado, cómo perciben su Estado moderno, cómo lo tratan —¿cómo una hacienda? ¿Podría ser aun que este Estado se hubiera construido según el modelo de una hacienda?"

14. Transformación de la práctica y exposición de la historia

AL encontrar la antropología cultural histórica el camino hacia una metodología de análisis social global, se abrió una forma fundamentalmente distinta de entender la historia de lo que antes

era usual. Hasta ahora, la sociología norteamericana había cargado con distorsiones arriesgadas a fin de hacer "comprensible" el "comprender" en el lenguaje del pragmatismo empírico. El análisis de la historicidad dirigida por símbolos puede acercarse con relativa sencillez a la "intrahistoria" de una sociedad, dada la simultaneidad de modelos de interpretación muy diferentes. Tomamos dos ejemplos: la novela *Terra nostra* de Carlos Fuentes (1979) y el análisis de la vida y muerte de sor Juana Inés de la Cruz presentado por Paz (1982). Ambos textos viven a partir de la exposición de la historia "invisible", son transformaciones de la antropología cultural histórica en hechos vitales concretos o de los hechos vitales en antropología cultural histórica.

No es conveniente emprender en este lugar una investigación literaria de ambas obras, pero sí puede señalarse la utilización concreta de la relación especial entre la antropología cultural histórica y la historicidad. Se trata así de un proceso que puede compararse en todo con la disolución de la imagen "fotográfica" de la "realidad" por la pintura moderna —por ejemplo, la vida artística de Picasso como modelo de ella (Gebser, 1966, t. 2, 513 ss.)— y que se ha impuesto ya de muchas formas en la literatura, pero no desde luego en la historiografía, donde el intento por mostrar niveles diversamente orientados —por ejemplo, el perfil/retrato de Picasso— en su presencia simultánea, en el mejor de los casos es apostrofado como "ensayística". El atrevido intento de Fuentes de presentar la historia occidental-mexicana en este sentido como suceso total, exige del lector un conocimiento factual de toda la historia europea y mexicana casi imposible, a fin de empezar a encontrar el camino hacia "la historia secreta" (*Ibero-Amerikanisches Archiv*, 1990; Hellerman, 1972). Con ello, la historiografía tradicional no sólo no resulta "superflua", sino por el contrario la condición previa necesaria para este paso ulterior. Éste conduce a la "superación" de la historia en el sentido que Hegel da al término, a fin de poner de manifiesto la simultaneidad de los distintos niveles de la dialéctica: "superación" (*Aufhebung*) en el sentido de "revocación" (*Überwindung*) (de una ley), "de custodia" (*Bewahrung*) (guardo una carta para que no se pierda) y de "elevación" (*Erhöhung*) (alcanzo un nuevo y más alto nivel).

En este lugar no sólo debe señalarse a Fuentes como autor, sino hacer también un reconocimiento del trabajo de la traductora, María Bamberg, quien logró reproducir los componentes antropológicos culturales de un modo congenial. Con ello, realizó una investigación alemana independiente en relación con América Latina.

Esto vale también para las otras traducciones publicadas, hechas por ella y por otros, del ámbito de la antropología cultural histórica (Fuentes, 1991, 1992), de las que debemos destacar aquí la obra de Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Este libro puede definirse como el modelo por excelencia de la antropología cultural histórica mexicana, por lo que se refiere sobre todo al "hacer-pasado" nuestro conocimiento histórico actual de la vida y obra de sor Juana. Paz nos ha entregado así una obra altamente científica en el sentido más estricto de la palabra, obra que corrige todas las mentiras de las habladurías ensayísticas. Habla de los "lectores terribles" —la Inquisición en la época de sor Juana— y escribe:

Su obra nos dice algo pero para entender ese algo debemos darnos cuenta de que es un decir rodeado de silencio: lo que se puede decir. La zona de lo que no se puede decir está determinada por la presencia invisible de los lectores terribles. La lectura de sor Juana debe hacerse frente al silencio que rodea sus palabras... La comprensión de la obra de sor Juana incluye la de la prohibición a que se enfrenta su obra (Paz, 1982, 16 ss.).

Como debiera ser evidente, la antropología cultural histórica no es una "disciplina" y por ello no puede ser expuesta en una forma disciplinaria. La posición teórico-cognoscitiva de investigación alcanzada hasta ahora ha sido hecha comprensible por Heinz Reinwald, "Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis" (1991). Se trata de un ambicioso intento por abrir toda la historia espiritual de Occidente a un aprovechamiento antropológico-cultural. Habla de "puntos de partida interactivos, sincrónicos a largo plazo, y de cursos diacrónicos a corto plazo" de los que surge una estructura de relaciones, "a la que está ligado el individuo particular y que, en última instancia, codetermina el concepto teórico colectivo de una comunidad de investigación" (Reinwald, 1991, 31).

Al final de nuestra exposición se encuentra de nuevo el principio: la impresionante labor intelectual por medio de la cual Paz ha logrado hacer expresable la síntesis de una nueva forma de la experiencia histórica y de la realidad. Esto es válido para la formulación de "lo político" ("le politique" de la actual discusión francesa) en *Pequeña crónica de grandes días* (1990), como también para la formulación del habla durante el silencio en *Lectura y contemplación* (1983).

Todas las obras citadas se ordenan en torno al "ideograma de la libertad": reflexión sobre el "sino" que es el campo de tensión

entre "sf" y "no". Recordemos a Rodolfo Kusch, "no hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho". La libertad es, por ello, "un espacio libre de esperanza pura" —lo que es reconocido "como lo que se pone en cuestión, el destino que entra en movimiento" (Schärer, 1989).

No hay otra cosa que decir sobre la antropología cultural histórica: "La transparencia es todo lo que queda" (Paz, 1979, 489).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., 1962, *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Arbeitsunterlagen zur Sozialforschung, 1966-1974, núms. 1-50, primero Dortmund/Münster, después Bielefeld.
- Bär, Günter et al., 1985, *L'Éducation demain - Zukunft in Bildung und Erziehung. Dokumentation einer internationalen Tagung des Goethe-Instituts*, París, 1984.
- Bartra, Roger, 1987, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- Bastide, Roger, 1960, *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpenetrations de civilisations*, París, PUF.
- Benítez, Fernando, *Los indios de México*, México, Era, 1970.
- Blecker, Heinz y M. Zeiske, 1985, *Lateinamerika gestern und heute*, Gotha.
- Bloch, Ernst, 1977, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Werkausgabe, t. 13, Frankfurt a.M.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1973, *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, México, UNAM.
- , 1987, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP.
- Broda, Johanna, 1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, eds., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, pp. 461-500.
- Broda, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, 1987, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California.
- Caso, Alfonso, 1971, "Religiones mesoamericanas-religión prehispánica", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart/München, t. 3, pp. 189-201.
- Cousiño, Carlos, 1984, *Die Verwaisung Lateinamerikas*, Munich.
- Duverger, Christian, 1978, *L'esprit du jeu chez les Aztèques*, París, New York, Mouton.
- Elias, Norbert, 1986, *Was ist Soziologie?*, Munich.
- Escandell, N. y L. Terradas, eds., 1984, *Història i Antropologia a la memòria d'Angel Palerm*, Barcelona.
- Europa und Lateinamerika. *Probleme der interkulturellen Kommunikation*, 1983; Grundsatzpapier vom 15. februar, 1983.
- Favre, Henri, 1971, *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*, París, Éditions Anthropos [ed. esp. México, Siglo XXI].
- , 1991, "Réforme agraire et ethnicité au Pérou sous le gouvernement révolutionnaire des forces armées (1968-1980)", en *LAA*, 17, pp. 1-33.
- Fuentes, Carlos, 1975, *Terra Nostra*, México, Joaquín Mortiz.
- , 1981, *Cristóbal Nonato*, México, FCE.
- , 1992, *El espejo enterrado*, México, FCE.
- Gadamer, Hans-Georg, 1965, 2a. ed., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr.
- Gebser, Jean, 1966, *Ursprung und Gegenwart*, 2 t., Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt.
- Godelier, Maurice, 1973, *Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften*, Reinbek.
- Goldschmidt, Alfons, 1985, *Mexiko (Mit 14 Zeichnungen von Diego Rivera). Auf den Spuren der Azteken. Ein mexikanisches Reisebuch*, ed. por W. Kiebling, Leipzig (nueva edición de la de 1925).
- González Casanova, Pablo, 1971, 1965, *La democracia en México*, México, Era.
- Gräbener, J., ed., 1971, *Klassengesellschaft und Rassismus. Zur Marginalisierung der Afroamerikaner in Lateinamerika*, Düsseldorf.
- Gurvitch, Georges, 1968, *Dialectique et Sociologie*, París.
- Hassler, P., 1992, *Menschenopfer bei den Azteken? Eine quellen- und ideologiekritische Studie*, Berna.
- Hawkins, Gerald S. y John B. White, 1965, *Stonehenge decoded*, Garden City, N. Y., Dell.
- Heieck, St., 1990, *Die modernisierte Hacienda*, Munich.
- Heintz, G., 1975, *Index des 'Freien/Neuen Deutschland'* (México, 1941-1946), Meisenheim am Glan.
- Hellerman, Myrna Kasey, 1972, *Myth and Mexican Identity in the Works of Carlos Fuentes*. Tesis de Doctorado, Stanford.
- Henze, M. 1976, *Gurvitch und die soziale Realität. Neue Richtlinien der Wirtschaftssoziologie*, Berlin.
- Ibero-Amerikanisches Archiv* 1990, 16/1: drei mal drei Lektüren von "Terra Nostra".
- Kiebling, W., 1974, *Geschichte des antifaschistischen Exils (1941-1946)*, Alemania libre in México (2 t.), Berlín.

- Kirchhoff, Paul, 1971, "Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart/München, t. 3, pp. 207-221.
- Kusch, Rodolfo, 1970, *El pensamiento indígena y popular en América*, México.
- , 1976, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, F. García Cambeiro.
- , 1978, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda.
- Löwith, Karl, 1953, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- Medina Echavarría, José, 1967, *Filosofía, educación y desarrollo*, México, Siglo XXI.
- Milla Villena, Carlos, 1983, *Génesis de la cultura andina*, Lima, Colegio de Arquitectos del Perú.
- Morandé, Pedro, 1982, *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*, Munich.
- Palerm, Ángel, 1972, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SEP.
- , 1973, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*, México, INAH.
- , 1976, *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, INAH.
- , 1980, *Antropología y marxismo*, México, INAH.
- Paz, Octavio, 1950, *El laberinto de la soledad*, México, FCE.
- , 1970, *Posdata*, México, Siglo XXI.
- , 1979, *Poemas (1935-1975)*, Barcelona, Seix Barral.
- , 1982, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral.
- , 1983, *Lectura y contemplación*, México.
- , 1990, *Pequeña crónica de grandes días*, México, FCE.
- Pereira de Queiroz, M. I., 1992, *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*, París.
- Pérez Correa, Fernando, Steger, H. A., 1981, *La universidad del futuro*, México, UNAM.
- Reinwald, H., 1991, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, Munich.
- Schärer, M., 1989, "Freiraume des Denkens. Gedanken zum Werk des mexikanischen Dichters Octavio Paz", en *Neue Zürcher Zeitung*, Fernausgabe, núm. 91 (21 abril, 1989), pp. 43 ss.
- Schrader, A., Manfredo Berger y Birgit Schrader, 1972, *Landschule in Brasilien*, Frankfurt a.M. Athenaeum Verlag.
- Siebenmann, G., ed., 1979, *Die lateinamerikanische Hacienda/ La hacienda en América Latina. Ihre Rolle in der Geschichte von Wirtschaft und Gesellschaft*, Diessenhofen.

- Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, *Religión en Mesoamérica*, México.
- Solari, Aldo E., 1977, *Poder y desarrollo - América Latina. Estudios sociológicos en homenaje a José Medina Echavarría*, México, FCE.
- Sozialforschungsstelle an der Universität Münster in Dortmund, 1967, Tätigkeitsbericht des "Kontakprogramms zur sozialwissenschaftlichen Forschung in Lateinamerika" 1961-1967, Dortmund.
- Steger, H. A., 1962, *Westdeutsche Rektorenkonferenz 1962, Sozialprobleme der sich entwickelnden industriellen Gesellschaft. Kritischer Erfahrungsbericht über die Vorbereitung und Durchführung des Kolloquiums*, Bonn-Bad Godesberg.
- , 1971, *Die aktuelle Situation Lateinamerikas*, Akten des Zweiten Wissenschaftlichen Übersee-Kolloquiums der Universitäten Westdeutschlands und Westberlins, unter der Schirmherrschaft der Westdeutschen Rektorenkonferenz und der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster vom 6. bis 21. November 1967, Frankfurt a.M.
- , 1976, "Hochschulplanung im Metropolitanbereich von Mexiko", en *LA-Studien*, 1, pp. 90-134.
- , 1977, "Die Stunde des Abschieds. Bemerkungen über das Ende des Humboldtschen Universitätsmodells", en *Neue Sammlung*, 17/6, Göttingen.
- , 1980, "Universidad e independencia tecnológica, planeación universitaria alternativa", en *Cuadernos de planeación universitaria*, UNAM, México.
- , 1981, "Adolf Reichweins politische Landeskunde 'Mexiko erwacht' (1930)", en W. Hubber/ A. Krebs, eds., *Adolf Reichwein (1898-1944)*, Paderborn, pp. 209-229.
- , 1983, "Soziale Probleme des Übergangs vom quantitativen zum qualitativen Wachstum", en *LA-Studien*, 13, t. 2, pp. 903-926.
- , 1984, *Alternatives in Education*, Munich, W. Fink.
- , 1991a, *La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino*, Frankfurt a.M., Vervuert Verlag, 1991.
- , 1991b, "Hat Lateinamerika eine Zukunft", en G. Kohlhepp, ed., *Lateinamerika - Umwelt und Gesellschaft zwischen Krise und Hoffnung*, Tübingen Geograph. Studien, 107, pp. 223-238.
- , 1992a, "Religiöse Traditionen und der Industrialisierungsprozess in Mexiko", en H. Kellenbenz et al., eds., *LA-Studien* 3, pp. 120-134.
- , 1992b, "Universidad e industrialización", en *Cuadernos del Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU)*, UNAM, México.
- Steger, H. A., Achin Schrader y Jürgen Gräbener, 1966, "Lateinamerika Forschung in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West)", en *Arbeitsunterlage 8/9 zur Lateinamerikaforschung*, CO-SAL, Sozialforschungsstelle an der Universität Münster in Dortmund, Dortmund.

- Tichy, Franz, 1968, *Das Mexiko-Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Eine deutsch-mexikanische interdisziplinäre Regionalforschung im Becken von Puebla-Tlaxcala*, t. 1: Berichte über begonnene und geplante Arbeiten, Wiesbaden.
- UNAM, 1992, *América Latina. Historia y Destino*. Homenaje a Leopoldo Zea, 2 t., México.
- Wimmer, F., 1990, *Interkulturelle Philosophie*, Viena.
- Wittfogel, K. A., 1977, *Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Frankfurt/Berlin/Viena.
- Wolf, Eric, 1984, "Nachruf auf Palerm", en Escandell/Terradas (1984), *op. cit.*, pp. 21-27.
- Zea, Leopoldo 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropolos.
- Zuidema, Reiner Tom, 1964, *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden, Brill.
- , 1977, "The Inca Calendar", en Anthony F. Aveni, ed., *Native American Astronomy*, Londres-Austin, University of Texas Press, pp. 219-259.

Traducción de Elsa Cecilia Frost

MEDITACIÓN DEL MESTIZO. LA OTRA CARA DEL HISPANISMO

Por Michele PALLOTTINI
UNIVERSIDAD DE PARMA, ITALIA

*Vine a Comala porque me dijeron
que acá vivía mi padre, un tal Pedro
Páramo. Mi madre me lo dijo.*

Juan Rulfo

Te traje adentro y moriré contigo...

Carlos Fuentes

*El zorro de abajo: ¿entiendes bien lo que
digo y cuento?
El zorro de arriba: ¿Confundes un poco
las cosas.*

José María Arguedas

Prólogo

QUISIERA ESCLARECER AQUÍ una estructura compleja viendo en ella la raigambre de entelequias opuestas que llamamos principios étnico-culturales. "Hombre es quien estudia las raíces de las cosas. Lo otro es rebaño..." —decía José Martí.¹ Estos apuntes no pretenden perfilar ningún esbozo de historia hispanoamericana, ni siguen el rastro de la antropología científica. Tampoco considero

¹ José Martí, *Patria e independencia* (1883), OC, La Habana, Lex, 1946, t. II, p. 1897, "Radical no es más que eso: el que va a las raíces. No se llame radical quien no ve las cosas en su fondo. Ni hombre, quien no ayuda a la seguridad y la dicha de los demás hombres" (*ibid.*).

necesario politizar en exceso el problema que levantan. Importa resaltarlo en seguida por un motivo muy sencillo. Pues una cosa es atender a las implicaciones políticas del asunto, y otra, muy distinta, supone ceñir la hermenéutica del mestizaje a un desbordante esquema sociológico. Cada vez que se reivindican valores de la humanidad humillada, se cumple con un deber de la buena inteligencia.² Pero un crítico, al ejercer su filología, tiene un cometido ulterior. Sea cual fuere el método de análisis que elija, su reflexión dialéctica sobre textos del pasado o cuestiones del presente le obliga a no desentenderse del futuro próximo. El porvenir difunde hoy avisos de alerta dentro del marco europeo. Ya es hora de que vayamos descubriendo bajo el impulso de los pueblos "impuros"³ y de su literatura, lo urgente que ha venido a ser la tarea de replantear nuestras definiciones. No podemos seguir opinando con arreglo al criterio de la seguridad inequívoca. "Le sujet est immense —ha escrito Tzvetan Todorov con toque de artista—. On peut découvrir les autres en soi, se rendre compte de ce qui n'est pas une substance homogène et

² "¿Dónde está la piedad que no está donde padecen los desgraciados?" (José Martí, *Escenas norteamericanas* [1882], OC, t. II, p. 1903). "Es deber del hombre levantar al hombre: se es culpable de toda abyección que no se ayude a remediar" (*ibid.* [1886], OC, t. II, p. 1896).

³ Es decir: *mestizos*. Este vocablo español y portugués (*mestiço*) deriva de **mes-ticius* (*mīctus*). Cf. Joan Corominas-J. A. Pascual, *Diccionario crítico-etimológico*, IV, Madrid, 1981, 10. Conviene recorrer la evolución semántica de la raíz sánscrita: **m(i)ks* (griego *mīsgō*, *mīgnymi* = mezclo, junto, agregó, etcétera). Aplicado a las cosas, *mīgnymi* indicaba sencillamente un compuesto (*Od.*, IV, 230). Fue cobrando acepciones negativas al apartarse del ámbito material. En sus referencias a lo humano, el mismo verbo señalaba causa de lucha, enfrentamiento, choque (*Il.*, XV, 510; *Od.*, V, 319; *Sof.*, *Oed. Col.*, 1047) y también crueldad (*XI*, 438) o infelicidad (*Il.* II, XXI, 143) e infortunio (*Od.*, XX, 203). Anotaciones análogas son extensibles al latín *misceco* que, diversamente de *tempero*, significó en su origen combinación de elementos separables (como por ejemplo la unión sexual o la mezcla de idiomas, etcétera). El envilecimiento del sentido se consolidaría en la literatura latino cristiana y altomedieval. De ahí que *mixtio* pasara a significar confusión de naturas distintas (Agust., *Confesiones*, XIII, 20, 27; *Epístolas*, CXL, 6). De modo que *miscēre*, *sese inmiscēre*, *mixtus* desarrollaron formas como estar implicado en algo malo, mancharse, degradar, degradarse, híbrido, etcétera (Greg. Magno, lib. VII, *Ind.* I, *Epist.* 1; Greg. Turon., lib. IV, cap. 1; *Edict. Roth. Reg. Longob.*, tit. LIX, 8, etcétera). Un paso más, y llegamos a comixtiō (de sexos, doctrinas, etcétera) contaminación, degeneración de algo o alguien que se vuelve "impuro": subsuelo de toda actitud atenta a preservar "lo suyo propio" en ámbitos genético, étnico e ideológico.

radicalement étrangère à tout ce qui n'est pas soi: je est un autre".⁴ Conocer equivale a conocer-nos. (Y tú ni siquiera irás a conocerte a ti mismo si el tú no se corresponde con el yo, o el yo con el tú). Imposible es una reflexión real que no forme constitutivamente una síntesis: una pluralidad activa. Cuando se llegue a convertir en algo inmediato este axioma, habrá tenido comienzo una época nueva de la conducta humana. El filósofo debería, inclusive en el terreno de la teoría del lenguaje, ensayar modalidades de interpretación que no conduzcan a establecer un juicio, sino a disiparlo por inútil. Hace muchos años, Mijail Bajtin observaba con agudeza que "Le discours rapporté, c'est le discours dans le discours..., mais c'est en même temps, un discours sur le discours". "Et pourtant —concluía el ensayista— l'objet véritable de la recherche doit être justement l'interaction dynamique de ces deux dimensions, le discours à transmettre et celui qui sert à la transmission".⁵ Añadiré que un pensador no acaba nunca de establecer diálogo con las obras de otros autores, ni con la suya propia. Si piensa, tiene que agrandar lo que afirma, y perseguir afirmaciones sólidas mientras las perplejidades le estorben el camino. Para que no se desque la crítica, hay que amestizarse interiormente. Antonio Machado dio un consejo sin reparar en delicadezas: "¿Tu verdad? No, la Verdad, y ven conmigo a buscarla./ La tuya, guárdetela".⁶ El precepto fundado en el punto de vista debilita el proceso enérgico de la vida. No es ésta una invitación al *dubium*. La verdad universal que requerimos se encuentra más allá de la duda y la certidumbre. Por eso, nos entristecen las almas irresolutas, y aún más molesto es el encono de la soberbia. Desde luego, el tema de mi proyecto no le permite a uno escabullirse de graves compromisos. José Martí subrayó que "Las cosas han de decirse descarnadas, para que resulten como son",⁷ o como nosotros intuimos que van a suceder. Por ejemplo, que el futuro de la modernidad mental atañe a otra manera de concebir el logos y

⁴ Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, 1982, p. 11. Hay trad. esp., *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987.

⁵ Mikhail Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage* (1929), París, 1977, p. 166. Véase, además, su *Esthétique et théorie du roman*, París, 1978, pp. 40 ss.

⁶ Antonio Machado, *CLXI: Proverbios y cantares*, LXXX, en *Poesías Completas*, edición crítica de O. Macrí y G. Chiappini, Madrid, 1989, p. 643.

⁷ José Martí, *Nuestra América* (1890), OC, t. II, p. 1881.

de realizarlo.⁸ No es completamente cierto que, amparándonos en el poder de la razón, seamos incapaces de dar la vuelta a nuestros hábitos tradicionales. Siglos de racionalismo han subordinado lo inteligible a la técnica del razonamiento. Pensamos, de ordinario, con vistas a quedarnos tranquilos. Y se deducen consecuencias en lugar de discutir la naturaleza de las causas. De hecho, nos sentimos perdidos e indefensos fuera del orden establecido. Pero toda la mecánica racionalista enmendaría su doctrina si en vez de colocarla primariamente en función del uso impuesto por el sistema normativo entenderíamos que cualquier mecanismo es un artefacto, y cabe modificarlo, a condición de que se revisen ideas metafísicas de base y pautas éticas de comportamiento. No olvidemos, por otra parte, que la actividad filosófica, y literaria en general, siempre es un reflejo o un comprobante de fenómenos socioeconómicos.⁹ La expansión de sociedades mixtas con arraigo multirracial agravará los síntomas de crisis que ya padece el europeo pensante. En la estructura del mestizo vemos prefigurada la situación venidera de la conciencia occidental. "Por ser mestizos de sangre y de cultura —decía José Vasconcelos— tenemos derecho al porvenir".¹⁰ "Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy —se lee en otro libro— están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto las bases de un período nuevo".¹¹ En sintonía con Nietzsche, también Mariátegui anotó por aquel entonces que "El 'fin de Europa' aparece ineluctable".¹² "Las civilizaciones, en efecto, van y vienen".¹³ A buena cuenta, G. M. Trevelyan ha remarcado que las novedades políticas son la epidermis de los reajustes sociales

⁸ Sobre esto, cf. en especial, Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988, cap. I, xy "Epílogo". Desde la perspectiva sajona véase R. M. Morse, *El espejo de Próspero*, México, 1982.

⁹ Aunque el estilo artístico es libre, también la poesía nace de las profundas tendencias de la sociedad (Octavio Paz, *El arco y la lira*, ap. I, México, 1955). "Hay muchos modos —dijo Aleixandre— de tener conciencia de un destino común, y uno de ellos es la poesía" (Vicente Aleixandre, *Algunos caracteres de la nueva poesía española* [1955], OC, II, p. 508). El destino común no es tan sólo una proyección de lo personal en lo colectivo, sino que, a la vez, supone la raigambre colectiva de la nación, del pueblo, de la cultura, en lo personal del sujeto.

¹⁰ José Vasconcelos, *Indología* (1922), Barcelona, 1927, p. 105.

¹¹ *Id.*, *La raza cósmica* (1925), Madrid, 1967, p. 30.

¹² José Carlos Mariátegui, "El crepúsculo de la civilización" (16 de diciembre de 1922), en *Crítica literaria*, Buenos Aires, 1969, p. 69.

¹³ José Vasconcelos, *Indología*, op. cit., p. 85.

y económicos.¹⁴ Olvidó decirnos que los cambios profundos de la experiencia colectiva obedecen en primer lugar a trastornos étnico-raciales, fruto de las grandes invasiones. Por suerte o por desgracia, según se mire, nos aguarda la confusión que remodelará la pervivencia de nuestro *noûs* occidental. Esto es lo que preocupa ahora en las postrimerías del siglo xx, en que nos tocó vivir. Y como el mestizaje ha sido el producto de la Conquista española de América, estudiar su significado en profundidad ayuda a conocer mejor el hispanismo "con sus contrastes y contradicciones".¹⁵ La filología enseña que los hechos pasan por el lenguaje, y que el lenguaje fluye en el tiempo. Si las cosas existieran sin necesidad de entendimiento, no importaría pensarlas. "Cada momento es fin —con frase de Unamuno— y cada momento es medio".¹⁶ En el río de la vida histórica, lo finito empalma con lo continuo, el azar con la causa, la circunstancia con la voluntad. Debe haber una conexión sustancial entre la humanidad mestiza y el álveo de los pueblos ibéricos que la hicieron surgir por instinto. "La historia —consideraba Ortega— no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etcétera. En vez de explicar, la historia trata de entender".¹⁷

¿Qué es el *mestizaje*? Por lo pronto, esa palabra alude a una mezcla de razas fundamentales. Define, en particular, la condición del hijo o descendiente de padre hispano y madre amerindia. Claro está que al determinarlo así, el vocablo nada nos manifiesta en torno a la modalidad que caracteriza el alma del mestizo. Ni descubre qué es lo que implica el reconocerse en ambas pertenencias; pueden las dos hablar a la persona y dialogar entre ellas. A un hermeneuta con talante filosófico no le bastan las definiciones ordinarias. Tiene que volar más arriba. Y si quiere pisar tierra, le hará falta cavar pozos. "Toda cuestión de orígenes es peligrosa —dice Ortega—: el origen está siempre o muy en lo alto o muy en lo hondo. Exige ascensión o sumersión. Vértigo o ahogo".¹⁸ Alfonso Caso puntualizó que "Definir es, por esencia lógica, precisar las notas que con-

¹⁴ George Macaulay Trevelyan, *English Social History*, Londres, 1944 (edición italiana, Turín, 1948, p. 6).

¹⁵ Miguel de Unamuno, "Hispanidad" (noviembre de 1927), OC, t. iv, p. 1081.

¹⁶ *Id.*, "El Manifiesto del Grupo 'Claridad'" (23 de noviembre de 1919), OC, t. iv, p. 1295.

¹⁷ Para la explicación de este concepto véase José Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (1935), OC, t. vi, pp. 13 ss.

¹⁸ *Id.*, "Espíritu de la letra" (1927), OC, t. iii, p. 516.

vienen a un concepto para siempre'.¹⁹ Pero si el concepto dibuja una figura humana, la definición que descuida la vivencia aplasta los rasgos vitales confinándolos en la zona de lo arbitrario. Quien confía en el valor de la razón, no va a ser forzosamente un racionalista.²⁰ Confieso que mis páginas adolecen de un defecto. Y ningún epistemólogo podrá perdonárselo a un investigador. El método de la ciencia analítica impone la adecuación estricta de una palabra al dato empírico correspondiente. El nombre, según Wittgenstein, es una elementalidad ("ist ein Urzeichen") y la definición indica el camino ("und die Definitionen weisen den Weg").²¹ Por lo tanto, si en el desarrollo del discurso se introducen más determinaciones relativas a un uso verbal específico, el entretrejo de la dialéctica desenfoca la exactitud del significante. Es éste mi defecto. En rigor, el proceso racional simplifica los problemas.²² Ideas conglomeradas son percepciones que no han llegado a "distinguir lo verdadero de lo falso".²³ Leemos en Descartes que ninguna cosa es tan varia y dispersa que no pueda quedar circunscrita por fronteras bien delineadas.²⁴ Lo que sucede es que tampoco el conocimiento científico explica definitivamente nada. Sus leyes epistémicas verifican hipótesis y corrigen errores.²⁵ Sin embargo, siempre cabe la eventualidad de una certidumbre más segura. El avance de las ciencias y la evolución de la filosofía progresan por vía de superaciones.²⁶ Luego, la lógica es un medio de control, no una garantía que valga en absoluto. Al situarse en los últimos elementos analíticos, la razón se ve colgada ante el abismo ulterior de la irracionalidad. Así pensaba Ortega.²⁷ Las definiciones acotan el espacio-tiempo de la verdad; pero también se autolimitan. Por necesidad de coherencia, sitúan el principio de muerte en la vida de la mente. Raras

¹⁹ Alfonso Caso, "Definición del indio y lo indio" (1948), en *La comunidad indígena*, México, 1971, p. 88.

²⁰ Cf. José Ortega y Gasset, *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), OC, t. III, p. 273.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3. 261.

²² Cf. José Ortega y Gasset, *ibid.*

²³ René Descartes, *Discurso del método*, P. I. Ahí está el comienzo de la reconstrucción radical del pensar, según decía Edmund Husserl en *Cartesianische Meditationen* (1951), § 1, al margen de las *Meditationes de Prima Philosophia*.

²⁴ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, I y VIII (véase la ed. esp. por J. M. Navarro Cordón, Madrid, 1984).

²⁵ Cf. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Londres, 1969, §§ 1, 2, 10.

²⁶ *Id.*, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, 1972, §§ 23-25.

²⁷ José Ortega y Gasset, *ibid.*, p. 274.

veces nos enteramos de que la habitud es el resorte principal de nuestro intelecto, como lo observa K. R. Popper comentando una tesis de Hume.²⁸ El límite que la razón inquiera favorece un reflejo de senectud. ¿Qué haremos después de encasillar las propiedades internas de los nombres, sus relaciones formales con los objetos, cifras, variables y funciones? A. N. Whitehead ya advirtió que apenas hay juicios que no abarquen impulsos emotivos y finalidades.²⁹ Pulsan en nosotros múltiples sugerencias que deseáramos expresar y no llegamos a escribir racionalmente. Quiérase o no, meditar en lo que vamos conociendo es algo más que un nítido inventario. Me interesa recomponer lo fraccionado en el organismo de un diálogo abierto, incluso a través de intuiciones paralógicas. Aunque nos enoja admitirlo, la vida de la mente, con locución de H. Arendt, tropieza con antinomias. Si el filósofo no las percibe, ahí tenemos la prueba de que su forma de trabajar no excede la fase asintética del ejercicio. Dentro de la filología, los hechos humanos son significativos en la medida en que nos dejan libres de accionarlos y de actuarnos con ellos. Reconfortan, a este respecto, unas líneas de Alfonso Reyes acerca de Quevedo, de acuerdo con lo que Azorín decía sobre la índole del pensamiento español.³⁰ El defecto técnico que señalé de antemano acaso contenga una virtud. En el corto alcance de mis posibilidades, pretendo intelectualizar lo que siento. Pues el conflicto del sentir con el razonar depende de nuestra naturaleza. Hay que aceptarnos como somos, en un plano de verdades intermedias. No es algo inherente al Mestizo con quien se dialoga aquí, sino alguien. Mientras le hablo, procuro que él me hable a mí. A falta de esta intención, no habría conocimiento real. Yo pienso que en el área de las humanidades, los actos del conocer comportan correspondencias. La definición usual del mestizaje sólo es un vestíbulo. Y así como indago esa estructura, desconecto la mía propia con vistas a recorrer una realidad dinámica. Muy arriesgado resulta hoy todo esto. La palabra *raza* suscita fantasmas. Y muchos opinan que ni siquiera merece atención, temiendo que al darle categoría teórica, volvámos a despertar demonios dor-

²⁸ Karl R. Popper, *ibid.*, 29.

²⁹ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York, 1933 (en edición italiana, Milán, 1961, p. 15). La inadecuación sensorial y psicológica del lenguaje a la mera abstracción científica preocupó a Frege, a Wittgenstein y también se encuentra en B. Russell, *The Scientific Outlook*, Londres, 1931.

³⁰ Alfonso Reyes, "Prólogo a Quevedo" (1917), en *Páginas escogidas*, La Habana, 1978, p. 295.

midos en la conciencia europea. Seamos sinceros: multitud de filisteos se portan moralmente como dominadores, como depositarios del logos y del poder,³¹ aun cuando detesten por fuera aquella palabra. El que haya racismo en las sociedades del Norte es un fenómeno ajeno al orden natural de las cosas. Porque las razas existen desde siempre. Son cada una algo tan concreto e igualmente digno como las naciones originarias que las representan. Puesto que la historia de los pueblos pertenece a la cultura,³² no se entiende por qué motivo las demarcaciones bioétnicas no deban tener cabida en un discurso efectivamente cultural. Unamuno creía en la Raza Hispánica, "la que tiene por sangre la lengua".³³ ¿Fue una ilusión? Se vive de ilusiones. Don Miguel sublimó la historia patria sin falsearla, lo mismo que harían, con menor talento, Giménez Caballero y otros personajes de la posguerra, al sostener que "América es hija de España".³⁴ También Vasconcelos alimentó análoga creencia.³⁵ Ciertamente la doctrina de la Hispanidad (el paradigma nacional ridiculizado antaño por Ramón Sender)³⁶ soslaya a menudo la constitución heterogénea del Mestizo. Volveré a decirlo más adelante. No se discute la sinceridad de Unamuno ni su vigor ideológico. Sin embargo, esa España cósmica del idioma y la literatura salía hacia América como un mensaje del Hombre Blanco, destinándose a un público espiritual supuestamente "blanco" por educación y tradiciones.³⁷ En realidad, se puede cultivar el hispanismo con ánimo de Abel o con desánimo cainita. De tarde en tarde el afecto rencoroso casi es una variación del cariño. Con un poco de esfuerzo logramos entender a Mariátegui cuando dijo que el teorema de las razas

³¹ Esta dialéctica conceptual la ha venido desarrollando Leopoldo Zea desde *La conciencia del hombre en la filosofía* (1960) hasta sus obras más recientes.

³² Para comprobarlo, bastaría con indicar los caminos diferentes, aunque entrelazados, de Hegel, Marx, Dilthey, Rickert, Spengler, Croce, Ortega, etc. (y las investigaciones etnológicas, sociológicas o etno-antropológicas de Frobenius, Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss etc. a Lévi-Strauss, etc.).

³³ Miguel de Unamuno, *El pueblo que habla español* (1899), OC, t. IV, p. 572.

³⁴ Véase José Luis Abellán y Alberto Monclús, coords., *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Barcelona, 1989, I, p. 45.

³⁵ Por eso notamos en Vasconcelos cierta sintonía espiritual con Unamuno en lo que respecta a "la América española" (*La raza cósmica*, op. cit., p. 36 ss.).

³⁶ Ramón Sender, "Maeztu, víctima propiciatoria", en *Los Noventa y ocho*, New York, 1961, pp. 246-247.

³⁷ Me permito señalar mi estudio "¿Realidad o espejo? La idea de América en la literatura de Unamuno y de Ortega y Gasset", en *Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía*, I, Córdoba (Argentina), 1991, pp. 199-236.

inferiores ha servido a Europa para guarecer sus designios imperialistas.³⁸ Y se logra entender a Leopoldo Zea como intérprete de la marginación. Los intelectuales españoles han desperdiciado un recurso formidable de la crítica por no enfrentarse de veras con el mestizaje. Quizá sea esta nevadura el alma vagante del escrito.

1. El Mestizo: ideas por consentimiento

Voy a encaminar el ensayo aventurándome en una proposición intensa: *Lo propio del Mestizo es el contrasentido de la vivencia humana*. No imaginen ustedes que el concepto haya salido así de fácil, como quien dice. Trataré en seguida de explicarlo mejor dando un breve rodeo. El sentido hermenéutico corresponde a lo que alguna cosa es de suyo nada más detenernos en ella. Al escribir, por ejemplo, ante una realidad o un texto literario: "esto significa lo siguiente", extraemos una nota que estaba incluida en el objeto de análisis; o bien descubrimos valores simbólicos que fluyen en el lenguaje de la obra de arte, de modo que el sentido estriba en la suidad objetiva de un estado de cosas explorado como una actualidad externa al ámbito del sujeto que la discierne.³⁹ Con lo cual es evidente que cualquier signo de base fenomenológica es descripción de hechos. El contrasentido desconcierta, en cambio, un significado que se rompe en dos fracciones significativas, abriendo cauce a un logos antitético de doble ritmo. Mestizo es el sujeto con aprehensión binaria del mundo, pues la otra parte estructural del yo perceptor dificulta el asentamiento de una conciencia individual. César Vallejo le dio forma en poesía: "Destílese este 2 en una sola tanda, y entrambos lo apuramos".⁴⁰ Al hablar del antiguo Perú, L. E. Valcárcel ha resaltado que el mestizo "padece la doble tragedia de dos almas irreconciliables y el doble rechazo de los de arriba y de los de

³⁸ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Barcelona, 1976, p. 33.

³⁹ Sobre qué es *suidad* en el pensamiento de X. Zubiri, cf. su *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid, 1980, p. 121). Ese concepto se inscribe, a mi entender, en la reelaboración de lo transcendental según Husserl, a la vez que participa en la teoría de la experiencia hermenéutica de Heidegger, Gadamer, etc. así como se enlaza con la filosofía del lenguaje en cuanto estructura especulativa de la objetividad en la subjetividad y viceversa (Ortega, Buber, Sartre, Levinas, Laín Entralgo, etc.).

⁴⁰ César Vallejo, *Trilce* (1922), XVII, en *Poesía completa*, México, 1979, p. 140.

abajo".⁴¹ De ahí que una actitud, quizá la más característica de los escritores indohispánicos, y tan entrañable como una evocación, sea la de ir inquietando continuamente la sombra del ¿quiénes somos? La historia no responde. Sólo acuden en socorro aquellas respuestas que traíamos guardadas en la alforja. Ensalzar el mestizaje como el mito de la otra América⁴² acaso sirva de consuelo. Desacreditarlo como una desgracia⁴³ acarrea malentendidos y livor.

Las buenas ideas trabajan en silencio bajo las cosas reales. Frente a los sufrimientos que plagan la memoria de los pueblos doloridos, la crítica antes permanece pensativa que dispuesta a rasgarse las vestiduras mostrando indignación. Todo lo que sucedió allende el océano durante siglos de colonialismo ya fue y es hoy materia fáctica de la historia. Me parece que lo nuestro es reunir serenamente reflexiones, lejos de apologías y de panfletos. A los europeos de arraigo protestante y careta humanitaria les agrada llorar lágrimas fingidas sobre la violencia en que se enfangaron los conquistadores.⁴⁴ Dentro de la opinión colectiva hay entresijos de benignidad junto con hipocresías que aparentan compasión. Si tuviéramos una finura paradójica más acuciada, lo entenderíamos mejor. Fray Bartolomé de Las Casas lamentó que en las "ovejas mansas" —según llamaba a los indios— "entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos".⁴⁵ Ésa fue la pura verdad. Pero quienes han transformado al padre Las Casas en un paladín del antihispanismo pasan por alto el espíritu universal de aquella protesta, y olvidan otras palabras: "que nunca indios de todas las Indias hicieron mal alguno a los cristianos...".⁴⁶ "La 'barbarie' des Espagnols —comenta Todorov— ... annonce l'avènement des Temps modernes. Ce que les Espagnols découvrent, c'est le contraste même entre métropole et colonie, des lois morales radicalement différentes réglant le comportement ici et là: le massacre a besoin d'un code appro-

⁴¹ Luis E. Valcárcel, *Historia de la cultura antigua del Perú*, Lima, 1925, I, pp. 14-15.

⁴² Cf. Leopoldo Zea, "El mito americano del mestizaje". Manuscrito.

⁴³ Cf. José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948-1949), OC, t. IX, p. 179.

⁴⁴ Consúltese Julián Juderías, *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*, Madrid, 13a. ed., 1954, pp. 136-144.

⁴⁵ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Madrid, 1982, pp. 72-73.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

prié".⁴⁷ Si quisiéramos prolongar el discurso a espaldas de Todorov, en seguida deberíamos añadir que los mestizos son progenie de la masacre. La cultura en España no logra ver la realidad americana sin proyectar en ella su propia imagen idealizada, como hacía Unamuno entresonándola.⁴⁸ Igual que las personas, los pueblos piensan en razón del pasado. Y jamás reconocen culpas ni omiten encajarse los méritos. El problema está en que el Mestizo existe, y es muchedumbre. De no haber habido matanzas sino exterminio completo del Indio, la historiografía ibérica podría hoy argumentar que la Conquista fue una empresa heroica, que pudo competir con la colonización sajona del Continente Norte. El mestizaje es el grave estorbo de la conciencia católica moderna. No viene al caso debatir si los españoles del siglo XVI fueron más o menos bárbaros que las otras naciones colonizadoras. Importante sería habilitarnos para la crítica. Los europeos de ninguna época han amado cuestionarse en lo fundamental. Consideramos una barbarie el asesinato, mientras que nadie asigna ese calificativo al sistema indiscutible de nuestros esquemas culturales. Porque la voz del ser habita en nosotros con su palabra. Nos manifestamos en una Lengua que es el nombre de las cosas, que habla de sí misma y se contiene a sí misma al dilatarse —como observa Jacques Derrida a propósito del *Gespräch* heideggeriano.⁴⁹ A raíz de esa apropiación racional, teológica y utilitaria, hemos legalizado conquistas mortíferas de todo tipo, hasta el presente. En tiempos de Ortega, aún en lo sucesivo, repetíamos, a tono con Hegel, que Europa cumplió en ultramar un cometido civilizador entre indígenas de vida prehistórica.⁵⁰ La etnología y las demás disciplinas arqueológicas se han ocupado de ilustrarnos científicamente las civilizaciones autóctonas, usos y costumbres, técnicas y organización de la sociedad. Casi increíble es el poco interés que

⁴⁷ Tzvetan Todorov, *op. cit.*, pp. 150-151.

⁴⁸ El testimonio más elocuente de ello quizá sea la interpretación que Unamuno dio del gaucho Martín Fierro (1894) (OC, t. IV, pp. 709-719 y 737-740). Lo cual significa, por un lado, que era una visión hondamente poética, y por otro, que la autenticidad de la personalidad unamuniana consiste en la fuerza con que él manejaba la historia argentina e hispanoamericana.

⁴⁹ Jacques Derrida, *De l'Esprit. Heidegger et la question*, París, 1987, cap. 9.

⁵⁰ A este respecto, cf., por ejemplo, ideas de Ortega y Gasset en *Hegel y América* (1929) (OC, t. II, pp. 563-576) que conectan con otras ideas sobre "los pueblos jóvenes" o "pueblos de nacimiento colonial" (OC, t. VIII, p. 397 y ss.). Pero lo importante es comparar la postura de Ortega y Gasset con la de Leopoldo Zea en "Ortega, Hegel y América", en *¿Por qué América Latina?*, México, 1968, pp. 55-70.

ha recibido, mientras tanto, el entendimiento de la psique mestiza.⁵¹ Al hombre medio hispano y medio indio, no se le ha otorgado ni la gárrula autoridad del blanco ni la grandeza trágica del Indio.⁵² Un carrusel de tópicos y el clamor del V Centenario recién celebrado difunden ahora una epidemia de plácida indiferencia. A estas alturas, el mestizaje tampoco se presta a usarlo como calamita de reivindicaciones tercermundistas. La América al sur de Texas reclama atención directa. No se trata de solidaridad compasiva, entre cristiana y filantrópica. Eso terminaría pronto con reinstalar un falso diálogo de arriba abajo y de abajo arriba. Lo que hace falta es consentimiento ético, donde el adjetivo "ético" quiere calificar sencillamente un estilo continuo de filología sustraída al influjo de escuelas decimonónicas. Yo soy un humanista inquieto que devanea bastante. Apenas nada puedo soportar, excepto la vida, como Fernando Pessoa confiaba en un renglón de su *Libro*.⁵³ Me educaron bajo las normas de lo bello. En buena hora Max Aub anotó que "El carácter es la belleza".⁵⁴ Tener carácter significa personalidad. Y la personalidad —ya lo dijo Unamuno— es el mundo interior,⁵⁵ no tan sólo maestría profesional. Desde mi punto de vista, un literato que vive acude en su oficio al calor de lo humano y a la amplitud del existir. En el hispanismo nos encontramos con la variedad del hombre y de las situaciones sociales, como en ningún otro ámbito lingüístico poslatino.⁵⁶ Viviendo en él, se piensa de diferentes maneras, correlativamente. Cargamos con el extraño tino de explicarnos mediante diversidades y comparaciones. El hecho de que una amplia parte de nuestra América sufre desajustes estructurales de origen

⁵¹ Remito al lector a José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México-Madrid-Buenos Aires, 1975, pp. 2-3, a complementar con Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, 1975.

⁵² Grandeza del hombre maya, azteca e inca, castigado y siervo después de tener "culturas avanzadas y respetables" (José Carlos Mariátegui, *Crítica literaria*, ed. cit., p. 64). Y "una profunda historia" (José María Arguedas, *op. cit.*, p. 19 ss.). Grandeza silenciosa que, de uno u otro modo, le reconocen las obras historiográficas de Jacques Soustelle, G. C. Vaillant, R. van Zantwijk, etcétera.

⁵³ Fernando Pessoa, *Livro do desassossego por Bernardo Soares*, Lisboa, 1982 (post.), núm. 49.

⁵⁴ Max Aub, *Jusep Torres Campalans*, en *Novelas escogidas*, Madrid, 1970, p. 712.

⁵⁵ El mundo de la sustancia, opuesto al de la apariencia (*OC*, t. I, p. 865): lo que él apreciaba en las contradicciones de la personalidad de Quevedo (*OC*, t. III, pp. 1061-1062) y en el genio interiorizado de Cervantes (*OC*, t. I, p. 1234).

⁵⁶ Una historia de entrecruces, de inseguridades y firmezas, al decir de Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, 1954.

hispano y anda con retraso respecto de áreas económica y política—mente más desarrolladas indica un aspecto que pide vislumbres de sustancia. ¿Cómo hay que interpretar la inadaptación atávica del Mestizo al modelo pragmático norteamericano? ¿Y por qué razón los "hijos de la chingada", los pachucos de California, no consiguen amoldarse al álgebra de la mentalidad sajona? ¿Lograrán practicar algún día pautas de conducta yanqui que desconocen la honda estratificación del mestizaje? No se impacienten ustedes al escuchar esta salva de preguntas. A veces, no cabe más remedio que arrojarse en interrogantes por lo atrevido de la intención. Me acuerdo de un pasaje de Octavio Paz:

Algunos pretenden que todas las diferencias entre los norteamericanos y nosotros son económicas, esto es, que ellos son ricos y nosotros pobres, que ellos nacieron en la Democracia, el Capitalismo y la Revolución Industrial y nosotros en la Contrarreforma, el Monopolio y el Feudalismo. Por más profunda y determinante que sea la influencia del sistema de producción en la creación de la cultura, me rehúso a creer que bastará con que poseamos una industria pesada y vivamos libres de todo imperialismo económico para que desaparezcan nuestras diferencias ... Mas ¿para qué buscar en la historia una respuesta que sólo nosotros podemos dar? Si somos nosotros los que nos sentimos distintos, ¿qué es lo que nos hace diferentes, y en qué consisten esas diferencias?⁵⁷

Estoy tanteando el problema aunque no pueda adentrarme en su núcleo hasta el extremo de apercibirme totalmente en una vivencia extraña a mi condición. Si el Indio, como tal Indio, es la otredad inalcanzable (el arriero que se aleja con su poncho Colorado hacia los Andes occidentales de la Eternidad, según cantó el corazón de Vallejo),⁵⁸ el Mestizo configura un entronque español de arraigo europeo. La participación común en esta modalidad del ser nos posibilita entrelazar una hermenéutica eficaz mientras unos y otros nos reconozcamos en una recíproca actitud de análisis respectivo. No vale pedir que el pasado conteste de una sola manera a las solicitudes del presente. Y cobija una torpe pretensión reputarnos señores de las ideas. "Estos seres vulgares se enorgullecen por nada", así reza una leyenda del antiguo Yucatán. "Lo que ellos dicen, es cosa de su vanidad y de su obstinación".⁵⁹ Somos intelect-

⁵⁷ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950), México, 1985, pp. 22-23.

⁵⁸ César Vallejo, "Los arrieros", en *Los heraldos negros* (1918), *op. cit.*, p. 109.

⁵⁹ En relato de Ermilo Abreu Gómez, *Leyendas y consejos del antiguo Yucatán*, México, 1961, p. 208.

tualmente libres si procuramos entrañar una conciencia "unitaria y mudable". Un principio de sabiduría es cuestionarnos acerca del Otro permitiendo que él haga otro tanto. Desatender en las demás culturas la facultad que tienen de tergiversar la nuestra, "es un vicio feo, /y ya viejo vicio" del narcisismo filosófico, con versos de Machado.⁶⁰ El Mestizo nos sugiere que bajo el incesante ir y venir de la vida, la forma determinada de un concepto se desenfoca al interferir con otras determinaciones. Somos cada cual, como individuos o como entidad de grupo histórico, un sujeto activo y un objeto pasivo, pues la experiencia que hacemos del mundo, también estriba en la experiencia que otros hacen de nuestro estar en el mundo. No puede haber conciencia única del ser. Cuando el objeto es cosa humana, siempre nos habla. Los hechos que enjuiciamos, lo mismo nos significan a nosotros.⁶¹ De forma que si el intérprete piensa honradamente, se enajena.⁶² En este sentido, la crítica dialógica es humilde, es el logos metamórfico un *humus* que da fruto en sucesiva renovación y muerte. Al fin y al cabo, las reflexiones sobre la idea del mestizaje nos conducen a vernos extrañados en la figura del Mestizo. Me doy cuenta de lo arduo que resulta asentar un método de ida y vuelta del conocimiento⁶³ sordo ante el afán de conclusiones terminantes. Aquí no hay conclusión que valga, si no es premisa de nueva proposición. O sea que la verdad es el espíritu —la inquietud— de la ciencia, no su calabozo. En cambio, la historia consiste de ordinario para nosotros en cómo la vemos desde la plaza europea,⁶⁴ en cómo nos enseñaron a mirarla. Porque esto es lo que nos conviene. Casi nadie entre ustedes estaría dispuesto a suscribir de par en par que Europa no sólo es la inteligencia que ha

⁶⁰ Antonio Machado, CLXI, cit., III; ed. cit., p. 626.

⁶¹ *Ibid.*, I: "El ojo que ves no es/ ojo porque tú lo veas/ es ojo porque te ve".

⁶² O superación del *autós*, del *ego* saliendo de la mismidad mental hacia el entendimiento del *héteros*, del *alter* que corresponde al *idem* y de lo *alienum* en respectividad con lo *proprium*. El *ser* no se cristaliza aquí en un *ente* residual (o sujeto gramatical), sino que es un "campo de fuerzas" (Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, París, 1947, cap. 3, § 2). De forma que lo que llamo "enajenación" de la inteligencia a través de la hermenéutica, produce en la persona el *amestizamiento* de individualidad extrovertida: "Mas busca en tu espejo al otro; al otro que va contigo" (Antonio Machado, CLXI, op. cit., p. 627).

⁶³ "El conocer es un viaje de ida y vuelta" (José Ortega y Gasset, *La razón histórica* [1940], OC, t. XII, p. 234).

⁶⁴ Una explícita exhortación a los intelectuales de América para que se aparten de la visión eurocéntrica, en Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, 1969.

montado el armazón de su cultura, sino además el reverso moral de su conciencia: la sombra que aparece a quien nos vea, como si se dijera, por detrás. El hispano de América tampoco debe suponer que es real solamente lo que él piensa de su tradición. Pero al profundizar en el asunto que nos preocupa, no olvidemos que dentro del Mestizo también camina el Indio: "la ternura de la evocación" (el rasgo íntimo que Mariátegui resaltó en el arte de Vallejo),⁶⁵ "la cultura del silencio" (en la ideología de Paulo Freire).⁶⁶ Y esa latitud del alma, aunque quiera uno andar por ella o sujetarla, permanece inasible y opaca. El Occidente medieval y moderno ha preferido la destrucción a la asimilación. Ahora ya es demasiado inverosímil promover una síntesis del universo eurocéntrico con los rescoldos indios. Quien pudiera realizarla en serio, desde luego, modificaría el talante de la modernidad.⁶⁷

España mezcló la sangre. No contaminó las ideas, ni mucho menos las creencias. La controversia de Las Casas con Sepúlveda en Valladolid se centró en las crueldades de la Conquista, que el primero consideraba inicuas, y lícitas el segundo.⁶⁸ Ni tan siquiera el obispo de Chiapas podía hacerse cargo del sufrimiento que supuso para los pueblos indígenas la cimentación del pasado mágico. Quizás se encuentre en el *Primero sueño* de sor Juana el jeroglífico barroco de una sociedad ocupada: la fantasía nocturna de esa tierra-persona, diversa de sí misma y dolorida.⁶⁹ Si no me engaño, ahí está la médula del problema. Refiriéndose al Mestizo observó José María Arguedas que "logra diferenciarse del pueblo indio pero conservando una filiación de ascendencia india, en la que muchos caracteres del espíritu español viven con todo su dinamismo

⁶⁵ José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, op. cit., p. 254.

⁶⁶ Paulo Freire, *Teoría y práctica de la liberación*, Madrid, 1973, pp. 86 ss.

⁶⁷ Es harto evidente, por ejemplo, que el libro de Todorov (op. cit., pp. 11 *passim*) apunta hacia la dirección del porvenir humano.

⁶⁸ Véase Bartolomé de Las Casas, *Obra indigenista*, por José Alcina Franch, Madrid, 1985, pp. 164 ss.

⁶⁹ En otra ocasión, más oportuna que la de ahora, tendré que ampliar críticamente esta frase, donde intuiciones de lectura directa se engarzan con sugerencias eruditas de Méndez Plancarte y de Puccini, pero sobre todo con atisbos y conceptos de Paz en torno a la autora y a la sociedad del Virreinato (Octavio Paz, op. cit., pp. 93-120; *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, 1982 (en ed. ital., Milán, 1991, pp. 35-52 y 338-358).

y sus virtudes...".⁷⁰ Un hombre melancólico hasta en los alborozos, áspero y suave, "invulnerable a la amargura aun estando cuajado", como el mismo Arguedas se autorretrataba en Santiago de Chile, pocos meses antes de morir.⁷¹ Mestizos cultos de México, que se desprenden con disimulo de su autoconciencia al razonar como blancos, envolviéndose en guatas de circunlocuciones y reservas ante el forastero por la memoria que late oculta bajo el sentimiento. Es posible que la ambivalencia de esa postura interior haya obstaculizado el camino de las naciones mixtas hacia la uniformidad del Norte.⁷² Sinceramente no sé decir si ofrezco atisbos de hermenéutica sustancial, o si en vez de moler trigo, levanta mi cerebro cascarilla. Tan sólo sé que no traigo doctrina alguna a José Arcadio Buendía. Y no busco esqueletos en cascotes roídos por la herrumbre. Bien lo explicó el gitano Melquiades a su amigo de Macondo: "Las cosas tienen vida propia, todo es cuestión de despertarles el alma".⁷³ Abrigo con Unamuno la creencia en que ninguna doctrina historicista ilumina el mundo entero.⁷⁴ Importa trabajar, no obstante, para que el ejercicio ponga ideas de pie, y no se queden colgando telarañas. Le pedimos a la crítica que despierte el fuego de las cosas. Hasta ahora, la evolución de los pueblos duales nacidos de la Conquista no ha avanzado al paso con la del Viejo Continente. Éste es un hecho. Usando un giro algo tautológico, podemos agregar que la dificultad de los grandes cambios sociales y políticos en el centro y sur de América, a más de apoyarla razones específicas, deja suponer un engarce del fenómeno con la heterogénesis racial del mestizaje. La afirmación admite una alternativa: la aceptamos como posiblemente verdadera o la rechazamos considerándola un desacierto. Más que la lentitud en el impulso progresivo de una economía y política burguesas, han intervenido complicaciones básicas en la mentalidad. Francisco Miró Quesada escribía hace años sobre la índole del pensador mestizo unas palabras que anoto aquí por clarividentes:

⁷⁰ José María Arguedas, *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, Buenos Aires, 1976, p. 205.

⁷¹ *Id.* "¿Último diario? (Santiago de Chile, 20 de agosto de 1969)", en *Casa de las Américas* (La Habana), núm. 59 (marzo-abril, 1970).

⁷² Cf. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, ed. cit., pp. 11 ss.

⁷³ Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (1967), Madrid, 1982, p. 59.

⁷⁴ Porque "la historia jamás puede llegar a ser ciencia aunque nos dé materiales para construir la ciencia sociológica y la política", Miguel de Unamuno, *La tradición literaria americana* (1907), OC, t. IV, p. 910.

Quiéralo o no, ve dos imágenes de su ser acercarse la una a la otra. Su anhelo es que esas imágenes coincidan, que culmine el movimiento recuperativo... Y así, viviendo intensamente la labilidad de su ser, en una extraña mezcla de fe y de duda, de entusiasmo y de desesperanza, de angustia y de plenitud, el hombre de la tercera generación tiene que hacer una gran elección sobre sí mismo.⁷⁵

Otro argumento es cuestionar si la idea de cambio apunta, dondequiera que se la discuta, a reproducir las transformaciones del ambiente europeo como paradigma único. Sería labor muy intrínseca, y probablemente inútil, argumentar una contra-opinión con carisma científico. Para quienes mantengan a destiempo la desligadura de Unamuno frente a la Europa ilustrada,⁷⁶ es tan triste como ineludible convencerse al fin de que el derrotero de la historia no admite trayecto disparejo.

Se culpa al siglo XIX por haber proclamado nuestra vocación civilizadora. Pero la verdad es que certidumbres parecidas han venido grabando desde antiguo la conducta de las gentes arias. Merece la pena que nos detengamos un poco en esta esquina para iluminar de lado la meditación. Se acabó hace más de un milenio y medio el Imperio de Roma. No se ha extinguido, sin embargo, la esencia de la romanidad.⁷⁷ Un velo de niebla ofuscaría el paisaje espiritual de Occidente, si no entendiéramos que la conciencia moral y la política europeas han alzado sus valores en formas imperativas e imperialistas. Ortega manifestó en *La rebelión las masas*, que Europa es "enjambre de muchas abejas y un solo vuelo".⁷⁸ Otras veces saqué a relucir esa metáfora de timbre virgiliano. Quiso recordarnos el autor que somos una gavilla de etnias, tradiciones e idiomas interarticulados. En un libro de 1962, Laín Entralgo señalaba que "ni genética ni resultativamente puede ser definida Europa", subrayando más adelante que el hombre europeo "ha hecho efectiva la universalidad de la historia".⁷⁹ Luego, realizamos una entidad

⁷⁵ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano*, México, 1974, p. 74.

⁷⁶ Esto salta a la vista en el estilo de la *Vida de Don Quijote y Sancho* por oposición a la "inteligencia analítica, fría y prosaica" (OC, t. IV, p. 161) del "parisienismo" (OC, t. III, p. 508) que Unamuno continuamente desdenó en la literatura de América, empezando por la polémica con Rubén Darío.

⁷⁷ Cf. Michele Pallottini, "Por qué filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Americanos* (México), núm. 22 (1990), p. 135 *passim*.

⁷⁸ (1930), OC, t. IV, p. 120.

⁷⁹ Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid, 1962, p. 680.

consistente. Nuestro fondo helénico y hebraico-cristiano, la simbiosis latinogermánica de la Edad Media, el obsequio a la Razón, el eje del deber inderogable como fulgor moral de la cultura y, por último, la civilización iluminista del capitalismo con su modo de actuar la praxis económica, la democracia parlamentaria y la teoría del Derecho, atestiguan un conjunto homogéneo que pervive por debajo de odios e idiosincrasias particulares. "América que la llaman latina —decía Giménez Caballero— no debían llamarla latina sino romana porque fue el catolicismo, del que fuimos nosotros los portadores, lo que fundó América".⁸⁰ Algo similar escribió Menéndez y Pelayo al anteponer el genio romano, latino y católico al individualismo protestante de la colonización septentrional.⁸¹ Don Marcelino tuvo el privilegio de ser un sabio que sorteaba los materiales de la erudición según le venía el toro. Habría que leer los conceptos al trasluz. La romanidad antigua y la eclesiástica condensa el sistema universal de las ideas-creencias y enmarca la filosofía jurídica de la Autoridad, ya sea de la Iglesia como del Estado. No es una insensatez haberlo dicho. La fuerza expansiva del *Imperium* fue consolidándose sobre este logos de la *Auctoritas*.⁸² Con él hemos vigorizado una espiral de autoexaltación, apoyando en la cultura artística, intelectual y científica la legitimidad del mando como tarea inexcusable. Los Estados Unidos decidieron proteger su bulbo nórdico lejos de todo escrúpulo. Lo mismo trató de conseguir más tarde la Argentina al soñar mediante la inmigración europea un encumbramiento que vicisitudes alternas e infortunios le han negado. No hubiera podido la América mestiza promover un ascenso autónomo precisamente porque ella representa en territorios remotos, por un lado la prolongación hispanoeuropea, y por otro la ausencia de autoridad endógena respecto de su cuadro mental constitutivo.⁸³ Le ha faltado Historia. La suya propia es una doble propiedad y una doble privación del "yo" y del "tú", que sobreentienden un "él" todavía misterioso, aunque Carlos Fuentes lo haya perci-

⁸⁰ Cf. José Luis Abellán y Alberto Monclús, coords., *op. cit.*, t. I, p. 45.

⁸¹ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Madrid, 1948, I, p. 6.

⁸² A fin de matizar mejor este aspecto, véase mi ensayo "Logos, barbarie y utopía. Diálogo con Leopoldo Zea", en Raúl Fornet Betancourt, ed., *Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea*, Aachen, 1992, pp. 165 ss.

⁸³ Relaciono esta observación con la conciencia de la dependencia en Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978, pp. 165 ss.

bido: "Yo no sé ... no sé ... si él soy yo... si tú fue él... si yo soy los tres..."⁸⁴

La figura dramática, perpleja e inquisitiva del Mestizo queda aún sin explorar fuera de su geografía americana. Una figura "dramática" porque la contemplamos en el escenario de una tierra violada; "perpleja" por su intrínseca complejidad humana; e "inquisitiva" puesto que nos interroga y nos contesta si es que llegamos a prestarle oídos. No debe un hispanista proceder como si no la viera. Más vale que tengamos el coraje de intranquilizarnos al discernir en el espectro de su alma una maternidad telúrica⁸⁵ incongruente con el esquema paterno del discurso europeo. Ya hemos dado con unos hallazgos, al margen de las preguntas que brotaron más atrás. Lo que he escrito hasta aquí, me ha servido de clave para dilucidar una frase contundente de Leopoldo Zea donde se dice que "A lo largo del último medio siglo XIX, en la América ibera nada logró el positivismo para hacer de los iberoamericanos hombres prácticos". "El proyecto positivista al norte, como en México, y el civilizador en el extremo sur, intentaron —añade el ensayista— un cambio de identidad de los habitantes de la región".⁸⁶ Por lo visto, se malograron ambas resoluciones: el "lavado del cerebro" y el "lavado de sangre". Pesan como piedras esas palabras. Hasta parecen la declaración autógrafa de un fracaso continental. El asunto se le planteó a Zea desde la juventud, cuando colaboraba con su maestro José Gaos. Dijo por aquel entonces que "El positivismo en México no fue sino la expresión filosófica de una realidad ajena al positivismo como doctrina ideal".⁸⁷ Casi cabría comentar que fue un instrumento importado por los discípulos de Gabino Barrera a fin de emplearlo en el terreno de la contienda política como respaldo metodológico de la burguesía, según ha escrito Miró Quesada en coincidencia con Zea. Y "esto —observaba el autor peruano— es propio de México y América Latina".⁸⁸ El problema que se reintroduce, en definitiva, siempre apuntó a lo mismo: ¿es la civili-

⁸⁴ Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz* (1962), México, 1991, p. 315.

⁸⁵ La "maternidad telúrica" a la que me refiero no es un "telurismo" genérico, como otros "ismos" señalados por Giuseppe Bellini en *Il labirinto magico* (Milán, 1973, p. 151), al margen de L. Polmann y J. Loveluck. Se trata aquí de una imagen arquetípica que identifica a la Madre con la Tierra, la intrahistoria y la autoctonía amerindia del Mestizo.

⁸⁶ Leopoldo Zea, *El mito americano del mestizaje*, ed. cit.

⁸⁷ *Id.*, *El positivismo en México* (1943/44), México, 1968, p. 38.

⁸⁸ Francisco Miró Quesada, *op. cit.*, p. 211.

zación ilustrada la que repele al Mestizo, o es la sociedad mestiza la que no puede situarse auténticamente en las formas culturales de Europa?⁸⁹ Dialéctica ha de ser la respuesta, igual que la pregunta. Dejemos a los historiadores que describan la vieja relación de Justo Sierra, T. García, Limantour y Casasús con las corrientes positivistas francesa y angloamericana. También es oportuno discutir la de los intelectuales sucesivos con Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Ortega, Heidegger, Sartre, etcétera, incluyendo el marxismo en este debate crítico fundamental. Se le ha vuelto necesario al Mestizo desplegar la amplitud de su espacio vital. Y si no profundiza la tarea, por mucho talento que tenga será un imitador: un personaje de la comedia que interpreta el papel de re-petir los textos de Europa.

2. Meditación de la ambivalencia

Un pensamiento recio en torno a lo que Scheler denominaba sociología del saber⁹⁰ empuja hacia comarcas fronterizas con la metafísica de la cultura. Ortega asumió esta obligación.⁹¹ Nuestro guía es él, aunque no le obedezcamos a todas horas. Cuando arrecian las dificultades y se trituran los conceptos, nos ilumina Unamuno por su extraordinario don de lengua con fulgores. Si ustedes me permiten la osadía, les confesaré que voy buscando lo intrahistórico de las cosas. Digo que el Mestizo es la otra cara del Hispano. "La otra cara" alude a la oculta. Pero no por ser invisible, sino por alarmante. Se prefiere ignorarla porque solicita un esfuerzo enorme reconocernos en ella. Su "cara" es la imagen del mundo ontológico contemplado a través del hispanismo en dos visuales menesterosas de una miseria de arriba. La coincidencia del Uno con el Otro indica la esencia del mestizaje, cuyo valor desbarajusta nuestro estar seguros en el Quién que no somos en realidad. Pues la idea del sernos que llevamos a hombros no se aviene a una conciencia del "yo" distinta de la

⁸⁹ Se ha hablado de "penetraciones culturales deformantes de la identidad"; de "desechos culturales ajenos y extraños" a la sociedad mestiza que se le incrustan provocándole alteraciones perturbadoras negativas" (José Luis Balcárcel, "Dinámica de la identidad", en *América Latina. Historia y destino Homenaje a Leopoldo Zea*, México, 1992, p. 78). Aparte del énfasis, y bien que legítima, esa postura quizá simplifique en exceso el problema dialéctico.

⁹⁰ Tarde o temprano, habrá que llegar a una síntesis de la *Wissenssoziologie* de Scheler con la analítica marxista, por difícil que aún resulte el cometido.

⁹¹ A eso iba lo que él denominó "expansión de la filosofía" (*OC*, t. VII, p. 287). Pero su hispanismo queda vinculado mucho más a la europeidad que a la americanidad real y/o virtual.

del individualismo europeo. Ya empieza la cuesta a ser muy agria. Abrigar voluntad de altura y no poder subir por líneas verticales produce un ajeteo agotador. Me doy cuenta de que es fatigante trepar acantilados. Por eso deben ustedes ayudarme. Ahora desearía que se preguntasen por qué nos apremian tan a fondo el *ego* primario y monolítico. Parece como que es imposible apresar la heterogeneidad del trascendente en la soledad del inmanente. El *a priori* de las categorías lingüísticas nos fija al individuo corpóreo,⁹² que es el yo conocedor mientras dice las cosas, las juzga y las afirma. Corroborados por las codificaciones verbales de la gramática, creemos que el sujeto habita el centro de la esfera, y por más que varíen las circunstancias, se conserva incrustado en el pedernal de su singularidad. La "estructura profunda" que Noam Chomsky destaca en la forma lógica de la frase⁹³ hace manifiesto el carácter parmenídeo que subyace a la *stásis* del concepto. Apenas nadie procura convencerse de que nuestra persona es justamente "nuestra" porque se pertenece en cohesiones plurales. De ahí se deriva la respectividad fisiológica del existente. La llamo "fisiológica" debido a que refiere la naturaleza trans-finita de la vida espiritual. Xavier Zubiri puntualizó que la respectividad del mundo no estriba en la recreación de una cosa con las demás. Nos dijo, en cambio, que "La respectividad es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto tal", en cuanto formalidad "abierta".⁹⁴ Sin embargo, ni aun así conseguimos viscerar la morfología psíquica del Indohispano. En efecto, el Mestizo no sólo se es con la trascendencia de las cosas, sino que la dinámica de la *atéleia* subjetiva va orquestando un "contrapunteo" —con vocablo de Fernando Ortiz—⁹⁵ del "tú-yo" y del "yo-tú" que hablan correspondiéndose. El propio enclave de

⁹² Sin duda alguna, la corporeidad es el soporte de la mente (*ménos, mens*, fuerza vital del existente), la base del principio mismo de identidad. "El cuerpo es el sentimiento de nuestra realidad", Juan David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, 1982, p. 117. Y el *organon* gramatical instrumenta el lenguaje a la estructura del mundo físico en que estamos viviendo ahora. Pero como el Mestizo no pertenece a una sola raza, la conciencia ambivalente de su personificación corpórea induce en él doble sentir y visión astigmática del tiempo: memoria dialéctica (o anagramática) del yo, inasimiento y vértigo. Cf. César Vallejo, *Trilce*, cit., II, ed. p. 124.

⁹³ Noam Chomsky, *Cartesian Linguistic*, New York, 1966, ed. esp., Madrid, 1969, p. 96.

⁹⁴ Xavier Zubiri, *op. cit.*, p. 120 *passim*.

⁹⁵ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano entre el tabaco y el azúcar*, La Habana, 1940.

la geografía política y económica donde la gente mestiza vivió durante siglos de Colonia, se nos manifiesta en términos contradictorios. Aún hoy, la autonomía de las naciones latinoamericanas en la heteronomía del sometimiento estatal a sedes foráneas de Poder, aduce otro testimonio, a nivel macrosópico, de dualidad: de ser el que no y de no ser el que sí. Recapacitemos en el vuelco de ideas y de costumbres gramaticales que implican la reflexión y el diálogo con el Mestizo. Eso es lo grave del discurso.

Bastaría con observar diversamente la posición del fundamento mental. Digamos, pues, que en la red de los instintos humanos, lo otro es todo aquello que precisa subyugar como un *obiectum* y ganar a la apetencia del *subiectus*; o bien consiste en lo que hay que sacrificar (*victimare*) al impulso destructivo del contrario, por ser lo *obpositum* un predicado del error, del diabólico, de la enemistad, del odio-amor, de la lucha por sobrevivir dominando. Consideren ustedes que estas líneas bordean instintos. Pero no es algo descabellado preguntar si la evolución del *ethos* pudo ennoblecir la "función biológica" —en léxico de Johan Huizinga—⁹⁶ hasta el extremo de convertirla en noble filosofía. De suponerlo así, por supuesto que abriríamos la puerta al pesimismo, aunque, a veces, consentirlo, apacigua más que opinar con atuendo de optimistas por exceso de confianza. En lo intrahistórico de Occidente, esto es, en la semántica del lenguaje que autoriza intelectualmente las acciones públicas y privadas, encontramos la proyección del Otro como Adversario del señorío fundado en el dominio de la palabra⁹⁷ o en el imperio protegido por las armas. Ortega tuvo un gran acierto cuando sentó las bases de una interpretación bélica de la historia. Desde Grecia en adelante, Europa ha sido la vanguardia del devenir. Y jamás ella ha puesto en duda que lo contrario, lo distinto y lo anómalo son indefectiblemente externos al ámbito ideal de su conciencia sobre lo que debe ser. Externo es igual a Bárbaro. Luego, es el Inferior.⁹⁸ En la raíz de la europeidad que nos cobija, está ese arquetipo del Originario contemplado en el *mónos* como atributo del Perfecto.⁹⁹ No cabe negar que hacia el simbolismo místico del Uno convergen todas las formas del Espíritu, empezando por las

⁹⁶ Johan Huizinga, *Homo ludens* (1954), ed. esp., Madrid, 1972, p. 8.

⁹⁷ Cf. José Ortega y Gasset, prólogo *A una edición de sus obras* (1932), (OC, t. VI, p. 352).

⁹⁸ Cf. Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 20 ss.

⁹⁹ Heráclito, *fragm.* B 50; Platón, *Parménides*, 160 B 2; Plot. *Enn.*, VI, 5, 1 y VI, 8, 19; "El Uno es origen de la esencia" (*autós arjé tēs ousías*).

ideas del Ser, del Bien, de la Verdad, y por el Dios Uno. Estamos habituados a conectar múltiples culturas. No obstante, bajo ningún pretexto permitiríamos que la multiplicidad de las áreas etnológicas derribara la certidumbre de que la civilización es un *unicum* irradiado por el *ego* euro-occidental. Y lo que no percibimos injerto en el árbol de la tradición greco-latina, no designa ante nuestros criterios historicistas un agente precipuo de cultura universal. La mente europea encubre su tedio al *Alter* y el horror al *Doble*¹⁰⁰ entregándose al prejuicio según el cual lo inadmisibles por la ciencia positiva resucita larvas del hombre arcaico y supersticioso. Siempre nos parecerán el arte inca y maya, la religión cruenta y las costumbres del azteca, un mundo hermético, ya que intentamos descifrarlo colocados en la órbita de cánones y gustos pertinentes a nuestro sistema ideológico. Ser un gran arqueólogo quizá no sea más fácil que ser un buen filósofo. Pero así como el primero puede alcanzar un amplio saber en su disciplina, no logra un filósofo introducirse en otro hemisferio de pensamiento mientras no dialogue implícitamente con él. Al rehusar esta tarea se aparta del cometido crítico que vertebró la inteligencia. Voy bregando para fundamentar un método de hermenéutica intercultural, pues el mestizaje es de por sí interculturalización.¹⁰¹ La filología difiere de la ciencia justamente porque trata los temas de estudio como problemas del alma. Cuando el análisis pasa al "pensar poético" que decía Antonio Machado,¹⁰² no podemos conceptuar nada mediante formalismo unificador. Con la dialéctica de la ambivalencia, permanece el mundo desunificado. Mal que bien, la mentalidad cohesiva nos prohíbe organizar fuerzas desintegradas por miedo a que una subida de entropía en las configuraciones estables ocasione el desequilibrio del orden. Alfonso Caso sentenció que "La cultura europea es esencialmente crítica, porque es capaz de criticarse a sí misma".¹⁰³ Más correcto hubiera sido decir que es capaz de pensarse a sí misma. Desde luego España y Europa en general, no renuncian terminantemente a lo que fueron, por mucho que desapruében hoy ciertos modos y dogmas políticos que antaño emplazaron su Derecho.

¹⁰⁰ En el área psicoanalítica, cf. O. Rank, *Der Doppelgänger* (1914) con sucesivas ampliaciones y reelaboraciones (ed. ital., Milán, 1987), a integrar con Sigmund Freud, "Das Unheimliche" (OC, en ed. ital., Turín, t. IX, pp. 82 ss.).

¹⁰¹ Acudo al léxico de Fernando Ortiz y a la terminología filosófica de otros intelectuales como Raúl Fornet-Betancourt, también él cubano de nacimiento.

¹⁰² Antonio Machado, *CLXVII* (XIV), ed. cit., pp. 691-693.

¹⁰³ Alfonso Caso, *Discursos*, México, 1958, p. 16.

La manera más inteligente de dar con la actualidad del mestizaje es guardar íntegro el pasado hispánico sin manipularlo con edulcorantes ni con venenos.

Les ruego a ustedes que vayan mirando de nuevo las cosas. Es indudable que el predominio artístico-literario, científico y filosófico, incluidos en él la economía, la política y la guerra, favoreció en el transcurso de los últimos siglos a pueblos con un acuciante instinto de raza y sentimiento de grandeza nacional.¹⁰⁴ Tal vez cargo demasiado las tintas; sin embargo, debe haber una ligazón, comúnmente omitida por los historiadores contemporáneos, entre la doctrina hegeliana del Espíritu que evoluciona como libre proceso de la conciencia de sí y el cuidado de la Raza entendida como demarcación de la unidad étnica. El Uno, aparte de ser categoría metafísica del platonismo tardío helénico, posiblemente remita ese molde a nuestra urgencia psíquica del similar, del *hómoios*, del que se encuentra compartiendo el mismo orden genético y linaje, trabados con herencias éticas y religiosas. Por este sendero se ha afianzado una similitud perspicua del wasp con el proceder millenario del judío. El europeo del norte y el angloamericano extrajeron del terreno racial la materia prima de su universo egocéntrico. Ahora bien, alguien podría corregirme que esta meditación camina bajo tierra con la cabeza entre las nubes. Es cierto. Pero, al menos, no traiciona el compromiso de alargar horizontes. En el mestizaje de las razas y en la convivencia de actitudes contrastantes buscamos el corazón del Hispano. Así de claro y sin falsa modestia. "La verdad —escribió Machado— es que nos faltan ideas generales sobre nuestra literatura".¹⁰⁵ Penuria de filosofía sobre la lengua española por lo tanto, sobre la condición humana que se comunica en español. Por ahí anda la búsqueda. Al investigar quién es el Mestizo y cómo se ajusta su estructura a un concepto profundo del hispanismo, no hacemos sino abstraer aspectos que sobresalen a medida que se devela la realidad. Nadie tiene por qué prohibir a un filólogo que haga lo que yo pretendo cumplir.¹⁰⁶ Cuando se quiere pensar no existen barreras. Valiosa es la interpretación

¹⁰⁴ El fenómeno que señalo, lo han ido conociendo Inglaterra, Holanda, Francia, Alemania Estados Unidos y Japón. No creo que alguien pueda negar esta evidencia.

¹⁰⁵ Antonio Machado, *Juan de Mairena*, xi, en *Prosas Completas*, ed. crit. de O. Macrí y G. Chiappini, Madrid, 1989, p. 1950.

¹⁰⁶ Recuérdese a José Luis Vives: "Nemo prohibere potest quemquam cogitare" (*Satellina*, núm. 190, OC, t. iv, 60).

que perfora las apariencias trayendo al ras del suelo la raigambre del sentido. Wittgenstein anotó en el *Tractatus* que la figura no puede situarse fuera de su forma de representación.¹⁰⁷ Mas la forma de representación —añadiría yo— no puede prescindir del estado de cosas que ella representa. Tardamos en ver que el idealismo de la hermenéutica también es realista. Y el realismo que explore verticalmente los datos reales se revierte en una facna idealizadora. El caso es que las ideas, como la cultura, son organismos complejos. No aman las celdas del convento profesional. Me apoyo en el ejemplo de Ortega, considerando que su filosofía teórica se complementa con la sociología, igual que su literatura de ensayo se integra con los escritos de metafísica. A pesar de caer en contradicciones, un discípulo disperso de Unamuno y de Machado no separa el intelecto y el alma. Lo apunto aquí pues la atracción que ejerce la antropología del mestizaje es proporcional al empeño vano de enunciarla con axiomas. Utilizando la razón apodictica, comprobamos acto seguido que $1 = \sqrt[3]{2}$ (o de otro número "x" mayor que 0). Es decir que $\sqrt[3]{2} \mapsto 1$ (donde "n" $\mapsto +\infty$). A través del discurso matemático, siempre $\sqrt{1} = 1$. Si se afirma que "a" y "b" son el mismo individuo, se indica que cualquier propiedad de "a" es compartida por "b". O sea que "a" y "b" son propiedades de identidad "reflexiva, simétrica y transitiva", según la definición exactamente R. Carnap.¹⁰⁸ Pero esa proposición excluye en absoluto que el límite individuo no sea 1 y único. Por el contrario, resulta un *non-sens* concebir el dos y el uno como fundación, uno y otro, del "yo". La ambivalencia del Dos-Uno en el tallo genético e historiográfico del Mestizo, permanece simbólicamente irrepresentable. A un intérprete normal y corriente, le deja sin cuidado este problema. A un hispanista tiene que preocuparle, porque él atranca el cauce de su humanidad si no capta las antinomias ibéricas que el mestizaje le devuelve en el espejo del conocimiento. Nadie mejor que el Hispano intuye que la verdad no consiste toda ella en claridad.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, 2. 174.

¹⁰⁸ R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Viena, 1954 (edición italiana, Florencia, 1978, p. 110).

¹⁰⁹ Dijo Unamuno, p. ej., que la verdad suprema requiere que vayamos "infinitándonos" (*Vida de Don Quijote y Sancho*, cap. xxxiv). Igual que el mexicano Amado Nervo, creyó don Miguel que la certeza lógica no es la verdad vital, aunque ésta peligre con caer en engaño (OC, t. viii, p. 591). "Nubes, nubes, nubes. Y niebla. Tal la historia". (OC, t. viii, p. 1255).

"Yo no soy yo./ Soy éste/ que va a mi lado sin yo verlo:/ que a veces voy a ver/ y que a veces olvido...". Son palabras de Juan Ramón Jiménez, escritas en un poema de *Eternidades*.¹¹⁰ He ido rumiándolas al paso de mi investigación. Casi relatan un apólogo del Mestizo, en quien el "yo" y el "tú" coexisten, sin que pueda el "yo" destruir al "tú", sin deshacerse a sí mismo. La indeterminación del "yo" a solas sin el "tú" crea, a su vez, un descoyuntamiento acróico del tiempo. "¿Qué es lo que pasa, doña Eduvigis?", le pregunta a la vieja de Comala el protagonista solitario de Juan Rulfo.¹¹¹ Como si dijera: ¿es algo cierto lo que está pasando? ¿O ese algo que pasa por un lado misterioso del hijo huérfano, no pasa en su otro lado fundamental que por ahí contempla atónito las cosas? El *jrónos* denota el tránsito por momentos íntegros y sucesivos de existencia. Concebimos el tiempo del individuo como una totalidad duradera que deviene recogiendo en el abrazo de su propio devenir. Bien que nos constituye "lo vivido", no se reconoce más realidad que la del ahora, aun sabiendo que la destellan "presentes sucesiones de difunto".¹¹² Pero el engaño que supone al "yo" como algo sólido en la línea de un recorrido fugaz, permite mantener la certeza empírica de lo inmediato, esto es: de lo que sucede entre el ayer irreductible y la eventualidad del mañana. De modo que nuestra idea de lo temporal, no obstante que es una visión abierta, tan sólo se abre y cierra al ocaso. Conviene que paremos en esta esquina porque el atisbo proporciona la manera de socavar otras diferencias íntimas de la Europa literaria respecto del hombre hispánico y mestizo. No se trata de un devaneo caprichoso. Al revés. La metáfora de Jorge Manrique marca la pauta: "Nuestras vidas son los ríos/ que van a dar en la mar/ que es el morir".¹¹³ Somos la víspera efímera. O quizá seamos la espera del ser. Las andanzas por el hispanismo poético me certifican que la melancolía por la muerte y la disolución es compañera del amor a la vida. Garcilaso de la Vega y Góngora dieron prueba de análogo sentir. Y en cuanto a Quevedo, el grotesco y pícaro Don Francisco que ideó *El Buscón* también fue el artista "desgarrado" y fúnebre de los sonetos religiosos y morales;¹¹⁴

¹¹⁰ Juan Ramón Jiménez, *Antología poética*, por C. Jiménez y E. Márquez, Barcelona, 1988, p. 370.

¹¹¹ Juan Rulfo, *Pedro Páramo* (1955), México, 1986, p. 29.

¹¹² Francisco de Quevedo, *Poemas filosóficos, religiosos y morales*, II.

¹¹³ Jorge Manrique, *Coplas por la muerte de su padre*, III.

¹¹⁴ Cf. Dámaso Alonso, *Poesía española*, Madrid, 1950 y, del mismo autor, *Cuatro poetas españoles*, Madrid, 1962.

tal como el arrebatado dionisiaco de Goya contrapesó el vaho negro de su imaginación.¹¹⁵ Unamuno nos previno que el deseo de un ser-nos sin final esconde la zozobra ante la Nada.¹¹⁶ En el subsuelo mental del Ibero, el entusiasmo vitalista y la pesantez atrabiliaria de la fantasía son la luz y la sombra del alma. "Si en el más allá del horizonte —dijo Américo Castro— no se adivina el perfil de algún fabuloso destino, el español se hunde en parálisis".¹¹⁷ Antonio Machado lo escribió en verso: "Hora de mi corazón/ la hora de una esperanza/ y una desesperación".¹¹⁸ Sólo una lectura crítica superficial divorcia ambos aspectos, sin entender a fondo ninguno de los dos. Quien desconecta la Razón Vital de la Razón Mortal, no conoce enteramente a Ortega, ni asimila tampoco las aporías existenciales de Don Miguel. Esa ambivalencia del filósofo y del poeta enraza en la inadaptación a la idea unilateral del devenir llano y consecuente. Ortega acostumbraba aleccionarnos que consistimos cada cual en lo que todavía no hay. Estar vivos es per-venir, y viceversa. Pensando intuitivamente en ello, se avizora que la esencia de la duda es el futuro: la muerte y vida a la vez. El "yo" uno e idéntico al que hemos amarrado la persona no alcanza a hablar lo que está siendo en lo que será y que fue, pues el tiempo cinético del Blanco ritma el caminar por encima del ser. Por eso mismo es apremiante una metafísica distinta (una ontología del mestizaje), con mira a teorizar otra dinámica de la conciencia. Si pudiéramos de veras darnos cuenta de la burla, comprenderíamos que colocar el comienzo de la eternidad tras el cadáver es una continuación rastrera del "yo" oprimido por su egocentrismo. La "entrada eternal" —como la llamó Vallejo— bien podría ser una puerta hacia adelante como un cancel de hierro hacia atrás. Y aunque nos complace conectar ilusoriamente la eternidad con el futuro, quién sabe si ya nadamos en la sincronía del espíritu que el cuerpo ofusca y la razón reprime por locura visionaria. "Mi hermana Sixtina —se lee en una página de *Pedro Páramo*—, por si no lo sabes, murió cuando yo tenía doce años... Y mírala ahora, todavía vagando por este mundo. Así que

¹¹⁵ "Artista bifronte" —en expresión de Lafuente Ferrari. "Un mixto" no sólo de las pictóricas, sino de vivencias desconcertantes: E. Lafuente Ferrari, Introducción a *La pintura de Goya*, Florencia, 1977.

¹¹⁶ Cf. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), caps. I, II, III, VI (OC t. VII).

¹¹⁷ Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico* (1949), Madrid, 1970, p. 20. Idea de arraigo orteguiano.

¹¹⁸ Antonio Machado, CLXI, ed. cit., LII; ed. cit., p. 636.

no te asustes si oyes ecos más recientes, Juan Preciado''.¹¹⁹ Un mexicano del medio rural de Jalisco no escribe estas cosas en chanza: "Entonces oyó el llanto. Eso lo despertó: un llanto suave, delgado, que quizá por delgado pudo traspasar la maraña del sueño, llegando hasta el lugar donde anidan los sobresaltos".¹²⁰

Nos legó Juan Rulfo un compendio de intuiciones líricas sobre el contrasentido al escribir que "El camino ... *sube o baja según se va o se viene; para el que va, sube; para el que viene, baja*".¹²¹ Hay que horadar lentamente aquel verso de Vallejo: "El traje que vestí mañana".¹²² Aunque sólo fuera por breves momentos, vería el lector que el diacronismo de los acontecimientos no satisface más que una razonable necesidad del ente físico. Segmentando el tiempo en procesión definida, figuramos un suceder horizontal o vertical, no el recóndito devenir de lo que procede recto con lo que va a la inversa, arrastrados por el fluir del *reñ ta pánta*. Las formas temporales del verbo únicamente posibilitan dilucidar estados de cosas con arreglo al ámbito espacial y a la serie crónica del sujeto-uno. Para nosotros, todo los demás es deslumbriamiento: tinieblas del Ser inaccesible a la razón. "El silencio del sol —sugiere Octavio Paz— traspasa risas y gemidos".¹²³ Ese retoño, aunque moderno, de la cultura náhuatl, no podía olvidar que la vida va y viene, viene y va, "parecida a la vida". Recordaba Alfonso Caso que entre los aztecas, vivir en la tierra era un tránsito, un estar desmuriéndose, como recita un antiguo cantar de los indios: "En hierba de primavera nos convertimos:/llegan a reverdecer:/llegan a abrir sus corolas nuestros corazones".¹²⁴ La *solarità dell'universo* que O. Macrí atribuye a la poética de Paz,¹²⁵ condensa la mitografía de la leyenda cosmogónica en el misterio del símbolo creador. Siempre los pueblos remotos de América ataron este hilo tenue que es el viaje humano al cielo del sol y de la luna. Se ha extinguido el Tiempo sideral de los contemplativos. Ni tan siquiera el Mestizo huye de la cárcel impalpable que envuelve el mundo logicado por Europa. Sin embargo, la dualidad del origen

¹¹⁹ Juan Rulfo, *op. cit.*, p. 55.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹²¹ *Ibid.*, p. 8.

¹²² César Vallejo, *Trilce*, VI; ed. cit., p. 129.

¹²³ Octavio Paz, "Pausa", en *Salamandra* (ed. ital. bilingüe por Giuseppe Bellini, Parma, 1965, p. 180).

¹²⁴ Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, 1953, p. 123.

¹²⁵ O. Macrí, "Il messicano Octavio Paz", en *L'Europa letteraria* (Roma), núm. 2 (1960), p. 146.

y el descompás de las razas le colocan y descolocan al Mestizo en un lenguaje anagramático de la memoria. Su vivencia anímica flota en "los ríos profundos" imaginados por Arguedas,¹²⁶ y se cobija, como le ocurre al Peregrino de Carlos Fuentes, en un conflicto sin resolver del mito con la civilización. Podemos ahora aclarar mejor eso de que en la literatura del propio Fuentes "el hecho histórico pierde su esencia particular"¹²⁷ y episódica. Por algo André Breton llamó a México "tierra de elección del superrealismo".¹²⁸ Bastante a menudo la novela hispanoamericana explaya un conocimiento ondulado y reversible de la vida personal y colectiva, los simultáneos sentires del alma con las realidades: como en Alejo Carpentier, en Miguel Ángel Asturias, en Augusto Roa Bastos, en Juan Carlos Onetti, en Mario Vargas Llosa; así también, pero con otro cariz estilístico y otra atmósfera, en los libros imaginarios de Leopoldo Lugones y de Borges, herederos cultos del hombre gaucho y soñador. Octavio Paz, el gran Mestizo de las letras, ha escrito en un poema: "El río que se va/ siempre/ está de regreso".¹²⁹ Mañana será otro día, pero tiempo que va, es tiempo que vuelve. El tema se remonta hasta Heráclito y culebrea de un poeta a otro en la tradición hispánica. "Se oye jirar el mundo..." —decía Juan Ramón.¹³⁰ También Unamuno andaba por el laberinto, buscando salidas que eran umbrales de más galerías. El *labýrinthos* al que aludo es la expresión simbólica del querer y no poder. No designa un sitio del cuerpo ni un paraje del miedo. Relata, en cambio, la imposibilidad de acceder a otro estar. Las últimas palabras de Bolívar en la novela de García Márquez refuerzan el hallazgo que acabo de agarrar: "Carajos", suspiró. "¡Cómo voy a salir de este laberinto!"¹³¹ Por tanto, laberíntica viene a ser la condición destinada a perpetuarse como tal condición en la conciencia de quienes se rehúsan a aceptarla. Negar lo que se afirma y afirmar lo que se niega esboza el paradigma antropológico de la dualidad ante el contrasentido de la historia. Pueden ustedes columbrar finalmente el nexo que enlaza las utopías del mestizaje con las desgarraduras del vivir americano. Paso tras paso, ya esta-

¹²⁶ Recuérdese, asimismo, A. J. Freire, *Cauces profundos*, Montevideo, 1922.

¹²⁷ Cf. Becky Boling, "Terra nostra: desmitificación de la historia", en *Cuadernos Americanos* (México), núm. 22 (1990), pp. 200-214.

¹²⁸ Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, México, 1971, p. 12.

¹²⁹ Octavio Paz, "Alba última", en *Salamandra*, *op. cit.*, p. 212.

¹³⁰ Juan Ramón Jiménez, "Desvelos", en *Pureza*, *op. cit.* p. 567.

¹³¹ Gabriel García Márquez, *El general en su laberinto*, México, 1989, p. 269.

mos cerca de ver el problema en su conjunto. Se trata ahora de ir completando este diseño del cuadro hispánico.

3. *El hispanismo de dentro y la dualidad*

LA propensión al contraste conceptual que se recrea con agudezas y se lastima con inversiones antitéticas es una constante del hispanismo literario. En palabras de José Palacios: "Siempre hemos sido pobres y nada nos ha faltado", responde Bolívar en García Márquez: "La verdad es la contraria ... Siempre hemos sido ricos y nada nos ha sobrado". "Ambos extremos —anota el escritor— eran ciertos".¹³² La escueta apostilla del novelista interviene muy a propósito para notificarnos que en la mente de habla española, lo acertado y lo equivocado de los pareceres apuntan variaciones ideológicas igualmente certeras. Aun cuando fuera éste un disparate, deberemos contar con él, pues una ideación cordial nos depara muchas sorpresas. Persisto en escribir que la hermenéutica del ser mestizo es una labor poética. Pero también habría que ver cómo ideamos lo que andamos ideando. No me conformo con mirar el "espectáculo cómico, trágico o gris" del mundo hispánico. El mismo puede ser las tres cosas a la vez, o parecer esperpéntico en la pena y desgarrado en la risa. "Nosotros —confesaba Machado con Mairena— pretendemos fortalecer y agilizar nuestro pensar para aprender de éste cuáles son sus posibilidades, cuáles sus limitaciones; hasta qué punto se produce de un modo libre, y hasta qué punto nos aparece limitado por normas rígidas, por hábitos mentales inmodificables, por imposibilidades de pensar de otro modo".¹³³ Tanto más oportuno es revisar aquí el asunto porque entre líneas bosquejo una autocritica de Europa. El desdoblamiento del Mestizo y las peculiaridades culturales del Hispano le imponen al filólogo que vaya él igualmente complicándose con estas realidades. Ahora bien, un postulado previo de la filosofía sitúa la verdad en "el bloque compacto del ser y de la idea".¹³⁴ Sabía Zubiri que el razonador, "en cualquier situación suya entre las cosas, está atenido a ellas".¹³⁵ Este atenimiento "es lo que constituye el sentido primario, radical y último de la 'verdad' ". Sin embargo, es corta la distancia que media entre el atenerse a los datos y el atenerse al

¹³² *Ibid.*, p. 267.

¹³³ Antonio Machado, *Juan de Mairena*, cit., xxv, ed. cit., p. 2010.

¹³⁴ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, p. 637.

¹³⁵ *Ibid.*

valor que se les otorga. La América mestiza no significa lo que es a solas, ni tampoco la España histórica. El significado lo da quien puede más. Salimos aparentemente con pruebas y terminamos con dogmas que encasillan las cosas en la historiología. Y tras el doctrinarismo, acuden los gregarios de la ideología. Si esto que anoto es un poco serio, lo agradece la libertad.

En Buenos Aires, la tercera vez que estuvo allá, Ortega dijo que la cultura europea moderna ha abundado en el orden intelectualista, trabajando con "ideas de ideas".¹³⁶ No hay nada asombroso en lo que él destacó. El aspecto de los hechos cambia según se consideren éstos. Más ayuda a vivir el exceso de teorías que el resque-mor de las pasiones. Éste es el cariz noble de nuestra civilización. Pero la capacidad de teoría, desde luego, se traduce en capacidad de mando o de aprovechamiento. Y este otro es un cariz utilitario. En Europa, las ideas se han portado como medio y fin de la historia y como motivo moral de conducta y justificación social del predominio. Porque es cierto, por ejemplo, que en la Conquista de América y en la sucesiva colonización del Nuevo Mundo lo que triunfó principalmente fue la cultura teológico-política del Imperio.¹³⁷ A raíz de esa cultura europeizadora, entrarían los intereses económicos y, más tarde, los ídolos mentales de la modernidad, cuyas doctrinas parecen insustituibles por apoyarse en la filosofía clásica, en la ciencia, en el adelanto técnico y en un cristianismo de fondo o de rótulo, ya casi irremediabilmente secularizado. Mientras se hable por hablar, no nos compromete estar dispuestos a aprender lo que ignoramos. Muy otra cosa es convencernos de que en todo auténtico problema, la tensión y la duda filtran hasta los huesos. Un sujeto culto y civilizado se encuentra bien donde está y opina a sus anchas, pues la razón no dialoga con la contradicción. Ustedes no pueden suponer, en buena lógica, que dos proposiciones divergentes, más aún antitéticas entre ellas, respecto de un idéntico objeto, sean igualmente certeras. José Palacios quizá, o bien Bolívar, el caso es que uno de los dos se equivocaba. Y vean cómo esto de cortar el mundo según

¹³⁶ El rechazo del racionalismo y del intelectualismo es, efectivamente, una línea vertebral de la literatura de Ortega, así como el intento de revitalizar la cultura. Ahí se colocó la *Meditación del pueblo joven* (1939) que él dirigió a los argentinos (OC, t. VIII, pp. 389 ss.).

¹³⁷ Tesis que coincide *grosso modo* con las posturas críticas de Mariátegui, con aspectos céntricos de Zea e, incluso, con el pensamiento heteróclito de Paz. Un enfoque en Francisco Miró Quesada, "Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías", en *América Latina. Historia y destino*, ed. cit., II, pp. 197-205.

el patrón de la lógica, es a la postre una justicia o una superchería. El lector del Norte no comparte el espejismo delineado por García Márquez pese a que le sugiera el paisaje mágico del Libertador moribundo. Hay incompatibilidad entre axioma y poesía, es decir: entre el conocimiento unívoco y la experiencia imprecisa del mundo. Siempre la razón produce obligación, como observé en otro párrafo.¹³⁸ A medida que los intelectuales mestizos y la humanidad hispánica desencajen dimensiones extrañas al lenguaje filosófico del blanco, también ofrecerán una literatura acorde con el trasfondo de la historia. Y podrá el mestizaje pagar su deuda con España prefiriendo al hombre moderno.¹³⁹

Muy difícil es atar los cabos sueltos del pasado. La independencia del hispano, con su estela de cualidades encarecidas por Menéndez Pidal¹⁴⁰ o analizadas por Américo Castro, en vez de asimilar el método de la racionalidad cartesiana, ha dado rienda suelta durante la época moderna a alborotos de culturas en recíproca batalla por oposición de principios. En los castellanos de antaño, la prontitud que mostraron en juntarse sexualmente con otras razas, resultó tan admirable como enraizada fue su inaceptación sustancial del Otro: ya fueran las creencias de los indios¹⁴¹ o el conjunto interno al orden del saber iluminista.¹⁴² Esa actitud de xenofobia, al tiempo que preservaría la pureza tridentina de las posturas eclesiásticas, fortalecidas por el Antiguo Régimen, le impidió a España un diálogo real y verdadero con los pueblos indígenas de América. Claro está que la misma actitud fue estorbando el cometido de consolidar en tierras de ultramar el temperamento y el proceder pragmático de la burguesía norteeuropea. Una efectiva digestión del teorema liberal traía consigo no tan sólo un menoscabo de los mitos que para el español del siglo XVII eran la fama y la honra, sino una desecación de los valores étnico-religiosos puestos

¹³⁸ También en el valor moral de la palabra *obligación*. Por ello, un lógico como Wittgenstein veía "la vida como un deber", P. Engelmann, *Letters from L. Wittgenstein*, Oxford, 1970 (ed. ital., Florencia, 1970, p. 51).

¹³⁹ Quizá pudiera ser ésta una hipótesis de desciframiento de *La raza cósmica*, ed. cit.

¹⁴⁰ Cf., por ejemplo, su libro *Los Españoles en la historia* (Madrid, 1947).

¹⁴¹ Américo Castro, "Sobre lo precario de las relaciones entre España y las Indias", en *Cervantes y los casticismos españoles* (1966), Madrid, 1974, pp. 228-244.

¹⁴² No aceptación que, de vez en cuando, se nota en los textos de Ortega, aunque es mucho más clara en los de Unamuno.

en la base de su Patria heráldica e isabelina.¹⁴³ Al carácter científico de Francia se le desacreditó con escarnio porque aceptarlo significaba dañar el semblante íntimo de la nación.¹⁴⁴ De modo que la modernidad ideológica debió parecer a los tradicionalistas una fiebre que contagiaba la vida tradicional del estamento público. En el mismo atolladero fueron encontrándose todas las monarquías del Viejo Continente. Lo grave en España, bajo el reinado de Fernando VII y después de su muerte, consistió en que las transformaciones de mentalidad irían cuajando con enorme retraso frente a Inglaterra, a destiempo con el medio francés e, incluso, con los procesos intelectuales y políticos de la América ibera.¹⁴⁵ Aún más grave fue el hecho de que esas transformaciones, formalmente encaminadas por el aperturismo ilustrado de Carlos III,¹⁴⁶ no llegarían a cumplirse ni tan siquiera durante la primera mitad del siglo XX, y quedó convertido el país en dos lados irreductibles y enemigos extremos uno y otro. Leopoldo Zea ha visto las cosas bien adentro al destacar en la vida española de los Austrias una dualidad entre medieval y moderna,¹⁴⁷ correlativa a la asimetría básica del mestizaje. Y así como los pueblos mestizos han permanecido al margen del bari-centro sajón, ya se había ido debilitando la potencia española, lejos del escenario en que actuaban la Reforma, el espíritu revolucionario y la economía industrial. Por supuesto que España compone a Europa. Tampoco Unamuno pudo negarlo, aunque él y Ganiwet —sin cantar *miserere* en coro con Donoso Cortés, con J. Balmes, con Menéndez y Pelayo u otros círculos reaccionarios de opinión— mantuviesen que su patria padecía problemas y encarnaba valores

¹⁴³ Además de Américo Castro, *De la edad conflictiva* (1963, p. 197 y ss.), una panorámica cultural del siglo XVII hispánico ha de incluir por lo menos a Karl Vossler, *Lope de Vega und seine Zeitalter* (2a. ed., Munich, 1948); Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española del siglo XVII* (Madrid, 1963); José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social* (Madrid, 1972); *id.*, *La cultura del Barroco* (Barcelona, 1975); *id.*, *Poder, honor y élites en el siglo XVII* (Madrid, 1979) y J. H. Elliott, *Imperial Spain 1469-1716* (4a. ed., Londres, 1981). La crisis del orden colonial como trasfondo de sor Juana, en D. Puccini, *Sor Juana Inés de la Cruz* (Roma, 1967). Visión de conjunto en Leopoldo Zea, *América en la historia* (Madrid, 1970).

¹⁴⁴ Cf. M. Di Pinto, *Cultura spagnola nel Settecento*, Nápoles, 1964, pp. 7 ss. La polémica volvería a plantearse ante el krausismo. Cf. L. Rodríguez Aranda, *El desarrollo de la razón en la cultura española* (Madrid, 1962), junto a Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, op. cit.

¹⁴⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, ed. cit. cap. VII.

¹⁴⁶ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, ed. cit., pp. 121-122.

¹⁴⁷ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., pp. 109 ss.

diferentes al resto de las naciones europeas desarrolladas.¹⁴⁸ Si matizamos las vicisitudes de ayer desde una perspectiva americana, el desafecto del Mestizo es comprensible. El infortunio corroe hasta los vínculos de la sangre.

Con mis variaciones intento aprehender el sustrato literario en la historia y el sustrato histórico en la literatura. Los frutos de la mente, ya sean artísticos o perteneczan a la ciencia y a la filosofía, siempre interaccionan con la conducta social.¹⁴⁹ Es decir que en cada fenómeno del conocimiento crítico podemos hallar la otra cara de los demás fenómenos que entrelazan una cultura. Hay personas y pueblos que piensan creyendo, como los hay que predominantemente se entregan a lo que razonan. Quizá exista una tercera modalidad. Y ella es peculiar del hispanismo, intuido aquí en la fractura orgánica de ambas modalidades.¹⁵⁰ La exigencia de creer antes que razonar, y la necesidad contraria de conceptualización como respuesta de un pensamiento laico "fideísta", por eso mismo de que quisiera anular otra vertiente subjetiva o arcaica, señalan en esta angustia interna de la cultura española una fuerza biunívoca que nos recuerda el mestizaje. Dentro del verbo "creer" caben varios contenidos: religiosos, míticos y civiles. Tal como lo utilizo, es un vocablo con semántica infraestructural del edificio de las ideas. Ya lo escribió Ortega, y lo ha repetido M. Zambrano.¹⁵¹ El creyente indaga en los sucesos una magnitud ultraobjetiva requerida por el deseo de *duplicar* las cosas en símbolos del universo sobrenatural, o en expresiones de una Ley historicista que gobierna el avance de la sociedad. Toda creencia ajusta la dispersión del vivir al registro de una esperanza. Eso fue, por ejemplo, lo que Ernst Bloch destacó en la doctrina de Marx.¹⁵² Y cuando el creer se alimenta con virtudes

¹⁴⁸ El tema confluye en la "Versión española de la vida moderna", según Pedro Laín Entralgo, *La Generación del Noventa y Ocho* (Madrid, 1947, pp. 93 ss.).

¹⁴⁹ La sociedad como realidad, más o menos oculta, de todo lo que acontece, en José Ortega y Gasset, *Prospecto del Instituto de Humanidades* (1948) (*OC*, t. VII, pp. 13-14). Pero eso no se tradujo, para él, en la aceptación del economicismo marxista de la estructura.

¹⁵⁰ Cf. Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, 1947. No sería difícil dar amplia documentación al respecto en Unamuno y Machado.

¹⁵¹ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (1940), *OC*, t. V, pp. 381 ss. y María Zambrano, *España, sueño y verdad*, Barcelona-Buenos Aires, 1965, pp. 97-98.

¹⁵² Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., 1959; del mismo autor, *Über Karl Marx*, Frankfurt a.M., 1968. Acordémonos de lo que dijo Martí sobre Marx: "Como se puso del lado de los débiles merece honor" (José Martí, *Escritos norteamericanos*, op. cit., *OC*, t. II, p. 1872).

teologales, implica una escatología que absorbe el mundo en la esfera cósmica de lo divino. Es la creencia un condensado de la voluntad de sernos eternamente, siendo, a la vez, un requisito del yo que piensa a través de un "yo" estratificado en dos niveles (la duda unamuniana). Donde el radicalismo de la Reforma hincó raíces, produjo a la larga una homologación de los criterios liberaldemocráticos que no se consolidaron en las regiones latino-mediterráneas ni en la América mestiza. E. Troeltsch estudió el contraste de las tareas extrarreligiosas del Derecho natural profano con la autoconfiguración sociológica de la conciencia cristiana basada en el estribo inamovible que es la Iglesia.¹⁵³ Sobre ese conflicto de actitudes ha caminado España lacerándose entre un concepto moderno de Estado como principio immanente, y otro concepto de la Potestad sometida a la doctrina eclesial por lo arraigado del sentimiento individual de salvación. Tras la muerte de Felipe II y el anterior esfuerzo de Vitoria para conciliar la teoría tomista con los nuevos problemas jurídicos de la modernidad,¹⁵⁴ una inquietud antigua se apoderó del cansancio español ante el hueco y el estruendo de la vida. El esplendor barroco de los ritos y la grandiosidad compacta de alcázares y conventos, mientras glorificaban la fe en la Iglesia, parecían como detenerla encubriendo una sensación de derrumbe a todas horas. En el caleidoscopio de la picaresca o en el churriguerismo del adorno abigarrado, voceaba un alma tan honda como negra y el pánico al vacío.¹⁵⁵ No le va a ser fácil a un racionalista atravesar la locura del Quijote, sentirse con el pulso de Quevedo o en el eco de Calderón que le habla. Ni podrá tocar y ver lo que hay en la penumbra de sor Juana. Porque razonando a secas, él discierne cosas sin volumen: formas exentas de ornamento. Y como los juicios de valor estético o moral son ficciones del gusto o de la cultura,¹⁵⁶ es improbable que la lógica comprenda la *alogía* del mestizaje, el desorden de lo confuso y la intensidad artística. Pero la cultura sería un

¹⁵³ Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen, 1912 (en ed. ital., *L'essenza del mondo moderno*, Nápoles, 1977, p. 123).

¹⁵⁴ Cf. Pedro Cerezo Galán, *Del 'ius communicationis' a la ética de la comunicación*, ponencia leída por el autor en la VIII Sem. de Hist. de la Filos. Esp. e Iberoam., Salamanca, sept. de 1992.

¹⁵⁵ *Horror vacui*: miedo a la duda, a la inseguridad latente. En este sentido, cabe compartir el juicio historicista de que el Barroco es el "estilo expresivo de la Contrarreforma", dado por la escuela liberal (Crocé) y por V. Weisbach, *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, ed. esp., Madrid, 1942, p. 14.

¹⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, ed. ital., Milán, 1967, pp. 32 ss.; pp. 68 ss.

laboratorio de entomólogos si fuéramos recortándola en partículas atómicas o en reseñas donde sólo aparecieran objetos. "La realidad de un hecho —decía Ortega— consiste en lo que ese hecho sea, no simplemente en que haya acontecido".¹⁵⁷ Al cuestionar el pasado, la historia se le ha vuelto al hispano un calco de su propio perfil y un disfraz grotesco de su otra mitad. Raro es tropezar con asuntos de ideas que no adquieran en esta literatura un tono de punto último o un remate de carcajada.¹⁵⁸ El énfasis subterráneo del estilo también dibuja garabatos. Incluso la vivencia del liberalismo asumió en la geografía hispánica un cariz "teológico", aunque alentar opiniones "ateas". Y el espinoso escaramujo de la tradición, más próximo al espacio del mito que al del análisis, ha sido durante generaciones un argumento de disputa hostil al diálogo sereno y un estorbo a la confrontación. En efecto, es muy cierto que las ideocracias de la Patria, del clericalismo y del laicismo, desintegraron la inteligencia tanto como la falta, en la Metrópoli y en la Colonia, de una filosofía a la altura de los tiempos. No hubo linealidad de trayecto, sino complicaciones duales de voluntad y razón, de ánimo creyente y genio descreído. Ortega quiso poner remedio cuando ya era demasiado tarde para reintegrar una familia lingüística de pueblos desengañados, sin identidad definida.

Lo que España presenta son formas inacabadas, y por ello nunca son perfectamente clásicas.¹⁵⁹ Mediocre resultaría nuestra contribución intelectual si no viéramos que al describir el hispanismo por un lado, se agranda la longitud del lado inverso. Reparen ustedes en que esta realidad materializa una consistencia ambivalente. Cualquiera puede verificarlo así nada más al leer la obra cumbre del espíritu español. La novela de Cervantes nos visita —observó Machado— "con su doble tiempo y su doble espacio, con su doblada serie de figuras —las reales y las alucinatorias—, con sus dos grandes mónadas de ventanas abiertas, sus dos conciencias integrales y, no obstante, complementarias, que caminan

y que dialogan".¹⁶⁰ Si abriéramos la puerta de enfrente, nos contrariaríamos con Ortega: "El mundo —subrayó en un comentario platónico— nos es y nosotros somos al mundo Sólo que, como yo me soy a mí mismo, en cuanto que *soy al mundo*, en rigor *me soy al mundo*".¹⁶¹ Esto es: me soy a los demás, a los hechos, a la historia; me soy a la otredad del yo. Por dondequiera que miremos y sea cual fuere el modo de mirar, nos cruza el "tú" fundamental. "Yo no soy mi vida —escribió él en otra ocasión. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida".¹⁶² Radicalizando las investigaciones de Ortega, se aprende que la estructura humana no tiene núcleo. El mundo terrestre no es el centro: "Pensad la tierra donde se encuentra el cielo/ y el cielo donde se halla la tierra y habrá cambiado todo" —insinuaba Miguel Ángel Asturias en *Canto a la Argentina*.¹⁶³ El "yo" tampoco es centro porque él no es Dios: "nada soy yo —se lee en un poema de Octavio Paz— "cuerpo que flota, luz, oleaje: / todo es del viento / y el viento es aire siempre de viaje".¹⁶⁴ Ortega lo había apuntado en dos proposiciones: "La vida está constantemente *siendo y des-siendo*, algo que nunca es, sino que siempre además, *des-es*. La vida no debiera decirse que es, sino precisamente que vive".¹⁶⁵ Se vive del transcurso, y lo que transcurre es nada. Es Vallejo quien vio que los muertos "murieron siempre de vida".¹⁶⁶ Consistimos en la complementariedad del *idem* con el *alter*. Es éste el misterio de la vida personal y de la hermenéutica que la ilumina hurgando las quiebras del Mestizo. El "yo" y el "otro" son el "yo" del "otro" y el "otro" consustantivo del "yo". Ambos entifican la disimilación de la propia esencia, en el sentido de que se atraen, se necesitan y se rechazan bajo la fuerza del *erōs* y del *ejthos*. El drama de la españolidad y también de la americanidad mestiza se debe a que sus actuaciones respectivas no llegan a posibilitar la armonía de los antagonistas culturales y raciales. Impresiona atender a la historia posmedieval de España por el choque de experiencias antitéticas que soportan el andamio

¹⁵⁷ José Ortega y Gasset, *Los problemas nacionales y la juventud* (1909), OC, t. X, p. 109.

¹⁵⁸ Y eso es el esperpento: un género literario típicamente español, al que Valle Inclán dio nombre, pero que ya existía, según Ortega, en la tradición popular madrileña del *Don Juan Tenorio* (OC, t. V, p. 243).

¹⁵⁹ De modo que el Barroco (la visión de Goya, delineada por Ramón Gómez de la Serna), como momento cumbre del quehacer artístico hispánico, no sólo no deriva del estilo clásico-renacentista, sino que es su antítesis (Eugenio d'Ors, *Lo Barroco*, Madrid, 1944, p. 127).

¹⁶⁰ Antonio Machado, *Juan de Mairena*, cit., XXXII, ed. cit., p. 2040.

¹⁶¹ José Ortega y Gasset, *Comentario al "Banquete" de Platón*, OC, t. IX, p. 768.

¹⁶² *Id.*, *Unas lecciones de metafísica*, XIV, OC, t. XII, p. 127.

¹⁶³ Miguel Ángel Asturias, "Alto es el sur", en *Antología*, ed. ital. bil. por G. Bellini, Parma, 1968, p. 46.

¹⁶⁴ Octavio Paz, "Viento", en *Condición de nube*, ed. cit., p. 16.

¹⁶⁵ José Ortega y Gasset, *La razón histórica*, IV, cit., OC, t. XII, p. 202.

¹⁶⁶ César Vallejo, *Trilce*, cit. LXXX, ed. cit. p. 214.

vertiginoso de la mente hispánica. Quizá sea Unamuno su representación más conforme en este siglo. La síntesis que buscamos —la Utopía del futuro posmoderno— sólo cabe ir realizándola estándonos dialécticamente fuera de lo interno y dentro de lo externo, o al menos con un pie hacia afuera. Velázquez nos lo dejó expresado en el lienzo de *Las Meninas*. Ciertas intuiciones de metafísica fulgurante se dicen y se pintan en español. A quien opinara que es un absurdo conceptuar tesis dislocándolas en antítesis, le sugiero que reconsidere el método y la intención de su labor, pues la inteligencia crítica del mestizaje se lo pide encarecidamente. Y todavía preguntan algunos, con ganas de perder tiempo, si hay una filosofía española. Eso equivale casi a negarle dignidad intelectual al espíritu de esta lengua, sólo porque es distinto al del idioma alemán o del francés. Lo profundamente nuestro, con atisbo de Antonio Machado, es la disociación del pensamiento: "...ver, con relativa claridad, la natural *aporética* de nuestra razón, su profunda irracionalidad..."¹⁶⁷ Lástima que los necios confundan —como Unamuno decía— "el común de dos con el neutro o con el epiceno o con el ambiguo".¹⁶⁸ Por ello mantengo, con Cerezo Galán, que es una línea certera trazar puentes entre la filosofía y la filología. Nos debemos a la cultura de los principios contrarios. Sobre el fondo de la dualidad que une y desune el pasado común, puede el hispanismo recuperarse en América.

No hay en ninguna de estas líneas acusación ni censura para nadie. No hay más que amor filológico al mundo del Mestizo y deseo de transfundir los resortes de erudición en energía viva de ideas. Es preferible acabar pensando en callejones sin salida ("para salir por los tejados/de esos mismos callejones")¹⁶⁹ que vender embelecos y jerigonza en la feria de las vanidades. Ahora bien, Ortega nos explicó en *España invertebrada*,¹⁷⁰ que la diferencia racial, lejos de excluir el proceso de incorporación, destaca un rasgo es-

¹⁶⁷ Antonio Machado, *Juan de Mairena*, XXII, ed. cit., pp. 1995-1996.

¹⁶⁸ Miguel de Unamuno, *Sobre la "claridad grosera"* (1934), OC, t. VIII, p. 1213.

¹⁶⁹ También dijo Machado que "Pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida... Y entonces es cuando se busca la puerta al campo" (*Juan de Mairena*, XVIII, ed. cit., p. 1978). Admito que éste es un ejercicio "esencialmente heterogeneizador" (*ibid.*, XIV, p. 1963), y más figura un "pensamiento hablado" (*ibid.*, XLVIII, p. 2116) que una escritura filosófica. Júzguelo ustedes con benevolencia. *La americanidad del Mestizo hispano sólo me posibilita dialogar con él*.

¹⁷⁰ OC, t. III, p. 53.

pecífico de todo gran Estado en fase de asentamiento. Así lo testimonia la Roma clásica, antes de que el cristianismo cundiese en las ciudades y con anterioridad al vuelco ocasionado en la composición íntima del Hombre helénico-latino por la jerarquía mística del *peithomai* sobre el rango de la *gnōme*.¹⁷¹ Es un hecho notorio que la romanización de los pueblos euroasiáticos y norteafricanos dio impulso a un mosaico de doctrinas, soteriologías y cultos que el centro del Imperio siguió agregando a medida que se ampliaban los confines de presidio militar y el territorio de los flujos comerciales.¹⁷² Jamás tuvo Roma una filosofía íntegramente suya, desvinculada de las escuelas o de las corrientes helenistas. Lo que Torres Caicedo, F. Bilbao, José Martí, Vasconcelos y la literatura posterior han ido llamando "latinidad" de América en contra del sentir español de Unamuno, Alcalá Zamora, Menéndez Pidal, Ortega, J. Marías, etcétera, es una denominación de conjunto que a mí, como hispanista, no me cuesta sacrificio ninguno suscribir. Pero adviértase que mucho hay de "romano" y, por tanto, de "latino" en las instituciones, propósitos e ideales del sajonomismo. Ni tampoco debería olvidarse que eso de la latinidad cultural del Mundo Antiguo fue una estratificación de gentes y tradiciones en que Roma entró con un componente, por más que prioritario. El humanismo ético romano y la jurisprudencia, sin desvincularse de la religión ritual de la *Res Publica* o del *Principatus*, conservaron un carácter esencialmente laico, cuya ruptura fue paralela al ascenso de la teocracia eclesiástica-constantiniana. A través de ese conducto magisterial y gubernativo se gestó la Edad Media en sintonía con la sujeción de la política, de las artes y del pensamiento al núcleo cristiano-católico de la nueva romanidad. Mientras tanto, en la Península Ibérica, después de los visigodos, marcharon las cosas de otra manera, debido a las peculiaridades de su historia interétnica e interreligiosa, en ese aspecto casi premoderna, porque se hallaba asentada en la dialéctica de fuerzas múltiples.¹⁷³ Sin embargo, a finales del siglo xv, la entrada en funciones del tribunal de la Inquisición bajo el patronato real, el sometimiento del país a la primacía intransigente de la Meseta, la reconquista del último baluarte morisco y la expulsión de los sefardíes, fueron, todos ellos, episodios de un recobrado ánimo

¹⁷¹ Cf. por ejemplo, Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, París, 1891, cap. IV, y Arnaldo Momigliano, coord., *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Londres, p. 1963 (Introducción).

¹⁷² J. Reville, *La religion à Rome sous les Sévères*, París, 1886, pp. 25 ss. y 284 ss.

¹⁷³ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, op. cit., pp. 429 ss.

medieval. Lo significativo está en que eso ocurrió en el período de auge máximo del Renacimiento latino, cuando más intenso era en Italia y en los cenáculos de Europa el afán de restauración de la *dignitas hominis*, en víspera ya de los ataques erasmianos a la aridez del lenguaje escolástico y a las costumbres devocionales de tiempos pretéritos. Ahí empezó a complicarse la identificación sustantiva de España dentro del marco europeo moderno.¹⁷⁴ Su latinidad humanística hizo crisis, paradójicamente, en la custodia armada de la romanidad teológica: antorcha y tambor del catolicismo ibérico por un lado e instrumento de ambiciones nacionales por el otro.¹⁷⁵

Con sus caballeros y escudos de nobleza, Castilla persiguió a rajatabla un designio global de exaltación católico-española. Fue el proyecto que la monarquía de Isabel y Fernando había ensalzado no tan sólo como paradigma de estrategias políticas, sino como esquema "ontológico" incorporado a una cultura sin resquicios de heterodoxia.¹⁷⁶ Según escribió Américo Castro, "entrechocan en nuestro problema factores negativos y positivos, destructores y creadores, rencorosos y entrañables".¹⁷⁷ El dualismo del vivir hispánico a rastras del filólogo que lo interpretaba en el alma mientras la España imperial levantaba, pieza tras pieza, el inmenso complicado artefacto de su orbe jurídico y administrativo, también anduvo fortificando en su casa como en tierras de ultramar una muralla invisible que la distanciaba del exterior, al paso que Galileo y Descartes enseñaban a Europa saberes y métodos faltos, cada vez más, del consuelo divino. Un hispanista puede enorgullecerse ante la diversidad de su propia cultura histórica. Incluso la arrogancia le está permitida. Pero no debe mentirse a sí mismo. Las reformas emprendidas por la dinastía borbónica en el clima favorable de la Ilustración, no bastaron a crear el ambiente de una mentalidad anquilosada, con sus más y sus menos, a raíz del conflicto entre Razón y Fe. Esa disyuntiva que unos historiadores exageran y

¹⁷⁴ Claudio Sánchez Albornoz, *La empresa de América y España, en Siete ensayos*, Barcelona, 1977, pp. 265 ss.

¹⁷⁵ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, op. cit. p. 117. Claro está que el planteamiento historiográfico de Zea es casi diametralmente opuesto al de Ramiro de Maeztu, *Defensa de la hispanidad* (1934), Madrid, 1952, p. 94 y *passim*.

¹⁷⁶ Puede el lector documentarse en Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (1880/82), lib. IV, cap. I y II.

¹⁷⁷ Américo Castro, "Introducción en 1965" a *La realidad histórica de España*, ed. cit.

otros difuminan, la compartieron la sociedad peninsular y la mestiza. "El tiempo de la colonia —ha dicho Carlos Fuentes— fue un tiempo anacrónico, que prolongó ficticiamente el orden orgánico de la Edad Media".¹⁷⁸ A los artistas hay que hacerles caso cuando se dedican a pensar. "España es como la vio Goya: una eterna edad con desgracias liberada por ese escudero burlón que eructa su pregunta desvanecedora, exorcizante, instantánea: '¿Qué quiere ese fantasmón?'".¹⁷⁹ No deja de ser sintomático el que un novelista del ámbito mestizo, descubra en las imágenes de *Don Quijote* y de *Don Juan* las personificaciones de la ambivalencia característica de su propia sociedad y de su literatura: "España se sueña en la luz y en la piedra Sólo el Caballero de la Triste Figura y el Burlador de Sevilla se merecen recíprocamente. Su encuentro —imposible pero estremecedoramente imaginable— hubiese significado la salud de España".¹⁸⁰ De verdad que sorprende considerar la conducta de los hidalgos y labriegos que se arrojaron a la suerte. Un pueblo que en América, con palabras de Ortega, "sin directores, sin táctica deliberada, engendra a otros pueblos. Grandeza y miseria de todo lo que tenía que hacer",¹⁸¹ despreocupándose del futuro que iba a surgir de aquella mezcla de razas, como un río inmenso de humanidad arcaica y moceril. Un pueblo de aventureros "No podía dar a las naciones que engendraba lo que no tenía": la "disciplina superior" y la "civilización progresiva"¹⁸² de los colonizadores ingleses a quienes, en resumidas cuentas, Ortega siempre admiró, viendo en ellos al grupo selecto y preparado a encauzar el porvenir. Mariátegui supuso que "la Conquista fue la última Cruzada".¹⁸³ Cierta es otra cosa: los Conquistadores procrearon hijos que en adelante ya no serían españoles aun cuando continuaran siendo problemáticamente hispanos.

¹⁷⁸ Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, op. cit., p. 11. Conceptos análogos anotó Domínguez Faustino Sarmiento, *OC*, t. I, pp. 945-946, y también los ha venido destacando, varias veces, Leopoldo Zea inspirándose en Bolívar.

¹⁷⁹ Carlos Fuentes, *ibid.*, p. 45.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 46.

¹⁸¹ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, op. cit., *OC*, t. III, p. 121.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed. cit., p. 139.

Epílogo

Nosotros —confesaba Bolívar— que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue... no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado.¹⁸⁴

A eso iba o, a lo mejor, en ello estoy ahora de regreso. El Mestizo del que hemos venido hablando, representa el emblema vivo de una filiación huérfana. De modo que también personifica el símbolo de una paternidad ausente. Por motivos de raza y que son a la vez causas y efectos del sistema cultural europeo, se le ha negado al hijo la posibilidad de identificarse con el espíritu del progenitor a quien ahora en lo más íntimo, y a quien desprecia como al responsable de un abandono arraigado en la congoja maternal. "Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo. Mi madre me lo dijo ... —No vayas a pedirle nada. Exígele lo nuestro. Lo que estuvo obligado a darme y nunca me dio..."¹⁸⁵ Deberían los conceptos tener vivencia ideativa para que pudiéramos mirar el entresijo de las cosas con poesía intelectual. Lo malo es que no siempre nos socorren demostraciones al alcance de la mano. Pero hay evidencias que no las necesitan en término previo. El español de hoy, por supuesto que es inocente de lo que pudo hacer el español de antaño. Comparte, sin embargo, las mismas culpas desde el momento en que su filología no se hace cargo de abrirse a la figura humana del "hermanastro" escuchando sus alegatos, razones y querellas. Creo entender que el mestizaje intrahistórico del arte expresa, bajo formas diferentes, la búsqueda vana de una paternidad distante y desabrida como el paisaje de la "Media Luna": tierra de soledades y atropellos, de fantasmas infelices que murieron y de muertos que tornan a morir. Ese viejo Pedro Páramo es tan remoto que hasta lleva el nombre del desierto. Un Padre-Piedra, rodeado de espectros nacionales, magias y recuerdos que lo aprietan mientras se desmorona al fin en "un montón de piedras"

¹⁸⁴ Simón Bolívar, "Carta de Jamaica", en *Doctrina del libertador*, Caracas, 1976, p. 62.

¹⁸⁵ Juan Rulfo, *op. cit.*, ed. cit. p. 7.

para volver "al lugar donde había dejado sus pensamientos".¹⁸⁶ Algo tiene que ver la lejanía paterna (que de algún modo también es el silencio de Dios del Padre, Dios Padre hispano) con la angustia de Vallejo: "En esta noche pluviosa,/ ya lejos de ambos dos, /salto de pronto.../ son dos puertas abriéndose cerrándose,/ dos puertas que al viento van y vienen/ sombra a sombra".¹⁸⁷ Desazón del extranjero en la modernidad, con versos de Carrera Andrade: "En mi bosque sentía andar las nubes,/ los senderos buscaban compañía/ cerca de un manantial inconsolable/ llorando soledad, agua infinita".¹⁸⁸ Y puesto que la idea del Padre encarna la imagen arquetípica del Uno, del Ser Principio, la falta del Fundamento, del apoyo autoritario en la memoria entrañada y rencorosa de los descendientes hispánicos, agrava la carencia de unidad estructural que moldea al Mestizo. Nostalgia es pena del recuerdo, así de profunda que ya no cabe siquiera saber qué era lo que andaba perdido en el piélago del tiempo: "Madre, me voy mañana a Santiago,/ a mojarme en tu bendición y en tu llanto" —eso que escribía Vallejo.¹⁸⁹

José María Arguedas observó que "el indio es resignado y humilde ante la muerte",¹⁹⁰ esto es: ante el destino de todo lo que ha sido y que va a suceder. Resignación que el catolicismo predicó a la gente de América, confinándola en la atávica seguridad de la "otra vida". Mas lo que predomina en la literatura popular del Mestizaje frente a la historia, es la melancolía. Un sentir del alma que vagamente puede cantarse en música o ir saliendo en poesía para la música. En efecto, dijo Arguedas que "El charango es el instrumento mestizo" y el wayno quechua del Perú, la "huella clara y minuciosa que el pueblo mestizo ha ido dejando...".¹⁹¹ Quizá sea la nostalgia un ansia apremiante de volver: verbo esencial en el lenguaje lírico de la orfandad. Porque una mente nostálgica siempre desea ir hacia atrás, y vive sin atar amarras en el hoy. Su aflicción por la pérdida del Padre es una melancolía que desconoce lo que alguien ha llamado "pérdida del mundo" en el panorama aplanado de la

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 159.

¹⁸⁷ César Vallejo, *Trilce*, cit., xv.

¹⁸⁸ J. Carrera Andrade, "Dolor vegetal", en *El alba llama a la puerta* (1968), (Antología ital. bilingüe por Giuseppe Bellini, Milán, 1970, p. 168).

¹⁸⁹ César Vallejo, *Trilce*, op. cit., lxxv.

¹⁹⁰ José María Arguedas, *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, op. cit., p. 148.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 201.

Europa contemporánea.¹⁹² La nostalgia social, si acaso, reniega de la historia y de los hechos que la mancillaron, nunca de la esperanza en un reencuentro del "yo" remoto, por más que lo persiga como una quimera. Mucho habría que ahondar en este último aspecto de la meditación, pues posiblemente la nostalgia americana que L. E. Valcárcel y Mariátegui pusieron de relieve prolonga un carácter señero del pensar hispánico.¹⁹³ Y nos repite "que es la vida, más que la muerte, la que no tiene límites", según ha escrito García Márquez.¹⁹⁴ Si la ambivalencia es trágica por no lograr unificarse, el hemicycle mítico del derrotado le reconviene al yo racional respecto de que el dolor no vale menos que el triunfo. Al *Zorro de arriba* le extrañan bastantes cosas que guarda el *Zorro de abajo*.¹⁹⁵ Pero el que se arrebota en las dos zorreras, como Arguedas, es forastero en ambos estares. Y comprende en definitiva, que Forasterismo y Orfandad descujan el contrasentido de su inidentidad movediza. En la fracturada composición de la dolencia humana, mantuvo ese escritor andino un menosprecio escarnecido de los valores culturales sobrepuestos a la América profunda, junto con una visión arrítmica del existir grave y ligero. "Así la muerte y la tristeza —le decía él a

¹⁹² W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1969, cap. 1; a enmarcar en los discursos sociológicos de R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (9a. ed., Glencoe, 1964) y de R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (Munich, 1965).

¹⁹³ Vivencia del tiempo: el sentimiento de lo que vive en la muerte que deviene "lúbrica muerte en círculos torcida" que Dámaso Alonso —*Poesía española*, op. cit., p. 567— anotaba en Quevedo). Ensueños de Unamuno y de Juan Ramón, que al rememorar el pasado, nunca consiguen tocar con mano el mito y disipar el nimbo insustancial de la quimera. Tiempo del alma en Antonio Machado y en la lírica de Bécquer. Memoria dolorida (es decir, nostalgia) en "la tensión vida-muerte", esperanza desesperante. Cf. P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Madrid, 1975, p. 179 y *passim*. Esta vivencia hispánica, española y mestiza (Asturias, Fuentes, García Márquez y otros) no consiste sólo en percibir el tiempo que fluye o en padecer el recuerdo de lo que pasó, sino que es profundamente un enredo de experiencias antropológicas (culturales), enlazadas en la Búsqueda de las raíces oscuras del Yo, de la razón vital (Ortega y Gasset), del Pueblo (Arguedas), del ser español mitificado (Donoso Cortés, Maeztu, la leyenda épico-medieval en Menéndez Pidal), del ser indio-hispano (Vallejo, Rulfo), del Antes auroral que subyace al deseo de dignidad humana y liberación social (Zea).

¹⁹⁴ Gabriel García Márquez, *El amor en los tiempos del cólera*, Bogotá, 1985, p. 473.

¹⁹⁵ José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Madrid, 1990.

un amigo— no son ni morir ni sufrir".¹⁹⁶ "En la voz del charango y de la quena —apuntó en otra página— lo oiré todo".¹⁹⁷ Tal vez lo recordara todo, imperceptiblemente: "el veneno de los cristianos" y "las oraciones en quechua sobre el juicio final". Un crítico de la literatura acaba de ser una persona insignificante, aunque muy ilustrada, cuando se entere del sufrimiento, y pueda repetir con León Felipe: "Ese dolor es mío también".¹⁹⁸ Compartiremos entonces la nostalgia del Indio en el Hispano, reflejada en aquel wayno de las nieves, que Arguedas tradujo al castellano: "Tú dirás si ya es hora de volver/ tormenta de agua y nieve./ Tú dirás si ya es hora de volver por donde vinimos,/ tormenta de agua y nieve ...".¹⁹⁹

El viaje a Comala en *Pedro Páramo* y el viaje al Cuzco en *Los ríos profundos* no son, desde luego, el mismo viaje. No obstante, son uno y otro viajes de Vuelta hacia el Padre, en Rulfo; hacia lo anterior al Padre, en Arguedas. Y por eso de que son regresiones hacia lo ausente, va la conciencia del Viajero camino de algo radical, yéndose el poeta de vuelta a nuestra idea del tiempo progresivo. Y de vuelta a la cultura de los Conquistadores. Hay un poema de Miguel Ángel Asturias en que el autor quiso sobrepasar el pasado, proyectando la nostalgia en un ensueño del autor: "¿Quién nacerá mañana?/ Deja que yo lo pida: un hijo tuyo, fluido cual música de río,/ húmedo como lecho de lago,/ abismal y sonriente: ¡Un hijo tuyo, indio!".²⁰⁰ ¿No fue ilusión? Contesten ustedes como quieran. ¿De qué modo podrá nacer ese Hijo nuevo, rescatado a la historia, si la espera de su advenimiento la expresó Asturias en lengua española? Lo primero que se le ocurre al filólogo del mestizo es notar que la vida hispánica transcurre en el reino de la inarmonía. Le corresponde una sociedad incompleta porque compleja, donde la *aspiración* a ser lo que no se es, se advierte traída por un defecto originario del ámbito colectivo. Bajo la colmena de la tradición literaria cruje una memoria vertebral que el arte acentúa en imaginaciones utópicas. El estudio del Mestizo me ha llevado a entender que el empeño de

¹⁹⁶ Carta de Arguedas a H. Blanco, en *Amaru* (Lima), núm. XI, 11 (1969).

¹⁹⁷ *Id.*, "¿Último diario...?", op. cit.

¹⁹⁸ León Felipe, "Estamos en el llanto", en *Español del olvido del llanto* (1939), IX.

¹⁹⁹ José María Arguedas, *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, op. cit., p. 198.

²⁰⁰ Miguel Ángel Asturias, "Un hijo tuyo, indio...", en *Antología*, op. cit., p. 174.

algunos pensadores (entre ellos, R. Kusch)²⁰¹ por "inculturar" el discurso en el subsuelo de América, más que un desacato a España o a la civilización católica, significa el esfuerzo de hundir raíces en el terreno mental de la madre: de la ascendencia telúrica. Es conmovedor leer aquellas palabras de afecto a los "Padres" indios en Carrera Andrade, después de viajar él largo tiempo en el extranjero. A un hispanista le sobrecoge la añoranza del "Gran Guacamayo" que siente el Huérfano solitario en la modernidad y descontento con su propia condición humana: "Tumbe, Quitumbe, Guayanay/ hombres de paz vestidos con la cota de colores,/ astrónomos, ¡oh Padres!:/ señaladme el camino".²⁰² Ahora quizás podamos esclarecer mejor la nostalgia del Mestizo, viéndola como una vuelta visceral al Principio-Madre ("Moradora del cielo, vive, vive sin años,/ mi sangre original, mi luz primera")²⁰³ en oposición al modelo del Padre europeo con quien entraron la soledad y el deshacimiento ("Mi vida encuentra/ en ti un claro símbolo,/ ¡oh árbol muerto/ con tus panales vivos!").²⁰⁴ Sin embargo, ese dulce acudir al cobijo de la Madre Tierra, es como bajar por un pozo con paredes de musgo, o revolotear cayendo a un espacio sombrío. Por exhausta y radicalmente incua que pueda parecernos la civilización del Blanco, todavía él es protagonista. "Si Europa fuera el centro —apuntó en sus días José Martí—, nuestra América sería el corazón".²⁰⁵ O dicho de otra forma: si Europa ha ejercido su función con la actitud dogmática del Padre, la América mestiza alienta el alma compasiva de la Madre. A la historia del imperialismo, antepuso Martí un logos venidero, basado en la libre fraternidad de los hijos adultos. "Asumir el pasado —agrega Leopoldo Zea— no es asumir la esclavitud, sino negarla para impedir que vuelva a ser posible" y con vista a promover una "relación solidaria que no implique subordinación de ninguna especie".²⁰⁶ Seamos sinceros frente a esa noble esperanza: la dialéctica plural de las razas que conviven amestizadas, los medios y el método que Europa le dio a través de la escolástica, de la *Aufklärung* y del

²⁰¹ Entre los escritos de Rodolfo Kusch, cf. en especial *América profunda* (Buenos Aires, 1962) y *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires, 1976).

²⁰² J. Carrera Andrade, "Los antepasados", en *Floresta de los guacamayos* (1963), *Antología*, op. cit., p. 158.

²⁰³ *Id.*, "Segunda vida de mi madre", en *País secreto* (1939), *ibid.*, p. 78.

²⁰⁴ *Id.*, "El alba llama a la puerta", en *El alba llama a la puerta*, *ibid.*, p. 170.

²⁰⁵ José Martí, *Escenas mexicanas* (1876), OC, t. II, p. 1851.

²⁰⁶ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 281.

marxismo, sin haber pensado una teoría ulterior con ramificaciones metafísicas, morales y económicas realmente autóctonas. El Hijo de nuestra América aún está en umbrales de ser el Padre de sí mismo. Lo cual es harto difícil conseguir por vía de la repetición o de la antítesis. Y de ello no hay que culpar a España. Por lo menos, no debería culparla el Mestizo, aunque sí podría el Indio, con todo que ya de nada sirve protestar contra lo ocurrido. "Mejor la destrucción, el fuego" —escribía Luis Cernuda—,²⁰⁷ si la destrucción y el fuego son heridas que empujan a pensar de otra manera. La idea de "Raza Cósmica" que dijo Vasconcelos, no ha de aceptarse como una sublimación "estética" de la raza. El valor de su alcance hermenéutico depende de lo que traiga consigo la conciencia múltiple de la identidad y del juicio.

No olvidemos que el desequilibrio de los Principios estructurales de la filiación, y el conflicto que ese desequilibrio supone en el mestizaje, también lo ha experimentado la sociedad ibera en carne viva, desde la época de Juan Luis Vives y fray Luis de León en adelante. Un cordón umbilical une la cultura española con la americana. Me refiero a tipos de conducta en que coincide el mundo hispánico en su conjunto. Existe, en efecto, un rasgo materno "en casi todas las manifestaciones cumbre de la Crítica, conocidas por España. El Valenciano de Brugge fue un antecesor de fenómenos que, en el sentido etimológico del vocablo, llamaríamos liberales. Por ahí asoma el aspecto benigno de la inteligencia que Antonio Machado celebró en la figura de don Francisco Giner de los Ríos: "Sed buenos y no más, sed lo que he sido/ entre vosotros: alma".²⁰⁸ La tolerancia ha necesitado siempre del refugio en una latitud "femenina", de claroscuros y distinguos, a fin de neutralizar, mientras pudiera, la autoridad vigilante y la reacción de los Poderes públicos. No hubo remedio. España arrastraba la causa de la derrota dentro de su ambivalencia melliza (o "cainita", con adjetivo de Unamuno). Y de ahí viene todo, para bien o para mal. El embrujo del hispanismo consiste precisamente en que vamos relatando una grandeza carcomida por miserias nacionales, y una miseria sobre estribo de grandeza popular. A los artistas y filósofos les ha tocado vivir —como José Gaos decía en el exilio mexicano— "el agrio meollo" de una experiencia intelectual de "muerte" y "soledad".²⁰⁹ "Los españoles —comenta Leopoldo Zea— se pre-

²⁰⁷ Luis Cernuda, "Limbo", en *Con las horas contadas* (1950/1956).

²⁰⁸ Antonio Machado, CXXXIX, ed. cit., p. 587.

²⁰⁹ José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, 1958, p. 145.

guntaron qué fue lo que les sucedió, al igual que lo harán los iberoamericanos, fruto de ese apogeo imperial que heredaron''.²¹⁰ No le ha confortado al Mestizo saber que el destino de los antepasados recae en los descendientes. Son los primeros una carga opresiva, si la memoria que dejaron obliga a acosarlos entre brumas y, además, con pena. El que hereda riquezas y prestigio ante la Historia, no se preocupa de justificar su proceder. Pero a los que son herederos de desgracias o de marginación, tan arduo les resulta aceptar por digno lo que han padecido, como cuestionarse la sustancia del derecho y el enigma del dolor.

Carlos Fuentes

²¹⁰ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., pp. 109, 114 ss.

GRINGO VIEJO: DIÁLOGO DE CULTURAS*

Por Marta PORTAL

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, MADRID

UN ESCRITOR tan circunspecto y tan estatuario como Thomas Mann dijo explicando —o despreciando— el cargo de apropiación del “invento” (la música dodecafónica) de Schönberg que se le hacía: “A los ojos del artista, un pensamiento en cuanto tal no tendrá nunca un gran valor de propiedad. Al artista le importa que ese pensamiento funcione dentro del engranaje espiritual de la obra”. Y en el mismo *Doctor Fausto*, el diablo dice a Adrián, a propósito del lenguaje musical: “lo que llamáis idea original no existe”, a lo sumo “tres o cuatro compases”. Thomas Mann, el gran profesional de la literatura, se dio cuenta y lo explica y lo aclara en la *Novela de una novela*, que el peso de la tradición marca a todos los artistas. El artista está sumido en la tradición y la cultura. Él, en su plenitud creadora, había descubierto esa tendencia cada vez más fuerte a considerar toda la vida como producto de la cultura y en forma de clichés míticos, y de preferir las citas a las “invenciones” independientes.¹ No otra es la actitud y la creencia de Borges, lector universal, y su teoría de la literatura como mera cuestión de sintaxis.

Digo esto a modo de introducción, porque una parte de la recepción crítica de *Gringo viejo* se ha ocupado en buscar los referentes literarios de la obra, o ha acusado de plagio varios pasajes de la

* El título recuerda el de Jorge Ruffinelli, “*Gringo viejo* o el diálogo con la otra cultura. (Antifonía sobre Fuentes/Bajtin)”, en Ana María Hernández, ed., *La obra de Carlos Fuentes: una visión múltiple*, Madrid, Pliegos, 1988, pp. 259-267. Pero no sigo en absoluto sus planteamientos y más bien debo la inspiración del título de este trabajo a T. Todorov, *La Conquista de América*, México, Siglo XXI, 1987.

¹ Las ideas de Mann están en *El origen de Doktor Faustus*, subtítulo *Novela de una novela* y en *Relato de mi vida* y otros escritos de teoría literaria. Yo cito por el estudio de Margo Glantz, “Thomas Mann: el problema del artista frente a la vida”, en *Intervención y pretexto*, México, Cuadernos del CEL de la UNAM, 1980, pp. 107-127.

misma, y con ello —tal vez sin saberlo— ha hecho de la novela de Fuentes el ejemplo más contundente del problema *diégesis-mimesis*, o verdad relativa-verdad absoluta, o más aún, del de la *intertextualidad*, que la crítica tradicional llamaba de las “fuentes”, y la literatura comparada de las “influencias”.

En la última década, desde el punto de vista filosófico, o desde la teoría literaria, se ha tratado de encontrar un estatuto del discurso realista y de su *referencialidad*, y la mayoría de los estudiosos del tema (Riffaterre, Barthes, Jakobson, Eco, I. Watt, Bersani...) llegan a la conclusión de que el *realismo* es una convención estética, un programa o una táctica, de un grupo de escritores o una escuela literaria, para diferenciarse de la anterior. La *copia del natural* Zola la defendía en sus prólogos y la practicaba en sus cuadernos de notas con descripciones *pretendidamente* exhaustivas; a Stendhal, en cambio, le aburría o creía que demoraba cosas más importantes, y cortaba abruptamente la descripción con un “etc., etc.”. Breton la sustituía por fotografías. Y un realista tan visual como Maupassant, en sus descripciones de Rouen, ¿qué hacía? ¿Copiaba del natural —se pregunta Philippe Hamon—, se copiaba a sí mismo? ¿O copiaba la descripción de Rouen de Flaubert, quien a su vez la tomaba de un catálogo de pintura?

Aproximando estas especulaciones a la obra que nos ocupa, *Gringo viejo*, la “fuente” más evidente, el origen literario de las escenas y los diálogos protagonizados por Villa en la novela, debidos a la pluma de Martín Luis Guzmán y sus *Memorias de Pancho Villa*, ¿son “documentos y material fehaciente”, además de recuerdos de su “trato personal” con Pancho Villa, como don Martín me aseguró en una larga conversación que sostuvimos en su despacho de *Tiempo*? ¿O son confidencias y apuntes del natural proporcionados por Nellie Campobello, como ella, la escritora, me descubrió una tarde en su casa del “Defe” después de varias horas de plática?

Con este exordio lo que quiero postular es la *literariedad* del discurso en *Gringo viejo*, postulado que nos permite circunscribir *a priori* la novela de Carlos Fuentes dentro de la especificidad de un discurso cuya unidad de significación es el texto mismo. Los efectos que las palabras producen unas sobre las otras como elementos de una red finita sustituyen la significación primera, anulan la significación individual, para pasar a significar en un todo.

² Véase “Un discours constraint”, en *Littérature et réalité*, París, Ed. du Seuil, 1982; el texto de Hamon, pp. 91-181.

En la novela mexicana contemporánea, las referencias a la Revolución ya nunca pueden ser referentes lingüísticos o históricos de primera mano: son los significantes segundos de un nuevo significado. La Revolución, asumida culturalmente, moviliza esa compleja carga psíquica hecha de lecturas, relatos, visiones, murales, películas, corridos, etc., y hace surgir esos significantes que conviven en tensión dramática con los elementos investidos de un nuevo sentido. La actualización del sentido virtual contenido en esa carga compleja de significantes es la que nos interesa presentar, sin que nos distraiga el carácter histórico, lingüístico o metaliterario de los vocabularios de procedencia.³

El sentido de la vida del norte y del sur del Río Grande o del Río Bravo estructura como una frontera, como una herida, como una columna vertebral, el cuerpo de la novela. La tesis de Fuentes sobre las relaciones de convivencia de dos culturas, dos modos de vida, separados-unidos por una frontera, son los elementos fundamentales del juego semiótico en *Gringo viejo*. Estos elementos, en su disposición, siguen un itinerario que va de la inmanencia a la significación. Las tesis, estructuras profundas ordenadas en contenidos, se organizan a su vez en significantes o estructuras de la manifestación.

El diálogo de culturas, característica de nuestra época,⁴ cuya pauta han dado los estudios antropológicos, se ha convertido en postulado político después de las últimas crisis ideológicas y de las últimas reestructuraciones espaciales mundiales. Carlos Fuentes estaba inmejorablemente situado para realizar el *rapprochement* intercultural que pone en pie la novela *Gringo viejo*. Porque el escritor norteamericano Ambrose Bierce y su viaje real a México en 1913, y el general Arroyo, estereotipo del caudillo revolucionario, o la maestra Harriet Winslow, personaje literario, ente de ficción, nacida del semen de la imaginación de Fuentes, o la figura de Pancho Villa, adensada por mitógrafos sucesivos, están ahí para recordar, luchar, amar y morir, con unos gestos y unas palabras que cumplen la escritura descriptiva —y la lectura— del nivel anecdótico, pero también para otra cosa: ilustran, *actorializan* —diríamos— un componente semántico cuyo sentido está por definir.

³ Ya Steven Boldy ha estudiado las transposiciones textuales de la obra y ha visto cómo funcionan en el conjunto produciendo cortocircuitos, contaminaciones e iluminaciones sorprendentes; véase “*Gringo viejo* de Carlos Fuentes”, en *Literatura Mexicana*, vol. II, núm. 1 (1991), pp. 57-71.

⁴ Apud T. Todorov, *op. cit.*

Para definir ese sentido es preciso conocer cuáles son las pausas que presiden la vida de uno y otro pueblo; conocer su filosofía de la vida o cuáles son los rasgos caracterológicos de la mentalidad de mexicanos y norteamericanos. Carlos Fuentes, por sus datos biográficos, conoce de primera mano ambas culturas y está en la posición privilegiada de quien vive, siente y piensa dentro de esas dos culturas, pero además tiene una formación que le ha puesto en contacto con las interpretaciones más brillantes que sobre estos dos modos de entender el mundo se han hecho. Aparte de estas interpretaciones "librescas" existe —como muy bien viera Whitehead— "un trasfondo secreto e imaginativo" que no surge explícitamente en la argumentación discursiva; *tiene que ser la intuición creadora*, rastreando las raíces psicológicas de uno y otro pueblo, la que revele la filosofía no-escrita, ésa que puede generar nuevas estrategias de relación intercultural.

Patrick Romanell, en la "Introducción" de su libro *La formación de la mentalidad mexicana (1910-1950)*,⁵ introducción que titula "Las dos Américas", ofrece un esbozo caracterológico para distinguir entre las dos actitudes, angloamericana e iberoamericana, ante la vida. "Las tradiciones puritana y democrática de los Estados Unidos son las expresiones religiosa y política del sentimiento épico de esta nación", dice. La realización o puesta en práctica de esa actitud la ilustra con una frase de Franklin D. Roosevelt en un momento de crisis internacional: "Un *rendez-vous* con el destino". Para la mentalidad de la otra América, Romanell propone la frase que México inspiró al poeta Alan Seeger: "Un *rendez-vous* con la muerte". "Una cita con la muerte", resume e ilustra "el sentimiento trágico de la vida", actitud que para este pensador define a los latinoamericanos.

El pragmatismo como filosofía del *éxito* es la teoría filosófica del modo de vida norteamericano, y "una especie de existencialismo teísta" o filosofía del *fracaso* sería, paralelamente, la expresión filosófica del sentimiento latinoamericano ante la vida.

Una lectura descriptiva del nivel anecdótico de la novela nos dice:

Una vieja señorita norteamericana, Harriet Winslow, *recuerda*, su viaje a México, en 1913, contratada por la rica familia de los Miranda, terratenientes

⁵ Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana (1910-1950)*, México, El Colegio de México, 1954, presentación de José Gaos.

en Chihuahua, para educar a sus hijos. Ella nunca llega a conocer a estos niños y sí conoce en cambio los avatares de la revolución mexicana en el norte del país, donde entra en contacto con tropas villistas al mando del general Tomás Arroyo. Con Arroyo tendrá una breve pero intensa relación sexual que le abrirá nuevas perspectivas de conocimiento.

Allí encuentra también a otro compatriota, Ambrose Bierce, "Gringo viejo", para todos, que le va a inspirar un épica ternura filial y será el interlocutor despiadado de la búsqueda dialéctica del sentido de la nacionalidad de ambos. La crisis de la trama y de la relación de los tres personajes surge cuando el Gringo quema los papeles de Arroyo, prueba legal —para el revolucionario— de los derechos del pueblo a la tierra, y éste lo mata por la espalda. Harriet denuncia el hecho a un periódico norteamericano. Enterado Pancho Villa, pide a Arroyo desenterrar el cadáver del Gringo y llevarlo a Camargo, donde será nuevamente fusilado por el propio Villa, quien a continuación ordena el fusilamiento de Arroyo por autoconcederse excesivas atribuciones. Los gringos son pensados, vistos, amados y odiados desde el pequeño grupo de personajes mexicanos con quienes conviven los breves días de la anécdota. Los mexicanos son interpretados, compadecidos, amados y odiados por los dos gringos y, al final, comprendidos por uno de ellos, Harriet, la sobreviviente, que *se sienta sola y recuerda*...⁶

"Ser un gringo en México. Eso es mejor que suicidarse", es la frase que recuerda del viejo gringo el grupo de soldados que desentierra su cadáver en las primeras páginas de la novela. Más que frase y *leitmotiv* del personaje, es una sentencia que marca de entrada la oposición, el enfrentamiento, entre los "gringos" y México. Y la oposición, o desentendimiento, seguirá produciéndose en encuentros sucesivos: los caseros que lo alojan la primera noche dicen que el mister es un "místere", un misterio, el gringo siempre tiene la ventaja de no saberse cómo tomar: amigo o enemigo. A continuación, en el encuentro con los primeros revolucionarios del campamento, unos opinan que viene a morirse, otros, que viene rezando, otros "que es un hombre de honor", "luego, luego, se ve" (p. 25), a lo que el correligionario que tiene al lado apostilla: "Yo no sé si con honor, toda vez que es gringo" (p. 25).

Como contrapunto, la memoria del gringo trata de espumar las pocas cosas que sabe de este país: la frase de Porfirio Díaz, "Pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos"; o las noticias adulteradas de la cadena Hearst: "Unos bandidos, Carranza, Villa, Obregón, Zapata, se habían levantado en

⁶ La edición de *Gringo viejo* que utilizo es la del Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

armas" (p. 28); o lo que Wilson dijo: "que le enseñaría la democracia a los mexicanos" (p. 28); o lo que Hearst exigía: "intervención, guerra, indemnización" (p. 28), son el *dossier* mental que el gringo repentiza frente a sus oponentes.

Después de la escaramuza con el jefe del grupo, Tomás Arroyo, el gringo sabe "todos los lugares comunes del machismo mexicano" y espera que los prueben con él, así como también conoce la máscara mexicana y supone que no van a mostrar sus caras verdaderas. Por cierto que en este primer encuentro, Arroyo ofrece al gringo una metáfora de metabolismo digestivo que parece una propuesta de convivencia en clave de humor. A propósito del gusanito que anida en la botella de licor que le ofrecen, dice Arroyo: "Si la botella y tú cargan el gusanito toda la vida, los dos se hacen viejos muy a gusto" (p. 33). Lo que no se puede hacer es alimentarse con productos asépticos para evitar el contacto con organismos patógenos.

Gringo viejo recuerda el motivo de su venida, la imploración latente: "He venido a morir. Denme ustedes el tiro de gracia", y al sentirse obsequiado con un sombrero de alas anchas y comida y bebida mexicanas, decide acogerse a la paciencia de sus antepasados protestantes, salvados de antemano por su fe, y esperar que Arroyo le ofrezca "una cara desconocida del mundo". A la paciencia y predestinación protestantes se une "su capacidad de juego, su ironía".⁷

La explicación de Arroyo sobre los derechos ancestrales de los indios a su posesión *permanente*, suscita la controversia del gringo, argumentando conceptos de teoría económica: "No hay riqueza que nazca de una propiedad que nunca circula". Igual que el incendio provocado de la Hacienda de los Miranda. "Buen cálculo, Gringo", dice, exultante, Arroyo. "Mal negocio, general", responde el Gringo.

Arroyo es visto por el Gringo con signos trágicos: en sus ojos, "el ademán trágico de una ausencia" (p. 37); cabalgando juntos, ya el narrador nos dice: "la forma muscular y dramática del general" (p. 38); o más adelante, en medio del desierto, el Gringo piensa: "Arroyo, el hijo de la desgracia" (p. 79). Frente a Harriet,

⁷ La capacidad de juego se reitera en la página 134: "El tiempo de largarse es cuando se han perdido una gran apuesta, la esperanza vana de un éxito posible, la fortaleza y el amor del juego" (p. 33).

en la primera escena en que ambos la encuentran en la Hacienda Miranda, "le pareció un payaso trágico" (p. 40), comparado a la joven maestra y compatriota, de la que piensa: "Ella está aquí igual que yo, luchando por ser". La mujer es transparente para el Gringo, Arroyo, opaco.

Los motivos que impulsan a los dos gringos se van perfilando; a ella, en Washington, le faltaba *el desafío*, el *challenge*, el estímulo, sintió que venir a México era su deber (su cita con el destino, como enunciamos más arriba: la puesta en práctica de la filosofía anglo-americana de la vida). Cuando el Gringo, con desprecio compasivo, duda de los planes educativos de la maestra para México, ella opone el plan de "los Estados Unidos del Norte para los Estados desunidos del Sur", como diría Víctor Raúl Haya de la Torre.⁸

Abrazados en la noche, en el desierto, los dos norteamericanos *sienten el océano*, que "alguna vez ocupó este plato de grava" (p. 47). El tema del mar y sus fantasmas, y del desierto como *ausencia de océano*, se reitera: "El mar silencioso del desierto" (p. 34). Incluso al final, el Gringo viejo "cayó muerto sobre el único océano de la tierra" (p. 145), es decir, el desierto. El océano, junto con el tema de la frontera, son los dos hitos forjadores del Destino norteamericano. "La sangre de los hombres blancos ha nacido del mar", dice D. H. Lawrence.⁹ América nace de la marcha hacia el Oeste, primero por el océano, después por la pradera hasta el otro océano. Por eso también cada norteamericano desea trascender esa idea de patria en la historia universal. Y, rebasados los límites naturales, el *Manifest Destiny* hace de cualquier lugar del mundo un *rendez-vous* con el destino.

Rasgos diferenciadores de las actitudes mexicana y norteamericana son los referentes al sentido religioso. El Gringo, Bierce, es metodista; la maestra, Harriet, calvinista. "Tu alma pertenece a Dios y es eterna" (p. 52), se dice Harriet en un soliloquio en duermela. Él, el gringo, se sabe desdeñoso de la herencia metodista, "de la parsimonia, del ahorro, el amor a los padres, el sentido de la responsabilidad" (p. 80). A esta templanza se opone manifiesta-

⁸ "Esta gente necesita educación, no rifles. Una buena lavada, seguida de unas cuantas lecciones sobre cómo hacemos las cosas en los Estados Unidos, y se acabó el desmán...", dice Harriet, p. 46.

⁹ Esta frase de Lawrence está tomada de *Études sur la littérature classique américaine*, París, Ed. du Seuil, 1948, cito a través de Marc Saporta, *Histoire du roman américain*, París, Gallimard, 1976, p. 89.

mente la prodigalidad idólatrica de la *fiesta* religiosa mexicana: el ahorro de un año entero derrochado en excesos de ruido, de color, de fiebre, de sacrificio. Por boca de Arroyo o sus hombres se nos presenta el rencor o el resentimiento o se habla de venganza, a lo que irónicamente el Gringo contrapone la idea de justicia, y Harriet la de caridad.

Pero va a ser *la muerte* y su noción la categoría que moviliza las intuiciones sensibles de los mexicanos con ocasión de las acciones sangrientas de la anécdota, y la idea de la muerte la que dé lugar en el diálogo a la mayor discrepancia entre las dos culturas.

En el duelo dialéctico entre el caudillo revolucionario y el coronel federal, capturado en una escaramuza, el primero pregunta al segundo: "qué es más importante, la manera de vivir o la manera de morir". El oficial federal responde: "Pues, sí, es la manera como se muere". A continuación y, como moraleja, el oficial dice resignado: "Así es la guerra". "No", replica Arroyo, "así es la vida". "Y la muerte", añade el coronel. "Nomás no me las separe", concluye Arroyo.¹⁰

Esa vivencia o "vida" de la muerte es algo que no puede entender Harriet. Después de ser amada por Arroyo, le dice "no entiendo tu manera de entender la vida, porque tú celebras la muerte más que nada" (p. 114). Harriet piensa que hay que defender la vida "de lo que la asedia y la niega: el pecado, la muerte, el demonio, el Otro..." (p. 129), que la vida no es lo mismo que la muerte, que la muerte es la enemiga de la vida y hay que luchar contra ella. Y contra ella lucha Harriet, sacándosela, succionándola, en la flemma de la niña moribunda, hija de la Garduña, una soldadera. Sin embargo, ella será la responsable de la muerte de Arroyo, al denunciar el asesinato que ha cometido éste en la persona del Gringo ("La vida de un individuo vale más que la historia de un país", p. 165). Ahora bien, al final comprende; Harriet tiene que comprender, para autojustificarse ("para pedir perdón"), para comprenderse a sí misma, que lo denunció por cumplir el deseo de él: *morir joven*. Es decir, que ella en ese acto de justicia —o de venganza— estaba asumiendo el sentir mexicano de Arroyo. Harriet es el personaje que realiza la síntesis entre las dos culturas, la que interpreta con

¹⁰ En la lección inaugural de los Cursos de Verano de El Escorial, en 1988, yo oí decir a Carlos Fuentes una frase lapidaria en este mismo sentido: "México no le niega la vida a la muerte". El sujeto de su disertación fue Bernal Díaz del Castillo.

su metamorfosis la metáfora que en un principio Arroyo propuso: vivirá ya siempre con el gusanillo dentro.¹¹

Las razones del Gringo viejo de venir a México a morir, autobiográficas de Ambrose Bierce o novelescas del personaje, se van conociendo entrecortadamente a lo largo de la obra. Él cree que ha traicionado su ascendencia calvinista y a sus hijos biológicos, que ha cumplido su destino de parricida imaginario, es decir, de escritor, y que ha sido un periodista doblegado a los intereses del patrón, un corrupto barón de la prensa, Mr. Hearst, y que debe salir a encontrar su destino humano, o su destino épico-virtuoso, en una muerte violenta, *la única heroicidad que le queda*.¹²

Si Harriet Winslow venía a realizar su cita con el destino, a cumplir el reto que suponía educar niños mexicanos, y decide intervenir civilizadamente en la barbarie de una acampada revolucionaria, Ambrose Bierce venía a vivir e interpretar el riesgo de la *controversia histórica* ("Los mexicanos siempre se desquitan de nosotros. Nos odian. Somos los gringos. Sus enemigos eternos", p. 137), la controversia que supone ser norteamericano en México, y la vivió plenamente, integrándose a la revolución primero, e *interviniendo* en los asuntos privados del general villista después. Por ello, tuvo que morir dos veces: la primera, por su *intervencionismo* —al quemar los papeles celosamente guardados de Arroyo—, y por la espalda, es decir, con alevosía e indignidad; la segunda, es fusilado de frente, legalmente, y tendrá el honor póstumo de "figurar" como fusilado por los federales tras ser capturado en una batalla. Como si Fuentes

¹¹ El texto de este trabajo, casi en su totalidad, fue leído en presencia del autor, Carlos Fuentes, en El Escorial, julio de 1992. Al final de mi lectura, como colofón o comentario a mi tesis, él intervino y se refirió a la transposición lengua física—modo de hablar, que se produce en la escena en que Arroyo, bailando con Harriet, mete la lengua en la oreja de la gringa. No sólo es el gesto sensual de la lengua en la oreja de Harriet, sino el gesto simbólico de dejarse poseer por otra lengua —lengua extraña, el español—; el contacto la pone en relación con otra cultura, otra concepción de vida.

El narrador, dos párrafos adelante, dice: "Una lengua diferente en su oreja: oída, húmeda, reptante, que Harriet aceptó, pero de la cual, al mismo tiempo, huyó invocando su personal predisposición al cambio de estaciones..." (pp. 106-107).

¹² Como Lorenzo Cruz, que se va a la Guerra Civil española porque es la única revolución que queda. Bierce, en el segundo encuentro de los revolucionarios con los federales, elige la lucha en el llano, a cuerpo descubierto, más gloriosa, si se muere, que la escaramuza guerrillera.

dijera —quíralo o no—: Norteamérica ha de morir a su actitud intervencionista y ha de ser aceptada por los mexicanos por su propio valor, para dejar de ser *gringa*, extranjera, extraña, *incomprendida* —si nos atenemos al pristino sentido etimológico—, ha de realizar la superación de sí, de ese “ser gringa” (“tahúr”, “fullero”), también en el sentido más lato de la filología de la voz *gringo*), superación que requiere, según el filósofo de la alteridad, E. Levinas, la epifanía del otro.¹³ El tercer personaje, Arroyo, esto sí lo dice Fuentes, ha de morir a sus odios, a sus venganzas ancestrales, a su revancha de la historia, y crear el presente.

Y la novela dice, por debajo de lo que dice, que es posible el diálogo entre las dos culturas, porque ambas tienen una actitud humanista hacia la vida, épica o trágica, y que ello significa que puede haber dos formas de entender la virtud o la heroicidad, que son las que interpretan los personajes Arroyo y el Gringo viejo. En todo caso, *Gringo viejo* ilustra esa nueva actitud frente al otro, o la profetiza, o bien sugiere nuevas estrategias de pensamiento para que esa actitud se realice.

Todas las ciencias de la personalidad han demostrado que es imposible conocer al “otro”, saber quién es, tanto como imposible es conocernos a nosotros mismos, en disputa inconciliable con el otro que llevamos dentro y nos contradice inesperadamente. “Hay una frontera que sólo nos atrevemos a cruzar de noche: es la frontera de nuestras diferencias con los demás, de nuestros combates con nosotros mismos”, dice Ambrose Bierce en la obra. Los personajes de la novela de Carlos Fuentes alimentan en nosotros la ilusión de que sí es posible *conocer al otro*, que sería posible superar la contradicción existencial, que la utopía, el deseo de que las palabras coincidan con las cosas, sí podría realizarse.

Finalmente, una breve referencia al plano formal, lenguaje-realidad, lenguaje-metalenguaje. El texto apela al código ideológico y retórico común a emisor y receptor para su lisibilidad. *Gringo viejo* no es ni Martín Luis Guzmán, ni Womack, ni Bierce, ni Azuela; es, en todo caso, una racionalización, una textualización de vocabularios pre-existentes, una reconstrucción *a posteriori*, *codificada en y por* el texto, que no tiene otro anclaje que sí mismo, puesto

que el texto es autosuficiente y crea su propia realidad, y a su vez será arrastrado en esa circularidad infinita de los interpretantes¹⁴ de los *clichés*, de las copias y de los estereotipos de la cultura.

¹⁴ Interpretante, término introducido por Pierce: “Efecto que un signo produce en el intérprete”. Un interpretante, en su punto de mayor efectividad, hace aparecer nuevos signos o nuevos usos de los signos. Así, *Gringo viejo* va a seguir el mismo proceso de circulación cultural que de una manera ingenua o malévola le reprochan a Fuentes.

¹³ Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, p. 53.

CERVANTES EN LA PERSPECTIVA DE FUENTES

Por Felipe A. LAPUENTE
MEMPHIS STATE UNIVERSITY

LA GÉNESIS de las ideas de Carlos Fuentes sobre Cervantes se remonta a fines de los años sesenta y se relaciona con la concepción tanto de su propia novela como de la novela hispanoamericana. El propósito de este estudio es trazar la evolución del tema desde 1969 hasta 1986. Se trata, primero, de delinear las variantes y coordenadas que Fuentes expone en sus ensayos teóricos para, después, ver cómo aplica su teoría cervantina a su monumental obra *Terra nostra*. El concepto de novela, según Fuentes, está íntimamente ligado al lenguaje: el misterio de la palabra engendrada o pronunciada que se potentiza en infinitos significados posibles. De aquí que la historia —o la palabra pronunciada en el contexto espacio-tiempo— es parte esencial del novelar —del recuento— por lo que pudo ser y no fue porque no lo dejaron. La historia mitificada en la obra de Fuentes se multiplica y llega a ser, incluso, lo opuesto de lo que en realidad fue. Para mejor comprender, dé entrada, las ideas de Fuentes sobre Cervantes, hay que tener en cuenta las fuentes y los presupuestos del autor. Sus lecturas de críticos franceses como René Allendy, Georges Bataille, Hélène Cixous, Jacques Derrida y Michel Foucault, junto con el italiano Umberto Eco; la aportación de historiadores coloniales españoles como Bernal Díaz del Castillo, Hernán Cortés, Francisco López de Gómara y Bernardino de Sahagún, junto con los historiadores modernos como Américo Castro, Antonio Domínguez Ortiz, José Antonio Maravall y Claudio Sánchez Albornoz. Todos estos autores, y algunos más, abundan explícita o implícitamente en los ensayos al rastrear sus ideas cervantinas.

El primer artículo de nuestro análisis data de 1969 y lleva el título de "Muerte y resurrección de la novela".¹ En él la novela se ve como "una estructura verbal", "una escritura que es, simultáneamente, previa y posterior a la narración" (p. 79). Los libros de Cervantes "no han de ser creídos, sino leídos; su realidad es la lectura; pero sólo gracias a la lectura, el saber conoce, pone en duda y traspasa las fronteras de lo que pasa por la 'realidad' a fin de ingresar al infinito de lo *real*" (*ibid.*). Una narración siempre está previamente escrita (inscrita) en el lenguaje, que es una creación colectiva. El escritor participa en esa "constante renovación del habla, el discurso, el proceso y el evento de la palabra" (p. 80). Esta apertura de la obra novelística es lo que ve Fuentes en la nueva novela de los sesenta que multiplica su universalidad con los supuestos de la "validez contigua de los lenguajes en sentido histórico-cultural"; hay un desplazamiento del tiempo, el espacio y la ideología. El tiempo ya no es lineal sino cíclico; el espacio no queda reducido a la cultura occidental y la ideología deja de ser acrítica (p. 85).

El segundo ensayo sobre el tema que nos ocupa sale a la luz en 1971 bajo el título de "Tiempo is pánico".² Aparecen aquí en germen casi todas las ideas de Fuentes sobre Cervantes. Empieza nuestro autor diciendo que hay que rescatar el tiempo "de la Conquista y de la Colonia" (tiempo hispánico) del pánico que causa el análisis de lo que en la historia podría haber sido. Parte del cuadro del pintor mexicano Alberto Gironella para establecer una "correspondencia" entre los "deturpadores y ensalzadores de España" (p. 43). En una visita a Segovia y Ávila, Fuentes atisba tras el castillo segoviano "cielos utópicos" y "un ilusorio molino de viento". Pero también "la lanza del Cid, el garrote de Torquemada, el bacín de Don Quijote y las cebollas de Maritornes" (p. 44); los perfumes de Don Juan y las cinco plagas de Felipe II; la peluca de Carlos IV y la estatua de San Juan de la Cruz junto con las cabras preñadas en escultura de hierro. Pero también el famoso cordero asado segoviano. Aquí, en el centro de España, entre los

¹ Publicado originalmente en *Diorama de la cultura*, suplemento dominical de *Excelsior* (México), 7 de diciembre de 1969, pp. 2-3, y posteriormente en *Casa con dos puertas*, y en Ernesto Mejía Sánchez, ed., *La crítica de la novela iberoamericana*. En adelante se cita por la edición de *Casa con dos puertas*.

² Publicado en *Tiempo mexicano*. Estos ensayos aparecieron primero como una serie de artículos en *El Sol de México*.

pucheros de Santa Teresa y las letrinas del Marqués de Charenton y de Antonin Artaud, hay que buscar el ser de España.³ Con Goya se ve una eterna edad de desgracias liberada por un escudero burlón que eructa una pregunta desvanecedora: "¿Qué quiere ese fantasmón?" (p. 45). Fuentes responde con una receta larga del tormento del caballo o del garrucho que nace con Felipe II y se continúa usando en generaciones de déspotas que le siguen. Tras la cruenta descripción de las torturas y mutilaciones, Fuentes pasa la receta a México: "No te achicopales, Huitzilopochtli, que ahí te mando tu Torquemada" (p. 46).

El fantasmón se descubre no sólo en la historia de España, sino, sobre todo, en su literatura. El imposible encuentro del Caballero de la Triste Figura, Don Quijote, y el Burlador de Sevilla, Don Juan, "hubiese significado la salud de España". Don Quijote y Don Juan son "los primeros dos personajes de la modernidad". Ellos son los que clausuran la Edad Media, "abren a Europa y cierran a España". Son modernos porque son ambiguos. Sus acciones derogan las viejas normas de la interpretación alegórica, literal y moral: "personajes anticanónicos, Don Quijote y Don Juan jamás agotan la licitud de su propia lectura" (p. 47). El pueblo desenmascara a Don Quijote; las mujeres a Don Juan ("Don Juan es a las mujeres lo que el pueblo a Don Quijote: la razón práctica" (p. 48). Pero ni el ideal quijotesco ni el hedonismo de Don Juan eliminan a su contrario. La novedad de su horizontalidad moderna es que cada espejo reflejará al contrario del espectador: "Don Quijote, hijo predilecto de la locura, acabará reconociéndose (y renunciándose) en la razón. Don Juan, héroe de la razón secular, encontrará su morada final en los infiernos de la irracionalidad. El destino de cada uno es la crítica de su signo de origen" (p. 48). En Don Quijote el amor es ideal de ausencia, en Don Juan es "razón activa, escéptica y táctil". Don Quijote no va de lo real a lo fantástico, de la tierra al cielo o al infierno; todo es y sobrenatural y simultáneo, "porque todo se puede leer. La locura de Don Quijote es una negación del tiempo lineal del progreso; caballero de las ilusiones y desilusiones de lo escrito, concibe el tiempo en espirales, como el vuelo de Claveño o la filosofía de Vico. La razón lo vence" (p. 49). Don Juan, en cambio, concibe el tiempo en línea recta y lo sobrenatural

³ "Entre los pucheros y las letrinas andan los olvidados, los malditos, los obsesos, los muertos y torturados por mover la lengua de otro modo, por descubrir el movimiento de la tierra, por querer a una burra, por no haber escrito para todos: allí andan, cerca de las feces y el semen de Dios" (p. 45).

lo vence. Paradójicamente, "las mujeres prefieren a Don Juan, aunque le condenen, que a Don Quijote, aunque las idealice" (p. 50). Don Quijote necesita lo real (la venta) para convertirlo en ideal (el castillo).

Cuando se va por La Mancha, Don Juan "pierde sus querencias pero conoce sus carencias" (*ibid.*). Don Juan se venga de las mujeres que lo mandaron al infierno "enviándoles, en su lugar, a Don Quijote". Esta ambigüedad, que tenía una potencialidad creadora, "iluminó el camino de la modernidad europea". España petrificó en estatuas a nuestros héroes y "mató a Don Quijote y a Don Juan" por medio de la Contrarreforma. Así quedaron fantasma y estatua. Estos creadores del desorden no cabían en el forzado orden mantenido desde "de Felipe II a Francisco Franco y de Ignacio de Loyola al Opus Dei" (p. 51). Y para eliminar al patético enamorado, España encarna la figura de Calisto, que necesita la ayuda de la vieja pícaro trotaconventos. La Celestina es árbitro de España. Mientras Don Quijote y Don Juan "gritan su locura y su blasfemia", la Celestina les susurra, les insinúa, guiñándoles el ojo, la violación del orden con pícaras estrategias. "La misión de la eterna Celestina es degradar la visión de Don Quijote y Don Juan" (*ibid.*).

Existe una dicotomía entre la historia que fue, la real, y la historia que la imaginación literaria ha trazado como la que podría haber sido: "Agotada España, sin brújula, en un siglo y medio descubre, conquista y coloniza medio mundo e inventa todas las formas modernas de la imaginación" (*ibid.*). Steinbeck, Bellow y Lolita recorren los caminos de La Mancha "aunque las ventas sean hoy moteles, hippies los galeotes y los molinos de viento las torres de la cadena Howard Johnson". Bernal Díaz del Castillo escribe "la primera búsqueda del tiempo perdido" y la señora Bloom monologa "en el delirio escatológico y semántico de Quevedo". Calderón preconiza el auto profano de Genet, las figuras de Beckett y las máscaras de Pirandello. Tirso, con su "deliberada extensión de la conciencia a lo prohibido" funda "el teatro que dice lo indecible". No hay novela moderna sin Cervantes, el *Lazarillo*, el *Guzmán* y el *Diablo Cojuelo*; y no hay poética conceptual hoy día sin Góngora, San Juan y Santa Teresa. Pero hay una dicotomía paradójica entre historia real e historia soñada: "Don Quijote se encerró en el Escorial y allí lo devoraron el pus y los gusanos. Y Don Juan, domesticado, posó con su mujer y sus hijos idiotas para el retrato goyesco de Carlos IV y su familia" (p. 52). Incluso la realidad pictórica participa de esta ambigüedad. Velázquez es estructuralista a lo Foucault;

sus enanos y payasos son el rey en miniatura. "Felipe IV es el bufón Calabacillas y el niño de Vallecas es el Conde Duque de Olivares" (*ibid.*). Fuentes imagina al pintor Gironella retratando al rey Carlos II "el hechizado", hermafrodita, con los ojos llenos de sangre, viendo quemar judíos, "con las vísceras corrompidas, un corazón del tamaño de una nuez, una onza de sangre en las venas y un solo testículo negro entre las piernas" (p. 53). Fuentes termina este iluminador ensayo capital, gestador de *Terra nostra*, asociando la vida española con la mexicana:

España y México: finis terrae, cabos del mundo. Tirad una piedra en el centro de un estanque y las ondas más lejanas, más anchas, las que se confunden con el légame de la ribera, tienen los nombres de España y México. Ser excéntrico es la manera final de ser céntrico; puede ser el principio de un nuevo fin. Perdurar en el origen es una apuesta: que un día la raíz será, no el recuerdo, sino la premonición. Cuánto dolor, cuánta miseria, cuánta injusticia, entretanto (p. 54).

Lo que España "no fue y sólo anunció" puede salir a la luz en México "con un fantástico salto de cuatro siglos... con su desafiante esperanza atrofiada en medio de la decadencia de las realizaciones hipertrofiadas del mundo occidental... El regreso a España es un retorno a la semilla de Europa" (p. 55).

El último ensayo que se va a analizar detenidamente es el conocido y revelador *Cervantes o la crítica de la lectura*. En la advertencia, se expone la labor conflictiva de la obra: estudiar la gestación del México posazteca mediante una indagación de sus raíces españolas. El ensayo se presenta, tras la muerte de Franco, con la esperanza de que España no quede en un vacío anárquico o en un franquismo sin Franco (p. 11). Para estudiar el momento histórico no sólo se va a estudiar a Cervantes y su obra sino también aspectos de la época que va desde 1499 hasta 1598, y desde *La Celestina* (1499) hasta el *Quijote* (1605). El ensayo contiene doce capítulos o apartados. Se dice que Cervantes murió pensando que sólo había escrito una sátira de las novelas de caballería o que quizás fue un hipócrita que disfracó sus ataques contra la Iglesia con el manto de la locura y profesó su fidelidad al catolicismo. Pero las intenciones satíricas del *Quijote* son "una faceta del múltiple juego de espejos" (I:13) cuando el autor duda de la génesis autoral del libro después de la primera salida. Es consciente del contexto cultural e histórico de la Europa de fines del siglo XVI y principios del XVII y de España como fortaleza de la Contrarreforma. Don Quijote nos ofrece "una

manera de leer el mundo: una crítica de la lectura que se proyecta desde las páginas del libro hacia el mundo exterior... crítica de la creación dentro de la creación" (I:15).

La épica y la epopeya no pueden reescribirse y no existe en ellas pluralidad de lecturas. En la época clásica el error de la libertad y la ruptura de la norma representan la tragedia; en la épica medieval el error de la libertad es la herejía: "No hay lugar para lo equivoco" (II:19). "Las cuatro vías de la hermenéutica cristiana conducen a una perspectiva jerárquica y unitaria, a una lectura única de la realidad" (*ibid.*). Cervantes aparece "cuando todas las rigideces de la ortodoxia medieval fueron subrayadas hasta la caricatura" (II:21), durante la Contrarreforma. Expulsada del orden divino la herejía —encarnación de interpretaciones múltiples— se convierte en historia humana.⁴

Las herejías multiplicaron los puntos de vista de la realidad teológica. La ciencia, con Copérnico, concluye que la realidad es un flujo constante (III:25). Marsilio Ficino establece el nuevo orden del Renacimiento: "todo es posible... las posibilidades que negamos son sólo las imposibilidades que desconocemos" (III:26). Nicolás de Cusa mantiene que cada cosa es un punto de vista diverso sobre el universo; la realidad es multidireccional. Y Giordano Bruno ve en todo una tendencia a la metamorfosis: "Cada ser posee en sí mismo el germen de formas futuras que son la garantía de su carácter infinito" (*ibid.*). La Inquisición romana quema a Bruno en 1600, en vida de Cervantes.

Como Luca Signorelli, Cervantes pinta una realidad multidimensional y connotativa entre las brillantes armaduras de Amadís y los harapos y las tretas del Lazarillo. Pero Cervantes "fue capaz de ir más allá de la consagración del puro presente a fin de plantearse el problema de la fusión de pasado y presente. La naturaleza ambigua de esta fusión convierte a la novela en un proyecto crítico" (IV:31). Existe en la obra cervantina, según Fuentes, una tensión de oposiciones: Sancho quiere radicar a Don Quijote en la realidad del presente y Don Quijote eleva a Sancho a la aventura mítica del futuro en pos de su insula. Al unir Cervantes estos opuestos en términos literarios se vale de la gestación verbal. El lenguaje, con todos sus equívocos y equivalencias, se convierte en la realidad central de la

⁴ García Núñez, pp. 96-109, demuestra el uso que hace Fuentes de las herejías cristológicas, trinitarias, mariológicas y milenaristas para enriquecer las tensiones ideológicas y múltiples de *Terra nostra*.

novela. Después de citar a Américo Castro, Fuentes concluye que Cervantes no fue un "disimulador" sino "un escritor inmerso en un extraordinario combate cultural... para salvar lo mejor de España de lo peor de España" (IV:35). Para esto, hace una crítica del acto mismo de la lectura. Al dar a la novela una pluralidad de lecturas posibles —frente a la unicidad tributaria de Felipe II y del Concilio de Trento— Cervantes da respuesta a una "España mutilada, encerrada, vertical y dogmática que sucede a la derrota de la rebelión comunera y al Concilio de Trento" (*ibid.*).

En esta encrucijada de su ensayo nos advierte Fuentes: "De manera cierta el presente ensayo es una rama de la novela que me ha ocupado durante seis años, *Terra nostra*. Las tres fechas que constituyen las referencias temporales de la novela bien pueden servir para establecer el trasfondo histórico de Cervantes y *Don Quijote*: 1492, 1521 y 1598" (V:36). A continuación, Fuentes analiza los efectos que tuvo la toma de Granada y la expulsión de los judíos y de los moros en 1492. Siguiendo las teorías de Américo Castro y María Rosa Lida, así como los estudios históricos de Maravall y Domínguez Ortiz, se hace un largo recuento (V:37-44) de la influencia judeo-árabe en la cultura española. La inquisición persigue no sólo a los judíos sino también a los conversos. Estos últimos, como Torquemada, son los más celosos e intolerantes con su propia raza. La mutilación económica e intelectual fue enorme. Se hace hincapié en la influencia de Al-Andalus en la historia cultural del país (V:40-41). En literatura los árabes introducen en el oeste la filosofía griega y la narrativa con la *Disciplina Clericalis*, *Calila e Dimna* y el *Libro de Buen Amor*, exaltación este último de la carne y de la existencia vital, todo tomado de *El collar de la paloma* de 1022, demostrando que "el erotismo y la religión pueden y deben coexistir" (V:43). Si la influencia árabe es la sensualidad, "la influencia judía es la de la inteligencia" (*ibid.*). Fuentes asigna a los judíos la fijación de la lengua española en la dignidad literaria. Gracias a la protección de Alfonso X, el Sabio, la inteligencia judía elabora una enorme enciclopedia de todos los conocimientos de aquel entonces: los tratados jurídicos (las *Siete partidas* y el *Fuero real*), las dos historias (la de España y la *General*) y los estudios de astronomía. Todo esto se escribe en español y no en el latín de entonces. Dos siglos más tarde los judíos insisten en escribir en la lengua de todos los españoles (cristianos, moros y judíos) y no sólo en el latín de los cristianos. La obra cumbre judía es *La Celestina* (V:45) que ofrece una nueva estructura en la narrativa que se vuelve en autorreflexión

de los personajes. Nace así el tema del antihéroe como autor de su propia ruina cuando los conquistadores empiezan a soñar en las grandes empresas del Nuevo Mundo sin estar preparados. Se sigue aquí la teoría de Ortega: ausencia de minorías rectoras en la empresa imperial. En el largo estudio (VI:49-52) que se hace de *La Celestina* se nos presenta a la vieja trotera como "la introductora: de la carne en la carne, del pensamiento en el pensamiento, de la fantasía en la razón, de lo ajeno en lo propio... del pasado en el presente" (VI:51). La mudanza de la condición humana acentúa la visión de la vida como teatro y representación.⁵

Con la caída de los comuneros en 1521 en Villalar, el emperador aplasta todas las tendencias pluralistas y democráticas de la España medieval "en tránsito hacia la modernidad" (VII:53). Así murió la única revolución moderna que aspiraba a dar el poder a la burguesía urbana (VII:56-57).

Finalmente, en 1598, con la muerte de Felipe II en El Escorial se deja en España una "voluntad suicida" al inmovilismo, una crisis económica sin remedio y un desastre sin precedentes, simbolizado en la derrota de la Armada Invencible.

En este marco histórico Cervantes se encuentra capturado entre dos mundos: el Renacimiento y la Contrarreforma. Por eso, el genial autor "se embarca" en el barco de la locura de Erasmo de Rotterdam y en el de la utopía de Tomás Moro, reflejando que "el entender puede ser distinto del creer. Pero la razón debe cuidarse de juzgar por las apariencias externas" (VIII:67). El espíritu cómico "se pone al servicio de la visión heterodoxa de la doble verdad" (*ibid.*). El lenguaje "se convierte en vehículo de la ambigüedad y de la paradoja" (VIII:71). Don Quijote, como Felipe II, se empeña en restaurar el mundo de la certeza unitaria: de una lectura del texto única para aplicar esa lectura a una realidad múltiple (IX:73). No sólo es dueño de sus propias lecturas sino que descubre su propio yo al saberse leído y, luego, quiere meter a todo el mundo

⁵ Siemens ha estudiado el papel que este personaje ha desempeñado en *Terra nostra*: el arquetipo de mujer, fuente de vida en las primeras páginas, la función que ejerce como madre-tierra, la india de los tatuajes en el Nuevo Mundo, su expansión de triple diosa que incluye la Dama Loca y la Señora, la mujer serpiente. Siemens concluye que Fuentes ha trasmutado la función masculina del logos en el concepto de la regeneración con esta Celestina-tierra-madre clamando por una vocación hermafrodita en su origen, en vez de la génesis andrógena de Adán. Aquí se mantiene que la Celestina es un personaje que sufre una metamorfosis a través del texto y puede ser muchos personajes al mismo tiempo.

en su propia lectura (IX:75). Se sorprende que el historiador sepa cosas que un personaje pasó a solas y que sólo Dios debería saber. Ahora todos los lectores conocerán su identidad y él se identifica con su verdadero yo, para distinguirse de otro yo, el de Avellaneda. Así, dice Fuentes, Cervantes "inventa la novela moderna" (IX:77). Al someterse a múltiples lecturas Don Quijote es doble víctima de la lectura: cuando lee y es leído. Hay numerosos personajes que participan de la fe en esta lectura: Dorotea es la Princesa Micomicona; Sansón Carrasco, El Caballero de los Espejos; Sancho, gobernador. "Al ser leído, el mundo le imita a él" (IX:78). Pero cuando el mundo se quijotiza, Don Quijote "pierde la ilusión de su ser". El nivel de la novela en sí es una síntesis entre el pasado que Don Quijote pierde y el presente que lo anula (IX:79). De ahí que la esencia poética del Quijote sea "una triste conciencia de todo lo que pudo haber sido y nunca fue" (IX:81). El personaje "es liberado de su lectura" y es "prisionero de las lecturas que multiplican hasta el infinito los niveles de la lectura" (IX:82). El arte del Quijote ha sido lo que la historia real le ha negado. Así, la locura de Don Quijote se torna en toda una utopía de lo que podía haber sido el Siglo de Oro.⁶ Pinta a Aldonza Lorenzo como desea a Dulcinea (X:91).

La última pregunta de Cervantes es ésta: "¿Quién escribe los libros y quién los lee?" (XI:95). ¿Un tal Cervantes, autor de *La Galatea*? ¿Un tal De Saavedra mencionado por el cautivo? ¿Procede del propuesto historiador arábigo Cide Hamete Benengeli o del anónimo traductor morisco? ¿Es autor el otro lector de la primera parte que luego sacó a luz una segunda parte a nombre de Avellaneda? Autores son todos y cada uno de quienes establecen una relectura. "Cervantes, autor de Borges; Borges, autor de Pierre Menard; Pierre Menard, autor del Quijote" (*ibid.*). Pero también lo escribieron Poe, Balzac, Proust, Kafka y Joyce. Todos son autores del mismo libro abierto. *Don Quijote*, crítica de la lectura; *Ulises*, crítica de la escritura, de la totalidad del lenguaje, de la palabra en gestación y ya engendrada. Se destruye el yo autoral y aparece en perpetua moción creativa el yo plural (XII:107). Esta acción destructora-creativa se remonta al origen posible de la palabra y se futuriza en la potencialidad múltiple-interpretativa de lo que Fuentes llama "la crítica radical de la economía de las palabras" (XII:108). Cervantes y Joyce, termina el ensayista mexicano,

⁶ Es curiosa la coincidencia de Fuentes con la teoría central de José Antonio Maravall.

hacen una crítica de la lectura y de la escritura, "una crítica de la creación dentro de la creación" (XII:109).

En el mismo año que publica su largo ensayo sobre Cervantes, 1976, sale a luz la novela monumental *Terra nostra*. Novela totalizadora y totalizante donde el tiempo y la historia real se multiplican en estructuras circulares, lineales y espirales al mismo tiempo, que aparecen y desaparecen intercaladas como en *Don Quijote*. Confiesa Fuentes: "No salí de España en *Terra nostra* sino que llegué a España" ("La experiencia", 311). Cada personaje histórico de la novela es el mismo que se repite en diferentes tiempos, épocas o espacios. Felipe II es cada uno de los reyes de la casa de Austria (Felipe III, Carlos II, Carlos IV) que arruinaron a España torciendo el cauce de lo que España podría haber sido (Alazraki: 556). Pero como mito, o repetición de mitos, la narración de Felipe, El Señor, aparece como "un presente permanente, un presente constante... en una pluralidad de tiempos... creando con todos esos tiempos, un tiempo nuevo" (Coddou: 8). Este tiempo no es circular, ni espiral, ni lineal sino "una especie de *Mandala* que contiene todas esas posibilidades... es una aspiración a la simultaneidad" (Coddou: 9). Como Felipe, el personaje Cervantes se encarna en Miguel, El Cronista, que aparece como Mihail-ben-Sama, Miguel de la Vida, fusión de las tres castas: moro, cristiano y judío; este cronista aparece también como un "insecto" kafkiano (*Terra nostra*, 241); Cervantes también se encarna en Polo Febo, el manco, que se multiplica, a su vez, en El Peregrino del Nuevo Mundo, en Quetzalcóatl y en Adán, el último hombre en el año 1999; Polo Febo es también el manco que con un solo brazo se une a Celestina apocalípticamente mientras se transforma en hermafrodita (Gyurko: 26; Levine: 176). Teodoro, Guzmán, Julián, Ludovico, El Cronista y otros cronistas menores son también otras tantas caras de Cervantes o de Cide Hamete. El pintor de la corte de Felipe, Fray Julián, es una fusión de Signorelli y de Diego Velázquez, pero en el Nuevo Mundo se confunde con la figura histórica de fray Bernardino de Sahagún y podría ser cualquier franciscano o dominico que defendió la lengua y la cultura de los indios (Gyurko: 21). Esta fórmula que se ha llamado "metempsicosis vertical" (Peden: 47) se mezcla con otra horizontal en la que la identidad de un personaje se transfigura y aparece en las características de otros: Don Quijote vive la juventud de Don Juan, que seduce a Dulcinea, pero Dulcinea es La Celestina. La amante de Felipe, Isabel, es Elizabeth, la reina de Inglaterra que derrota la Armada Invencible; la madre de Felipe es Juana, Mariana

de Austria y Carlota, esposa de Maximiliano. Los personajes son y no son lo que son al mismo tiempo. Es una lección histórica inventada. Como ha visto José Miguel Oviedo (*Terra nostra* 1980: 22) los abuelos de Felipe II, Juana la Loca y Felipe el Hermoso, son sus padres en *Terra nostra*. Felipe II tuvo varios matrimonios y muchos hijos pero en la novela es estéril; su verdadera esposa se llamaba María Tudor y no Isabel, que era la hermana de ésta. Sor Juana Inés es seducida por Don Juan (*TN*: 744) y vive en El Escorial, que se convierte al final en El Valle de los Caídos (*TN*: 763). Oviedo (1977: 21) ha visto en *Terra nostra* un sistema de mitos que invade o se refracta en otros "cruzando siglos y espacios" y aparecen organizados en la unidad de la imaginación mitológica. Son un cuadro abigarrado a lo Bosch organizado según las reglas de la antropología estructural de Lévi-Strauss donde "toda relación concebible es posible" (p. 188).⁷ Con esta técnica Fuentes "explora de modo consciente el espacio literario abierto por Cervantes" (Goytisolo: 247-248).⁸ El Cronista de *Terra nostra* nos dice: "Dejaré un libro donde el lector se sabrá leído y el autor se sabrá escrito" (*TN*: 674).

Tanto en el lenguaje como en la estructura abunda el uso del quiasmo (Faris, 1983: 579), que explicaría la superposición de niveles temporales y espaciales que van desde la Roma de Tiberio, la España del siglo XVI y el México precolombino hasta el París de fines del siglo XX (Kerr: 92).

La búsqueda del enunciado total hay que multiplicarla en numerosos textos de los cronistas de ambas obras. En el *Quijote*, además de Cervantes, Cide Hamete y el traductor, hay múltiples novelas intercaladas donde actúa un cronista independiente y el Quijote y Sancho son dos lectores más: Marcela, Cardenio, El Cautivo, El Curioso Impertinente, etcétera; aquí los personajes cuentan su propia historia para producir proliferación de métodos novelescos y multiplicidad de lecturas. En *Terra nostra*, la Celestina empieza su histo-

⁷ Juan Ignacio Ferreras, p. 136, ha demostrado recientemente que Cervantes, usando una estructura paródica, "se entrega libremente a toda suerte de combinaciones; se permite, por decirlo así, toda clase de libertades".

⁸ Goytisolo estudia, entre otros, los siguientes temas de *Terra nostra*: la multiplicación de los personajes (pp. 202-205), la reaparición de ciclos históricos (p. 226), el problema de España (p. 230), las alusiones a la historia real y el desdoblamiento de los personajes históricos (pp. 236-237), la influencia de Cervantes (pp. 246-248), los personajes literarios (p. 250), el argumento (pp. 251-254) y el origen y función de la cifra tres (pp. 254-255). Javier Herrero (pp. 559-560) señala también la lectura connotativa de los textos de Cervantes-Fuentes en tres lecturas: la lectura de la fe, la lectura de la realidad y las lecturas múltiples.

ria y se presenta como la más sabia narradora que todo lo sabe (*TN*: 257). Lo mismo ocurre con Fray Julián (*TN*: 674) y con Don Felipe, El Señor, que actúa como verificador de lo ocurrido cuando está escrito: "únicamente lo escrito es real" (*TN*: 677). Pero todos estos narradores son los Cides Hametes de sus propias historias, que guardan los arcanos de la verdad en el misterio de la trinidad: tres botellas, tres jóvenes, tres fechas. Tres que son uno: "los tres un solo hombre" (*TN*: 145; Gertel: 65). Lo pasado imaginado "se proyecta a un futuro posible" (Oviedo, 1980: 21). Cada cosa tiene la potencialidad de ser lo opuesto: Felipe se convierte en lobo, la novicia en puta, Cristo en Anticristo. En otra parte he señalado esta misma técnica en Cervantes (Lapuente: 48-49). Don Quijote se ve multiplicado en los otros personajes (Sancho, los Duques, etcétera) y en las interpretaciones de los lectores (Faris, 1981: 31).

Finalmente, la simultaneidad de los tiempos narrativos ocurre en ambas obras. El tiempo en el *Quijote* es un verdadero quebradero sin entender esta simultaneidad: "Las aventuras del caballero andante acabaron unos días antes de empezar. Vuelve a su punto de origen el tiempo de la primera y segunda parte del *Quijote*, después de zigzaguear por un lapso de medio año... el relato de Cide Hamete no sería otra cosa que un gigantesco instante" (Ramírez: 13). En *Terra nostra* el tiempo también es mítico; a veces se vuelve espacio caótico. Al crear el *Mandala* el tiempo es circular, espiral y eterno y la continuidad se vuelve síntesis del instante o instante narrativo (Peden: 45). "Un día que ayer fue futuro... hoy prometerá un mañana en el instante de cerrar una página, imprevisible antes, irreplicable después del tiempo (*TN*: 19). La misma percepción del instante es ambigua: "¿Venimos a reír o a llorar; estamos naciendo o muriendo? ¿Principio o fin, causa o efecto, problema o solución: qué estamos viviendo?" (*TN*: 21). O bien "La historia es un tejido de instantes intemporales... Cada vez que el futuro se vuelve instante lo repudiamos en nombre del porvenir que anhelamos y jamás tendremos" (*TN*: 33). La historia ha matado, mata y matará lo que el tiempo en el instante vivido podría haber sido. En "Confesiones de un confesor" Ludovico le dice al cronista: "somos espectros del tiempo, y nuestro presente contiene el aura de lo que antes fuimos y el aura de lo que seremos cuando desaparezcamos" (*TN*: 659). Julián le advierte al Cronista (Cervantes): "¿habías de contentarte con el penoso goteo de lo sucesivo, cuando tu pluma te ofrece la plenitud de lo simultáneo?... Aspirarás a la simultaneidad de tiempos, espacios, hechos" (*ibid.*; Holt: 402). Cuando

el tiempo irreal o real se divide, cada uno de sus instantes tiene la potencialidad de dividirse hasta el infinito. Así, el misterio del tiempo invade la corte de la eternidad que no puede dividirse y no tiene continuidad, según los filósofos, sino que es un instante infinito. Al perder su poder diferenciador el tiempo y el espacio hacen un movimiento frenético de "remontarse al código perdido", a las palabras de origen, a las figuras hieráticas de lo siempre ya dicho (González Echevarría: 296). Y quizás por estos derroteros se apunte la imposibilidad del conocimiento del sentido potenciador de la historia. El lector quizás se quede contemplándose entre tantos espejos cóncavos y convexos "en las imágenes de un lenguaje vacío" (Fernández Muñoz: 428). Recientemente, Fuentes (1986: 15) parece haberse dirigido a esta problemática filosófica: Don Quijote "illustrates the rapture of a world based on analogy and thrust into differentiation. He makes evident a challenge that we consider peculiarly ours: how to accept the diversity and mutation of the world retaining the mind's power for analogy and unity, so that this changing world shall not become meaningless".

En conclusión y resumiendo: Fuentes ve en Cervantes el fundador de la novela moderna mediante una crítica de lectura abierta, con multiplicidad de interpretaciones de los lectores, una estructura y lenguaje abigarrados para representar la cambiante realidad, con personajes de personalidades múltiples y para mostrar la simultaneidad de instantes en la presentación del tiempo y el espacio novelesco. Con Cervantes empieza y termina la novela moderna, porque la novela, si ha ser novela y moderna, ha de tener siempre referencia al *Quijote*.

OBRAS CITADAS

- Alazraki, Jaime, "Terra nostra: Coming to Grips with History", en *World Literature Today*, 57,4 (1983), 551-558.
- Coddou, Marcelo, "Terra nostra o la crítica de los cielos. Entrevista a Carlos Fuentes", en *The American Hispanist*, III, 24 (Feb. 1978), 8-10.
- Paris, Wendy B., "'Desyoización': Joyce/Cixous/Fuentes and the 'Multivocal Text'", en *Latin American Literature Review*, 9,19 (Fall-Winter 1981), 31-39.
- , "The Return of the Past: Chiasmus in the Text of Carlos Fuentes", en *World Literature Today*, 57 (1983), 578-584.

- Fernández Muñoz, María Teresa, "El lenguaje profanado (*Terra nostra* de Carlos Fuentes)", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 358-360 (1980), 419-428.
- Ferreras, Juan Ignacio, *La estructura paródica del Quijote*, Madrid, Taurus, 1982.
- Fuentes, Carlos, "Muerte y resurrección de la novela", en *Casa con dos puertas*, México, Joaquín Mortiz, 1970, 79-85.
- , "Tiempo is pánico", en *Tiempo mexicano*, 6a ed., México, Joaquín Mortiz, 1975, pp. 43-55.
- , *Cervantes o la crítica de la lectura*, México, Joaquín Mortiz, 1976.
- , "When Don Quixote left his Village, the Modern World began", en *The New York Times Literary Review*, 23 March 1986, 15.
- García Núñez, Fernando, "Herejías cristianas y superposición en *Terra nostra*", en *Cuadernos Americanos*, n.e., núm. 39 (sept.-dic. 1980), 95-110.
- Gertel, Zunilda, "Semiótica, Historia y Ficción en *Terra Nostra*", en *Revista Iberoamericana*, núms. 116-117 (1981), 63-72.
- González Echevarría, Roberto, "Terra nostra. Teoría y Práctica", en *Revista Iberoamericana*, núms. 116-117 (1981), 289-298.
- Goytisolo, Juan, "Terra nostra", en *Disidencias*, Barcelona, Biblioteca Breve, 1977, 221-256.
- Gyurko, Lanin A., "Novel into Essay: Fuentes' *Terra nostra* as Generator of *Cervantes o la crítica*", en *Mester*, 11.2 (1983), 16-35.
- Herrero, Javier, "Carlos Fuentes y las lecturas modernas del Quijote", en *Revista Iberoamericana*, núms. 106-109 (1979), 555-562.
- Holt, Candace K., "Terra nostra: indagación de una identidad", en *Revista de Estudios Hispánicos*, núm. 17 (1983), 395-406.
- Kerr, Lucille, "The Paradox of Power and Mystery: Carlos Fuentes' *Terra nostra*", en *PMLA*, 95.1 (Jan. 1980), 91-102.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1972.
- Levine, Susan F., "The lesson of the Quijote in the works of Carlos Fuentes and Juan Goytisolo", en *Journal of Spanish Studies: 20th Century*, 7.2 (1979), 173-185.
- Maravall, José Antonio, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976.
- Mejía Sánchez, Ernesto ed., *La crítica de la novela iberoamericana*, México, UNAM, 1973.
- Minc, Rose S., ed., *Latin American Fiction Today*, Takoma Park, Maryland, Hispamérica, 1980.
- Oviedo, José Miguel, "Fuentes: Sinfonía del Nuevo Mundo", en *Hispamérica*, núm. 16 (1977), 19-32.
- , "Terra nostra: historia, relato y personaje", en *Latin American Fiction Today*, Rose S. Minc, ed., op. cit., 19-31.

Peden, Margaret S., "A Reader's Guide to *Terra nostra*", en *Review*, 31 (1982), 42-48.

Ramírez Molas, Pedro, *Tiempo y narración*, Madrid, Gredos, 1978, 9-15.

Siemens, William L., "Celestina as *Terra Nostra*", en *Mester* 11.1 (1982), 57-66.

Este libro se terminó de imprimir el mes de junio de 1993 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 2 000 ejemplares.



**siglo
veintiuno
editores**

Novedades

la creación literaria

EL SÉPTIMO CABALLO Y OTROS CUENTOS

Leonora Carrington

Por fin las dimensiones de la mítica imaginación feminista de Leonora Carrington, pueden saborearse plenamente en la primera colección de sus narraciones cortas que se reúne. Ahora se la reconoce como uno de los artistas más imaginativos y permanentes del siglo XX.

el hombre y sus obras

LAS CARTAS DE DURELL - MILLER

Ian S. MacNiven

En 1953 un joven inglés que vivía en París, le escribió con entusiasmo a un nativo de Brooklyn, de edad mediana, que acababa de publicar un "suceso de scandale" en París... Henry Miller, quien se dio cuenta de que en Laurence Durrell había encontrado al lector ideal, le contestó, y así se inició una correspondencia que no concluyó sino con la muerte de Miller en 1980, casi un millón de palabras después.

sociología y política

INICIACIÓN A LA PRÁCTICA SOCIOLÓGICA

Patrick Champagne y Otros

Este libro describe el avance sociológico actual, ha sido realizado para los docentes, los estudiantes y todos aquellos que desean familiarizarse con la sociología, apoyándose en encuestas que alcanzan terrenos familiares como la escuela, el servicio militar, la política en la televisión, las manifestaciones callejeras, etc., la obra quiere ser una herramienta pedagógica que permita una verdadera asimilación del avance sociológico.

teoría

FRENTE AL LÍMITE

Tzvetan Todorov

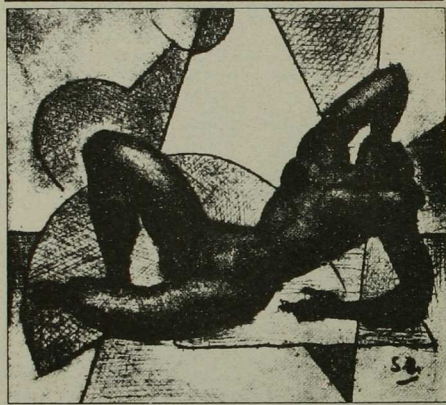
El siglo XX llega a su fin, y nosotros nos preguntamos ¿Cuál será su lugar en la historia?, ¿Cómo se le recordará algún día? Igual que los demás, yo no sé la respuesta a estas preguntas; pero estoy seguro de que uno de los inventos del siglo será permanentemente atacado al recordarlo: los campos totalitarios. Hemos descubierto al régimen político extremo, el totalitarismo y el límite de él mismo en los campos.

De venta en:

Av. Cerro del Agua Núm. 248, Col. Romero de Terreros
y en librerías de prestigio

Rubén Bonifaz Nuño

DEL TEMPLO
DE SU CUERPO



letras mexicanas

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

EL TRIMESTRE ECONOMICO



COMITÉ DICTAMINADOR: Carlos Bazdresch P., Jorge Cambiasso, Benjamín Contreras, Carlos Márquez, Lucía Segovia, John Scott, Rodolfo de la Torre. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bascha, José Blanco, Gerardo Bueno, Enrique Cárdenas, Arturo Fernández, Ricardo French-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. LX (2)

México, Abril-Junio de 1993

Núm. 238

ARTÍCULOS

- | | |
|--|---|
| Rodrigo Parot | <i>Un modelo de formación de precios: Inflación monetaria e inercial</i> |
| Felipe Larraín y Rodrigo Vergara | <i>Inversión y ajuste macroeconómico: El caso del Este de Asia</i> |
| Leslie Young y José Romero | <i>Crecimiento constante y transición en un modelo dinámico dual del Acuerdo de Libre Comercio de la América del Norte</i> |
| Santiago Levy y Sweder van Wijnbergen | <i>Mercados de trabajo, migración y bienestar: La agricultura en el Tratado de Libre Comercio entre México y los Estados Unidos</i> |
| Ricardo Martner F. y Daniel Titelman K. | <i>Un análisis de cointegración de las funciones de demanda de dinero: El caso de Chile</i> |

DOCUMENTOS:

Balance preliminar de la economía de América Latina y el Caribe 1992

Precio de suscripción por un año, 1993
La suscripción en México cuesta \$90 000; N\$90.00

	España, Centro y Sudamérica (dólares)	Resto del mundo (dólares)
Personal	\$30.00	\$42.00
Universidades, bibliotecas e instituciones	\$42.00	\$120.00

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMIA PROBLEMAS DEL DESARROLLO



COMITÉ EDITORIAL: José Luis Cedeña Gámez, Alma Chapoy Bonifaz, Gloria González Salazar, Alfredo Guerra-Borges y José Rangel.

Director: Salvador Rodríguez y Rodríguez

Vol. XXIV núm. 93 abril-junio 1993

Presentación

OPINIONES Y COMENTARIOS

EL PROGRAMA ECONÓMICO DE BILL CLINTON Y SUS POSIBLES REPERCUSIONES EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA

José Rangel Díaz

La Clintonomics ¿nuevas señales para la economía mundial?

Elaine Levine

Significado del programa de Bill Clinton para México y América Latina

Alfredo Mercado Celis

El déficit, los impuestos, *Solidaridad* y Clinton

Rocío Vargas

El proyecto económico de Clinton, posibles repercusiones para México y América Latina

ENSAYOS Y ARTÍCULOS

Walter Isard y Manas Chatterji

Ciencia regional, el Nuevo Orden Mundial y el desarrollo de México en la era del TLC

Arturo Ortiz Wadgymar

La pequeña y mediana industria ante la apertura comercial y el Tratado de Libre Comercio. Los costos de la desprotección industrial en México 1985-1992

Luis Fuentes Aguilar y Consuelo Soto Mora

La industria del aluminio en el Tratado de Libre Comercio

Didimo Castillo F.

¿Fin de las fronteras? La migración indocumentada de México hacia Estados Unidos

Rolanda García Q.

Análisis comparativo de un tipo singular de retorno: el caso de los mexicanos indocumentados de vuelta

Marcela Astudillo Moya y Alejandro Méndez Rodríguez

Planes urbanos sin descentralización financiera en México

José Enrique González Ruiz y Francisco Navarrete G.

México: educación superior y nación hacia el siglo XXI

José Miguel Cándida

Tendencias recientes de la participación laboral femenina en América Latina

TESTIMONIOS

Josefina Morales

Cuba 93

Ima Delgado Martínez

XII Seminario de Economía Agrícola del Tercer Mundo

Ramón Martínez Escamilla

El estado en América Latina. Teoría y práctica

LIBROS

México INTERNACIONAL

DIRECTOR: CARLOS CALVO ZAPATA

AÑO 4
NÚMERO 45

SUBDIRECCIÓN EDITORIAL: GRACIELA ARROYO PICHARDO, MANUEL BECERRA RAMÍREZ, RAUL BENITEZ MANAUT, JOSE ANTONIO CRESPO, LUIS GONZÁLEZ SOUZA Y JUAN CARLOS MENDOZA

PRECIO PACTO: N° 2.00
MAYO DE 1993

El Salvador 1993: fin del terrorismo de Estado

RAUL BENITEZ MANAUT, página 4

Las nuevas formas de vinculación entre el norte y el sur

JORGE CHEN CHARPENTIER, página 6

El "desconcierto" de las relaciones internacionales

GRACIELA ARROYO PICHARDO, página 2

El Derecho Internacional y las crisis políticas

LUCIA IRENE RUIZ SANCHEZ, página 9

El futuro del Gatt y el TLC

Entre el proteccionismo y el libre comercio

VICTOR BATTÁ FONSECA, página 10

La inmigración mexicana que se dirige a los

Estados Unidos y la doble nacionalidad

EUGENIO GARCÍA FLORES, página 14

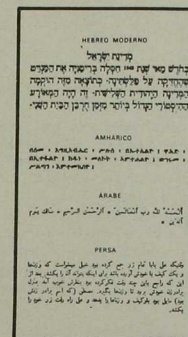
Sedesol

Fuerte impulso a la construcción y adquisición de vivienda en 1993

página 16

El PRI, por el fortalecimiento de la vida municipal

página 18



Los Estados Unidos: la eterna disputa entre el Ejecutivo y el Congreso

ROSA MARIA PIÑÓN ANTILLÓN, página 8

Una nueva Carta de las Naciones Unidas

MODESTO SEARA VAZQUEZ, página 24

Frontera metodológica, a nivel mundial, en métodos para investigar la enseñanza de ciencias sociales

GEORGINA CANEDO MENDARZOQUETA, página 12

Secofi

No se reabrirá el texto del TLC; los acuerdos paralelos, en tiempo

página 17

Cámara de Diputados

Hacia un nuevo marco jurídico para los asentamientos humanos

página 20

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.



IV SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

Del 11 al 14 de enero de 1994

UNIVERSIDAD CENTRAL DE LAS VILLAS
CUBA

Tema Central:

DESAFÍOS ACTUALES DEL HUMANISMO EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.



- Humanismo, enajenación y movimientos sociales en América Latina.
- Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina.
- Postmodernismo y crisis del marxismo en el pensamiento latinoamericano.
- Nuevas tendencias en la filosofía latinoamericana de la liberación.
- Pensamiento filosófico cristiano en América Latina.
- Corrientes axiológicas en la filosofía latinoamericana.
- Filosofía de la ciencia en América Latina.
- Pensamiento indígena latinoamericano.
- Pensamiento filosófico cubano.

La solicitud de inscripción como ponente debe ser enviada antes del 30 de noviembre de 1993. La ponencia resumida (máximo de 8 cuartillas) debe enviarse a la Comisión Organizadora antes de esta fecha para su posible inclusión en el programa del evento. Los participantes que no deseen presentar ponencia pueden inscribirse el día del inicio del Simposio, aunque deben enviar su solicitud previamente. Cuota de inscripción: \$ 60 USDL.

La semana posterior al IV Simposio (17 al 21 de enero) de ofrecerá un curso de posgrado (20 horas lectivas) sobre el tema: "Humanismo y desalineación en el pensamiento latinoamericano".

Toda la correspondencia debe ser enviada a la Comisión Organizadora del evento cuya dirección es:

Dr. Pablo Guadarrama González
Universidad Central de Las Villas
Departamento de Filosofía
Carretera de Camajuani Km. 5
Santa Clara. Villa Clara. Cuba

Tel. 81-519, 81-585 y 81-011
Fax: 53(422) 81608
Telex: 041-130
Correo electrónico: cdp1 web/
cenialud@guadarrama.pablo

Lic. Roberto Rosado
Gerente de Turismo
Comercial Mercado S.A.
Calle 13 No. 951 esq. 8
Habana 23. Cuba. C.P. 12300
Teléfonos: 33-3028 y 33-3893
FAX: 33-3028

CEMCA

Centre d'Études Mexicales et Centraméricaines

TRACE 23

México Político Hoy

El claroscuro de la transición, *José Woldenberg*

Liberalismo social: disidencia y reencuentro, *Enrique Márquez*

Neoliberalismo y reacomodos en el poder político en México,
Raúl Pérez Barbosa

Los ámbitos de reclutamiento político del Partido Revolucionario Institucional,
Anne Pivron

Tecnocracia en el poder. Redefinición del espacio público,
Isabelle Rousseau

Las perspectivas de evolución del sindicalismo mexicano, *Yves Struillou*

Las relaciones entre civiles y militares, *Roderic Ai Camp*

Iglesia católica en México. Presencias históricas y números actuales, *Manuel Olimón*

Mémoire des origines ou pressentiment d'absence de futur? Le cas du Guatemala en 1992, *Henri Edme*

NOTA DE INVESTIGACIÓN

¿Cuáles espacios públicos para el Mediterráneo americano?
Antoinette Nelken-Terner

Sierra Leona 330 Apdo Postal 41-879 11000 México D.F

☎ 540 59 21 / 540 59 22 📠 540 59 23

SECUENCIA

Revista de historia y ciencias sociales

25

Alicia Ziccardi: Descentralización y espacio local / **Francisco Covarrubias Gaitán:** Implicaciones urbanas del Tratado de Libre Comercio / **Judith Villavicencio:** Vivienda compartida y arrimados en la zona metropolitana de la ciudad de México / **María Concepción Martínez Omaña:** Aguscalientes: una respuesta regional a la descentralización / **Enedina Heredia Quevedo:** Nayarit: el cultivo del tabaco y el ejercicio del poder / **Bertha A. Villaseñor P.:** Bahía de Bandejas: nuevo municipio, vieja democracia / **Manuel Ángel Castillo G.:** Contexto regional y migraciones a la frontera sur de México / **Daniel Hiernaux N. y Alicia Lindon:** El concepto de espacio y el análisis regional / **José Lameiras:** El ritmo de la historia y la región / **Juan Pedro Viqueira:** Historia regional: tres senderos y un mal camino / **Jordi Borja:** Un reto a la democracia: el gobierno en las áreas metropolitanas / **Reseñas**



Suscripciones e informes: Instituto de Investigaciones
Dr. José Ma. Luis Mora. Teléfono: 538-3777 ext. 125.
Dirección: Plaza Valentín Gómez Farias 12 / Colonia San Juan /
03730 México, D.F.

TOPODRILO

SOCIEDAD
CIENCIA
Y ARTE

◆ **Stravinsky y el éxtasis literario**
MILAN KUNDERA

◆ **PRD: los saldos**
ARTURO ANGUIANO

◆ **La poética visual de David Lynch**
VITTORE BARONI

◆ **Elecciones en España**
JORGE J. ROMERO

◆ **Imaginación, música y rock**
KATIA MANDOKI, GIANPIERO BIGAZI

◆ **Entrevista a EBLEN MACARI**

29

JULIO-AGOSTO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA
División de Ciencias Sociales y Humanidades

¿Voces en su biblioteca?
Escúchelas... son las nuevas
voces de México

Voices of Mexico

- El TLC; audaz respuesta de México al proceso de globalización.
- Los bloques regionales surgen, pero ¿lograrán consolidarse?
- ¿Qué estamos haciendo para contrarrestar el desequilibrio ecológico?
- Historia, arqueología, museos... el esplendor de México a todo color

Adquiera el volumen encuadernado con los cuatro números de la nueva época:

659-38-21, 659-23-49 y 554-65-73

Un documento indispensable en su biblioteca... y un bello obsequio para sus amistades.

Publicación trimestral en inglés

CISEUA • UNAM

FUNDACIÓN EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA VIDA Y LA OBRA DE EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

15 AL 18 DE SEPTIEMBRE DE 1993

BAHÍA BLANCA
REPÚBLICA ARGENTINA

Con motivo de celebrarse el 60 aniversario de la aparición de *Radiografía de la Pampa*, se realizará un Congreso Internacional en Homenaje a su autor, Ezequiel Martínez Estrada, que tendrá lugar en Bahía Blanca, Argentina, del 15 al 18 de septiembre de 1993.

El núcleo temático se centrará en diversos aspectos de la vida y la obra del escritor. Se invita a participar como miembro activo, miembro asistente o miembro estudiante.

De cada trabajo se debe presentar un resumen de no más de 250 palabras. Se prevé la publicación de un libro de resúmenes, que será distribuido al comienzo del Congreso. Posteriormente se publicarán las actas, que contendrán las conferencias, contribuciones y comunicaciones que se presenten y sean aceptadas. Los textos deberán ser originales e inéditos y serán expuestos oralmente por sus autores.

CONFERENCISTAS INVITADOS

Peter Earle (EE.UU.)
Gregorio Weinberg (Argentina)
Roberto Fernández Retamar (Cuba)
David Viñas (Argentina)
Rodolfo Borello (Canadá)
Dinko Cvitanovic (Argentina)
Cintio Vitier (Cuba)
Pedro Luis Barcia (Argentina)
Liliana Irene Weinberg (México)
Graciela Scheines (Argentina)
Miguel Alberto Guérin (Argentina)

Para mayor información dirigirse a:
Fundación Ezequiel Martínez Estrada
Avenida Alem 908

(8000) Bahía Blanca, República Argentina
Fax: 054-091-27876

E-Mail: CONGRESO @ ARCRIBA.BITNET
o CONGRESO@ARCRIBA.EDU.AR

PLATERÍA PINTURA GRABADO ESCULTURA DIBUJO ESCULTURA ESMALTES

ESCUELA NACIONAL DE ARTES PLÁSTICAS



**CAMPUS TAXCO
UNAM**

Este proyecto surge tras el convenio de intercambio académico-cultural entre la Universidad Nacional Autónoma de México y el Gobierno del Estado de Guerrero. La ENAP promueve el contacto e intercambio artístico y cultural con las últimas tendencias contemporáneas, no solo dentro de México, sino también internacionalmente, por lo que se le considera la instancia académica de artes plásticas más importantes del país. La Escuela Nacional de Artes Plásticas ha implementado los cursos y talleres de Platería, Dibujo, Pintura, Grabado y Escultura con apoyo de talleres como los de Esmaltes, Cerámica, Fotografía y Pintura de Paisaje, combinados con materias complementarias de composición, Diseño de Objetos, Historia y Teoría del Arte y Técnica de los Materiales.

**ENAP
EX-HACIENDA DE EL CHORRILLO SIN
40220 TAXCO, GUERRERO
MÉXICO
TEL. 2-3690**

PLATERÍA PINTURA GRABADO ESCULTURA DIBUJO ESCULTURA ESMALTES



NUEVA IMAGEN

La nueva relación
Iglesia-Estado en México
Un análisis de la problemática
actual

Martha Eugenia García Urgarte

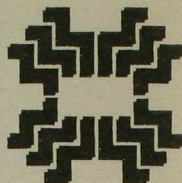
Las profundas reformas que en los últimos años se han realizado en México afectan la vida de todos los sectores sociales y requieren, necesariamente, de una interpretación. Es este el caso de las reformas a la ley reglamentaria del artículo 130 constitucional que modifican las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano.



Distribuciones Patria, S.A. de C.V.
Distribuidor exclusivo de Alianza Editorial,
Nueva Imagen, Patria, Promexa, Tusquets, Lumen,
El Colegio de México, Losada y Atlántida.
Renacimiento 180, colonia San Juan Tliluaca
C.P. 02400, Azcapotzalco, México, D.F.
Teléfonos 561-9299 y 561-3446
Fax 561-3218 y 561-4063

IV CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD
LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE

AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE
HACIA EL 2000



17 AL 20 DE NOVIEMBRE DE 1993, MENDOZA, REPÚBLICA ARGENTINA

La reubicación de los países latinoamericanos en el actual contexto mundial, la vigencia de los Estados nacionales, la creciente regionalización y la inquietante mundialización han permitido la emergencia continental de nuevos agentes sociales de cambio. Sus expresiones ante el próximo milenio abarcan una variada gama desde lo artístico e imaginario hasta lo político, filosófico y social, en el ejercicio utópico que cabe a todos los pueblos.

La Universidad Nacional de Cuyo, al organizar el IV Congreso Internacional de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe, quiere hacer presente su compromiso con la situación de nuestra Patria Grande hacia el año 2000.

LINEAS DE TRABAJO

Reubicación de los países latinoamericanos en
el contexto mundial.

Estados nacionales, regionalización y
mundialización.

Nuevos agentes sociales de cambio.

Próximo milenio. Teoría y función
utópica: el lugar de América Latina.
Expresión artística y Sociedad.
Fin de siglo ¿Fin de la historia?

Participantes

Economistas, historiadores, literatos, educadores, antropólogos, juristas, filósofos, geógrafos, artistas, científicos, sociólogos, politólogos, escritores, investigadores, estudiantes, etc.

Ponencias

Las ponencias deberán tener una extensión máxima de seis páginas tamaño carta, mecanografiadas a doble espacio, acompañadas de un resumen de no más de 200 palabras. Además ponencia y resumen deberán enviarse grabados en diskettes formato ASCII o en procesador WordPerfect. Plazo para la recepción: 30 de septiembre de 1993.

Inscripción

Para presentar trabajos y/o asistir y participar en el Congreso, enviar ficha de inscripción y cheque o giro a nombre de «IV Congreso Internacional de SOLAR». Costo de la inscripción: US\$ 40 por persona (hasta el 30-9-93). Los estudiantes que acrediten su condición, abonarán el 50 %.

Información y correspondencia

Comité Organizador del IV Congreso de SOLAR
Universidad Nacional de Cuyo. Rectorado. Centro Universitario. Parque General San Martín.
5500 Mendoza. República Argentina.
Tel. (54-61) 23 1132 - 25 3219 - 25 1352 Fax. (54-61) 38 0150 Telex. 55267 MEDOZ AR
E-Mail: solar4@ratz.uncu.edu.ar

Consulte sobre alojamiento, pasajes y servicios turísticos.

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

Número 40

Julio-Agosto

Volumen 4

LENGUA E IDENTIDAD

José Luis Méndez, Puerto Rico ¿español o inglés? Un debate sobre su identidad.

Roberto Fernández Retamar, Más de cien años de previsión. Algunas reflexiones sobre el concepto martiano de Nuestra América.

Liliana Weinberg, El ensayo latinoamericano y la identidad regional.

TRES ESCRITORES FRENTE AL ESPEJO

Ernesto Cardenal, Venganos a la tierra la república de los cielos.

Russell O. Salmon, El proceso poético: entrevista con Ernesto Cardenal.

Nicomedes Santa Cruz, Antología poética.

Pablo A. Mariñez, Entrevista con Nicomedes Santa Cruz, poeta afroamericano.

Florencia Ferreira de Cassone, Arturo Usler Pietri. Historia y pasión de América.

Rubén López Marroquín, Entrevista con Arturo Usler Pietri.

MALINCHE

Margo Glantz, La Malinche: sus padres y sus hijos.

Jean Franco, La Malinche y el primer mundo.

Georges Baudot, Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal.

RESEÑAS

Horacio Cerutti Guldberg, *El control social de las drogas en México, una aproximación a las imágenes que han proyectado sus discursos.*

Hernán G. H. Taboada, *Cent ans de résistance au sous-développement; l'industrialisation de l'Amérique Latine et du Moyen-Orient face au défi européen, 1770-1870.*

CONTENIDO

CUMBRE DEL PENSAMIENTO

<i>Federico Mayor Zaragoza</i>	Las aportaciones de Iberoamérica a la nueva comunidad internacional
<i>Jorge Carpizo McGregor</i>	Los derechos de la tercera generación: paz y desarrollo
<i>Miguel de la Madrid H.</i>	Notas sobre democracia y cultura
<i>Ricardo Díez Hochleitner</i>	Iberoamérica ante el siglo XXI
<i>Guillermo León Escobar</i>	Participación, legitimidad y gobernabilidad
<i>Aldo Ferrer</i>	Iberoamérica, una nueva sociedad
<i>Miguel León-Portilla</i>	Naturaleza y cultura
<i>Orlando M. Morales</i>	Participación sobre derechos ecológicos
<i>Eduardo Portella</i>	La reconstrucción de la ciudad hacia la nueva sociedad
<i>Raúl Roa Kuri</i>	Gobierno, legitimidad y participación democrática
<i>Guadalupe Ruiz-Giménez</i>	Un nuevo orden internacional para el desarrollo sostenible
<i>Cintio Vitier</i>	La tierra adivinada
<i>Leopoldo Zea</i>	Naturaleza y cultura
<i>Rigoberta Menchú Tum</i>	Mensaje

AMÉRICA EN LA CONCIENCIA EUROPEA

<i>Henri Favre</i>	Contra-revolución en México
<i>Andre Gunder Frank</i>	América Latina al margen de la historia del sistema mundial
<i>Hanns-Albert Steger</i>	Antropología cultural histórica
<i>Michele Pallottini</i>	Meditación del mestizo. La otra cara del hispanismo

CARLOS FUENTES

<i>Marta Portal</i>	<i>Gringo Viejo</i> : diálogo de culturas
<i>Felipe A. Lapuente</i>	Cervantes en la perspectiva de Fuentes