

---

# CUADERNOS AMERICANOS 40

---

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 Furcio, 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, Rusia; 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, Hernán G. H. Taboada 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) 616-25-15

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. 4

**40**

JULIO-AGOSTO 1993



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1993

NUEVA ÉPOCA  
1993  
AÑO VII, NÚMERO 40, Julio-Agosto 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 40

Julio-Agosto

Volumen 4

### ÍNDICE

Pág.

#### DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

- MARCOS KAPLAN. La crisis del Estado y el narcotráfico  
latinoamericano . . . . . 11
- ERNESTO CARDENAL. Véganos a la tierra la República de  
los Cielos . . . . . 35
- JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ. Pensamiento de la libe-  
ración: hacia una posición dialógica . . . . . 53

#### EL CARIBE

- ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR. Más de cien años de pre-  
visión. Algunas reflexiones sobre el concepto mar-  
tiano de Nuestra América . . . . . 65
- GÉRARD PIERRE-CHARLES. El Caribe en el mundo . . . . . 78
- JOSÉ LUIS MÉNDEZ. Puerto Rico ¿español o inglés? Un  
debate sobre su identidad . . . . . 84

#### TRES ESCRITORES FRENTE AL ESPEJO

- RUSSELL O. SALMON. El proceso poético: entrevista con  
Ernesto Cardenal . . . . . 99
- PABLO A. MARÍNEZ. Entrevista con Nicomedes Santa  
Cruz, poeta afroamericano . . . . . 110
- FLORENCIA FERREIRA DE CASSONE. Arturo Usler Pietri.  
Historia y pasión de América . . . . . 125

RUBÉN LÓPEZ MARROQUÍN. Arturo Uslar Pietri: una biografía intelectual . . . . .	146
---	-----

#### LA MALINCHE

MARGO GLANTZ. La Malinche: sus padres y sus hijos . . . . .	167
JEAN FRANCO. La Malinche y el Primer Mundo . . . . .	170
GEORGES BAUDOT. Malintzin, imagen y discurso de mujer en el México virreinal . . . . .	181
SANDRA MESSINGER CYPRESS. Re-visión de la figura de la Malinche en la dramaturgia mexicana contemporánea . . . . .	208
VALQUIRIA WEY. La Malinche, sus padres y sus hijos . . . . .	223

#### RESEÑAS

<i>Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del "Martín Fierro"</i> , por María Andueza . . . . .	229
<i>El control social de las drogas en México; una aproximación a las imágenes que han proyectado sus discursos</i> , por Horacio Cerutti Guldberg . . . . .	235
<i>Cent ans de résistance au sous-développement; l'industrialisation de l'Amérique Latine et du Moyen-Orient face au défi européen, 1770-1870</i> , por Hernán G. H. Taboada . . . . .	238

#### PREMIO LEÓN FELIPE A CUADERNOS AMERICANOS

Premio Especial León Felipe 1993 . . . . .	245
Carta de Alejandro Finisterre . . . . .	247

## *Desde el mirador de* Cuadernos Americanos

## LA CRISIS DEL ESTADO Y EL NARCOTRÁFICO LATINOAMERICANO

Por *Marcos KAPLAN*  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
JURÍDICAS, UNAM

EL ESTADO NACIONAL de los principales países latinoamericanos ha tendido siempre, y de manera crecientemente significativa, a la expansión, la autonomización y la supremacía, como aparato e institución, como encarnación de élites públicas, y como actor central de la sociedad. Este *Leviathán Criollo* parece, sin embargo, culminar al mismo tiempo que entrar en una crisis; sufre una declinación y un desmantelamiento que para algunos preluiría el relegamiento a un papel secundario, y para otros incluso su fin. Por su parte, el narcotráfico latinoamericano surge y se desarrolla a partir y a través de los mismos factores, fuerzas y procesos que han producido el ascenso y supremacía del Estado primero, y su crisis y declinación posterior. Así producido, el narcotráfico se identifica con el desarrollo de una narcoeconomía, una micro-sociedad, patrones narcoculturales, y un cerco y acoso al Estado, desde fuera y en su interior, que termina por ser uno de los factores y rasgos más significativos de la crisis de aquél. En lo que sigue se analiza sucesivamente lo ocurrido con el narcotráfico, con sus interacciones e incidencias negativas o destructivas con respecto al Estado y los procesos y regímenes democratizantes, y a la crisis de uno y otros. Se tiene en cuenta la experiencia de los principales países latinoamericanos para la crisis del Estado, y la paradigmática experiencia de países andinos como Colombia, Perú y Bolivia para el narcotráfico y su incidencia en el Estado y su crisis.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase Marcos Kaplan, "La Crisis del Estado Latinoamericano", en *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (Tel Aviv), vol. 1, núm. 2 (julio-diciembre 1990).

### 1. El narcotráfico latinoamericano: el modelo andino

DRUGADICCIÓN y narcotráfico han tenido en las últimas dos décadas un ascenso veloz y un avance irresistible en un número creciente de países latinoamericanos.<sup>2</sup>

La creciente narcotización de la sociedad norteamericana y de Europa Occidental, sus niveles ascendentes de consumo y demanda, se vuelven condición de la oferta expandente que especializa a varios países andinos como productores, abastecedores y de tránsito. Colombia emerge como principal país fuente, traficante y beneficiario. Es el prototipo de lo que significan drogadicción y narcotráfico como constelación de fenómenos, fuerzas, procesos y resultados de tipo económico, social, cultural-ideológico, político, estatal, militar, con dimensiones nacionales e internacionales, un carácter hasta cierto punto históricamente inédito, y un perfil cambiante que no termina de lograr una cristalización definitiva.<sup>3</sup>

Una combinación de factores y circunstancias hace de Colombia, y de algunas de sus regiones, un centro privilegiado y un modelo prototípico del narcotráfico latinoamericano. El país cuenta en su haber con un terreno ideal para el cultivo; una ubicación excepcional para el contrabando de drogas hacia los Estados Unidos; un Estado débil y corruptible; un entrelazamiento histórico de tra-

<sup>2</sup> El autor ha realizado un tratamiento más amplio y detallado de esta temática, en Marcos Kaplan, *Aspectos sociopolíticos del narcotráfico*, 3a. ed., México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1992; Marcos Kaplan, *El Estado latinoamericano y el narcotráfico*, México, Editorial Porrúa/Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1991; Marcos Kaplan, *Drogas y Derechos Humanos*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991; y en *El narcotráfico latinoamericano y los Derechos Humanos*, a publicar en 1993 por la Comisión de Derechos Humanos de México.

<sup>3</sup> Sobre el proceso general de adicción y tráfico de drogas y el papel de Estados Unidos y países desarrollados, véase Antonio Escobar, *Historia de las drogas*, 3 volúmenes, Madrid, Alianza Editorial, 1989; David Musto, *The American Disease; Origins of Narcotic Control*, expanded edition, New York, Oxford University Press, 1987. Sobre el resurgimiento y desarrollo del *Modelo andino*, véase *op. cit.*, nota 10, y Diego García Sayán, ed., *Coca, cocaína y narcotráfico: laberinto en los Andes*, Lima, Comisión Andina de Juristas, 1989; Diego García Sayán, comp., *Narcotráfico: realidades y perspectivas*; Gonzalo Flores, José Blanes, ¿Dónde va el Chacabamba?, Cochabamba, Bolivia, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1984; *Coca-Foro Nacional sobre la Problemática Coca-Cocaína*, Cochabamba, Comité Cívico Pro-Cochabamba, 1988; *La cuestión de las drogas en América Latina; una visión global*, Caracas, Venezuela, Comisión Nacional Contra el Uso Ilícito de las Drogas (CONACUID), Presidencia de la República, sin fecha.

diciones sociopolíticas, mercantiles, empresariales, delincuenciales y violentas.<sup>4</sup>

El rápido ascenso del nuevo empresariado narcotraficante tiene antecedentes precondiciones: la explotación ilícita de esmeraldas; la "Bonanza Marimbera" de los años sesenta y principios de los setenta, prosperidad de los vendedores de marihuana en la costa atlántica; hacia la misma época, la apertura por el Banco de la República de su "Ventanilla Sinistra", por la cual ingresan millones de dólares de la prosperidad marihuana.

Los actuales narcotraficantes de Medellín y Antioquia descienden en parte considerable del grupo de contrabandistas que operó desde fines de la década de los sesenta, con una tradición de paraíso de traficantes clandestinos y de movimiento ilegal de bienes sobre largas distancias. La posición geográfica es favorable al narcotráfico, como puente entre las regiones productoras de droga en el sur de América Latina y en Colombia, y un Miami que es puerta de entrada a los Estados Unidos y el Hemisferio Norte. A ello se agregan la proximidad a la zona franca de Colón (Panamá), centro internacional de contrabando; excelentes puertos naturales, facilidades para aeropuertos y laboratorios clandestinos.

Con estas ventajas comparativas, comerciantes y contrabandistas de Medellín y Antioquia montan una red de contrabando de mercancías y de drogas dirigido hacia los Estados Unidos; sustituyen el tráfico de marihuana por el de cocaína; adquieren la hoja y la pasta de coca en Perú y Bolivia, las producen también en Colombia, donde hacen la elaboración clandestina, y transportan y distribuyen la cocaína en los Estados Unidos.

Los narcotraficantes son, por una parte, comerciantes de origen social alto y medio, en proceso de ruina y descenso y en ejercicio de actividades socialmente rechazadas; y miembros de estratos bajos de blancos y de etnias de color. Se vinculan con actividades que dan liquidez financiera y posibilidades de manejo de un personal de desclasados y delincuentes.

La crisis de la industria antioqueña crea desempleo en Medellín y su periferia; arruina a pequeños y medianos industriales; desocupa

<sup>4</sup> Sobre la especificidad de Colombia en el tráfico de drogas, véase Antonio García, ¿Adónde va Colombia?, Bogotá, Tiempo Americano Editores, 1981; Eric J. Hobsbawm, "Murderous Colombia", en *The New York Review of Books*, 20 de noviembre de 1986; Bruce M. Bagley, "Colombia and the War on Drugs", en *Foreign Affairs* (New York, Council on Foreign Relations), vol. 67, núm. 1 (1988); Carlos Gustavo Arrieta et al., *Narcotráfico en Colombia; dimensiones políticas, económicas, jurídicas e internacionales*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1990.

profesionales; afecta a amas de casa y desempleados. La irrupción de un mercado financiero ampliado por los flujos monetarios del narcotráfico refuerza la vinculación de nuevas capas sociales con el comercio ilícito. El lavado de dólares facilita el ingreso de narcodólares y ganancias adicionales. La abundancia de moneda en Medellín estrecha los nexos de captadores con el narcotráfico.

Los grupos narcotraficantes adquieren así poder, amplio radio de acción, capacidad de cobertura del mercado de la cocaína en los Estados Unidos. La elevada rentabilidad del narcotráfico induce a sectores disímiles a vincularse con él, y pocos quedan al margen del comercio ilegal.

Con la creciente demanda de los Estados Unidos, el comercio de cocaína asciende rápidamente en los años setenta, dominado por consorcios colombianos fuertemente estructurados, grandes y agresivas organizaciones criminales que se integran verticalmente y controlan, por actividades y países, todas las fases del proceso, y algunas se configuran como *internacionales delictivas*.<sup>5</sup>

El cultivo de coca se hace en Perú y Bolivia. La pasta se exporta a Colombia, para su refinado como clorhidrato de cocaína. En Colombia también se comienza a cultivar coca. Los narcotraficantes incorporan a su red a campesinos, laboratoristas y transportistas. La cocaína refinada es transportada y distribuida en Estados Unidos y Europa por vía marítima, aérea y terrestre, con escalas en Centroamérica y el Caribe y una fantástica variedad de métodos de contrabando. Los arduos problemas de transporte, comunicaciones, distribución, y de seguridad amenazada por las represiones gubernamentales y por los ataques de otros delincuentes, inducen a asegurar la disponibilidad y la permanente mejora de tecnologías sofisticadas. Las fabulosas ganancias cubren los precios de la materia prima y de la producción de la droga, los costos de transporte, la tecnología de avanzada, el alto número y diversificación del personal, los sobornos para la seguridad e impunidad de las operaciones.

Las organizaciones criminales de Colombia se implican en todos los aspectos del narcotráfico con una envergadura *internacional*, o incluso *transnacional*, a través de la sucesión o el entrelazamiento,

<sup>5</sup> Sobre los nuevos narcotraficantes andinos, véase Fabio Castillo, *Los jinetes de la cocaína*, Bogotá, Editorial Documentos Periodísticos, 1988; Mario Arango Jaramillo, *Impacto del narcotráfico en Antioquia*, Medellín, Editorial J. M. Arango, 1988; Paul Eddy, Hugo Sabogal and Sara Walden, *The Cocaine Wars*, Toronto-New York-London-Sidney-Auckland, Bantam Books, 1988; Guy Gugliotta and Jeff Leen, *Kings of Cocaine*, New York, Harper and Row, 1990.

de la cooperación y enfrentamiento, de diferentes *capos*, *familias* y *clanes*. Se avanza hacia la integración de consorcios altamente organizados y jerarquizados, proclives a la violencia, como tipo de organización vertical-transnacional, con división del trabajo entre los señores de la droga respecto de todos los niveles y aspectos del tráfico.

La organización cartelizada, sin embargo, no termina de lograrse. Las luchas entre organizaciones contribuyen a impedir la acción conjunta de los narcotraficantes frente a la represión; los hace más vulnerables por una parte, pero dificulta por la otra la acción de las agencias gubernamentales. Una selección darwiniana expulsa o destruye a los menos fuertes y capaces y consolida el poder de un número reducido de sobrevivientes.

El narcotráfico sigue siendo una coalición laxa de grupos diferenciados y rivales, basados en lazos de sangre, matrimonio y amistad, que colaboran entre sí para ciertas operaciones compartidas y para la lucha contra enemigos comunes. No llega aún a existir una mafia latinoamericana ni un cártel único de la cocaína.

Un mayor acercamiento a la cartelización podría darse quizá como respuesta a la "Guerra de las Drogas". Su amenaza ha inducido a los narcotraficantes colombianos a movilizar sus poderes para una mayor participación en el sistema político y para su control y uso con fines múltiples, sobre todo para la protección de sus personas y beneficios frente a la persecución gubernamental, la extradición, el enjuiciamiento y las sanciones, y la acción de las guerrillas y de las organizaciones políticas opositoras. Están interesados en la represión contra enemigos y opositores políticos, y en la ampliación de sus bases de negociación y maniobra respecto del gobierno colombiano.

En respuesta a dificultades y amenazas de todo tipo, los narcotraficantes colombianos han utilizado sus capacidades de adaptabilidad, resistencia y redespigüe, mediante el autoexilio, la diversificación y el fortalecimiento de sus relaciones y bases internacionales; hacen proliferar sus actividades y formas de actividad, sus productos y rutas, sus contactos con gobiernos corruptibles.

En Colombia realizan una escalada de soborno, corrupción, violencia, asesinato, terror, intimidación generalizada y masificación de las víctimas. Parecen proponerse la conversión de Colombia y, eventualmente, de otros países latinoamericanos, en base, rehén, objeto de dominación y explotación. Han establecido relaciones complejas y contradictorias con las guerrillas. Por otra parte, con

su presencia propia, y con la de propietarios y empresarios, militares, policías y políticos, organizan los "Escuadrones de la Muerte" para la intimidación y la destrucción de grupos guerrilleros, de izquierda, de la oposición democrática, y de dirigentes y militantes sociales y políticos. Los narcotraficantes utilizan también la cooperación entre sí y con otros grupos para aumentar la rentabilidad y la seguridad de sus operaciones. Una división del trabajo ha ido emergiendo en el ciclo completo del tráfico, tanto en lo nacional como en lo internacional, con creciente predominio de lo segundo sobre lo primero.

Los avances en la coordinación y en la envergadura de la organización criminal no han excluido la competencia entre los carteles de Medellín y Cali, incluso la guerra abierta; la proliferación de grupos más pequeños; los esfuerzos de ingreso al tráfico por otros grupos de Colombia y América Latina. A ello se agrega la guerra contra las drogas por parte de los gobiernos.

Ha terminado por darse la emergencia de una narcoeconomía, una narcosociedad, una narcocultura y una narcopolítica, incluso quizás un proyecto de paraestado o protoestado narcotraficante dentro del Estado nacional, para su control o sustitución.

## 2. Una economía criminal

EL narcotráfico se identifica cada vez más con una *economía criminal*, como su núcleo duro y su eje. Ante todo, se vuelve la industria de más rápido y sostenido crecimiento en el mundo. Constituye la única empresa transnacional latinoamericana de gran pujanza y envergadura y con notables éxitos.<sup>6</sup>

Las organizaciones narcotraficantes han hecho de Colombia a la vez el principal país fuente, traficante y beneficiario. Grandes y agresivos consorcios dominan la estructura y el funcionamiento del narcotráfico sud y centroamericano, y se implican en todos sus aspectos: financiamiento, plantaciones, laboratorios, transportes, contrabando, distribución y venta mayorista y callejera en Estados Unidos, Canadá y Europa, lavado de dólares, reinversión de beneficios. Algunas de estas organizaciones son multinacionales del

<sup>6</sup> Véase N. H. Hardinghaus, "Droga y Crecimiento Económico: el Narcotráfico en las Cuentas Nacionales", en *Nueva Sociedad* (Caracas), núm. 102 (julio-agosto 1989); Pierre Pestieau, *L'Économie Souterraine*, París, Hachette, 1989; H. C. Felipe Mansilla y Carlos Toranzo Roca, *Economía Informal y Narcotráfico*, La Paz, Bolivia, ILDIS, 1991; Marcos Kaplan, *Aspectos sociopolíticos*, cap. II y *El Estado latinoamericano y el narcotráfico*, cap. V.

crimen, verticalmente integradas en todas las dimensiones del negocio. El narcotráfico cuenta con bases, redes y circuitos que son consustanciales o ligadas con él, y otras que controla, impregna o afecta de manera directa.<sup>7</sup>

Una *primera dimensión económica* está dada por la expansión y la demanda del consumo, ante todo en Estados Unidos y otros países desarrollados, como precondición, estímulo y fuerza motriz de la producción, la oferta y el tráfico en general.

Una *segunda dimensión económica* se da por la enorme cuantía de las *inversiones* en y para el narcotráfico, su rentabilidad y su acumulación. Fuera de los narcotraficantes de Estados Unidos, los de Colombia llegan a ganar más que los de cualquier otra nación del hemisferio occidental. Colombia se vuelve el mayor procesador final, exportador y proveedor de cocaína.

Una *tercera dimensión económica* consiste en las enormes ganancias, inversiones y reinversiones, que son la base y el eje de una concentración y centralización del poder económico, el cual a su vez permite la expansión y racionalización de la organización y de las operaciones, el logro de una creciente capacidad de influencia y control respecto a la economía nacional, el incremento de la naturaleza y la capacidad transnacional de los grupos narcotraficantes.

Las enormes ganancias en efectivo, la masa de dólares, su concentración en un pequeño número de dirigentes de consorcios, en el contexto de países atrapados por la inflación, la devaluación y la deuda, permiten comprar todo a precios absurdos; dan un enorme margen de maniobra económica, social y política, para presionar, influir, controlar, imponer decisiones. Se logra así una fuerte presencia en la economía nacional, se la irriga y se la controla; se modifican fuerzas y estructuras, se multiplican consecuencias directas e indirectas, se trasmuta el poder económico y financiero en poder social, cultural-ideológico, político, militar y represivo. El proceso global es acumulativo, con el mutuo refuerzo de sus diferentes dimensiones.

Así, a mayor rentabilidad, acumulación y concentración del poder económico, mayor expansión del monto físico y económico-financiero de las operaciones involucradas. Se expanden la superficie total de cultivo, el número de campesinos ocupados en el cultivo

<sup>7</sup> Véase, Ciro Krauthausen/Luis Fernando Sarmiento, *Cocaina & Co. - Un mercado ilegal por dentro*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1991; *El impacto de capital financiero del narcotráfico en América Latina - Simposio Internacional*, La Paz, CERID/Fondo Fiduciario Manuel Pérez-Guerrero, 1991.

de hojas de coca, las plantaciones, los laboratorios, la infraestructura de producción, procesamiento, transporte y distribución. Se da una constante agregación de nuevas áreas y países a la lista de espacios productores, de tránsito, de comercialización, de consumo, y la combinación de estos papeles. Se montan empresas industrial-financieras de enorme envergadura. Se compra y usa tecnología avanzada y productos químicos importados en los laboratorios; los más grandes y mejores aviones y barcos para el transporte así como sofisticados instrumentos de comunicación y radares para escapar al descubrimiento y a la aprehensión; los armamentos más modernos y poderosos. Gigantescos sobornos corrompen a funcionarios de Estados Unidos y de los países productores, de tránsito y de consumo, y logran protección respecto de los controles y sanciones de tipo aduanero, policiaco y judicial. Se dispone de una gama de talentos profesionales y de métodos refinados para el manejo de los enormes beneficios.

Subterránea y criminalizada, la narcocconomía obstaculiza el análisis y la evaluación de su peso en la economía nacional, *v. gr.* en cuanto a ingresos en dólares, participación en el Producto Interno Bruto, montos y rubros de inversión, generación de empleos, contribución al crecimiento.

Puede suponerse, sin embargo, que la prosperidad por el narcotráfico tiene una cara oscura y efectos negativos. Ante todo, las inversiones de narcotraficantes en bienes inmobiliarios provocan una ola especulativa de altos precios. La abundancia de narcodólares hace que el dólar negro se coloque a la par del oficial, y que el contrabando se vuelva más rentable. Las industrias textiles y electrodomésticas sufren la competencia del contrabando y su consiguiente recesión.

Con la narcobonanza se da un desproporcionado aumento de las exportaciones y de las reservas internacionales que no se corresponde con la tasa real de crecimiento de Colombia. El ingreso derivado de las drogas explica el fortalecimiento de la balanza de pagos, el "pequeño milagro colombiano", la ausencia de crisis graves. En dos ocasiones, los principales jefes del narcotráfico colombiano ofrecieron hacerse cargo del pago de una deuda externa que alcanza los 11 000 millones de dólares.

País agobiado por múltiples problemas, Colombia dispone de una economía que desde hace algunos años goza de un crecimiento anual superior al 5%, de los cuales dos puntos serían referibles al flujo de narcodólares. Este flujo es favorecido por la disponibili-

dad de depósitos bancarios sin mayores controles y de una gama de instrumentos y mecanismos de lavado de narcodólares.

*Cuarta dimensión económica:* el lavado de dólares ha desarrollado, en Colombia, en otras naciones latinoamericanas, en los Estados Unidos y en los principales países desarrollados, una serie de formas y fases.

Ellas se entrelazan con diversas modalidades de inversión y consumo de los narcotraficantes y grupos conexos, como *quinta dimensión económica*.<sup>8</sup>

Los narcotraficantes combinan las operaciones en el campo legal y en el ilegal, y en sus entrelazamientos. Por una parte, constituyen y desarrollan la empresa del narcotráfico, con la mayor autonomía posible en la obtención de la materia prima, su procesamiento, transporte y comercialización, y para la maximización de beneficios. Por otra parte, aspiran a la inserción legal en la economía y la sociedad, a la aceptación de las élites dirigentes y grupos dominantes, a través de todo tipo de inversiones y empresas.

Como inversionistas, los narcotraficantes orientan sus recursos hacia actividades legales: propiedades inmobiliarias del campo y de las ciudades, ganadería y agricultura, construcción, comercio y servicios, recreación, industrias.

Todos los sectores económicos, pero sobre todo el comercio, se benefician por la ampliación de la demanda de bienes de consumo masivo. Las pautas consumistas y suntuarias de los narcotraficantes, el mantenimiento o aumento del empleo y del ingreso de sus servidores y clientes, generan o refuerzan una proliferación de actividades comerciales y profesionales para satisfacer una creciente demanda de bienes de consumo y servicios de los más variados tipos. Aumentan y prosperan con ello las profesiones y oficios correspondientes y el nivel de ocupación.

El narcotráfico contribuye a la generación de *empleo*, por las actividades, inversiones y consumos que los narcotraficantes realizan directamente, en sus actividades lícitas e ilícitas, y por los efectos que inducen en otras ramas y sectores de la economía nacional.

El aumento del empleo se produce sobre todo en y por el tráfico ilícito, su estímulo al comercio y los servicios personales, por la incidencia del aumento de demanda proveniente de los ingresos criminales, las rentas y utilidades del narcotráfico, mucho más que de

<sup>8</sup> Sobre el lavado de dólares, véase Jean Ziegler, *Suiza lava más blanco*, México, Editorial Diana, 1990.

los salarios. De todos modos, la irrigación del narcodinero a la economía de Colombia, Perú y Bolivia, se vuelve fuente de empleo e ingreso para considerables grupos y sectores, sobre todo marginados o de reducidos recursos, y les ha permitido, hasta cierto punto, salir de la indigencia, la posición inferior o precaria, para acceder al consumo de masas.

Los principales grupos que encuentran en el narcotráfico empleo y modos de vida son: a) *Campeños*. b) *Químicos refinadores*, expertos en control de calidad, empleados de laboratorio. c) *Transportistas*, conductores de automóviles y camiones, pilotos de barcos y lanchas, de aviones de la flota aérea. d) Los *traqueteros*, representantes de los narcotraficantes en Estados Unidos, para el tráfico en éste y otros mercados de exportación. e) Las *mulas* o *burros*, hombres y mujeres que llevan cocaína en vuelos comerciales entre ciudades y países. f) Miembros de las fuerzas de seguridad de los narcotraficantes. g) Jóvenes disponibles para todo. h) Abogados para la defensa, y para el consejo legal en problemas suscitados por el narcotráfico y por las inversiones legales. i) Contadores para registro y control de los dineros ingresados por el narcotráfico. j) Consejeros financieros. k) Intellectuales, periodistas, escritores, profesionales de las ciencias sociales, expertos en relaciones públicas, para la defensa y apología del narcotráfico y de sus jefes. l) Personas utilizadas en empleos e ingresos complementarios, para políticos, gobernantes, administradores, legisladores, jueces, funcionarios aduaneros y fiscales, policías, militares, involucrados por sus funciones en acciones y decisiones referentes al narcotráfico. m) Empleados en la red de inversiones, propiedades y empresas legales de los narcotraficantes. n) Empleados en actividades comerciales y profesionales que satisfacen la demanda de bienes de consumo y servicios de los narcotraficantes, *v. gr.*, arquitectos, decoradores, médicos, veterinarios, choferes, modelos, deportistas, etcétera.

Desde el punto de vista de la economía de Colombia y de la situación y perspectivas de sus grupos mayoritarios, el narcotráfico tiene incidencias negativas. Además de las ya indicadas, los bolsos de prosperidad que crea o refuerza el narcotráfico coexisten con situaciones críticas para diferentes ramas y establecimientos industriales, sus empresarios, empleados y obreros. El gasto de los narcotraficantes no crea suficientes empleos porque no se invierte en infraestructura productiva ni se genera una demanda de materias primas y maquinarias de producción nacional. Los narcotra-

ficantes no pagan impuestos sobre sus beneficios ilícitos, pero imponen drásticos aumentos del gasto en policía, judicatura, servicios médicos de emergencia. Muchos de los beneficios del narcotráfico son ganados en los Estados Unidos y otros países consumidores; son depositados en bancos o canalizados hacia inversiones y propiedades en aquéllos o en "paraísos bancarios" de terceros países. El ingreso de narcodólares a la economía de Colombia, Perú y Bolivia estimula la inflación, vuelve no competitivas muchas exportaciones legales. A ello deben agregarse los costos humanos y sociales de todo tipo que originan el narcotráfico y sus repercusiones negativas en la economía, la sociedad, la cultura y el sistema político de los países afectados.

### 3. *Narcosociedad y narcocultura*

AL rápido crecimiento de una narcoeconomía corresponde la emergencia de una narcosociedad y de una narcocultura. La primera abarca: grupos involucrados como protagonistas en carácter de dirigidos y de dirigidos y como beneficiarios, redes de complicidades, nuevos espacios sociales, víctimas.

Con el narcotráfico asciende y se desplaza al centro del escenario nacional e internacional un grupo social definido por su identificación con esta industria criminal, por pertenencias de clase y etnia, profesiones anteriores, niveles de instrucción, procedencias geográficas y grupos de edad.

El grupo narcotraficante se va perfilando como una combinación de estratos de una "lumpenburguesía" y de elementos marginalizados, del bajo mundo o delincuentes, que buscan la rápida movilidad social, a cualquier precio y a través de las actividades vedadas a otros estratos por razones sociales y culturales.

Los patrones que el nuevo grupo adopta, desarrolla o impone, entrelazan los vectores de la ilegalidad y la criminalidad, y los de la inserción e integración en una sociedad que, a su vez, fluctúa entre el rechazo y la aceptación.

El grupo narcotraficante no es monóticamente homogéneo ni definitivamente estabilizado. Su heterogénea composición sufre el impacto de sus transformaciones y vicisitudes.

El perfil de los narcotraficantes colombianos se ha constituido en un prototipo o paradigma, pero se reproduce, de modo menos desarrollado y con variaciones, en otros países como Bolivia, Perú y Brasil.

El narcotráfico da lugar a la aparición de una diversidad de actores, fuerzas, relaciones y estructuras, procesos sociales, que en conjunto apuntan a la constitución de una narcosociedad. Ésta incluye a los narcotraficantes como grupo protagónico, dirigente, organizador y principal beneficiario, a los incorporados y beneficiados directa o indirectamente con las oportunidades abiertas por la industria de la droga, a los integrantes de la consiguiente red de complejidades, a los nuevos espacios sociales, a la gama de víctimas.

La narcoeconomía conforma y transforma la sociedad y sus estructuras de clases, sobre todo en relación al empresariado, los sectores medios, el campesinado y el proletariado urbano, y contribuye a la definición y solución de la lucha por la hegemonía. La derrama del dinero del narcotráfico lo vuelve fuente primordial de empleo e ingreso para considerables grupos y sectores, esperanza de salida de las condiciones deprimidas o sumergidas, de ascenso social y de participación en los beneficios del crecimiento y la modernización. La narcoeconomía se vuelve a la vez factor, componente y resultado del crecimiento y la modernización.

La creación de empleos y actividades generadoras de ingresos incluye la amplia gama de sectores, grupos y profesiones que se mencionó en la economía criminal. Esta red de actores, fuerzas y relaciones sociales implica la creación o la ocupación de vastos e importantes espacios sociales, rurales y urbanos, de los cuales el narcotráfico es a la vez causa y efecto, base y eje, y principal beneficiario.

A la red de grupos directa e indirectamente inmiscuidos en el narcotráfico, como dirigentes y ejecutantes, como beneficiarios en distintos grados y órdenes de magnitud, corresponden en sentido contrario los grupos víctimas de la economía y la sociedad criminales. Esta cara más oscura del narcotráfico incluye a los consumidores y a los que sufren las consecuencias de la dinámica criminal que el narcotráfico representa, en sí misma y en sus proyecciones.

Entre *droga* y *crimen* existen varias conexiones, todas productoras de víctimas. Los consumidores son, sin embargo, la primera y principal categoría de grupos-víctima. El desarrollo del narcotráfico es inseparable del continuo aumento del consumo, en los países y a escala mundial. El consumo creciente de drogas sigue incorporando productos, naciones, clases y grupos. Coexisten y se suceden la marihuana, la heroína, la cocaína, las drogas sintéticas, el *crack* y el *basuco*, el *ice*... La difusión del consumo se da también en términos de países ya integrados a la constelación, en entrelazamiento con la incorporación de nuevos países para la producción,

la refinación, el tránsito y la distribución. Se tiende a convertir a los países productores y de tránsito en consumidores, y a los países consumidores y de tránsito en productores. El consumo abarca a todas las clases, esferas y espacios de las sociedades contemporáneas, que tienden a volverse consumidoras de drogas, pero a través de líneas de clase más o menos definidas, aunque cambiantes. Jóvenes, adolescentes y niños tienen creciente participación en el consumo y tráfico de drogas, con la tendencia a la baja permanente del nivel de edad mínimo.

La dimensión de la micro-sociedad de la droga y sus nuevos espacios incluye la creciente contribución del tráfico al deterioro del medio ambiente, en dos aspectos y niveles. Por una parte, el narcotráfico usa o fomenta técnicas y prácticas que producen o refuerzan la deforestación extensa e intensiva de ciertas zonas (Alto Huallaga, Amazonia), a las que degradan además por la utilización de productos químicos destructivos. El principal impacto ambiental se refiere a la erosión del suelo y la contaminación por sedimentos en el sistema fluvial, por el uso de herbicidas, pesticidas e insecticidas, así como de los insumos químicos que se usan en la transformación de las hojas de coca en base de cocaína. Por otra parte, los programas de erradicación de la coca agravan la destrucción de la selva lluviosa, en tanto los cultivadores migran en busca de nuevas tierras. La represión contra el narcotráfico ocurre en algunos países y zonas a herbicidas altamente nocivos para el medio ambiente.<sup>9</sup>

Con el consumo y tráfico de drogas emerge una *narcocultura* que se integra en patrones socioculturales más amplios para reforzarlos y modificarlos. Ella se estructura con los aportes y las interacciones de tres corrientes y vectores. En primer lugar, las pautas y tendencias pragmáticas, utilitaristas, de sectores del empresariado latinoamericano, su hipervalorización del dinero y del éxito y poder económicos a lograr con cualquier método y precio. En segundo lugar, los narcotraficantes contribuyen con sus pautas y tendencias delincuenciales, y la reivindicación de las mismas y de otras funcionales para el logro de las metas criminales: hipervaloración de la agresividad, la violencia, el ejercicio de la justicia privada; la utilización y la promoción de las formas de criminalidad convenientes al narcotráfico y la inversión lucrativa de sus ingresos. En tercer lugar,

<sup>9</sup> Véase *Cocaine Production, Eradication, and Environment: Policy, Impact, and Options - Proceedings of a Seminar Held by the Congressional Research Service, February 14, 1990*, Washington, 1990, U.S. Government Printing Office.

las pautas y tendencias provenientes de la identificación con los datos fundamentales del camino/estilo de desarrollo y con el modelo de economía, sociedad y orden político de los países desarrollados. Integrada por estos tres tipos de componentes, la narcocultura sufre a la vez el condicionamiento y determinación de ellos y retroactúa para reforzarlos y amplificarlos.<sup>10</sup>

La cultura prevaleciente se vuelve sede, factor, condicionante y determinante de una subcultura del narcotráfico que pasa a integrarla, a reforzarla y amplificarla con sus contribuciones específicas. La narcocultura refleja y coproduce los factores y efectos del narcotráfico, en términos de destrucción física, psicológica, moral, económica y social de los narcotraficantes, sus colaboradores, beneficiarios y cómplices (activos y pasivos). A ello se agrega la destrucción de actores, recursos y tejidos sociales, en términos de enfermedad y muerte, de encarecimiento y rarificación de los servicios de salud, prevención y curación y de reducción de productividad. La narcocultura difunde en productores, vendedores y consumidores de drogas una mentalidad y unos patrones de comportamiento que se centran en la posesión, el lucro, el consumismo, el hedonismo desenfrenado, el parasitismo y la destructividad. Se contribuye al menosprecio general por los esfuerzos y empresas para la creación de alternativas sociales e históricas que presupongan y busquen la solidaridad, la cooperación, el logro de grandes objetivos nacionales. La narcocultura expresa y refuerza la propagación de la delincuencia, la violencia, el crimen y el terror. Todo ello se proyecta hacia el sistema político y hacia el Estado.

#### 4. *Narcopolítica y proyecto de narcoEstado*

Los grupos traficantes emergen como nuevo actor político en su reciente participación en el poder político, en su avance, sobre todo en Colombia, hacia un proyecto político y el esbozo de un narcoEstado. Ello resulta del peso específico de los narcotraficantes y sus actividades, de la necesidad de una protección política efectiva, frente a los Estados y sus aparatos legales, judiciales y policiales, a

<sup>10</sup> Véase Marcos Kaplan, *Modelos mundiales*, ed. cit., y *El Estado latinoamericano y el narcotráfico*, ed. cit., pp. 99-105; Alvaro Camacho Guizado, "Colombia: Violencia y Narcocultura", en *Coca, cocaína y narcotráfico*, ed. cit., Lima, Comisión Andina de Juristas, 1989; José María Simonetti y Julio E. S. Virgolini, *Del delito de cuello blanco a la economía criminal*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1990.

los tratados de extradición, y frente a la guerrilla, y las organizaciones civiles y políticas de los grupos-víctimas. Resulta también de la voluntad de incorporación al sistema, en condiciones de legalidad, pero conservando logros y poderes adquiridos, con la exigencia de plena aceptación por el *establishment* de los respectivos países. La dinámica de los procesos reales, sin embargo, determina luego la opción de una conquista violenta del poder político y del Estado.

Los narcotraficantes colombianos proyectan la imagen y despliegan las actitudes del patriotismo y la beneficencia social. Se convierten en principales inversores, propietarios y empresarios de Colombia, y en grandes contribuyentes a los ingresos fiscales del Estado y a las reservas de divisas del país. Compran diarios, semanarios y revistas, emisoras de radio y televisión, y una tecnología avanzada de información y comunicaciones, para eficacia del tráfico y para la política. Recurren a la contratación, el soborno, la intimidación y el asesinato de periodistas, para defensa e ilustración de sí mismos, y para disuadir a la crítica y la oposición.

Con el personal profesional y los medios de información y comunicación, y asesorados por expertos, los narcotraficantes lanzan campañas sociales de tipo humanitario, como parte de un esfuerzo para la captación y manipulación de seguidores y clientes en las ciudades. Intentan presentarse como benefactores de sus zonas de influencia y control, como una combinación del bandido social a la Robin Hood, que roba a los ricos para dar a los pobres, y de un proto o micro-Estado benefactor paralelo. En este aspecto se inscriben los repartos entre los pobres de dinero y bienes de consumo así como los programas de sentido cívico y social, como la construcción de viviendas para grupos de bajos ingresos. Narcotraficantes crean centros recreativos y participan directamente en actividades deportivas o de apoyo a las mismas. Con la injerencia en el deporte ganan simpatías y apoyos, y disponen de facilidades para el tráfico y el lavado de dólares. Con la misma intención política, los narcotraficantes dan pruebas de altruismo y de amor a la sociedad, a la religión (donativos a la Iglesia, limosnas para el culto), y a las artes (compras de pinturas y esculturas).

Con una injerencia más directa y agresiva en la política los narcotraficantes andinos crean vinculaciones estrechas con políticos, gobernantes, funcionarios públicos, senadores, diputados, magistrados. Intercambian favores con aquéllos; los compran, intimidan, someten e instrumentan. Aportan los "dineros calientes" para financiar los altos costos de las campañas electorales. Congresistas

colombianos se vinculan a negocios de narcotraficantes, o reciben su apoyo, o están bajo la sombra de la sospecha.

Los narcotraficantes no evalúan a políticos y gobernantes por criterios de ideología o programa sino de modo pragmático. Los subestiman o menosprecian, salvo en cuanto su capacidad de prestación de servicios, de tráfico de influencias, de protecciones y alianzas. Reparten dinero entre los dos partidos, apoyan a candidatos de diferentes partidos y figuran en sus listas, utilizan en su propio favor las inmunidades de los parlamentarios.

El narcotráfico se infiltra —en Colombia, pero también en Perú y Bolivia—, en las altas esferas del Estado, de la embajada de los Estados Unidos y de la Drug Enforcement Agency (DEA), en los principales organismos del gobierno y de la seguridad del Estado, de la justicia y de las fuerzas armadas.

Especialmente pragmáticos, los narcotraficantes andinos recurren a los contactos, negociaciones y acuerdos con personas y organizaciones de las más variadas filiaciones ideológicas y políticas; desde guerrillas de izquierda, pasando por gobiernos y regímenes aparentemente muy alejados de los narcotraficantes, hasta grupos de la derecha extremista. El poder global alcanzado permite además a los narcotraficantes colombianos pensar en un partido propio, como el Movimiento Latino Nacional, y luego el Movimiento de Renovación Nacional o MORENA.

Hasta 1986, sin embargo, los grandes narcotraficantes se orientan más al logro y goce de poder e influencia en lo económico y en lo sociocultural que en lo político. Luego, la marcha del narcotráfico se orienta hacia la conquista y ejercicio del poder político, y hacia el cerco y acoso del Estado. Esta aceleración o viraje se debe al rechazo a la integración de los narcotraficantes por élites dirigentes y grupos oligárquicos, a la persecución de los gobiernos de Colombia y Estados Unidos, y a la escalada en la "Guerra de las Drogas".<sup>11</sup>

Con el desarrollo de la "Guerra de las Drogas" por los gobiernos andinos y de los Estados Unidos se intensifican las acciones de soborno, terror, intimidación, agresión y asesinato de los narcotraficantes. Sus blancos son políticos, periodistas, jueces, altos funcionarios de la justicia, policías, dirigentes y cuadros de organizaciones

<sup>11</sup> Sobre la "Guerra de las drogas", véase Paul Eddy *et al.*, *The Cocaine Wars*, ed. cit.; G. Gugliotta/Jeff Leen, *Kings of Cocaine*, ed. cit.; Office of the President of the Republic, *The Fight Against the Drug Traffic in Colombia*, Bogotá, September, 1988.

sociales y políticas de oposición. La eficacia intimidatoria y disuasiva de esta estrategia de terror se manifiesta en las vicisitudes de los tratados de extradición.

El ataque contra el sistema político y el Estado apuntan a la policía y las fuerzas armadas, a la prensa, pero también a toda persona o institución que critique o ataque a los responsables y actividades del narcotráfico, a las dirigencias y cuadros de organizaciones sociales y políticas que expresan descontentos y demandas de cambios. Los narcotraficantes usan su poderío económico y financiero, su influencia social y cultural, la proliferación de recursos y métodos de violencia. En los últimos destacan los ejércitos privados de sicarios o profesionales del crimen por dinero, desarrollados por la tradición de violencia, las crisis económicas, los conflictos sociales y políticos, y sobre todo y cada vez más por el narcotráfico. Este potencial de violencia se difunde y amplifica hacia otras actividades delictivas (secuestros, extorsiones). Los narcotraficantes se arrojan a la administración de justicia, con sus propios jueces y verdugos. La violencia se convierte en la única o mejor solución para toda diferencia entre personas y grupos.

Junto con la violencia específica del narcotráfico, paralela y entrelazadamente, la violencia de la guerrilla contribuye a las situaciones y procesos de crisis económica, disolución social y caos político, de acoso del Estado y de esbozo de su sustitución por un narco-Estado. En Colombia y Perú, las guerrillas y los narcotraficantes en expansión establecen relaciones complejas y contradictorias, de conflicto y coincidencia. Ello no anula las diferencias de naturaleza, de motivaciones y objetivos, la incompatibilidad de posturas respecto de la sociedad y el sistema político. Entre ambos términos no se dan una conexión íntima ni una alianza estrecha y a largo plazo, sino acercamientos y acuerdos de conveniencia, transitorios y siempre revisables. Las relaciones abarcan fases y formas que se suceden y combinan: confrontación, extracción de ventajas, coparticipación en negocios y beneficios, acciones contra enemigos comunes, nuevas disociaciones y conflictos, recuperación de las autonomías, reinicio de enfrentamientos sangrientos.

Por otra parte, se da sobre todo en Colombia una alianza de narcotraficantes con militares, hacendados y empresarios, para la organización de *Escuadrones de la Muerte* y *Ejércitos Privados*. Ellos son utilizados para la protección contra las guerrillas, y para la represión con alcances de masacre de campesinos, trabajadores, intelectuales, universitarios, profesionales, dirigentes y militantes sociales y políticos, representantes de grupos víctimas, narcotraficantes

rivales. El baño de sangre se extiende desde las regiones rurales a todo el país.

Este tipo de violencia criminal crea su justicia propia y su brazo armado; revela una mentalidad fanatizada y revanchista y una voluntad de remplazar al Estado normal en el combate sin coberturas ni trabas legales. El asesinato político, la violencia bestial, la destrucción implacable, son propiciados y justificados por la seguridad de la sociedad y del Estado, la defensa de las instituciones y grupos promotores, la anulación y el aniquilamiento de los grupos e individuos-víctimas.

Los grupos de "autodefensa" hacen surgir el brazo político de una narcoderecha militante y agresiva en espacios regionales de grandes conflictos. Ello asume la forma del Movimiento de Renovación Nacional (MORENA), que busca amplias bases populares, la imposición de sus leyes en extensos territorios, la negociación con la derecha civil y con el gobierno, una ley de perdón y olvido para sus crímenes, el avance hacia la amnistía y legalización de los narcotraficantes.

Organización criminal en sí misma, el narcotráfico coproduce y amplifica otros actores y formas de criminalidad. Crea una proliferación de delitos, por la atracción de los altos rendimientos, por los servicios que requiere, para sí y para otras actividades económicas que genera, fomenta o integra. Ello constituye la gama del soborno y otras formas de corrupción, manipulaciones, estafas y defraudaciones, lavado de dólares; luchas entre bandas por el mercado, ajustes de cuentas, asesinatos de gobernantes, políticos, jueces, funcionarios, periodistas, policías y soldados.

La concentración de la actividad represiva del Estado en la lucha contra el narcotráfico, y la insuficiencia de sus resultados, contribuyen a la baja de la eficiencia de la justicia y de la policía, y de este modo favorece el incremento de la delincuencia y de la impunidad, sobre todo en espacios del narcotráfico como Medellín y Antioquia y Cali. Proliferan así asaltos bancarios, secuestros, extorsiones, asesinatos, contrabandos, bandas armadas de delincuentes comunes, "vengadores anónimos" que asumen por su cuenta las operaciones de "limpieza social" (contra marginales, indigentes, mendigos, niños abandonados, vagabundos, drogadictos, prostitutas, homosexuales).

La preocupación de los gobiernos andinos por la represión contra la guerrilla, la subversión o la oposición políticas, el narcotráfico, agravan la violación generalizada de los derechos humanos que deterioran la pretensión de existencia de un Estado de Derecho.

La proliferación de formas de violencia impone la "Ley de la Selva" en todos los aspectos y niveles de la existencia colectiva e individual. La población es sumergida en un medio ambiente de pérdida de respeto a la vida y a cualquier otro valor social y personal, de terror, de indefensión e inseguridad, envuelta en un clima de muerte, expuesta al espectáculo de la violencia cotidiana que termina por aceptarse como normal. La justicia es inoperante. El desconcierto cunde en todas las capas de la sociedad. Se imponen como opciones: la intimidación, la corrupción, la complicidad activa o pasiva, la resignación y el conformismo, el silencio y la pasividad, o bien el exilio y la muerte. La situación presente y la perspectiva futura se configuran por la inseguridad para todos, la degradación de la lucha social, política y militar, la descomposición y disolución de la vida social, el caos político, la desintegración nacional. Colombia aparece como un "pantano de sangre y barbarie" (Alfredo Vázquez Carrizosa); se tambalea al borde de la anarquía.

En esta dinámica, el Estado y los gobiernos de los países andinos están sometidos al acoso de la guerrilla y la oposición radical, de los grandes narcotraficantes, de los Escuadrones de la Muerte. Pierden el control de la fuerza para mantener el orden público, se desautorizan y deslegitiman. Los narcotraficantes parecen omnipotentes e indetenibles y se inclinan crecientemente hacia una intervención activa y directa en la política, al cerco y acoso del Estado. Se perfilan como amenaza a la seguridad nacional, y como desafío a la soberanía del Estado, a la autoridad y legitimidad de las autoridades públicas, a la existencia y vigencia de la democracia.

Esta contribución a la crisis del Estado se alimenta y es reforzada por las debilidades y limitaciones del régimen político, del Estado, del camino de desarrollo que se ha dado en Colombia y otros países latinoamericanos. En Colombia, Perú o Bolivia, toda actividad, sector o región de la vida nacional está bajo la influencia más o menos directa del narcotráfico. Gobiernos y Estados son débiles, vulnerables, ineficaces, por las coacciones que imponen y los efectos negativos que producen las fuerzas y estructuras del atraso, la dominación, la opresión, la desigualdad, la injusticia, la marginación, la pobreza. A ello se agregan las incidencias de la dependencia externa y, más recientemente, de una crisis a la vez nacional e internacional. Se multiplican y agravan desequilibrios y conflictos, violencias y destrucciones, especialmente en términos de narcotráfico, criminalidades de todo tipo, subversión guerrillera, oposiciones radicales. La insuficiencia del crecimiento, su estancamiento y regresión, las altas tasas de desempleo e inflación, los bajos niveles de

ingreso, consumo y servicios sociales para los grupos mayoritarios y sus precarias condiciones de vida, el empeoramiento de la situación sumergida y degradada del campesinado, generan o refuerzan los cinturones y bolsones de miseria y marginalidad, los sectores y espacios privilegiados de reclutamiento y despliegue de los narcotraficantes y de otros actores y formas de la criminalidad y la violencia.

La comunidad de intereses y proyectos entre gobiernos, élites dirigentes y grupos oligárquicos, que se identifican con fuerzas y estructuras de la dependencia y el atraso, implica, por una parte, que gobiernos y Estado sufren por la insuficiencia de la representatividad, de la legitimidad y el consenso, de la racionalidad e integridad, de las fuerzas y recursos, de la eficacia. No remueven los factores estructurales del narcotráfico, la criminalidad y la violencia, y contribuyen a reforzarlos.

La democracia limitada, el monopolio del poder, la falta de perspectivas de apertura del sistema, privan de formas de expresión y canalización a las insatisfacciones y protestas de origen socio-económico y político. El Estado de los países andinos destina la mayor parte de los recursos a la represión y a la seguridad, en detrimento de los requerimientos de crecimiento, bienestar social y desarrollo integral. La insuficiencia o falta de reformas necesarias dificulta o impide la constitución de una amplia coalición de fuerzas sociales y políticas contra el narcotráfico y otros fenómenos similares y entrelazados con aquél. Prevalece una desconfianza generalizada hacia los sucesivos gobiernos y el Estado en general.

Gobiernos débiles, desautorizados y deslegitimados, con recursos e instrumentos insuficientes, logran éxitos escasos y limitados, y sufren fracasos recurrentes en la lucha contra el narcotráfico. A ello contribuye el enfoque inadecuado o erróneo de la estrategia y la política oficiales respecto del narcotráfico, que han puesto el énfasis y privilegiado los medios tradicionales de lucha, que fracasan en la práctica: interdicción, erradicación, captura, procesamiento, penalización y sentencias.

Hacia 1989, los narcotraficantes colombianos desarrollan una escalada sin precedentes y un asalto final que lleva a la toma del Estado, a su control e instrumentación por aquéllos, para su servicio. La respuesta del Estado, las élites dirigentes y los grupos dominantes, los aparatos de represión y seguridad, y de sectores considerables de la sociedad colombiana, encuentra dificultades por un cambio de clima y de ánimo en la mayoría de la población, en cuanto a la necesidad y conveniencia de la "Guerra contra las Drogas". Ello

resulta de una convergencia de causas y circunstancias: incorporación de amplios sectores a la narcocconomía y la narcosociedad, duración del conflicto con resultados reducidos o nulos, insuficiencia de la represión policial y militar, incertidumbre de una solución definitiva, evidencias de la fuerza, recursos y determinación de los narcotraficantes, impactos negativos de los factores externos (caída de la ayuda al desarrollo y del financiamiento extranjero, de los precios de productos de exportación, proteccionismo de los países desarrollados), reacción nacionalista y antinorteamericana, altos costos para Colombia de la violencia, la muerte, la inseguridad, los daños al crecimiento, el caos económico, la disolución social y la anarquía política. La negociación con el narcotráfico, su eventual legalización, son propuestas escuchadas con interés o abiertamente propugnadas.

##### *5. La dimensión internacional*

EL narcotráfico se presenta desde sus inicios como un fenómeno internacional. Nace, se desarrolla y opera cada vez más en América Latina y el Hemisferio Occidental, en Europa y el mundo entero. Se convierte en actor internacional con el cual se debe contar, Estado dentro del Estado pero más fuerte que éste, que ignora las fronteras y amenaza la soberanía y la seguridad de todo sistema político y país de Latinoamérica.

En lo regional y lo internacional, el narcotráfico constituye sus constelaciones y espacios en lo económico, lo social, lo cultural, lo político y lo militar. Dispone de fuerzas, instrumentos y mecanismos de propaganda, diplomacia, acción armada, corrupción, terror, intimidación y destrucción. Se reproduce, se amplifica y difunde más allá de fronteras sociales, ideológicas y políticas, de regímenes y sistemas.

El narcotráfico transnacionalizador contribuye al debilitamiento, a la desnaturalización y a la crisis del Estado latinoamericano, desde adentro y desde afuera de aquél. Hace obsoletas o irrelevantes las distinciones entre países productores y consumidores, culpables y víctimas. Afecta simultáneamente a los países productores, distribuidores, de tránsito y consumidores, los integra en una red de interdependencias, combina sus diferentes papeles en situaciones únicas. Lo internacional, o mejor aún lo transnacional, se vuelve referencia ineludible para las estrategias y políticas de lucha contra el narcotráfico. En ello, la situación y el papel de los Estados Unidos resulta altamente significativo.

Los Estados Unidos se han convertido en la nación más consumidora de drogas del mundo entero, pero también, y cada vez más, gran país productor, distribuidor y financiador. Es sede de un gran número de grupos productores, elaboradores, distribuidores y vendedores de marihuana, importadores y vendedores de cocaína, heroína y opio, reexportadores de ellas a Canadá, Europa Occidental y Japón. Es también sede de un creciente lavado de narcodólares. La mayor parte de las ganancias del tráfico quedan en los Estados Unidos, se reparten entre grupos norteamericanos dedicados al mayoreo y al menudeo. Los beneficios directos e indirectos del narcotráfico irrigan el sistema económico-financiero. Por otra parte, el consumo de drogas produce daños físicos y mentales, y consecuencias negativas en lo económico, lo social, lo cultural y lo político, así como un avance avasallador de la delincuencia.

La estrategia y la política del Estado norteamericano han oscilado entre la flexibilidad permisiva y la prohibición represiva. Han tendido a la simplificación y disociación del problema, reducido a una sola dimensión, a una causa, un aspecto y un efecto, solucionable por una estrategia y una política también unidimensionales que supriman la oferta internacional y el consumo incontrolado en los Estados Unidos. Estrategia y política privilegian lo externo sobre lo interno, la producción y la oferta sobre la demanda y el consumo, la represión sobre la prevención.<sup>12</sup>

La culpabilidad se transfiere a grupos y países externos a los Estados Unidos, que deben hacerse cargo de los costos y dolores de un cambio superador. Se da prioridad a la supresión de la producción y la oferta, no a la supresión de las causas en la demanda y el consumo de la población norteamericana. Se busca la erradicación de plantíos, la instrucción de laboratorios y redes de transporte y distribución, la captura y procesamiento de los narcotraficantes, la intercepción de las drogas destinadas al consumo de los Estados Unidos que provienen de más allá de sus fronteras. Se presiona a gobiernos latinoamericanos para la realización de las acciones propugnadas.

En cuanto al tráfico y consumo internos a los Estados Unidos, el gobierno federal ha asignado tradicionalmente bajos recursos pre-

<sup>12</sup> Véase D. Musto, *The American Disease*, ed. cit.; A. Escototado, *Historia de las drogas*, ed. cit., vols. 2 y 3; Michael Massing, "The War on Cocaine", en *The New York Review of Books*, 22 de diciembre de 1988; Peter R. Andreas, Eva C. Bertram, Morris J. Blachman, Kenneth E. Sharpe, "Dead-End Drug Wars", en *Foreign Policy* (Washington D.C., Carnegie Endowment for International Peace), núm. 85 (Winter 1991-92).

supuestarios al rubro drogadicción/narcotráfico. Dentro de éste, ha discriminado a los niveles médico-sanitarios, de prevención, curación, rehabilitación y asistencia permanente. Se ha carecido de una política integrada, preventiva-coercitiva-recuperante. Los sistemas y aparatos de derecho criminal, policiales, judiciales, carcelarios, políticos y administrativos del Estado norteamericano se han visto rebasados, y no han tenido éxitos indiscutibles y definitivos en la supresión final de las organizaciones que lucran con la adicción y el tráfico.

Causas de este fracaso son: la división feudalizante de la burocracia estatal en un alto número de agencias y su competencia mutua, la ineficiencia relativa, la inferioridad de recursos y equipamientos. A ello se agregan la tolerancia, la connivencia o la inacción respecto de los factores que posibilitan la existencia y el éxito del narcotráfico: consumo interno de los Estados Unidos; políticas restrictivas y discriminatorias contra producciones y exportaciones de los países latinoamericanos involucrados en el narcotráfico, expansión en la impunidad del lavado de dólares, las propiedades e inversiones de los narcotraficantes en los Estados Unidos, provisión a los narcotraficantes latinoamericanos de insumos químicos, tecnologías de producción, transporte y comunicaciones y de armamentos por parte de empresas norteamericanas (y europeas).

A pesar de las proclamaciones de guerra, de los aumentos en recursos y gastos gubernamentales, en prohibiciones y represiones, el problema de la adicción y el tráfico en los Estados Unidos no se atenúa ni desaparece, y por el contrario tiende a agravarse.

Pese a este fracaso reiterado, el Estado norteamericano ha seguido dando prioridad a la cara externa del problema, la supresión de la oferta proveniente de los países de producción y de distribución y de algunos de sus grandes traficantes. Ello se ha manifestado en las leyes y programas de cooperación bilateral de los Estados Unidos con países productores y de tránsito, con el sistema de certificación y la autorización de sanciones a los que no cumplan a satisfacción con los compromisos contraídos. Se ha impuesto así un tipo de cooperación binacional condicionado por una gran asimetría de compromisos, situaciones y consecuencias.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Véase *op. cit.*, nota 19 y *El desafío de la interdependencia: México y Estados Unidos; Informe de la Comisión sobre el Futuro de las Relaciones México-Estados Unidos*, México, FCE, 1988; *Las Américas en 1989: consenso para la acción, Informe del Diálogo Inter-Americano*, Washington, D.C., The Aspen Institute, 1989.

El Estado norteamericano no ha mantenido una posición de lucha inalterable y consecuente contra el narcotráfico; ha subordinado y limitado dicha lucha a sus intereses económicos, políticos, diplomáticos y estratégicos de gran potencia, y a poderosos intereses privados; ha entrelazado la guerra de las drogas con su política exterior.

Esta estrategia y política han resultado ineficaces y contraproducentes en su fase interna, pero también en la externa. Han implicado el ataque, la perturbación, daños diversos, a los países que han respondido a las señales del mercado de los países desarrollados. Se han ejercido presiones de todo tipo sobre gobiernos latinoamericanos, con efectos distorsionantes y altos costos humanos, financieros, de seguridad y justicia, éticos.

Para los gobiernos de Estados Unidos y de los países andinos, la llamada Guerra de las Drogas combina éxitos insuficientes y fracasos considerables. Apenas se ha tocado la producción, el tráfico, el consumo, el ingreso, los avances, de la narcoeconomía y de los principales grupos de la narcosociedad, tampoco se ha frenado significativamente su dinámica de poder político. El narcotráfico sobrevive y se expande, sigue mostrando un alto grado de inventiva y adaptabilidad respecto de amenazas, ataques y nuevas situaciones.

## VÉNGANOS A LA TIERRA LA REPÚBLICA DE LOS CIELOS

Por *Ernesto CARDENAL*  
POETA NICARAGÜENSE

COMO SAN JUAN DEFINE A DIOS diciendo que es Amor (en realidad dice en griego que "Dios es el Amor"), san Agustín se pregunta qué clase de amor es ése que es Dios, y se responde que es el amor entre los hombres. Podemos pues imaginar legítimamente a Dios como la unión de nosotros en el planeta. No imaginemos un Dios que sea sólo funciones ontológicas, un Dios no involucrado en ninguna revolución. Y siendo el Amor no es un Dios estático, ni un Dios completo o que se sienta completo.

Este Dios no estático y no completo es el que ha creado y continúa creando el universo por evolución. La evolución es obra del Amor. La evolución se realiza por atracción. Se atraen las partículas subatómicas, los átomos, las moléculas, las células, los organismos pluricelulares, las sociedades. Y sobre nosotros se atraen los planetas y estrellas y galaxias y cúmulos de galaxias. La ley del universo es la ley del Amor, entre las estrellas y entre los hombres. Todo es unión en el cosmos. Antigraedad nunca se ha observado.

Esto es el Reino de Dios, llamado por san Mateo Reino de los Cielos por la costumbre judía de no pronunciar —por respeto— el nombre de Dios, no porque estuviera fuera de la tierra. Cristo sólo trató de una cosa en toda su predicación: la venida de este Reino. Él no se predicó a sí mismo, ni a Dios, sino la venida del Reino. Este Reino (o República de los Cielos) es una sociedad de justicia, de fraternidad, de amor, que habrá aquí en la tierra.

Toda la evolución del universo es hacia esa meta. Algunos piensan que el siguiente estadio será el paso del hombre al robot. Un robot obediente, sin capacidad de pecar. ¿Sería esto lo que quiere Dios? ¿Un Reino de los Cielos de robots? El teólogo español González Faus sostiene que esto no puede ser así, y también que el Reino de los Cielos no será fascista. Yo no me imagino tampoco

a Dios diciendo en nuestros días: "Perdimos. Ya no hay campo socialista. También perdimos las elecciones sandinistas en Nicaragua. Empecemos otra vez desde el comienzo, cambiando de sistema. Dejemos en primer lugar este pendejo sistema solar". No, Dios no va a dejar este sistema solar donde él ha dispuesto, como dijo Jesús, que el sol salga cada día para buenos y malos.

Sobre el socialismo: tendremos que hacer nuevos intentos. Porque así es el proceso de la evolución, intentar e intentar de nuevo.

En primer lugar no ha fracasado el socialismo. Fracásó un modelo determinado de socialismo. Un modelo estalinista de socialismo. El llamado socialismo real era un socialismo irreal. En realidad era una aberración del marxismo. El cristianismo ha tenido también aberraciones. Ha habido perversiones del Evangelio más monstruosas que cualquier perversión de la doctrina de Marx. Crímenes más atroces (Cruzadas, Inquisición). Corrupciones más escandalosas (Papas del Renacimiento). Y sin embargo yo sigo siendo cristiano. También sigo siendo marxista. Y sigo creyendo en el socialismo.

Por otro lado la prensa capitalista ha proclamado triunfalmente en todo el mundo el fracaso del socialismo. Pero calla el fracaso del capitalismo, que es aún mayor. El capitalismo ha tenido éxito sólo para un 20% de la humanidad, o un 10%. Para el Tercer Mundo, para la mayoría que son los países pobres, y los pobres de los países ricos, el capitalismo es catastrófico. Y el fracaso del capitalismo ha sido anterior al del socialismo. Y podemos hacer esta distinción: es el falso socialismo el que ha fracasado, no el cumplimiento auténtico del socialismo. En cambio, el capitalismo que ha fracasado es el auténtico capitalismo, no un falso capitalismo. El socialismo fracasó porque no se realizó. El capitalismo porque se realizó.

A quinientos años de fray Bartolomé de Las Casas debemos predicar sus mismos sermones. En esos sermones él mucho citaba el versículo 22 del capítulo 34 del Eclesiástico: "Quien derrama la sangre ajena y quien no paga el justo salario, hermanos son". El doble genocidio sigue todavía, con el agravante que además debemos la deuda externa.

Y ese socialismo que se derrumbó no fue todo malo por cierto. Muchos logros tuvo en justicia y seguridad social y bienes básicos, y muchos de los que renegaron de él ya se están arrepintiendo. La fervorosa revista *Time*, precisamente la de la semana pasada, dice así del nuevo capitalismo de la ex Unión Soviética:

El hecho triste es que por muchos años en el futuro, Moscú, como las capitales prósperas de Occidente, probablemente estará condenada a albergar un alto porcentaje de los desposeídos, los sin casa, y los desempleados, como el precio doloroso que hay que pagar por los frutos de la libre empresa.

Tampoco debemos olvidar que ese socialismo no murió de muerte natural, sino que, como lo reveló no hace mucho la misma revista *Time*, la caída de esos regímenes fue hija de una "Santa Alianza" entre Reagan y el Papa. El Vaticano se acostó con la Agencia Central de Inteligencia, para decirlo con palabras aparecidas en el *National Catholic Reporter*, el periódico católico más importante de los Estados Unidos o del mundo. Estados Unidos aportó todo el peso de su poder político y económico, y el Vaticano el peso de su poder espiritual. Fue una larga conspiración, empezando con Polonia, para derribar todos los regímenes comunistas en Europa. El obispo auxiliar de Detroit, Thomas Gumbleton, critica principalmente el hecho de que el Papa se aliara con la CIA en los precisos momentos en que el gobierno de los Estados Unidos minara los puertos de Nicaragua e iniciara su guerra de "baja intensidad" en Nicaragua. El nuncio papal en Estados Unidos, monseñor Pio Laghi, colaboró con la Contra nicaragüense (según revela el *Time*) en agradecimiento por las sanciones de Reagan a Polonia. Este mismo monseñor Laghi había estado antes en la nunciatura promocista de la Nicaragua de Somoza. ¿Coincidencia? No lo sé.

Lo que sí sé es que, según el Papa Wojtila, el sacerdote no se debe meter en política, pero no hay actualmente ningún sacerdote en el mundo que esté tan metido en la política mundial como el Papa Wojtila. Al mismo tiempo existe lo que Giulio Girardi ha llamado "la teología del gobierno norteamericano (que ha manifestado en estos años su fervorosa vocación 'teológica' y 'pastoral')".

Y esto sí ciertamente no es coincidencia: en América Latina, en todos los países donde el Papa ha estado y en los que hay grupos guerrilleros que combaten al gobierno, el Papa ha hecho un llamado a los guerrilleros a que depongan las armas. El único país donde no hizo ese llamado fue en Nicaragua, donde luchaban contra el gobierno los guerrilleros armados por Reagan.

Esta "Santa Alianza" que reveló la revista *Time* también lo era contra Nicaragua. Y nuestro escritor José Coronel Urtecho ya lo había señalado antes: "Lo que más hace resaltar la importancia mundial de la Revolución de Nicaragua es que sus dos principales adversarios sean Reagan y el Papa".

Nuestros dos adversarios se sintieron también triunfantes con nuestra derrota electoral. Pero nada tiene que ver la debacle del Este con la derrota electoral. Ellos no fueron nunca nuestro modelo. A los estudiantes sandinistas que regresaban de hacer estudios en la RDA, en Nicaragua se les daban ciertos cursos para quitarles ciertos esquematismos que habían sido inculcados en sus cerebros, como el que entre cristianismo y revolución había contradicción. Un embajador de Polonia, cuando aquellas crisis de Solidaridad, confió haber recibido instrucciones de su gobierno de estudiar cómo era el trato político que la revolución sandinista daba a los cristianos. Un cónsul soviético contó haber viajado a nuestra costa atlántica para aprender lecciones de cómo los sandinistas resolvían los conflictos con minorías étnicas como los miskitos y los negros de habla inglesa (conflictos por cierto difíciles, pues todo conflicto étnico es muy difícil).

La verdad es que Nicaragua tuvo Perestroika varios años antes de que Gorbachov pronunciara por primera vez en público esa palabra. En Nicaragua hay bastantes que decimos medio en broma (y medio no en broma también) que la Perestroika fue tomada de Nicaragua.

La verdad es que desde un principio la revolución sandinista se propuso ser pluripartidista, con economía mixta (social y privada), sin alineamiento a ningún bloque de poder, democrática, con absoluto respeto a los derechos humanos, libertad de prensa y elecciones libres.

Carlos Fonseca, el fundador del Frente Sandinista, había dicho: "Si pretendemos hacer una revolución solamente con los que piensan como nosotros, no haríamos una verdadera revolución".

También desde un principio los sandinistas se mantuvieron desvinculados del Partido Comunista por encontrarlo acomodaticio y burocrático. Distinto es el caso de la Revolución Cubana, que sí inspiró a la nicaragüense, y Cuba nos exportó su revolución, si es que los ideales y las esperanzas y el heroísmo se pueden considerar artículos de exportación.

Pero el Partido Comunista de Nicaragua fue adversario de la revolución sandinista durante todos los años de lucha y aún después del triunfo y lo sigue siendo. Y como pertenece a la coalición de catorce partidos que ganaron las elecciones —en alianza con partidos de centro y de derecha y de ultraderecha— se ha dado la ironía de que mientras los del Este y la URSS fueron derrocados, Nicaragua es un país donde el Partido Comunista está gobernando.

Y la revolución en Nicaragua ahora es la oposición. 21 partidos políticos participaron en las últimas elecciones, 14 de ellos en la coalición que ganó, incluyendo entre ellos, como dije, el Partido Comunista. Unas elecciones libres, justas y honestas siempre significan la posibilidad de perderlas. Y fueron tan libres, justas y honestas que el Frente Sandinista las perdió. Elecciones en que un partido jamás pudiera perderlas no serían verdaderas elecciones sino una falsa democracia y por tanto una falsa revolución. Nicaragua ha dado así una lección de democracia. La revolución de Nicaragua ganó perdiendo las elecciones. Y un caso único en la historia ha sido el que una revolución habiendo perdido el gobierno no cesa de ser revolución sino que pasa a ser partido de oposición, una revolución democrática en la oposición. Las elecciones se perdieron por las presiones tan fuertes de los Estados Unidos, militares y económicas, que hicieron que un sector de la población, aun estando con el Frente Sandinista, votara por otro gobierno que los librara de esas presiones. Las elecciones fueron en realidad entre la Revolución y los Estados Unidos. Y en este sentido las elecciones no fueron libres. El teólogo Giulio Girardi ha dicho: "Estas elecciones no son de naturaleza esencialmente diversa de una agresión militar, y la derrota sufrida no tiene un fundamento diverso del que habría tenido una derrota militar".

De estas elecciones el *Boston Globe* dijo:

Indiscutiblemente se trató de una victoria del ex presidente Ronald Reagan y de Bush, de Elliot Abrahams y Oliver North. Fue una victoria de la noción de que "el dinero decide". Una victoria del cinismo. Del terrorismo, que termina por ser crueldad lisa y llana. De la cobardía en el seno de la oposición liberal que nunca se atrevió a desenmascarar a estas estratagemas de la victoria y llamarlas por su nombre.

Y el *Wall Street Journal* dijo: "En Nicaragua ganó el terrorismo respaldado por Estados Unidos y no la democracia". Palabras que fueron el titular de uno de sus artículos.

Pero debemos decir que, por otra parte, la democracia triunfó, por medio de la revolución que supo perder las elecciones y continuar siendo revolución. En ese sentido Nicaragua sigue siendo un ejemplo en el mundo, demostrando que puede haber revoluciones democráticas. Y que así deberán ser las revoluciones del siglo XXI. La revolución de Nicaragua, que al parecer será la última revolución del siglo XX, es también una revolución democrática que será la primera del siglo XXI. Ésta es una democracia no solamente formulada

en palabras, sino también realizada en los hechos. Y estos hechos son innegables.

Hay una frase de nuestro escritor y vicepresidente durante el sandinismo, Sergio Ramírez, que me gusta citar. Dice él: "Creo que no hay ningún otro ejemplo en la historia contemporánea, y lo digo sin alardes, de un movimiento revolucionario que, tras conquistar el poder por la fuerza de las armas, lo entregue como consecuencia de un proceso electoral justo y honesto". Y las palabras de Sergio Ramírez me hacen pensar que tal vez éste sea uno de los dos más grandes logros de la revolución sandinista: el primero la liberación del somocismo, y el segundo la creación de una democracia auténtica, tanto que incluso significó la pérdida de las elecciones.

Muchos otros logros tuvo la revolución sandinista. Uno de ellos es que tuvo mucho pueblo. Y otro fue que tuvo muchos jóvenes. Naturalmente que toda revolución se hace con pueblo, y también que toda revolución es principalmente de los jóvenes, pero en Nicaragua fue muy especial el que fuera con tanto pueblo, y con tantos jóvenes, algunos de ellos muy jóvenes, y aun niños también. A un pastor protestante preguntó un periodista extranjero en los días de la insurrección si no temía la llegada de los sandinistas, y contestó: "Los sandinistas no van a llegar, porque ya están aquí, y son nuestros hijos y todos los muchachos del barrio".

Pero uno de los más importantes logros también, de las grandes originalidades, y que tal vez en el futuro sea visto como lo más trascendental de la revolución de Nicaragua, es el que haya sido con el apoyo masivo de los cristianos. La primera revolución en la historia con el apoyo de los cristianos. Consecuencia, creo yo, de que fuera una revolución muy popular, y que el pueblo de Nicaragua fuera muy cristiano. Fue muy conocido en el mundo el que hubiera sacerdotes en el gobierno, en puestos claves en un gobierno revolucionario, como Ministro de Relaciones Exteriores, Ministro de Educación o de Cultura, pero fue menos conocido el que en el gobierno hubiera más seglares católicos que no católicos, y que la revolución fue muy apoyada por gran cantidad de sacerdotes, monjas y seglares, y por católicos y protestantes. Ello va a influir en nuevas revoluciones en el futuro. Ya ha influido en revoluciones anteriores, como en la de Cuba.

El pueblo de Nicaragua creó una consigna muy popular: "Entre cristianismo y revolución no hay contradicción". A mí me gusta más la que vi escrita en grafito en una pared: "Cristianismo y revolución son lo mismo".

Ya antes de la revolución sandinista, Sandino había sido alguien muy cerca de Dios. No sería correcto llamarlo cristiano; no podía serlo porque no había en aquel tiempo ningún cristianismo más que el reaccionario; su religión fue la teosofía, pero Giulio Girardi acertadamente la define como Teosofía de la Liberación. Yo lo considero un místico guerrillero.

El periodista norteamericano Carleton Beals, que lo visitó en su campamento en las montañas, escribe de Sandino: "Hay algo religioso en la ideología de este hombre. Muy a menudo Dios figura en sus frases. 'Dios es el que dispone de nuestras vidas', o bien 'Ganaremos, Dios mediante', o bien 'Dios y las montañas son aliados nuestros'. Sus soldados repiten muy a menudo todos estos dichos".

Palabras suyas son éstas del manifiesto *Luz y Verdad* (1931) con sus sellos y su firma: "Impulsión divina es la que anima y protege a nuestro Ejército, desde su principio y así lo será hasta su fin... Esa fuerza invisible tiene muchos nombres, pero nosotros la hemos conocido con el nombre de Dios... El principio de todas las cosas es el Amor: o sea Dios. También se le puede llamar Padre Creador del Universo. La única hija del Amor, es la Justicia Divina. Muchas veces habréis oído hablar de un Juicio Final del mundo... Por Juicio Final del Mundo se debe comprender la destrucción de la injusticia sobre la Tierra y reinar el Espíritu de Luz y Verdad, o sea el Amor... No temáis, mis queridos hermanos... Muy luego tendremos nuestro triunfo definitivo en Nicaragua, con el que quedará prendida la mecha de la 'Explosión Proletaria' contra los imperialistas de la Tierra".

Otras frases escritas por nuestro máximo guerrillero son muy parecidas a las que oyó el norteamericano Carleton Beals: "Aquí nos ha reunido esa voluntad suprema para conseguir la libertad de Nicaragua... Dios hablará por el indio de las Segovias... Dios coronará nuestro esfuerzo... Saldremos bien, primero Dios".

Con la revolución sandinista esta vivencia mística de Sandino se convirtió en una vivencia popular. Poco después del triunfo, el poeta católico cubano Cintio Vitier, mientras caminábamos por una calle de Granada, me llamó la atención en una pinta que decía: SANDINO VIVE. Y me hizo notar que no era, como podía esperarse, un VIVA SANDINO, sino una afirmación de resurrección.

Por el tiempo en que el sandinismo había ido surgiendo en el pueblo, también fue surgiendo en Nicaragua la Teología de la Liberación. Así fue que el sandinismo, que era una revolución marxista, se fue haciendo también una revolución cristiana.

Quiero aprovechar para hacer aquí una declaración mía: el nombre Teología de la Liberación fue mal escogido, debía llamarse Teología de la Revolución. Se usó la palabra liberación porque en los tiempos en que surgió en América Latina (los días de "Medellín") los obispos latinoamericanos encontraban muy fuerte la palabra Revolución, y prefirieron ese eufemismo de Liberación. Teología de la Liberación es la de los oprimidos, pero en un país liberado como Cuba, o la Nicaragua de la década sandinista, ¿qué sentido tiene enarbolar la bandera de la liberación? Pero Teología de la Revolución se necesita siempre. Además, por más que se explique, el público siempre está preguntando qué es la Teología de la Liberación. No preguntarían más si se hablara de Teología de la Revolución. Todo mundo sabe qué es revolución, tanto los partidarios como los enemigos de ella. Además a nadie extrañaría que adversen esta teología el Vaticano o el Papa si decimos que es una Teología de la Revolución.

Volviendo a lo de antes: así fue el sandinismo una revolución de marxistas y cristianos, o de cristianos-marxistas como en el caso mío y de muchos otros, hubo también en ella otros que no eran ni marxistas ni cristianos sino simplemente revolucionarios.

Así cristianismo y marxismo se beneficiaron. Marx creía que el comunismo libraría a la humanidad de toda mitología religiosa. Pero en Nicaragua también el cristianismo purificó al marxismo de mitología religiosa.

La práctica del amor al prójimo en la Nueva Nicaragua, en la revolución, hizo que muchísimos cristianos consecuentes se sintieran llamados a ella.

Nuestro gran obispo de la liberación o revolución latinoamericana, Pedro Casaldáliga, vio en Nicaragua un rótulo que decía: *Amá a tu prójimo como a vos mismo. Alfabetizá. Y él le llamó "bella versión nica del mandamiento nuevo"*. O es como el sacerdote guerrillero colombiano, Camilo Torres, definía a la revolución: "La caridad eficaz".

El padre Teilhard de Chardin había profetizado que cristianos y marxistas se encontrarían un día en la cima. En la cima del cristianismo y la cima del marxismo, supongo yo. Y ése fue el encuentro ocurrido en Nicaragua. Fue lo que dijo Graham Greene en una reunión de escritores de todo el mundo en Moscú, en 1988, y lo dijo mirando fijamente a Mijail Gorbachov: "En Centro América se está enterrando la contradicción entre cristianismo y marxismo".

Mientras en Nicaragua una campesina de Solentiname, Olivia Silva, lo había dicho así: "Para mí, la revolución y la religión van

a la par. Porque de hecho, llegó el momento en que a Jesús se le iba a orar en el campo, no dentro de la iglesia. Se iba a encontrar a Cristo en la ciudad, y eso quiere decir donde está la pobreza, donde se necesita la ayuda para el compañero".

El poeta José Coronel Urtecho me había enviado esta nota que conservo escrita a lápiz, y creo que nunca ha publicado, en la que profundiza más lo que Graham Greene dijo ante Gorbachov:

El comunismo no puede absorber al cristianismo sin dejar de ser solamente comunismo y convertirse en cristianismo, mientras el cristianismo puede absorber al comunismo (marxismo-leninismo) y seguir siendo cristianismo y hasta más plenamente. Dicho de otra manera, el comunista no puede convertirse al cristianismo sin dejar de ser exclusivamente comunista y volverse cristiano, mientras el cristiano puede volverse comunista (marxista-leninista) y ser aún más cristiano.

Por eso es que dice José Coronel Urtecho que en Nicaragua lo que sucedió es no tanto que los comunistas (marxista-leninistas) masivamente se hicieron cristianos, sino que los cristianos se hicieron marxista-leninistas. En otras palabras, que en las iglesias predicáramos el socialismo. ¿Por qué? Porque la doctrina cristiana es el amor, y que se acabe el odio. Esto quiere decir que se acabe el capitalismo y las divisiones de clase. Predicamos el socialismo porque predicamos el amor, porque es un sistema que hace imposible o muy difícil la explotación del hombre.

Un marxista nicaragüense, Ricardo Morales, dirigente sandinista que murió sin ver el triunfo, había escrito: "Hay que estudiar nuestra historia y nuestra realidad como marxistas y estudiar el marxismo como nicaragüenses".

Eso fue la novedad en Nicaragua, eso atrajo solidaridad del mundo entero, eso nos hizo universales. Por eso las palabras del teólogo Giulio Girardi: "Con el pueblo revolucionario de Nicaragua pasa quizás algo parecido a lo que pasó con Israel: que la historia de un pueblo pequeño a la luz de la palabra de Dios, aparece cargada de un mensaje universal".

Con ello se cumplió la profecía de Rubén Darío, en aquel extraño verso:

nuestra tierra está hecha para la Humanidad.

Por ello se cambió radicalmente nuestra imagen en el mundo. Representábamos un país atrasado, sumido en la miseria y la

humillación de ser dominado por una dictadura corrupta, al servicio de los Estados Unidos. País sin voz propia. En los organismos internacionales este país sólo era un voto más a favor del imperalismo. Y éramos una base desde donde los yanquis atacaban otros pueblos hermanos: Guatemala, República Dominicana, Cuba. La libertad conquistada por la revolución y después defendida tan heroicamente ante la agresión del país más poderoso de la tierra nos hizo ganar el respeto y el apoyo mundial. Nunca habían llegado tantos visitantes a nuestro país, nunca se había recibido tanta cooperación de parte de todos los pueblos. Y aunque siempre un país pequeño y pobre, en los foros internacionales su voz era escuchada con respeto y representamos los anhelos de libertad y justicia de muchos. Nicaragua fue sobre todo una buena noticia para muchos pueblos.

Nicaragua fue ya un país, el único en el mundo, en que la Teología de la Liberación estaba en el poder. Nacida del seno de los oprimidos, ya no era subversiva ni clandestina, ni para oponerse y denunciar injusticias, aunque siempre era una Teología de la Revolución.

Los obispos sudamericanos de la CELAM se quejaron con el Papa diciéndole que la Nicaragua sandinista se había convertido en una Meca de todos los teólogos de la Liberación. Y era cierto. Uno de esos teólogos, José María Vigil, dijo que Nicaragua era un símbolo, y que tras el valor simbólico de Nicaragua estaba en juego la causa de los pobres, la causa de Jesús. Otro, Julio de Santa Ana, dijo que lo que ocurría en Nicaragua era una mediación del Reino de Dios. Arturo Paoli dijo de Nicaragua: "he visto por primera vez que las gentes del pueblo no sienten miedo ni aversión por las personas que visten de militar". Y Leonardo Boff dijo que era el único país en que él había visto alegría.

El pastor luterano alemán Hans Jurgen Pren dice de una misa celebrada en Nicaragua (del padre Uriel Molina): "Tal vez ha sido la celebración litúrgica que más me ha emocionado en toda mi vida".

Esa liturgia tenía raíces históricas. El comandante Tomás Borge, Ministro del Interior sandinista y único sobreviviente de los fundadores del Frente Sandinista, ha escrito:

Este país tuvo la fortuna de producir intelectuales vulnerables al amor popular y de producir religiosos vulnerables a la Revolución. Cuando nosotros nos encontramos con Uriel Molina y Ernesto Cardenal, en el duro tiempo de la

clandestinidad, lo hacemos con un objetivo: estamos pensando en la victoria y desde luego, cuando nosotros hablamos con ellos en este tono, nos miraron asombrados de que tuviéramos tanta confianza en la victoria. ¿Qué nos preocupaba? Que después de que se acumularon años y años de crímenes, la victoria revolucionaria produjera en Nicaragua la anarquía y la violencia desproporcionada al espíritu de la Revolución. Cuando nos acercamos a estos religiosos estamos pensando en que ellos deben desempeñar un papel para evitar esa violencia prevista.

Eso es lo que les preocupaba. Pero en honor a la verdad se debió a ellos, los máximos dirigentes del Frente Sandinista, y no a sacerdotes y religiosos, la decisión de que ésta fuera la primera revolución en la historia sin pena de muerte. Carlos Fonseca había dicho: "Si un soldado de la Guardia Nacional cae prisionero en nuestras manos, no sólo deberán respetarse su vida y dignidad, sino que es preciso tratarlo como a uno de nuestros propios hermanos. Preferible es pecar de generosos y no de rigurosamente justos".

Fue el mismo Tomás Borge el que dijo, después del triunfo, ya Ministro del Interior, equivalente a Ministro de la Represión: "Son tan dignos de amor los hijos de los héroes como los hijos de sus asesinos".

Fue una revolución con perdón y con amor a los enemigos. Por eso Arturo Paoli no vio miedo de parte del pueblo a los que vestían uniformes militares. Por eso es que Leonardo Boff dijo que era el único país en que había visto alegría.

El general Torrijos dijo a un periodista: "Están haciendo una revolución con *habeas corpus*. ¿Usted se imagina?".

El teólogo protestante Jorge Pixley, catedrático del Antiguo Testamento del Seminario Bautista de Managua, escribe sobre estos cambios en Nicaragua en los que él ha sido también protagonista:

Hoy quienes creemos en el Evangelio de Dios estamos inmersos en la construcción de la esperanza, junto con algunos que no comparten nuestra motivación cristiana. El contenido de nuestra fe sigue siendo parecido, si no igual al que era antes, pero la práctica del seguimiento de Jesús en el anuncio del Reino se hace distinta en este contexto revolucionario.

Agrega después cómo debe ponerse el creyente al servicio del pueblo en su lucha contra la muerte:

La esperanza evangélica exige hoy como siempre una organización de los pobres. Hoy las autoridades revolucionarias promueven la organización popular. Una medida de nuestra fidelidad evangélica será la disposición de poner

el poder del Espíritu a disposición de las organizaciones populares. Así construimos la esperanza, y nuestra vida y nuestro mensaje serán recibidos y serán de hecho buenas nuevas para los pobres.

Nuestra revolución fue ecuménica, no sólo porque reunió a las distintas iglesias cristianas sino porque unió también a cristianos y ateos. San Juan dice que "el que ama a su prójimo conoce a Dios; y el que no ama a su prójimo no conoce a Dios". Así pues la división no es entre ateos y no ateos sino entre los que aman a su prójimo y los que no lo aman. Los que aman conocen a Dios aunque sean ateos. Y a veces los ateos conocen más a Dios.

Tenemos a Dios hablando por boca de Jeremías: "Defendió la causa del pobre y del indigente. ¿No es esto conocerme? Dice Yahvé".

El cristianismo originalmente no era religión. Todavía en el siglo III Minucio Félix decía con orgullo a los paganos: "Nosotros los cristianos no tenemos ni sacerdotes ni altares".

En la Biblia lo contrario de la fe no es el ateísmo, sino la idolatría, y no debemos ver la idolatría como algo arcaico: en nuestros días la idolatría es el capitalismo. También digamos que lo irreconciliable con el cristianismo no es el marxismo sino el capitalismo. Como también lo contrario del amor no es el odio: lo contrario del amor es el egoísmo. ¿Y en cuanto al materialismo? El materialismo de Marx no consiste en creer que no hay espíritu, sino en creer que el mismo espíritu que hizo construir los ferrocarriles es el que inspiró la filosofía de la era industrial.

Nosotros sabemos que ahora muchos no se atreven a hablar de marxismo. Mucho menos de comunismo o aun de socialismo. Pero yo he observado que entre las izquierdas los que no se han descorazonado ante la debacle de la Unión Soviética y la Europa del Este, son generalmente los cristianos. Los últimos en llegar al marxismo son los que han mantenido su confianza inquebrantable. Poco antes de venir a España me visitó en Managua un español que me contó que hasta hacía poco había sido del Partido Comunista, y estaba desconcertado y desesperanzado, y quería saber en qué creer o qué esperar, quería alguna orientación. He visto dondequiera esta confusión pero no entre los cristianos marxistas o revolucionarios y teólogos de la liberación y revolución.

Creo que los cristianos debemos ver el socialismo no sólo como posible sino necesario. Creo que para los cristianos no hay otra opción más que el socialismo. Creo que el siglo XXI será el de

un nuevo marxismo y un cristianismo renovado. Un cristianismo marxista ...

El cristianismo siempre había predicado la conversión. Pero no basta la conversión del corazón del hombre porque la injusticia no sólo existe en el corazón sino también en la sociedad. Conversión también del sistema, junto con la del corazón, naturalmente, pues, como Mao dice, el enemigo de clase también está dentro de cada uno.

Tiene igual validez, o tiene aún mayor validez, lo que en el Concilio Vaticano II dijo el Patriarca Máximo IV: "Los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de bienes y la igualdad fundamental de todos".

El capitalismo es el egoísmo, y por eso tiene razón el teólogo español González Ruiz cuando dice que en una sociedad capitalista no se puede imaginar una verdadera Iglesia de Cristo sino en una situación misionera.

Que desaparezca el egoísmo y la explotación del hombre por el hombre, y que el hombre sea hombre para el hombre ¿es utópico? (en el sentido de irrealizable que se le da a lo utópico). Eso sería como creer que el Evangelio es utópico. Un marxista ateo español, hace tiempo, decía que no sabía cómo los cristianos no creían que desaparecería alguna vez el egoísmo en el hombre, cuando creían en algo mucho más difícil de creer como era la resurrección de la carne.

Y ahora que se derrumbaron los socialismos de Europa es el momento de la utopía en América Latina, ha dicho el maestro Paulo Freire. Eso dijo recientemente a mi hermano Fernando en Brasil. Según él, América Latina puede crear un socialismo nuevo sin las lacras de Europa. Lo que hace tiempo había pedido el Che, cuando decía: "Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución". Y agregaba que "muy especialmente en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular".

Hace poco, en la revista uruguaya *Brecha* hubo un simposio sobre la caída de los "socialismos reales". Dijo el líder de un partido:

Otro aspecto a recuperar y que tiene que ver con algo que a la izquierda de extracción marxista le es ajeno: el sentimiento cristiano del amor. Pagamos un tributo decimonónico a ese ateísmo, a ese repudio a la religiosidad, nos pasamos para el otro lado cuando aquí en América Latina existe una tradición religiosa que forma parte de la identidad de una vastísima corriente socialista, socializante, solidarizante que no podemos seguir ignorando.

Ya era tiempo que cristianos y marxistas convergieran en la cima, como había dicho Chardin. Y cuando él habla del "misticismo del mañana" es a esto a lo que se refiere. Tarde hemos llegado al marxismo, pero hemos llegado para quedarnos. Mejor dicho, simplemente hemos vuelto a nuestras raíces. ¿No había hecho ver Engels que el desprecio de los goces terrenos y la mortificación de la carne en el cristianismo primitivo era una protesta contra los ricos?

Un reconocimiento de nuestros orígenes es el que hizo P. Cardenal cuando declaró, a su regreso de China: "Tengo la impresión de haber visto en qué habría podido convertirse la cristiandad si hubiera tomado en serio la enseñanza de Cristo".

Del comunismo venimos. Comunistas son nuestras sagradas fuentes, los Santos Padres. San Gregorio de Nisa dice que al principio "el mío y el tuyo, estas palabras funestas eran extrañas ... Y el deseo perverso de enriquecerse era desconocido". Y san Basilio: "Una sociedad perfecta es la que excluye toda propiedad privada". "Todas las cosas que hay en el mundo debieran ser de uso común", dice Clemente Romano. Y san Ambrosio de Milán: "El Señor ha querido que esta tierra fuera la posesión común de todos los hombres". Y san Juan Crisóstomo que Dios nos ha dado en común el sol, los astros, los cielos, los elementos, los ríos, y eso es para enseñarnos con ejemplos a poseer todas las demás cosas en común. Y dice que la comunidad de bienes es una forma de existencia más adecuada a la naturaleza humana que la propiedad privada.

Y no sólo las palabras. La práctica de las primeras comunidades cristianas. Ellas habían inspirado los movimientos revolucionarios modernos, según Engels. En realidad todos los cambios sociales vienen de la Biblia, las Escrituras que Cristo dijo no venía a abolir sino a cumplir. Los filósofos paganos creían que las injusticias sociales eran inevitables. Aristóteles sostuvo que la esclavitud era necesaria. Sólo los profetas de la Biblia anunciaron un cambio total en la sociedad. La Biblia está continuamente insistiendo en la lucha de clases. "¿Qué paz puede haber entre la hiena y el perro? ¿Qué paz entre el rico y el pobre?" (Eclesiástico, 13,22).

Ésta es la teología que ha estado reflexionando la Iglesia popular en Nicaragua. El Ministerio de Cultura del gobierno sandinista había creado unos Talleres Populares de Poesía que proliferaron en todo el país. A imitación de ellos, según está escrito, otros idearon experimentar con Talleres Populares de Teología.

En un documento de trabajo de uno de esos Talleres se expresó:

Estamos inspirados en la Teología de la Liberación que nos ha hecho cambiar y descubrir nuevos valores que nos permiten profundizar más en el tema que reflexionamos... Esta innovación que hemos hecho a la luz de la reflexión cristiana sólo ha sido posible en una patria en revolución, en la que el pueblo asumió la responsabilidad de transformar esta sociedad y hacer su propia teología popular (Taller Popular de Teología de Condega).

Estamos ante este reto bien difícil como puede serlo para un grupo de obreros, campesinos y amas de casa, metidos no a escritorios, sino a aportar ideas sobre nuestra teología, a escribir vivencias sobre nuestra realidad cotidiana ... Es curioso ver cómo, también, algunos analfabetos hacen aportes a nuestra propia teología, estudiando, conociendo experiencias ajenas y aportando con nuestra realidad... (Taller Popular de Teología de Ocotal).

Para estos Talleres Populares de Teología la Revolución Popular Sandinista era también un hecho teológico. Esto es sumamente novedoso. Así lo expresa el Taller de Ocotal:

Creemos que la teología se hace aquí en la tierra, en cada momento que nos dedicamos a construir dentro del proceso revolucionario para el bien común, como por ejemplo: enseñando al que no sabe, haciendo producir la tierra, integrándonos a la defensa y participando en la campaña de salud de nuestra niñez, etcétera.

Éstos son nuevos caminos en el modo de producción teológica, como los Talleres Populares de Poesía fueron también nuevos caminos en la producción poética en la revolución sandinista.

Es cierto que este sandinismo fue derrotado, aunque fundamentalmente por una injerencia extranjera. Con esto no niego los errores y pecados que cometimos estando en el poder, pero ello no fue fundamental en la derrota electoral. Y además esta derrota (pérdida electoral por una cantidad muy pequeña de votos) no tiene nada que ver con la abolición de los llamados socialismos reales. Después de la derrota hubo muchos pronunciamientos de cristianos, católicos y de otras Iglesias, renovando nuestras esperanzas: "Afirmamos la naturaleza ética y política de la opción por los pobres ... Afirmamos una vez más, a la luz de la palabra de Dios, que una revolución de rostro humano y democrático como la nicaragüense es una mediación del Reino ...". Y muchas otras por el estilo.

Naturalmente que siempre estamos expuestos a la derrota como Jesús. Debemos luchar como Jesús, sin seguridad de triunfo inmediato, aunque sí con la seguridad del triunfo definitivo.

No nos sentimos solos. En estos tiempos, como nunca antes, la evolución está haciendo brotar en todas partes revolucionarios, hombres y mujeres, que no son sino la evolución adelantándose, la evolución haciéndose más y más consciente. Somos producto de un proceso que comenzó con el *big bang*. Primero las subpartículas atómicas. Éstas se juntaron en átomos, y los átomos en moléculas. Las moléculas, haciéndose cada vez más grandes, formaron células. Y las células, que primero eran solas, se juntaron en organismos cada vez más grandes y más complejos, hasta llegar al organismo con la complejidad de la conciencia humana, y la humanidad ha ido evolucionando juntándose en sociedades cada vez más complejas. Y no sería científico pensar que nosotros somos ya el final de la evolución. De esta humanidad actual surgirá algo nuevo, una superhumanidad destinada a una más alta meta. El hombre tiene sólo un millón de años de existir o tal vez dos. El *Homo sapiens* tiene menos de cien mil años, algunos piensan que como sesenta mil. Mientras que los caballos tienen sesenta millones de años. La civilización empieza con el invento de la agricultura y la domesticación de los animales, hace apenas diez mil o doce mil años. Pregunta: ¿podemos imaginar lo que será la humanidad dentro de diez mil años? ¿Y dentro de cien mil años? ¿Y dentro de un millón o dos millones de años? ¿Cómo se puede decir entonces que ya llegamos al fin de las utopías?

En mi comunidad de Solentiname, todavía bajo las tinieblas del somocismo, cuando comentábamos el Evangelio con los campesinos, dijo uno de ellos, Laureano: "Yo tengo veinte años, y no quiero que la venida del Reino y el Juicio Final tarden mucho, hasta que yo esté viejo, sino que quiero que estas cosas sean ya". Laureano murió después del triunfo de la Revolución, combatiendo a la Contra cerca de la frontera con Honduras. Y la verdad es que todos hemos querido ver esto con nuestros propios ojos. Y tantos han muerto sin poderlo ver. Pero de aquí la necesidad de la resurrección. Para que al final la muerte no nos despoje del fruto de nuestro trabajo revolucionario. Y por eso era necesario que este cosmos fuera creado con resurrección. Pero una resurrección que no es estática, por supuesto.

La evolución y la revolución son la misma cosa. La evolución se da por saltos, y las revoluciones son los saltos de la evolución en la

sociedad humana. Y la evolución tiene retrocesos y callejones sin salida, e igualmente las revoluciones. Pero siempre se va adelante, por un camino o por otro.

El Reino de los Cielos es en la tierra. Mejor dicho, la tierra está en el cielo. En el cielo con todas las demás estrellas y galaxias, con los demás planetas habitados en los que también hay procesos de evolución y revoluciones sociales, con sus avances y retrocesos para nuevos avances, con sus Crucificados y Resucitados, donde se establecerá también el mismo reino de amor que aquí en la tierra... no reino de robots con incapacidad de pecar, sino de seres libres con capacidad de amar. Hombres que unidos por el amor serán un solo hombre, el que en la terminología del Antiguo Testamento fue llamado Hijo del Hombre, y según el teólogo González Faus, que he citado antes, es un término equivalente al del Hombre Nuevo de cualquier revolución marxista; y sentado a la diestra de Dios (con la aclaración de Lutero de que la diestra de Dios está en todas partes).

Éstas eran las buenas noticias que Sandino predicaba a sus tropas, como hemos dicho: las de un Juicio Final que será el triunfo del Amor en la Tierra. El Juicio que el joven campesino de Solentiname deseaba ver con sus ojos, no viejo sino ya entonces mientras aún tenía veinte años. Que todos ansiamos ver. Pero no olvidemos que el Juicio empieza ya: el Juicio es que Jesús se hace uno con los pobre oprimidos, y con todos aquellos que se unifican con la causa de los pobres y oprimidos, en una palabra, con todos los hombres —el Hijo del Hombre u Hombre Nuevo— al unificarse con los hombres.

El que Dios fuera hombre, y el hombre Dios: aquello por lo que tanto se discutió y peleó en los Concilios y fuera de los Concilios. Pero desde el comienzo del Cristianismo ya Dios destruyó la imagen religiosa de Dios: fue un Dios que comió y bebió con nosotros, cagó y orinó. Ahora se trata de que todos seamos parte de Jesucristo. Y así nuestra resurrección no es impensable. Se trata de que todos juntos seamos trascendentes. Ése es el Reino. Lo único que predicó Jesús. El Reino de los Cielos en este planeta. Para que hecha una sola sociedad se integre al concierto de todos los demás planetas habitados en los que ya reina el amor.

En medio de las estrellas y galaxias, y de esos quasares que dicen que siendo como del tamaño de nuestro sistema solar son más brillantes que un trillón de soles y más brillantes a veces que cien mil galaxias. La luz es un libro con la historia del universo creado por el

Amor. Los ojos humanos son para mirar la luz y leer el libro hasta el comienzo del tiempo, y mirar aún más allá, mirar la eternidad.

En el medio, entre el principio y el fin, entre dos eternidades, estamos nosotros. A la mitad exacta entre el átomo y la galaxia está el hombre. O bien podríamos decir, entre los *quarks* y los quasares está el hombre construyendo la República de los Cielos.

Termino con la frase de Sandino: "Saldremos bien, Dios mediante".

## EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN: HACIA UNA POSICIÓN DIALÓGICA

Por José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ  
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

UN ANÁLISIS de la evolución del pensamiento iberoamericano desde comienzos del siglo xx hasta nuestros días, que preste atención primordial a las fuerzas internas que modelan su carácter, revela tres etapas fundamentales, claramente desarrolladas, y el inicio a finales de la década de los años ochenta de una cuarta, todavía en lucha por definirse, pero que se perfila en su carácter dialógico.<sup>1</sup>

La primera etapa, la formación de tres focos de irradiación cultural, se forja a partir de la generación de 1915, bajo la tensión y desprestigio de los valores europeos que traía consigo la Primera Guerra Mundial. Iberoamérica se pregunta por su "yo" colectivo y dentro de sus extremas realidades nacionales comienza a encontrarlo: emerge omnipresente y vigoroso en el México revolucionario, y soterrado, tímido, necesitado de una "re-creación" en la nueva sociedad de inmigrantes argentina. Pero de uno a otro extremo hay cierto reconocimiento de una identidad iberoamericana que invierte el proceso de recogimiento nacionalista que caracterizó el siglo xix, en una marcha ahora hacia el entendimiento continental. El nuevo arte mural descubre y revalora dimensiones estéticas autóctonas antes desconocidas o despreciadas. Iberoamérica hacía oír su voz. Rivera, Orozco y Siqueiros trascienden el ámbito mexicano y se integran en el diálogo filosófico del siglo xx. La expresión europea de "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", fundamenta el nuevo diálogo y se convierte en el estandarte

<sup>1</sup> He desarrollado de modo esquemático las primeras etapas de este proceso en "Presencia de Ortega y Gasset en América: dos polos en el desarrollo del pensamiento iberoamericano", en *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, edición de Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Rodríguez Lapuente, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 177-192.

de independencia cultural iberoamericana que permea desde la novela de la revolución mexicana a las esculturas de Marina Núñez; desde el replanteamiento de la realidad iberoamericana en la obra de Mariátegui o a través del pensamiento de José Martí, en *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos, a la búsqueda de la Argentina soterrada en *Historia de una pasión argentina*, de Mallea, o en *Radio-grafía de la pampa*, de Martínez Estrada.

La segunda etapa, la forja de un programa iberoamericanista, se gesta con la generación de 1939. Samuel Ramos, José Gaos y Francisco Romero son los promotores. La Segunda Guerra Mundial parece confirmar la "decadencia de Occidente", de que hablara Spengler. Iberoamérica había iniciado ya su colaboración en el diálogo de la cultura universal y, ante el vacío que dejaba Europa, se siente ahora la necesidad de participar con voz creadora, de contribuir desde el propio discurso axiológico. Así es como se descubre que Iberoamérica se desconocía, que se necesitaba primero recuperar sistemáticamente el propio pasado. Leopoldo Zea emerge en la década de los cuarenta como el líder intelectual que aglutina, estructura y dirige este esfuerzo de recuperación que se convierte en empresa continental. Se unen y se proyectan de este modo en Zea, en su obra, en sus iniciativas, el foco argentino (Korn, Alberini, Romero) y el foco mexicano (Samuel Ramos, Gaos) y se inicia también la recuperación del foco peruano, marginado desde la muerte de Mariátegui. Como ya había demostrado en sus comienzos el arte mural, la circunstancia iberoamericana se presentaba preñada de fecundas proyecciones. La década de los años sesenta es el taller donde fermentan las nuevas ideas y comienzan a germinar frutos originales del pensamiento iberoamericano.

La tercera etapa, el planteamiento de una filosofía de la liberación, emerge como pensamiento maduro a finales de los años sesenta. Se trata de una visión iberoamericana del orden mundial, de una confrontación primero, deconstrucción después, del discurso axiológico del pensamiento occidental, al mismo tiempo que éste se erigía a escala global como portador de los valores universales. En este sentido, 1968 parece ser la fecha catalizadora de este pensamiento: desde la reunión de Medellín que marca el inicio de la teología de la liberación como discurso teórico, a los trágicos sucesos mexicanos de la noche de Tlatelolco. Iberoamérica había madurado un nuevo pensamiento que expresaba con claridad la obra de Leopoldo Zea y que muy bien puede resumirse en las palabras claves: "La filosofía en Latinoamérica como problema del hom-

bre", con que comienza su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Éste es el pensamiento que anima el sincretismo estético-filosófico de *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, o la formulación utópica del "Hombre nuevo" que surge del triunfo de la Revolución cubana y del pensamiento del Che Guevara y que entra en crisis con su muerte en 1967 y con el intento posterior de Teoponte (Néstor Zamora), para luego seguir un proceso de desmitificación en la llamada Novela de la Guerrilla.<sup>2</sup> Es también el pensamiento que anima las reflexiones de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto en *Desarrollo y dependencia* (1970) o de Paulo Freire en *Pedagogía del oprimido* (1971) o, en fin, la revalorización del cristianismo de Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación* (1970).

Iberoamérica se coloca, por primera vez, a la vanguardia del pensamiento, pero en su acto de problematizar, deconstruir, el discurso axiológico occidental no llega a independizarse lo suficiente y formula su discurso liberador con los mismos presupuestos bancarios que pretendía confrontar. Se trataba, en efecto, de los mismos presupuestos bancarios en cuanto eran igualmente excluyentes; a la "verdad occidental", que no concebía la posibilidad del diálogo y que por lo tanto se ofrecía con el valor "depositario" de lo absoluto, de lo que hay que aceptar, se oponía ahora, desde Iberoamérica, la "verdad tercermundista"; pero no se hacía, en su comienzo, como discurso humanístico destinado a establecer un puente dialógico, sino como "verdad bancaria" destinada a sustituir el "discurso del centro" por un "discurso de la periferia". En el campo literario, que buscaba alcanzar únicamente la comunicación humanística, la repercusión fue inmediata. La novela iberoamericana emerge de golpe como la última manifestación estética de la cultura occidental, que ahora domina ya en un sentido global. La misma literatura iberoamericana se establece como lazo de unión y punto de transición que aproxima la literatura europea con aquella de los países hasta entonces marginados culturalmente.

En los demás campos: en el filosófico, en el teológico, en el pedagógico, domina en su comienzo la confrontación. La concientización liberadora adopta el recurso bancario y se proyecta en dimensión depositaria: Paulo Freire proyecta su pedagogía de la

<sup>2</sup> Entre otras me refiero a las novelas de Julio de la Vega, *Matías, el apóstol suplente*, 1969; Jesús Lara, *Nanahuazú. Sueños*, 1969; Renato Prada Oropeza, *Los fundadores del alba*, 1969; Gaby Vallejo de Bolívar, *Los vulnerables*, 1973; Oscar Uzá Fernández, *La oscuridad radiante*, 1976.

liberación en una confrontación desde la opresión y lucha de clases. Según él, "sólo los oprimidos, liberándose, pueden liberar a los opresores. Éstos, en tanto clase que oprime, no puede liberar, ni liberarse".<sup>3</sup> Por ello concluye que "la organización de las masas populares en clases es el proceso a través del cual el liderazgo revolucionario... instaura el aprendizaje de la pronunciación del mundo. Aprendizaje que por ser verdadero es dialógico".<sup>4</sup> Gustavo Gutiérrez, en términos semejantes, establece la confrontación desde el compromiso total en una opción por el pobre desde el pobre. "Se ama a los opresores", nos dice, "liberándolos de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos de ellos mismos. Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos", y concluye: "Nuestro amor no es auténtico si no toma el camino de la solidaridad de clase y de la lucha social. Participar en la lucha de clases no solamente no se opone al amor universal, sino que ese compromiso es hoy la mediación necesaria e insoslayable de su concreción".<sup>5</sup> En el campo filosófico la confrontación se establece desde la dicotomía centro-periferia, pero en función de una periferia que paradójicamente legitimaba la relación soterrada correlativa de seres humanos y seres sub-humanos. Así, por ejemplo, Enrique Dussel señala que la filosofía iberoamericana de la liberación "sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nord-Atlántico".<sup>6</sup> Pues, señala en otro lugar, "la filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, desde la periferia, esa filosofía no será ideológica".<sup>7</sup> Propone para ello el método "ana-léctico" para dar énfasis a la alteridad, a la separación, en oposición al método "dia-léctico" que él interpreta en el sentido de la totalidad que se realiza en ella misma, proyectándose

<sup>3</sup> Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1990, p. 50.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>5</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1981, pp. 344-345. Estas citas corresponden a una sección titulada "Fraternidad cristiana y lucha de clases", que ha sido eliminada en la última edición de la obra, Salamanca, Sígueme, 1990.

<sup>6</sup> Enrique Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en Osvaldo Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, BONUM, 1973, p. 135.

<sup>7</sup> Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, AFYL, 1989, p. 19.

(imponiéndose) en la periferia sin contar con ella. Se descubren así, es verdad, los mecanismos de la opresión, pero en lugar de conseguirse la pretendida filosofía de la liberación, se convierte ésta poco a poco en una filosofía de la "dependencia", inscrita ella misma, consciente o inconscientemente, en el discurso axiológico formulado desde los centros de dominación.

El resultado fue un discurso filosófico que excluía el diálogo. Un pensamiento que produce obras como *Las venas abiertas de América Latina* (1971), de Eduardo Galeano, o *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976), de Carlos Rangel. El primero, desde una óptica tercermundista, que postula la cómoda posición de que "el subdesarrollo latinoamericano es una consecuencia del desarrollo ajeno",<sup>8</sup> y el segundo, convencido, desde la óptica de los centros de poder, de que "lo más certero, veraz y general que se pueda decir sobre Latinoamérica es que *hasta hoy ha sido un fracaso*".<sup>9</sup>

La superación del estado de confrontación la inicia el mismo Leopoldo Zea. En 1974 señala ya sin ambigüedades que "son los modelos los que crean los paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad. Una libertad que se niega a sí misma al no reconocer en otro hombre su posibilidad".<sup>10</sup> En realidad, señala Zea, "toda filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de la liberación. Pero... hasta ahora la liberación parece descansar en la dominación de otros hombres. Una especie de hombres se libera para imponer, a su vez, su dominación a otra especie de hombres".<sup>11</sup> Por ello, concluye que "el hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo el propio dominador".<sup>12</sup> Se trataba, como indica Arturo Andrés Roig en 1977, de superar la ruptura a que daba lugar la dicotomía maniquea de centro/periferia y cuyo resultado era perpetuar el estado de

<sup>8</sup> Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1980, p. 440. Gustavo Gutiérrez, aunque en un contexto menos radical, parte igualmente, como presupuesto fundamental en algunas secciones de su libro *Teología de la liberación*, de que el "subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países", p. 43.

<sup>9</sup> Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1976, p. 21.

<sup>10</sup> Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 46.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 43.

dominación; y añade: "La caracterización del 'discurso opresor' y la del 'discurso liberador', como formas universales (ideológicas) y la función de la filosofía puesta por encima de todo esto como un saber crítico ... es precisamente la vía para abrirnos hacia lo otro, para romper con la circularidad opresiva de los universales ideológicos".<sup>13</sup>

A finales de la década de los ochenta se inicia, como indicamos al comienzo, una nueva etapa que proyecta con carácter ahora dialógico el pensamiento de la liberación. Surge inserto en la modernidad y al mismo tiempo como una contundente respuesta al discurso posmoderno, sobre todo en aquella dimensión que le permitía al mismo tiempo negar la posibilidad de significar y erigirse como el único modelo de conocimiento. La falacia del discurso posmoderno reside en la pérdida de lo humano que lleva implícito. A fuerza de diferir y diferenciar en un progresivo intento de precisión, se vela el objeto de la búsqueda. El proceso es, en verdad, ilimitado, pero no por no alcanzar el primer significante, sino porque lo humano, en lugar de ser algo hecho, es un hacerse. El ser humano no puede definirse precisamente por serlo. El definirse sería observarse fuera de sí mismo y por tanto dejar de ser. Este estar siendo es lo que causa la serie indefinida de significantes/significados que se prolongará tanto como el ser humano mismo. El significante original, el primario, el raíz, del cual derivan todos los demás en la complejidad significante/significado, es lo humano, cuya esencialidad al mismo tiempo que así se reafirma, se pospone. Es decir, se reafirma en cuanto a su implicación como posibilidad de significado y se difiere en cuanto a la imposibilidad de una definición que significaría su perfectividad; o sea, la paradoja de verse hecho desde un estar haciéndose. Implicamos, por tanto, al ser humano como referente original y necesario; y con ello, invertimos el orden posmodernista y hacemos posible el discurso cognoscitivo y por lo tanto el diálogo: no es, pues, el lenguaje el que crea al hombre, sino lo humano el significante primario; y la complejidad del ulterior desarrollo del significante/significado es sólo un intento de contener, de aproximarnos, de limitar, de definir lo humano.<sup>14</sup> La pluralidad de lo "humano", precisamente por tratarse de un "estar haciéndose", no impide la

<sup>13</sup> Arturo Andrés Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981, p. 58.

<sup>14</sup> Este tema tiene un desarrollo más amplio en José Luis Gómez-Martínez, "Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación", en *Cuadernos Americanos* 22 (1990), pp. 106-119.

comunicación, sino simplemente desglosa la comunicación bancaria de la comunicación humanística.<sup>15</sup>

La filosofía de la liberación proyecta justamente la posibilidad de reconocer un discurso bancario a través de una comunicación humanística. Es decir, reconoce el derecho del otro a crear su propio discurso, pero, al mismo tiempo, establece que la legitimidad de todo discurso axiológico se encuentra únicamente en su relación con el "otro". En esto consiste también el aporte creador de la filosofía de la liberación: su carácter dialógico problematiza el actual discurso posmoderno occidental, sobre todo en la dimensión pragmática de su actuar con relación al llamado "tercer mundo" y, a un nivel más profundo, confronta la cómoda actitud de sólo "correr la cortina" para tapar nuestra realidad que suponía admitir el discurso del "otro" como legítimo en el "otro", pero sin repercusión en el propio discurso axiológico. De este modo se problematiza incluso el concepto mismo de "tercer mundo", que pierde la fácil precisión bancaria que lo encerraba dentro de unos límites geográficos, creados por el discurso posmoderno para "cosificar" una situación difícil de justificar a partir de un discurso humanístico. O sea, se acepta la aporía que presenta el discurso posmoderno — en el sentido que implica la problematización de la propia contextualidad que se erige en objetivo final—, pero se la supera al recuperar de nuevo al "ser humano" como el referente necesario de toda comunicación; y con ello se descubre también la soterrada repercusión ideológica que conlleva el querer sólo discutir los elementos accesorios y no las peticiones primarias de los desposeídos.

En este sentido, en su libro ya clásico de 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Leopoldo Zea rechaza "el discurso que considera bárbaro cualquier otro discurso (y propone un discurso) que está dispuesto a comprender, a la vez que busca hacerse comprender". Pues, continúa Zea, "es la incompreensión la que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para

<sup>15</sup> Las transformaciones químicas, las leyes físicas, una ecuación matemática, las precisiones geográficas, la atribución legal de un libro a su autor, son apenas unos ejemplos que muestran la amplitud de lo que yo denomino, usando terminología de Paulo Freire, comunicación bancaria; o sea, aquella comunicación cuyo fin es depositario y que por lo tanto no proyecta a la reflexión sino a la aceptación. La comunicación humanística se construye a partir de un referente común de realidad interna y que es el ser humano mismo; se pretende reconocer y reconocerse en el "otro" y por lo tanto se proyecta en dimensión reflexiva hacia un discurso del "nos-otros". Para un desarrollo más detallado de estos conceptos véase mi libro *Teoría del ensayo*, México, Cuadernos Americanos-UNAM, 1992.

el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres'.<sup>16</sup> Se trata de superar de este modo lo que Horacio Cerutti considera "una filosofía gestada conscientemente en el seno de una ideología de liberación y transformación política social",<sup>17</sup> y para ello se sigue un proceso asuntivo de los principios fundamentales del discurso de la liberación que formularon en su comienzo Gustavo Gutiérrez y Paulo Freire, entre otros, pero con énfasis ahora en la dimensión dialógica que desarrolla la obra de Zea.<sup>18</sup>

En diálogo con este pensamiento surge en la década de los ochenta la obra de Raúl Fornet Betancourt y de Horacio Cerutti Guldberg como problematización y revalorización a la vez de la filosofía de la liberación. Cerutti, contra la posible apropiación bancaria potencialmente implícita en toda filosofía, sostiene que "la reflexión debe 'problematizar' a la misma filosofía y a sus pretensiones de soberanía, autonomía y autarquía, aun cuando estas pretensiones vengan latinoamericanamente adjetivadas. Lo que 'importa no es construir una pulcra, sistemática y atractiva filosofía latinoamericana o de la liberación. Importa el 'proceso de liberación' en tanto es el sujeto que genera y critica sus propias formulaciones. Proceso y teoría son inescindibles".<sup>19</sup> Raúl Fornet, que junto al pensamiento de la liberación iberoamericana asume igualmente la formulación posmoderna europea, opta por "una perspectiva en la que la universalidad filosófica aparece como un programa orientador, pero no como una idea paradigmática a la que debamos ajustar la realidad plural de las filosofías. Es desde esta realidad plural desde donde tenemos que pensar ese programa de universalidad, y no a la inversa; si es que queremos, claro está, llegar a una universalidad concreta e histórica que, en lugar de ser el simple y engañoso resultado de un proceso de agresiva abstracción y reducción, sea verdaderamente

<sup>16</sup> Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 23-24.

<sup>17</sup> Horacio Cerutti Guldberg, "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", en *Concordia*, 15 (1989), p. 66.

<sup>18</sup> Conviene dejar constancia aquí que no se trata de un rechazo de la obra de Gutiérrez o Freire, sino de todo lo contrario: se propone un proceso asuntivo de sus presupuestos fundamentales, que se proyectan ahora en un discurso dialógico.

<sup>19</sup> Horacio Cerutti Guldberg, art. cit., p. 75.

un ambiente ecuménico conquistado a base de dolorosos y siempre renovados esfuerzos de comunicación inter-trans-cultural".<sup>20</sup>

Regresemos ahora a un caso particular que nos ayude a proyectar de un modo más gráfico la repercusión de este pensamiento. En la obra anteriormente citada de Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, se establece una ecuación concreta: "el subdesarrollo latinoamericano es una consecuencia del desarrollo ajeno". Se trata de una percepción que responde a un discurso axiológico "tercermundista", pero que quiere significar una verdad bancaria que, como tal, niega legitimidad al "otro". Mas sucede que desde el discurso axiológico del centro se percibe la realidad de modo distinto y se proyecta, también con el sentido bancario de la imposición depositaria, una interpretación diferente, la de Carlos Rangel, por ejemplo, mediante la cual los problemas de Iberoamérica se deben a que su historia "hasta hoy ha sido un fracaso". Ambos discursos niegan la posibilidad de una realidad del "otro" y, por lo tanto, la posibilidad de llegar a ser en el diálogo. La reformulación de la filosofía de la liberación que ahora se pretende, parte de la esencialidad del reconocimiento del "otro" en su propio discurso axiológico, pero también en lo fragmentario de ambos discursos que sólo llegarán a realizarse el uno en el otro, es decir en un discurso síntesis, producto de un desarrollo dialógico: o sea, se parte de la legitimidad de ambos discursos para luego iniciar la problematización de las bases que hacen posibles tan dispares conclusiones; se trata que cada discurso lo sea en el otro y descubra así los lazos de opresión y subordinación que cada uno imponía al otro.

<sup>20</sup> Raúl Fornet Betancourt, "Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?", en *Logos*, 54 (1990), p. 51.

*El Caribe*

MÁS DE CIEN AÑOS DE PREVISIÓN.  
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE  
EL CONCEPTO MARTIANO  
DE "NUESTRA AMÉRICA"\*

Por Roberto FERNÁNDEZ RETAMAR  
CASA DE LAS AMÉRICAS, CUBA

AUNQUE JOSÉ MARTÍ PUBLICÓ en agosto de 1883, en *La América*, de Nueva York, la nota "Respeto a nuestra América", y el 27 de septiembre de 1889, en *El Partido Liberal*, de México, con el título "Nuestra América", un comentario sobre el periódico *El Sudamericano* de Buenos Aires, "Nuestra América" es, incuestionablemente, el trabajo martiano que con tal nombre apareció el primero de enero de 1891 en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, y el 30 de ese mes en el periódico *El Partido Liberal*. Se trata de su ensayo programático por excelencia, en que Martí, en el cenit de su madurez de pensamiento y estilo, expone su concepción sobre lo que es, y *en especial debe ser*, el conjunto de países que se extienden del Río Bravo a la Patagonia, y que él ve como una unidad dinámica, en la estela de Simón Bolívar. De hecho, tal texto martiano probablemente sólo pueda compararse con la "Carta de Jamaica" que el Libertador escribiera en 1815. Ambos textos, el del venezolano y el del cubano, abren y cierran ejemplarmente lo mejor de la meditación hispanoamericana sobre nosotros mismos en el siglo XIX: y, con caracteres diferentes pero complementarios (los separan setenta y cinco años, y los enlaza una esperanza común), se proyectan hasta nuestros días.

Ahora bien, en las páginas que siguen, aunque nos apoyaremos largamente en dicho ensayo martiano, desbordaremos sus fronteras, señalando también observaciones previas de Martí que conducen a la madurez en él del concepto (sin duda alcanzado en su gran

---

\* Texto leído por su autor en el Coloquio "Razza cosmica, Nostra America. Categorie giuridiche e politiche della integrazione latinoamericana", realizado en la Universidad de Sassari, Italia, los días 23 y 24 de noviembre de 1992.

texto de 1891), y varias que, siendo posteriores a este último, contribuyen a darle pleno sentido.

El sintagma "nuestra América" había aparecido ya en otros autores, como ha señalado Sara Almarza. Sin embargo, esta acuciosa investigadora no cita los primeros usos por Martí, previos a 1883, del sintagma, ni destaca suficientemente la especificidad que llegó a tener en aquél. Desterrado a España por razones políticas al ir a cumplir dieciocho años, al regresar Martí con veintidós años al Nuevo Mundo, en los varios países hispanoamericanos donde entre 1875 y 1881 residió (México, Guatemala, Cuba y Venezuela) elaboró su concepción de lo que ya entonces llamó "nuestra América".

Los años que pasó en México (1875 y 1876) le fueron particularmente fecundos, ya que, según destacó Andrés Iduarte, Martí, "al llegar a México, encuentra allí la patria grande, la tierra y la gente de América". En México, donde entra en contacto con los aborígenes y sus grandes culturas, Martí conoce a un país que se independizó de España, perdió la mitad de su territorio arrebatado en una guerra de rapiña por los Estados Unidos, y reconquistó su independencia frente a las tropas agresoras del Segundo Imperio francés: hecho este último que revelaría en toda su grandeza a Benito Juárez. México fue para Martí, a pesar del golpe de Estado de Porfirio Díaz en 1876 —que repudió—, un país ejemplar.

Aquel México era el país de las leyes revolucionarias de la Reforma juarista, cuyos dos últimos años alimentaron para siempre a Martí: y "la Reforma, simbolizada por Juárez", como dijera Noël Salomon, "significó un empuje dinámico de los mestizos al irrumpir en el escenario de la historia mexicana. Con la Reforma —sigue diciendo Salomon—, surgió verdaderamente lo que José Martí bautizó 'nuestra América' mestiza". Sin embargo, la primera maduración de la idea martiana de América, aunque preparada y adelantada en tierras de México —cuyas culturas aborígenes, cuya historia, cuya vida política, cuyas incipientes luchas obreras, cuyo pensamiento, cuyo arte le fueron decisivos—, más que en aquel país vendría a hacerse realidad en Guatemala, a la que se dirige en 1877, y donde parece trazar un balance inicial de su conocimiento de nuestro continente: allí se reiteran en él conceptos que lo acompañarán hasta el final de sus días. Al comentar códigos nuevos guatemaltecos, escribe en 1877:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no

español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de la libertad, desenvuelve y restaura su propia alma ... Toda obra nuestra, de nuestra América robusta, tendrá pues, inevitablemente, el sello de la civilización conquistadora; pero la mejorará, adelantará y asombrará con la energía y creador empuje de un pueblo en esencia distinto, superior en nobles ambiciones, y si herido, no muerto. ¡Ya revive!

Ese mismo año, en la que debió ser presentación de la *Revista Guatemalteca*, Martí escribe:

Yo conozco a Europa, y he estudiado su espíritu; conozco a América y sé el suyo. Tenemos más elementos naturales, en estas nuestras tierras, desde donde corre el Bravo fiero hasta donde acaba el digno Chile, que en tierra alguna del Universo: pero tenemos menos elementos civilizadores, porque somos mucho más jóvenes en historia, no contamos seculares precedentes.

En carta a Valero Pujol de 27 de noviembre de 1877 añade: "Les hablo de lo que hablo siempre: de este gigante desconocido, de estas tierras que balbucean, de nuestra América fabulosa ... ¿qué falta podrá echarme en cara mi gran madre América? ¡Para ella trabajo!". Y en su obra de teatro *Patria y Libertad (Drama indio)*, que escribe entonces, habla también de "nuestra América" y de "nuestra madre América".

En este fructífero año 1877, y en Guatemala, pues, Martí acuña las expresiones "nuestra América" y "madre América", bocetadas ya en sus artículos mexicanos y que después iban a reaparecer con fuego y acierto en su madurez. Martí tiene ahora sólo veinticuatro años, pero ya ha refutado, como hará luego de modo intenso, la tesis falaz que en 1845 expusiera Sarmiento sobre la incompatibilidad entre la "civilización" y la "barbarie". Martí, en vez de esa oposición, ve cómo en nosotros se armonizan "elementos naturales" y "elementos civilizadores". Y de ninguna manera puede él aceptar que "civilización" es algo que se ha realizado en otras tierras y "barbarie" lo que tiene lugar en su América. Por eso, con respecto a la llegada de los europeos, habla de "la injerencia de una civilización devastadora".

En carta fechada también en Guatemala, el 21 de septiembre de 1877, Martí dice a su fraterno amigo mexicano Manuel Mercado que considera su misión "dar vida a la América, hacer resucitar la antigua, fortalecer y revelar la nueva". Cuatro años más tarde,

cuando ha vuelto por unos meses a su patria, ha sido nuevamente deportado a España, ha residido en los Estados Unidos, y vivido en otro país nuestro, Venezuela, esta idea volverá a su pluma. En su carta de despedida a Fausto Teodoro de Aldrey, escrita en Caracas el 27 de julio de 1881, le dice: "De América soy hijo: a ella me debo. Y de la América a cuya revelación, sacudimiento y fundación urgente me consagro, ésta [Venezuela] es la cuna [haciendo obvia referencia a la gesta bolivariana]".

Para entonces, las ideas de Martí sobre el carácter específico, distinto, de nuestra América, parecen definitivamente fijadas. Martí ha sabido distinguir a nuestros países de España y en general de Europa. Pero en 1881, en que parte hacia los Estados Unidos, donde vivirá los quince años de su radiante madurez, comienza para él otro contrapunto en su diseño de nuestra América: el diálogo crecientemente dramático con aquella nación. De ese diálogo saldrá una nueva imagen de nuestra América.

Conviene recordar, antes de abordar ese contrapunto, cuál es exactamente la idea que Martí posee, en 1881, de nuestra América. Por lo pronto, al nombrarla de tal modo, evita privilegiar a ninguna etnia, idioma o zona; se limita a señalar sus fronteras geográficas, y a subrayar que nos pertenece: es *nuestra*. Y es elocuente que Martí diga que se propone "fortalecer y revelar" a esa América suya, nuestra. Pues se *fortalece* lo que es débil, y se *revela* lo que se ignora. Que nuestro ámbito histórico es débil, lo ha confesado también en 1877, cuando el 19 de abril de ese año ha escrito a Mercado: "Estos son mis aires y mis pueblos ... Ni me place oír decir a los extraños ... que nuestra América enferma carece de las ardientes inteligencias que le sobran". Y en una anotación hecha en Caracas, en 1881, añade que "no habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica". Es decir, que si para entonces en su textos *públicos* nos nombra "nuestra América robusta", "nuestra América fabulosa", en sus textos *privados* nos llama "nuestra América enferma", y habla de que no existe aún Hispanoamérica. O sea que Martí diseña en el exterior un *proyecto* grandioso para nuestra América, pero en su interior teme por la no realización de ese proyecto, que incumbe a países que ni son colonias del todo ni han dejado enteramente de serlo (véanse los cuadernos que Lenin escribió cuando preparaba *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, para que se asista a sus tanteos al querer clasificar, es decir, al tratar de entender a estos complejos países nuestros). Por eso en su carta a Aldrey de 1881 puede decir que

se consagra a la "revelación, sacudimiento y fundación" de nuestra América. La ambición de este último término no escapa a nadie: ya no se trata sólo de revelar y de sacudir, sino de *fundar*. Obviamente, se funda lo que no existe, o lo que no existe *aún*, aunque sí existan ya los elementos para que lo posible devenga real. El Martí que se ha planteado esta descomunal meta es el que parte en 1881 hacia los Estados Unidos.

Martí había estado ya durante el año 1880 en aquel país, e incluso había escrito algunas páginas sobre él. Pero han hecho bien los editores de sus *Obras completas* en separar de sus *Escenas norteamericanas* esas páginas de ocasión no escritas en español y concebidas exclusivamente para lectores estadounidenses. Las *Escenas norteamericanas*, la presentación y análisis martianos de la *otra* América (que no considera nuestra) son los artículos que sobre los Estados Unidos escribió entre 1881 y 1892 para lectores hispanoamericanos. Si por una parte esos textos impresionantes constituyen la visión más detenida que Martí nos ha dejado de un país, por otra, el conocimiento de ese país iba a revelársele a Martí imprescindible para comprender mejor nuestra propia América, la posibilidad de su realización. "Los países industrialmente más desarrollados", había escrito Marx al frente de *El capital*, "no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir". Y también "las naciones pueden y deben escarmentar en cabeza ajena".

Que Martí vio desde muy temprano diferencias entre las dos Américas, lo sabemos por apuntes suyos juveniles escritos en España y en México. Pero esas diferencias no iban todavía al fondo, limitándose a señalar "la cabeza fría y calculadora" y una supuesta incapacidad estética de los Estados Unidos: en general, un criterio que haría familiar Rodó en su *Ariel* de 1900. El verdadero conocimiento por Martí de aquel país, de sus elementos estructurales, vendría a tenerlo viviendo en él desde 1881. Sólo entonces sabría en qué medida profunda nuestra América no sólo es distinta de la que llamará "la América europea", sino que no puede *realizarse* más que *por otras vías* que las que tomaran los Estados Unidos. Ello lo llevaría a sobrepasar el planteo ingenuo, culturalista, de Rodó, y también a comprender la inviabilidad del planteo de Sarmiento, quien murió exclamando "seamos Estados Unidos". Si Sarmiento y Rodó son hombres del siglo XIX, y en cambio mucho del ideario martiano está hoy más vivo que nunca, ello se debe precisamente, en gran parte, a su experiencia de los Estados Unidos, a lo que en ellos vio, descubrió, combatió, alertando a nuestros pueblos.

Las profundas vivencias martianas en los Estados Unidos, a la vez que lo hicieron admirar lo mejor de ese pueblo (trabajadores, combatientes por la justicia, pensadores, escritores), también lo llevaron a conocer de modo directo y creciente los males que implicaba el sistema allí imperante, y el riesgo que tal sistema suponía para nosotros: hay que tener presente que durante los quince años que Martí vivió en los Estados Unidos, asistió con ojo sagaz y alarmado a la transformación del capitalismo premonopolista en capitalismo monopolista, llega Martí (en su condición de político, pensador y periodista) a hacer un análisis, creemos que el primero en el mundo, de los rasgos del entonces naciente imperialismo; y llega también a comprender la razón de las grandes luchas obreras en los Estados Unidos de la época de los años ochenta (tal comprensión sin duda le facilitarían identificarse del todo, poco después, con la entonces incipiente clase obrera cubana).

Momento trascendente entre sus ricas experiencias norteamericanas lo constituyó la primera conferencia panamericana celebrada en Washington entre 1889 y 1890. Martí, el más profundo y violento censor de esa conferencia, ratificó ante ella que los Estados Unidos se aprestaban a lanzarse sobre las Antillas, y más tarde sobre el resto del Continente y del planeta. Por eso, al inicio mismo de aquel congreso, advierte:

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

Y más adelante añade que aquella región había nacido de la convocatoria de "un pueblo de intereses distintos, composición híbrida y problemas pavorosos" que pretendía "ensayar en pueblos libres su sistema de colonización"; con esta última observación Martí se adelanta, como es habitual en él, a conceptualizar un hecho que en este caso, ya entrado el siglo xx, sería nombrado "neocolonialismo".

Nutrido con estos conocimientos fue que escribió a finales de 1890, y publicó a principios de 1891, "Nuestra América". Los antecedentes inmediatos de ese trabajo son las crónicas y cartas en que Martí analizó (y combatió) con pasmosa hondura la mencionada conferencia panamericana, y el discurso de 1889 conocido como "Madre América", que ofreció en Nueva York a los delegados de aquella conferencia, y donde hizo un insuperado paralelo entre los orígenes y caracteres de nuestra América y los Estados Unidos. Y tras escribir en agosto de 1890 *Versos sencillos*, explica en su prólogo, fechado en 1891 (cuando fueron publicados), que ellos nacieron de "aquel invierno de angustia, en que por ignorancia, o por fe fanática, o por miedo, o por cortesía, se reunieron en Washington, bajo el águila temible, los pueblos hispanoamericanos". A finales de 1890, con preocupaciones similares, escribe "Nuestra América", que da a conocer en enero de 1891. El conocimiento del *corpus* formado por tales textos (y por otros que mencionaremos y les están emparentados), y desde luego de los graves temores que revelan, es de la mayor importancia para la comprensión y valoración cabales de "Nuestra América", núcleo de aquel *corpus*.

"Nuestra América" es un ensayo poemático de algo más de tres mil seiscientas palabras. Su densidad conceptual e imaginística es tanta que ella fue considerada "verdaderamente espeluznante" por David Lagmanovich, uno de los mejores comentaristas del ensayo. Y lo conceptual y lo imaginístico están allí inextricablemente unidos, por lo que pudimos decir hace cerca de treinta años que "en 'Nuestra América' se junta el análisis penetrante del científico al vuelo poético del creador de mitos".

En lo que toca al pensamiento del ensayo, ha sido diseñado por Cintio Vitier como un "Esquema de 'Nuestra América'" libremente a continuación. Las amenazas que enfrenta nuestra América son internas: el aldeanismo y el desarraigo, y externas: el imperialismo (término que Martí no emplea en el ensayo). El primer peligro interno, el espíritu aldeano, es ciego e inane frente a los países poderosos, ciegos a su vez para los pequeños y débiles. La superación de aquel espíritu supone la autoconciencia y la vinculación con los que están en situaciones similares, para formar una cohorte unida. El segundo peligro interno conduce al extranjerismo y la traición. Su causa está en la vergüenza de nuestra pobreza y en el complejo de pertenecer a "razas" no "blancas". El desarraigado es atraído por Europa y los Esta-

dos Unidos, cuya riqueza se alimenta de la explotación de nuestros países, de la cual se vuelven cómplices quienes, al abandonar nuestras tierras, hacen suyos los valores de las metrópolis. A la vergüenza se une la soberbia individualista, que lleva al desarraigado a acusar a sus pueblos de inferiores. Este punto le provoca a Martí algunas de las líneas más indignadas del ensayo:

A los setemesinos sólo les faltará el valor. Los que no tienen fe en su tierra son hombres de siete meses. Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás. No les alcanza al árbol difícil el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulsera, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre. Si son parisenses o madrileños, vayan al Prado, de faroles, o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque lleva delantallito indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues, ¿quién es el hombre? ¿el que se queda con la madre, a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo el seno que lo cargó, paseando el letrero de traidor en la espalda de la casaca de papel! ¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más; estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios, y va de más a menos! ¡Estos delicados, que son hombres y no quieren hacer el trabajo de hombres! Pues el Washington que les hizo esta tierra ¿se fue a vivir con los ingleses, a vivir con los ingleses en los años en que los veía venir contra su tierra propia?

La supuesta inferioridad de nuestros pueblos nació del desajuste entre su originalidad y la aplicación artificial a ellos de formas nacidas en (y para) pueblos distintos. Las soluciones deben surgir de la comprensión de los problemas propios. El gobierno debe ser autóctono. La autoctonía es el antídoto del desarraigo. Por eso el hombre natural, el mestizo autóctono ha vencido al libro importado, a los letrados artificiales, al criollo exótico. Y de inmediato, la abierta impugnación de la famosa tesis sarmientina: "No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza".

Siete años atrás, en 1884 (cuando Sarmiento, pues, vivía aún), Martí había impugnado:

el pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de

la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea.

Ahora, en "Nuestra América", dirá que el hombre natural, bueno y sagaz, defraudado en América por el desajuste entre país original y gobierno falso, puede ser manipulado por tiranos que parecen atender a los elementos naturales, pero en cuanto tales tiranos los traicionan, caen. Nuestros gobiernos han sido de "incultos" anárquicos y despóticos, o de "cultos" salidos de universidades con perspectivas ajenas a los factores reales de nuestros pueblos y al arte de gobernarlos. Por eso nuestra educación ha de basarse, en primer lugar, en el conocimiento de nuestra historia, aunque enriqueciéndose con aportes del resto del mundo: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas". Tras las guerras independentistas, se entró en el período de desajuste entre nuestros elementos peculiares, híbridos, y las formas de gobierno importadas, mecánicamente aplicadas. Y luego, una opinión que revela la radicalización del pensamiento social martiano: "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores". Al no haberse procedido así, la colonia continuó viviendo en la república. Pero morirá en nuestra América, donde está naciendo, en estos tiempos reales, el hombre real. Éramos una caricatura de las metrópolis, en medio de la originalidad variopinta de nuestra América, y frente a la oligarquía: "el oidor, el general, el letrado, el prebendado. Fracasaron las falsas soluciones propuestas": el libro (europeo, yanqui), el odio (tiranías, guerras civiles), y se reveló la única solución real: el amor creador. La salvación está en crear.

Sobrepasando los indudables peligros internos hay otro externo: el naciente imperialismo norteamericano, impulsado por la pujanza expansionista y el desdén. Al tema se alude a lo largo del ensayo; en el primer párrafo: "¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas!"; en el octavo párrafo, con la imagen del tigre (sobre la cual volveremos), que "espera, detrás de cada árbol, acurrucado en cada esquina"; y en el párrafo once, después de un acercamiento previo ("Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América..."), se plantea inequívocamente: "El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América". Ha podido decir Lagmanovich que "la noción semántica de 'peligro' determina la estructura

externa del ensayo', y que tal peligro es 'el de la absorción por los Estados Unidos'. Aún más: tal noción de "peligro" determina la existencia misma de este ensayo bien complejo, *pero en absoluto ambiguo*, y está en la raíz de lo que según Martí debe oponerse a aquella noción, es decir las soluciones propuestas para los peligros internos ("el tigre de adentro"): autoconciencia, unión, valor, dignidad, creación, causa común con los oprimidos. La perenne vigilancia debe ser crítica, "pero con un solo pecho y una sola mente", y sin odio de razas, porque no las hay. La mejor defensa se indicó desde el principio: la unión de nuestra América, concebida como una unión de trabajadores, proyectada hasta el porvenir.

Al terminar con una brillante coda, Martí evoca "el himno unánime" de "la América trabajadora", y funde dos mitos indígenas: el del Semí o Cemí, deidad de aborígenes antillanos (que José Lezama Lima daría como apellido al protagonista de *Paradiso*), y el de Amalicava, propio de los aborígenes venezolanos, cuyas semillas, de las que nacerían los hombres y mujeres de la América nueva, "sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar".

De nuevo, según Lagmanovich, "el símbolo aterradorante del tigre es lo que constituye el verdadero motor de este ensayo martiano", es "el símbolo estructurador de todo el ensayo". Martí, insospechable de xenofobia alguna (en este mismo texto tan enérgico advierte que no "ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente"), ha simbolizado en su tigre, por una parte, no a un país sino a un sistema depredador, llámese colonialismo, imperialismo, neocolonialismo o con cualquier vocablo que designe la explotación y la opresión de un país por otro: tal es "el tigre de afuera"; por otra parte, a la explotación y la opresión locales, no menos abominables llama "el tigre de adentro".

Como se ha dicho, con poca separación en el tiempo y preocupaciones similares Martí escribió *Versos sencillos* y "Nuestra América". En el poema III de los primeros se lee: "Con los pobres de la tierra/Quiero yo mi suerte echar". Esos "pobres de la tierra" son "los oprimidos" con los que en el ensayo se afirma que "había que hacer causa común". Y desde su perspectiva, la de "la América trabajadora", está escrito "Nuestra América". Ellos constituyen "el hombre natural", el "mestizo autóctono" de que se habla en el ensayo, y que no es una criatura ahistórica, el consabido e *hipotético* "buen salvaje". Que la naturaleza del hombre

es su historia, ha sido expuesto al menos desde el joven Marx hasta el joven Ortega. No es otro en este caso el criterio del autor de "Nuestra América", quien sería paradójico al hablar de "el mestizo autóctono" (pues "el mestizo" supone entidades previas que se han fusionado), de no ser porque se refiere así al genuino ciudadano de "nuestra América mestiza": el protagonista auténtico de una historia que nació de otras, como es habitual, pero que tiene rostro propio.

A finales de aquel año de 1891, en cuyo pórtico mismo apareció "Nuestra América", Martí, en acuerdo absoluto con lo planteado allí, abandona sus múltiples responsabilidades diplomáticas y periodísticas (con excepción del más hermoso periodismo político que se haya hecho nunca), y, en fin, todo lo que pueda estorbarle su tarea de redención. Pasa a ser del todo lo que en estos tiempos suele llamarse un cuadro político, y en su caso se corresponde con lo que a lo largo de siglos se ha conocido como un apóstol. Así, El Apóstol, será nombrado con entera justicia a partir de estos años últimos de su corta vida de sacrificio y esplendor.

Es ese Martí en la plenitud de sus dones quien, tras enormes y delicados esfuerzos, funda en abril de 1892, hizo el año pasado un siglo, el Partido Revolucionario Cubano, el artículo primero de cuyas *Bases* anuncia: "El Partido Revolucionario Cubano se constituye para lograr, con los esfuerzos reunidos de todos los hombres de buena voluntad, la independencia absoluta de la Isla de Cuba, y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico".

Que Martí no preveía sólo la independencia frente al colonialismo español lo expresa claramente en no pocos textos: por ejemplo, en su artículo de abril de 1894 "El tercer año del Partido Revolucionario Cubano" (cuyo decidor subtítulo es "El alma de la revolución, y el deber de Cuba en América"), donde afirma:

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

A principios de 1895 Martí abandona para siempre Nueva York y se traslada a la República Dominicana, donde el 25 de marzo de 1895, ya rumbo a la guerra en Cuba, escribe al dominicano Federico Henríquez y Carvajal: "Las Antillas libres salvarán la independencia de nuestra América, y el honor ya dudoso y lastimado de la América inglesa, y acaso acelerarán y fijarán el equilibrio del mundo". Ese mismo día afirma con el también dominicano Máximo Gómez, Generalísimo del Ejército Libertador de Cuba, el *Manifiesto de Montecristi*, el cual, al dar a conocer al mundo las razones del conflicto bélico, explica:

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

Al cabo Martí regresa a Cuba, el 11 de abril de 1895. En la Isla, en atención a sus órdenes, había estallado ya, el 24 de febrero de ese año, el capítulo de la guerra independentista que él había preparado como una obra de arte, según dijera. En los campos de batalla Martí va a vivir sus últimos treinta y ocho días: acaso los únicos días felices de su vida agónica.

El 18 de mayo de aquel año empieza a escribir su última carta a su confidente Manuel Mercado. En ella le habla abiertamente de que se encuentra cumpliendo, con riesgo de su vida, su deber

de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso ... impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que los desprecia ... Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas: —y mi honda es la de David.

Esta carta quedó inconclusa y adquirió, junto con la que semanas antes enviara a Federico Henríquez y Carvajal, carácter tes-

tamentario. Al día siguiente, cuando hubiera debido terminarla, Martí murió en combate.

Si la doble imagen del tigre representa en aquel ensayo fundador de 1891 lo que nuestros países tienen que combatir para salvarse, la irrupción allí de los oprimidos implica el otro polo de ese combate. Y como este último está bien lejos de haber terminado, el deslumbrante ensayo, verdadero manifiesto de nuestra segunda independencia, conserva su urgente y dramática actualidad. ¿Acaso porque el siglo que ha transcurrido desde su aparición será considerado un siglo perdido, como en nuestra América (la América Latina y el Caribe) se considera la pasada una década perdida? ¿Estaremos otra vez, en cierto sentido, como en 1891, y, según dijo el poeta, "hay que empezar de nuevo"?

## EL CARIBE EN EL MUNDO\*

Por *Gérard PIERRE-CHARLES*  
HISTORIADOR HAITIANO

TALHA SIDO el destino histórico del Caribe, como espacio de conquista y colonización, que lo mejor de su producción material y espiritual se encuentra esparcido, explotado, acumulado o celosamente atesorado en las metrópolis. Así fue de los productos llevados por los galeones y de los frutos del trabajo esclavo (azúcar, café, tabaco, plátano, algodón): así sigue siendo, en gran medida, la suerte de sus recursos humanos, de la fuerza de trabajo de muchas de sus mujeres y hombres más destacados así como de sus obras de arte.

Parte importante de lo que constituye la producción o el potencial de nuestra región, en muchos campos, resulta promovida como valores universales, en las bolsas financieras, los mercados de arte o los centros de excelencia de estas metrópolis. Ahí están más apreciados y más valorizados que en sus tierras caribeñas, así es, incluso, de los talentos intelectuales y científicos. Muchos de los creadores más prominentes de nuestra región han sido reconocidos, promovidos e internacionalizados desde Londres, París, Madrid o Washington. Esta realidad, a menudo lleva a nuestros productores a crear lo que va en el sentido de los gustos y la demanda metropolitana. Para muchos, no existimos sino a través, por y para las metrópolis.

No obstante esta penosa constatación, fuerza es también reconocer que tal ha sido y es la naturaleza de nuestra inserción a este mundo y la fuerza de nuestros múltiples aportes al mismo, que nuestros ricos manantiales culturales también se proyectan con vigor hasta este mundo. De Oscar Lewis, el primer premio Nobel oriundo del Caribe a Derek Walcott, de mi compatriota René Depestre, quien acaba de obtener el máximo galardón de la literatura

\* Palabras pronunciadas en ocasión de la entrega del premio "George Beckford" otorgado por la Asociación de Economistas del Caribe, en Curazao, 24 de junio de 1993.

francesa, el premio Goncourt, que compartió con el martiniqués Patrick Chamoiseau, a la poetisa cubana Dulce María Loynaz, última ganadora del Premio Cervantes, estas figuras caribeñas, que se han impuesto desde las metrópolis, continúan una historia, una travesía que nunca se acaba, la de nuestras naciones, de sus pueblos, de sus pensadores y creadores, hecha de sueños y realidades, de amor y odio, de escapismo y frustraciones, de miradas al pasado en busca de raíces y de votos a futuro en pro de universalidad.

Por todo ello, estando aquí, en esta isla del Caribe, en medio de hermanos y hermanas caribeñas, siento un profundo orgullo y una satisfacción de matices múltiples. Me honra recibir este reconocimiento que me fuera otorgado por la Asociación de los Economistas del Caribe como distinción para el conjunto de mis trabajos sobre el Caribe. Agradezco profundamente a la junta directiva de la Asociación por este reconocimiento, en particular a su presidente, el doctor Miguel Ceara Hatton, su secretaria general, doctora Judith Wertherburne, y a Norman Girvan, uno de sus reconocidos pioneros.

Quiero expresar mi satisfacción y orgullo porque esta distinción, de cuño caribeño, lleva el nombre de George Beckford, un *caribbean man* que fuera un amigo personal y un colega admirado; un científico social riguroso e intuitivo, profundo y lleno de humor, cuya obra guió mi búsqueda desde los primeros pasos que hiciera en mis esfuerzos para entender y investigar el Caribe anglófono, un universo tan diferente del nuestro en medio de esta unicidad caribeña. Unicidad de profundas raíces en donde se impone esta *Persistent Poverty* como legado de la economía de plantación y de la dependencia multiforme de nuestras naciones frente al colonialismo de ayer y del imperialismo en sus expresiones más diversas. Estímulo que recibí en México en diferentes eventos sobre el Caribe que organizamos en la Universidad Nacional Autónoma de México y que volví a encontrar en algunos otros foros en Montreal, Nueva York, La Habana.

Era el tiempo del exilio y del constante peregrinaje político-científico-social que me permitieron desde México deambular en el Caribe, investigar esta región. Así pude conocer a tantos caribeños ilustres, sin cuya colaboración nunca habría podido, desde estas altas tierras aztecas, conocer algo de este universo y abarcarlo en su globalidad.

Permítanme referirme a las obras y la amistad de algunos colegas ilustres que tanto me ayudaron en mi empeño de abarcar el

Caribe global en su unicidad y su diversidad; en su tronco común, fundamentado en la historia, la cultura, la etnicidad así como en sus ramales tan diferentes en cuanto a crecimiento, portadores de frutos o flores tan variados.

Entre estos fundadores de las ciencias sociales y del pensamiento moderno caribeños se destacan Juan Bosch, mentor de todos los hispano-lectores con su magistral obra y su diseño de *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe frontera imperial*, C. R. L. James, cuyo *Black Jacobins* constituyó la primera visión marxista de la revolución haitiana, y que tuvimos el privilegio de recibir en la Universidad de México, Alejo Carpentier que como James, desde los años cuarenta, logró dar a su obra una gigantesca dimensión regional buscando parte de su inspiración novelesca en la riquísima historia de la independencia de Haití; Julio Le Riverend, maestro de maestros, autor de una magistral *Historia económica de Cuba*, que junto con Manuel Moreno Fraguas, especialista del azúcar, nos permitieron comprender la dialéctica del azúcar y de la lucha de clases ayudando a esclarecer de raíz la trayectoria de Cuba y de su revolución nacional libertadora; Manuel Maldonado Denis, abandonado de Puerto Rico que so ara así por la independencia de su isla, y muchos otros más que resulta imposible citar, tan es cierto que esta tarea de síntesis, ordenamiento e interpretación que realizamos desde fuera del Caribe, contó con muchas orientaciones y aportaciones provenientes de la cantera de otros numerosos colegas.

Esta obra se realizó a partir de los años setenta, en México, país que desde tiempo antes había abierto sus universidades y centros de investigación a todos aquellos académicos perseguidos que encontraron ahí la libertad de creación más irrestricta, en un ambiente que contrastaba con el régimen de restricciones heredado del macartismo en muchos países. Este espacio de pensamiento libre también correspondía a la probada solidaridad del pueblo mexicano hacia las mejores causas de Nuestra América.

Nuestro trabajo sobre el universo y la humanidad caribeños buscaba suscitar el interés del mundo universitario y político en un momento en que México se descubrió una vocación tercermundista manifestando un creciente interés por el Caribe. Pretendía coadyuvar a un mayor conocimiento de esta región en América Latina. Reivindicar a Louverture, a Garvey, a Betances, a Martí; dar a conocer las obras relevantes de los clásicos de ayer y de hoy: Eric Williams, Elsa Goveia, Lloyd Best, Norman Girvan, Carl Stone,

George Laming, Cheddi Jagan, Steve Thomas. Reinventar el Caribe en su historia social, su desarrollo económico, su cultura, su lucha interminable para la libertad. Lograr una mayor comprensión del área por los mismos caribeños, estudiantes de doctorado, venidos de Puerto Rico, República Dominicana, Cuba, las Antillas Francesas u Holandesas. Quería también, tal vez de modo inconsciente, asumir mejor mi condición de caribeño trasplantado en esa América Latina que aprendía a conocer, a amar, y a la que debo tanto en la reafirmación de mi ser intelectual y político.

El marco conceptual latinoamericano, con sus originales y creativos enfoques, orient  mis investigaciones personales y la dirección que habría que dar a determinados trabajos colectivos y seminarios o coloquios, en pos de un mejor entendimiento del Caribe global, histórico, socioeconómico y geopolítico.

De ahí pude proyectar el espectro de la inserción renovada del área en la economía mundial y el lugar de cada uno de sus componentes en la división internacional del trabajo, los fenómenos estructurales de dominación-dependencia, la acción del capital transnacional en cada escenario local y en el conjunto regional, el trabajo migrante en sus diversos momentos, significados y destinos, los cambios de hegemonía en la región con sus significados a nivel geopolítico, sobre todo en el marco de la guerra fría; el significado de la revolución cubana o la granadina, la dinámica de los movimientos populares y demás procesos de cambio, las principales corrientes ideológicas y políticas.

Tantas temáticas vitales a partir de las cuales se desprenden con mayor o menor claridad la configuración estructural, el marco institucional y los procesos políticos como la misma proyección futura de las naciones del Caribe y de la región.

 Cu al es el destino de nuestras sociedades en esta hora de la globalización, del neoliberalismo exacerbado, del "nuevo orden internacional", de la hegemonía total de los Estados Unidos, que parece remitirnos a un siglo atrás, cuando surgió el fenómeno del imperialismo que tanto preocup  a Martí y a Antenor Firmin? En estas horas de constitución de los grandes conjuntos económicos TLC, MERCOSUR,  cu al es el destino de nuestros países pequeños, de ingresos desiguales pero escalonados en niveles reducidos?

Como se sabe, se vuelve cada día más precario el lugar de los países del Sur en el mapa mundial del desarrollo "societal" y del desarrollo humano en particular. Enfrentados a los problemas de la deuda externa, al deterioro de la relación de intercambio, estos

países ven crecer la brecha que los separa del centro, brecha que aleja sus sueños desarrollistas o soberanos frente a la realidad de este implacable mundo unipolar.

En el Caribe vivimos el cierre de los mercados de exportación del azúcar y del plátano. Lo que fuera la CBI no satisfizo, ni de lejos, las esperanzas que suscitó. Los proyectos para una industrialización, a partir del ensamblaje y del uso intensivo de la mano de obra parecen inciertos, debido, entre otros, a la emergencia y la competitividad de los nuevos dragones asiáticos; las restricciones drásticas en materia migratoria, en diversos países del centro, cierran los escapes para la emigración, mientras la recesión prolongada que experimentan crea todas clases de limitaciones para la expansión de nuestras economías.

Frente a estas perspectivas poco halagadoras, tal pareciera que nuestras tierras de sol y de mar habrán de promover el turismo como forma privilegiada de relacionarse con este mundo que se anuncia con tantos colores del pasado. En busca de alternativas, tendremos que descubrir originales senderos, para transitar en el mundo de la alta tecnología y de la moderna competitividad. Tendremos que montar, a partir de esta experiencia del CARICOM, una red más amplia y eficaz de cooperación económica, científica, de comunicación y de intercambios que permitan a nuestras naciones sobrevivir, satisfacer las necesidades de la población e integrarse a la super economía de escala y a las demandas del mercado.

En medio de todo este desconcierto, de estas preocupaciones para el futuro surge el novísimo derecho a la injerencia, que los pueblos del Caribe conocimos *avant la lettre* en Santo Domingo, en Granada. Esta nueva formulación, que toma una forma y dimensión de las más diversas bien puede constituir una amenaza a la revolución cubana, la más audaz empresa emancipadora emprendida por los pueblos del continente durante estos quinientos y un años. Y tal posibilidad atenta contra lo que debe ser y constituye un elemento fundamental de la identidad caribeña y de la solidaridad entre nuestros pueblos; cualesquiera que puedan ser sus insuficiencias o deficiencias, esta obra histórica es patrimonio de los pueblos del Caribe y su defensa interpela a nuestra conciencia de científico social, de hombre y mujer dignos del Caribe.

Así llegamos, navegando por estas aguas y estas islas antillanas, a Puerto Príncipe, lugar a donde, al caer la dictadura de los Duvalier, regres , con Suzy, mi compañera de estudios y de lucha, después de 26 años de exilio para aportar nuestra piedra a esta obra de construcción democrática.

Haití buscaba su camino y le seguimos en esa búsqueda compleja y apasionada, aprendiendo mucho como científicos sociales y como militantes en ese d f cil caminar.

El pueblo abrió el espacio de libertad en forma imaginativa; a través de legítimas luchas reivindicativas y de una sistemática organización de base, trataba de encontrar cómo acceder a la condición de ciudadano. Por primera vez en su historia llegó a elegir libremente a su gobernante. Tal osadía resultó inaceptable para la vieja oligarquía y los que durante más de treinta años han movilizao el poder.

En este conflicto social que atraviesa mi país desde 1986 y que culmina con el golpe de Estado del 30 de septiembre de 1990, se expresan todas las contradicciones y pulsiones al cambio que lo mueven. Se manifiesta, en primer lugar, la crisis de un sistema económico que no supo ni superar las estructuras obsoletas de la sociedad de plantación ni las supervivencias feudales, ni tampoco generar las estructuras e instituciones del capitalismo y de la modernidad.

Tal contienda expresa la lucha entre la democracia y el totalitarismo, entre lo arcaico y la modernidad, entre un sistema sociopolítico exclusivo y un régimen de participación popular, entre el dominio de los monopolios y un proyecto de libre cambio, entre las fuerzas militares que ocupan el país desde siempre, reforzados en el marco de la "guerra fría", y la sociedad civil, entre el poder *de facto* y la autoridad legítima.

En esta compleja empresa, por primera vez en la historia las aspiraciones al cambio del pueblo haitiano parecen coincidir con las corrientes internacionales en favor del Estado de derecho que se proyecta a nivel continental sobre el futuro de la democracia, de la efectiva aplicación del sufragio universal.

En tal contexto se ha hecho valer más que nunca la solidaridad internacional. En particular la de los pueblos y de los gobiernos de los países del CARICOM que ha sido importante no sólo en defensa de la legitimidad constitucional sino también como expresión de esta común identidad orientada hacia un futuro mejor.

Por todo ello considero esta distinc n por parte de la Asociación de Economistas del Caribe como una expresión más de simpatía y apoyo a esta lucha perseverante del pueblo haitiano por la libertad, por la democracia y para una vida mejor. La acepto por ser parte de esta d f cil empresa en donde el pueblo-actor busca afanosamente su salvación.

## PUERTO RICO, ¿ESPAÑOL O INGLÉS? UN DEBATE SOBRE SU IDENTIDAD

Por José Luis MÉNDEZ  
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

LA LEGISLACIÓN APROBADA recientemente por la Legislatura puertorriqueña, por la cual se deroga la ley que declaraba al español como único idioma oficial para los asuntos gubernamentales en el Estado Libre Asociado de Puerto Rico, no persigue convertir a nuestra nación en un país bilingüe. Si se analiza con rigor a esta ley, vemos que de lo que se trata es de una legislación que se monta sobre un doble engaño. Se engaña al pueblo de Puerto Rico a través de la manipulación de la opinión pública para hacerle creer que la legislación recién aprobada deroga una ley contraria al bilingüismo y protege el derecho de los puertorriqueños a conservar y a enriquecer su lengua vernácula. Se engaña al pueblo y al gobierno de los Estados Unidos al tratar de proyectar la falacia de que Puerto Rico es un país bilingüe en el que la mayoría de los habitantes puede manejar "indistintamente" el español y el inglés.

Los propulsores de la nueva ley saben, no obstante, que en Puerto Rico, como se establece en casi todos los estudios que se han hecho a ese respecto, más del 80% de la población no habla inglés y que el bilingüismo, lejos de ser una realidad, sólo puede ser en nuestro país una meta para tratar de alcanzar en el futuro. La mayoría de los que apoyamos y aplaudimos la derogada ley que declaraba al español como único idioma oficial para los asuntos gubernamentales del Estado Libre Asociado de Puerto Rico no nos oponemos al bilingüismo. La ley que hacía del español nuestro único idioma oficial tampoco era hostil al inglés. Por el contrario, la ley que fue derogada ofrecía amplias garantías a todos los angloparlantes y estuvo acompañada de un proyecto de reforma educativa en el que las medidas para mejorar la enseñanza del idioma inglés ocupaban un lugar muy importante.

Si lo que en realidad interesaba al partido que gobierna actualmente en Puerto Rico hubiese sido promover el bilingüismo en

nuestro país, en vez de presentar una ley declarando al español y al inglés idiomas oficiales habría impulsado un amplio esfuerzo pedagógico para mejorar la enseñanza del idioma inglés utilizando recursos audiovisuales, programas de intercambio, laboratorios y seminarios especiales. Al descartar esa alternativa y limitar su esfuerzo a promulgar una ley declarando al español y al inglés lenguas oficiales, el Partido Nuevo Progresista que gobierna actualmente en Puerto Rico demuestra claramente que su ley del idioma estaba principalmente orientada a llevar una imagen distorsionada al Congreso y al pueblo de los Estados Unidos sobre nuestra realidad lingüística y nuestra cultura nacional.

Pero el bilingüismo no se decreta; se adquiere a través de la experiencia histórica, la educación y las vivencias humanas. En ese sentido, tanto la ley recién aprobada, que establece el uso indistinto del inglés y el español, como la derogada, que declaraba a nuestro vernáculo único idioma oficial para los asuntos oficiales del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, son productos de unas circunstancias históricas y de una lucha cultural y política en las que la defensa del idioma ha sido de vital importancia.

Esa lucha comenzó en el mismo momento en que Puerto Rico es invadido militarmente por los Estados Unidos en el año 1898.

¿A qué responde toda esta lucha? ¿Por qué un pueblo que ha favorecido electoralmente en los últimos años los partidos que defienden la unión permanente con los Estados Unidos se aferra tan extraordinariamente a su idioma y a su cultura nacional y reclama un espacio vital para ambos dentro de su relación con la Metrópoli? ¿Cómo se explica esta aparente contradicción y de qué manera incidirán las acciones a favor del idioma español y de la cultura nacional en la relación política que finalmente adopten Puerto Rico y los Estados Unidos?

Para responder a estos interrogantes habría que comenzar por señalar que el problema del idioma en mi país se inicia por el deseo de asimilar a Puerto Rico a los Estados Unidos que manifiestan las nuevas autoridades al tomar posesión de nuestra Isla en 1898. Se complica por un entendimiento burdo o, más bien, por un desconocimiento casi total por parte de los nuevos administradores de lo que es la cultura puertorriqueña. Y se enreda inimaginablemente durante muchos años por la posición errática, enajenante y enajenada que asume en relación con la cultura puertorriqueña el sector anexionista criollo.

La intención de los Estados Unidos al tomar a Puerto Rico como botín de guerra no necesita ser argumentada. Está documentada

por los decretos oficiales y las declaraciones de los administradores coloniales, y ha sido recogida en varias investigaciones y publicaciones muy importantes entre las que hay que destacar el libro de la profesora Aída Negrón de Montilla sobre la norteamericanización y el sistema de instrucción pública.<sup>1</sup>

En todos estos documentos y trabajos queda claro que, al tomar posesión de Puerto Rico, los Estados Unidos se propusieron abiertamente destruir la cultura puertorriqueña, sustituir el idioma español por el inglés y eliminar toda identificación de nuestro pueblo con una identidad nacional propia.

Todo ese intento de asimilación cultural y lingüística estaba montado, sin embargo, sobre un desconocimiento monumental de la cultura puertorriqueña. Un buen ejemplo de esto fueron las declaraciones que hizo en 1898 el último cónsul de Estados Unidos en Puerto Rico, Phillip C. Hanna cuando dijo: "Espero también que el idioma español sea cosa del pasado en esta isla".<sup>2</sup>

Dos años más tarde, el presidente McKinley recibió el siguiente informe de uno de sus enviados a Puerto Rico:

La mayor parte del pueblo de esta isla no habla un español puro. El idioma es un "patois" casi incomprensible para un nativo de Barcelona o Madrid. Existe la posibilidad de que sea casi tan fácil educar a este pueblo para que en lugar de su "patois" adopte el inglés, como sería educarlo para que adopte como suya la elegante lengua de Castilla.<sup>3</sup>

Apoyándose en esta visión equivocada de nuestra cultura, la dominación colonial de Estados Unidos en Puerto Rico obstruyó el proceso de formación histórica de nuestra nacionalidad, trastrocó la base productiva de la economía isleña y alteró radicalmente la estructura social del país. La cultura puertorriqueña actual es un producto de todas esas determinaciones. Por eso, no podemos conocer el lugar del español en nuestra vida cultural sin examinar brevemente el contexto histórico en que se desarrolla nuestra identidad

<sup>1</sup> Aída Negrón de Montilla, *La americanización y el sistema de instrucción pública, 1900-30*, Río Piedras, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1977.

<sup>2</sup> Mensaje del Presidente del Senado de Puerto Rico, Miguel Hernández Agosto, en ocasión de la firma de la ley que declara al español como el idioma oficial de Puerto Rico, pronunciado en San Juan de Puerto Rico el 5 de abril de 1991.

<sup>3</sup> *Ibid.*

nacional y los condicionantes económicos en que se enmarca la actividad política, la creación artística y la actividad cultural en nuestro país.

La invasión norteamericana sorprendió a Puerto Rico en un momento en que, a pesar de los vínculos coloniales que ataban la Isla a España, ya existía una cultura nacional que reclamaba mayor autonomía respecto de la Metrópoli y cuyo único destino parecía ser la independencia. Ese proceso fue totalmente trastocado con la llegada de los norteamericanos. Las nuevas autoridades coloniales vincularon inmediatamente la Isla al sistema político y administrativo norteamericano y se dieron a la tarea de destruir la cultura hispánica y la identidad latinoamericana del país. A tales fines, impusieron la utilización del idioma inglés, la veneración de los héroes y los símbolos de los Estados Unidos y la mitología social de la nación dominadora.

La meta principal de la política norteamericana hacia Puerto Rico en ese momento fue claramente desplazar por completo el antiguo sistema administrativo colonial, la cultura hispánica y el idioma español, para instalar en su lugar un nuevo orden institucional directamente dependiente de los Estados Unidos, que facilitara la explotación económica del territorio recién adquirido e incorporara cada vez más a los puertorriqueños al sistema de vida y al mercado norteamericano.

Por eso, la conquista militar de Puerto Rico por Estados Unidos fue inmediatamente seguida por una gran invasión de capital norteamericano que se concretó principalmente en la producción de azúcar y tabaco, en el comercio y en la banca. En menos de diez años, el predominio económico de la hacienda cafetalera fue sustituido por una economía capitalista de plantación azucarera. Para entonces, más de la mitad de la tierra dedicada al cultivo de la caña pasó a ser controlada por tres grandes compañías azucareras norteamericanas.<sup>4</sup> Muchas de esas tierras habían sido propiedad de hacendados y de agricultores de mediana y pequeña tenencia, arruinados por el nuevo orden económico. Las dificultades que estos cambios en la base productiva infligieron a la clase de hacendados fueron determinantes. La invasión norteamericana significó para esta clase la quiebra de su proyecto hegemónico y la pérdida de los logros autonómicos obtenidos frente a España.

<sup>4</sup> Ángel Quintero Rivera, *Clases sociales e identidad nacional en Puerto Rico: Identidad nacional y clase social*, Río Piedras, Ediciones Huracán, 1979, p. 23.

La situación de la clase trabajadora puertorriqueña fue un tanto diferente. Originalmente la dominación norteamericana tuvo varios atractivos para ella. Entre estos atractivos hay que señalar el impulso dado al desarrollo de las fuerzas productivas, el avance en la modernización, la generalización del trabajo libre y el establecimiento de las libertades civiles. Pero el giro tomado por el desarrollo económico y la evolución de los acontecimientos políticos problematizó rápidamente la existencia de esta categoría social. Antes de que transcurrieran tres décadas, el desarrollo de las fuerzas productivas de las dos principales industrias coloniales, el azúcar y el tabaco, comenzó a chocar con el crecimiento poblacional.

En efecto, ya para la década de los treinta tanto el azúcar como el tabaco dejaron de generar proletarios para producir desempleados. Esta situación agudizó la lucha de clases y las tensiones sociales en Puerto Rico e hizo imposible la coexistencia de la sociedad colonial con el monocultivo azucarero. Por eso, se hizo imperativa una rearticulación de la actividad productiva y la organización económica.

En el plano político e ideológico, la década de los treinta fue también un período de afirmación nacional y de creación cultural, en el cual los más importantes grupos sociales se vieron obligados a repensar su visión del hombre y del universo para responder a los interrogantes planteados por la coyuntura histórica. Al cabo de sólo tres décadas de dominación, el orden económico impuesto por los Estados Unidos en Puerto Rico había entrado en crisis y, con él, el esquema administrativo colonial, la ideología asimilacionista y la función burdamente norteamericanizante del Departamento de Instrucción Pública y de la Universidad estatal.

Las nuevas circunstancias imponían un nuevo proyecto económico y político, una reestructuración del aparato administrativo y una visión más sofisticada de la Universidad. El agente principal de estos cambios fue la clase social de los profesionales, formada principalmente por los descendientes de hacendados. Este grupo humano había sufrido los efectos del capitalismo agrario sobre la sociedad tradicional, el cual dislocó la estructura de la hacienda. Por eso, en vez de reproducir el mundo de sus antepasados, los padres de los miembros de esta categoría social orientaron a sus hijos hacia una nueva actividad económica. La profesionalización de los hacendados había comenzado desde principios de siglo, pero no alcanzó su plena magnitud hasta la década de los treinta.

La demanda de nuevas profesiones surge, por un lado, de las necesidades administrativas de la nueva estructura jurídica implantada por los norteamericanos y, por el otro, de los requerimientos de la industria azucarera. Esta industria necesitaba un buen número de químicos, agrónomos e ingenieros mecánicos para las centrales azucareras. Para formar estos cuadros, se creó en 1913 el Colegio de Agricultura y Artes Mecánicas, dependiente de la Universidad de Puerto Rico y localizado en la ciudad de Mayagüez.<sup>5</sup>

La Universidad de Puerto Rico fue fundada en 1903. Su principal recinto, localizado en Río Piedras, formaba sobre todo maestros, abogados, farmacéuticos y cuadros para la burocracia. Originalmente, la universidad estatal fue una escuela de adiestramiento de maestros para las escuelas públicas. En sus primeros años, la Universidad de Puerto Rico estaba gobernada por una Junta de Síndicos cuyo presidente era el Comisionado de Educación, quien tenía también la función de rector.

El ejercicio simultáneo de la rectoría de la Universidad de Puerto Rico y de la dirección del Departamento de Instrucción Pública no fue un accidente. Al principio de la dominación norteamericana en Puerto Rico, la función de la Universidad en el país fue un mero apéndice del proceso de norteamericanización de nuestro pueblo. Por eso, la fórmula de ley que creaba la institución universitaria buscaba claramente insertar a nuestro primer centro docente en los planes del Departamento de Instrucción, cuya finalidad básica era la norteamericanización.

Al entrar en crisis la industria cañera y desarrollarse el sentimiento nacionalista, surgió un rechazo importante a la asimilación a los Estados Unidos y a la función norteamericanizante que las autoridades coloniales habían confiado a la Universidad. El principal agente histórico de ese cambio fue, como ya habíamos señalado, el sector profesional descendiente de antiguos hacendados y medianos agricultores arruinados. Este grupo no había renunciado a las aspiraciones hegemónicas de sus padres y esperaba convertirse en el portavoz de las reivindicaciones de las clases populares sacudidas en ese momento por la crisis económica y el desempleo.

La oposición de los sectores profesionales y estudiantiles al gobierno colonial en esos años se explica también por el tipo de división del trabajo establecido por los Estados Unidos en las primeras décadas de la colonización de Puerto Rico. En esa época, los

<sup>5</sup> Juan José Osuna, *History of Education in Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1949, p. 23.

puertorriqueños estaban generalmente privados de las responsabilidades directivas y organizativas tanto en la esfera pública como en la privada y sólo desempeñaban funciones subalternas. Los únicos puertorriqueños capaces de escalar posiciones de cierta importancia en ese momento eran los que, además de dominar perfectamente el idioma inglés, apoyaban incondicionalmente la norteamericanización y la desaparición de nuestra identidad nacional y cultural.

Esta situación generó mucho descontento y frustración entre la juventud puertorriqueña de entonces, la cual se sintió atraída por el Partido Nacionalista, dirigido a partir de 1930 por el doctor Pedro Albizu Campos. Albizu había transformado esa agrupación de una especie de club cultural en una organización antiimperialista y militante que desafiaba abiertamente el aparato colonial norteamericano en Puerto Rico. El Partido Nacionalista fue la primera organización que denunció enérgicamente el imperialismo, la agresión cultural y el aseptismo económico.

El sentimiento de afirmación nacional se desarrolló también en esos años entre la Juventud Liberal Unionista, la cual desafió la posición oficial de su partido. Esta organización ofrecía las alternativas de estadidad e independencia, pero la juventud impulsó la adopción de una orientación exclusivamente independentista.<sup>6</sup> Los jóvenes partidarios de esta posición se identificaron con la facción liberal dirigida por Luis Muñoz Marín, quien para fines de esa década abandonó la organización para fundar en 1937 el Partido Popular Democrático.

El PPD fue la organización que dirigió la reorientación económica y política que surgió como alternativa a la crisis de la economía de plantación y a la orientación superasimilacionista de las primeras décadas del colonialismo norteamericano en Puerto Rico. Por eso pudo vincular el sentimiento nacionalista, que tan marcadamente se desarrolló en nuestro país en la década de los treinta, con los reclamos de justicia social que la crisis económica había generado. A partir de ambas aspiraciones, logró organizar una amplia coalición de fuerzas políticas y sociales en respaldo a un programa de reconstrucción nacional.

En el plano económico, el triunfo del Partido Popular en la década de los cuarenta trajo como resultado la liquidación de

<sup>6</sup> Isabel Picó, "Los estudiantes universitarios de la década del treinta: del nacionalismo cultural al nacionalismo político", en *Revista de ciencias sociales*, núms. 3-4 (1985).

la economía de plantación cañera y su sustitución por un programa de industrialización. En el plano político e ideológico, la victoria electoral de los populares significó la reorganización del aparato estatal colonial para adecuarlo a las necesidades de la nueva estructura económica, al desarrollo de la conciencia nacional y a los reclamos de mayor participación de los puertorriqueños en la administración del país.

En los primeros quince años de gobierno popular los Estados Unidos salen de la depresión económica, reestructura su organización estatal para darle paso al Estado benefactor y, luego de participar en la Segunda Guerra Mundial y convertirse en la primera potencia del mundo capitalista de la posguerra, toman parte en un nuevo conflicto a comienzos de los cincuenta cuando intervienen en Corea.<sup>7</sup>

Durante ese período, la política del Partido Popular evoluciona del populismo y el nacionalismo inicial hacia una acomodación con el colonialismo. Ese giro tomado por el proceso político puertorriqueño creó una gran insatisfacción en la universidad estatal. Por eso, de la reforma de 1942 la actividad estudiantil en la Universidad de Puerto Rico se mueve a la huelga de 1948. El proceso de huelga terminó de definir el giro tomado por la enseñanza universitaria en nuestro país.

La nueva universidad puertorriqueña que surge después de la huelga de 1948 estaba muy lejos de ser la institución a que habían aspirado los profesores y estudiantes que promovieron la reforma de 1942. Pero tampoco era igual al centro de norteamericanización burda que instalaron las autoridades norteamericanas en 1903. La universidad puertorriqueña de las décadas del cincuenta y el sesenta fue una universidad inspirada en el modelo de enseñanza liberal norteamericana. Su filosofía educativa no era abiertamente norteamericanizante ni antipuertorriqueña, pero adoptó formas muy sutiles para combatir el sentimiento nacionalista que se había manifestado en la huelga estudiantil de 1948 y para mantener a nuestra juventud alejada de las ideas puestas en boga por el proceso de descolonización, que en ese momento estaba en vías de transformar el mapa político y geográfico de Asia y África.

<sup>7</sup> Emilio González, "El populismo y la Universidad", ponencia presentada en el Simposio sobre Universidad, Sociedad y Poder celebrado en la Universidad de Puerto Rico del 13 al 15 de noviembre de 1985, p. 11.

El artífice de esa nueva política fue el por entonces rector del Recinto de Río Piedras, licenciado Jaime Benítez, quien durante los años que estuvo a la cabeza de esa institución implantó las doctrinas del "occidentalismo" y de la "casa de estudios".<sup>8</sup>

Los desacuerdos con el occidentalismo benitista no se limitaron al sector independentista. También se manifestaron en un sector del PPD, para el cual la afirmación nacional y la cultura puertorriqueña eran todavía valores importantes que debían ser conservados y desarrollados. Ese criterio fue una consideración básica para la creación en 1955 del Instituto de Cultura Puertorriqueña.

La ley que crea esa entidad concibe al Instituto como una corporación pública dedicada al "estudio, conservación, divulgación y enriquecimiento de nuestra cultura nacional".<sup>9</sup>

Una de las áreas de mayor esfuerzo del Instituto de Cultura ha sido el trabajo desplegado para que nuestro pueblo tenga un conocimiento más completo de los hechos históricos y los hombres ilustres del país, la organización de actos conmemorativos de natalicios y efemérides nacionales y la creación de monumentos para honrar a nuestros próceres. Este último esfuerzo ha sido criticado por algunos de los propulsores de la nueva historiografía puertorriqueña, quienes cuestionan el énfasis excesivo de esa institución en las figuras históricas y los próceres, la falta de presencia de los sectores populares en el esquema de las interpretaciones históricas a partir de las cuales se establece la política oficial del Instituto, la fijación de esa agencia con el pasado y la negativa de los dirigentes de ese organismo a dar paso en sus investigaciones a una visión más científica y objetiva de los procesos históricos y sociales.<sup>10</sup>

Los nuevos historiadores puertorriqueños critican igualmente algunas de las expresiones literarias del independentismo de los años cincuenta y sesenta, las cuales, a pesar del rechazo absoluto a la dominación norteamericana que las caracteriza, fueron incorporadas al patrimonio cultural del sistema precisamente porque no

<sup>8</sup> Jaime Benítez, *Junto a la Torre*, "Jornadas de un Programa Universitario (1942-1962)", San Juan, Editorial Universitaria, 1962, p. 76.

<sup>9</sup> Ricardo E. Alegría, *El Instituto de Cultura Puertorriqueña: 8 años contribuyendo a fortalecer nuestra conciencia nacional*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1978, p. 7.

<sup>10</sup> Esta crítica aparece de una manera explícita o implícita en varios de los trabajos de los historiadores vinculados al Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña, CEREP.

representan ninguna amenaza para los intereses coloniales y porque ayudan a presentar las aspiraciones de identidad nacional como un proyecto fracasado de imposible realización. Muchos de los escritores y artistas a los que se refiere esta crítica recibieron un apoyo considerable del Instituto de Cultura a sus obras o trabajaron para la División de Educación a la Comunidad del Departamento de Instrucción Pública, hasta que el triunfo electoral del Partido Nuevo Progresista en 1968 hizo imposible la coexistencia de los artistas e intelectuales independentistas en esa agencia.

El triunfo del Partido Nuevo Progresista dio un nuevo giro a la lucha cultural en Puerto Rico. El anexionismo puertorriqueño, como señala el sociólogo Aarón Gamaliel Ramos:

fue moldeado históricamente por dos elementos políticos: su necesidad de acoplarse a los requerimientos del Estado metropolitano del cual aspiraba a ser parte, y su necesidad de lidiar con el desarrollo de fuerzas en la sociedad colonial que construían una nacionalidad cada vez más fuerte. Sus propuestas políticas durante el Siglo Veinte (la americanización, el puente entre dos mundos, la estadidad jíbara, etc.), fueron respuestas de la intelectualidad anexionista ante esa doble presión.<sup>11</sup>

En efecto, las posturas del movimiento anexionista frente al idioma español y la cultura puertorriqueña han pasado por diferentes etapas. En términos generales, se podría decir que han evolucionado de la disposición de suplantar completamente el idioma español y la cultura nacional por el inglés y la cultura norteamericana a las declaraciones recientes de que el español "no es negociable" y a la defensa de la "estadidad jíbara".

Pero no nos dejemos llevar únicamente por las palabras. Si bien es cierto que los anexionistas puertorriqueños ya no menosprecian públicamente al español o a la cultura puertorriqueña y han declarado que aspiran a una estadidad hecha a la medida para Puerto Rico e insisten en que en el proceso para la anexión hay que mantener el español también, no es menos cierto que durante las recientes y fracasadas vistas congresionales para la celebración de un plebiscito sobre el *status* de nuestro país se olvidaron de todas sus prácticas anteriores y consignaron formalmente su determinación de trocar el idioma y la cultura nacional por la anexión a los Estados Unidos.

<sup>11</sup> Aarón Gamaliel Ramos, "Quemarse como mariposas: el problema del idioma en el pensamiento anexionista actual", en *Idioma, agrupaciones sociales y discurso político, Cuadernos del Idioma*, núm. 4, febrero 1991.

La verdad salta a la vista. La única explicación coherente de esa claudicación tan rápida y absoluta es la falta de apego del liderato anexionista al idioma español y a la cultura puertorriqueña. En otras palabras, cuando el liderato anexionista habla de estadidad jibara o afirma que "el español no es negociable", lo hace sin ninguna convicción y movido solamente por la constatación de que para la inmensa mayoría del pueblo y el electorado puertorriqueño el español es su único vehículo de expresión y no estaría dispuesta a apoyar electoralmente su supresión y sustitución por el inglés.

Para un partido como el Nuevo Progresista, que amplió extraordinariamente su base electoral en la década de los setenta bajo la consigna de que "la estadidad es para los pobres", el problema del idioma representa una contradicción insuperable. Esto es así no tanto porque no pueda convencer a su electorado de que es necesario abandonar el español y la cultura nacional para sustituirlos por el inglés y la mitología social estadounidense, sino porque no puede convencer a los congresistas y a la clase dirigente de los Estados Unidos sobre la conveniencia de anexar como estado a un país hispanoparlante, latinoamericano y caribeño, el cual ha producido gente que ha sido capaz de atacar al Congreso y a la residencia presidencial de los Estados Unidos para defender su independencia y en el que más del 80% de la población, además de ser mestiza, apenas puede hablar el inglés.

Si a esta realidad le añadimos el hecho de que la consigna "la estadidad es para los pobres" es percibida por muchos congresistas y líderes políticos norteamericanos como una visión parasitaria de la relación de Puerto Rico con los Estados Unidos, entenderemos mejor por qué el Congreso norteamericano no quiso comprometerse aprobando un plebiscito en el que junto a la independencia y el Estado Libre Asociado se hubiese dado a los puertorriqueños la oportunidad de escoger también la estadidad.

Uno de los factores que pesó en la decisión del Congreso norteamericano de suspender los planes de celebrar un plebiscito en nuestro país bajo el auspicio congresional fue precisamente la aprobación de la derogada ley de 1991 que declaraba al español único idioma oficial. Hasta poco tiempo antes, el Partido Popular no había querido darle paso a esa ley impulsada por un sector independiente del movimiento independentista de nuestro país en el que se destacó el director ejecutivo actual del Instituto de Cultura Puertorriqueña, doctor Carmelo Delgado Cintrón. Pero la oportunidad de enviar un mensaje al Congreso de los Estados Unidos sobre nuestra

realidad lingüística que ayudara a descartar como opción la estadidad en el Congreso se impuso sobre el temor del Partido Popular de que el sector anexionista utilizara demagógicamente para fines electorales esa decisión. Ese mismo año el jurado que concede el Premio Príncipe de Asturias seleccionó a Puerto Rico como ganador por haber aprobado la ley que convierte al español en único idioma oficial. La indignación del sector anexionista no pudo ser mayor. El diario *El nuevo día*, propiedad del hijo del exgobernador anexionista Luis A. Ferré, bautizó la ley con el mote de *English Only* y la presentó como un intento de separar a Puerto Rico de los Estados Unidos.

Durante la pasada campaña electoral, el candidato a gobernador por el Partido Nuevo Progresista, doctor Pedro Rosselló, se comprometió a derogar dicha ley. Luego de ser electo, la primera pieza que envió el gobernador a la Legislatura fue, como había prometido, la ley que deroga la legislación que declaraba al español único idioma oficial para los asuntos gubernamentales en nuestro país. Con esa acción el recién inaugurado gobierno anexionista se propone enviar un mensaje al Congreso de los Estados Unidos que contradiga el que envió anteriormente la ley que ellos calificaron como de *Spanish Only*. Ese mensaje, que aparece en la exposición de motivos de la pieza legislativa recién aprobada, no es otro que: "nuestro pueblo ha venido utilizando indistintamente el español y el inglés por nueve décadas".

El problema con esa aseveración es que se trata de una información engañosa, ya que durante las nueve décadas a las que se hace referencia el único idioma que ha utilizado nuestro pueblo como conjunto es el español. El inglés, que más del 80% de nuestro pueblo no domina, se utiliza únicamente por una minoría de los puertorriqueños con propósitos comerciales u oficiales. Pero de ninguna manera se puede decir que ha sido utilizado "indistintamente" por la mayoría de nuestro país.

El envío de este mensaje engañoso al Congreso de los Estados Unidos ilustra la encerrona en que se ha colocado el movimiento anexionista puertorriqueño en relación con nuestro idioma y nuestra cultura nacional. Tratar de hacerle creer al Congreso y al pueblo de los Estados Unidos que en Puerto Rico se habla indistintamente el inglés y el español no sólo constituye un acto de engaño hacia el país al que esta fuerza política nos quiere anexar, sino también una evidencia clara de que el movimiento anexionista puertorriqueño carece de una política clara y consecuente sobre nuestro idioma y nuestra cultura nacional.

En efecto, en las últimas décadas el movimiento anexionista se ha caracterizado por un doble discurso (asimilista en Washington y defensor de la puertorriqueñidad en nuestro país), en el que la supuesta defensa de la estadidad jíbara y el planteamiento de que la cultura y el idioma no son negociables entra en contradicción con el mensaje engañoso enviado al Congreso y al pueblo de los Estados Unidos en el que se le quiere hacer creer que en Puerto Rico nuestro pueblo maneja indistintamente el inglés y el español, hecho que todo quien conozca nuestra realidad sabe que no es verdad.

*Tres escritores  
frente  
al espejo*

## EL PROCESO POÉTICO: ENTREVISTA CON ERNESTO CARDENAL

Por *Russell O. SALMON*  
INDIANA UNIVERSITY

EN ESTOS DÍAS *Ernesto Cardena* dirige una fundación que patrocina las artes nicaragüenses. Después de dejar la dirección del Ministerio de Cultura fundó la Casa de Tres Culturas. Me reuní con él en su oficina en las afueras de Managua el 5 de octubre de 1989. Pasamos bastante tiempo hablando de los preparativos de una edición bilingüe de todos sus "poemas indios" (en edición de la Indiana University Press proyectada para el otoño de 1991 con el título *Golden UFOs, Los ovnis de oro*). Entonces empezamos a hablar de la poesía hispanoamericana, de la poesía nicaragüense, y específicamente de la obra poética de él mismo. Desde que ya había pasado el mediodía le pregunté al padre si podíamos continuar la conversación el próximo día, el 6 de octubre a las diez de la mañana, y empezamos la conversación donde la habíamos dejado el día anterior.

Russell O. Salmon: *En cuanto al proceso poético, ayer hablamos del vínculo entre poesía e historia. Por ejemplo, Pablo Neruda guardaba la idea de ser el cronista del siglo XX. Pensando en los cronistas del siglo XVI, ¿usted saca inspiración de ellos? ¿O es que le ha influido más la literatura indígena?*

Ernesto Cardenal: No, yo decía que... es una fuente de inspiración que me inspira a mí a hacer un poema sobre un tema, digamos el tema de Machu Picchu. El tema de los descubridores... y entonces busco las fuentes... naturalmente. No es que las fuentes me inspiren propiamente. No, me inspira a mí la... la poesía de la historia, pues. Y entonces, yo... me documento, para eso, lo más que pueda.

—*Probablemente el libro que me ha provocado más esta pregunta es El estrecho dudoso.*

—Sí.

—*En un sentido es una colección de documentos que son... son documentos poetizados.*

—Sí, sí.

—*Me interesa la idea de hacer poesía de una, o de la fragmentación de la historia. Y crear otra... Porque la historia... el concepto de la historia está cambiando siempre. Y son los poetas en este siglo que han captado más este nuevo concepto de percibir la historia. ¿Está de acuerdo con mi interpretación?*

—Sí, pero yo no buscaba eso sino la poesía de la historia, como el novelista que hace una novela histórica. Usa la historia para su novela. Yo uso la historia, pues, para hacer poesía. También tengo poemas sobre temas contemporáneos, como por ejemplo Marilyn Monroe u otros temas de la vida contemporánea. Y también me inspira el pasado.

—*¿Usted ve una repetición en la historia?*

—No. En algunos poemas mayas yo hablo de una repetición de la historia, pero porque estoy imitando el estilo de los mayas, que creían que todo se repetía. En realidad hay ciertas recurrencias... en... que yo descubro... en los poemas indígenas, esta recurrencia como de revolución o de anticipaciones de revolución, de la revolución actual y en tiempos pasados en otras culturas indígenas. Pero... literalmente no creo en la repetición de la historia sino en una evolución de la sociedad y del planeta y del cosmos entero.

—*Con respecto a Neruda, por ejemplo, es que veo en él varias voces, varias actitudes frente a la realidad... una actitud muy íntima, otra, muy pública. ¿Cree usted que esa idea es la mejor manera de interpretar su poesía, de la que a veces salta, o sale "una" voz?*

—Bueno, el aspecto de esto, de la historia en Neruda, me parece que solamente está en *Canto general*. Todo el resto de su poesía es sumamente personal.

—*¿No trata la historia de la materia? ¿La dialéctica de la materia?*

—¿Dónde?

—*Aun en las odas, donde alaba la...*

—Bueno, ahí sí, la materia... o la vida cotidiana, pero la historia, porque a mí me preocupa la historia, creo que solamente en el *Canto general*. Porque se propuso hacer una... un poema histórico. Pero me parece que el único caso en su obra es la poesía, digamos, vinculada con la historia. Y la historia de América, exclusivamente.

—*Sí, basado mucho en Walt Whitman. Yo tuve una experiencia muy interesante: conocí a Neruda en Isla Negra, fue el día después de las elecciones en el año de 1970. Fui con el padre Alfonso Escudero... Yo estaba trabajando en su biblioteca. Bueno, fuimos a Isla Negra. Al llegar salió Matilde y ella dijo que él tenía una reunión con el comité central del Partido y que nos fuéramos a la biblioteca. Entramos*

*en la biblioteca y me interesó mucho que tenía sólo dos fotos de poetas... Edgar Allan Poe y Walt Whitman. Es interesante que los poetas preferidos de él y de usted, en cierto sentido, son norteamericanos. Es que esta influencia en su poesía ha sido muy grande, ¿no?*

—Sí, y en la poesía nicaragüense en general. Pero yo creo más bien en mí y en Coronel, sí. Pero en general también está extendida por toda la poesía nicaragüense.

—*Sí, sí, la antología que ustedes hicieron afectó mucho a los jóvenes...*

—Claro.

—*¿Cuáles son, por ejemplo, sus preferencias en cuanto a poetas españoles?*

—¡Pues, ninguna! No puedo leer la poesía española.

—*¿No? Yo veo en Epigramas una influencia de Gustavo Adolfo Bécquer, las Rimas.*

—Un poco, un poquito, pero muy poco. Las influencias principales ahí son epigramas griegos y latinos y de los epigramas de Pound inspirados también de griegos y latinos y también hay influencias de poesía china y japonesa.

—*Ah, sí ¿también?*

—Sí.

—*Porque había pensado en la relación de lo... de lo íntimo... la línea de amor, con ese fondo de cosas diarias que está pasando en ciertas de las rimas de Bécquer. Es que hay ese mismo tono...*

—Creo que es muy lejano... el parentesco con Bécquer.

—*Para volver al tema de la historia: el uso de los documentos en El estrecho dudoso me ha interesado mucho. ¿Estaba escribiendo ese libro entre 1960 y 1962, en el convento benedictino de Cuernavaca, en México?*

—En México, en México lo hice.

—*¿Y tenía a la mano los documentos históricos?*

—Sí, los que tenía se podían comprar en librería, ¿no? Como una carta de Cortés o *el Diario* de Colón, etcétera. Están al alcance de cualquiera. Otros que me prestaban mis amigos que tenían algunos libros. Y, otros más difíciles de obtener, los iba a buscar a la biblioteca, la Biblioteca de Antropología e Historia en la ciudad de México. Y después aquí, venía a Nicaragua a unas vacaciones y entonces aquí también en las bibliotecas de mis amigos completé esta que es la documentación.

—*Tenía a la mano la Colección Somaza?*

—Sí, sí, es que son 17 tomos, una recopilación de documentos. Muy buenos, sobre todo a mí me sirvieron mucho. Eran muy útiles,

hechos por un historiador viejo. Estaba de embajador en España, pero de ahí recogió estos documentos y para que la obra se publicara el gobierno de Somoza le puso *Colección Somoza*. Ésa fue la razón por la que se llamó así. Pero yo ironizo, ¿no? Porque estoy haciendo comparaciones entre el primer dictador, el conquistador de Nicaragua, Pedrarias, y Somoza, y estoy tomando unas cosas de la Colección Somoza. La lista de precios de los esclavos, por ejemplo, y los nombres de los esclavos vendidos.

—*La técnica de juxtaponer el pasado y el presente es una de que usted se aprovecha mucho, ¿no es verdad? El resultado deja una impresión de maravilla. ¿Es éste el intento que usted ha tenido en ese libro?*

—Sí, claro. En *El estrecho dudoso* trato de hablar, en ciertos pasajes, de protestar por la dictadura de Somoza, en el contexto histórico de aquellos tiempos. Aquella barbarie. Y en *Homenaje a los indios americanos*, sí, con mucha frecuencia, estoy hablando de lo contemporáneo, contrastando lo contemporáneo, digamos, con el contexto de las culturas indígenas de otros tiempos.

—*Otro elemento en su poesía que me interesa mucho es el fenómeno medieval de hablar de la realidad a lo humano y a lo divino... y como en el artículo que me dio ayer de Roberto Fernández Retamar (Granma, 17 de septiembre de 1989), que dice, si no recuerdo mal, "Ernesto es un integrador".*

—¿Integrador...?

—*Integrador, eso de integrar dos voces...*

—Pues, en mi poesía, está sobre todo de, de comprensión religiosa, sí, está siempre lo... lo místico, ¿no? Está presente en una forma o en otra, pero lo místico vinculado con la realidad actual, la sociedad, la historia, la economía, la política, la revolución... y... como lo que ha venido a ser después la Teología de la Liberación, que debería de llamarse Teología de la Revolución, lo mío también ha sido una poesía, así, de teología y revolución. O, de hecho, teología de la revolución, digamos con la poesía.

—*La verdadera poesía me parece siempre revolucionaria.*

—Sí, claro, sí lo es. Toda poesía auténtica, todo arte... auténtico es revolucionario... Pero hay uno que tiene un tema revolucionario, también; hay otro que no. El tema no hace que la poesía sea buena, o que sea revolucionaria... por el hecho de tener un tema revolucionario. Puede tener un tema revolucionario y la poesía no ser revolucionaria y ser mala. Como pasa, por ejemplo, con... lo que se ha llamado el realismo socialista... que, que ha buscado hacer algo revolucionario pero sin calidad revolucionaria. En

uno de mis poemas yo cito una frase de Mao, precisamente diciendo lo contrario. "El arte revolucionario sin valor artístico no tiene valor revolucionario." A veces se considera una poesía revolucionaria mala... pues. Mala. Es retórica.

—*Sí, son grúos y nada más. En esto de la preocupación del vuelo veo un vínculo con, bueno usted lo ha dicho, con la poesía mística... El Primero sueño de sor Juana Inés de la Cruz, ese intento de, de subir... y captar lo que es la realidad trascendental. ¿Había alguna vez pensado en esos vínculos? Es interesante porque también hay un vínculo con el surrealismo de Vicente Huidobro en Altazor o Tentativa del hombre infinito de Pablo Neruda y la proyección de la imaginación para realizar la realidad trascendental.*

—Pero, ¿a cuál poema se refiere, en el caso mío?

—*Es que acabo de terminar el libro Vuelos de victoria y entiendo que usted tiene listo su último volumen de poemas.*

—*Cántico cósmico*. Acaba de salir. Lo de *Vuelos de victoria* es un título que creó Mark Zimmerman cuando lo tradujo al inglés. Yo todavía no le había puesto título. Y él le puso ese título en inglés y a mí me gustó mucho y entonces lo usé en español. La razón del título es porque aparecen muchas veces ahí vuelos de avión. Varios temas, varios poemas son con el tema de ir por avión. Y tiene también un simbolismo, ¿no? Que es vuelo y es historia. Por eso fue que este tomo resultó acertado. No creo que usted pueda encontrar mucha proyección mística. Ésos fueron poemas relativos a la revolución. Los agrupé por su temática, desechando otros que no tenían ese tema. Igual que los poemas de los indios americanos fueron reunidos únicamente por la temática. Tenía ya suficientes poemas de tema indígena y resolví publicar una colección de poemas indígenas, exclusivamente indígenas. Y el título que yo puse de *Homenaje a los indios americanos* fue un título provisional, porque yo pensaba que había, que iba a hacer más poemas indígenas porque tenía unos poemas a medio hacer, o apuntes, o temas que yo sabía que tenía que tocar, como Quetzalcóatl, yo sabía que tenía que profundizar en ese título y que "Quetzalcóatl" tenía que ser uno de los poemas, y las misiones del Paraguay. Ésos fueron poemas para los que durante años yo fui reuniendo datos, ¿no?, que me encontraba y que consideraba interesantes o alguna bibliografía, para futuros poemas indígenas que estaban por hacer y poco a poco los fui haciendo hasta llegar a tener, digamos, un segundo tomo, que al principio iba yo a llamar *Segundo homenaje a los indios americanos*. Porque existía ya otro libro con ese título. Pero cuando me di cuenta

que estaba agotado en la imprenta, estaba agotado en español y vi yo que no había por qué ponerle *Segundo homenaje*. Va a ser un libro con otro título juntando todos los poemas de tema indígena. Lo mismo, yo había ido haciendo poemas de carácter cósmico, de macrocosmos y microcosmos, del tiempo y el espacio, la galaxia, el planeta y la vida, la evolución del hombre y la evolución de la materia y del átomo y de las partículas subatómicas. Todo esto lo llamo cósmico, mezclándolo también con el contenido humano y también místico y la revolución y dio un conjunto de poemas que combinan estos elementos. Entonces éstos los iba yo también reservando para un futuro poema que sería principalmente de carácter cósmico. Este poema fue creciendo de esa manera. Éste ha sido el *Cántico cósmico*. Allí incluyo poemas que ya antes habían sido publicados como solos, como poemas... por tener un tema común. Y después de muchas notas y apuntes los reelaboré para terminar un poema.

—Es un poema entero.

—Es un poema entero y que ahora se está publicando en México pero incluso es provisional porque es una segunda edición a la que le he agregado más. Pero lo estoy publicando ahora porque no quiero pasar cinco años más sin dejar de publicar y puede uno no estar vivo para entonces y prefiero que salga ahora y que en la siguiente edición, dentro de cinco años, digamos, si es que estoy vivo, podré tener más... más texto y la segunda edición estará pues, aumentada. Algunos amigos, sobre todo Coronel, me insistían que lo publicara como estaba. Como yo vi que ya tenía suficiente unidad para ser publicado, lo he publicado pero considerándolo como todavía provisional el libro. Porque además, toda esta cosa científica continúa siempre cambiando. Y hay nuevas teorías científicas que ahorita se están comenzando a descubrir, que posiblemente yo tenga después que incorporar, como la del caos y la de la supercuerda. El caos lo menciono un poco en uno de los textos, pero muy ligeramente y parece que va a ser una nueva revolución de la ciencia. Lo de la supercuerda hasta ahora lo estoy leyendo, casi sin entenderlo, pero según piensan algunos puede ser el nuevo descubrimiento científico de que todo el universo está compuesto de cuerdas, de unas cuerdas infinitamente, casi diríamos, infinitamente pequeñas.

—He preguntado a varios poetas cómo conciben un poema. Recuerdo que se lo pregunté a Eugenio Florit, alguna vez. Él que era profesor mío y después llegamos a ser muy buenos amigos y me puso a pensar en el proceso poético, el proceso conceptual de un poema.

—Es que depende de... el poema. Pueden ser unas pocas líneas, digamos un epigrama, o puede ser una obra de un libro, ¿no? Estos dos procesos son distintos. Cuando es un poema corto, generalmente se me ocurre la idea de una vez, la idea del poema y algunas palabras tal vez y entonces lo elaboro por las palabras. Entonces ya para expresar esa idea que se me ha ocurrido, cuando el poema es más extenso y más complejo, necesito hacer investigación de eso, sobre el tema. Aunque, digamos, un poema de mediana extensión, por ejemplo la "Oración por Marilyn Monroe" tuve que leer yo el relato, la crónica de la revista *Time* sobre la vida de ella, con bastantes datos y después algunos otros textos más, de cosas contemporáneas y que me dieron suficiente material, suficientes intuiciones para el tema del poema y naturalmente que cuando un poema es de carácter histórico o de erudición, sea política o económica, tengo que leer mucho, como por ejemplo "Economía de Tahuantinsuyo", sobre la economía del imperio incaico. La base la tuve tomándola de un viejo libro, como a principios de siglo, de un escritor boliviano, probablemente ya olvidado o desconocido, que lo encontré en una biblioteca en Colombia cuando estaba estudiando de seminarista en Colombia, una biblioteca en Medellín. Revisando libros ahí me encontré uno que hablaba de la economía, de las culturas, pero de antes. Un libro viejo que me interesó y lo leí. Saqué bastantes datos ahí que me inspiraron a escribir el poema. Entonces me documenté bastante más, pero ya teniendo la idea general de esa economía socialista, tal como estaba presentada en ese viejo libro.

—En cuanto a los poemas a los indios americanos, ¿está captando el lenguaje?, ¿en qué se basa?

—En los distintos lenguajes de las distintas culturas indígenas. Hay poemas nahuas que tienen el estilo de la poesía mexicana. Los poemas mayas tienen también el estilo ese: hermético, misterioso, profético, de los mayas. Hay otros poemas que son escritos por un narrador, como cuando hablo de la economía incaica. Allí sólo en ciertos pasajes, digamos, imito el lenguaje indígena porque por lo general estoy hablando en un lenguaje contemporáneo. Igualmente en la colección de poemas nuevos sobre los indios americanos, el que tengo sobre las misiones de los jesuitas en Paraguay, es un poema extenso, descriptivo, pero con un lenguaje moderno, que describe esa utopía hecha realidad en el pasado. Igualmente una interpretación que hago moderna de Machu Picchu, de lo que significó Machu Picchu, como una ciudad clandestina a donde iban a refugiarse los rebeldes contra la conquista española. Ésa es la

interpretación que yo doy, basada en ciertas fuentes que descubrí. Y así, hay otros poemas que son, digamos, de carácter histórico; en estos poemas indígenas hay los que están con un enfoque de historiador o investigador que está relatando situaciones, o civilizaciones o culturas.

—*Hemos leído en varias ocasiones sobre lo que usted ha denominado "exteriorismo"; Robert Pring-Mill ha escrito sobre su poesía documental. A veces un poema suyo sale como ensayo; algunos dicen que es poco poética la poesía suya. ¿En qué consiste la poesía? ¿qué es lo que hace de la poesía, poesía?*

—Yo no tengo una definición propia. Yo adopto la de Ezra Pound. Él nos dice que es el lenguaje condensado. El lenguaje suficientemente abreviado hace que una cosa sea poética. Y si no algún ensayo, o una crónica o un artículo, lo que se llama prosa. Pero la poesía no está determinada por cierta clase de temas, aunque ciertos temas sean poéticos y otros no poéticos. Escoger una lista de cifras, por ejemplo, de precios de la Bolsa de Nueva York... eso no quiere decir que no pueda ser poético si no es prosa. Puede ser poético.

—*Pero mientras tanto usted puede hacer un poema sumamente poético de la economía...*

—Por eso digo, una lista de cifras económicas puede caber dentro de la poesía, igual que dentro de la prosa. Es decir, no hay nada que quepa en la prosa y no quepa en la poesía, que se tenga que decir esto es para la prosa, no es para la poesía. Creo que todo lo que se escribe en prosa se puede escribir en poesía con tal de que se abrevie lo que se está diciendo, que se condense, de que el lenguaje esté cargado de energía.

—*La definición suya me recuerda el cuento de Augusto Monteroso, que me gusta tanto. Es el cuento más corto que conozco.*

—Sí, es una línea.

—*Una línea: "Y cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí". ¿Es poético ese cuento?*

—Bueno, sí, claro que es poético, pero la condensación allí es de otro tipo, ¿no? La condensación más bien es en la narrativa. Lo hace pensar a uno mucho, ¿no? Yo no acabo de entender qué quiere decir. (Risas). Ésa es la gracia que tiene.

—*Es el ejemplo de la condensación.*

—Sí, sí. Probablemente no quiso decir nada, es decir, pero hay muchas interpretaciones que se pueden dar.

—*Claro, depende totalmente del lector. Para Cortázar el lector es todo importante: tiene que colaborar. Ésta es la colaboración mayor. Y es que el lector de poesía tiene que colaborar, ¿o todo está en el poema?*

—No. Tiene que colaborar también. Ahora, en cuanto al asunto de la prosa, sucede que a mí también la prosa me resulta una fuente de inspiración, así como había dicho de la historia. Bueno, la historia es parte de la prosa. Pero el leer por ejemplo revistas como *Time* y *Newsweek* me pueden producir también una inspiración poética. Están hablando por ejemplo de "smog" o están hablando de Vietnam o de Camboya o de una catástrofe aérea y eso me puede inspirar a mí. O el periódico o bien libros científicos, y por eso es que mi poesía está muy llena de cosas tomadas de revistas, de periódicos, de libros de todo tipo. Históricos, científicos, de historia natural, de místicos, etcétera.

—*En ese sentido toda la realidad es poética.*

—Sí, claro, o puede servir como tema de poesía.

—*Lo interesante es cómo usted manipula el lenguaje. Volvemos al lenguaje, ése que algunos dicen es, que no es poesía. Pero es sumamente poético. La condensación no puede ser todo, es que hay algo más.*

—Bueno, sí, a veces la línea no es muy condensada sino como un estilo de prosa que imita la profusión del escritor de prosa, del periódico, del escritor de historia o de ciencia. La poesía también se saca de la representación de la realidad. El contraste de dos realidades, eso es también la poesía, o bien la representación plástica de un paisaje o de una escena, de algún detalle de lo que se está hablando. Y también yo recurro bastante a la musicalidad. Habiendo renunciado a la rima, la rima regular, mi poesía generalmente tiene muchas rimas internas y también muchos juegos de sonidos. Eso lo hago porque estoy tratando con un material muy cercano a la prosa y entonces la musicalidad le quita el aspecto de prosa que tiene. Cuando estoy hablando, digamos, de un tema científico o de temas históricos o de temas sociales o políticos, uno de los recursos que tengo es el de la musicalidad. La condensación, podemos decir en primer lugar, la presentación de contrastes, el tratar también a veces, pues, el detalle plástico o sensorial.

—*¿Sensorial?*

—Sensorial, algo que entra por los sentidos, pues, especialmente por la vista y que entra a la poesía. Pero también por el oído, el olfato o el tacto. Y también el recurrir a lo concreto, más que a lo abstracto que es filosófico. La presentación de las cosas concretas.

Si me refiero a un animal o a una planta, que sea un animal concreto o una especie de planta concreta, lo más concreto posible.

—Eso me recuerda el poema "Reflexiones de un ministro" en Vuelos de victoria (p. 60) sobre el gato cuando usted va a una embajada y el gato se transforma en algo trascendental con el uso del recuerdo de la poesía de Marianne Moore, que usted lo transforma.

—Sí. Bueno, ahí hay muchos juegos de rima también, en ese poema.

—Bueno, todo eso me recuerda la antigua idea de Poe, del efecto. La poesía depende del efecto sobre el que oye o lee, y en eso posible-mente se basa algo de este concepto que usted tiene de la poesía. Que sin duda tenía importancia para Neruda. Y me parece que ese vínculo todavía existe. Probablemente es una de las bases más significativas de la poesía. El efecto del mensaje por el lenguaje.

—Pues no sé. A usted le toca desarrollar eso más que a mí. Pues como yo no soy teórico...

—Otra cosa que me interesa de que usted ha hablado: "Es que tengo una microvisión, la visión del gato". Usted tiene la habilidad de salir de esa realidad para captar una realidad más grande, trascendental. ¿Cree usted que eso también sirve de base de su poesía?

—Muchas veces. No siempre. A veces públicamente estoy con ese objeto determinado, ese pequeño detalle. Pero muchas veces también lo uso como una alegoría, de algo más trascendental.

Con eso terminamos la entrevista, pero continuamos conversando sobre algunos pormenores: la situación política y sus obras escultóricas en los que se ocupaba mucho desde que dejara el ministerio. Antes de despedirme volví a un aspecto de la nueva y completa edición bilingüe de sus poemas indios.

—Bueno, otra cosa que no había mencionado, no había preguntado. El título de esta edición, de este libro que estamos preparando. ¿Usted ha pensado en...?

—Me parece que sería mejor el título traducido al inglés de como está en español.

—Pero, desde que tenemos dos títulos, Homenaje a los indios americanos y Los ovnis de oro...

—No, pero el título anterior ha desaparecido.

—Entonces Los ovnis de oro...

—Sí, es que ése incorpora los poemas anteriores.

—¿Un doble título?

—UFOs.

—Golden UFOs.

—Sí. Porque este título es para todos los poemas indígenas. La mitad de ellos antes aparecieron con el título *Homenaje a los indios americanos*. Ahora aparecen todos y ya no pienso escribir más. Y entonces aparecen con un nuevo título, incorporados.

—Así será igual al poema Los ovnis de oro con la traducción al inglés Golden UFOs.

—Sí. Yo descubrí este título... tengo el poema extenso sobre los indios cuna que... en el cual se cuenta que los indios antiguamente decían que su héroe mitológico o su semidiós había bajado del cielo a la tierra en una nube de oro y actualmente ellos dicen en un platillo volador de oro, en un *ovni* de oro, lo dicen actualmente en su mito. Entonces a mí me gustó para usarlo como título del libro, lo puse como título del poema de los cuna, que es el último del libro. Podía también ser el primero, pero lo puse del último y me gustó el nombre, esa mezcla que hay entre lo arcaico y lo moderno.

—¿De dónde son los cuna?

—De Panamá, del Archipiélago de la Paz... Ellos tienen una especie de Quetzalcóatl, el que les enseñó toda su cultura, que bajó del cielo y como un ser semidivino. Y en su antiguo mito había bajado en una nube de oro y ahora como lo cuento yo en el poema ellos dicen de que bajó en un platillo volador. Y entonces me gustó a mí esa combinación porque es lo obvio. Lo de *ovni*, pues es contemporáneo, mientras que oro suena a arcaico, ¿no? No es un metal para extraterrestres, pues, para *ovnis*, todo eso, no es un metal apropiado. No es un metal contemporáneo, pues, para... las culturas indígenas, la historia, de esos indios.

—Conozco muy poco de la mitología de Centroamérica. Algo de los maya, sí, pero de Panamá, Nicaragua, nada.

—Ahí la más rica es la de los cuna, en Centroamérica. Por eso yo les dedico varios poemas a los cuna. En el antiguo *Homenaje*, en el antiguo libro de los indios allí tenía uno, "Nele Kantule", un poema extenso sobre un patriarca de los cuna. Ahora incluyo unos cuatro poemas, unos cinco poemas sobre los cuna.

## ENTREVISTA CON NICOMEDES SANTA CRUZ, POETA AFROAMERICANO

Por Pablo A. MARÍÑEZ  
CELA, UNAM

EL PRESENTE TEXTO es un fragmento de una larga entrevista de dos horas que hicimos al poeta, decimista y folklorista peruano Nicomedes Santa Cruz Gamarra, el 18 de abril de 1982, cuando visitó México, invitado a participar en el Primer Festival y Foro del Nuevo Canto Latinoamericano (30 de marzo al 4 de abril). La entrevista había permanecido inédita hasta la actualidad. En aquel momento, Nicomedes Santa Cruz tenía apenas dos años de haber salido del Perú, por diferentes circunstancias que él mismo explica en la presente entrevista, para trasladar su residencia a Madrid, donde vivió hasta el día de su muerte, el 4 de febrero de 1992.

Al momento de entrevistarlo, por la amistad que nos unía desde los primeros años de la década de los setenta, cuando residíamos en Lima, y por encontrarse Nicomedes en pleno esplendor de su producción literaria y artística así como de investigación, jamás pudimos pensar que diez años después la muerte nos lo arrancaría, y que dicha entrevista se constituiría en un documento invaluable, particularmente sobre sus inicios en la décima y la poesía, así como de su posterior trayectoria en el ámbito artístico y literario peruano, de su incursión en la política y de su abandono del Perú en 1980, al darse cuenta de que allí todo estaba perdido, como él mismo lo señaló.

Pablo Mariñez: —Maestro, ¿se pueden establecer algunas etapas en su producción poética? Si es así, ¿cuándo surgen y cuáles son esas etapas?

Nicomedes Santa Cruz: —Yo diría que hay, primero, una etapa muy hogareña; después, hay otra que, sin llegar a poder considerarse de una actividad escénica pública, tiene un público que es el del barrio, que comienza en el cafetín, como esos payadores del siglo XVIII. Nosotros tenemos una peña y un público que se deleita escuchando;

de ahí la cosa va al escenario. Yo creo que lo del cafetín puede ir dentro de esta etapa, que comienza así, a grandes rasgos, ¿no...?

Yo nazco en el año 1925, soy el noveno de diez hermanos, y entonces hay muchos hermanos grandes ya que pueden recordar la primera infancia de uno mejor que los mismos padres. El hecho es que cuando tengo ocho o nueve años se recuerda una poesía que yo recitaba cuando tenía tres o cuatro años y que por algún defecto fonético (era lo que en Lima llaman mulón o sopón; se habla como si se estuviera bebiendo sopa, y entonces decía...), me hacían recitar para reírse, o yo recitaba porque me gustaba, pero no podía pronunciar bien. Ésos son los más remotos antecedentes de esta actividad mía. Eran poemas que posiblemente mis mayores recitaban y que salían en los almanaques de los productos medicinales.

Luego, en el colegio donde yo estudio hay toda una actividad poética, tanto en las veladas que se dan por fechas de efemérides, cuanto porque en literatura, a pesar de lo elemental de estos cursos primarios, había todo un trabajo de análisis de la obra poética e interpretación de Góngora, Calderón de la Barca y Lope de Vega. Pero a la hora de sacar niños al escenario, no soy yo quien es escogido para recitar, porque posiblemente mis profesores no ven en mí condiciones artísticas. Además, yo no le daba ninguna importancia a eso.

Al terminar el colegio en el año 1937, ingreso a trabajar como obrero, y durante todo un ciclo de veinte años la poesía está en mí. Y esto es también por una forma de cultura derivada de la formación escolar. Por ejemplo, para el día de la madre, que es el segundo domingo de mayo, los niños, sobre todo de las clases populares a la que yo pertenezco, hacían un poema a su madre o tomaban algún poema de los que figuraban en los libros de lectura, y en una cartulina que se recortaba como un pergamino se hacía el poema con una forma artística. Pero a veces yo mismo pretendía crear el poema.

Cuando tengo dieciocho o diecinueve años, en el día de la madre, es definitivo que yo haga el poema, y que por lo general no sólo es un canto a mi madre, sino que se extiende a mis hermanos, a los que admiro tanto. Me acuerdo que en uno de ellos digo: "Así son mis hermanos/ tan fuertes y lozanos/ que parecen del tiempo de los romanos". La cosa es que yo empiezo a querer expresarme poéticamente, pero no encuentro ni una forma ni encuentro una seguridad para poder expresarme. Sin embargo, insisto, ya para 1942 empiezo a hacerles versos a algunas chicas de las que me siento enamorado, pero todo es frustrante, hasta que en 1945 conozco a don

Porfirio Vásquez, a este patriarca del folklore negro, que a su vez era descendiente de toda una dinastía de gente que vivía inmersa en el folklore, en el pueblo de Aucallama, en el valle de Chancay, a 80 kms al norte de Lima. Por una serie de circunstancias encuentro a don Porfirio Vásquez, que vivía en mi mismo barrio, y total, que una noche empieza, entre tragos y otras cosas, a recitar una glosa en décimas.

Inmediatamente recuerdo que en mi primera infancia, en el barrio de La Victoria, mis amigos eran hijos de decimistas y se aprendían las décimas de sus padres y me las decían a mí; que mi madre cantaba décimas, porque ella me contaba que cuando era niña, en el barrio de Monserrate, lo que llaman el sector norte de la Gran Lima, cuartel primero, los carreteros del ferrocarril inglés, al terminar sus faenas se ponían a hacer contrapunto de décimas. Mi madre creció escuchando a estos carreteros y se aprendió muchas de las décimas que eran cantadas en socavón. Mi madre todo el tiempo cantaba estas décimas cuando lavaba ropa, que era su trabajo, y lo hacía en una batea, durante dieciocho o veinte horas diarias.

Entonces todo este mundo me revive en el año 45, cuando conozco a don Porfirio, y le digo que yo puedo hacer décimas. Ahí empieza otro ciclo, en el que hay como si fuera una docencia cafetinesca, donde diariamente por dos o tres horas don Porfirio me va contando no solamente cómo se hace una décima, que es lo más simple, porque ya lo había estudiado en el colegio, sino cómo se lleva una décima dentro del ámbito rural, y como un arma de canto de contrapunto, que no difería en nada del canto de los payadores del Cono Sur, del canto de los jarochos huapangueros del Golfo de México o del canto de los guajiros de las Antillas.

Sin embargo, don Porfirio ignoraba totalmente el parentesco de todo este mundo cultural, y yo también. Pero en el año 46 me enamoro de una niña que tenía quince años de edad, y yo tenía ya en esa época veintiuno; es un romance que cambia totalmente mi vida, porque yo ya era un obrero calificado, pues venía trabajando desde el año 37, y en el 47 era un buen oficial; en el 48 ya era un maestro, que tenía ayudante... Y yo creo que me puedo casar con esta chica. Pero por problemas raciales mi familia se opone a que yo me case con ella, por lo de siempre, porque hay que mejorar la raza... Y esto causa un trauma en mí, que me hace escribir poesías sobre mi problema. Esta poesía es en décima, porque ya he alternado con Porfirio y, por otra parte, la creo diariamente. Era un ejercicio que vendría a ser el equivalente de meterse en un cafetín e intoxicarse

con ron hasta olvidar el amor. Esto termina ya en el año 1951 o 1952, y todas estas décimas:

De catorce primaveras  
aceptaste mis cortejos,  
hago recuerdos tan viejos  
porque te quise de veras.  
Yo no esperé que creciera  
porque al verte presentía  
que algo malo ocurriría,  
que nos fuera a separar  
y tuviera que llorar  
lejos de ti vida mía.

Es decir, todo era sobre el mismo motivo de esta chica, que se llamaba Aída. Pero ocurre que ya se me agota el tema; ella se casa con otro chico, y yo me doy cuenta que todo lo que se podía decir de este romance había terminado; pero la carga poética continúa en mí. Entonces empiezo a tomar otros temas, y cuando menos me doy cuenta, el taller que había logrado montar en el año 53 no es lo que yo esperaba de la vida. El arte poético me va ganando, y en el año 56, en el mes de abril, abandono el taller y me largo por el mundo recitando mis versos, que ya se contaban por algunas centenas de glosas, a encontrar mi destino.

Mi maestro don Porfirio Vásquez, también era una cosa ya superada por mí, porque todo lo que había hecho él era prepararme para competir con otros decimistas, que no existían, y que en el mejor de los casos, como el de su hermano Carlos, estaban frisando los ochenta años. Ellos estaban encuadrados en una temática y en una actividad totalmente rural, encuadrados en lo humano, y en lo divino, y yo veía una serie de acontecimientos distintos.

Me empecé a dar cuenta de cómo se había escamoteado sistemáticamente la presencia del negro en la cultura peruana. En esos años se cuestionaba si fray Martín de Porres debía de ser santo o no, después de trescientos años de hacer milagros, y santa Rosa en cambio había sido santa antes de tiempo. Mi mismo padre como escritor no figuraba en los trabajos literarios de Luis Alberto Sánchez, en la historia de la literatura peruana. Mi padre era un hombre que había tenido un éxito tremendo en el teatro peruano. Todo esto va creando en mí un odio, primero, ante estos escamoteos, y luego, una toma de conciencia del deber por cumplir, que a lo mejor se podía hacer en la misma poesía como denuncia.

Así llega el año 1956, en el que incursiono en la compañía Pancho Fierro, que era un rescate, aunque comercial, de la presencia negra en la cultura peruana. Yo me presento y sugiero ser el glosador de este espectáculo. El espectáculo va a viajar a Chile, pero cambia de nombre; no se llama Pancho Fierro, se llama "Ritmos Negros del Perú", y por encargo del director artístico hago, para presentar en Chile, esa glosa que se titula justamente "Ritmos Negros del Perú", que se estrena en el Teatro Municipal de Chile. A partir de allí todo lo que compongo tiene una mira totalmente folklórica, pero también de negritud. Cuando yo digo "De Cañete a Tombuctú, de Chancay a Mozambique", la gente no sabe qué es Mozambique ni qué es Tombuctú, sin embargo yo no lo tomo por una geografía. Recuerdo que cuando niño escuchaba canciones de mis padres que hablaban de los negros de Katanga, y también se hablaba mucho de que el negro más tonto era el negro de Ambanga. O sea, que había una africanía y un mundo africano en nuestra cultura.

Finalmente, al año siguiente me doy cuenta de dos detalles. Que ha sido feliz que me introduzca en el arte y que el arte me haya dado un lugar, porque todo el proceso laboral se había frustrado al terminar la Segunda Guerra Mundial. A mí se me formó como herrero artístico, artesanalmente, y ya había cambiado la arquitectura; entonces todo mi trabajo de herrería artesanal quedaba descartado, como quedaba descartada la ebanistería y el trabajo de revocado de yeso. Toda una serie de trabajos artesanales se perdieron o se devaluaron y vino una tecnología en la arquitectura urbana donde la maquinaria lo hacía casi todo. Entonces yo me quedo asustado de cómo felizmente me he ido de un oficio, incluso contra la voluntad de mis padres, y de cómo me encuentro en el arte, pero no veía que el aplauso del público, dentro de lo que yo iba a escribir, pudiera mantenerme como me había mantenido la herrería. Entonces me meto inmediatamente a hacer periodismo.

El primero de junio de 1958 sale mi primer trabajo, "Ensayo sobre la marinera", en el suplemento dominical del diario *El Comercio*. Era sobre algunos aspectos que para mí eran muy comunes —como era la marinera, explicar su literatura y coreografía, reivindicar la marinera limeña, desde sus antecedentes de zamacueca. Ello coincidió también con la gran afluencia de provincianos que había neutralizado todo este mundo cultural. Por ello, había un deseo de parte de los limeños tradicionales de defender esto ante una neutralización del folklore andino; pero por otra parte no todos

los andinos venían con un bagaje cultural para imponerlo en Lima, sino que querían saber en qué mundo iban a vivir, a actuar y cuáles eran los antecedentes de ese mundo. Esto permitió que mis trabajos fueran tomados con avidez y que yo a través de estos escritos folklóricos me fuera haciendo un espacio en el periodismo, en el que quería participar como profesión. Lo quería hacer para asegurarme cuando fallara ese aplauso tan arbitrario del público. Era un aplauso que no coincidía a veces con mis esfuerzos. Me aplaudían cosas banales, cosas exóticas, y se silenciaba a veces un mensaje que no calaba porque la gente no conocía todo este material.

En el año sesenta sale mi primer libro. Desde aquí empieza otro conflicto, porque no hay una crítica adecuada para este tipo de trabajo. En el año de 1958 Sebastián Salazar Bondy tiene en sus manos ese cuaderno, que era una línea tradicional de los cuadernos de los viejos; yo había aprendido a hacer mi cuaderno. Él hace el primer artículo que sale en la página editorial de *La Prensa*, donde plantea que mi poesía es natural. Yo no entendía esta problemática, pero otros escritores como José Durán Flores, el catedrático de Berkeley, dicen que no existe la poesía natural, que el ser humano no puede hacer canto como los pájaros, y que menos yo que soy un hijo de un intelectual que era dramaturgo, que se formó en Estados Unidos. Es una polémica que me es favorable, aunque no era tanto hablar de Nicomedes, sino demostrar lo que ellos sabían o pelearse porque eran de tendencias ideológicas antagónicas.

—*Usted señala una serie de etapas en su producción poética. La primera es aquella que pertenece a sus años infantiles hasta el 1937. En el 37 tenía usted apenas doce años.*

—Pues ahí está la primera parte de este mundo infantil, pero yo lo ligo a la otra etapa en la que empiezo a componer para la madre. En el 37 todavía esto continúa, hasta los años cuarenta. A partir de los años cuarenta, que ya tengo quince años de edad, comienza la cosa de la enamorada, y lo de la madre se va extendiendo ya más a mis hermanos. Hay un deseo de cantar a algo, que escapa a lo de la madre, a lo de la familia, al menos. Esto se liga justamente en los años cuarenta al conocer a don Porfirio, y al introducirme ya a las formas tradicionales de la décima. Hasta ese momento yo no he hecho décima nunca, hasta el 45. Ensayo la silva, la lira, el romance, el soneto.

En el 45 viene la preparación de don Porfirio para que yo sea un payador, para cantar con unos enemigos que son unos molinos de viento. Yo me doy cuenta en el 55 que don Porfirio se equivoca

y me empiezo a apartar de él. Por eso, sería en 1957 que hago la primera décima para el público, que es "Ritmos negros del Perú", y debuto en el teatro.

Pero curiosamente, cuando yo he estado buscando mi propio destino —que he abandonado mi taller y mi peregrinaje me ha llevado hasta por el Ecuador, porque yo me meto en las chicherías, en las cantinas—, empiezo a recitar mis versos o a improvisar al motivo de la mesa de los que están bebiendo. Esto lo hago en Chichayo, en Piura, pasando Aguas Verdes. En todas partes ocurre lo mismo: la gente cree que yo vivo de eso. Me quieren pagar, y yo no recibo plata, entonces me llevan de juerga en juerga y de cantina en cantina, y siempre terminan en pleito, diciendo que las décimas no son mías. Cuando dicen que eso no es mío, me siento más seguro que nunca de que lo que hago es bueno. Porque decían que eran décimas de Chocano. Yo tampoco conocía a Chocano; bueno, no lo había leído, pero basta que te comparen con Chocano para creer que es bueno.

Después trabajo en la zona petrolera de Tumbes, y cuando vuelvo a Lima me encuentro que mis compañeros están trabajando en el teatro. Voy al Teatro Municipal y lo primero que veo es a Porfirio recitar los versos que yo hacía en el café, con él. En el programa figuraban como décimas de Porfirio Vásquez; tampoco decían que eran de él. Por supuesto que yo no sentía ningún rechazo por Porfirio, ni tampoco lo tomaba por plagiarlo. Más bien me sentía orgulloso de que mis décimas estuvieran en el escenario, mientras que yo me estaba buscando, en un largo recorrido. Fue una cosa hermosísima para mí. Por eso cuando termina la función bajo al camerín, abrazo a Porfirio y todo, pero al día siguiente cuando voy al teatro, Porfirio ya no recitaba mis décimas, sino que recita las suyas, o sea, que Porfirio también pensó que yo podía tomarlo a mal, no lo sé. El hecho es que a los pocos meses me ofrezco a la compañía y ahí empieza la otra etapa.

—¿Eso es en el 57 o en el 58?

—En el 57, que es cuando empiezo a trabajar en Chile; en el 58 estoy escribiendo en *La Crónica*; en el 59 formo la compañía Cumana, empiezo a trabajar en Radio Nacional; en el 59 o en el 60 ocurre que hay una manifestación contra Ecuador, por los problemas fronterizos, y ante más de 200 mil personas hago unas décimas, que son consagratorias para mí. En décimas anuncio a Gladys Zender, primero como Miss Perú, y luego como Miss Universo. Todo esto es una cosa fortuita, que va contribuyendo a que rápidamente me

haga conocido. En el año sesenta hago "Talara, no digas Yes". Y ahí tengo el primer problema político. Yo siempre hacía una décima para cada cosa. Le cantaba al Alianza Lima, al Señor de los Milagros...

Parece que yo estaba llenando un tremendo vacío que había en diferentes sectores, y todo caía dentro de lo normal. La "Décima al Señor de los Milagros" parecía que formaba parte de la procesión que tenía 300 años; la "Décima contra Ecuador" parecía que formaba parte de un programa cívico; la "Décima al Alianza Lima" era un reconocimiento de todo el pueblo que se sentía identificado con el que creía el equipo de fútbol más popular. Pero cuando voy a Piura, en vez de decir "Piura, qué bonita eres", lo que digo es:

Talara, no digas Yes,  
mira al mundo cara a cara;  
soporta tu desnudez...  
y no digas Yes, Talara.

Porque cuando me estuve buscando mi destino, estuve trabajando en el petróleo y veía la valla de la zona americana y me contaban los trabajadores que ellos sabían, porque habían nacido allí, dónde había petróleo y que los capataces se hacían los locos, porque en la zona peruana encontrar petróleo era más trabajo, y ellos vivían de los dividendos de los norteamericanos, de las regalías... Entonces no era más que chupar, ir a los burdeles de la zona, y que los norteamericanos siguieran explotando petróleo. Pero a mí me jodía ver la valla en la zona norteamericana, donde todo el mundo vivía como rey, pero que no se podía entrar ahí, si no tenía el rótulo. Entonces, algo me impacta, y todo esto es fácil que me llegue, porque he sufrido mucho como obrero, son veinte años de trabajo y yo tengo una carga de identidad proletaria y también de un patriotismo que me da mi madre. Mi madre fue una mujer patriota, como era la gente antigua, que había sufrido tantas revoluciones frustradas, que tenía un amor a la bandera, a la dignidad, a la frontera y a todas estas cosas, que después se pierden.

Es entonces cuando mi familia me dice que modifique algunas cosas de la décima "Talara, no digas Yes". Yo lo que hago es que renuncio a ir a la gira, que me iba a reportar unos centavos muy interesantes, pero me quedo con la décima. Cuando en el año 60 sale mi libro, apenas tengo tiempo de meterla, y es la última décima de mi primer libro, editado por Juan Mejía Baca en 1960.

Como al año siguiente vienen las elecciones generales, Ciro Alegría, el gran novelista, viene para apoyar a Belaúnde, que necesitaba a un tipo carismático como éste; y Ciro se encuentra con mis décimas y hace todo un recuento de lo que él ha visto en Cuba, de lo que él ha visto en el Caribe. Ciro ha sido un escritor que nunca se desligó de lo popular y tuvo visión de lo folklórico. Él hace un hermoso artículo que sale publicado en *El Comercio* y termina hablando de mí. Entonces este hecho ya empieza a crear una expectativa en cuanto a mi importancia, a mi trascendencia.

Ya más adelante empiezo a incursionar en la política en el año 1961. No acepto lo de Belaúnde, que también me quiso meter en su partido; y me meto en otro partido, que creí que era un partido de guerrilla, solidario con la Revolución Cubana. Y lo era a medias, pero en cada plazuela hago una décima política a esa zona. De ahí salen "Yo soy revolucionario", y un montón de décimas más.

—¿Quiere decir que por ahí se cubriría un segundo momento? ¿Entonces serían tres o cuatro momentos?

—No, yo creo que es un solo momento todo. Pero que tiene una serie de escalas. Por ejemplo, esta politización da un resultado fatal para mi economía y mi popularidad, porque la misma gente que me aplaudía ve que estoy cantando y que estoy subido en un tablao con gente que ya ha creado problemas antinorteamericanos, y entonces pierdo un gran sector de la oligarquía. Yo recuerdo que le he cantado a personajes que veía directamente contratados por el presidente del Jockey Club, que era Claudio Fernández Concha; por el presidente del consorcio de textiles de poliéster, que era Santiago Gerbolini; por el presidente de la Asociación de Cafetaleros Latinoamericanos, que ahí hago "El café". En fin, las más altas instituciones. Ya no tenía precio lo que yo hacía. Un obrero ganaba en esa época mil o dos mil soles mensuales, y yo cobraba treinta, cincuenta y hasta cien mil soles por una décima. Era una cosa que yo me volvía loco con la cantidad de plata que tenía, porque yo tenía un millón de soles en el bolsillo. Yo vivía en un cuartucho y lo que hago es que me voy del país, porque veía que todo era política y no había atención a mis décimas, que eran sobre la cosa tradicional.

Entonces le digo a Sebastián Salazar Bondy: "Me voy, porque quiero que pase esto y volveré". Y Salazar Bondy me dice: "No, tienes que participar". Le digo que la única manera de que yo participe sería en una cosa guerrillera, en una cosa así como la que está pasando en Cuba, que es lo que nosotros necesitamos. Salazar me dice: "Yo te llevo a ese partido", y me meto en el partido.

Cuando me di cuenta, no era eso lo que yo quería, pero ya ellos habían lanzado en todos los diarios que yo estaba en ese partido, aunque sin haber firmado ningún papel, pues nunca me he afiliado a ningún partido político; pero yo ya no conocía cómo se maneja la política.

De ahí es que me voy a Brasil, porque quiero que el público se olvide de mí, y allí ocurre lo más extraordinario que me haya pasado en mi vida, cuando lo primero que encuentro en la avenida Mariscal Floriano es un monumento a la nación brasileña, que tiene en la base, donde comienza el fuste, cuatro esculturas, y arriba está la Patria de Brasil. Pero a un lado tiene el bandeirante, el colono portugués, el indio tupí-guaraní, el caboclo y el negro. Cuando yo veo un negro en bronce, he sentido una emoción que hasta ahora me parece que lo viera. Es cuando digo, "Este país es extraordinario". Era la época de João Goulart. Ahí conozco a Edison Carneiro. Él me dice dónde puedo conseguir literatura. Voy a Bahía, donde me quieren meter en el Candomblé; voy a un "terreiro" y me dicen que tengo algo, que puedo ayudarlos mucho, que ellos me podían dar secretos que no tenía nadie. En fin, la experiencia de Brasil es muy importante para mí.

Por fin, llego a la Universidad de Bahía, cuando se celebra el Primer Congreso sobre Alimentación en los países *subdesarrollados*, y el homenaje que le hacen a Jorge Amado, que era el ídolo de los estudiantes. Por primera vez veo delegados africanos. Es ahí donde yo me salgo de todo esto y me pongo a vivir en un pueblo que se llama Feira de Santana, y empiezo a escribir "América Latina", "Muerte en el ring", "Congo Libre"... La cuestión es que la prensa brasileña daba mucho espacio, páginas tras páginas, al problema del negro, cuando en Perú no se veía nada de eso. Esa experiencia de Brasil, para mí, cambió mi vida.

Vuelvo al Perú con todo ese material, y empiezo a recorrer las universidades, particularmente la Universidad de Ingeniería y la Universidad de San Marcos. Todo aquel estudiantado era diferente al de ahora. Tenían una sola conciencia, la de ayudar al trabajador, de impugnar toda la penetración y no había problemas entre ellos o en todo caso los problemas ideológicos no obstruían el avance. En la universidad estoy constantemente trabajando con el estudiantado. Allí me doy cuenta de que el aplauso que recibo es cuantitativamente inferior al otro, que no hay cientos de miles de soles, pero que cualitativamente ese aplauso suena diferente que el otro aplauso de "La pelona", de "Ritmos Negros"; es un aplauso político; es un aplauso militante; es un aplauso fuerte.

En el año 67 voy a Cuba, y por primera vez leo *El Manifiesto Comunista*; veo todas las obras de Lenin y ahí adquiero otra dimensión, que desgraciadamente no se traduce en una obra poética, sino en una visión del mundo diferente, por lo pronto muy dogmática. Creo que todo el mundo que no haga lo que plantea Marx es un cabrón... es un mierda... que había que tener eso metido en el bolsillo para consultarlo. Pero también me doy cuenta de que yo he sido muy injusto con la intelectualidad peruana. Yo decía "A mí me marginan por negro, y me han hecho esto y esto otro". Y no era así, porque volviendo de Cuba comienzo a ver todos los libros que tengo, que nunca había leído, y son libros que me han dedicado los propios autores: Romualdo, Javier Heraud... o sea que he conocido una cantidad enorme de poetas e intelectuales, a los que he confundido con el público, porque me aplaudían en los barrios, me daban sus libros y todo y yo los guardaba, y lo que pensaba era: "Cómo me quiere la gente...". La cosa es que no discriminaba, no discernía.

Yo he cometido errores que son producto de haber pasado sin transición de veinte años de obrero al trabajo literario y artístico con el público. No me doy cuenta de quién es quién, y ya es tarde también para tomar otra medida. Incluso, hay gente que se infiltraba, mandada por Manuel Scorza, por ejemplo, y poetas como César Calvo, Arturo Corcuera, Reynaldo Narango, que eran poetas jóvenes, y que se decían "cómo este hombre vende de cada libro diez mil ejemplares en seis meses; cómo a este hombre lo quiere todo el pueblo y aunque lo cuestione la aristocracia ha llegado a las capas altas y llega al pueblo, e incluso a la sierra; entonces, acérquense a él, vean qué es lo que tiene". Por ello, de pronto comienzan a verme, y yo me siento contento. Viene Rodolfo Hinojosa, que era el poeta del momento; y estoy un año o dos con ellos, a la vez que estoy con Porfirio Vásquez haciendo discos. Y de pronto un día descubro que todo no había sido más que una trampa, que era investigar cómo es que yo era popular, como si eso se pudiera oler o copiar. Todo esto me frustra tanto que me siento muy anonadado.

Después el movimiento negro cambia; ya no es Lumumba, como yo pude cantar en el sesenta; ahora es Stokely Carmichael; han matado a Luther King, luego matan a Kennedy, y cuando matan a Kennedy se me echa encima toda la izquierda. Hugo Neira se da cuenta de ello y dice que no es ningún error de Nicomedes. Y efectivamente, yo le canto a Kennedy porque lucha por el negro, pero Kennedy también mandó mercenarios a Playa Girón.

Cuando Paco Moncloa y Salazar Bondy vuelven de Cuba y me dicen: "¿Tú quieres ir a Cuba? Vamos y te llevamos". Y yo les digo, "Sí, quiero ir", me responden "¿A quién quieres conocer, a Fidel?". "No, les digo, a Nicolás Guillén". Y me dicen "Negro traidor". Y les digo "Pero si Guillén viene luchando desde hace veinte años por lo que ha hecho Fidel". Ellos no entienden nada. Por negritud yo he estado más cerca de Guillén que de Fidel, y por negritud estuve más cerca del Kennedy de Alabama que del Kennedy de Playa Girón. Pero todo esto es grave, porque tampoco se puede estar así también. Entonces, cuando llega Angela Davis me doy cuenta que yo estoy quedándome atrás, que por no cometer errores no escribo, y por tener tantos libros ni puedo leer, porque mis mismos libros me apabullan. Luego me caso y mi vida cambia. Entonces empiezo a tener hijos, a leer, y a prometerme escribir, hasta la fecha.

—Antes de llegar al 68, retrocedamos un poco y veamos en los años de su regreso de Brasil lo que ocurre en su vida, en su producción poética, y también en la política.

—Ya le he dicho de mi acercamiento a la universidad, sobre todo a la de Ingeniería y a la de San Marcos, particularmente a las facultades de Medicina y a la de Letras. Pero ocurre que a pesar de mi incursión en la política, del 61 al 62, que me margina de toda la aristocracia, o de la oligarquía, para ser más exactos, la que me mira ya con ojos un poco de enemigo, hay de parte de ella una necesidad de este elemento Nicomedes Santa Cruz. Esa burguesía es bastante astuta, por lo que dice: "Bueno este hombre no significa una organización, es un hombre que a lo mejor puede manejarse o utilizarse, pues necesita plata; además de que continúa con su ascendiente sobre un gran sector del pueblo".

Hay hombres claves, por ejemplo, Manuel Mujica Gallo, un hombre de mucho prestigio —fundador del periódico *Expreso*, del que yo también soy fundador, porque él me llama a fundarlo—, que me da quince mil soles en el 64 para que yo edite el álbum discográfico *Cumanana*, con todo ese material, que era el que se cuestionaba. Cuando en el 64 la firma Phillips me auspicia *Cumanana* en su primera edición, Mujica Gallo se encarga de distribuirlo, y lo entrega a la revista *Caretas* para que se haga un trabajo, que sale en cuatro páginas dedicadas a *Cumanana*. Entonces, todo eso, junto a que yo he estado un año fuera, neutraliza el ambiente.

Este álbum *Cumanana* es muy valorado dentro de mi actividad, porque ya no es el periodismo, ya no es la décima, es un trabajo de

investigación, y empiezo a trabajar en televisión, precisamente con la compañía Cumanana, con todo este mundo que empieza a tener importancia derivada de la independencia de los países africanos. Hay un interés serio de querer encontrar la presencia negra en el Perú, presionado por los acontecimientos africanos y porque se dan cuenta que en el Perú hay negros, y que yo venía trabajando hacía tiempo en eso. Entonces lo negro empieza primero ahí, tanto es así que cuando sale el libro *Cumanana* toda la crítica, como Juan José Vega, Hugo Neira... todas estas gentes dicen que es el mejor libro que he escrito.

Más tarde empiezo a trabajar una poesía que empieza a identificarse con el problema indio. Es cuando escribo "Indio", "El desalojo", "Los comuneros". En fin, toda una producción que trata de acercarse al indio.

El viaje que hice a Cuba en el 67 no me permitió encontrar lo que soñaba buscar. No lo encuentro porque yo fui a Cuba pensando que me ocurriría lo mismo que en Brasil, que encontraría una serie de actividades que me nutrieran en el aspecto cultural y lo que encuentro es una tremenda motivación política, lo que encuentro es una realidad de lo que para América Latina había sido únicamente una teoría de la posibilidad de un nuevo mundo de justicia y de equidad. Y el mismo Fidel (que posiblemente se daba cuenta de lo que nos pasaba a todos) nos reúne, a cerca de dos mil delegados, la mayor parte de OLAS, otra parte del Salón de Mayo, y los que éramos del Encuentro de la Canción Protesta, en una reunión de toda una noche en la Isla de Pinos; nos dice: "Todo lo que ustedes han visto aquí, lo quieren para sus países, pues vuelvan a sus países lo más pronto posible y luchen para que se haga realidad". Entonces tengo que dar marcha atrás en todo lo que yo había pensado, pues ya incluso había renunciado al diario *Expreso*, y a un montón de cosas más, para quedarme en Cuba. Es cuando me doy cuenta de que mi presencia en Cuba no hacía falta, sino que lo que hacía falta era que yo captara todo lo que había en Cuba para hacerlo en mi país.

Efectivamente, regreso a Perú y empiezo a trabajar muy fuerte en la poesía, lo que me lleva a Cusco por primera vez. En la Plaza de Armas, ante un estudiantado universitario y el campesinado, empiezo a declamar mis poemas y me doy cuenta que mis esfuerzos por acercarme al hombre de la sierra, con la misma fuerza y con el mismo amor que me había acercado antes al hombre negro de la costa, están dando sus frutos, porque Cusco me recibe como un hijo de esa tierra.

En esos momentos ya estoy enamorado de Mercedes y vuelvo a España a casarme con ella, y cuando me caso ya se ha dado el golpe militar de Velasco Alvarado, en octubre de 1968. Yo vuelvo a Perú con Meche, en enero de 1969, y Meche, tiene todo un problema de miedo y temores, porque no ha conocido otro mundo que el de Franco y la represión franquista, y cree que ésta se extiende hasta nuestro hogar. Me ha costado mucho trabajo adentrar a Mercedes en este problema, y lo grave es que al poco tiempo Mercedes me pide que participe en la revolución de Velasco, porque me ve que estoy al margen de ella. Le digo que según lo que he visto en Cuba en el 67, éste no era un proceso revolucionario, que era una actividad militar, que no tenía participación del pueblo. Pero ella insiste, porque tiene fe en una cosa que no conoce, y quizá porque no está muy politizada, y me meto a trabajar con Velasco.

Ya en estos momentos empiezo a viajar mucho, vuelvo a Cuba, viajo por el continente, pero veo que el proceso se va deteriorando rápidamente, al punto que en el año 74 ya ni los mismos militares creen en su revolución. El Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), resulta una entidad nefasta; el estudiantado universitario, que se ha balcanizado en una serie de corrientes, también me repudia; surge un movimiento poético, "Hora Cero", que sataniza todo lo que hago, sobre todo por haber hecho un comercial; entonces se produce una descomposición total. Esta descomposición culmina con el desaforo de Velasco Alvarado. Yo me refugio en la televisión, presentando lo que venga, sin discriminar lo que hago; me refugio en el periodismo, y lo único positivo que he estado haciendo en los medios de comunicación desde el 71 es en la radio, en Radio América. Allí hago "Así canta mi Perú", donde rescataba los valores folklóricos, y sobre todo hago el programa "América canta así", que es la introducción del nuevo canto latinoamericano, a través del disco, aunque también tengo invitados, en el ambiente peruano. Eso es lo más positivo que hago.

Durante los años posteriores del gobierno de Morales Bermúdez casi no hay producción mía; me siento muy marginado; y luego cuando empieza el proceso de vuelta a la democracia, entre comillas, veo que hay una descomposición total en los sectores políticos incluso, que por negarle su votación al APRA no les importa volver a poner en el gobierno a Belaúnde, con un personaje tan nefasto como es el de Ulloa. Veo que no tengo una producción para este ciclo, ni un público que desee oír la verdad, porque si el mismo electorado de izquierda vota masivamente por Belaúnde, digo bíblicamente *consumatum est*, y aprovecho el deseo de mi mujer de ver

a sus padres que estaban enfermos y me voy a Europa, donde inmediatamente comienza otra vida. Toda la fuerza que he perdido desde el año 72 ante el público, la recupero en Madrid, por ser un público nuevo, por yo estar liberado de todas esas presiones.

Incluso en Lima había ocurrido un fenómeno bien ingrato. La juventud de 14 a 17 años que me respetaba, se burla de mí en las calles. Es todo lo contrario de cómo hasta los tranvías de esa época paraban para que yo cruzara los rieles, y si entraba a comprar cigarrillos en un café la gente comenzaba a aplaudirme espontáneamente; veo cómo me quieren tipificar con "La pelona", como si fuera una especie de grillete, y el grito que le hacen a todos los negros "Uh, uh, uh", imitando mi voz y todo, pero por calles y plazas, como un vejamen y una burla cruel. Es entonces cuando me doy cuenta que todo está perdido.

Ahora, cuando he venido a México, nuevamente me ocurre el fenómeno que ya me ha ocurrido otras veces. Que en México hay un montón de gente que ha seguido la trayectoria de "Muerte en el ring", traducido al inglés en Estados Unidos; que mi poesía hacía falta aquí en México; que es una poesía que tiene un montón de elementos esclarecedores sobre problemáticas caribeñas y mesoamericanas. Entonces, salir de esta frustración, de este desaliento de la Lima del 80, y llegar en el 82 a un México que quiere grabarte, que quiere hacer un montón de cosas, es lo que a uno lo vuelve a revitalizar y decir que no todo estaba perdido, que la política y la historia tiene sus altibajos, o estos ecos que a veces no llegan a uno.

## ARTURO USLAR PIETRI. HISTORIA Y PASIÓN DE AMÉRICA

Por *Florencia FERREIRA DE CASSONE*  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO,  
ARGENTINA

*Escribir es pintar las ideas.*  
La isla de Robinson.

I

O CUPA ARTURO USLAR PIETRI, por derecho propio, uno de los lugares más prominentes en las letras hispanoamericanas. Nacido en Caracas el 16 de mayo de 1906, se inició con *Barrabás y otros relatos*, publicado en 1928. Contribuyó con esta obra al movimiento intelectual denominado "Vanguardia", que renovó las corrientes estéticas caraqueñas en esa época.

Otuvo el título de Doctor en Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Central de Caracas, y viajó a Europa con un cargo diplomático. En París se vinculó a los grupos vanguardistas y surrealistas franceses y escribió su novela *Las lanzas coloradas* (1931), consagrada como un clásico de las letras venezolanas e hispanoamericanas. Las sucesivas traducciones de esta novela universalizaron su nombre y lo distinguieron de la generación del 28, que irrumpió en la cultura venezolana alrededor de 1926-1927. Eran las postrimerías de la dictadura del general Juan Vicente Gómez, y Venezuela era un país aislado, segregado del mundo, con una vida cultural muy limitada. La libertad intelectual era casi inaccesible y esa generación ambicionaba cambiar las cosas y descubrir el mundo y las nuevas ideas.

En París estableció una gran amistad con el musicólogo y escritor Alejo Carpentier y con Miguel Ángel Asturias, joven guatemalteco que estudiaba arqueología y etnografía en la Sorbona. Estos escritores habían descubierto la magia de las culturas negras que

fascinaban a París. Este interés por el exotismo tenía para los hispanoamericanos una atracción cultural más profunda y por eso ampliaron su interés hacia el mundo precolombino. En ese contexto Uslar Pietri asimiló una experiencia estética y literaria que le permitió, años más tarde, acuñar la expresión "realismo mágico", para enunciar un estilo y una actitud americana. Su prosa pone en evidencia su talento creador para unir su conocimiento de la realidad a la capacidad inventiva del narrador.<sup>1</sup>

De regreso en Venezuela, se produce un vuelco decisivo en la situación política y cultural: en 1935 murió el dictador Gómez y el país reanudó su vida intelectual en circunstancias más favorables. Uslar Pietri continuó con la literatura, y su libro de cuentos *La lluvia* gana el primer premio del concurso de *Elite*, que inaugura la segunda etapa de su obra, y hace crecer su prestigio, sobre todo en los medios universitarios. La vocación se afirma luego plenamente con otro volumen de cuentos, *Red* (1936) y, sin proponérselo, se convierte en el guía intelectual de su generación.

Su condición de escritor se enriquece con un perfil nuevo: el político. Pues al igual que la mayoría de los grandes escritores hispanoamericanos, Uslar Pietri ha sentido con fuerza su compromiso ético con los problemas de su país y de Hispanoamérica, verdadera vocación social que lo llevó, como a otros venezolanos, a las funciones públicas, para las cuales, además, estaba capacitado por su formación profesional. Así fue técnico en economía y finanzas, organizador y profesor universitario, y, además, teórico de la acción partidista, en el marco de la vida constitucional. Se reclamaba su presencia en las sesiones legislativas, en la prensa, en la educación y en la cultura, aunque él se declarara antes que nada escritor.<sup>2</sup>

La Segunda Guerra Mundial comenzaba cuando llegó a la Cartera de Educación, de donde pasó a la Secretaría del Presidente de la República. También dictó conferencias sobre el tema petrolero, de gran importancia en Venezuela, cuando el Estado asumió la

<sup>1</sup> Cf. Ángel Mancera Galletti, *Quiénes narran y cuentan en Venezuela. Fichero bibliográfico para una historia de la novela y del cuento venezolanos*, Caracas-México, Ediciones Caribe, 1958, pp. 27-75.

<sup>2</sup> En efecto, Arturo Uslar Pietri fue un destacado miembro del gabinete del Presidente Isaías Medina Angarita (1941-1945). Este gobierno se caracterizó por su liberalidad, por su progreso democrático social, por la brillantez de las reformas institucionales y administrativas, y por una firme evolución política y económica. Véase D.F. Maza Zavala, "Historia de medio siglo en Venezuela: 1926-1975", en *América Latina: Historia de medio siglo*, vol 1, México, Siglo XXI, 1977, pp. 450 ss.

función de socio de las compañías explotadoras de dicho mineral, y más tarde tomó su posesión. Como Ministro de Hacienda, tuvo ocasión de estudiar la experiencia de Santos Michelena y Román Cárdenas, en dos épocas características. A mediados de 1945 pasó al Despacho de Relaciones Interiores para encargarse de la política de la República en momentos de la sucesión presidencial.

Su paso por las diversas reparticiones del gobierno, que lo familiarizó con los problemas concretos de su país, perfiló a Uslar Pietri como el mejor candidato a la presidencia de la República y creó un nuevo partido político para aspirar a ese cargo. Es la etapa constitucional de 1942.<sup>3</sup> La figura del escritor se completaba con la experiencia de un político de nuevo estilo. Pero estalló el movimiento insurreccional en octubre de 1945, y él fue uno de los primeros presos.<sup>4</sup>

Tomó el camino del exilio y en Nueva York, donde residió, regresó al campo de la literatura: periodismo, novela, cuento y ensayo. A esa etapa corresponden *Letras y hombres de Venezuela* (1948), *El camino de El Dorado* (1947) y *Los treinta hombres y sus sombras* (1949).

Vuelto a su país, dirigió el diario *El Nacional*, donde tenía una columna semanal: "Pizarrón". Volvió a París, pero esta vez como delegado de Venezuela ante la UNESCO.

Publicó otras novelas. *El laberinto de fortuna* (1964), *Oficio de difuntos* (1976) —admirable caracterización del caudillo Juan Vicente Gómez— y, entre las más recientes, *La isla de Robinson* (1981) —biografía novelada de Simón Rodríguez, el maestro de Simón Bolívar, donde el elemento novelesco es la vida misma de su protagonista. Son numerosos sus diversos volúmenes de rela-

<sup>3</sup> El autor fundó el Partido Democrático Venezolano, de amplio apoyo popular en las elecciones de 1945, y el Partido de la Política de Gobierno, a nombre de Medina Angarita.

<sup>4</sup> El 18 de octubre de 1945, seis meses antes de terminar el periodo constitucional, y en plena discusión política libre para votar por los candidatos a las elecciones presidenciales para el nuevo periodo, un golpe militar, en connivencia con el partido Acción Democrática, derribó el régimen. Al día siguiente, una junta revolucionaria presidida por Rómulo Betancourt tomó el poder. Las medidas inmediatas fueron establecer un Jurado de Responsabilidad Civil y Administrativa que procesó y expulsó del país a los ex presidentes Eleazar López Contreras y Medina, junto al doctor Arturo Uslar Pietri y otros políticos. Finalmente, el 14 de febrero de 1948, la junta entregó el gobierno al presidente electo don Rómulo Gallegos. Cf. Guillermo Morón, *Breve historia de Venezuela*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 237-274.

tos, poesía y teatro, y, junto a su labor de periodista y ensayista, son testimonio de su profunda vocación intelectual. Subrayamos los ensayos reunidos en *Fantasmas de dos mundos* (1979), donde afirma que la creación cultural es la base y la razón de la variedad de la condición humana y es, por eso mismo, el fundamento de la identidad de las comunidades históricas.

Obtuvo el Premio Príncipe de Asturias de las Letras (1990), madurez de una etapa en la cual Uslar Pietri consagra su pensamiento al estudio del tema de la cultura hispanoamericana, a la caracterización y definición de "lo criollo" y particularmente a la revisión y definición de las relaciones entre España y América. Corresponde a ella su libro *La visita en el tiempo*, que tiene como figura central a Don Juan de Austria, personaje que lo atrajo porque vivió entre lo que él creía que era y lo que los demás le reconocían. "Este dato —explica Uslar Pietri— lo convierte en una especie de prefiguración del Hamlet de Shakespeare".<sup>5</sup>

La vasta cultura, a la vez americana y europea, del autor, y su peripecia biográfica —escritor, periodista, político, diplomático, economista—, lo convierten en un intelectual iberoamericano cuya sólida formación humanista lo lleva a rechazar toda forma del irracionalismo de nuestro tiempo, aspecto de su biografía intelectual que ahora queremos subrayar.

## II

### 1. Nombre e identidad de América

¿EXISTE alguna relación mágica entre la manera como nos llamamos y el destino que se cumple en nosotros?

Uslar Pietri cree que a través del nombre la persona se liga con sus antecesores, recibe no sólo una herencia biológica sino también un codicilo espiritual. Es como una suma de circunstancias ambientales cuya fuerza soterrada actúa como impulso condicionante,<sup>6</sup> ya que el nombre forma parte de la identidad. Es más: lo que no tiene nombre es como si no tuviera ser, dice. Por ello, en muchos sentidos nombrar es crear.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> "Uslar Pietri presenta su última novela, una recreación de la vida de Don Juan de Austria", en *ABC*, 7 de octubre de 1990.

<sup>6</sup> Arturo Uslar Pietri, *Las nubes*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1956, p. 9.

<sup>7</sup> *Godos, insurgentes y visionarios*, Barcelona, Seix Barral, 1986, p. 109.

La carencia de un nombre único, definido y satisfactorio no es ajena al viejo problema de identidad que caracteriza a la América Hispana. La tierra y el nombre parecían predestinados y, para decirlo con términos lingüísticos, el significante y el significado se hicieron indisolubles. El despojo del nombre por parte de los Estados Unidos impuso la necesidad de buscar designaciones diferentes para esa otra América. Semejante caso no se ha dado en ningún otro ámbito continental. Por ello no hay nombre enteramente inocente, *Nomen est omen*, decían los antiguos, porque no hay, pues, identidad sin nombre.

La vacilación del nombre es parte de la vacilación sobre la identidad que ha caracterizado hasta hoy a esta parte de América, y refleja y confirma la dificultad de definir su identidad humana y cultural.

La misma discusión sobre si se trata de descubrimiento o de encuentro es suficientemente reveladora. Los iberoamericanos no acabamos de reconocernos en nuestro verdadero ser y, por ello, no hemos llegado a aceptar ni asimilar conscientemente nuestro pasado y a reconciliarnos con nosotros mismos.

La reapertura del viejo y soterrado debate sobre la identidad cultural de Iberoamérica ha resucitado viejas tesis, viejas animadversiones. Aparece un factor, casi teológico, que es el de la concepción de una especie de pecado original asociado con el nacimiento del Nuevo Mundo. A describirlo con delectación en todos sus aspectos negativos se dedicó desde el siglo XVI hasta el XIX la llamada "leyenda negra", que, usada como arma importante en las luchas religiosas y políticas que contra España sostuvieron Inglaterra y Francia, vino a convertirse en una especie de tesis oficial del pensamiento del Siglo de las Luces.<sup>8</sup>

Hubo, desde luego, un Descubrimiento, el que los europeos, al final del siglo XV, realizaron, para su sorpresa y desacomodo mental, de un inmenso continente desconocido y de sus extraños pobladores. Lo que vino después fue bastante más que un encuentro, término que, como tal, dice muy poco: fue el fin de una época y el comienzo de otra, una nueva situación mental para los hombres de Occidente, que se vieron obligados a operar una revisión desgarradora de todas las nociones en las que había vivido por más de un milenio la cultura occidental. Ese proceso de creación abrió un

<sup>8</sup> Cf. "América Latina y el pecado original", en *La Nación*, 7 de octubre de 1988, "Nuestra identidad cultural", en *La Nación*, 4 de noviembre de 1990.

nuevo tiempo del hombre porque, a partir de allí, los europeos no pudieron seguir pensando como antes, ni la visión del mundo pudo mantenerse sin grandes cambios. La creación del Nuevo Mundo se inició allí.

Dice Uslar Pietri que en 1492 pasaron muchas cosas pero, sin duda alguna, ninguna de ellas puede llamarse solamente el Descubrimiento de América, porque el concepto, tan rico y contradictorio, de la americanidad va a surgir, precisamente, del triple choque cultural.

Las novedades que llevó Colón de esa primera visión americana circularon por la Europa de los humanistas. Les planteó a los pensadores y a los sabios preguntas y cuestionamientos que nunca antes se habían hecho y que derivaron directamente de aquellas noticias, exageradas o no, dice el autor.<sup>9</sup>

Los efectos y las tesis que suscitaron dieron nacimiento a una nueva ciencia, a una nueva economía, a nuevas ideas políticas, a una nueva concepción del hombre y de sus derechos, y a todo lo que de importante tiene eso que llamamos la modernidad.

Para Uslar Pietri hay que matizar la expresión del Descubrimiento de América, sencillamente porque América no tenía existencia anterior y los aborígenes carecían de una autoconciencia de la realidad continental que formaban. En muchos sentidos, América fue la invención de la cultura europea frente a una nueva realidad del hombre y del mundo, creación y ajuste del que nació, más tarde, lo que hoy llamamos América.

Se produjo entonces una situación nueva, compleja y rica de choques, reacciones y creaciones de tres mundos culturales que por primera vez se encontraban en presencia mutua. Esa situación de triple choque cultural entre indígenas americanos, españoles y africanos constituye la base cultural de un cambio que alcanza en el escenario americano, y fuera de él, a los tres actores principales. Según el autor, hay que reconocer, pues, que América no fue descubierta sino creada, en una fluencia continua de acomodos, hallazgos, sorpresas y deformaciones que terminan por crear un mundo nuevo en todos los sentidos de la palabra.

Hace ya siglos que el concepto de novedad está asociado al hecho americano. Se empezó a decir prácticamente al día siguiente del descubrimiento que se había hallado un nuevo orbe. Y sin embargo, era un mundo poblado de cosas que recordaban a algunas de las más viejas del universo. Dice Uslar que:

<sup>9</sup> "El viaje de regreso", en *La Nación*, 29 de enero de 1992.

América fue, en casi todos los aspectos, un hecho nuevo para los europeos que la descubrieron. No se parecía a nada de lo que conocían. Todo estaba fuera de la proporción en que se había desarrollado históricamente la vida del hombre occidental. El monte era más que un monte, el río era más que un río, la llanura era más que una llanura. La fauna y la flora eran distintas. Los ruiseñores que oía Colón no eran ruiseñores. No hallaban nombre apropiado para los árboles. Lo que más espontáneamente les recordaba era el paisaje fabuloso de los libros de caballerías. Era, en realidad, otro orbe, un nuevo mundo.<sup>10</sup>

Y también vieja pareció América a los criollos del siglo XVIII. Para un hombre como Olavide o como Miranda, América era más del pasado que Europa. Iban a Europa a buscar la novedad, casi a buscar la vida o, en todo caso, la razón de vivir. El nombre de "español americano" sonaba como cosa más antigua que el simple nombre de español en las logias de los conspiradores liberales.

La lengua misma de los americanos parecía cosa más arcaica que la de los españoles. Ese concepto de la vejez de nuestra América y de la necesidad de renacer a otras formas y a otros tiempos es el del progreso a la Ilustración, que está en Sarmiento, en Alberdi y en Rodó. Por eso, cabe preguntarse ¿qué era y qué es lo nuevo en nuestra América?

Eran nuevos los unos para los otros, pero se sentían mutuamente viejos. El indio se hizo al caballo, el español al maíz. Pero la asimilación de la novedad dejó huella imborrable en ellos. El indio que aprendió la Salve, dice Uslar Pietri, ya no se pareció a los otros indios, como el español que había venido a América fue distinto a los que se quedaron en España. La naturaleza de ellos cambia en la misma proporción en que la novedad se hacía costumbre y termina en el criollo. Y más aún, en el mestizo.

El criollo ya no tiene la sensación de estar en presencia de una novedad. Tiene el instinto de que aún lo desconocido de América le pertenece y le es afín, como le es afín lo español, y lo latino, y lo hebreo y lo griego. Lo nuevo es su propia persona, un alma donde la presencia de lo mutuamente extraño se aproxima en combate o en fusión.

La novedad perdurable no fue el primer deslumbramiento de los mundos desconocidos, sino el permanente encuentro, el inagotable acomodo, la viva mezcla de dos mundos ajenos unidos por un

<sup>10</sup> *Breve historia de la novela hispanoamericana*, Caracas, Madrid, Edime, 1954.

azar indestructible. No hay mejor palabra para designar esa calidad que la de mestizaje. En efecto, el mestizaje es la fuente de la novedad americana. Mestizaje de sangre y, sobre todo, mestizaje cultural.

Lo europeo puro y lo indio puro, en este sentido, resultan no sólo más viejos que lo criollo, sino ajenos a ello en la misma medida de su pureza. Lo mestizo es, pues, lo nuevo americano. Es esa aptitud para recibir las viejas tradiciones, para aproximarlas en la creación de nuevas formas y nuevas tradiciones lo que hace que la América criolla siga siendo mundo nuevo. Un mundo de creación de nuevas formas, que ya no son las heredadas y recibidas.<sup>11</sup>

América puso a Europa a cavilar y a soñar. Le ofreció ese mundo nuevo y desconocido para medirse y compararse. Le brindó nuevos temas y nuevos motivos para expresar la insatisfacción que experimentaban por el orden en que vivían.

Pero hoy, prosigue Uslar Pietri, habría que plantearse ¿hasta cuándo van a ser jóvenes las naciones americanas? Así como para las personas, debe haber un momento en el que las naciones adquieren un grado definitivo de adultez o, si se prefiere, de mayoría de edad.<sup>12</sup>

Esa connotación de juventud se presta a opuestas interpretaciones. Puede enténdersela, y así lo han hecho muchos hispanoamericanos, como un elogio de las virtudes y ventajas inherentes a la juventud: vigor, entusiasmo, posibilidades de futuro, impulso vital; pero también puede significar, negativamente, cierto grado de inmadurez, de retrasada infancia, de *capitis diminutio*.

Esa supuesta juventud se ha invocado para excusar errores, imprevisiones, tendencia a la anarquía, falta de acatamiento a las instituciones establecidas, desorden y repetidos fracasos institucionales. Los fracasos de los sistemas políticos en América Latina, las insurrecciones, la inestabilidad, se han querido cubrir con el no tan piadoso manto de la excusa de la juventud.

Las gentes que poblaron el continente americano, indígenas y europeos, eran tan antiguos como la humanidad y representaban viejas culturas muy definidas. Por ello la persistencia del mito de la juventud americana ha contribuido a impedir que se busque más a fondo la causa de nuestros males sociales y de nuestra inestabilidad política.

<sup>11</sup> *Las Nubes*, p. 21.

<sup>12</sup> "El mito de la juventud americana", en *La Nación*, 16 de marzo de 1989.

## 2. Cultura y creatividad

La vida hispanoamericana, en lo que tiene de más característico y de más hondo, está condicionada no por el trasplante, sino por el injerto. Que no es ni lo español ni lo indio, ambos irremediamente modificados por el mutuo contacto, sino esa otra cosa que hubo que llamar desde el comienzo lo criollo, cuyo rasgo esencial es el mestizaje. A veces mestizaje físico, pero siempre mestizaje espiritual.<sup>13</sup>

En efecto, en las carabelas de Colón llegaron, con muchas otras cosas, las ideas de Occidente. En las culturas indígenas había, por cierto, teogonías, mitos, leyendas y creencias, pero no había nada que pudiéramos llamar propiamente filosofía y menos aún filosofía política.

Pero la cultura que traían los navegantes era, más que cultura en libros y sabiduría, cultura incorporada a la vida. Una manera de ser y entender, con largas y viejas raíces, que venía de la antigüedad grecolatina y hebrea y que reflejaba no solamente el credo y los dogmas del cristianismo peninsular, sino los ecos prestigiosos de la escolástica de la Edad Media con sus dos vertientes, el escotismo y el tomismo.

El mero hecho del Descubrimiento provocó un cambio profundo en la perspectiva moral y antropológica de los mismos europeos y produjo el descubrimiento de la utopía: el eco de Colón está en Tomás Moro y sus seguidores. Colón ciertamente se llevó una visión falsificada del indígena americano. De su *Carta* y de otras descripciones paradisiácas de los indios de las Antillas surgió incontenible y sin fronteras el poderoso mito del Buen Salvaje. De ese mito, que recogieron los humanistas, se nutrió el pensamiento reformista, crítico y revolucionario de Occidente. La expresión más cabal de ese asombro ingenuo la da, desde la cumbre de su prestigio, Montaigne.

Sin embargo, a poco de introducirnos en el tema de mestizaje y creatividad, advertimos, dice el autor, que ambos conceptos están indisolublemente mezclados en todo el proceso universal de la creación de las culturas. La creación es una innovación, una alteración, una combinación sorprendente y casi inexplicable de elementos y de maneras que provocan en el espectador la sorpresa, el desacomodo o la admiración.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *La otra América*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 27.

<sup>14</sup> "Creatividad y mestizaje", en *La Nación*, 24 de mayo de 1992.

Las mismas culturas madres: la griega, la romana, la judía y la del mundo mediterráneo, eran ya formas mestizas. Las raíces de la *Odisea* abarcan y resumen toda la vastedad mediterránea. Luego, ya en el escenario de Occidente, estas mezclas, en alguna forma estabilizadas, van a entrar en pugna e influyen con otras culturas para producir esa múltiple creación de la cristiandad europea y de la creación cultural de Occidente.

El caso de América reproduce en lo esencial ese fenómeno, sólo que en un tiempo menos largo y, por lo tanto, más abarcable, lo que no significa que lo hayamos podido comprender mejor, porque el iberoamericano es un tiempo diferente, en el que la presencia de una geografía y de unos actores culturales distintos han creado una realidad propia.<sup>15</sup> Da la impresión, dice Usklar Pietri, de que todavía no sabemos ni cómo llamarlo ni cómo clasificarlo ni mucho menos cómo entenderlo, limitados y extraviados por prejuicios y nociones superficiales.

Esto se puede ver desde cualquiera de los ángulos de visión de los tres grandes protagonistas culturales americanos: ibéricos, indígenas y africanos. En efecto, el conquistador tuvo una actitud no siempre excluyente y trató de comprender y asimilar al indígena. Esa abierta actitud se ve no sólo en los alegatos emotivos de Bartolomé de Las Casas, sino también en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés.

También se lo puede ver desde la situación de los "vencidos" y de la ruina de las grandes civilizaciones americanas. Hay una abundante literatura proindígena en la que no faltan los autores españoles, como fue el caso de Ercilla en *La Araucana*. Y han existido también, particularmente en la zona del Caribe y de la costa atlántica, muchos testimonios del eco doloroso de la esclavitud negra.

Pero lo que le da su verdadera peculiaridad y fuerza es que, desde el primer momento, las tres culturas se encontraron, con fuerza y consecuencias diversas, en un múltiple y abierto proceso de fusión, interpenetración y mestizaje. No fueron sólo los mestizos de la sangre, sino todos, los actores del gran drama creador. Peninsulares, indios y africanos indudablemente dejaron de ser lo que habían sido antes del gran hecho. Empezaron a ser otra cosa que se reflejó en usos, alimentos, costumbres, formas de sociabilidad, lenguaje y religión.

<sup>15</sup> "La América Latina en Cambridge", en *La Nación*, 22 de mayo de 1988.

Sin duda, la cultura ibérica fue la dominante y la que aportó las grandes bases de la identidad común y de la unidad. Español y portugués fueron rápidamente las lenguas comunes; el cristianismo mestizado, la sola religión, la ley, la estructura de civilización, vinieron de España y Portugal.

Pero el hecho americano, a su vez, tuvo inmensa influencia en la civilización europea, desde la noción misma de la condición humana de los derechos naturales de los hombres hasta la concepción del mundo y las primeras dudas y preguntas de dónde iba a brotar la ciencia moderna.

No tuvo significación integradora y unitaria la influencia de los indígenas. Tal vez podría decirse que de ellos viene una de las fuentes de la diversidad dentro de la familia.

De esas tres diferentes raíces surgió un nuevo hecho cultural. Por ello el fenómeno de la América Ibérica es totalmente distinto, en este aspecto y en otros, del de la América anglosajona o del proceso del Asia y África coloniales. En éstos hubo trasplante completo, como en la América del Norte.

Sólo en la América Ibérica ocurrió el hecho del nacimiento de una nueva situación cultural. Las naciones que originaron ese inmenso suceso histórico no fueron influidas por culturas ajenas que pudieron predominar temporalmente, sino que surgieron de sus propias raíces en tres fuentes culturales diferentes y al mismo tiempo propias. Todo lo que tenemos de cultura ibérica es tan nuestro y tan antiguo como lo que tienen españoles y portugueses; lo que tenemos de indígenas es igualmente tan genuino y propio como lo es lo africano. Es ésta la verdadera originalidad y el hecho fundamental. No hemos asimilado culturas extrañas; somos el producto y la herencia viva de la varia fusión y entrecruce de esas tres culturas que nos pertenecen con igual título. Éste es el hecho, de él partimos y a él tenemos que regresar cada vez que un hispanoamericano se interroga sobre su propia identidad.

El gran proceso de mestizaje cultural abierto en América Latina desde el día del Descubrimiento tiene una de sus manifestaciones más señaladas y ricas en la forma en que las ideas venidas de Europa han sido entendidas e incorporadas. Sobre fondos locales y tradicionales de sociedad y de cultura, se han incorporado las ideas para injertarse y combinarse en mezclas a veces irreconocibles, que valen ciertamente como signo y muestra de lo americano, más que como manifestación de un cuerpo de doctrina puro.

En efecto, hay una peculiaridad iberoamericana que tiñe y modifica las ideas recibidas y que se ha manifestado desde nuestros

orígenes. Así como se desarrolló, en el rico proceso de mestizaje cultural, un cristianismo iberoamericano, también se formaron por segmentaciones y accesiones un liberalismo, un positivismo y un marxismo iberoamericanos. Son esos fenómenos, como hechos socioculturales, los que pueden revelarnos mucho sobre nuestra condición y nuestro destino, cree el autor.

### 3. Cultura y evangelización

Dice Uslar Pietri que el conquistador y el misionero son las dos fases de una misma empresa: dominar por la fuerza y poner los cimientos espirituales de una nueva realidad. Para honra de España, la conquista de América no fue sólo un problema militar y político, sino un inmenso conflicto moral y espiritual.<sup>16</sup>

Pero, por sobre todos estos contactos y fusiones, un poco azarosos, se destaca una empresa tenaz y penetrante de asimilación y fusión espiritual, que es la de los sacerdotes. Son los frailes, los padres del mestizaje espiritual y los que más han contribuido a la formación y al destino de la América criolla. Son los primeros y los más eficaces directores del proceso de la formación de lo criollo.

Porque eso que se llamaba evangelizar no era otra cosa que intentar hacer de un indio un cristiano. Y en esa empresa imposible y desesperada tenían que valerse de todas las formas de transacción y de aproximación.

La esencia de la civilización española estaba en su concepción del cristianismo. La empresa del fraile consistía en hacer del indio un cristiano, es decir, un miembro de la civilización española, sin aislarlo de su medio propio y de su tradición viva. Lo que lograron tuvo que ser un mestizaje, el fecundo mestizaje espiritual que está en la raíz de la vida criolla, que ha determinado los valores y los ideales de la civilización hispanoamericana.

Para hacer del indio un cristiano había que acercarse a él, entenderlo, palparle los cimientos del alma. Y eso hicieron de un modo admirable los religiosos del primer siglo colonial.

Así formaron vocabularios y gramáticas de las lenguas indígenas, que son hoy la única fuente para los estudios americanistas de lingüística. De las gramáticas pasaron a las doctrinas. El Evangelio y el catecismo en lengua zapoteca, en aymará, en guaraní. En el siglo XIX, el conde de La Viñaza pudo enumerar hasta 1 188 títulos de libros sobre lenguas indígenas.

<sup>16</sup> "La ocasión y la semilla", en *ABC*, 12 de octubre de 1987.

De los vocabularios pasaron a los juegos, a los oficios y a las artes. Ejemplo de ello fue la labor de Sahagún, que recogió en la misma lengua indígena diáfanas transcripciones para dejar a su muerte el insuperable tesoro de los manuscritos de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

Ésa fue la tarea matriz de mestizaje espiritual de la que viene la América criolla. Aproximar, mezclar, fundir lo vivo con lo vivo, que crea nuevas formas de vida. En cambio, dice Uslar, la actitud difiere en la América del Norte:

Los colonizadores ingleses de la Nueva Inglaterra levantaron iglesias de madera. En cambio, quien mira el Santuario de la Guadalupe en Puebla, o la Iglesia de la Compañía en Quito, o siquiera una de esas pinturas estofadas del Cuzco, siente que allí se allegaron recelosas fuerzas humanas preñadas de destino para crear formas nuevas y vida propia. Nacen de la irrefrenable necesidad de expresar algo que ya no podía expresarse enteramente en las formas recibidas.

En su afán de hacer del indio un cristiano español, crearon otra cosa, que es la civilización hispanoamericana. Y en ese sentido, más que nadie contribuyeron a hacer del mundo descubierto un mundo nuevo.<sup>17</sup>

Lo que ocurrió en nuestra América fue, pues, diferente y consistió básicamente en un proceso abierto y múltiple de mestizaje cultural. No fue una cultura extraña superpuesta por la sola fuerza sobre una cultura indígena, que subsistió sometida, sino una rápida y total experiencia de sincretismo.

La vida criolla salió como tejida de aquellas manos que hilaron lo indio con lo español, con lo negro, con lo telúrico, en un tejido nuevo. Hicieron más que representar y difundir el credo de una religión. En realidad, le dieron forma al destino de un mundo y prevaleció en la conciencia moral y jurídica del mundo hispanoamericano el concepto de libertad y de igualdad cristiana del indio.

### 4. Cultura y sociedad

Lo que comenzó al día siguiente de la llegada del español fue la mezcla que iba a producir una nueva sociedad de la que todos los hispanoamericanos actuales somos consecuencia y parte.

El sistema que prevaleció desde el comienzo fue el de la gran propiedad, que tenía que contar con una provisión de trabajo barato, seguro y de preferencia servil.

<sup>17</sup> *Las Nubes*, p. 35.

El indio de las Antillas y de la costa atlántica, que en su mayor parte vivía de la guerra, la caza y la pesca, y que no había pasado de ciertas formas simples y limitadas de la agricultura, no estaba ni física ni mentalmente preparado para tomar sobre sus hombros la ruda faena de un labrador castellano. Ni siquiera estaban alimentados para eso. Esta incapacidad para el trabajo, esta inadaptabilidad a un esfuerzo metódico y continuo, no sólo diezmó la población indígena de las Antillas, sino que hizo muy lento y difícil el desarrollo económico de esas primeras posesiones. Al mismo tiempo, el indio incorporado al Estado de los aztecas o al de los incas estaba entrenado, alimentado y habituado para prestar un trabajo continuo. Sobre esa fuerza de trabajo ya organizada, los españoles pudieron yuxtaponer con buen éxito su orden colonial.

Arturo Uslar Pietri opina que somos gente de cultura aluvional, y esa cultura aluvional cae sobre nosotros sin destruir lo que está debajo, acumulándose e incorporándose a esa base.

En cambio los criollos de los siglos XVIII y XIX, los que hicieron la independencia, y sus inmediatos sucesores, tomaron para sí la ideología de los enciclopedistas y los ideales del liberalismo político, y recibieron, por lo tanto, una visión deformada de ese extraordinario proceso que fue la creación de una nueva sociedad en tierra americana por medio de la mezcla fecunda de etnias y culturas provenientes de tres continentes: América, Europa y África.

Por ello, el autor cree que mientras el pensamiento iberoamericano no logre entender y asimilar en su realidad profunda ese rico fenómeno, del que deriva la formación de nuestra sociedad y nuestra cultura, no podrá sobreponerse a esa poderosa fuerza paralizante que constituyen la duda y la polémica sobre la propia identidad.

En efecto, cuando cesó el imperio colonial no resurgió una cultura sometida, con sus religiones, sus lenguas, sus valores, sino una sociedad nueva y distinta que ya no pudo considerarse ni española ni indígena ni africana, y que continuó con sus bienes culturales adquiridos y creados en el mestizaje, que iban a tener una expresión lingüística: el castellano americano, una religión: la catolicidad criolla, y un solo juego de valores, que fueron básicamente los de Occidente, pero con peculiaridades que se iban a manifestar en su literatura, en su creación artística y en su morada vital.

Si se observa las grandes figuras históricas del mundo iberoamericano, dice Uslar Pietri, nota de inmediato que representan una realidad cultural propia que ya no es ni española ni indígena ni

africana, sino iberoamericana. No hay el equivalente del Inca Garcilaso en ninguna experiencia colonial conocida; no hay tampoco el semejante de Bolívar, hombre tan consustanciado, en el pensamiento y en la acción, con lo criollo, ni mucho menos el caso de Benito Juárez, indio puro, jurista de tradición romana, magistrado republicano que nunca se consideró ajeno ni extraño a ninguno de los aportes culturales de su personalidad.

Poco han reparado las lecturas superficiales en lo poderosa y consciente que era en Bolívar la tradición. Por ejemplo, lo fundamental para el Libertador no eran los rasgos de separatista, ni de revolucionario, según el modelo de la filosofía del siglo XVIII. Más que lo que había aprendido en los libros nuevos, podía en él la intuición de la realidad tradicional. La Patria nunca le fue encierro. "Nuestra Patria es la América", dijo una vez. Se refería, en realidad, a la América española, una América homogénea y unitaria; y en el fondo de su ambición, lo que estaba era volverse sobre España, una vez libertada América, para libertarla y para rehacer la unidad hispánica. A la manera del Cid, que se iba de Castilla para hacerla, y, sobre todo, a la manera de Trajano.<sup>18</sup>

En esto difiere genialmente Bolívar de los hombres de su tiempo. Para él no hay dos Américas, una culta y una bárbara, una urbana que representa la civilización y una rural que representa la barbarie. Él sabe que esa barbarie rural es el vestigio, desfigurado en la soledad y en la aspereza del campesino, de los ideales de la civilización hispánica, en la forma en que cuajaron en el siglo XVII.

Bello, en tanto, se refugia con fervorosa dedicación en el estudio de la lengua, porque sabe que es la sangre de la unidad orgánica de Hispanoamérica, que su razón considera como el supremo fin de sus pueblos, y también, sin duda, porque su sentimiento halla en la unidad lingüística y cultural, la patria posible. Esto no le impide verse enfascado en la áspera polémica con Sarmiento joven. Aquella polémica en la que Bello veía asomar, a través de la prosa de aquel talento volcánico e improvisador, el rostro de la desintegración cultural de América y la amenaza de un desvío sin rumbo en el camino hacia la civilización. Porque, dice Uslar Pietri, Europa tenía para los criollos un prestigio insuperable. Iban hacia ella, en respetuosa actitud de discípulos, con cierta vergüenza de que se asomara el pelo del salvaje. Allí estaban en ac-

<sup>18</sup> *Letras y hombres de Venezuela*, México-Buenos Aires, FCE, 1948, p. 48.

tividad los grandes sistemas políticos, que nosotros mal ensayábamos, los grandes creadores de literatura, de arte y de música.<sup>19</sup>

Del fondo más vivo de su alma de criollo sacó Sarmiento la poderosa antítesis de civilización y barbarie. La sacó para darla al mundo criollo como uno de los grandes temas de su pasión y de su angustia. Quedó planteada la cuestión en aquel muro y en su alma. Cuando después la recogió con más amplitud y vuelo en *Facundo*, lo que hizo fue repetir la impresión primigenia.

Porque la verdad es que eso que él llamaba barbarie era nada menos que la vida criolla. Eso mismo que otras gentes consideraban la civilización española de América. Una muy caracterizada manera de entender la religión, el gobierno, la moral, la vida, la riqueza, el trato social y la felicidad.

Lo que Sarmiento y otros antes y después de él llamaban civilización era otra cosa distinta y distante. Era la concepción de la sociedad y del individuo creada por el racionalismo francés y el inglés en los siglos xvii y xviii. El producto de otro mundo, de otra concepción, de otras tradiciones. La duda metódica frente a la fe, el concepto de derecho frente al concepto de deber, el ideal de la libertad política frente al concepto de la sumisión a la autoridad.

No parecían percatarse de que eso que tan fácilmente llamaban barbarie era la tradición misma del alma criolla. Los términos de la antítesis, de otro modo, hubieran tenido que resolverse en otros más simples pero menos emotivos y esperanzadores: vida criolla y teoría política francesa del siglo xviii. El poder de la tradición y la emoción de los ideales sociales históricos, frente al poderío intelectual y al atractivo de las ideologías nuevas. Ideales que hablaban a la razón frente a ideales que hablaban al sentimiento.<sup>20</sup>

Pero cuando Sarmiento va a fulminarla en su libro, el alma criolla lo traiciona y transforma a *Facundo* en leyenda de lo criollo.

Habría que ir a la raíz de eso que se había llamado barbarie americana, dice Uslar Pietri. Encontrar sus virtudes y sus ideales para construir sobre ellos las condiciones de la estabilidad social y del progreso político; para reconciliar a América con su alma y para ponerla a andar entera. Porque esa barbarie es vida, vida que se renueva, a la que no podemos ignorar sin ignorar lo más de nuestra alma colectiva.

<sup>19</sup> *El otoño en Europa*, Caracas, Ediciones Mesa Redonda, 1954, p. 9.

<sup>20</sup> Cf. *Letras y Hombres de Venezuela*, ed. cit.

En cambio *Don Segundo Sombra* puso al gaucho de maestro. Anunció para la Argentina y para Hispanoamérica la necesidad de un regreso a la pedagogía gaucha, a esa pedagogía que comienza y se repite con un aforismo profundamente anclado en la tradición de lo hispánico: "Hacéte duro, muchacho". Es lo que uno siente manifestarse en angustia creadora en el mencionado Bolívar o en Martí:

¿Cómo podríamos asimilar una veta puramente española, puramente africana, a un Rubén Darío, a un Neruda, a un Nicolás Guillén, a un Borges, y a toda la excelsa familia de los grandes novelistas que, brotados de ese rico mestizaje, hoy se destacan en el escenario mundial con una originalidad que les viene de la fuerza de su condición cultural, como Asturias, Carpentier, Gallegos, Lezama Lima, Fuentes, Vargas Llosa y García Márquez?<sup>21</sup>

La necesidad de reconocer esa realidad es no sólo imperativa y útil, sino imprescindible para podernos entender, para reconciliarnos con nosotros mismos, para dejar de creer que somos lo que no somos y no podremos ser, ni europeos anteriores a la experiencia americana, ni indígenas anteriores al descubrimiento, ni africanos indemnes de la dura experiencia histórica que los hizo parte del inmenso proceso de mezcla, readaptaciones y creación.

Somos lo que la historia nos ha hecho, más allá de polémicas y de complejos de culpabilidad; somos la herencia viva de cinco siglos de creación histórica que han formado una realidad autónoma y poderosa que es la nuestra y la única de la que podemos partir para avanzar hacia el porvenir. No podemos detenernos y desviarnos en una estéril disputa, casi teológica, sobre el pecado original del que hemos nacido o en declararnos partidarios de uno de nuestros abuelos contra otros de ellos mismos. Lo que importa es que somos como somos y todo lo que podemos hacer tiene que partir de esa certidumbre.

##### 5. Cultura y libertad

Uslar Pietri afirma que no está en contra de que se recuerde que la llegada de los europeos a América fue una gesta sangrienta, en la que se cometieron inexcusables brutalidades contra los vencidos; pero sí de que no se recuerde, a la vez, que remontar el río del tiempo en la historia de cualquier pueblo conduce siempre a un

<sup>21</sup> "América Latina y el pecado original", *loc. cit.*

espectáculo feroz, a acciones que hoy nos abruma y horrorizan. Y de que se olvide que todo hispanoamericano de nuestros días, no importa qué apellido tenga ni cuál sea el color de su piel, es un producto de aquella gesta, para bien y para mal.<sup>22</sup>

Los incas no hubieran entendido que alguien pudiera cuestionar el derecho de conquista, y criticarla a su propia nación y se solidarizara con sus víctimas, como lo hizo Bartolomé de Las Casas, en nombre de una moral universal superior a los intereses de cualquier gobierno, Estado o patria.

Hoy se debe discutir sobre los problemas más urgentes de América Hispana. No es saber si fue bueno o malo que los españoles llegaran tan lejos, o la cuantía de los latrocinios pasados, sino, por ejemplo, averiguar por qué siguen hoy, después de tantos siglos marginadas y discriminadas las culturas indígenas. ¿Por qué la integración es tan lenta y difícil? ¿Qué se puede hacer para acelerarla? Mañana es tarde.

Por ello es muy difícil ligar la idea de cultura con la idea de libertad, a su juicio. Primero debemos preguntarnos ¿qué tipo de libertad deseamos para Iberoamérica?

Lo deseable y lo que yo deseo es que el creador cultural disfrute de la mayor libertad posible. Y que haya la posibilidad de expresar todo lo que haya que decir y que se permita la pluralidad y la variedad más grande. Porque creo que eso enriquece.<sup>23</sup>

En efecto, todo el proceso artístico del mundo ha sido hecho a base de mezclas de encuentros, de incorporaciones, de influencias. Si vemos el gran movimiento de renovación del arte europeo, como el impresionismo, se nota la influencia japonesa. En el cubismo hay influencia negra, especialmente de las máscaras. De modo que la mezcla y el choque con cosas extrañas son enriquecedores. Una cultura encerrada en sí misma termina por empobrecerse y por ser la reproducción continua y fatigosa de un modelo, de un arquetipo casi religioso, que termina agotándose.

De modo que a toda cultura hay que asegurarle la mayor libertad y posibilidad de confrontación de conocimientos. Ello no quiere decir que el autor piense que si no hay libertad no puede haber manifestación cultural. No habrá libertad política, y lo deseable es que

<sup>22</sup> Cf. *En busca del nuevo mundo*, México, FCE, 1969.

<sup>23</sup> "Con Arturo UsLAR Pietri", entrevista de Emilio J. Corbière, en *La Nación*, 2 de noviembre de 1980.

la haya, pero ha existido creación cultural, literaria y artística en épocas de tiranías. La historia humana tiene muchos ejemplos de ello y ha sido más bien como una reacción contra esas situaciones imperantes. Es una manera de reaccionar del individuo contra el medio, una forma de rebelión.

Cree, pues, que el principal deber del intelectual, especialmente en Iberoamérica, es mantenerse como una conciencia libre. El único aporte que puede dar es el de su testimonio personal: cómo ve las cosas, cómo las concibe, cómo considera la presencia del hombre y su porvenir inmediato. Pero debe hacerlo libremente, como una conciencia libre, como lo que él es, para devolver su dignidad. Antiguamente era una especie de guía, de orientador de hombres. En la medida en que el intelectual regrese a eso, a su función de conciencia libre, sin pretensiones de que él tiene la verdad, sino que exprese lo que ve como lo siente él, y que lo diga y lo exprese con autenticidad, entonces se estará regresando a valorizar su función y podrá el intelectual desempeñar un gran papel.

Por otra parte, dice UsLAR que el iberoamericano debe entrar en contacto con otras culturas, otros lugares. "No es que el andar mundo no sea buena cosa"<sup>24</sup> Por el contrario, es cosa excelente y hasta imprescindible, pero a condición de que se regrese, y de que se regrese a tiempo. Si no, corre uno el riesgo de convertirse en planta sin tierra, que es planta muerta, o en coleccionista de paisajes, o en hombre sin alma, o en alma sin fondo. Porque la verdad es que todo lo que se gana en extensión se pierde en profundidad. Quien quiere crear, quien quiere fructificar, tiene que estar adherido a la tierra. No a la tierra en abstracto, sino a un rincón de tierra, a un pueblo, a un clima, a unos árboles que tienen nombre, a una tradición regional. Puede andar por el mundo, en el camino del aprendizaje, pero para volver con lo aprendido. O ya no podrá ser árbol en ninguna parte.

### III

HEMOS visto que en la obra de Arturo UsLAR Pietri no está presente la minuciosidad del erudito, sino que juzga con el comentario preciso, nacido de su sagaz intuición y espíritu crítico, y animado, además, por su inquebrantable fe literaria aviva el fuego de las glorias hispanoamericanas.

<sup>24</sup> *Tierra venezolana*, Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, 1965, p. 45.

El testimonio de su obra lo convierte en una de las auténticas eminencias del pensamiento, de la expresión y de la enseñanza en nuestra lengua y en nuestro tiempo. Nos da una lección de cordura y de comprensión, donde no cabe ni la alienación de la conciencia ni el vasallaje ideológico sino un humanismo de esperanza. Su obra es representativa de la libertad intelectual, la más grande aventura del hombre, de la búsqueda personal de la verdad. Es ensayista, siguiendo la tradición de los grandes maestros; busca al hombre y su experiencia y aprendizaje por muchos caminos: la cátedra, la novela, el cuento, las vidas ilustres, la historia, la filosofía del arte, la política, el periodismo. En efecto, su discreta duda y su continua y temperada invitación a ser hombre, se refleja de manera especial en sus artículos periodísticos, con una no confesada pero evidente *paideia*.

En su bibliografía predomina Venezuela, seguida de lo hispanoamericano, como método de aproximación al hombre. Uslar Pietri se esfuerza en hacernos entender el pasado de donde venimos, con el objeto de comprender mejor los caminos posibles que el futuro nos abre. Es decir, el pasado como el preludio que hay que oír y entender y sentir, para seguir el hilo de la sinfonía de la historia. A esa historia inerte de hombres, de hechos y de fechas, a esa cronología plana sin profundidad y sin perspectiva, él se esfuerza en sustituirla por el redescubrimiento de la sensibilidad y de los valores de esos quinientos años en que la América Hispana se fue haciendo en el cruce mental y carnal de españoles, indios y negros. Porque el pasado no es un lago, nos dice, sino un río de corriente continuamente acelerada, que desemboca torrentosa y peligrosamente en el presente universal.

Como observador agudo, está al tanto de la hora del mundo, repasa con ojo escéptico los catecismos de la ideología, ha conocido la crisis de los sistemas políticos, de las filosofías y de las civilizaciones, y piensa que en un mundo tan amenazado de contradicciones y de riesgos se hace más precaria y exigente la tarea de mostrar el rumbo y ayudar a los hispanoamericanos.

Es un hombre de pensamiento, pero también de pasión. Cree que la América Hispánica no debe dejarse arrastrar, sino buscar, en las grandes reservas morales de su pasado, fuerzas para resistir. Sabe que el hombre nunca ha sido un animal simple, sino el temible, trágico y doloroso constructor del hombre mismo. Por ello nos invita a regresar a la libertad de la creación, a la profunda e irrenunciable responsabilidad del hacer. En una palabra, nos enseña a

tener conciencia, que no es otra cosa que ponerse solo e inerme ante la oscura arremetida del mundo. Hoy, ya entrado en los ochenta, aún nos deslumbra con su claridad y con sus reflexiones sobre lo que ha constituido la pasión de su vida: América. Por eso nos detuvimos en su obra.

## ARTURO USLAR PIETRI: UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Por Rubén LÓPEZ MARROQUÍN\*  
CCYDEL, UNAM

*Un país que cambia de fisonomía*

YO NACÍ EN VENEZUELA hace ochenta años, en 1906, y la mayor parte de mi vida ha transcurrido en Venezuela, aunque he sido un hombre que ha salido mucho de su país, que ha vivido años fuera de él, pero que siempre ha regresado, ha vuelto y ha tenido como base de su acción y de su pensamiento y de su ser mismo su nacionalidad; he tenido una vinculación muy estrecha con Venezuela, he tratado de entenderla, he tratado de penetrarla, he tratado de expresarla y ése es, si se quiere, el tema central de lo que he hecho. Eso le explicaré a usted que a mí me ha tocado el privilegio, si es que es un privilegio, en todo caso me ha tocado presenciar la inmensa transformación que Venezuela sufrió, que ha sido de las más grandes que ha experimentado ningún país del mundo, en un tramo tan corto. De la Venezuela que yo conocí de niño a la Venezuela que existe hoy hay un abismo que en otros países del mundo ha tomado siglos para operarse y aquí por razones muy peculiares, por la afluencia inmensa, desmesurada, violenta de riqueza petrolera, se produjo en un lapso extraordinariamente corto, lo que trajo, desde

\*La presente es una versión transcrita y editada por Rubén López Marroquín a partir de una entrevista hecha al escritor venezolano transmitida por Radio Francia Internacional en julio de 1991. Intervinieron en la producción Gustavo Morales, las voces de Ricardo Paredes y Ricarte Soto y el equipo técnico de musicalización y edición de la emisora. La presente versión pierde de la dinámica y la expresividad de la palabra hablada, pero gana la permanencia del texto escrito.

Sea éste un homenaje a Arturo UsLAR Pietri y a quienes con tanto entusiasmo grabaron y transmitieron el programa, así como a *Cuadernos Americanos* por su cordial recepción del texto. RLM.

luego, desajustes, cambios, transformaciones, contradicciones, problemas de todo tipo, que caracterizaron la vida de este país en los treinta o cuarenta últimos años.

Yo nací en un país rural aislado, de una población relativamente pequeña que vivía de exportar café, cacao y dos o tres cosas más, con vida muy modesta, bastante aislado del mundo, a pesar de su posición geográfica que siempre lo ha favorecido mucho, pues está en esa especie de balcón frente al mundo que es el Caribe. Pero ese país va a sufrir una inmensa transformación, no sólo por el hecho de encontrarse o hallarse en él una inmensa riqueza petrolera que empezó a explotarse hacia 1917-1918 y no fue solamente creciendo en volumen, hasta llegar a un momento increíble en que aquel país que era el cuarto o quinto exportador de café del mundo, se transformó en el primer exportador de petróleo del mundo, sino también, luego, en lo otro que pasó, que fue quizá más importante, que fue el aumento de los precios del petróleo, entre 1973 y 1982; en ese lapso, el precio del petróleo se multiplicó 17 veces. Qué fácil es decirlo, ¿verdad?, pero muy pocas ha pasado en la historia de ningún producto en el mundo. De modo que todo eso trajo una especie de impacto, de desajuste, de cambio violentísimo y rápido en todas las formas de vida venezolana. Se dispuso de medios de que nunca se había dispuesto, se tuvo una especie de sensación de omnipotencia, de que todo podía hacerse, se hicieron muchas cosas, se dejaron de hacer muchísimas otras, hubo efectos positivos y mucho efecto negativo. Venezuela se conectó con el mundo de un modo inmediato. Venezuela se desarrolló materialmente, de una manera espectacular, puesto que es posible que hoy Venezuela sea uno de los países hispanoamericanos de comunicación interior mayor, se logró un desarrollo industrial, tal vez mal planeado, mal combinado, pero ahí está, ¿verdad? De modo que, por ejemplo, Venezuela hoy en día tiene la posibilidad de ser en los próximos ocho o diez años el segundo o tercer exportador de aluminio del mundo. De modo que todo eso cuenta. Y es uno de los mayores productores de energía eléctrica por habitante también a escala mundial. Ese país tan distinto, que es éste, en que yo estoy viviendo ahora: a mí me tocó vivir el drama de ese cambio, que es un cambio de mentalidad. No era la misma la mentalidad de la gente que yo conocí cuando era adolescente, porque el horizonte que tenían era distinto, a la mentalidad del venezolano de hoy que se ha hecho un hombre mucho más universal, que ha salido mucho más, que ha visto más mundo, que ha adquirido un juego de dimensiones con el cual no podíamos soñar

los de las generaciones anteriores. De modo que todo eso se refleja en el cambio evidente de esa estructura. Y eso forma parte también de mi preocupación de entender el país, porque es un país que yo he estado... por decirlo así, pintándole el retrato a una persona que está cambiando de fisonomía todo el tiempo. Entonces es una tarea muy difícil.

El medio familiar en que yo me formé, no tenía nada que pudiéramos considerar llamativo o particular, yo nací de una familia típica común de la burguesía venezolana. Mi padre era un funcionario, mi madre era una excelente mujer, que había tenido por lo demás una muy buena educación porque ella había tenido la suerte de que la educaran en Francia, y desde luego adquirió una visión del mundo que no era la común y corriente en aquella época. Se ocuparon mucho de mí, fui hijo único muchísimo tiempo, casi hasta que llegué a la víspera de la mayoría de edad en que nació mi hermano Juan. Y todo esto configuró el cuadro de mi vida de niño, que se despierta en un mundo muy limitado. El hecho político fundamental era la dictadura de Gómez, de modo que era una Venezuela rural. Eso formó el cuadro de mis vivencias. Yo no pertenecí, y mi casa no era la de una familia de intelectuales. No, no era eso la preocupación ni de mi padre, ni de mi madre, aunque mi madre leía pues, por lo mismo de haberse educado en Francia y leía mucha literatura francesa, y novela, pero en fin, no podría decir que en mi casa hubiera un clima intelectual, no lo había.

#### *Una vocación*

DE modo que en mí despertó esa curiosidad como despiertan esas cosas, ¿verdad?, misteriosamente, porque un buen día, muy joven, sentí que tenía que decir algo y yo quería decir algo y empecé a escribir, empecé a escribir a los catorce o quince años ¿verdad? Y desde entonces no he parado. En esa época publicar un libro era una hazaña. No era fácil, Venezuela era un país muy pobre, no había una industria editorial. De modo que el vehículo normal, como lo fue en toda América Latina, por mucho tiempo fue el periódico. Escribir un poemita, escribir un cuento, escribir una pequeña prosa, para que un periódico amigo se la publicara a uno, desde luego sin pagarle nada. Y ésa era la manera pues, de darse a conocer y de entrar en contacto con los sectores intelectuales. Y ése fue el camino mío, mi primer libro se publicó en 1928, yo tenía 22 años de edad. Y entonces estuve escribiendo cuentos, en los dos años anteriores a ese libro, unos cuentos distintos a los cuentos tradicionales

venezolanos, que produjeron cierto impacto, como si dijéramos una ruptura con lo que había sido tradicionalmente la literatura venezolana. Ese libro se llama *Barrabás y otros relatos*.

#### *Barrabás y otros relatos: una ruptura con el pasado*

ESTE libro representa una ruptura en la técnica narrativa, en la prosa, en el abandono de la tradición criollista, por así decirlo, la tradición costumbrista que había predominado mucho en toda la literatura hispanoamericana y pintoresquista, fue una tentativa de meterse por dentro del hombre, fue una tentativa de universalizar la situación. Fue un ensayo, también, de ponerse al día con lo que estaba pasando en el resto del mundo en literatura. Fue realmente una ruptura, ese año de 1928, y esa generación. Yo no soy amigo del término generación, porque creo que es un término muy engañoso, pero en fin... Los jóvenes escritores que coincidieron en esa época sintieron que la literatura venezolana estaba aislada, atrasada y fuera del ritmo del mundo, era una época de grandes novedades, era la época en que había ocurrido la herencia del cubismo, la herencia de ultraísmo, del creacionismo, la aparición del surrealismo. Todo eso estaba en el aire y nos llegaba de muchas maneras. Y nos parecía que no podíamos seguir ignorando esto. Y que había que entrar en eso. Eso trajo una ruptura muy importante el año de 1928, en enero, a mediados o fines, en que se publicó mi primer libro. Nosotros, los jóvenes escritores de esa época publicamos la revista de la que salió un solo número, y se llamaba *Válvula*. Fue un manifiesto de ruptura, un manifiesto de ruptura con todo el pasado literario, claro, en un tono bastante polémico, bastante violento y... y terminante. Yo me acuerdo del editorial, por lo demás, lo escribí yo, empezaba con una frase que a nosotros nos pareció magnífica, en aquella época, y que hoy me parecería un poco extraña, y decía: "Somos un puñado de hombres jóvenes con fe, con esperanza y sin calidad".

El primer cuento de *Barrabás y otros relatos* busca su inspiración en la fuente inagotable de la Biblia, eso es salir del marco geográfico histórico local para interesarse en un mito universal, es un anuncio de lo que será la preocupación permanente por la historia: héroes y villanos, los sacrificados en esa historia encarnados en Barrabás. Es muy posible que, como yo siempre he pensado y mientras más avanzo en la vida y en la experiencia literaria más lo pienso, "la literatura no es tan consciente así como uno piensa", la literatura

no es producto de una planificación cuidadosa, una construcción previa, que va a desembocar en un plano como en un edificio; por lo menos yo no creo que ninguna literatura valiosa se haya hecho así nunca. La literatura tiene mucho de imprevisto, mucho que da de sí la palabra y la lengua.

Se trabaja con la lengua y la lengua es la cosa más misteriosa que los hombres tenemos, por más que nos empeñamos en hacerla precisa con muy poco éxito. De modo que la lengua tiene un poder creador en ella misma, ¿qué significa una palabra?, ¿qué significa una palabra en un determinado contexto, o en otro?, y eso mismo va dando de sí, una especie de exigencia, de condicionamiento, que termina por salir algo que era muy distinto de lo que probablemente iba a escribir cuando se sentó a escribir. De modo que yo creo que no era tan claro qué era aquello contra lo que queríamos estar, contra eso que venía de atrás. Estábamos al tanto de lo que estaba pasando en el mundo y queríamos decir otra cosa, claro, eso nos obligaba a buscar..., a apartarnos de esa tradición costumbrista, apartarnos de la tradición criollista, y a tratar de meternos con una especie de propósito, de búsqueda universal, dentro del hombre más cercano que teníamos que era el venezolano. Y aun de un hombre que no era el cercano a nosotros, como era el caso de Barrabás, por el inmenso drama que vivió aquel hombre. El hombre oscuro que participa de un modo incidental en el más grande suceso dramático que conoce la historia del mundo cristiano.

#### *Latinoamérica en París*

ESTE joven de 23 años muy pronto cruza el Atlántico rumbo a Francia, llega a París, para sustituir en un cargo diplomático a otro gran nombre de las letras venezolanas, Julio Garmendia, considerado como el Juan Rulfo de su país. En la capital francesa escribirá su primera novela: *Las lanzas coloradas*.

Sí, ciertamente, ese viaje fue para mí muy importante, fue casi definitivo. Desde luego yo puedo decir que mi vida intelectual se podría partir en un antes y después de haber ido a Francia. Yo fui muy joven, tenía 23 años cuando llegué a París con muy poca experiencia. Venía de un país muy aislado, de una pequeña ciudad, con un horizonte muy estrecho y caigo de pronto en medio de aquello, que llamaba Hemingway "una fiesta".

Caigo al París fabuloso de 1930; en 1929 llegué yo. Desde luego es un deslumbramiento, un choque muy grande. Era como un hambriento que lo sueltan en un banquete, que uno no sabe qué comer,

por dónde comenzar. Todo eso me produjo desde luego muchas reacciones interiores, muchos reajustes dentro de mí mismo, me despertó muchas curiosidades, me hizo consciente de muchas cosas que no advertía, me dio otra noción de lo que era la literatura y lo que eran las artes.

Yo tuve la suerte muy grande de coincidir en París con dos personas, dos grandes escritores, que fueron mis amigos muy entrañables y compañeros muy íntimos. Fueron Miguel Ángel Asturias y Alejo Carpentier. Entonces eran jóvenes escritores que estaban ahí. Ahí establecimos una amistad muy estrecha y los tres teníamos la misma preocupación, de ver cómo hacíamos una literatura latinoamericana distinta. Que no fuera una copia, como lo había sido muchas veces, de lo que estaba pasando en Francia, que tuviera un carácter nuevo y distinto, y que revelara en realidad "una realidad latinoamericana que no había sido manifestada ni en la novela ni en la narrativa".

Eso nos llevaba todas las reuniones, casi, casi todos los días, y eran interminables aquellos diálogos, en que hablábamos de lo que estaba pasando en Hispanoamérica políticamente. Nos dábamos cuenta de la extrañeza del mundo hispanoamericano, visto con unos ojos europeos, y/o condicionados por la luz de Europa. Y nos dábamos cuenta, igualmente, que mucho de eso no había pasado a la literatura ni estaba en la literatura que había sido muy ciega para expresar esto.

Yo estaba trabajando *Las lanzas coloradas* y Miguel Ángel Asturias estaba escribiendo *El Señor Presidente*, Alejo Carpentier se ocupaba más de música en ese momento. Es muy curioso, pero él siempre tuvo gran interés por la música. Pero al mismo tiempo estaba escribiendo una primera novela, a la que el después no le dio mucha importancia en su obra, que es una novela negra cubana que se llama *Ecué yamba o*.

Y claro, nosotros discutíamos y hablábamos de las novedades literarias, del surrealismo, que en ese momento estaba rampante y de Hispanoamérica. Y esas noches que nos pasábamos, Miguel Ángel Asturias hablaba de su experiencia de guatemalteco, de la época de Estrada Cabrera, de aquel país en que está tan penetrada la cultura maya, de ese mestizaje con y de tradición maya y castellana. Alejo Carpentier representaba otra América. Alejo Carpentier venía de Cuba, que es una América en que no hay presencia indígena. Pero en el Caribe hay una presencia negra muy poderosa y él tenía una fascinación muy grande por la santería negra cubana, por los náñigos, por los ritos negros, por las tradiciones negras.

Nos pasábamos las noches contándonos cosas de santería cubana y anécdotas de la época de la dictadura de Machado y cosas de este tipo. Yo venía de la Venezuela de Gómez, que era otro país distinto, un país donde tampoco es tan dominante la presencia negra como en Cuba ni tan dominante la presencia indígena como en Guatemala. Un país de mestizaje como es Venezuela, que es otro tipo de cosas.

### *Realismo mágico*

PERO de eso que nos contábamos y comentábamos resultaba que esa realidad vista desde Europa era sumamente extraña. Y que esa realidad no había sido vista ni expresada. De ahí salió la noción de que eso tenía que ser dicho y de ahí nació, lo que podríamos llamar, una manera de narrar, una manera de ver la realidad latinoamericana.

A mí mismo me tocó luego encontrar un nombre para definirla, que fue *realismo mágico*. De ahí nació ese realismo mágico, que ha sido por lo demás una veta muy rica de la literatura latinoamericana casi dominante hasta hoy porque después de todo ¿qué hay en García Márquez sino las consecuencias de eso mismo?

### *La guerra de la independencia y Las lanzas coloradas*

ESA novela nació de una manera muy incidental, yo había escrito y publicado los cuentos de *Barrabás*, cuando me fui a Francia en el año 1929, venía el año 30 que era el año del centenario de la muerte de Bolívar.

En aquella época, por la situación política del país, nosotros teníamos la sensación de que Bolívar era una especie de refugio de esperanza. Era necesario sacarlo un poco del panteón, y llevarlo a la calle, y llevarlo a la emoción de la gente, por muchas razones, políticas y sociales y de mil índoles. Entonces yo había pensado con unos amigos míos (imagínense aquella época, muy ingenua), que pensaba hacer un filme sobre Bolívar; y entonces, me dijeron a mí que por qué no hacía un guión. Cuando llegué a París, donde empecé a ver un mejor cine del que veía en Venezuela, se me ocurrió hacer un guión, pero cuando me puse a pensar el guión, me surgió de pronto la novela. Me puse a hacer esa novela, en la que Bolívar no aparece, porque finalmente no, no aparece. Y esa novela se convirtió en un fresco de la guerra de independencia. Porque yo pensé que la guerra de independencia tenía un contenido muy importante, que

tampoco había sido visto, la guerra de independencia es una guerra civil, desde luego, una guerra de venezolanos contra venezolanos básicamente. Es una guerra en búsqueda de la identidad, una guerra de gentes que quieren saber finalmente quiénes son, que es una gran angustia latinoamericana.

Yo pensé que eso había que decirlo y no seguir pintando bataillitas... banderitas, sino todo ese proceso oscuro, violento... difícil de apresar y expresar, y eso lo intenté en *Las lanzas coloradas* y parece que el libro tuvo algún éxito: se publicó en Madrid en 1931 y al año siguiente estaba traducido al alemán y al francés. Hay la coincidencia de que probablemente fue la primera novela hispanoamericana que publicó Gallimard en París, una traducción, por cierto, de uno de los mayores hispanistas y uno de los grandes escritores franceses de la época que era Jean Cassou.

### *Entre el cuento y la novela*

YO principié escribiendo cuentos por muchas razones, porque me gustaban en primer lugar, porque leía mucha literatura de cuentos extranjeros, leía cuentistas franceses, cuentistas rusos. Y desde luego porque era lo más fácil para nosotros en aquel momento publicar un cuento. Publicar una novela era una empresa inalcanzable, no había editores, hubiera sido pues una mera locura ponerse en aquel momento a intentar una novela. Entonces se iba al cuento, que desde luego tiene un lenguaje y una significación enteramente distinta. Qué es un cuento y qué es una novela. Solamente la gente muy superficial puede creer que la diferencia entre un cuento y una novela es que uno es corto y la otra es larga. Son dos lenguajes, son dos visiones, son dos maneras de ver, de expresar totalmente diferentes, no son trasladables la una a la otra. Y entonces por eso escribí muchos cuentos.

He publicado hasta hoy cinco libros de cuentos, son más de setenta y tres cuentos los que están recogidos en libros. Siempre ha sido un género que me ha gustado mucho y me parece que permite expresar ciertas cosas que la novela no expresa, que es otra manera de ver la realidad, es la diferencia que hay entre un aguafuerte y un cuadro, en fin hay una... una cosa de esencia que es diferente y no simplemente de mecanismo. ¿Novelista o historiador? Se dice que en la novela yo he sido más que todo historiador, no es verdad. Yo no he escrito novelas históricas. Yo no he escrito novelas históricas y esto le va a parecer un poco una *boutade*, como dicen en Francia.

*La novela histórica*

Lo que la gente llama novela histórica es el esfuerzo de la reconstrucción de épocas. A mí nunca me ha interesado reconstruir épocas. Nunca. Yo no he tenido nunca una preocupación arqueológica, cómo vivían los romanos, cómo amaban los romanos o, más cerca, cómo amaban los hispanoamericanos de comienzos del siglo XIX, en la época romántica. Eso no me ha interesado nunca. Ni reconstruir costumbres, ni maneras, ni formas de vida social de la época. A mí me ha interesado el hombre hispanoamericano, a mí me ha interesado el ser hispanoamericano. Entonces yo siempre planteaba esta situación: para conocer a los hispanoamericanos y expresarlo y para penetrar en el fondo de lo que somos los venezolanos y los hispanoamericanos en general, ¿qué me resulta mejor?, ¿ponerme a inventar un muñeco, o coger un hombre vivo y tratar de reflejarlo? Y eso ha sido el sistema, simplemente. Y lo que yo he escrito son novelas. *Las lanzas coloradas* tiene un claro fondo, la guerra de independencia, pero usted lo podría trasladar a la guerra civil venezolana exactamente lo mismo. Yo lo que he tratado de entender, es por qué la gente fue a la guerra, cómo hizo la guerra. Ahora no me interesa la cosa arqueológica de reconstrucción de épocas, eso es muy de segundo plano para mí. Muy poco importante. Mi interés es el hombre. Así, por ejemplo, la más histórica de mis novelas probablemente, la que tiene un fondo más histórico, que es *El camino de El Dorado*, es la aventura de Lope de Aguirre, que es un personaje fascinante. A mí me interesó mucho Aguirre como personaje. A mí me interesa mucho el hombre. Mi interés es el ser humano. Y Aguirre es un ser humano extraordinariamente original. Yo no diría original, que es una mala palabra, sino un ser humano que se realizó con una intensidad verdaderamente extraordinaria, incomparable. Entonces, ese fenómeno, cómo ese hombre llegó a lo que llegó, hizo lo que hizo, intentó lo que intentó. Que todo aquello parece desmesurado y loco. Pero claro, nadie es desmesurado ni loco, es un mecanismo y unas circunstancias y unas condiciones. Entonces se me ocurrió meter a Lope de Aguirre, claro que Lope de Aguirre me impone una serie de restricciones que no me impone la guerra de independencia. Y estamos hablando de un conquistador español del siglo XVI, no tenía entonces que falsificar así tan descaradamente, aunque mi propósito no era arqueológico, tenía que respetar la lengua, tenía que respetar el ambiente, tenía que respetar los juegos de valores del siglo XVI. Todo eso me impuso leer

mucho, yo tuve que leer, para escribir ese libro, todas las crónicas en que Lope de Aguirre aparece, los testimonios de Lope de Aguirre a su contemporáneos, para tratar de agarrar el hombre.

Pero a mí lo que me interesaba era el hombre. Es decir, cómo aquella aparente loca aventura, cómo aquella tentativa totalmente desmesurada, cabe en la cabeza de un ser que ya no era hombre joven en aquel momento. Y lo realiza con aquella pasión extraordinaria, hasta que se destruye y se consume. De modo que yo tampoco diría que es una novela histórica en ese sentido, aun cuando es la más histórica por esa razón. Pues si usted coge por ejemplo, vamos a hablar de *La isla de Robinson*, tengo otra novela, que es sobre Juan Vicente Gómez. Eso lo vi yo. Yo viví hasta que tenía 26 años, 27 años, la Venezuela de Gómez.

*Juan Vicente Gómez y los dinosaurios: Oficio de difuntos*

DE modo que yo les decía a unos amigos míos, cuando se puso de moda escribir novelas sobre los dictadores latinoamericanos: yo tengo una ventaja sobre ustedes; ustedes para saber cómo era un dinosaurio tienen que ir a un museo, y yo vi un dinosaurio vivo. De modo que tengo una ventaja muy grande. Entonces yo traté de reflejar ahí lo que era Gómez. Sobre todo, lo que a mí me interesó mucho, que es el hombre, ¿cómo se veía él?, ¿cómo se entendía él?, ¿cómo entendía el país él?, porque a mí me interesa el hombre, a mí no me interesa la anécdota, ¿verdad?

Entonces, claro, yo creo que es una traslación fiel, pero como yo estaba, después de todo, con mucha libertad, recreando un personaje real, no quise ponerle su nombre, y cambié los nombres, ¿verdad?, para darme una libertad mayor, porque de otro modo me hubiera puesto a hacer una biografía de Gómez, cosa que no me interesa:

Era la palabra muerte la que caía de su pluma, como una gruesa gota espesa y grasienta, que manchaba el papel, no era porque la repitiera con insistencia de acompañamiento de órgano el sermón de Bossuet, sobre el que resbalaban sus ojos sin detenerse. Sino porque todo, el aire, el silencio, las lejanas voces, la tensa espera de una ciudad temerosa, traían la palabra muerte desde todos los rincones, caseríos, campos, hasta aquel catafalco, arrecife negro que estaban alzando en la nave central en la catedral de Tacarigua para que él hablara, precisamente, de la muerte del hombre que parecía que no podía morir.

Debían ahora estar preparando el cadáver, haciéndole ahora el tocado final de los difuntos, poniéndole el traje de la eternidad, el uniforme azul oscuro con mucha pasamanería de oro, con aquellas gruesas charreteras, con

tres soles de la jefatura suprema de las armas, desgoznados los brazos, caídas las manos, descolgada la mandíbula, un ojo abierto vidriado y turbio, habría que afeitarse, que peinarle el cabello gris con pomadas de olor, que atusarle el bigote para que dentro de la caja pareciera que seguía viviendo más quieto y más lejano. Todas las imágenes retóricas de la muerte venían al recuerdo de Solana, la pálida muerte de pisadas iguales, la flecha que todo la pasa, la danza sin término con Papas, reyes y siervos que da la vuelta la fosa guiada por un esqueleto de guadaña y lámpara, hasta aquel placer de morir que podía volver a dar la vida, todo el país estaba inundado de la muerte, estaba presente para todos y nada ni nadie podía escaparle, la muerte había llegado para el general presidente.

#### *Simón Rodríguez y La isla de Robinson*

PERO aparte de esto, tiene usted por ejemplo *La isla de Robinson*. *La Isla de Robinson*, es Simón Rodríguez. A mí Simón Rodríguez me ha apasionado toda la vida, a mí me parece uno de los personajes más extraordinarios que ha dado la América Latina, y más injustamente desconocido, o poco conocido o mal apreciado. Es uno de los hombres que se aplicó más temprano y más pronto a entender este misterio que es la América Latina. ¿Qué éramos, qué podíamos hacer?, ¿cuáles eran los conflictos esenciales que estaban presentes en el gran hecho que se destapa con el proceso de independencia? Ese hombre en ese momento dice y advierte cosas que sólo cien años después se empezaron a admitir. Ese hombre se da cuenta de una serie de fenómenos fundamentales que todavía son válidos. Ese hombre tiene la audacia de decir: ¿cómo hacemos para hacer lo que queremos hacer en América Latina sin temor de fracaso?

Y lo hace con una dedicación, con una penetración, con una devoción verdaderamente admirable, con un heroísmo frío y tranquilo y convencido de autosacrificio. Entonces ese hombre me apasiona a mí también, me apasionó a mí mucho siempre.

¿Qué iba a hacer yo, ponerme a hacer un análisis del pensamiento de Simón Rodríguez? Eso a mí no me interesaba. A mí me interesaba ver cómo atrapaba al hombre y se lo ponía a la gente por delante y decirle: ¡vean a este ser humano que está aquí! Y escribí entonces... sí, por eso se escribe la vida de Simón Rodríguez en forma de novela, se llama *La isla de Robinson*. Porque eso me permitía a mí poderlo ver, poderlo retratar, poderlo reflejar de un modo más libre y completo que lo que hubiera sido una biografía llana.

Sabemos que las cajas donde el maestro de Bolívar transportaba sus escritos se quemaron en un incendio en Guayaquil, entonces ¿cómo realiza el novelista esta investigación documental? Efectivamente se quemó muchísimo de él, sobre todo obras escritas de él, los libros que él escribió, pobrecito; en la vida miserable y andariega que tuvo, la oportunidad de publicar fue mínima, de modo que se puede decir así, sin exagerar, que lo que se publicó de Simón Rodríguez puede ser la quinta parte o quizá menos de lo que él escribió.

Pero esa quinta parte es muy rica. Y es suficiente, porque él por esa misma angustia que tenía de decir y salvar las cosas que tenía que decir, trataba de meter en muy poco espacio muchas ideas. Él escribía una especie de introducciones para unos libros más grandes que iba a hacer, pero en esa introducción está la síntesis de lo que él iba a decir en el libro grande. Luego queda mucha correspondencia de él, luego hay mucho testimonio de gente que lo encontró y lo trató. Yo leí todo eso, lo que yo pongo entre comillas es muy poco, ahí lo que yo pongo son dos cartas transcritas, porque esas dos cartas me simplificaron mucho un problema, que es la carta de Sucre a Bolívar, y la carta de él a Sucre. Cuando el gran conflicto de ellos dos ahí en el Alto Perú, Bolivia:

Estaba tendido lo más del día en una hamaca, entre mecerse y adormecerse, al movimiento crujía la madera bajo las amarras. Va a salir una balsa para la costa de Paita, lo pondrían sobre cubierta, bajo un toldo, sería una cosa de una semana, el tiempo parecía bueno para la navegación, del río bajarían palanqueando hasta el Pacífico, ya en el mar tenderían la vela y él iría acostado entre los sacos de granos, los cueros y las botijas de manteca. Hubo que reunir todo lo que quedaba de dinero, vender algún marquito de plata y esperar las últimas dádivas y ayudas. Estoy como en punta en cuaresma. Lo que más pesaba eran los cajones de los papeles. Todo estaba metido ahí, los libros publicados, las hojas sueltas, los folletos, los manuscritos, hojas y hojas de tantos días. Las cartas enviadas y recibidas, era lo que más importaba. Él podía reventar en cualquier momento, pero lo que quedaba en aquellos cajones seguiría hablando por él, más allá de la muerte y más allá del tiempo. Todo lo necesario para cambiar el destino de aquella gente pasiva y desgraciada, desde el aprendizaje hasta el trabajo y la vida. La brújula para que pudieran hallar el rumbo de salvación aquellas gentes perdidas en la ignorancia y la estupidez. Los generales, los ministros, los peones, los esclavos, los cholos, los obispos. Él sabía lo que había que hacer, lo que hubiera habido que hacer. Y lo había puesto ahí, en aquellas sucias y agrietadas cajas de madera, con su grueso letrero de pintura negra: Simón Rodríguez. No faltaba sino el lugar,

¿cuál lugar? ¿para dónde iba? Para cualquier parte, para cualquier punto de aquella redondez sin término que se inflaba como su vientre hidrópico.

Respecto de la actitud un tanto despectiva de Simón Rodríguez hacia las mujeres, ésa es la realidad, él debió ser un hombre que tenía una relación difícil con las mujeres, me imagino yo. Y las mujeres desempeñaron siempre un papel muy apagado al lado de él. Primero su esposa, la única que él tuvo, con la que se casó en Caracas antes de salir. Esa mujer la dejó él en 1797, cuando él se va de Venezuela, y en esa época, él era un hombre de 30 años. No vuelve a saber de ella nunca más, porque él no va a volver nunca más a Venezuela. No la abandona completamente porque ya tardíamente, por ejemplo, él le pide a Bolívar que con cargo a los sueldos que él va a devengar, le mande un dinero a esta mujer en Caracas. A esta mujer a quien él no había vuelto a ver hacía veinte y pico de años. De modo que él se desprende de ella tranquilamente, luego aparece acompañado de algunas mujeres que no se sabe hasta dónde eran importantes en su vida. No lo eran. Eran una especie de acompañantes que él tenía. Esa mujer con la que yo lo pongo al regresar a Venezuela es histórica. Eso es verdad. Hubo una francesa que vino con él, cuando él regreso en el año 23. Que murió, como yo lo pongo ahí, en el Magdalena.

Luego él vivía en el Perú, en esas regiones. Vivió con muchas mujeres, casi del nivel de indígenas, ¿verdad? Pero claro que eran personas con las que él no podía dialogar. Es curioso cómo un hombre con aquella visión universal que tenía en la cabeza, con aquella riqueza de pensamiento, podía convivir con un ser con el cual no podía tener comunicación o tenía una comunicación mínima. De modo que eso explica mucho que las mujeres no tengan un papel importante en su vida, porque en realidad no lo tuvieron.

Ahora, como yo decía, yo no cito entre comillas, porque no tiene sentido. Todo lo que yo pongo que decía Rodríguez, él lo dijo. Lo dijo con otras palabras, lo dijo en otra forma, lo dijo en una carta, lo dijo en una conversación y alguien lo recogió. Entonces yo lo que hago es ponerlo a él en un diálogo libre, con mucha gente, a decir cosas que él sí efectivamente dijo en sus libros, dijo en sus apuntes, dijo en sus cartas. De modo que yo no le falsifico en nada su pensamiento. No lo cito textualmente, porque entonces no habría tenido sentido. Pero todo lo que está ahí, en boca de Rodríguez, es algo que recogió alguien que habló con él, algo que puso en una carta, algo que está anotado en alguna de las pocas obras que él logró escribir.

### Un venezolano en Nueva York

EL año de 1945 yo formaba parte del gobierno de Venezuela, en una posición muy importante en el gobierno de Isaías Medina, y entonces vino el golpe de Estado, cayó Medina. Yo fui desterrado de Venezuela, y viví fuera de mi país desterrado cuatro años y pico.

Tuve la suerte de que llegué a Nueva York, sin un centimo y sin nada... con necesidad de ver cómo me ganaba la vida y en ese momento estaba de jefe del departamento de español, en Columbia University, una gran figura de la intelectualidad de lengua española, que era don Federico de Onís. Onís supo que yo había llegado a Nueva York y me buscó. Habló conmigo y me dijo que si a mí no me interesaba entrar a Columbia University a dar una cátedra ahí. ¡Claro, a mí me cayó de perlas aquello, porque me solucionaba mi problema y me daba una salida, para mí, muy grata!

Y así entré el año de 1947 a la Columbia University, primero como *visiting professor* y después como *associate professor*; estuve hasta el año 1950, en que me regresé a Venezuela, cuando ya me permitieron regresar al país. En ese tiempo dicté muchas cátedras; ya se sabe cómo son las universidades norteamericanas, cada año hay que poner un nombre distinto al curso: "El Indígena en la novela hispanoamericana...", "El negro..." pero, en fin, después de todo es la misma historia literaria la que se está haciendo.

Entonces en una de esas ocasiones me tocó hacer un curso porque incluso Onís me dijo ¿por qué no da un curso sobre literatura venezolana?, bueno, cómo no. Y cuando hablé de la novela era el año 1948. No hay que perder de vista esto. Hace cuarenta años. En ese momento la novela venezolana estaba en una posición muy buena en América Latina.

Fíjese que en ese momento los grandes novelistas hispanoamericanos que estaban a la cabeza eran Azuela, en México, Martín Luis Guzmán, que comenzaba, Güiraldes, Rivera, que había muerto muy temprano, y Gallegos que era el que estaba haciendo una obra más importante y continua, de mayor volumen, de modo que la perspectiva de decir, en ese momento, que la novela venezolana era una de las más importantes de América Latina era verdad. Yo había publicado *Las lanzas coloradas*, en fin... había pues una situación que permitía decir eso, que hoy en día seguramente es insostenible, ¿no? ¿Por qué se torció eso, por qué no siguió eso...? Bueno... eso, como diría aquí, es otra historia.

*Obra poética*

Yo he escrito poesía toda mi vida, por una razón muy obvia, porque yo creo que la función de escribir es una sola. Y que los géneros son cuestiones instrumentales, ¿verdad? El hombre que escribe es porque cree que tiene que decir algo, porque está obligado a decir algo, porque tiene algo por dentro que tiene que desembuchar... como diríamos. Y eso le impone varios registros, depende de lo que él tiene que decir, cómo, cómo se traduce eso mejor: "Eso se traduce mejor en un ensayo porque evidentemente que tengo yo que argumentar una serie de cosas. Voy a escribir un ensayo". "Esto es materia para ver con la lentitud con el *tempo* de una novela, que es donde se pueden decir estas cosas que no son tan claras como las de un ensayo ni argumentativas". O "esto es un *flash*, una cosa que refleja en profundidad una situación pero no en extensión. Y eso es un cuento".

Pero en todo esto llega un momento, como después de todo, con lo que estamos trabajando es con la lengua. Con esa cosa misteriosa de qué significan las palabras. Qué relación tiene el significado con el significante, qué relación tiene con el contenido. Aquello que preocupaba desde Platón en el *Cratilo* hasta los lingüistas de hoy. Llega un momento en que uno se da cuenta que después de todo lo que uno está haciendo es jugando con las palabras. Jugando es una mala palabra. Trabajando con las palabras. Trabajando con las palabras, es decir, con ese misterio que es la palabra. Hasta dónde las palabras dicen lo que uno quiere que digan. Hasta dónde dicen lo que uno no sabe que está diciendo. Hasta dónde... Hay cosas que uno no puede decir. Que uno no logra expresar, entonces... ahí está uno, en la frontera de la poesía. Porque ya ahí no hay más remedio que caer en esa cosa que es la poesía. Esa cosa misteriosa.

Esa cosa misteriosa en que un hombre dice unas cosas, en que él perfectamente no sabe qué está diciendo. Pretende saber lo que está diciendo, pero a lo mejor ha dicho otra cosa o lo ha dicho en una forma que permite interpretarla de otra manera. Y por eso desemboca en la poesía.

Yo he desembocado mucho en la poesía en mi vida. Y hay un halo poético en todo lo que yo he hecho en mi vida. Un visión si se quiere poética. Eso explica que a lo largo de mi vida escribí poesía. Y *Manoa* es un especie de saldo en que en algún momento dado, yo dije: algunas de estas cosas las quiero salvar. Allí hay cosas escritas a lo largo de treinta años.

Este libro no. Este libro se llama *El hombre que voy siendo*. Este libro recoge la escritura poética de prácticamente ocho o nueve años, no más. Es un libro que refleja más mi situación actual, mi manera de entenderme y mi manera de ver al hombre. Es una poesía reflexiva, una poesía muy poco verbal, muy poco exterior, muy interiorizada. Porque efectivamente eso soy yo hoy en día. Un hombre a quien la edad, a quien la experiencia de la vida, a quien la carga de la vida, a quien el misterio de la vida ha hecho reflexivo y que vacila mucho sobre muchas cosas. Muchas cosas que ayer creía ver claras las ve menos claras. Ahora ¿eso cómo lo podía yo expresar? Expresarlo en esa forma directa que es la poesía, en esa especie de forma encantatoria de conjurar la realidad. Lección de Borges y de Eliot:

Lección de aquel hombre callado  
que le entregó la vida a la palabra.  
Lo demás es lo vano, lo torpe, lo inánime  
lo que agobia, redonda y atosiga.  
Despojo de despojos deslavados.  
Del tumulto sin voz y sin sentido.  
Del cetro del latón del rey leproso,  
de la cadena de oro y de la feria  
irse libre y sereno.  
Quedarse solo a solas,  
con lo que a solas  
se halla y se oye  
metido en el adentro  
en el meollo  
en el magma nutricio y oscuro  
con la sola palabra, no con el eco  
ni con el rumor ni el ruido  
con la sola palabra milagrosa.

*La palabra fuera del libro*

Yo formé parte de esa preocupación del intelectual latinoamericano, por ser un poco pedagógico con respecto a su pueblo, de hablarle, decirle, de orientarlo. Cuando a Venezuela llegó la televisión yo dije a los escritores: estamos haciendo periodismo ¿por qué?, porque queremos llegarle a una masa muy grande de gente que no lee libros. Y queremos decirle las cosas que tenemos que

decirle y creemos que deben saber y que deben entender y que deben plantearse por el único vehículo que nos queda para ello que es el periódico.

Cuando llegó la televisión, yo me di cuenta, como todo el mundo, de que aquello era un vehículo de un poder comunicativo incomparable. Entonces dije: ¿qué van hacer los hombres de pensamiento, los intelectuales?, ¿se van a meter en este mundo o van a quedarse fuera de él? Si tienen el interés de decir cosas tienen que irse a decir ahí, porque sería un empobrecimiento muy grande y una mutilación muy grande renunciar a esa oportunidad. El vehículo ideal de comunicación popular, que tenían hasta entonces, que era el periodismo, ha pasado a segundo plano.

Entonces ha llegado esta otra lengua, vamos aprender a hablarla. Y yo muy temprano pensé que había que utilizar el lenguaje de la televisión y lo aprendí. Porque eso es una de las cosas que más difícilmente logran hacer los escritores en Venezuela y fuera de Venezuela. Yo oigo muchas veces, cuando viajo, a intelectuales de muy alto rango en Francia, en España, que van a la televisión ocasionalmente y no saben hablar en la televisión. Hablan un lenguaje totalmente inadecuado que no le llega al hombre que los está oyendo y digo: aquí está la dificultad.

Yo traté de aprender ese idioma y creo que lo aprendí, y aprendí cómo se debe hablar en televisión y cuál es el lenguaje que pasa a través de la televisión y cuál el que no pasa. Y eso me permitió entonces ampliar mi campo de comunicación de un modo gigantesco. Y eso explica por qué durante 33 años, con algunas interrupciones desde luego, hasta ahora que lo interrumpí finalmente, he hecho más de mil doscientos programas de televisión. Pero fueron mil doscientos diálogos con mi gente, que llegaron a una amplitud y una eficacia que no hubiera alcanzado nunca ni el libro ni el periódico. Yo digo muchas veces sin exageración que de diez venezolanos que me conocen, nueve me conocen por la televisión.

#### *Escritura y acción*

**H**AY una cosa que deseo decir de paso. Mi obra tiene una especie de hiatos, de épocas en que desaparece. Eso obedece a mi acción pública. Yo he sido un hombre hispanoamericanamente, he estado en la frontera de la política siempre. Porque me ha preocupado mi país. Y no podía llegar a un punto y no más allá. Entonces eso me ha llevado a la actuación política durante muchos años. Entre mil

novecientos treinta y siete, por ejemplo, y mil novecientos cuarenta y cinco, es muy poco lo que escribí. Hay un bache entre el momento en que publico *Red* y el libro siguiente que viene apareciendo, casi diez años después. Porque esos diez y ocho años estuvieron entregados a la política. Esos diez años fui jefe de partido político, miembro prominente del gobierno, ministro y desterrado político. Cuando me desterraron volví a la literatura. Que fue en Columbia University, después regresé a Venezuela, con *El camino de El dorado*, *El largo silencio* y *Letras y hombres de Venezuela*, todo eso lo hice en Columbia.

Cuando regresé a Venezuela en el año de 1950 entonces me puse a trabajar, porque lo que había en Venezuela era la dictadura de Marcos Pérez Jiménez y yo no quería absolutamente nada que ver con aquello. Entonces volví a la literatura y el periodismo y ahí empezó la televisión. Ahí empecé hacer los programas de televisión. Cuando cae Pérez Jiménez en 1958, vuelve otra vez a abrirse para mí el problema de la política, porque yo era un hombre conocido con un antecedente político grande. Me era muy difícil sustraerme. Volví a la actividad política, eso me llevó al congreso en el año de 1959 como senador. Estuve 15 años en el senado. Y me llevó en el año de 1963 a convertirme en candidato a la presidencia de la República. En una campaña en el año sesenta y tres. Y a formar parte de un gobierno de coalición con el Partido Acción Democrática.

Eso explica otro bache largo en que se interrumpe mi obra de escritor. Esa obra vuelve nuevamente cuando en el año setenta y cuatro yo dejo el congreso, después de quince años, y regreso a mi labor de escritor que se ha mantenido hasta ahora y que espero se mantenga ininterrumpidamente.

*La Malinche*

## LA MALINCHE: SUS PADRES Y SUS HIJOS\*

Por Margo GLANTZ  
ESCRITORA MEXICANA

SI SE EMPIEZA un texto como éste diciendo que la Malinche es un personaje controvertido, se cae en la conversación plana o en el pleonasma, cuando menos. Otro problema grave cuando se habla de ella es la aparente escasez de las fuentes, o su poca confiabilidad, y la muy probable ocurrencia de que todos digamos lo mismo. Más grave aún es su evanescencia. Y sin embargo estoy convencida que, como cualquier personaje mítico y a la vez histórico—que desaparece y reaparece en forma cíclica en nuestra historia—, debe ser periódicamente revisado y quizá descifrado. Enigma cada vez más poderoso, especialmente si se tiene en cuenta que acabamos de celebrar o execrar el Quinto Centenario del Descubrimiento de América y que la Malinche es el paradigma por excelencia del mestizaje.

Cada vez que consulto las fuentes tradicionales que sobre ella existen soy objeto, de manera invariable, de una fascinación peculiar. Procedo, de inmediato, a un ejercicio de limpieza para recuperarla debajo de tantas gallinas y gallipavos, mantas de algodón bien labrado, joyezuelas, turquesas de poco valor, maíz y las otras diecinueve mujeres que formaban parte del lote entregado a Cortés después de la batalla de Cintla, a principios de 1519.

Entregada como instrumento fundamental para cumplir con las tareas de la vida diaria y hacerlas llevaderas a los soldados, incluyendo las tareas de la reproducción, Malinche, cuyo nombre designa una fatalidad, según el calendario o *tonalpoualli* azteca, será convertida en figura fundacional de nuestra historia, investida de ese halo sospechoso que rodea y encubre a Eva a partir del día en que nos obligó a dejar el Paraíso, a Elena cuando provocó la Guerra de Troya, o a la Cava por cuya culpa se perdió España.

\*Texto leído en la inauguración del Coloquio del mismo nombre celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras del 1 al 4 de diciembre de 1992.

Condenada al silencio historiográfico, como dice Angelo Morino en su muy interesante libro *La Donna Marina*, su liga con Cortés la convierte en uno de los personajes más frecuentados de la escritura de los conquistadores y en figura esencial de los códices de los vencidos, a tal punto que en algunas crónicas y en algunos códices se convierte en diosa. Este destino singular la persigue, ya sea como elemento providencial para el triunfo de Cortés, o como la culpable de nuestra desgracia, al grado que en *El laberinto de la soledad*, uno de sus más difundidos e importantes escritos, Octavio Paz la fusiona nada menos que con la *Chingada*.

Varias novelas sobre la Malinche circulan por el mundo, y aquí debo consignar recibo de un manuscrito que me ha llegado de Argentina. También es cierto que Cortés no tiene calle en México, pero en Coyoacán Malintzin está situada entre Xicoténcatl y Moctezuma, *of all people!* Óperas, tragedias, novelas, dramas románticos, crónicas se publican a lo largo de los siglos, poemas, entre ellos, y muy especial, el que le dedica Rosario Castellanos, el libro que ahora escribe Rosa María Zúñiga, las caricaturas de los moneros de *La Jornada*, ¿verdaderos nuevos códices?

No importa, ya sea como heroína o como traidora, Malinche es sujeto de la historia y objeto de una mitificación. Hemos querido por ello revisitarla, indagar en nuestras raíces, esas raíces estrechamente vinculadas al mestizaje y replantear muchas de sus andanzas actuales y pasadas y aclarar su significado, en tanto pivote del malinchismo, para muchos, o como antecesora de los movimientos feministas o hasta como bandera de las chicanas que ven en ella, y en Frida Kahlo, un símbolo perfecto de su propia identidad. Gloria Anzaldúa, en su libro *Borderland-La Frontera. The Mestiza*, dice lo siguiente:

No vender yo a mi pueblo, ellos venderme a mí. A Malinali, Tēnepat o Malintzin se la conoce como *la Chingada*, y por ello se ha convertido en la blasfemia más constante en boca de los chicanos. Es la puta, la prostituta, la mujer que vendió su pueblo a los españoles, éstos son los insultos despreciativos que los chicanos escupen diariamente contra ella. Pero el peor tipo de traición es el que pretende hacernos creer que la mujer india que llevamos dentro es la traidora. Nosotras, indias y mestizas, civilizamos a nuestro indio interior, y la brutalizamos y la condenamos. ¡Buena labor ha hecho la cultura de los machos entre nosotras!

Insisto, este coloquio es por eso un mero principio, una tentativa, un ensayo sobre la interdisciplinarietà. Estoy convencida de

que no es posible entender a este personaje si no se hace un recorrido por las cosmogonías, los códices, los *huehuetlatolli*, las crónicas, la caricatura, la sociología, la etnología, la antropología, el psicoanálisis, las ideologías. Este coloquio nos permitirá quizá no sólo explorar la figura de la Malinche, ayudará a establecer contacto con muchas personas cuya preocupación es la nuestra. No quiero finalizar sin agradecer de manera muy especial al rector José Sarukhán su generosa presencia en la inauguración de este coloquio, a la doctora Juliana González, directora de la Facultad de Filosofía y Letras, su interés y apoyo para organizarlo, a Valquiria Wey por su intensa y valiosa colaboración, a los invitados especiales —Georges Baudot, Jean Franco, Sandra Messinger Cypess— que entre sus temas de estudio han dedicado brillantes páginas a esta nuestra primera madre sospechosa. Gracias también a todos los ponentes, y a este público formado por estudiantes y maestros universitarios, sin quienes este esfuerzo hubiera sido inútil. Muchas gracias.

## LA MALINCHE Y EL PRIMER MUNDO

Por Jean FRANCO  
UNIVERSIDAD DE COLUMBIA

EN 1950, Octavio Paz comentaba la "extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales". Nadie en aquel momento hubiera previsto la extraña emigración de esta mujer/símbolo a otros territorios, en donde se convierte en representante de lo híbrido, de la pluralidad y del multiculturalismo.

La apropiación contemporánea de la Malinche responde, por supuesto, a distintos intereses, entre los cuales quiero destacar: 1) el problema del multiculturalismo en las sociedades racistas europea y norteamericana; 2) el de la lucha de la mujer contra representaciones que no la representan (aquí distingo entre dos sentidos de representar: *Vertreten* o representación en el sentido político y *Darstellung* o representación simbólica; 3) la revaloración del mestizaje por latinoamericanos que han tenido que replantear el problema de la identidad en la era de la globalización de la cultura; 4) el uso estratégico de la Malinche en las luchas de las mujeres chicanas. Estas migraciones de la Malinche más allá de las fronteras de México se apoyan en distintas interpretaciones de su figura histórica.

La resemantización de la Malinche en términos modernos es patente en algunos estudios contemporáneos de textos del descubrimiento y de la conquista. Destaco dos: *La Conquête de l'Amérique* de Tzvetan Todorov y *Marvellous possessions* de Stephen Greenblatt. Ambos libros reflejan la preocupación moderna por la alteridad, la representación y lo híbrido.

En *La Conquête de l'Amérique*,<sup>1</sup> Todorov observa, "... el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad

<sup>1</sup> Existe traducción al español, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987. Esta cita y las siguientes pertenecen a la traducción al español.

presente...". Y como para Todorov, la Malinche es una persona clave en la conquista, se transforma no solamente en la madre de la nación mestiza sino también en forjadora de la nueva identidad "universal" implicada en el adjetivo "nuestra".

Todorov es autor de un libro que se llama *Nous et les autres*,<sup>2</sup> en el cual analiza las teorías racistas de fines del siglo pasado. Son estas teorías las que han fundamentado la noción de Occidente como centro que ocupa un tiempo y lugar diferente de los "otros" que son anteriores y remotos. Antes de abordar el tema de la alteridad me interesa destacar la diferencia entre "nuestra identidad", que incluye a todo el mundo en un centro que ya no tiene fronteras y "nosotros y los otros", que subraya el proceso de construcción de lo que en inglés se llama "The West and the Rest". Como *Nous et les autres* es posterior a *La Conquête de l'Amérique*, se supone que en el segundo libro Todorov quiere enfatizar la construcción de la alteridad durante el auge del imperialismo, construcción que hoy en día se ha vuelto anacrónica. Sin embargo, mientras reconoce que la alteridad está constituida por el discurso, en *La Conquête de l'Amérique*, el argumento se basa en una diferencia esencial entre los modos de comunicación de los españoles y los aztecas. Por ejemplo, empieza el capítulo titulado "Moctezuma y los signos" declarando: "Los indios y los españoles practican la comunicación de diferente manera". El uso del tiempo presente ("practicando la comunicación"), como ha señalado Johannes Fabian, no siempre es inocente; se emplea en la antropología clásica para establecer la distancia entre el enunciante metropolitano y el enunciado que a pesar del uso del tiempo presente en realidad no es co-existente con "nosotros". Como ejemplo de esta diferencia fundamental entre dos mundos, Todorov toma un texto de Durán: "Preguntando yo a un viejo qué era la causa de sembrar el frijol pequeño tan tarde que pocos años hay que no les hiele, respondió que todo tenía su cuenta y razón y día particular".

Sobre esta diferencia, Todorov comenta "Esta reglamentación impregna los más íntimos detalles de la vida, de los que pensaría que eran dejados a la libre decisión del individuo". Aquí es patente la diferencia entre "nosotros" (contemporáneos) que actuamos con libertad y los "indígenas" (representados por medio de Durán), que viven según un código rígido que no les deja ninguna

<sup>2</sup> Existe traducción al español, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991.

libertad. Al leer este capítulo en que Todorov habla de una sociedad gobernada y determinada por presagios, no podía menos de imaginar a un "indígena" del año 3000 que interpretara nuestra sociedad mediante una lectura del *Wall Street Journal* y el *New York Times* y que llegara a la conclusión de que "en los Estados Unidos a fines del siglo xx, todas las decisiones dependen de la previa consulta de presagios por los brujos de la bolsa de valores que consideran el viernes trece como un día particularmente funesto" (*The Wishing Hour*); en aquella civilización, el tiempo y los accidentes se atribuyen a un ser supremo que se llama Mercado, único ser que tiene el libre albedrío. Cualquier decisión que nosotros tomamos por libre albedrío (por ejemplo las relaciones personales) eran determinadas en los Estados Unidos después de consultar presagios, horóscopos y shamanes que tenían en aquella civilización el nombre de psiquiatras.

Para Todorov, los europeos eran expertos en la comunicación intrapersonal y los aztecas en la comunicación con el mundo. Así concluye que, al ser el encuentro de Moctezuma y Cortés en primer lugar un encuentro humano, no es de sorprenderse que el especialista en comunicación humana (Cortés) triunfe. "Pero esta victoria de la que hemos salido todos nosotros —dice Todorov, quien otra vez universaliza—, tanto europeos como americanos, al mismo tiempo da un serio golpe a nuestra capacidad de sentirnos en armonía con el mundo, de pertenecer a un orden preestablecido...". Más adelante agrega: "Al ganar por un lado, el europeo perdía por el otro: al imponerse en toda la tierra por lo que era su superioridad, aplastaba en sí mismo su capacidad de integrarse al mundo".

Para vincular dos modos de comunicación aparentemente incompatibles, es necesario un puente. De allí la importancia de la Malinche, cuya relación con Cortés tiene, según el francés, "una explicación estratégica y militar, más que sentimental". El papel esencial de lo femenino aquí se introduce en la forma tradicional. No es enunciante ni destinatario. Es articulación.

La Malinche no subvierte la separación de los dos mundos. Cruza, actúa como puente y nos afirma en nuestra modernidad sin transgredir la ley de la diferencia establecida por Todorov. Esta ley de diferencia en la incompatibilidad de sistemas comunicativos — los aztecas se comunican con el mundo y no con los otros, su vida está regida por la exterioridad, no hay voluntad individual ni lugar para la flexibilidad y el oportunismo de un Cortés. Si es así, ¿cómo explicamos que la Malinche constituya una excepción, alguien que domina el modo de comunicación del conquistador? La

respuesta no puede sorprender. Es una mujer intercambiada. Ella "elige el campo de los conquistadores", dice Todorov. "En efecto, no se conforma simplemente con traducir; es evidente que también adopta los valores de los españoles y contribuye con todas sus fuerzas a la realización de sus objetivos". Por un lado ella atraviesa por una especie de conversión cultural, interpreta para Cortés no solamente las palabras sino también la conducta; sabe tomar la iniciativa.

Al rechazar la imagen de la Malinche traidora, Todorov comenta que "es ante todo el primer ejemplo y por eso mismo el símbolo del mestizaje de las culturas...". "La Malinche glorifica la mezcla en detrimento de la pureza (azteca o española) y el papel de intermediario. No se somete simplemente al otro, sino que adopta su ideología y la utiliza para entender mejor su propia cultura, como lo muestra la eficacia de su comportamiento". Por supuesto, dice Todorov, entender equivale aquí a destruir. La ductibilidad, la adaptabilidad de la mujer le otorga una posición vanguardista como símbolo del multiculturalismo *avant-la-lettre*.

Pero al celebrar la mujer como intermediaria y origen de nuestra cultura universal, Todorov salta demasiado rápidamente sobre esta "cópula". Repitiendo un tema de generaciones de historiadores mexicanos afirma: "es ante todo el primer ejemplo, y por eso mismo el símbolo, el mestizaje de las culturas; por ello anuncia el estado mexicano moderno y, más allá de él, el estado actual de todos nosotros, puesto que, a falta de ser siempre bilingües, somos inevitablemente bi o triculturales". La escritora bengalí y traductora de Derrida al inglés, Gayatri Chakravorty Spivak, ha comentado este tipo de gesto generoso.

Spivak afirma: *Neo-colonialism is fabricating its allies by proposing a share of the center in a seemingly new way*. Esto es, el colonialismo fabrica sus aliados proponiendo un nuevo modo de participar en el centro. En el siglo xvi, la participación en el centro se sellaba por los varios "contratos" que daban a la Malinche carta de inclusión —o sea el bautismo que marca su inclusión en la Iglesia universal, la maternidad que la hace un sujeto legal, madre de Martín que es legitimado por el Papa, y el contrato de matrimonio con Jaramillo que la convierte también en sujeto legal. Pero, como también ha notado acertadamente Margo Glantz, la Malinche actúa en el proceso de la conquista cada vez que se trata de negociar en vez de pelear. No es que Marina "escogiera" esta situación, como afirma Todorov, sino que cubría una catacresis que ocurría por una

violencia previa (Cortés había derrotado al jefe tabasqueño que le dio a la Malinche como "presente"). De allí la Malinche/Doña Marina marca la hegemonía que remplaza a la fuerza, una hegemonía basada en un contrato que funciona a raíz de una violencia previa. La hegemonía tiene que operar como si los sujetos aceptaran libremente su posición subalterna. La Malinche no representa a los indígenas en el sentido de *Vertreten*; es una representación (*Darstellung*), representación que a la vez instala la hegemonía.

Todorov pasa por alto la violencia real y la violencia epistémica. Por violencia epistémica quiero decir la supresión previa de toda posibilidad de significación que no esté conforme con el discurso de los conquistadores.

Más allá de la conquista, Todorov toma a la Malinche como puente y transición entre el siglo XVI y la época contemporánea, en vez de verla otra vez como representación (*Darstellung*) que oculta la catacreción. El lugar de lo femenino en el pluralismo, disfrazado de multiculturalismo, continúa siendo, sin embargo, el de cópula, puente, transición y adaptación.

El libro de Stephen Greenblatt, *Marvellous Possessions*, sigue otro camino. Greenblatt, que pertenece a un grupo de críticos de la tendencia neohistoricista (*New Historicism*), se interesa por lo fantástico y lo maravilloso en los libros de viaje medievales, apócrifos y reales, y la persistencia de lo maravilloso en la conquista de América como justificación del acto de tomar posesión.

Me preocupa no tanto su tesis general sino la función de la Malinche en el argumento. A diferencia de Todorov, que utiliza los términos filosóficos de alteridad sin discutir su genealogía, la terminología de Greenblatt es económica; habla de la circulación de representaciones simbólicas, de la circulación mimética, de la posesión y del valor. En el capítulo titulado "The Go Between" (el intermediario) Greenblatt enfoca la discusión en la *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo; según su argumento, la historia verdadera oscila entre un reconocimiento de las homologías de las prácticas religiosas aztecas y españolas y la constitución de la diferencia fundamental en las dos culturas. En contraste con Todorov, no se preocupa por una diferencia real entre las dos civilizaciones, sino por la necesidad de crear una barrera que justificara la conquista. Es el sacrificio humano lo que llega a constituir esta barrera. El canibalismo, el miedo de ser absorbido por el otro, es lo que produce un sentimiento de rechazo y horror en el momento en que opera también la fascinación, el de-

seo de entrar en este otro mundo. Al crear esta separación, sin embargo, los españoles anulaban la posibilidad de comunicación. De allí la necesidad del intérprete que pudiera actuar de puente, que interpretara para los indígenas sus promesas y amenazas, alguien que pudiera hacerlo sin mostrar la debilidad de los españoles. Éste es el papel de Doña Marina/ la Malinche.

Doña Marina se transforma en agente principal de la circulación de representaciones culturales, una circulación interrumpida por el rechazo del sacrificio humano. Se adapta a este papel porque ella misma ha formado parte de la economía simbólica. Es una mujer intercambiada, una figura de los márgenes y del centro, una esclava y una gran señora. La Malinche se transformó, según Greenblatt, en "objeto de intercambio, modelo de la conversión, en la única figura que parece comprender las dos culturas, la única persona en la cual se encuentran... Para todos en la Historia de Bernal Díaz del Castillo, tanto para los indios como para los españoles, el lugar de la oscilación simbólica y estratégica entre la persona y el otro es el cuerpo de esta mujer. En síntesis, la eficacia de la Malinche como lengua depende de su sexualidad". En una curiosa inversión de términos, Greenblatt cita una definición de Nebrija en la cual se afirma que la lengua era "la compañera del imperio". Agrega Greenblatt que Cortés "encuentra en la Malinche su propia compañera". La palabra "compañera" (menos abrupta que "barragana"), permite la confluencia de lo sexual y lo ideológico. Y, como en el caso de Todorov, oculta la violencia previa implicada en la condición de sierva convertida en regalo. La subordinación sexual a su turno es homóloga a la subordinación lingüística porque el náhuatl será de aquí en adelante subordinado al español.

Con el reconocimiento de la dificultad de determinar la verdadera reacción de los indígenas ante la conquista, Greenblatt encuentra en la Malinche la figura en la cual se concentra toda comunicación entre las dos culturas; "sincretiza dos mundos en conflicto y engendra un nuevo mundo". Tanto la comunicación para Todorov como la circulación simbólica para Greenblatt están articuladas por lo femenino. Al enfocar su atención en la figura del intérprete, Todorov y Greenblatt quizá se muestran más interesados en resaltar la importancia de esta posición intermedia que en la aclaración de la conquista. Ambos se identifican como intérpretes y definen el intermediario/traductor/puente como posición independiente de las culturas anteriores. Es significativo que el libro de Greenblatt se cierre con una descripción de una visita que hizo a un pueblo cerca

de Oaxaca. En una iglesia observó que el dios mixteco de la muerte estaba mirando desde el techo una escultura de Jesús crucificado. Las divinidades, dice Greenblatt, "han intercambiado estas mismas miradas ciegas durante siglos". En otras palabras, los dos mundos están vinculados solamente por la mirada de una tercera persona —el propio Greenblatt— que actúa de intermediario y que no pertenece a ninguna de las dos culturas. De esta manera Greenblatt plantea el conocimiento como una forma neutra, una cópula que vincula dos elementos que de otra manera constituirían una catácrisis. La Malinche ocupó en el siglo XVI esta posición que en la modernidad viene a ser ocupada por el catedrático o investigador que puede oscilar en forma abstracta entre dos culturas. Este paralelo sin embargo no está completo. En la Malinche se unen la función interpretativa y la sexual. La comparación entre la conquista de México y la conquista del Perú no necesariamente puede comprobarla así. En el Perú no existe una doña Marina. En cambio, el mito utópico de la vuelta del Inkarrí ha sido tan persistente como el de la Malinche en México. Cabe resaltar también que la violencia en contra de la mujer y los insultos de los conquistadores provocaron la rebelión de Manco Capac, cuya mujer fue brutalmente violada y torturada por los Pizarro.

*La regeneración del mestizaje  
en la época de la globalización*

PARA América Latina el posmodernismo ha resucitado el debate sobre la identidad latinoamericana. Cuando las fronteras desaparecen el territorio ya no define la identidad. Por eso la identidad se funda hoy en día en dos abstracciones: el mestizaje y lo híbrido.

La revitalización del mestizaje tiene dos aspectos. En Chile, donde el mestizaje se ha identificado con el resentimiento de la clase baja (véase *La casa de los espíritus* de Isabel Allende), Sonia Montesinos Aguirre encuentra en la Malinche, en la Llorona y otros mitos, la constitución de un imaginario "en donde lo sagrado otorga identidades y también 'explicación' de la historia y de la vida social". Para esta autora, como para otras, estos mitos de mujeres nos hablan de algo reprimido o desplazado —o sea el mestizo que en Chile siempre ha sido identificado con el *huacho*, el marginado. Encuentra en el hijo monstruo de la novela de José Donoso, *El obscuro pájaro de la noche*, "la imagen esperpéntica de un ser fecundado equívocamente". No deja de ser significativo, sin embargo,

que en dos autores "transnacionales" —Mario Vargas Llosa y Carlos Fuentes— la reivindicación del mestizaje se eleve a un nivel tan abstracto que ya no se refiere a seres de carne y hueso sino a la transmutación producida por ósmosis.

Carlos Fuentes, quien en su obra de teatro *Todos los gatos son pardos* había rescatado a la Malinche como fundadora de lo nuevo —a diferencia del emperador indígena y del conquistador español—, en *Valiente mundo nuevo* prácticamente borra a la mujer de la historia literaria. Afirmando que lo ex-céntrico es hoy en día lo universal (los márgenes en el centro) funda la originalidad de América en la continuidad cultural. La originalidad de la democracia en América Latina reside en "su conquista de las garantías individuales, equilibrio y renovación de poderes, unidos a las tradiciones comunitarias del mundo rural prehispánico y la tradición escolástica que orienta la política a la consecución del bien común y las tradiciones de la democracia medieval española". Lo que llama la atención aquí es que, con la posible excepción de "las garantías individuales", la mujer no tiene carta de ciudadanía en esta cultura política híbrida. Todorov y Greenblatt por lo menos rescataban a la Malinche como intermediaria. En el Fuentes de este ensayo, la catácrisis entre la "democracia" medieval española y las "garantías individuales" no ofrece ningún obstáculo. Latinoamérica es el lugar de convivencias de estas extrañas abstracciones. Para Vargas Llosa, por el contrario, todo latinoamericano es forzosamente mestizo. A pesar de su propia genealogía —descendiente de los Vargas y de los Llosa, como todo peruano, su habla y su manera de ser han sido misteriosamente impregnadas por lo indígena. Vargas Llosa es bicultural de la misma manera que Todorov —o sea sin el dolor del campesino de habla quechua que, en un chiste recogido por Regina Harrison, se ve obligado a comprar palabras españolas para poder negociar las trampas de la ciudad.

*La Malinche chicana*

LA apropiación de la Malinche por las chicanas responde a la historia de los grupos minoritarios en los Estados Unidos y sobre todo al nacionalismo de los años sesenta y setenta. En los años sesenta, el movimiento cultural chicano (Quinto Sol, MECHA) apoyaba la lucha social de los agricultores de origen mexicano y simultáneamente afirmaba el orgullo de la raza cuyo origen es el Aztlán mítico. Esta afirmación tenía paralelos con el movimiento negro, Black

Power; ambos movimientos usaban un vocabulario agresivamente "masculino" que más tarde produciría una reacción entre mujeres "de color", reacción que culturalmente ha sido muy importante. Los movimientos de las chicanas y las mujeres de color eran en parte provocados por la acusación de malinchismo lanzada contra aquellas mujeres que se aliaban con el feminismo. No es de sorprendernos que la indignación de la mujer chicana se expresara en esta etapa por un rechazo de su papel de la Malinche. Así, en el poema *Baby you cramp my style*, Laura Dee Cervantes escribe:

When you roll on top of me  
shouting 'Viva la raza'  
at the top of your prick.  
Come on Malinche  
Gimme some more.

El rechazo de la Malinche implica la reivindicación de Doña Marina: esto aparece notablemente en un ensayo de Alaíde del Castillo, quien propone una interpretación de los textos que apoye el argumento de una conversión "sincera" y un compromiso con los españoles por convicción. Un ciclo de poemas que Lucha Corpi dedica a Doña Marina la consagra.

Cuando murió, el trueno se reventó en el norte  
y junto al altar de piedra la noche entera  
el copal ardió. Su mística pulsación para  
siempre calló. Cayó hecho pedazos el ídolo  
de barro sucio y viejo, y su nombre se lo llevé  
el viento con un solo murmullo ronco:  
su nombre tan parecido a la profundidad  
salina del mar. Poco quedó. Sólo una semilla  
a medio germinar.

Como ha demostrado Norma Alarcón en un ensayo importante sobre el tema, la obsesión por la Malinche en la literatura de las chicanas resulta en un *double-bind*. "Cuando somos desobedientes, nos equiparan con la Malinche, o sea la Malinche como mito de la conciencia masculina y no la figura histórica". Señala que en la literatura chicana esta mitología incide de las siguientes maneras: a) la mujer es invitada a escoger entre patriarcas; b) el sentido de orfandad y de abandono persiste aun dentro de la familia; c) la mujer es esclava emocional y económicamente; d) la mujer es vista como

objeto de violación y de explotación social; e) la religiosidad no es una posibilidad viable; f) la relación amorosa es ambigua como en el poema de Rina Rocha, *I hate love/ I feel for you* "To the penetrator").

Lo más interesante de la crítica de Alarcón, sin embargo, es su discusión del problema psicológico expuesto en la poesía chicana y sobre todo la problemática relación entre la madre y la hija simbolizada por el rechazo de Malintzin por su propia madre. Este tema, desarrollado por Rosario Castellanos en un poema sobre la Malinche, ha sido profundizado por escritoras chicanas y otras "mujeres de color", para quienes la relación madre/hija es sumamente conflictiva. Tenemos que tomar en cuenta que, en gran parte, esta literatura es producto de la experiencia de las primeras generaciones universitarias que tenían una relación a veces ambigua con el barrio. El barrio representaba la comunidad pero también la conformidad con el código represivo que había regido la vida de las madres.

En este ambiente la historia de vida de Malintzin/Marina contada por Bernal Díaz del Castillo ha sido altamente sugestiva. Como Edipo, Malintzin era una niña echada fuera del reino. Entregada o vendida a comerciantes, termina como esclava del jefe de Tabasco, que la regala al nuevo poder, a Cortés. Como se sabe, sin embargo, Freud nunca logró establecer satisfactoriamente una simetría entre el desarrollo del niño y de la niña por medio del mito de Edipo. Quizás la historia de la Malinche pueda servir como punto de partida para explorar la ambigüedad de la relación madre/hija que ha sido poco tocada por la literatura psicoanalítica (no es de sorprenderse que Rosario Castellanos vea su propio destino reflejado en el de la Malinche). Esta historia de la niña regalada o vendida, sin embargo, es la norma exogámica. La mujer tiene que abandonar el hogar donde nació para vivir en el hogar ajeno. Se sabe además que en ciertas sociedades es un cambio brutalmente enajenante.

A la luz de esta historia exogámica, se destaca la importancia de que la literatura minoritaria de los Estados Unidos haya puesto el tópico "en la mesa". Un examen de las novelas de Toni Morrison y Sandra Cisneros, los poemas de Lucha Corpi y Laura Dee Cervantes, los ensayos de Anzaldúa y Cherié Moraga, y de Audree Lorde, nos llevan a la conclusión de que es precisamente aquí donde se entiende claramente la doble crisis —la de la separación de la madre y más allá la separación de la comunidad y por lo tanto la imposibilidad de toda identidad previamente constituida. Cherié Moraga

representa este dilema en forma aguda, puesto que fue doblemente una "vendida" por su padre gringo, que hace de su madre una descendiente de un abolenjo malinchista y vendepatria, y por su lesbianismo:

Para colmo yo una chicana mestiza traiciono aún más mi raza porque escojo una sexualidad que excluye a todos los hombres y por lo tanto y más peligrosamente a todos los hombres chicanos. Soy una lesbiana chicana. Mi relación especial al ser una persona sexualada; y una posición radical que contradice directamente y viola el papel de mujer para el cual me destinaban.

El *self-fashioning* de las chicanas puede consistir, como consiste para muchas norteamericanas, en un acentuado individualismo, pero también puede consistir en el acto de entendimiento que es necesario para que funde otro tipo de comunidad.

Malintzin, Marina, Malinche son etapas de un proceso. En el siglo XVI esta mujer pasaba de una sociedad en que su *status* estaba determinado no solamente por el nacimiento sino también por un sistema que la convertía en mercancía. En el curso de la conquista se vuelve sujeto por medio de la conversión y el bautismo, por medio de la maternidad y por último, y quizás más importante, por el contrato de matrimonio que la convierte en sujeto legal, por poseer terrenos y casa. Este tránsito marca la emergencia de nuevos sujetos, sujetos constituidos por la hegemonía de Occidente.

## MALINTZIN, IMAGEN Y DISCURSO DE MUJER EN EL PRIMER MÉXICO VIRREINAL

Por Georges BAUDOT

UNIVERSITÉ DE TOULOUSE II-LE MIRAIL

AL EVOCAR HOY, ante ustedes, con toda la solemnidad requerida, pero también con una indudable emoción, a aquella mujer que fuera el personaje más enigmático de la historia de México, y probablemente también una de las figuras clave más decisivas en un capítulo crucial de la historia de la humanidad, como es la conquista de América por los europeos hace casi cinco siglos, muchas, en verdad muchas son las dudas y las preguntas que me asaltan. No sólo el personaje de Malintzin, su imagen y su discurso son aún deplorablemente misteriosos y borrosos; parece como si el esfuerzo de historiadores y universitarios para acercarse a ella fuera siempre una empresa sin fondo y sin término, una lenta tarea ciclópea fuera de nuestro humilde alcance, o aun como el dificultoso ascenso de Sísifo empujando su roca para nunca verla encumbrada. Como si Malintzin hubiese decidido seguir vengando su infancia sacrificada refugiándose en la oscuridad histórica, o como si hubiese concluido que había sido de tal magnitud su trayectoria y su epopeya que ya sólo la ficción, la novela y el teatro, la literatura que retoma las realidades y las transforma con los filtros del imaginar y de la quimera, podían dar cuenta cabal y auténtica de ella. Su dificultad estriba, pues, en su silencio y en los mitos que genera el silencio.

Cuando hace algunos años empecé a investigar sobre ella y a publicar mis primeros estudios sobre su figura histórica,<sup>1</sup> fueron las oscuridades y las abismales lagunas de la documentación accesible lo que más me sorprendió. No porque se hubiera escrito poco sobre

<sup>1</sup> Georges Baudot, "Malintzin, l'Irrégulière", en *Femmes des Amériques*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail, série B, tome 11, 1986, pp. 19-29; "Política y discurso en la conquista de México: Malintzin y el diálogo con Hernán Cortés", en *Anuario de Estudios Americanos*, (Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos), XLV (1988), pp. 67-82.

ella. No, ni mucho menos. Sino lo poco, lo muy poco que las fuentes auténticas, los testigos de su vivencia, nos comunicaban. Así es como, cuando el historiador se preocupa por el personaje de Malintzin, lo primero que le sale al paso, para una figura histórica de este calibre, es la parquedad, la pobreza y la fragilidad de la información disponible, la real debilidad y a veces hasta la inconsistencia —cuando no la incoherencia— de la documentación confiable y explotable con algún provecho. En realidad, pocas son las fuentes razonablemente seguras y son muy escasos los testimonios directos, *de visu*, dignos de tenerse en cuenta. Es un poco como si, anticipando los mitos y fantasmas que los siglos XIX y XX construirían posteriormente alrededor de la figura de Malintzin, una extraña y voluntaria vergüenza hubiera sumergido crónicas, folios y legajos que guardan los archivos.

Y los relatos de los conquistadores, actores directos del drama, a veces parece como si no quisieran ayudarnos directamente, sino empezar ya a contarnos una leyenda, un mito inscrito en modelos culturales y literarios que, si no son falsificadores, por lo menos son el resultado de un proceso de "ficcionalización". Así, por ejemplo, el testimonio fundamental de Bernal Díaz del Castillo, quien conoció personalmente a Malintzin, y quien en más de una ocasión nos dice con sus propias palabras: "Todo esto que digo se lo oí yo muy certificadamente y lo juro..." y que, sin embargo, debemos leer con alguna prudencia. Hace poco, efectivamente, y acentuando aún más el camino indicado en gran parte por Beatriz Pastor (*Discurso narrativo de la conquista de América*), Sonia Rose ha cuestionado la representación que de Malintzin nos ha dado el cronista, recordando los modelos culturales, literarios, en que hubiera éste moldeado su relato.<sup>2</sup> Parece así que hay una real dificultad para fiarse de Bernal, crearle a pie juntillas y otorgarle un crédito absoluto.

El soldado de Cortés sería a fin de cuentas el primero, y quizá el más ilustre, de los autores de una de las "reencarnaciones" de Malintzin, o si quieren ustedes, en el día de hoy, uno de sus primeros "padres". Nuestro cronista habría incurrido en una construcción narrativa cuyas partes serían el resultado cuidadoso de una selección, "de una construcción y de una presentación, moldeadas

<sup>2</sup> Sonia Rose-Fuggle, "Bernal Díaz del Castillo frente al otro: Doña Marina, espejo de princesas y damas", en *La représentation de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991, pp. 77-87.

sobre un esquema paradigmático sacado de la tradición literaria y artística de Europa. De tal modo, según Sonia Rose, la vida de Malintzin habría sido reorganizada en estampas y cuadros ejemplares que se asemejan a una *predella* medieval donde se narra la vida de un santo. Todos los episodios narrados por Bernal conllevarían, en cierta manera, lo hierático y las secuencias que inmovilizan el relato de la *predella* en un patrón ejemplar, ampliamente fijado en el tiempo. Y a los caballeros de las novelas de caballerías que gestan la proeza de la conquista de México —entiéndase Cortés y sus hidalgos (entre ellos Bernal Díaz del Castillo, claro está), correspondería una dama con las cualidades de las doncellas de la novela de caballerías ("princesa astuta", "dama aguerrida", etcétera), con naturales cualidades morales, excelencias de toda índole y promesas inauditas de realización plena dentro de estos esquemas una vez convertida a la religión cristiana.

Esto entraña, desde luego, que Malintzin no tendrá nombre hasta no haber sido bautizada. No puede tener pasado propio anterior, por lo menos un pasado reconocible, que pueda tenerse en cuenta. Este pasado no acaecido es un "no tiempo", un tiempo a la escucha y a la espera del verdadero tiempo por venir. El tiempo que ha de empezar cuando la reciban los conquistadores, cuando se convierta a la fe católica, cuando integre por fin los tiempos de la Historia, es decir, de la Historia Europea de Occidente. Doña Marina es digna de figurar en el catálogo de los héroes de la conquista, pero Malintzin no existe. Su infancia, su doloroso tiempo de esclavitud, su condición de víctima, no existe, o sólo existe como pre-texto (digo bien: *pre-texto*, preparación y anterioridad del texto) y es sólo producto artístico de una composición "literaria", a la vez estilística y temática, organizada sobre modelos narrativos tradicionales "en los cuales se diluye la base real de la historia" (p. 80). Su abolengo prehispánico, "gran señora y cacica de pueblos y vasallos...", es la necesaria grandeza espiritual y la virtud que provienen de una alta cuna que predispone, claro está, a la heroína a su excelso papel posterior una vez fecundada por el cristianismo. Un poco como si nuestro cronista necesitara imperativamente integrar el relato preparatorio de un modelo bíblico —la historia de Moisés, por ejemplo, o aun el motivo del niño abandonado en el bosque y respetado por las fieras— a la realidad de la historia que va narrándonos. Y, por fin, y de manera ejemplar, el reencuentro de Malintzin con su madre, su padrastro y su hermanastro, en 1523, cuando la expedición a las Hibueras no sería más que una escena

de reencuentro construida como una agnórisis, según un recurso ampliamente utilizado por las novelas de caballerías. Así Malintzin, en su avatar Doña Marina, es sobre todo una imagen paradigmática, no una mujer de carne y hueso sino “un personaje monolítico, sin contradicciones y lejana”, instrumento de la Providencia, “muda y pétreo”.

Desde luego, el historiador atento a lo que arrojan documentos y testimonios no puede comulgar enteramente con esta manera de leer los textos, más aún cuando éstos son una crónica que se tilda de “verdadera” hasta en la enunciación de su propio título, y que pretende refutar, eso sí justamente, otros relatos calificados de apócrifos o supuestos y poco seguros, como el de López de Gómara. No niego el interés del análisis de Sonia Rose y de muchos otros universitarios preocupados por los mecanismos de la estética y de la retórica. Hoy en día pretenden con alguna razón desconfiar de los relatos que nos ofrecen las crónicas como testimonios verídicos y aprovechables para el historiador e insisten en los aspectos propiamente “literarios” de dichos testimonios, que sólo nos ofrecerían versiones de los hechos reordenadas y recalibradas con arreglo a modelos retóricos, a patrones estéticos, propios de una narrativa tradicional europea. Bien.

Pero aquí el testimonio de Bernal ofrece otras altas garantías de haber sido hecho con apego estricto a la verdad histórica, por sus circunstancias mismas (tanto las del autor como las de la composición de su obra). Y las repetidas reivindicaciones y alegatos del autor respecto de la veracidad de su decir son de tal índole que nos parecen descartar cualquier “arreglo”. Bernal no era esclavo de sus esquemas estéticos, ficcionalizantes, e incluso éstos no distorsionaban la realidad traducida en el relato. El hecho de ordenar la realidad histórica en un marco retórico no la deformaba y la *mise en scène* del narrador sólo es eso, una *mise en scène*, una manera de escenificar la realidad, quizá para hacerla más entendible. Si no, los historiadores no se pondrían a escribir nunca. Desde luego, podríamos entrar en el detalle de ello, y de hecho lo haremos venido el momento.

Por ahora bástenos subrayar que sí, de verdad, podemos aprovechar las crónicas para conocer parte, aunque parte ínfima, de la realidad histórica de Malintzin. Porque si no, además, sería muy desesperante. A los muchos “padres” que la Malintzin mítica —es decir “La Malinche”— va a tener a partir de la Independencia de México y del siglo xix, habría que añadir paternidades míticas

desde el mismo principio de su recorrer histórico-legendario y despedirse, pues, para siempre, de conocer algún día su llana y sencilla realidad histórica. No lo quiera Dios. Y más cuando vemos el trayecto de sus “hijos míticos” y de los padres de éstos, desde hace dos siglos más o menos, y cuando vemos cómo la figura histórica ha venido a ser un avasallante signo literario con el correr del tiempo. El reciente libro de Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*<sup>3</sup> —que ampliamente trata de este proceso y sobre el que hemos de volver—, es dentro de una óptica perfectamente edificante, ya que rastreando el nacimiento del mito retoma y profundiza estas consideraciones sobre los niveles retóricos y estéticos con una relectura de los primigenios textos coloniales de parecidísima índole.

Pero por ahora investiguemos hasta donde sea posible la realidad histórica de Malintzin si queremos entender su discurso, y su discurso de mujer. No porque el panorama que ofrece una interpretación “retórica” o “metafórica” del relato de Bernal Díaz disminuya en algún modo un discurso femenino. Sino porque, a mi ver, al encerrar a Malintzin en las categorías de dama o doncella de una novela de caballerías o de una *predella* medieval la encerramos en una categoría femenina del Renacimiento europeo construida con arreglo a nostalgias y estereotipos de un Medioevo igualmente europeo, y que así reducimos la posibilidad de saber verdaderamente de ella a una exclusiva contemplación aburrida de una princesita del *Amadís de Gaula* o del *Palmerín de Inglaterra*. O de cualquier otra Dulcinea que el filtro burlón, brillando en la mirada maliciosa de un Cervantes, ni siquiera hubiera revisado. Cuando Malintzin, en realidad, era una mujer amerindia, náhuatl, de carne y hueso, inmersa como pocas personas de este mundo en los vaivenes y en los dramas de la Historia.

Volvamos entonces, si ustedes quieren, a la interrogación acuñante que propone el cómo conocerla y el cómo conocer su discurso de mujer. Podríamos tratar a Cortés como hemos visto que se ha hecho con Bernal. Y hasta con más razones. Efectivamente, Hernán Cortés (quien tenía obviamente las más sólidas razones para escribir largo y tendido sobre ella) sólo ha hecho discretísimas alusiones a su papel y a sus verdaderas responsabilidades en las *Cartas de Relación* dirigidas a Carlos V, como si abrigara algunos temo-

<sup>3</sup> Sandra Messinger Cypess, *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*, Austin, University of Texas Press, 1991 (*The Texas Pan American Series*).

res de disgustar al emperador, o de introducir alguna que otra turbación en la visión que de la conquista había de guardar el monarca y, digámoslo claramente, como si temiera alguna que otra disminución posible de sus méritos y de su responsabilidad decisiva en la empresa. *Las Cartas de Relación*, amén de proceder también a una vigorosa "ficcionalización" del relato ofrecido, construyéndolo en torno a una figura heroica y con arreglo a cánones "literarios", son además un texto con finalidades políticas muy obvias y Malintzin sólo puede esperar un trato "subversivo" de su realidad. Lo único que concede el conquistador es una alusión pasajera a la situación de intermediario obligado que cumplía Malintzin al organizarse las conversaciones políticas con las autoridades amerindias que les salían al paso. Y esto con el calificativo bastante amodino de "nuestra lengua" o de la "lengua".

Si tenemos en cuenta que este mensaje del conquistador se halla inscrito dentro de una estrategia verbal muy pensada y por una pluma sumamente racional, muy atenta a los niveles de proximidad del relator con respecto al relato y a su voluntaria y supuesta objetividad, no podemos menos de situarlo, entonces, en una categoría que decididamente interpreta y hasta "subvierte" la realidad histórica. En el proceso de ficcionalización que va a plasmar su representación de la empresa conquistadora, el papel atribuido así, aunque con alguna displicencia, a la palabra de Malintzin es, a pesar de todo, un papel crucial. Ella va a ser, según Cortés, quien distribuya el discurso, quien lleve el reparto político y verbal, lo cual requiere de una situación central. Sin embargo, pese a ello, es casi seguro que en un nivel inmediato no fuera ésta la intención del conquistador debido a las disposiciones tácticas que estructuran el relato de las *Cartas de Relación*.

Pero, si consideramos lo que intuimos de la realidad, es parco, muy parco inclusive, este testimonio. Recordemos que se trataba de la mujer que le procuraba las claves y las llaves de un imperio fabuloso, de la mujer que había de darle un hijo muy querido, Martín Cortés, que el capitán español haría bautizar con el nombre de su propio padre: Martín, como si se tratara de fundamentar una filiación privilegiada al entroncarlo con la intimidad más significativa de su identidad personal. Un hijo, además, que haría legitimar por la bula pontificia de Clemente VII del 16 de abril de 1527, y para quien lograría un hábito de caballero de la Orden de Santiago. Un hijo, por fin, que habría de favorecer generosamente en su tes-

tamento<sup>4</sup> y de quien Cortés podía a veces proclamar el profundo cariño que éste le inspiraba, como reza tan afectuosamente aquella notable carta que escribió el conquistador a Francisco Núñez, desde Santiago del Mar, el 20 de junio de 1533, cuando el hijo de Malintzin, Martín Cortés, se encontraba enfermo y el conquistador se enojaba por no haber tenido noticias suyas desde hacía tres meses, recalando, y son palabras de Cortés: "...y sobre tal relación de enfermedad bien podréis creer si tendría pena, y no me quisistes escribir della. Pues hágoos saber que no le quiero menos que al que Dios me ha dado en la Marquesa...", lo que a todas luces confiere al primer hijo de Malintzin una legitimidad familiar indudable. Y para concluir sobre este detalle, un hijo a quien el 6 de noviembre de 1547, es decir, a escasos días antes de fallecer (Cortés murió el 2 de diciembre), regalaba algún dinero, unos cien ducados, para cubrir sus deudas.<sup>5</sup>

Pero antes de acercarnos a las filiaciones originadas en Malintzin, que son seguramente parte inoslayable de su discurso de mujer, veamos lo que hayan podido legarnos aun sus "padres" mitificadores del siglo mismo de su trayectoria histórica, es decir, aquellos cronistas del siglo XVI que han tratado de ella. Si así contemplamos los datos de Francisco López de Gómara —el clérigo que nunca había estado en América pero que disponía de archivos y testimonios muy aledaños al meollo mismo de la empresa conquistadora—, fuerza nos es confesar que aquí la ficcionalización propia del relato literario se "enriquece" con una cantidad nada desdeñable de chismes y de patrañas más o menos antipáticas, y que más bien se trata de lo que hoy en día bautizaríamos con el nombre moderno de "desinformación".

Lo más lamentable es que nos damos cuenta, al releer muchos otros textos de la época, que los cronistas siguientes en gran parte han utilizado imprudentemente estos materiales de desecho. Sin llegar, por cierto, a las altas cumbres de un Suárez de Peralta, que

<sup>4</sup> Testamento de Hernán Cortés del 11 de octubre de 1547, 11 fols., en *Archivo Provincial de Protocolos Notariales de Sevilla*, cuya cláusula XXII establece una renta anual de mil ducados para el hijo de Malintzin, quien a cambio debe comprometerse a reconocer y acatar el mayorazgo de su medio hermano, el otro Martín Cortés, hijo de la marquesa. Véase Antonio Muro Orejón, "Hernando Cortés, exequias, almoneda e inventario de sus bienes, con otras noticias de su familia", en *Anuario de Estudios Americanos* (Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla), XXIII (1966), pp. 537-609.

<sup>5</sup> *Ibid.*, "partida" 44 del 6 de noviembre de 1547.

maneja muy tardíamente, hacia 1589, una alucinante imaginación hasta atribuir a los amores de Malintzin y Cortés nada menos que seis hijos:

...Malas lenguas dijeron que de celos [se refiere a la prohibición impuesta por Cortés para impedir que sus compañeros trataran con Malintzin], y esta duda la quitó al tener de ella, como tuvo, seis hijos que fueron: don Martín Cortés, caballero de la Orden de Santiago, y tres hijas, las dos monjas en la Madre de Dios, monasterio en San Lúcar de Barrameda, y doña Leonor Cortés, mujer que fue de Martín de Tolosa... etc.<sup>6</sup>

O a las también atrevidísimas afirmaciones de un Diego Muñoz Camargo, que no duda en casar a Malintzin con Jerónimo de Aguilar, en el transcurso de una fábula divertida que nos representa al flamante matrimonio departiendo amigablemente, en lengua maya de Yucatán, antes de conocer a Cortés:

...Habiendo pues quedado Aguilar en aquella tierra, procuró de servir y agradecer en gran manera a su amo así, en pesquerías como en otros servicios que los sabía bien hacer, que vino a ganar tanto la voluntad que le dio por mujer a Malintzin... y Malintzin, compelida de la misma necesidad, tomó la lengua de aquella tierra, tan bien y tan enteramente, que marido y mujer se entendían y la hablaban como la suya propia...<sup>7</sup>

Añadiré tan sólo, para ultimar este repaso de las posibles fuentes que hubieran podido ser las crónicas de los siglos XVI o de principios del XVII, que los historiadores mestizos como Alvarado Tetzozómoc o Alva Ixtlilxóchitl, quienes tan útiles podrían haber sido, se limitan a repetir las patrañas o invenciones de sus predecesores. Así, y sin querer alargarnos en demasía hoy sobre esta revisión crítica, pondremos el ejemplo del historiador texcocano, quien en su *Historia de la nación chichimeca* (II, cap. LXXIX, p. 198) empieza por seguir a López de Gómara, para acabar en las fantasías de Muñoz Camargo, y declarar: "...andando el tiempo, se casó con Aguilar...". Creo, pues, que hay que cambiar de referencias.

<sup>6</sup> Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias...*, compuesto en 1589 por..., México, SEP, 1949, cap. IX.

<sup>7</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, publicada por Alfredo Chavero, México, 1892, p. 180.

Claro está, si miramos ahora hacia los textos que nos han legado los propios amerindios vencidos y por tanto víctimas de la labor política y discursiva de Malintzin, los relatos aztecas de la conquista podrían ser fuentes de primerísima importancia. Al igual que Cortés o Bernal Díaz son testigos directos de primerísima fila y los antiguos guerreros que testimonian en los *Anales Históricos de la Nación Mexicana* y que nos dan la primera versión amerindia de la conquista, ya en 1528, o aquellos que contaron a fray Bernardino de Sahagún, por 1555, "su conquista" en las que fueran luego las páginas del libro XII del *Códice Florentino*, habrían de ser fuentes cruciales. Desgraciadamente estos testimonios hablan poquísimos de Malintzin, poquísimos. Se limitan a señalar su nombre: *Itoxa Malintzin* (*Códice Florentino*, libro XII, cap. 137) y a indicar que su aparición al lado de los extraños semidioses venidos del agua-del-cielo significaba un portento más y una desgracia más, como lo recalca con hondo pesar uno de los guerreros relatores del *Códice Florentino*:

...Yoañ ihuiloc, ìxpantiloc, machtiloc, nonotzaloc, caquítiloc, y yiollo ìlan tlaliloc in Motehuçoma: ce cihuatl nican, tìlaca, in quinoalhuicac, in ualnauatlalotia: iuoca Malintzin, tetipac ichan, in ompa atenco, achto canaco...

Es decir:

...Y se dijo, se declaró, se enseñó, se contó, se hizo oír en su corazón, en el corazón de Motecuhzoma, que una mujer de aquí, de nuestras gentes, los guiaba, los venía sirviendo hablando náhuatl: se llamaba Malintzin, su hogar era Tetipac, allá en la costa habían venido primero a recogerla... (XII, cap. IX).

De este modo, si queremos saber de su ascendencia, de sus padres "históricos", físicos, de su filiación real y auténtica, habremos de acogerlos a otras fuentes, a tradiciones orales o a improbables documentos que los archivos aún no han entregado al historiador. La tradición oral puede no ser nada desdeñable para dibujar la trayectoria de Malintzin antes de su encuentro con Cortés. Francisco Javier Clavijero en parte nos ha mostrado el camino al recoger en el siglo XVIII una tradición oral tardía del pueblecito de Painalla, en la región de Coatzacoalco, que se jactaba de ser cuna de Malintzin, y al comunicarnos también así su apodo: *Tenepal*,<sup>8</sup> que acompañaba

<sup>8</sup> La etimología de *Tenepal* no es clara. Véase Miguel Ángel Menéndez, *Malintzin en un fuste, seis rostros y una sola máscara*, México, 1964. Precizando y afirmando:

al nombre principal procurado según las reglas onomásticas prehispánicas por el signo del día de nacimiento en el *Tonalpoualli*, en el calendario adivinatorio, y que en su caso es *Malin*, de *Ce Malinalli*: “una Hierba-trenzada”, del verbo *malina*: “torcer algo sobre el muslo”. Por cierto, un día con un signo desastroso, nefasto como pocos: “... los que en él nacían tenían mala ventura, eran prósperos en algún tiempo y presto caían de su prosperidad... era como bestia fiera este signo...”, y las personas nacidas en el cuarto, quinto y sexto días de dicho signo: “...serían desdichados y mal acondicionados, y revoltosos y malquistos...”, y los nacidos en los días octavo y noveno del signo: “...son ladrones y salteadores y adúlteros...”, nos aclara Sahagún en su libro IV dedicado al *Tonalpoualli*.

Hace algunos años creí posible hallar en la infamia de tal signo calendárico la razón de la desgracia original de Malintzin, el principio mismo de su extraño destino, al justificar este signo maldito la entrega secreta de la pequeña Malintzin a los mercaderes de esclavos de Xicalanco, ya que tan fatales marcas de predestinación sólo podían turbar y asustar a su madre, cuidadosa, por otra parte, de cumplir con las ambiciones de su segundo esposo. No he cambiado de opinión. El testimonio de Bernal Díaz, quien dice haber conocido personalmente a la madre de Malintzin en 1523 y en Coatzacoalco: “... conocí a su madre y a su hermano de madre, hijo de la vieja... y después de vueltos cristianos se llamó la vieja Marta y el hijo Lázaro...”, me sigue confirmando la probabilidad de esta explicación. Y sigo convencido de que toda su vida, primero esclava en tierras mayas, entregada posteriormente a los españoles, intérprete de Cortés luego y al poco tiempo su consejera política, y por fin su amante durante dos años, desde la llegada a Tlaxcala hasta el asedio final a México-Tenochtitlán, en rigor el arma más afilada de todas las que manejó el conquistador para llevar a cabo

nando lo que afirma este autor, puede considerarse que deriva de *tentli*: “labios”, “boca”, pero cabe destacar que “persona de gruesos labios” es *tentomauc* o, en rigor, *tentomaclli*. Por otra parte, respetando la derivación a partir de *tentli*, puede ubicarse este apodo en *tene*: “afilado”, “puntiagudo” y relacionarlo con la expresión: *tene, tlatole*: “quien posee boca, quien posee palabra” y que así designa a los que tienen facilidad para hablar y que hablan mucho. *Pal* es afixo en posición de sufijo que significa “por”, “por medio de”, “gracias”. Así, *Tēnepal*: “gracias a quien tiene boca” o “por medio de quien habla”, lo que me parece sumamente sugestivo sobre el papel desempeñado por Malintzin como dueña del discurso político y narrativo que funda la empresa conquistadora, como reconocimiento de su asimilación a la palabra, al Verbo central que crea, elabora, el acceper histórico. En este caso, este apodo, *Tēnepal*, podría ser posterior a la conquista.

su empresa, toda su vida fue un lento intento de reparar, anular, disminuir o destrozarse aquella tremenda injusticia hondamente clavada en unos lancinantes recuerdos de infancia y de adolescencia.

Pero, hoy, sólo pensemos en aquella mujer de carne y hueso que con sus dos hijos significó un nuevo mundo naciente, complejo y de difícil alcance, de tan delicada comprensión. Y en el discurso femenino que esto entraña, quizá la otra cara, la otra vertiente, de su crucial papel político y de todos los mitos que en él se originarían. A la Malintzin-argumento, a la Malintzin-pretexo, a la metonimia Malinche, figura de retórica inventada conjuntamente por Cortés y por la auténtica Malintzin Tēnepal de carne y hueso en los fragmentos de la gesta conquistadora, a ese personaje hierático, central, de códices y relatos, distribuidor de la palabra política y del discurso de la conquista, opongamos a la esposa y a la madre, reales, aquellas que manifestaron su humilde humanidad en los primeros años del México colonial o virreinal. No porque queramos anular u olvidar los más alucinantes y significativos códigos históricos que la Malinche entraña y que Malintzin alberga en su intimidad semántica. No. Aquella imagen imborrable del pasado fundador de México que en las iconografías más representativas del *Códice de Florencia* o del *Lienzo de Tlaxcala*, etc., nos ofrece la tremebunda figura de aquella bella mujer siempre situada en el corazón del discurso, cuando españoles y *mexicah* se refugian en los márgenes del dibujo, en actitud de espera, y cuando ella, en el eje central del texto, del significado, dominando decididamente el espacio ficticio del gráfico, en la intimidad absoluta de la representación, se yergue, esplendorosa, para distribuir la palabra.

Pero, sobre las leyendas primero, sobre los mitos más tarde, que anidarán en el corazón de la metonimia Malinche, otros hablarán en estos días que vamos a intentar un recuento con Malintzin. El camino es largo y vario. Desde la primera representación de la Malinche después de la Independencia, en 1826, en aquella novela anónima, *Xicoténcatl*, que en parte estamos redescubriendo, hasta los modernos “hijos de la Malinche” acuñados por Octavio Paz, y otras tantas creaciones de hoy en día que cruzan sus significados en la figura de aquella fascinante mujer, la trayectoria mítica, “literaria” y retórica es compleja y variopinta. Sandra Messinger Cypess nos ha dado un buen acercamiento global a este itinerario semántico en su reciente libro *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth* y, desde luego, a él remitimos en espera de las palabras y de los análisis que en estos días han de renovar aún

el tema y tratar de asediar a "padres" y a "hijos" retóricos de la metonimia Malinche.

Pero yo, hoy mismo, humildemente, para inaugurar el camino que pueda llevarnos a ella, debo atenerme a la realidad histórica, a Malintzin Tenepal, a la mujer y a la madre que fue, exclusivamente, de Martín Cortés y de María Jaramillo. Y para llegar hasta su figura y su discurso, después de haber evocado y descrito ante ustedes hace poco la desoladora pobreza o fragilidad de las crónicas, sólo me queda el camino de los archivos, de los legajos, de aquellas cartas y expedientes amarillentos y polvorientos que los depósitos documentales reservan para las miles de horas de trabajo silencioso que son destino inevitable del historiador. Y fuerza me es confesar, en este terreno, que aquí también la cosecha es parca, difícil y hasta ahora poco abundante, como notaba hace algunos instantes. Y, sin embargo, confunde y sorprende cómo un personaje histórico de tamaña magnitud ha podido dejar tan pocas huellas una vez concluida su empresa central.

Pero, mejor, resumamos lo que se ha hallado y lo que probablemente queda. Su matrimonio con Juan Jaramillo en Ostoticpac, cerca de Orizaba, cuando la expedición de las Hibueras, está documentado en Bernal Díaz, con alguna que otra interpretación anterior chismosa de López de Gómara que se atreve a afirmar: "...se casó Juan Jaramillo con Marina, estando borracho. Culparon a Cortés que lo consintió teniendo hijos en ella...", pero tal realidad no plantea verdaderos problemas para el historiador. La trayectoria de Malintzin, después del retorno de las Hibueras en 1526, ésa sí que plantea serios silencios. Aquí también cabe interrogarse e incluso extrañarse.

Una vez concluida la conquista de México-Tenochtitlán, vuelto a casar Cortés después de convertirse en Marqués del Valle, a contar del 6 de julio de 1529, la vida de Malintzin no estaba por ello condenada obligatoriamente a un discreto pasar silencioso. Podía haber dado qué hablar y dejado muchas huellas. Su nuevo marido, Juan Jaramillo, era también, a su modo, todo un personaje y alguien muy representativo de aquellos españoles que habían de fundar la Nueva España. Sabemos bastantes cosas de él y su huella consta en un manojito de fuentes nada desdeñable.<sup>9</sup> Hijo de Alonso

<sup>9</sup> Archivo General de Indias, *Justicia*, 223; *Patronato*, 54, 8, 6:55, 4, 3:62, 1, 4:76, 2, 10:169, etc. *Audiencia de México*, 96, etc. Archivo General de la Nación (México), *Hospital de Jesús*, 123,31; *Mercedes*, II, 503, 509, III; *California*, LXIII.

Jaramillo, hidalgo, que había sido conquistador de Tierra Firme y Santo Domingo, fue alcalde de Veracruz en 1519, figuró entre las huestes cortesianas que se opusieron a Pánfilo de Narváez y capitaneó la retaguardia de Cortés cuando la "Noche Triste", comandando después uno de los bergantines del asedio a México-Tenochtitlán. Participó asimismo en las conquistas de Oaxaca y Pánuco (donde fue nombrado alférez general), así como en Honduras, donde fue alférez general de todo el ejército. Después de la conquista de México, el 9 de marzo de 1524 es regidor de México y el 12 de octubre, camino a las Hibueras, es cuando se casa con Malintzin. ¡El 12 de octubre! ¡Como si Malintzin fuera imán mágico que atrajera a sí códigos, símbolos y signos semánticos!

El 26 de junio de 1526 Cortés nombra a Jaramillo alcalde ordinario de México. Pese a estas circunstancias, al ser ya esposo legítimo de Malintzin, aparece en documentos del Archivo de Notarías de México,<sup>10</sup> en 1527, como abrumado por una serie de deudas varias: 190 pesos a Garci Martín, 30 pesos a Hernando Rodríguez por una cota de malla, 88 pesos a Antón Jiménez por unas vestimentas, 100 pesos a Daniel de Busto por vino y aceite, etcétera. Sin embargo, en enero de 1528 es alférez de México y en marzo recibe merced de un solar para edificar su casa, a pesar de haber incurrido en más deudas aún, como con el clérigo Cristóbal Bello y el deberle 35 pesos a Cristóbal Bonilla. El 20 de julio de 1530 se le otorga el honor de llevar la bandera el día de San Hipólito, que celebra el aniversario del término de la conquista, pero en esto se va de la ciudad, prácticamente desdeñado el asunto. Recibe más solares en 1532, con la autorización de plantar vides y frutales de Castilla y, en 1538, como vecino de México, recibe su escudo de armas, su blasón nobiliario. En 1541 es alcalde de mesta, y en 1542 manda redactar la *Información de Méritos y Servicios* de su esposa Malintzin (*Colección de documentos inéditos relativos al Descubrimiento... CODOIN*, vol. 41, p. 188 ss). En 1543, siendo siempre vecino de México, recibe una "caballería" y media de tierras en Tabasco y, por fin, en 1546 recibe una estancia en Xilotepec. Francisco A. Icaza, en su *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, sitúa su fallecimiento en 1547, lo que puede parecer extraño según otros documentos muy estimables.

Cierto es que las fechas aquí se contradicen ampliamente, ya que sitúan la muerte de Malintzin en 1531 y el segundo matrimonio

<sup>10</sup> Antonio Millares Carlo y José Ignacio Mantecón, *Índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de México*, pp. 356, 371, 379, 381, 388, 906.

de Juan Jaramillo con Beatriz de Andrada en 1532, al año siguiente (AGI, *Patronato Real*, 54, 8, 6, fol. 1v). Parece difícil no ver aquí un error de amanuense. Efectivamente, tanto Orozco y Berra (*Historia de la Conquista*, t. IV, p. 123), como Fernando Ramírez (*Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, p. 290) subrayan la presencia de Malintzin en México en 1537, donde aún servía en ocasiones de intérprete de Hernán Cortés. Ambos aducen una estampa, copia de un original que se custodia en el Museo de Antropología, y que representa a Malintzin detrás de Cortés, con un rosario en las manos. El grabado representaría en sí, en conjunto, como apunta Orozco y Berra: "...el castigo de aperramiento impuesto en Coyoacán por orden de Cortés a sus principales de Cholula, servidores de Andrés de Tapia, año de 1537".

Por otra parte, otro documento del que ya hice mención hace algunos años en anteriores estudios, y que yo sacaba del Archivo General de la Nación de México (*Hospital de Jesús*, núm. 285, último cuaderno, fol. 152r) indica a todas luces que Malintzin aún vivía en 1551. Se trata de una demanda de delimitación de predios hecha en la Ciudad de México por Martín Cortés, el hijo de Malintzin, a 21 de julio de 1551, que así reza: "...por la otra parte la calle que atraviesa e linderos de las casas de Joan Rodríguez Albañiz en que bibe al presente Doña Marina fasta en fin de la dicha calle...". Confirma hoy en día dicha aseveración otro documento sacado también del Archivo General de la Nación (*ibid.*, *Hospital de Jesús*, vol. 285, exp. 96, fol. 6v) que es, esta vez, una probanza del otro Martín Cortés, es decir, del marqués del Valle, en un pleito sobre casas, en la ciudad de México y que así declara: "...la esquina del sitio que confina con la calle de Ystapalappa, frontero de la cassa del dicho tesorero Joan Alonso de Sosa, que volviendo por la calle donde ahora bive doña Marina, que hera la de Juan Rodríguez Albañiz...".

Para terminar (muy provisionalmente sobre estas dificultades por hallar fechas fidedignas) aduciré otro documento que pude hallar en Madrid, hace tres años, en los archivos históricos del Instituto "Valencia de Don Juan" (caja 35, 23° envío, doc. 258), que es del 27 de septiembre de 1587, y que nos procura una serie de notas y expedientes del 18 de enero de 1583 sobre los pleitos acaecidos entre Juan Jaramillo y el primer titular de la encomienda de Xilotepec, Hernando de Santillana, y posteriormente entre los herederos de dicho Hernando de Santillana y la familia de Jaramillo, su segunda esposa, Beatriz de Andrada, y su yerno, Pedro de Quesada, también nombrado Luis de Quesada. Subrayemos des-

de ahora algunos detalles que nos permiten reencontrar a la familia de Malintzin y a lo que fue su entorno en esos años de discreción, un poco fuera de la Historia. Para una consulta completa de la totalidad del documento, remito a la transcripción aquí publicada como apéndice a continuación de éste mi texto. Pese a sus deudas, su marido Juan Jaramillo es calificado de: "...muy poderoso y criado del Marqués, cassado con una criada suya..." (fol. 3v) y esto en 1538, lo que también habla claro de la existencia en vida de Malintzin por aquella fecha.

Un poco más adelante (siempre en el fol. 3v) se aclara que "Juan Xaramillo es rico y favorecido y que es casado en Nueva España...", y esto en 1539. Sin embargo, y esto podría ser muy importante, se cita la muerte de Hernando de Santillana el 9 de agosto de 1541, y se comenta como inmediata anterioridad

... que es Juan Xaramillo caballero hijodalgo y casado dos veces, la segunda con doña Beatriz, hija de Leonel de Cervantes, Caballero del hábito de Santiago y es uno de los primeros conquistadores y pobladores de la Nueva España y se ha hallado en todas las más entradas y descubrimientos de la Nueva España con sus armas y caballo y criados... (fol. 4v).

Desde luego, cabe aquí interrogarse sobre el problema que plantea la fecha del fallecimiento de Malintzin. Como hemos visto unas líneas atrás, parece indudable que ella viviera aún en 1539, pero la frase incluida en el folio 4v recién citado da por definitiva su muerte ya el 9 de agosto de 1541. Claro está que nos es posible dudar de la lectura de estas fechas. Si fue en 1541 (antes del 9 de agosto) o en 1551, como indican las delimitaciones de predios hechas a petición de Martín Cortés. Esperaremos otros documentos por aparecer antes de concluir.

El 27 de agosto de 1546, Diego de Santillana, heredero de Hernando, seguía arremetiendo contra Juan Jaramillo, que podía presentar ejecutoria ganada en buena ley contra dicha familia. Más tarde intervendría Beatriz de Andrada, la segunda mujer de Jaramillo, sin que quede clara la fecha de dicha intervención. Bien.

No los vamos a abrumar con una avalancha de detalles biográficos y jurídicos. Pero, en lo más inmediato, sí notemos algunos hechos que son los de una mejor comprensión del entorno de Malintzin. Lo que creo más conveniente recordar y evocar es que Jaramillo y Malintzin tuvieron una hija, María, y que ésta sería la única descendiente de Juan Jaramillo. ¿Cómo se llevarían los dos herma-

nos, Martín Cortés y María Jaramillo? Los dos hijos de Malintzin, ambos nacidos de padres españoles, se casarían con españoles. Martín Cortés con doña Bernardina de Porras, española, vecina de México, y María Jaramillo con Luis López de Quesada, primo de los conquistadores Alonso y García de Aguilar, llegado a Nueva España en 1535 (AGI, *Audiencia de México*, 96, 4; *Epistolario de la Nueva España*, XIV, 833; *CODOIN*, 41:210, etc.). De María, hasta donde sé, sólo conocemos sus pleitos y desvelos por rescatar la encomienda de Xilotepec ya que, al morir Malintzin, Jaramillo contrajo segundas nupcias con Beatriz de Andrada, como hemos visto, y al morir a su vez Jaramillo, la segunda esposa casó con el medio hermano o con el hijo del segundo virrey, Luis de Velasco, intentando adjudicarse dicha encomienda. El documento que utilicé hace algunos años y que obra en el Archivo General de Indias de Sevilla bien claro lo indica:

...soy casado con doña María, hija única y legítima de *Marina, Yndia y Señora, la cual fue gran parte para que la tierra se ganase*. Esta se casó con Juan Jaramillo de quien nació mi muger, su heredera. Muerto él dan todos los bienes y los yndios a la segunda muger... que dijo llamarse doña Beatriz, dexando a la heredera, y esto porque vuestro visorey casó a su hijo don Francisco con ella... (*Audiencia de México*, 68, ramo 2, Carta de Luis de Quesada, de México, a 15 de febrero de 1552).

De los descendientes habidos de su primer hijo, Martín Cortés, que fuera el símbolo más significativo del discurso femenino de Malintzin, tenemos amplias noticias. Desde la conjura de su medio hermano del mismo nombre en 1568, hasta el cuadro genealógico que pretendiera el ilustre bibliógrafo mexicano Federico Gómez de Orozco, estableciendo su propia filiación con Malintzin,<sup>11</sup> no faltan informaciones ni datos para ponernos a reflexionar. Por mi parte, prefiero saber de sus hijos "reales", físicos, una vez más, de sus hijos de carne y hueso, los que anidaron en el centro vivo y auténtico de su propio discurso y de su propia conducta de mujer y de madre, en los años 22 a 51 del siglo XVI, cuando vivió, soñó, sufrió o gozó de la placentera vida regalada de una ilustre dama del incipiente virreinato (a pesar de que su marido parece haber tenido algunas deudas, haber debido a los amigos algunos dineros de cuando en cuando), a saber mejor que de los "hijos" metafóricos, que de los fantasmas

<sup>11</sup> Véase Gustavo A. Rodríguez, *Doña Marina*, México, Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, 1935, p. 58.

o de los mitos encarnados en su filiación, fabricados e imaginados casi tres siglos más tarde, por aquellos siglos XIX y XX que corren en busca de sus propias angustias, intentando resolver sus propias vacilaciones ante el temeroso problema de la identidad nacional, cultural o étnica, o sencillamente vivencial.

Malintzin no tiene hoy por qué asumir una responsabilidad, fraguada hace siglo y medio más o menos, que nunca imaginó. Como sugerí hace algunos años, para mí la conquista de México, por haber contado con la inapreciable y aún hoy en día incalculable ayuda de aquella bella esclava entregada en Potonchán el 15 de marzo de 1519, es más que otra cosa el resultado de una venganza de mujer, de una mujer que así recupera su señorío, su lugar privilegiado en el orden social de su mundo, y que destruye también así el orden de los valores que había vivido de niña y que le habían negado en carne propia al encerrarla en un destino maléfico, en una predestinación sin salida ni redención. Sus dos hijos, Martín y María, son el resultado coherente y ordenado de aquel discurso femenino de venganza. Son mestizos paradigmáticos e inauguran un mundo que a su vez niega a los anteriores, a los cuales envejece y torna obsoletos, un mundo hecho de sangres y palabras mezcladas, cruzadas, novedosas, un mundo de sentires y decires trastocados y vertiginosos que inauguran un mundo. No. Malintzin no es la Llorona, no es una nueva reencarnación de la Llorona, que hubiera muerto corroída por el remordimiento, negada la paz a su alma, y que vendría a recorrer por las noches las calles de la Ciudad de México para llorar todos los llantos de una culpa histórica inconmensurable. No. Malintzin Tenepal es una mujer histórica, quien existió con punzante y aterradora realidad, una figura de primerísima magnitud en nuestra historia de hombres, y que nos convoca a no refugiarnos en fantasmas metafóricos de más o menos acertada composición sino a trabajar para reconocerla, con cuidado, en quién fue realmente, para así reconocer en un mismo tiempo el camino difícil de la Historia.

## APÉNDICE

INSTITUTO "VALENCIA DE DON JUAN" (MADRID), ARCHIVO HISTÓRICO, CAJA 35, 23º. ENVÍO, DOC. 258, S/F.

[Al margen: Pues para esto, se podrá efectuar conforme a ello].

[fol. 1r] Señor, V[uestra] M[erced] fue servido mandarme en una consulta mía de 21 de julio viesse lo que el fiscal deste Consejo decía en el papel y R[elación] que aquí vuelve cerca del pleyto de Gaspar de Santillana y que procurase encaminar lo del concierto como más conviniese. Y, en cumplim[en]to desto he ydo hablando en este neg[oci]o con cuidado y tenido algunas sesiones con la parte y el fiscal, y él ha venido a resolverse en que, haviéndole V[uestra] M[erced] m[erced] de mill pesos de renta de a ocho reales cada año, en la Caja Real por sus tercios, y q[ue] aya de gozar dellos conforme a la ley de la sucesión, comenzando del las vidas se aparta del derecho que tiene a la que tiene a la quarta parte q[ue] tiene de repartim[en]to de Xilotepeque y a los frutos corridos dél. Que por importar esta quarta parte 3 mil 500 pesos cada año. Se ha tenido por buen medio lo q[ue] en esto se ha acordado. V[uestra] M[erced] mandare lo q[ue] fuere servido. En Madrid, 27 de sep[tiem]br[e], 1587.

[fol. 2r] [Al margen: Xilotepeque].

En la çudad de México, a diez y ocho días del mes de henero de mill y qui[n]ientos ochenta y tres años, los señores pr[esident]e e oydores de la Audiencia Real de la Nueva España, aviendo visto la quenta y visita que fue hecha de la provincia de Gilotepeque y de los demás pueblos a ella sujetos, que dizque tienen en encomienda doña Beatris de Andrada y don Pedro de Quesada en que se hallaron *nuebe mill y seyscientos y ochenta y cinco tributarios sin dozientos y honze tributarios chichimecas*, dixeron que mandavan y mandaron que de aquí adelante hasta que otra cosa se provea y mande, los d[ic]hos nuebe mill y seyscientos y ochenta y çinco tributarios den de tributo en casa un año para los d[ic]hos sus encomenderos *diez mill y çiento y noventa y tres pesos de oro común* por los tercios dél y tres mill y ochocientos y veynete y seys hanegas y media de mayz al tiempo de la cosecha, puesto en la caveçera del d[ic]ho pueblo y para pagar el d[ic]ho tributo se rreparta y cobre de los dos mill y treynta

y dos tributarios que se hallaron en los pueblos de Alfaxoyuca, Tlalicapaca, Teopangolco, Tepoçantla, Atlauco, Xochitlan, Tepetla, Coçolco, Quiahuacac, Timanca, Tènextlaçotla, Çacachichilco, Cas-tepantla, Huexotlica, Tequiquipa, Ahuacatlan, San Juan Ystachichimeca, Pantecaquipan, Çimapan, Ystlauaca, Quatllicama, de cada uno de ellos diez rreales de plata para el tributo de los d[ic]hos sus encomenderos. Y demás desto, paguen para su comunidad, cada uno de él los dos rreales de plata que montan quinientos y ocho p[es]os y los siete mill y seyscientos y çinquenta y seys tributarios restantes que ay en los demás pueblos, partes y lugares de la d[ic]ha provincia. A cada uno dellos, ocho rreales de plata y media hanega de mayz y de los biudos o biudas, solteros o solteras que vibieren de por sí y sobre si fuera de poderío paternal, de sus padres la mitad y para su comunidad hagan las simenteras de mayz que por el auto acordado por esta Rreal Audiencia está mandado que hagan los pueblos desta Nueva Esp[aña] lo proçedido. De lo qual se gaste y distribuya en cosas conbinientes y neçesarias a su rrepública y pro[vin]cia] della, de lo qual tengan quenta y rrazón para la dar cada vez que les sea mandado. Y porque según lo en el d[ic]ho auto expresado de las mugeres biudas y solteras que hazen medio tributario, que no an de yr a las d[ic]has sementeras, se a de cobrar de cada una dellas un rreal para la d[ic]ha comunidad y no se le a de pedir ni llevar más tributo ni serçio. Los d[ic]hos tributarios so las penas de las hordenanças, çédulas y provisiones de Su M[ajestad] y esto guarden por tasación y se asiente en los libros dellas. Y que sea a cargo de los d[ic]hos encomenderos proveher lo neçesario al hornato del culto divino del d[ic]ho pu[eb]lo y sustensión de los rreligiosos que tienen a cargo la doctrina de los naturales y a los doscientos y honze tributarios chichimecas no se les ynpone tributo alguno ni de ellos se a de cobrar de ningún género ni por ninguna bía sin horden desta Rreal Audiencia. Y así lo pronunçaron y mandaron.

Este d[ic]ho día, mes e año susod[ic]ho se pronunçió el auto de suso contenido en pública audiencia. Agurto. CORREGIDO CON EL AUTO SIG[UIENT]E. SANCHO LOPEZ DE AGURTO.

Los escribanos de Su Magestad que aquí firmamos nuestros nombres, certificamos y damos fe que Sancho López de Agurto dé auto de tasación arriba contenido. Está firmado ese escri[t]o [fol. 2v] del Audiencia y Chançillería Real que rreside en esta çudad de México, de la Nueva Esp[aña] y como a tal a los autos y escrituras que ante

él an pasado y pasan, se a dado entera fe y crédito en z[...] y fuera dél y para que dello co[n]ste, dimos ésta firmadas de nuestros nombres. En México, a quatro días del mes de Junio de myll qui[nient]os y ochenta y seis años. BALTHASAR DE AGUIRRE, JUAN MARTÍNEZ, JOAN CLEMENTE [siguen firmas ilegibles].

[fol. 3r] *Memorial del pleito entre Gaspar de Santillana de la una parte, con Juan Xaramillo, difunto, y doña Beatriz de Andrada y don Pedro de Quesada y el fiscal de la otra, sobre la quarta parte de los yndios de Xilotepeque, conforme a la de Malinas.*

Presupuesto que el año de 1522 en 4 días del mes de abril, Hernando Cortés encomendó en Hernando de Santillana la quarta parte deste pueblo.

Quel mesmo año de 1522 en 4 de dizenbre el mesmo Hernando Cortés depositó en Juan Xaramillo todo el pueblo de Xilotepeque, y dice: "...os doy en depósito el señor y naturales del pueblo de Xilotepeque que solían tener depositados Fran[cis]co de Quevedo y sus consortes..."

#### DEMANDA

En diez de dizenbre de 1538, Hernando de Santillana pone demanda a Juan Xaramillo sobre la 4a parte del d[ic]ho pueblo en que dice que sirvió en la conquista de la Nueva España, con sus armas y cavallo, y en remuneración de sus servicios el general Hernando Cortés le dio la encomienda de la d[ic]ha quarta parte, de la qual llevó los frutos y aprovechamientos, y sin su culpa está escluso. Pide que sea condenado Xaramillo a que dexé libre y desembargada la posesión de la d[ic]ha 4a parte, restituyéndole y yntegrándole en ella, para que la tenga y posea, según y como la tenía antes y al tiempo que cayó de la posesión con frutos.

Excepciones quel A no es parte y que la ac[e]i[ón] que yntenta no le compecte y que tiene prescripto porque la posee por tiempo de más de diez y seys años, quieta y paçificamente, estando pres[en]te el Hernando de Santillana todo este tiempo y quel a nunca aprehendió la posesión. Antes dixo al Marqués que no la quería, porque estava de guerra y hera ynhútil y así el [fol. 3v] Marqués la encomendó en el reo ques de los primeros conquistadores y que los pudo quitar y rremover al actor y dar al reo.

A replicato que poseyó y no le pudo el Marqués remover porque por haver sido el d[ic]ho Hernando de Santillana siempre muy pobre y *el d[ic]ho Xaramillo muy poderoso y criado del Marqués, cassado con una criada suya*, le metió en la poses[i]ón y niega haver diçho que no la quería, ni haver hecho delaçión de la encomienda y presentó el título. Resçivese este pleito a prueba y haçe provança Santillana y prue[b]a.

Prueba Hernando de Santillana, que fue uno de los prim[er]os conquistadores y descubridores de la Nueva España y que sirvió bien con su persona y armas en todas las guerras y conquistas de Nueva [E]spaña, a su costa y sin acostamiento alguno en que pasó muchos trabajos y peligros y ambres y trabajo, como todos los d[ic]hos conquistadores. En la qual conquista y guerra fue herido peligrosamente, de questubo a punto de muerte y que en remuneración de sus servy[c]ios, el capitán general don Hernando Cortés le dio la encom[ien]da sobre que es este pleyto, y que por virtud de la d[ic]ha encomienda poseyó la quarta parte del d[ic]ho pueblo, hasta tanto que Juan Xaramillo se metió en la d[ic]ha posesión y que nunca hiço cosa por donde deviese ser removido de la d[ic]ha encomienda, y que después que Juan Xaramillo se metió en ella, el d[ic]ho Santillana a sido pobre y enfermo y *Juan Xaramillo rico y favorecido y que es casado en Nueva [E]spaña*. Con esta provança del Hernando de Santillana se da en la Audien[ci]a de México sentençia, en vista por la qual, condenan a Juan Xaramillo a que restituya a Hernando de Santillana la encomienda con frutos, desde la contestaçión deste pley[t]o conforme a la tasaçión. *Esta sentençia se pronunció en 21 de nobiembre de 1539*. De la qual se apeló por p[ar]te de Juan Xaramillo, para el Consejo Real de las Yndias, *en 26 de nobiembre del diçho año* y para allí y adonde con d[e]r[ech]o devía [fol. 4r] porque excede de los 1500 ducados. Otórgasele la apelaçión para que la siga conforme a las ordenanças del Audiencia este d[ic]ho día 26 de nobiembre del d[ic]ho año.

*Juan Xaramillo dixo agravios en 9 de diciembre del d[ic]ho año*, que la sentençia no se havia dado a pedimiento de parte y q[ue] la acçión y remedio yntentado por Hernando de Santillana no le competía y que él es poseedor de diez y siete años y más tiempo a esta parte de todo el d[ic]ho pueblo, por título de encomienda que le hiço el Marqués, en virtud de la qual se a servido del pueblo y llevado

los aprovechamientos quieta y paçificamente, biéndolo y sabiéndolo el d[ic]ho Hernando de Santillana, y estando en México y quando algún d[e]r[ech]o tubiera, le hubiera prescripto y *ques cavallero hijodalgo* y *que por sus servicios se la dieron*, y también porque dejó otra encomienda y que los yndios se binieron a quejar que no q[ue]ría servir a personas tam bajas como hera *Santillana, que hera çapatero* y que siempre *fue hombre de a pie* y que le dieron yndios y se los quitaron por tratarlos mal y que ha tenido de comer con sus grangerías y alguaçilazgos y husado su ofiçio y que la encomienda estava baca quando se le dio y consintió que se le diese la encomienda a Juan Xaramillo.

A Hernando de Santillana dixo de bien juzgado fue el pleito resçivido a prueba y pres[en]t[ó] su encomienda a Xaramillo.

*Joan Xaramillo prueba que por el mes de septiembre del año pasado de 1522*, el pueblo de Xilotepeque estava baco, siendo capp[it]án y gobernador general don Fernando Cortés y que el pueblo de Xilotepeque, baco por fin y muerte de Fran[cis]co de Quebedo y consortes, y questando baco le depositó don Her[nan]do Cortés en Juan Xaramillo, y tomó la posesión quieta y paçificamente del d[ic]ho pueblo, y llevando los frutos, tributos y aprovechamientos, biéndolo Hernando de Santillana. Y que Juan Xaramillo quando le dieron la encomienda sobre que es este pleito, dejó otra encomienda que tenía, la qual trepartió a otros conquistadores. Y que Hernando de Santillana, en el tiempo que se conquistó [fol. 4v] la çiudad de México era hombre de a pie y ofiçial de çapatero. Y después de tomada la dicha çiudad, ganó muchos dineros con su ofiçio y otras grangerías que tenía, y quel Marqués del Valle y los demás gobernadores de la Nueva España han estado en costumbre de encomendar y depositar los yndios que se ganaban o bacaban en las personas que les paresçia conbenir a servy[cio] de Su Mag[esta]d, y remover y quitar los tales depósitos y encomiendas por la mesma caussa. Y que de diez y ocho años a esta parte, los que han gobernado han dado de comer a Hernando de Santillana, dándole oficios de alguaçil y otras partes de salario, de cuya causa dexó el d[ic]ho ofiçio que tenía. *Y que es Juan Xaramillo cavallero hijodalgo y casado dos veces. La segunda con doña Beatriz, hija de Leonel de Zervantes, cavallero del Hábito de Santiago y es uno de los primeros conquistadores y pobladores de la Nueva España*, y se ha hallado en todas las más entradas y descubrimy[en]tos de la Nueva España con sus armas y cavallo y criados,

serviendo como uno de los que más han servido a Su Mag[esta]d. Y que Hernando de Santillana no fue a la guerra de Pánuco, antes se quedó en la villa de Cuyoacán, travajando en su ofiçio, por no yr, y que al tiempo que se daban los yndios a Juan Xaramillo, que fue en el camino de Pánuco, se dixo y publicó que se quitaban a Santillana y a los demás que no habían querido venir a servir a la dicha guerra, siendo aperçibidos por la memoria del Marqués. Diçen dos testigos que creen que le quitaron los yndios a Santillana y a otros por no querer yr a la guerra.

Hecha esta provança, murió Hernando de Santillana, en *9 de agosto de 1541*, y sale María Marroquina, su muger, diçiendo ser su subçesora en estos yndios y que el dicho Santillana no dejó hijos. Y presenta la provisión dada en favor de las mugeres, año de 1536, de mandamiento de la Audiencia.

Çitanse las partes para venir a Consejo en seguimiento deste pleyto en *2 de diciembre de 1541*, conçiértanse y apártase el d[ic]ho Juan Xaramillo de la apelación que tenía ynterpuesta para el Consejo con que pudiese seguirla en la Audien[ci]a en *30 de junio de 1542*.

[fol. 5r] La d[ic]ha María Marroquina responde que se hiçiese todo lo que pide el d[ic]ho Juan Xaramillo.

En doce de setiembre de 1542, proveyó auto la Audiencia que se siguiese en ella el d[ic]ho pleito, y el d[ic]ho Juan Xaramillo alega agravios en 22 de septiembre de 1542.

La d[ic]ha María Marroquina pide que se confirme la d[ic]ha sent[en]ci[a]. Resçivese a prueba el pleito y el d[ic]ho Juan Xaramillo presenta la provança que tenía hecha con el d[ic]ho Hernando de Santillana.

La d[ic]ha María Marroquina alega que a por bien que la d[ic]ha provança se ponga en el proçeso y la pase perjuicio. Y declarando a las possiçiones que le fueron puestas, diçe que después que se conçertó no tiene justicia la d[ic]ha Marroquina.

Concluso el pleito, se dio sentençia en favor del d[ic]ho Xaramillo en que revoca la primera y le dan por libre.

*Esta es una carta executoria quel Xaramillo presentó. Esta executoria se dio en 12 de diçiembre del año pasado de 1546.*

### PLEYTO

*En 27 de agosto de 1546* Diego de Santillana haçe relación de todo el pleito y diçe ques hijo legítimo de Hernando de Santillana y de Catalina Rrodríguez, su primera mujer, y queste pleito está remitido al Consejo. Que se rresçiva ynformación sobre su filiaçión, çitada la parte para presentarla en el Consejo.

Dióse traslado y responde Xaramillo. Alega que él tiene por justo título y executoria la d[ic]ha encomienda.

*Auto.* La Audiencia proveyó por auto que siguiese su justicia conforme a la orden questava dada.

El dicho Diego de Santillana pone demanda conforme a la de Malinas en *24 de setiembre de 1546*. Haçe relación del pleyto y diçe que él es hijo legitimo de Hernando de Santillana, su padre, y que subçedió en su derecho y que en el estado en que está [fol. 5v] se determine y que estava de partida para el Consejo y que por la nueva horden lo dexó y haçe presentación de todo el pleito.

El d[ic]ho Xaramillo alega quel d[ic]ho Hernando de Santillana no tenía yndios quando murió y que la ley no se estiende al d[ic]ho Diego de Santillana por no estar en la Nueva [E]spaña quando murió Hernando de Santillana, ni diez años antes, porque a diez y nueve años que no está en ella y estuvo en los reynos de Castilla y no fue en seguimiento del pleito al Consejo, y que tiene carta executoria.

Replica que él subçedió en el derecho que tenía su padre por la senten[ci]a y que no obsta deçir que la provisión Real se a de entender quando el que falleçe tenía yndios y no quando no tenía yndios ni derecho a ellos, porque lo contrario pasa en verdad y está averiguado y probado y declarado por sentençia del audiencia que su padre tenía d[ic]r[ech]o a la 4a parte. Y que la d[ic]ha real provisión se a de entender quando el que falleçe deja hijos en la Nueva [E]spaña. Porque él a estado y residido y estuvo y residió muchos

años en ella y si se ausentó fue por causa justa de traer como trajo su muger y çinco hijas e yr en seguimiento deste pleito después de la muerte de su padre y con la yntençión que fue de traer su muger e hijas y bolvió a Nueva España en el tiempo que estava suspendido el conoçimiento de pleitos de yndios y él no bino. Por esta causa y después de haver benido muchos días havia, se hiço m[er]ced a los que pretendían tener derecho a yndios que lo pudiesen pedir y así su ausencia fue justa y con justa caussa, pues fue por su muger e hijas, y así no le a de pasar perjuicio ni es la rreal yntençión tal y que el Marqués no pudo quitar a Hernando de Santillana la encomienda que se le havia dado en remuneración de sus serviçios, y alega contra la executoria dada contra la d[ic]ha María Marroquina y presenta la encomienda de su padre.

El dicho Xaramillo presenta la executoria ganada contra la d[ic]ha María Marroquina y diçe que la d[ic]ha çédula no da derecho alguno al dicho Diego de Santillana.

Resçívase a prueba y Diego de Santillana prueba que es hijo legítimo de Hernando de Santillana y de Catalina Rodríguez, su primera muger, y que haçiendo bida maridable Her[nan]do [fol. 6r] de Santillana con Catalina Rodríguez, su muger, se fue a las Yndias y que estando Diego de Santillana con su padre en México bino a Sevy[ll]a para llevar a su muger y [...] y estando allí supo cómo su padre hera muerto y que antes que se pregonase la ley de Malinas residía en México Diego de Santillana con çinco hijas y su muger.

Xaramillo prueba que Diego de Santillana no estuvo en México ni quando se tratava el pleito con Hernando de Santillana, su padre, ni quando murió, ni quando se tratava el pleito con su muger. Y quel virey a dado a Diego de Santillana con qué se sustentar y que es calçetero y serviçio del d[ic]ho Xaramillo.

La Audiencia da auto en que manda que se trayga el proçesso a España y se çiten las partes.

Citóse Xaramillo en su cassa, por provisión a pedimiento de Santillana. En este estado muere Diego de Santillana y *también dizen que murió Xaramillo*.

Gaspar de Santillana, que es el que agora litiga, con quien se bio el pleito, pide en la audiencia que, çitadas las partes, se le rresçiva

ynformación de su legitimidad y de cómo es hijo mayor de Diego de Santillana, y açe relación del d[ic]ho pleito, diçiendo que quiere venir en su seguimiento.

Mandóse dar traslado a las partes; contradízelo doña *Beatriz de Andrada*, diçiendo que Gaspar de Santillana es nieto y que no es parte por ser terçera byda. Y que tiene la mitad de la d[ic]ha encom[en]da y la otra mitad su Mag[esta]d, y alega la d[ic]ha executoria.

Sobre esto replicó Santillana quel pleito estava remitido al Consejo, y así, sobre si era parte o no, está rremitido al Consejo.

*Auto.* Da auto el Audiencia en que manda que se rresçiva la ymformación y dala el d[ic]ho Diego de Santillana. Mándasele dar con él traslado de los proçessos.

Çitase el fiscal, el qual diçe que se çite el fiscal del Consejo. Dícese *murió doña Beatriz*. Çitase don *Pedro de Quesada*, aunque contradixo el testimonio.

[fol. 7r] El fiscal de Yndias. Señor, el licen[ci]ado Valtodano [?], fiscal de V[uestra] M[ajesta]d, digo, questos años pasados se a visto en el Consejo Rreal de las Yndias un pleito entre Gaspar de Santillana, de la una p[ar]te, con Juan Jaramillo, difunto, y doña Beatriz de Andrada y don Pedro de Quesada y el fiscal de V[uestra] M[ajesta]d, de la otra, sobre la quarta p[ar]te de los yndios de Xilotepeque, que bino conforme a la de Malinas, y por tener por dudosa la ju[st]icia de V[uestra] M[ajesta]d, y aver visto que los jueçes que vieron el pleito, em bista, no le tomaron tam bien como yo quisiera en favor del Fisco, y entender que la p[ar]te holgaria de tomar algún medio, contentándose con el quarto o terçio del valor de los yndios, sobre que es el d[ic]ho pleito. Me apareçido dar cuenta a V[uestra] M[ajesta]d, para q[ue] siendo servido ynviase a mandar al p[residente] de las Yndias, guiase esto como más V[uestra] M[ajesta]d fuese servida, pues lo podría ser q[ue]dando con 2 000 p[es]os de renta en cada un año para suplir otras neçesidades. El testim[oni]o del valor de los yndios y relación del p[le]ito ynvio a V[uestra] M[ajesta]d para q[ue] lo mande ber y proveer, lo que más a su [juicio] convenga.

[fol. 7v] P[residen]te de Yndias. 27 de sep[tiembr]e, 1587. Al Rey N[uestro] S[eñor].

El medio q[ue] se ha tomado con Gaspar de Santillana en el pleyto de Xilotepeq[ue].

## RE-VISIÓN DE LA FIGURA DE LA MALINCHE EN LA DRAMATURGIA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

Por Sandra MESSINGER CYPRESS  
UNIVERSIDAD DEL ESTADO DE NUEVA YORK

EN ESTE ENSAYO propongo estudiar los cambios en la presentación de la Malinche por los dramaturgos mexicanos para mostrar que la perspectiva del escritor o la escritora está condicionada por sus experiencias en una sociedad patriarcal. La imagen de la Malinche que antes fue presentada sin matices ni dudas fue dominada por el patriarcado que formó el canon histórico y las ideas de la cultura nacional. Con el cuestionamiento de la autoridad oficial, se han ofrecido otros dramas que representan una versión subversiva, o antipatriarcal, de la Malinche y su papel en la Conquista.

La tradición creada alrededor de su figura es ampliamente conocida y por lo tanto sólo voy a presentarla en unas palabras. Fue el conquistador Bernal Díaz del Castillo quien nos dio los pocos detalles difundidos de su biografía (se remite al capítulo 37 de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*). El relato de Bernal Díaz es muy positivo, claro, pues para los españoles la Malinche se transforma en la imagen de Doña Marina, quien les ayudó a conquistar a los indígenas. Es la traductora, guía y amante de Cortés, mujer enamorada que acepta al hombre español y toda su cultura, es decir, la religión católica y el idioma llamado "cristiano", el castellano.

Después de la independencia de México, estos pocos detalles conocidos se convierten en elementos inicuos en vez de laudatorios; la Malinche pierde el don de la doña y se asocia con la infame Chingada; es traidora además de ser traductora. La lupa nacionalista exagera todo lo negativo e ignora cuanto positivo pudiera haber existido. La interpretación tradicional nutrida por la actitud dominante se ve reflejada en el ensayo de Octavio Paz, en el capítulo

"Los hijos de la Malinche" de *El laberinto de la soledad*. Sin embargo, como el mismo Octavio Paz reconoce, "la historia es diaria invención, permanente creación... no una técnica, sino un arte".<sup>1</sup> Examinemos, pues, cómo la literatura inventa, en nuestra época, la leyenda de la Malinche y el contexto histórico dentro del cual actúa.

En los años recientes, varios dramaturgos mexicanos han tratado el tema de la Conquista y así presentan una versión contemporánea de la Malinche.<sup>2</sup> Entre otras piezas se incluyen *La Malinche* (1958) de Celestino Gorostiza, *Corona de fuego* (1960) de Rodolfo Usigli, *Cauhtémoc* (1962) de Salvador Novo, *Todos los gatos son pardos* (1970) de Carlos Fuentes, *El eterno femenino* (1974) de Rosario Castellanos y *Águila o sol* (1984) de Sabina Berman. Todos éstos se inscriben en la corriente histórica de los otros textos existentes, con los que establecen un diálogo; cada texto, inmerso en la corriente de discursos ajenos, repite las palabras de otros del pasado o será citado en otras obras venideras. Existen textos que repiten la ideología oficial canónica, mientras otros por medio de esta misma intertextualidad cuestionan la cultura oficial y problematizan la representación. El público que presencia estos espectáculos y el lector de los textos ya conocen bien la historia oficial, así que el receptor entiende que lo que se ofrece no es "la verdad" sino una "mera versión", según lo que expresa la sor Juana que Castellanos presenta en su drama satírico *El eterno femenino*. Lo importante de todas estas piezas dramáticas que versan sobre la misma referencialidad histórica es que da a luz el debate sobre el papel verdadero de la Malinche en la vida cultural de México.

El mundo de la dramaturgia patriarcal, entre el cual incluimos textos de Rodolfo Usigli, Celestino Gorostiza y Carlos Fuentes, exhibe una voz central privilegiada, una posición ideológica que lo rige todo. Según el teórico literario Mijail Bajtin, el texto monológico refleja una única conciencia, una única voz narrativa. Es una visión monolítica unilateral, mientras el texto polifónico condensa varias voces haciendo que las diversas ideologías entren en

<sup>1</sup> Octavio Paz, *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1967, p. 95.

<sup>2</sup> José Sánchez, en *Hispanic Heroes of Discovery and Conquest of Spanish America in European Drama. Estudios de Hispanofilia*, Madrid, Chapel Hill, NC, Editorial Castalia, 1978, comenta en detalle la falta de interés en el tema entre los dramaturgos españoles de los años de la colonia. Véase el estudio de Kirsten Ni-gró que refleja el nuevo interés en el tema, por lo menos en México: "Rhetoric and History in Three Mexican Plays", en *Latin American Theatre Review* 21,1 (1987), pp. 65-73.

choque en el cuerpo textual. La perspectiva monovalente no cuestiona las complejas realidades mientras la polifonía refleja contrastes y contradicciones.<sup>3</sup> Para los escritores polifónicos, que incluyen las dramaturgas Rosario Castellanos y Sabina Berman, no existe "la verdad", sino hay varias verdades incompatibles que los individuos llevan en sí. Puede existir "una posición autorial" pero "la verdad" no existe fuera del contexto de un diálogo específico entre varios hablantes. En su resistencia a la perspectiva androcentrista de los textos tradicionales mexicanos, estas dramaturgas contribuyen a la desconstrucción de los viejos paradigmas. Los remplazan con nuevas imágenes y a la vez dan a las mujeres un papel en el discurso mexicano.

### I. Los dramas patriarcales

RODOLFO USIGLI es muy conocido por la frase libertadora que dice, "el dramaturgo no es el esclavo sino el intérprete del acontecimiento histórico".<sup>4</sup> En *El gesticulador* y las tres *Coronas*, vemos que el hecho histórico es muy importante en su obra dramática. Usigli no se contenta con representar la versión consagrada de la historia oficial sino que ofrece otra perspectiva: excluye algunos datos, destaca otros, alternando énfasis. Al sacrificar los detalles y las exactitudes de una crónica oficial, reconoce que su perspectiva está condicionada por sus propias premisas ideológicas y no pretende representar "la verdad". Así, por ejemplo, en *Corona de sombra*, según los hechos históricos seleccionados por Usigli, Maximiliano "sacrifica su vida y su trono para garantizar deliberadamente la sobrevivencia de Benito Juárez, y para asegurar, en última instancia, el futuro de las leyes de Reforma y del sistema republicano en México y quizás en toda América".<sup>5</sup>

Lo interesante para mí es que a pesar del hecho que un sistema ideológico liberal motiva a Usigli, no es un sistema lo suficientemente grande como para abarcar el feminismo. O sea, Usigli no

<sup>3</sup> Para las ideas de Bajtin, consulté *The Dialogic Imagination*, M. Holquist, ed., trad. M. Holquist y C. Emerson, Austin, University of Texas Press, 1987; *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. y trad. Caryl Emerson, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1984.

<sup>4</sup> Rodolfo Usigli, *Corona de sombra. Corona de fuego. Corona de luz*, México, Editorial Porrúa, 1983, p. xv.

<sup>5</sup> Ramón Layera, "Mecanismos de fabulación y mitificación de la historia en las 'comedias impolíticas' y las *Coronas* de Rodolfo Usigli", en *Latin American Theatre Review* 18.2 (1985), pp. 54-55.

revela una postura liberal cuando tiene que ver con el papel de la mujer en la sociedad mexicana, por lo menos, en el drama que nos ocupa, *Corona de fuego*.

Como tragedia épica de la conquista, la Malinche presentada por Usigli está vista como mujer mala en todo lo que refiere a su uso de la función discursiva. Así, las imágenes que emplea Usigli cuando se refiere a la voz de la Malinche son todas negativas. El coro mexicano, que emplea el mismo lenguaje elitista que el coro español, la llama "voz marina engañosa y sibilante", y un príncipe azteca la llama "voz impura, voz traidora... mancha de aceite de tu raza/ que más y más se ensancha cada día".<sup>6</sup> En otras palabras, todo lo que tiene que ver con el ejercicio de su voz, con el poder del discurso de esta mujer, todo eso recibe la maldición, pues la mujer dentro del sistema patriarcal dominante no tiene el derecho de hablar. Pero cuando Usigli quiere hacer resaltar su función procreadora como la primera madre de la raza mestiza mexicana, la trata de una manera más positiva. Usigli quiere alabar la raza mestiza, producto histórico de las acciones de la Malinche con Cortés. Deja de lado la imagen de la voz, para emplear otra sinécdoque: la Malinche se convierte en útero y es "la mujer en quien conquista y guerra fecundaron un vientre endémico y longevo".<sup>7</sup> Por medio de la voz intratextual de Cuauhtémoc, Usigli trata de transformar las acciones de doña Marina-madre en un acontecimiento positivo para los mexicanos, pues destaca la importancia de los hijos mestizos de la Malinche en la formación de la nación mexicana. Dice Cuauhtémoc:

"Y ahora, adiós Malintzin/ Ojalá que en el fruto de tu prole/ el mexicano venza al español y el sentido de México perdure".<sup>8</sup>

La identificación positiva de la mujer como vientre sirve para la agenda nacionalista de Usigli, agenda liberal en el sentido que le da a Cuauhtémoc un papel importante como el padre espiritual de la nación mexicana contemporánea, pero en cuanto a su presentación de la mujer, el contexto patriarcal viene a inscribirse en el texto.

Como Usigli, Celestino Gorostiza también aparenta incluir un variado número de voces que emiten distintos discursos, pero, a fin de cuentas, Gorostiza sumerge todos los posibles discursos polifónicos y crea una forma monológica que victimiza a la Malinche; la presenta desde la perspectiva de su ideología patriarcal.

<sup>6</sup> Rodolfo Usigli, *op. cit.*, pp. 124-25.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 131.

En el guión Gorostiza la llama "la Malinche", reconocimiento de su papel en el proceso de mestizaje mexicano. El personaje Cortés la llama a veces Doña Marina, a veces Malinche, mientras Cuauhtémoc, siempre símbolo del México indígena, se dirige a ella por medio de la versión náhuatl, "Malintzin". A través de la variedad de nombres, Gorostiza por lo menos hace algún esfuerzo al tratar del plurilingüismo de México, aspecto importante no sólo con relación al papel de la Malinche como traductora sino con relación a la realidad histórica, de la cual los otros dramaturgos ni hacían caso.

Gorostiza emplea signos lingüísticos y kinésicos para subvertir la leyenda de la Malinche como la Eva mexicana, traidora y tentadora. Al contrario de la mujer mala, Gorostiza crea la imagen de la madre abnegada, pero primero tiene que vindicarla de su reputación de traidora. Sin vergüenza, hace referencia a la infame masacre que tuvo lugar en Cholula, cuando la Malinche, según las crónicas, descubrió el plan de los indios que querían sorprender a los españoles y matarlos. En vez de ser las víctimas fueron los españoles los que asesinaron a los cholultecas. En el drama, Cuauhtémoc le echa la culpa de no favorecer a su "propia sangre". La Malinche le "descubre" que favorece la sangre de un nuevo necesitado de su ayuda, un hijo por nacer:

En mis entrañas empieza a moverse un ser que no tiene ya tu sangre ni la mía. Tampoco la de Cortés. Es un ser nuevo que quiere vivir y que da con la suya un nuevo sentido a mi vida... a él no puedo traicionarlo. ¡Por él viviré y lucharé contra todo y contra todos, a pesar de todas las amenazas, de todos los castigos, de todos los sufrimientos, hasta el martirio... hasta la muerte... !<sup>9</sup>

Por medio de un discurso dirigido a su supuesto enemigo, el príncipe azteca Cuauhtémoc, la Malinche le informa al público también que está encinta, que dará a luz al niño que unifique las dos razas. Es muy importante que la Malinche no anuncia la llegada del mestizo a Cortés, el padre histórico, sino a Cuauhtémoc, el padre espiritual, representante de los indígenas. Así, al crear el contexto discursivo intertextual de Cholula, momento históricamente vinculado a la traición de la Malinche, y hacer intervenir

<sup>9</sup> Celestino Gorostiza, *La Malinche o la leña está verde. Teatro mexicano del siglo XX*, Antonio Magaña Esquivel, ed., México, FCE, 1958, vol. 4, p. 358.

tanto a Cuauhtémoc como a su hijo, factores inapropiados históricamente, Gorostiza trata de oponer el tema de la traición con el de la procreación. Los conceptos culturales de *pater* y *patria* se funden cuando la mujer encinta reemplaza la lealtad a su amante con la devoción a su hijo, cumpliendo así con un paradigma mucho más respetable según la sociedad mexicana contemporánea a la cual se dirige Gorostiza. En vez de apelar al sustrato ideológico de la Eva mexicana, la Malinche de Gorostiza se convierte en la madre que se sacrifica, la abnegada, la dolorosa —en fin, casi la Virgen de Guadalupe.<sup>10</sup>

Este subtexto transforma a la Malinche de la mujer traidora en madre de la raza mestiza, icono con el cual empieza y termina el tercer y último acto del drama. Además, durante la última escena ocurre el único incidente del drama en el cual se hace verdadero caso de la diversidad de lenguas que florecían en el México indígena. Es la Malinche quien emplea el náhuatl durante este momento clave del drama.

Al empezar la primera escena del tercer acto, la Malinche entra abrazando a su hijo y cantándole una canción de cuna en español. Al final del acto, y la conclusión del drama, el público la ve otra vez haciendo los mismos gestos y acciones, pero con un cambio significativo. La Malinche canta en náhuatl, lengua identificada con Cuauhtémoc y los indígenas. No importa que el drama y la historia se refieran a los varios grupos indígenas que poblaron México a la llegada de los españoles. Los aztecas y su lengua representan el signo de lo indígena, lo autóctono mexicano, y Gorostiza asocia a la Malinche con estos signos. La figura de la Malinche literalmente no está abrazando al extranjero sino al mestizo, este símbolo de la nación mexicana. Gorostiza subvierte de esta manera kinésica el significado del malinchismo, según lo vimos definido por Octavio Paz, como "los partidarios de que México se abra al exterior: los verdaderos hijos de la Malinche que es la Chingada en persona".<sup>11</sup>

Esta Malinche de Gorostiza, sin embargo, no rechaza lo nativo a favor de lo extranjero, pues usa el lenguaje de los nativos y cuida al

<sup>10</sup> Por lo general la Virgen de Guadalupe está en el polo opuesto de la Malinche, como indican los estudios de Luis Leal, "Female Archetypes in Mexican Literature", en *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*, Beth Miller, ed., Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 227-242; Rosario Castellanos, "Otra vez, Sor Juana", en *El uso de la palabra*, México, Excélsior, 1974, pp. 21-25.

<sup>11</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950), México, FCE, 1959, p. 78.

niño que será, en sus palabras, “un hombre nuevo y con el que empieza una raza nueva en un mundo nuevo”.<sup>12</sup> Aquí tanto el náhuatl como la imagen de la madre abnegada sirven de disfraz para la ideología nacionalista de Gorostiza. Los dos signos sirven para convertir a la Malinche en figura aceptable según una civilización autoritaria que escribe la mitología oficial; ya no es la traidora sino la que cuida a su hijo mestizo. Ya no es malinchista, sino la que habla náhuatl y rechaza el idioma de los conquistadores. Es irónico que lo que sirve de ejemplo del plurilingüismo entre los mexicanos funciona para obliterar la polifonía del texto, pues la Malinche se convierte en otra mujer hispánica, quien lo sacrifica todo por el hijo. No es la mujer rebelde, locamente enamorada del conquistador, pero la ideología subyacente es siempre una sola: la mujer cristiana, hispánica, patriarcal. Y Gorostiza presenta otro episodio clave más que refleja su necesidad, inconsciente quizá, de convertirla en una mujer típica, estereotipada, que representa los valores del patriarcado.

En el tercer acto, ya establecida la imagen de la Malinche como mujer que lo sacrifica todo por su hijo, Gorostiza la convierte en otra imagen estereotipada, la mujer enamorada que es traicionada por el hombre. Otra vez ocurre un diálogo entre la Malinche y Cuauhtémoc en el cual los dos no representan voces que contrastan, o filosofías opuestas, sino una sola ideología, la dominante en México. En este incidente la Malinche descubre que la esposa legítima de Cortés llega a México y se pone histórica en frente de Cuauhtémoc, el supuesto enemigo de Cortés:

Malinche (...alarmada) —¿Su esposa? ¿Ha dicho que viene hacia aquí su esposa?

Cuauhtémoc (Disimulando) —No estaba prestando atención...

Malinche —¡Sí! Dijo que ha llegado a Texcoco y viene hacia Coyoacán. ¿Por qué no me dijo nada? ¿Por qué esta traición y este engaño?

Cuauhtémoc (Tratando de calmarla) —Nunca ofí decir que fuera casado... (Conciliador) Él mismo podrá explicártelo. Tal vez has oído mal. En todo caso, él tendrá razones que darte...<sup>13</sup>

Es importante notar que la Malinche reacciona con celos cuando se entera de la llegada de su “rival”, repitiendo el paradigma establecido por el eterno triángulo machista, que consiste en el esposo, la mujer legítima y la amada. Aunque podemos analizar

<sup>12</sup> José Gorostiza, *op. cit.*, p. 376.

<sup>13</sup> José Gorostiza, *op. cit.*, p. 361.

muchas facetas del diálogo, lo importante para nuestro proyecto es hacer notar la reacción de Cuauhtémoc. Si la Malinche es “el eterno femenino” aquí, Cuauhtémoc pierde su función de adversario a los españoles y se solidariza con el que llega a ser su “imagen y semejanza”, es decir el hombre. Cortés es su “hermano”, ya no su enemigo, pues los dos comparten el mismo código masculino frente a la “otra”, la mujer. Cuauhtémoc no piensa en la sangre india que le une con la Malinche, sino en lo importante del género. Entonces, la creación de ideologías no se produce dentro de un proceso de dialéctica interna de la obra, sino que los valores vienen desde el exterior y parecen anteriores al texto, ajenos a la realidad vital de los personajes.

Carlos Fuentes es generalmente asociado con el proyecto de analizar y censurar los mitos nacionales establecidos. En los textos más conocidos, como *La muerte de Artemio Cruz* (1962), y los ensayos en *Tiempo mexicano* (1971) a pesar de su agenda progresista vemos la presentación de la figura de la mujer desde una perspectiva patriarcal. En cuanto a la Malinche, dice en *Tiempo mexicano* que ella “genera la traición y la corrupción en la mujer”.<sup>14</sup> Pero en el drama *Todos los gatos son pardos* de 1970, la presenta como la protectora de los valores democráticos y la que defiende los derechos de los indígenas. No es traidora como la Malinche de Usgili, sino una figura puente entre dos civilizaciones, la que trata de distanciarse de los tiranos, tanto Moctezuma como Cortés; los dos son para ella los déspotas que tratan de esclavizar a los indios. Antes de darse cuenta de que todos los gatos son pardos, de que los dos jefes son igualmente malos, la Malinche aceptó el sueño de Quetzalcóatl, el dios de la creación, el amor y la justicia social. La Malinche de Fuentes trata de motivar a Cortés, que asume el papel de Quetzalcóatl, el papel del dios bueno. No funciona como traidora, sino como el puente entre dos culturas con características buenas que ofrecer, según lo que dice la Malinche a Cortés: “no asesines el bien de mi pueblo, señor... trata de entendernos... toma lo que está construido aquí y construye al lado de nosotros; déjanos aprender de tu mundo, aprende tú del nuestro”.<sup>15</sup>

La Malinche espera mantener los valores y la identidad individual de los indígenas y mezclarlo todo con los valores positivos de la cultura europea. Como vemos por la manera de tratar a Cortés, tiene las ideas pero no las puede poner en marcha sin la ayuda del

<sup>14</sup> Carlos Fuentes, *Tiempo Mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1971, p. 140.

<sup>15</sup> Carlos Fuentes, *Todos los gatos son pardos*, México, Siglo XXI, 1970, p. 100.

hombre, es decir de Cortés. Cuando se da cuenta de que Cortés es el mismo gato que Moctezuma, la única solución que le queda es esperar los cambios que traiga su hijo, el hijo de las "dos sangres", como se lo describe a Cortés. Otra vez se dirige a otro hombre, el que va a nacer, para colocar las esperanzas en él, que sea este hijo el nuevo Quetzalcóatl, "tú mismo, mi hijito de la chingada; tú deberás ser la serpiente emplumada, la tierra con alas, el ave de barro, el cabrón y encabronado hijo de México y España: tú eres mi única herencia, la herencia de Malintzin, la diosa, de Marina, la puta, de Malinche, la madre..."<sup>16</sup>

Aprendemos por lo menos dos lecciones en esta presentación: que a pesar de la voluntad de Fuentes de crear una visión nueva de la Malinche, sigue con los viejos patrones. Su Malinche no puede actuar por sí misma, depende del hombre para poder desarrollar sus planes. Además, a pesar de querer predicar la idea revolucionaria de que sea posible en México que el patrón del pasado no continúe en el futuro, lo que indicaría que la Malinche hubiera logrado su proyecto, Fuentes sin embargo desconstruye su propia idea renovadora en la configuración dramática. La estructura, las imágenes y la manipulación temporal de la última escena se basan en la temática de un eterno retorno y no en una nueva sociedad. El patriarcado que trastornó el proyecto idealista de la Malinche y la convirtió más bien en traidora, sigue teniendo éxito al postergar el reino de Quetzalcóatl. Descubrimos esto cuando el hijo deseado de la Malinche, el nuevo Quetzalcóatl, no aparece en escena. Al contrario, lo personajes que tuvieron un papel en las acciones de la Conquista reaparecen vestidos en trajes contemporáneos; en vez de conquistadores o indígenas son soldados del siglo XX, policías, mendigos, estudiantes universitarios. El código visual indica de esta manera que los papeles eternos de opresor y oprimido no han desaparecido, los significantes cambian pero no los significados. Fuentes parece indicar que los avances tecnológicos del México contemporáneo representan una fachada ilusoria que cubre las mismas estructuras que operaron en el pasado.

## II. Los dramas polifónicos

DE las piezas escritas por mujeres que presentan la figura de la Malinche, *El eterno femenino* (1974) de Rosario Castellanos y *Águila o sol* (1984) de Sabina Berman comparten una visión satírica y sub-

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 116.

versiva. En *El eterno femenino* Castellanos incluye a la Malinche como una de las figuras más importantes en su repaso de las mujeres destacadas de la historia oficial. La Malinche que presenta Berman actúa dentro de un contexto histórico desprovisto totalmente de su carácter solemne, épico. Aunque estas dos obras muestran diferencias entre sí, lo que las dos tienen en común las separa de la interpretación hecha por la dramaturgia patriarcal. Tratan el tema histórico con un humor que se mofa de la tradición establecida. Cada obra representa un paso más en el camino a la desmitificación de la historia nacional.

*El eterno femenino* es un texto escrito por una mujer sobre mujeres, que además está localizado en un espacio dedicado a las mujeres, el salón de belleza. Aunque tiene un marco realista, se remite a una técnica fantástica para permitir que la mujer histórica se dirija en su propia voz al público. La protagonista, Lupe, va al salón de belleza en preparación para el día más importante de su vida, el de las nupcias. Al someterse a los procedimientos típicos del salón, sufre los malos efectos de un nuevo aparato dentro del secador. En vez de producirle sueños pacíficos —el propósito del aparato— éste malfunciona y le estimula a repasar la difícil trayectoria de las experiencias de la mujer mexicana.

El primer acto dramatiza las distintas etapas de la vida de la mujer casada mientras el tercer acto ofrece ejemplos de las mínimas alternativas para la mujer que no se casa. En el segundo acto llegan a la escena las "pocas mujeres mexicanas que han pasado a la historia", en las palabras de una de ellas, Josefá; es la Josefá Ortiz de Domínguez que participó en la lucha por la Independencia.<sup>17</sup> Sor Juana, como es de esperar, añade lo que es la actitud filosófica que guía este repaso; le dice a Lupita, que, a pesar de la escasez, no va a ser tan fácil identificar a las mujeres, porque "nos hicieron pasar bajo las horcas caudinas de una versión estereotipada y oficial. Y ahora vamos a presentarnos como lo que fuimos. O, por lo menos, como lo que creemos que fuimos".<sup>18</sup> Cuando le toca a la Malinche presentarse como lo que fue, o lo que cree que fue, trata de liberarse de la visión masculina, patriarcal, de la cual ha sido prisionera durante tanto tiempo.

<sup>17</sup> Josefá Ortiz de Domínguez tiene la reputación de haber participado en la lucha por la independencia a causa de su gran patriotismo, pero en *El eterno femenino* ella misma dice que lo hizo porque la vida doméstica la aburría sobremediana; México, FCE, 1975, p. 87.

<sup>18</sup> *Ibid.*

La nueva visión que sale del conquistador y la Malinche no plantea a la mujer arrebatada ni locamente enamorada que obedece ciegamente al valiente hombre español. Por ejemplo, la historia tradicional refiere el episodio de la quema de las naves para mostrar que Cortés era hombre de mucha resolución y osadía. El diálogo presentado por Rosario Castellanos, al contrario, plantea una inversión de papeles tradicionales. La Malinche es la figura valiente, perspicaz, mientras Cortés sólo sabe quejarse de las circunstancias y echar la culpa a otros. La quema de las naves se maneja como un contexto donde se ha cambiado la idea de un plan genial a un accidente. Además, es la Malinche quien inventa la estrategia que los salva:

Cortés —¡Ay, cuánto diera yo por tener en mis manos un momento, nada más un momento, al marinero que se puso a fumar en la bodega del barco y se quedó dormido!... No quedó ni rastro de ninguna de las naves.

Malinche —...¿Por qué no aprovechas esta circunstancia para hacer correr el rumor de que tú, *ú*, quemaste las naves?

Cortés —¿Yo? ¿Para qué?

Malinche —Para cortar la retirada a Cuba. Hay en tu ejército muchos cobardes y uno que otro traidor que querían volver. Ahora no pueden hacerlo y no les queda más remedio que enfrentarse a los hechos.<sup>19</sup>

En contraste con las versiones recopiladas en las crónicas, Rosario Castellanos convierte el famoso episodio de las naves en algo humorístico de origen casual que no tiene nada que ver con el genio de Cortés.<sup>20</sup>

En otro episodio que también destaca la perspicacia de la Malinche, Cortés quiere que le ayude a quitarse la armadura incómoda que le molesta por el peso y el calor: la Malinche se niega a hacerlo, y le responde firmemente que no.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>20</sup> Los cronistas no están de acuerdo respecto de la motivación de Cortés para quemar las naves. En las *Cartas de Relación*, Cortés acepta toda la responsabilidad por su atrevimiento, declarando que lo hizo para que los soldados no pudieran escapar de la empresa de conquista, precisamente lo que la Malinche le sugiere en el texto de Castellanos. Gómara y Oviedo le dan el crédito completo a Cortés. Al contrario, la versión de la quema de las naves que ofrece Bernal Díaz del Castillo sugiere que Cortés había ideado el plan pero que no había querido tomar toda la responsabilidad para una acción tan decisiva; véase el capítulo 58. Véanse los comentarios de Prescott al referirse al incidente en William H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico and History of the Conquest of Peru (1843-1847)*, New York, Modern Library, 1936, en la página 203, nota 25.

“Cortés —¡Cómo te atreves a decir que no! ¡Eres mi esclava, mi propiedad, mi cosa!

Malinche: —Soy tu instrumento, de acuerdo. Pero, al menos aprende a usarme en tu beneficio”.<sup>21</sup>

Malinche le explica a Cortés que le conviene soportar el calor y las molestias porque la armadura le da el aire de un dios:

Malinche —Si te despojas de ella los indios verían lo que he visto y me callo: que eres un hombre como cualquier otro. Quizá más débil que algunos. Armado te semejas a un dios.

Cortés (halagado) —¡Dame un espejo! (Se contempla y se aprueba). Es verdad. Y este papel de dios me viene pintiparado.

Este Cortés que se contempla en el espejo, que fácilmente se deja engañar por unas palabras bonitas, se parece más a la idea tradicional de la mujer que al astuto conquistador genial pintado por López de Gómara, su secretario, entre otros; aun Justo Sierra en su famoso ensayo histórico *Evolución política del pueblo mexicano* compara a Cortés con César.<sup>22</sup>

Cuando el Cortés de Castellanos quiere pasar el tiempo disfrutando de la belleza de la Malinche, ésta posterga este tipo de encuentro recordándole que tiene que encontrarse con los tlaxcaltecas. Como buen general, la Malinche le aconseja: “La situación de tus hombres es desesperada y los tlaxcaltecas son la única tabla de salvación. Recíbelos. Ellos te señalarán el camino seguro a Tenochtitlán”.<sup>23</sup> Si la Malinche le aconseja cómo conquistar a los aztecas, es porque cree que Moctezuma es “un amo cruel” que merece ser castigado. Al contrario de la Tradición, la versión que Castellanos nos ofrece muestra a una Malinche no arrebatada ni desarraigada; no parece ser traidora al pueblo indígena porque no existe tal unidad sino un país con muchas tribus en conflicto. La relación degradante con la cual siempre ha sido asociada se con-

<sup>21</sup> Rosario Castellanos, *op. cit.*, p. 89.

<sup>22</sup> Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, vol. 12 de *Obras completas del maestro Justo Sierra*, Edmundo O’Gorman, ed., México, UNAM, 1957, p. 60. En otros estudios Cortés es también comparado con César, Aquiles, Aníbal y Alejandro Magno; véase Winston A. Reynolds, “Hernán Cortés y los héroes de la antigüedad”, en *Revista de Filología Española*, 45 (1962), pp. 259-271. Para un compendio reciente sobre Cortés véase José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, FCE, 1990.

<sup>23</sup> Rosario Castellanos, *op. cit.*, p. 91.

vierte en una alianza política que ella quiere utilizar en contra de los aztecas. ¡Qué lejos de la imagen estereotipada!

Es importante mencionar que la revisión de la conquista que Castellanos sugiere por boca de la Malinche y la actitud sarcástica hacia los hombres tanto como la inversión de la historia oficial son repetidas cuando Castellanos presenta a las otras mujeres históricas. Sabina Berman continúa en el mismo tono burlón en su obra *Águila o sol*. En el prólogo de la versión publicada se menciona ya la intención de desviar de la historia oficial al presentar la voz de los que son generalmente excluidos del discurso y el poder: "Se fundamenta en las crónicas indígenas de los sucesos recopilados por el maestro León-Portilla en la *Visión de los vencidos*. Así, es el punto de vista de los conquistados el que se expresa".<sup>24</sup> De acuerdo al propósito desmitificador de Berman, nada es sagrado y el discurso dramático se burla de todos los que ejercen el poder, sea quien fuere, el conquistador desde luego, pero también el sacerdote azteca y el emperador Moctezuma. Y también, por medio de su técnica de incluir referencias anacrónicas, alude a la situación contemporánea de México. Su uso del contexto histórico le ayuda a criticar los problemas del presente, otro aspecto interesante de la obra que no nos toca desarrollar aquí.

Una característica clave de la Malinche histórica es su papel de traductora de los discursos entre los indígenas y los españoles. La Malinche que presenta Berman sigue en el papel de traductora, pero la parodia reside en cómo deja que hable Cortés, el gran conquistador, signo de España, de la civilización y la cultura europea.

Cortés —Oí mexicanuss: oí: diez aztecas versus mil y los aztecas ibravo!

Malinche —Ha escuchado el dios que son los mexicanos muy bravos. Que un mexicano vence a diez perfectamente.

Cortés —Morgn morgn cascarita: hispanuss versus mexicanuss.

Malinche —Quiere medirlos. Mañana se hará en la playa un torneo. Se reareará por parejas: hombre blanco contra hombre indio.

Cortés —Anden almohada.

Malinche —Les da permiso de irse a prepararse y descansar hasta entonces...<sup>25</sup>

Con este diálogo se aprecia la interpretación paródica presentada de la Malinche como mediadora entre el pueblo indígena y los

<sup>24</sup> Sabina Berman, *Águila o sol*, en *Teatro de Sabina Berman*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1985, p. 225.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 237.

invasores. Notamos que a Cortés le hacen falta los servicios de su esclava india para ser entendido por los nativos, como se supone que pasó históricamente. Pero el hecho de que a la vez el lenguaje que Cortés utiliza tampoco puede ser entendido por el público, profundiza la parodia. Es un castellano bastardo, que incluye palabras que aparentan ser del latín, del alemán, y del inglés —todos los lenguajes asociados con las empresas colonialistas y el imperialismo cultural y político. Cortés se convierte en signo de todos los imperialistas que llegarán a entrometerse en el Nuevo Mundo. Además, otra ironía que crea Berman tiene que ver con el hecho que son los indígenas los que hablan un lenguaje que el receptor puede comprender. Por medio del juego lingüístico, el espectador llega a identificarse con los vencidos y no con los vencedores; además, el público se siente frustrado escuchando a Cortés. Esta inversión de las identificaciones tradicionales y del sistema discursivo crea una dinámica parodizante que ridiculiza la cultura canónica.

En otros episodios de la pieza, Berman inventa diálogos absurdos en los cuales tanto Cortés como Moctezuma hablan de una manera ilógica —no tienen "razón"— y tampoco "tienen razón" en el sentido de estar equivocados. La Malinche parece ser una de las pocas que lo comprende todo y puede funcionar en los dos mundos —el de los indígenas y el de los españoles. No es la mujer enamorada ni sumisa, ni es culpable de una traición, pues los jefes indígenas tampoco parecen dignos de lealtad. El invertir los papeles y los signos asociados con éstos sugiere una inversión de la tradición y el sistema que la mantiene. Berman ataca la percepción mitificada del poder patriarcal, mostrándolo en su faz absurda. Puesto que ese mundo absurdo es el que da a luz al México contemporáneo, la incapacidad de resolver los problemas actuales son para Berman el resultado natural de las circunstancias históricas. Así Berman, como Castellanos, se inserta dentro de la empresa cultural mexicana del revisionismo que cuestiona la validez de los mitos sagrados. Ambas dramaturgas se aprovechan del tono irónico, burlón, para tratar a los personajes identificados con el poder. Las dos muestran que el poder patriarcal es un juego, no una realidad dada, y de este modo, parecen desmitificar los mitos sagrados.

El ataque a la historia oficial que vemos en estas obras desmitifica a los personajes de la historia oficial; también ayuda a desmitificar el concepto oficial de "lo femenino" que la cultura mantiene. La mujer no es la figura sumisa, pasiva, un objeto manipulado por el hombre, sino un ser con una voluntad independiente. Castellanos

y Berman nos hacen recordar el pasado para crear una tensión entre el pasado oficial y la versión que prefieren sustituir. Empezando con la Malinche, la primera mujer mexicana, las dos dramaturgas muestran la capacidad de ejercer el poder del discurso. Rechazan las interpretaciones de la historia oficial y crean sus propias versiones. Fue el canon patriarcal el que inventó a la "Malinche traidora, la Chingada", ahora son las mujeres y la voz polifónica las que la rescatan.

## LA MALINCHE, SUS PADRES Y SUS HIJOS\*

Por *Valquiria WEY*

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

HE CREÍDO DISTINGUIR a lo largo de estos cuatro días dos tendencias importantes respecto del tema de la Malinche: una, de reconstrucción histórica de la época en que vivió el personaje, que mucho le debe a la historia de las mentalidades, y otra, igualmente importante y numerosa, que busca, en palabras de Roger Bartra, la rearticulación del mito en la historia contemporánea. Es notable en este último grupo, el énfasis en el análisis de las diversas series discursivas que convergen sobre el símbolo: la crónica, la historia, las políticas nacionalistas, la crítica cultural, la lectura iconográfica. Todos los análisis desembocan finalmente, en un mismo lugar: el espacio vacío de la palabra de Doña Marina que nos permite inventarla y nos obliga a buscar sus tenues rastros, puesto que lo que dijo o lo que tradujo lo escribieron otros.

Georges Baudot, que tantos datos nuevos ha traído a la historia de esta mujer, se declara contrario a atribuirle responsabilidades históricas más allá de su época, pero hace una notable aportación a favor de la ficción al señalar que el personaje fue creado por Bernal según la convención literaria que éste conocía y que, para el caso, eran las damas de las novelas de caballerías. Al encerrar a la Malinche en una categoría del relato, la encerramos dentro del estereotipo europeo de dama, dice Baudot, y nos proporciona una de las estructuras para la construcción del mito. La Doña Marina indianizada e idealizada está presente en Bernal y en las numerosas óperas compuestas sobre el tema de la conquista de México en los siglos XVII y XVIII, y en el cartel del Coloquio, a través de la bella imagen recreada con talento por Gustavo Amézaga.

El malinchismo, del término peyorativo que implica traición, nació en el siglo XIX, en el año de 1861 en medio de la polémica de

\* Palabras leídas en la clausura del coloquio del mismo nombre, el 4 de diciembre de 1992.

Ignacio Ramírez con Emilio Castelar, en el primer nacionalismo desespañolizador de México, nos explica Carlos Monsiváis. Los criollos, incapaces de reconocer indios en el mercado donde se compra la fruta pero muy dados a legitimar su recién adquirido poder con la herencia prehispánica (recuerden a Xicoténcatl, nos dijo Sandra Cypess), detestan lo español. Malinche se transforma en la barragana de Cortés, según la expresión de Ramírez. En la segunda y más pronunciada ola del nacionalismo de los años treinta, ya de este siglo, malinchismo designó al mexicano que hubiera querido dormir y amanecer en el Primer Mundo. Mito fue el creado por Ignacio Ramírez, dice Monsiváis, lo demás, es decir, *El laberinto de la soledad*, es un semillero de bellas ideas, pero ya no posee la convicción necesaria, fuerte y poderosa, por la que se acepta la interpretación de un mito: aunque sigamos siendo hijos de la Malinche ya no somos hijos de la Chingada.

La Malinche sufre una resemantización, le responde Jean Franco en este diálogo del lunes, por el cual cobra un valor femenino para las autoras chicanas. La Malinche, como toda mujer, es puente, mediadora entre dos mundos. La crítica que ese día planteó Jean Franco a Todorov y a su propuesta sobre la alteridad, es recogida por Bolívar Echeverría, quien la explica en términos de universalidad. La Malinche representa el universalismo concreto para el cual el otro no existe, es una variante de la mismidad, frente al universalismo abstracto de los europeos que reconoce al otro, por lo tanto al odio, por lo tanto a la destrucción.

Malinche puente, lengua, cuerpo, valor femenino, intérprete, consejera y amante de Cortés, como dicen los libros de texto. Porque, ¿cómo traducía Malinche de un idioma culturalmente tan distante? Creando un espacio erótico, propone Herbert Frey, y creando, probablemente, una convención poética, el otro espacio posible de la comprensión imposible.

Partimos luego en busca de las otras mujeres que pudieran mostrarnos algo sobre el mundo de Malintzin, sus madres y abuelas, diosas y mujeres, sus hijas y nietas mestizas, actas notariales de la colonia, juicios y pleitos en el que participan mujeres, códices y esculturas que las representan en el mundo prehispánico. Se plantea la hipótesis de Pilar Gonzalbo sobre las mestizas, dispuestas a ganar espacios en las áreas permitidas para una mujer en la colonia. Cecilia Rosell y Ángeles Ojeda, que estudian códices mixtecos, nos traen la historia sanguinariamente masculina de una princesa guerrera y la idea sobre la posible correspondencia entre los atributos y

funciones de las deidades femeninas y el papel de la mujer en la sociedad prehispánica. Si las mujeres prehispánicas eran tan sumisas cuanto las quieren los informantes religiosos, ¿de dónde la Malinche con su desenvoltura y su *savoir-faire*, su facilidad para las lenguas, su talento político? ¿El doble código para las mujeres será un valor ahistórico y universal?

Antes de aventurar conclusiones quisiera referirme a la tarde de los "moneros" del periódico *La Jornada*, la más divertida que recuerdo en esta Facultad en la que ya fatigo pasillos y salones por más de veinte años. Magú, Helguera, Luis Fernando y El Fisgón nos mostraron con inteligencia que la risa restituye el equilibrio al mundo de las ideas recuperando una dimensión humana y permitiéndonos a la crítica del momento actual.

El mito de Malinche cambia y busca su nueva obsesión colectiva. Mientras la encuentra, permanece como nuestra parte femenina, que ha sido sucesivamente Doña Marina, la barragana de Cortés, la Chingada, señora de encomiendas, madre de bastardos, lo profundo y lo real. Nuestra parte femenina comienza con Malinche y se integra con sus correlatos Tonantzin-Guadalupe, al punto que al hablar de una de ellas la otra parte silenciada se hace opresiva. A fuerza de ser tan profana, Malinche exige su contraparte sagrada. A fuerza de ser Virgen y Santa, Guadalupe nos invita a susurrar el recuerdo de la otra. Hijos de Malinche y de Guadalupe, lo femenino parece omnipresente en nuestra cultura. En la Basílica, casi al pie de la Virgen les invito a leer una frase reveladora que Elsa Frost me ayudó a identificar como proveniente de una historia de la guadalupana en náhuatl, del siglo XVI, de algún indígena del Colegio de Tlatelolco: "Hijo mío, el más pequeño, es nada lo que te asusta y aflige. No se turbe tu corazón, no temas, ¿no estoy yo aquí que soy tu madre?". ¿Qué lugar le sobra a la ausencia masculina después de tal pregunta?

Una conclusión interesante sobre lo femenino en relación al mito de Malinche lo planteó Juliana González en la mesa del lunes por la tarde: ¿no podría éste ser un mito correlativo y opuesto al mito de Edipo, indicador de un patrón femenino de psique? Si la relación edípica madre-hijo es incestuosa y nos remite a la endogamia ¿no nos remite la ruptura de la hija con la madre a la exogamia, hacia afuera, a lo culturalmente distinto, a la habilidad lingüística, a integrar lo diverso, a cometer la gran traición familiar?

Roger Bartra se propuso aquí, mientras hablaba de la Malinche, estudiar la posibilidad de una teoría del *big-bang* de los mitos

por la cual una vez creados viajaban por el espacio a la velocidad de la luz, persistentes y cambiantes como el que aquí se examinó. Tal vez deberíamos hacernos el propósito de repensar a la Malinche en alguna otra órbita de su tránsito terrenal, reuniéndonos nuevamente, y con la presencia de todos aquellos dedicados a estudiarla y que hoy no están aquí y a quienes Margo Glantz mencionó en sus palabras inaugurales.

Este Coloquio fue idea, iniciativa y concreción de Margo Glantz. Le agradezco hoy lo mismo que años atrás, su inteligencia, su capacidad renovadora, su sensibilidad para percibir lo verdaderamente importante y su enorme elegancia personal. Concluyo confesándole que aprendí mucho con ella y con todos los participantes del Coloquio.

## *Reseñas*

Liliana Weinberg de Magis, *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del 'Martín Fierro'*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992 (*Nuestra América*, 31), 217 págs.

Releer a Martínez Estrada en el penetrante y bien fundamentado estudio de Liliana Weinberg es un gran hallazgo crítico y un no menor enriquecimiento. A la luz de una nueva óptica puede contemplarse al genial ensayista argentino como demolidor de lo anteriormente dicho, innovador ideológico y constructor de una nueva patria argentina y, por ende, latinoamericana.

Para realizar este redescubrimiento del *Martín Fierro*, la autora se centra en el ensayo de Ezequiel Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, publicado por el Fondo de Cultura Económica, México, en 1948. Como el título lo indica, se trata de la implacable crítica que el citado autor hizo del famoso poema argentino, *Martín Fierro*, de José Hernández, cuya primera parte fue publicada en 1872 y cuya segunda parte apareció en 1879. *Muerte y transfiguración* rompe cánones establecidos y se erige como "Verdadero parteaguas en la crítica del *Martín Fierro*" (p. 15).

Liliana Weinberg explica con precisión el propósito que la impulsó a realizar esta investigación (en un principio tesis doctoral presentada en El Colegio de México): "rescatar a un pensador injustamente olvidado o mal comprendido", así como "reivindicar el pensamiento teórico de Martínez Estrada en toda su fuerza y originalidad" (p. 9). El estudio, interpretación original de la vida argentina, se hace eco de la "pregunta por la marginalidad", ya que la visión de Martínez Estrada tipifica al "antihéroe representativo de la postergación y el desarraigo" (p. 9). ¿Qué se propone descubrir Martínez Estrada en el *Martín Fierro* de Hernández? ¿De qué manera vincula el poema con la historia y la cultura argentinas? El autor subraya en su ensayo la importancia que conlleva "volver al texto y rescatar su valor como el libro de los libros argentinos" (p. 22).

En "El autor y la obra" (capítulo I), la autora sitúa al escritor argentino en el tiempo, el espacio y la vida de la cultura, y precisa que algunos autores incluyen a Martínez Estrada en la llamada *Generación del 25*, aunque el ensayista "no tomó parte activa en ningún grupo o capilla literaria" (p. 26). Después de unos pocos años de acercamiento "a la élite cultural, que lo premia como buen poeta, decide distanciarse de ella al mismo tiempo que elige un nuevo camino: el ensayo" (p. 28). En 1933 publica *Radiografía de la pampa*, que va a constituir "un hito, no sólo en la biografía de Martínez Estrada, sino en la historia de las ideas en América Latina" (p. 31). Así pues, Martínez Estrada

“hace público su alejamiento de la élite argentina que lo había premiado; pasa así del ‘centro’ al ‘margen’ y se separa voluntariamente de la cultura oficial” (p. 32). Distanciamiento y posición marginal se perfilan claramente en la evolución biográfica de Martínez Estrada, que se refleja en su obra, porque “sólo desde el margen es posible advertir las imposturas del centro para desmascararlas” (p. 34). Precisamente “una de las claves para entender su obra radica en su deliberada automarginación del ámbito de la cultura oficial” (p. 23). Por supuesto, su interpretación será la de un sujeto parcial, no objetivo, cuya posición como “testigo de parte” nos remite a un valioso antecedente latinoamericano: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui, publicado en 1928.

La autora subraya el acierto literario que representó para Martínez Estrada poder transmitir su pensamiento vía ensayo: “en cuanto ensayista, encontró en este género la forma más apropiada para dar expresión a una visión coherente del mundo” (p. 24). Este género literario se adaptó de maravilla al propósito de Martínez Estrada por su “carácter a la vez sintético y sincrético” (p. 48), apto por su forma abierta, libre y directa, a sus fines. Así se refiere al género del propio autor: “Su mérito está en la inexpresable flexibilidad con que recibe sin perder su naturaleza cualquier material según cualquier disposición” (p. 49).

En cuanto al título del ensayo de Martínez Estrada, la primera parte remite al mundo de la literatura y la poesía (*Muerte y transfiguración*); la segunda, al ámbito histórico, social y cultural (*Ensayo de interpretación de la vida argentina*). El cambio y evolución en la vida del personaje es un hecho (transfiguración) “que supone dejar de ser lo que se era para pasar a ser otra cosa” (p. 54). Por ello Martínez Estrada se aparta de otras posturas idealizadoras y mistificadoras que enfatizan el carácter inmutable y esencial de Martín Fierro y su calidad de arquetipo de la nacionalidad argentina. Por otra parte, se descubre “la voluntad de interpretar el *Martín Fierro* a la luz de la vida argentina e interpretar ésta en función del Poema” (p. 56).

Liliana Weinberg se pregunta: ¿En qué radica la originalidad de Martínez Estrada? La respuesta enfatiza la relación texto-contexto: “por primera vez y de manera integral se sugiere una correlación entre Poema y cultura” (p. 71) y añade la idea de vínculo intercontinental: “trasciende los límites de una discusión privativa de la Argentina para sumarse a preocupaciones comunes a toda América Latina” (*ibid.*). Cabe aclarar que en las décadas de los cuarenta y cincuenta en Latinoamérica se planteaba el problema de entender la personalidad nacional como personalidad cultural, y muchos autores latinoamericanos estudiaban con sumo interés tipos sociales marginados. Por ejemplo, Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950) caracterizaba al *pachuco*. Martínez Estrada en *La cabeza de Goliath* (1942) habla del “guarango, el tilingo y el patotero” (p. 72). Existe, pues, una corriente interamericana que estudia a los marginados sociales “como develadores de ciertos aspectos clave de una comunidad” (*ibid.*). Para Martínez Estrada, “el gaucho es también un marginado, un marginado cuyo estudio, paradójicamente, permite comprender pro-

blemas centrales de la sociedad argentina” (*ibid.*). El autor argentino se propone descubrir un tipo cultural y estudiar una cultura y “emprende el estudio integral de un texto a la luz de la cultura en la que se originó e, inversamente, pretende iluminar esa cultura a partir del texto artístico analizado” (p. 77).

En “El Poema interpretado” (capítulo II) se destaca la presencia de nuevas categorías propuestas por Martínez Estrada para mejor entender el *Martín Fierro*, las cuales constituyen aportación original a la crítica del poema. Es decir: lo *gauchesco*, la *frontera* y el *tipo gauchesco*. La autora cuida de hacer un deslinde conceptual entre *gaucho*, *gauchesca* y *lo gauchesco*, términos que Martínez Estrada emplea con sentido específico. El autor argentino considera al gaucho como tipo racial y social, el hijo rechazado, el que vive en la marginación. Martínez Estrada intensifica “este sentido de orfandad del gaucho” (p. 87) y pone en relación “la noción de *gaucho* con la de *gaucho*, o paria rechazado por la civilización y la barbarie” (*ibid.*), y considera la *gauchesca* como “especie literaria que interpreta básicamente como sinónimo de ‘poesía gauchesca’, cultivada por quienes denomina ‘poetas gauchescos’: Hilario Ascasubi (1807-1875), Estanislao del Campo (1834-1880) y José Hernández (1834-1886). Ahora bien, entre *gaucho* y *gauchesca* Martínez Estrada sitúa “una tercera instancia: *lo gauchesco*, que no encuentra su equivalente en estudios sobre la cultura material o la historia del gaucho” (p. 90), y constituye el concepto que le permitirá relacionar texto y contexto para así vincular la transformación de “una realidad histórica en una realidad poética” (p. 91). Martínez Estrada encuentra en *lo gauchesco* aquello que “da *sentido* y *necesidad* al *Martín Fierro*” (p. 79) y construye un modelo interpretativo y no explicativo de la historia de la literatura argentina que le permite desentrañar a partir de recurrencias, ciertas claves significativas para entender esa historia y esa literatura. Por otra parte, *Martín Fierro* constituye el más alto exponente de *lo gauchesco*, ya que Hernández incluye en su poema “todos los temas del orbe gauchesco”, con “calidad y hondura” (p. 95).

Si *Martín Fierro* deviene mito de la argentinidad es necesario que se sustente de algún elemento clave que haya contribuido a su mitificación. Evidentemente “alguna razón profunda debe existir para que los hombres de hoy sigan leyendo el *Martín Fierro* cuando la etapa histórica representada por el gaucho parece agotada” (p. 91). *Lo gauchesco* puede contemplarse desde plural perspectiva: *visión del mundo e invariante histórico*. En el primer caso, *lo gauchesco* será la forma de encontrar sentido a un mundo que sólo se descubre “por implicación y no de manera directa en las escasas obras literarias que han logrado comprender a fondo al hombre argentino” (*El matadero* de Esteban Echeverría, *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento y *Martín Fierro* de José Hernández). Según Martínez Estrada, “el *Martín Fierro* ha llegado a remplazar la realidad histórica con su realidad” (p. 96), iluminó el panorama rural, se proyectó a la vida argentina y “creó para las letras —en lo netamente argentino— la misma artificial seudonaturaleza que los poemas

clásicos crearon para la percepción del mundo" (*ibid.*). En segundo lugar, *lo gauchesco* puede concebirse como *invariante histórico*, que es lo que persiste "aun cuando el gaucho histórico haya desaparecido" (p. 99). La persistencia de lo gauchesco es "rasgo específico de la nacionalidad argentina. Esto lo conduce a explicar lo gauchesco como invariante" (p. 96). En otras palabras: lo que permanece invariable es lo gauchesco. Martínez Estrada enfrenta el problema de que no hay gauchos en la Argentina y, sin embargo, el *Martín Fierro* sigue resultando significativo para los lectores que perciben en el poema "caracteres permanentes" (*ibid.*). La verdadera identidad de la Argentina "queda dicha en el texto auténtico —no en el falseado e idealizado— del *Martín Fierro*" (p. 100).

La *frontera* es otro de los conceptos que se explican cuidadosamente en el estudio de Liliana Weinberg. "Para Martínez Estrada, 'barbarie' y 'civilización' no son categorías excluyentes ni estados terminales del desarrollo, sino dos componentes de la sociedad y la historia argentinas, que alcanzan su sentido más nítido en la tierra de nadie, en la frontera" (p. 101). El ensayista argentino da un sesgo distinto a la interpretación de este concepto, "pues pasa a identificar *todo* el espacio ocupado por el gaucho con la frontera" (p. 109). Si Hernández consideraba la frontera "como línea de fortines" (*ibid.*), para Martínez Estrada "la frontera" coincide con el *hábitat* mismo del gaucho (*ibid.*) y llega a descubrir la frontera como clave de sentido: "a decirnos implícitamente que *la frontera es lo que el Poema significa*" (p. 122), y añade que "la frontera es consustancial con el gaucho, lo conforma; no sólo no lo desvirtúa, sino que influye en la conformación de una determinada visión del mundo" (p. 109). Se señala el desplazamiento semántico del concepto desde Hernández ("frontera bélica móvil", *ibid.*) a frontera como zona de "fusión de dos o más horizontes culturales distintos" (*ibid.*). Las desgracias del gaucho comenzaban cuando lo enviaban a la frontera, "zona militarizada donde el blanco protegía la 'civilización' contra el indio, especie de 'marca' o avanzada sobre la tierra del infiel" (p. 105). En la frontera eran comunes los abusos y tropelías, tierra donde se palpaba la explotación del campo por la ciudad. La frontera no es la tierra natural del gaucho, sino el lugar donde se lo confina, margina, donde se lo hace víctima de injusticias y atropellos. Gaucho, frontera y desarraigo quedaban así unidos para siempre.

"El orden de la interpretación" (capítulo III) analiza aspectos formales, íntimamente unidos al sentido del texto. Ante todo, Liliana Weinberg afirma la coherencia de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, que "no es un conglomerado de ideas sin organización, sino una unidad con sentido" (p. 24). La opinión crítica consideraba la interpretación de Martínez Estrada como un haz de ideas brillantes pero carentes de unidad, y afirmaba la dificultad de sistematizar un texto asistemático. Cabe aclarar que Martínez Estrada es "un poderoso crítico de la cultura preocupado por revertir toda interpretación dogmática" (p. 24). Por ello no es de extrañar que la forma ensayística refleje asimismo paradójicas contradicciones del espíritu del autor. Así, pues, hay

que entender el orden "a partir de un principio básico, la inversión de signos" (p. 192), que da energía al texto y otorga unidad al ensayo. Por otro lado, la autora observa que existen formalmente "ciertas recurrencias que es preciso destacar" (p. 149) y distingue dos procedimientos retóricos de recurrencias: las antítesis y las paradojas.

Las *antítesis* que presenta el texto se enumeran en el siguiente orden: Ida y Vuelta, autor y creador, diurno y nocturno, doxa y heterodoxia, civilización y barbarie. Es decir, se contempla la vida argentina desde una perspectiva de contrarios, pero además se cambian los signos. Por ejemplo, el lema de Sarmiento, "civilización y barbarie", entendido como ciudad *versus* campo, pasa a su contraria significación: ciudad=barbarie *versus* campo=civilización. En palabras de Martínez Estrada: "como si la ciudad no fuera bárbara en el mismo grado que civilizado el campo" (p. 164). Todavía va más lejos el distinguido crítico al dejar entrever que esta relación no es mera coexistencia sino una relación hegemónica, de subordinación, y correlacionada con el fenómeno de marginación que genera miseria y desarraigo social. Las *paradojas* se abren camino en el ensayo de modo espontáneo "como una 'conclusión' natural de las premisas antitéticas" (p. 168). La autora señala cuatro: "Hernández contra sí mismo", "El autor contra su obra", "Alusión por elusión" y "Los hijos de nadie". La conjugación de metáfora y paradoja se resume en la desgarradora expresión, síntesis ideológica de la obra, por la que se caracteriza a los gauchos como "los hijos de nadie que no son nada" (p. 174).

La autora subraya el carácter epigramático y el principio dinámico que rige todo el ensayo, estrategia apoyada en una constante dialéctica que refleja un pensamiento vital y paradójico, un continuo proponer y refutar, etcétera. Por ello "resulta seductor acercarnos a esa dinámica en la que, creemos, radica una de las claves de su ensayo" (p. 149).

"La ida y la vuelta de *Muerte y transfiguración*" (capítulo IV) deviene síntesis y recuento de conclusiones despreñadas muy naturalmente del análisis realizado, a la par que perfil crítico del ensayo de Martínez Estrada.

*Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina* rechaza la crítica vigente en torno al *Martín Fierro* de Hernández en forma determinante, y afirma que no es posible pensar en la ruptura crítica que representó *Muerte y transfiguración* sin tener en cuenta al intérprete, "el transvaluador de signos por excelencia" (p. 195). Interpretación por supuesto totalmente original, pues hizo observaciones nunca antes dichas por nadie. Martínez Estrada hace énfasis en que todos los elementos del poema están trabajados artísticamente "y de allí que sea necesario ante todo hacer la lectura del Poema como obra artística" (p. 196). El gran aporte del autor de *Radio-grafía de la Pampa* es su descubrimiento de las categorías de *gauchesco*, *frontera* y *tipo gauchesco*, esenciales para captar la realidad de la vida argentina. *Martín Fierro* "no es el modelo mítico que justifica el proceso civilizador" (*ibid.*), pero sí puede convertirse "en el símbolo de la 'otra' Argentina —'intrahistórica', sumergida, marginal" (*ibid.*). Si es posible descubrir al auténtico *Martín Fierro*, al "hombre marginado, para a partir de él sentar las bases de una nueva

nacionalidad sancada" (p. 197). Por su parte, Martínez Estrada se incluye en la minoría "que ha de guiar los rumbos de la Argentina" (*ibid.*) y "recobra la función del intelectual que enseña a leer el *Martín Fierro*" (*ibid.*) y apresara en su fondo "el secreto de cómo son los argentinos y, más aún, el descubrimiento del ser fronterizo, y ligar este descubrimiento a una nueva fundación de la nacionalidad argentina" (p. 198). El intérprete del *Martín Fierro* se erige como figura determinante para el ensayo latinoamericano y su obra trasciende los límites nacionales argentinos para adquirir trascendencia universal. "La lectura que hace Martínez Estrada del *Martín Fierro* se vuelve así característicamente latinoamericana y particularmente argentina" (p. 10).

Romper el muro de la crítica oficial para dejar paso a otra nueva, vigorosa, contundente e innovadora que rescatara la verdad de los marginados, los desarraigados, del auténtico *Martín Fierro*, fue el desafío más determinante para el autor de *Muerte y transfiguración*. Perspicacia y sagacidad para ver lo que otros no vieron. Ezequiel Martínez Estrada fue un hombre consciente de que no poder ver implicaba la más trágica consecuencia: la imposibilidad de avanzar.

María ANDUEZA

Fernando Tenorio Tagle, *El control social de las drogas en México; una aproximación a las imágenes que han proyectado sus discursos*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1991, 234 pp.

Fernando Tenorio Tagle se revela en este libro —que prolonga el examen iniciado con *Ideas contemporáneas en torno a las drogas y sus consecuencias en materia legislativa* (1989)— no sólo como un autor prolífico, sino, muy especialmente, como un investigador acucioso e innovador en los modos de abordar sus temas.

La gran imagen que funciona como *leitmotiv* en esta obra es una metáfora que sufre sucesivas metamorfosis discursivas y prácticas. Ésta es la metáfora clínica-terapéutica sobre la sociedad. Se busca, en todos los momentos, salud, bienestar, felicidad, saber. Se diagnostica su falta o su exceso y se procede en consecuencia, ya sea desde un pensamiento metafísico o desde uno positivo. Esta metáfora está articulada con la metáfora de la siembra. Todo depende de quién, cómo, qué, cuándo y para qué siembra. Es desde la siembra que se abren las interrogantes. Uno de los grandes méritos que reconozco en las reflexiones de criminología crítica de Tenorio Tagle es su apertura interdisciplinaria, en la cual lo que prima es el fenómeno en estudio y no el recorte disciplinario, muchas, si no todas las veces, arbitrario y, en no pocas oportunidades, injustificable epistémicamente.

Me concentro en la segunda parte de su obra, que traza un bosquejo sugerente de la historia de las ¿plantas sagradas, drogas, alucinógenos? Los tres momentos de su periodización remiten a tres matrices semióticas, códigos o *epistemes*: la precolombina (aunque no sólo...) de la *Tōltecáyōtl*, la colonial (aun cuando tampoco del todo cancelada...) o filosofía de la conquista y la moderna, a partir del siglo XVIII (no sabemos hasta qué punto 'post'...) de la razón ilustrada y "natural"-positivista. En estos tres momentos la misma química adviene a diversos, muy diversos sentidos. Y estos sentidos se contraponen al modo de las variantes contraideológicas pero en el ámbito de los imaginarios sociales y del contexto cultural, socialmente distribuidos y controlados en sus cauces, límites, fronteras y usos. El corte entre lo lícito y lo ilícito se modela y modifica así, históricamente, tantas veces como sea necesario para satisfacer demandas de poder. Es el tránsito, la trans migración, la fluctuación del poder (no hipostasiado sino fuyente) lo que parece determinar los juegos y rejugos de estas variantes. Quizás el momento culminante de estos choques de intereses, que se expresan en oposiciones semánticas, se produjo cuando en 1536, en unos de los procesos del Inquisidor Zumárraga contra el *ticil mixcōatl*, se calificó a las plantas sagradas de "maleza". Todo se rebaja y cuasi animaliza con este proceso de "naturalización" de lo histórico cultural, típico de

toda ideologización. A la letra: "comía maleza que le producía visiones y le ayudaba a comunicarse con lo oculto" (cit. en p. 117). El bestiario de Indias se combina aquí, trivializadamente, con la demonología medieval.

El momento más sugerente en esta perspectiva es el segundo, el de la filosofía de la conquista, que constituye la conciencia del choque y del enfrentamiento cultural. Esta indigestión, este empacho de alteridad aparece reconocido expresamente en —nada menos que en un documento de la guerra— el requerimiento de Palacios Rubio. En ese texto aparece nítidamente, en dos oportunidades que me permitiré citar, el reconocimiento explícito de la alteridad y de la diferencia, junto con las dificultades de *comunicación*; indispensable esta última para el ejercicio mismo del poder, que no de la violencia nuda. Al principio "...vos notifico y hago saber como mejor puedo...". Hacia el final: "...como mejor puedo, vos ruego y requiero que entendáis bien esto que os digo...". Huelga decir que en los párrafos intermedios se resume a duras penas una teología dogmática, que tomaba años a los creyentes desentrañar en los seminarios y centros bíblicos, a más de la suma de erudición que este tipo de estudios exigía y exige. Nada mejor aquí que un poco de humor —¿negro?— para apurar situación tan chusca, y para ello recordemos, junto con el autor, la anécdota de Oviedo, cuando en presencia de todos los soldados le dice a Pedrarias: "Señor, parece que estos indios no quieren escuchar la teología de este requerimiento, ni vos tenéis quién se la dé a entender. Mande vuestra merced guardarle hasta que tengamos algunos de estos indios en la jaula para que despacio lo aprendan y el señor obispo se lo dé a entender". Y le devolvió el requerimiento en medio de risa general" (tomado de Silvio Zavala, p. 106). El texto del requerimiento incluye una teología de la dominación, la cual, por lo demás, actúa como una ideología justificatoria de la guerra, que distribuye las culpas —siempre la tienen *toda* los potenciales enemigos— y disputadora del tiempo —desde la eternidad del tiempo propio se juzga la perentoriedad del tiempo ajeno para discriminarlo. Pero, sobre todo, es una expresión de la ética del bien hacer. No hay que extrañarse ni remitir esta situación sólo a 1514. Las guerras santas son azuzadas por la sociedad postindustrial en tiempos de postmodernidad o, si se quiere, de presuntas postindustria y modernidad.

El conflicto ético se funda en la arrogancia de una ética del bien del otro, que pragmáticamente se traduce en *know how* y en pago obligado de patentes tecnológicas para hacer bien las cosas. ¡Más valdría comenzar respetando los bienes propios de las diversas comunidades culturales que andar repariendo por la fuerza supuestos bienes *standardizados* como si fueran *hot dogs* o refrescos de cola! Un supuesto se impone al momento de intentar superar el conflicto ético y es la confianza en las diversas manifestaciones de lo humano, para lo cual, para lograr esa confianza, es menester perder el miedo a nosotros mismos y a nuestros engendros. Enfrentarlos como tales, como engendros y artefactos, a los cuales así como los hemos construido podemos desarmarlos y desactivarlos.

Claro, de este modo podemos hablar después de 500 años de experiencias en la resistencia, desde un mundo que es macondiano porque no le teme a la inclusión, llámese ésta mestizaje a lo Vasconcelos o canibalismo a lo Oswald de Andrade. Una inclusividad americana que permite reclamar como propios o fagocitarnos relamiéndonos tanto a Fidel como al Borbón Juan Carlos I; patrimonios de nuestra cultura o manjares predilectos ...

A éstas y otras no menos suculentas reflexiones nos vemos llevados por las líneas desinhibidas y liberadoras de nuestro autor.

Horacio CERUTTI GULDBERG

Jean Batou, *Cent ans de résistance au sous-développement; l'industrialisation de l'Amérique Latine et du Moyen-Orient face au défi européen, 1770-1870*, Ginebra, Librairie Droz, 1990, XIV-575 págs.

El tema vital que Jean Batou enfrenta en esta obra ha sido objeto de un asombroso descuido hasta nuestros días. La abundante literatura dependencista ahondó sobre los intentos de industrialización autónoma en América Latina, y en *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano encontramos un atractivo resumen de tales estudios. Investigaciones semejantes también existen para el mundo árabe, Egipto en especial. Sin embargo, no existe una comparación más abarcadora, fuera de pocas menciones generales como las que esboza Andre Gunder Frank en su desarrollo de la acumulación dependiente y el subdesarrollo.

Dispuesto a llenar este vacío, Jean Batou dedicó al tema su tesis de doctorado en la Universidad de Ginebra (1989), bajo la dirección de Paul Bairoch, y editó las actas del Coloquio *Tentatives précoces d'industrialisation des pays de la périphérie* (Ginebra, Droz, 1990). La presente obra es una versión ampliada de la tesis y forma parte de una colección de estudios comparativos de economía editados por la Universidad de Ginebra. Un artículo aparecido en los *Annales* ('L'Égypte de Muhammad-Ali. Pouvoir politique et développement économique, 1805-1848', año 46, núm. 2, pp. 401-428), cuya lectura me remitió a la presente obra, muestra que la problemática sigue reformulándose bajo la pluma del autor.

Dado el tipo de público al que se piensa llegar, y como señal del cambio de los tiempos, el libro presenta cierto grado de bilingüismo: título, índices y un resumen general aparecen en inglés y en francés. Algunos descuidos tipográficos quedan compensados ampliamente por un índice analítico amplio y útil, y una bibliografía de casi mil títulos.

A la valentía que caracteriza a quienes abordan un tema virgen, Jean Batou añade una notable simpatía hacia los héroes de la industrialización de las regiones a las que llama, con anacronismo consciente, el Tercer Mundo. Apreciable es también la amenidad de sus páginas, que en otras manos habrían resultado un compendio abstracto (ideológico, estadístico, tecnológico...), pero que Batou colorea continuamente, haciéndonos recordar que el problema en cuestión es humano y sólo secundariamente económico.

La argumentación es sencilla. Entre 1770 y 1870 la ofensiva industrial europea fue enfrentada por cierto número de países de América Latina y Medio Oriente con acciones cuyo éxito fue variable, pero que en ocasiones llegaron al borde mismo del despegue industrial. Este despegue decimonónico del

futuro Tercer Mundo era posible y viable, concluye, y si fracasó fue, en último término, por la intervención, a menudo armada, de las potencias europeas.

Batou justifica el tratamiento y la época elegidos: América Latina y Medio Oriente fueron las regiones más tempranamente agredidas por la industrialización europea, y las que más tempranas respuestas debieron elaborar. En cuanto a las fechas inicial y final, 1770 marca en muchos sentidos el comienzo de la moderna expansión europea, que suscitó las respuestas industrialistas, y en 1870 el capitalismo europeo había llegado a un estadio (caracterizado, entre otras cosas, por los transportes rápidos y baratos y por la Segunda Revolución Industrial), que hizo difíciles las tentativas de resistencia. Sólo a comienzos del siglo XX pueden observarse, pero ya en otras regiones y en otros términos, nuevas políticas de industrialización en el Tercer Mundo.

Delimitado así su tema, Batou procede a demostrar que los esfuerzos realizados contaban con recursos respetables y obtuvieron un éxito considerable. No siempre las fuentes utilizadas lo expresan, y con frecuencia viajeros y cónsules, o historiadores modernos, tienden a minimizar los resultados, cuando no a ridiculizarlos. Numerosas referencias a los recursos naturales y humanos, las posibilidades de transporte, estadísticas de consumo per cápita de textiles y hierro, comparaciones de precios y salarios, son los elementos de juicio utilizados, que muestran la distancia relativa entre los países industrializados de entonces y los que no lo estaban, así como los éxitos logrados.

Los casos de estudio son, para el Medio Oriente, el imperio otomano, Egipto, Persia y Túnez. Para América Latina, Brasil, Paraguay, México, Colombia. Sin duda, un rastreo más minucioso mostraría ejemplos de menor envergadura pero útiles para la comparación: Batou menciona brevemente el Iraq de Daud Bajá o Ecuador; podría agregarse la infraestructura bélico-industrial del curdo Mir Mohammed, que fue inspirado por el ejemplo egipcio.

Batou clasifica los casos en intentos estatales abortados (el imperio otomano y Brasil); iniciativas privadas aisladas y contra la corriente (México y Colombia); industrialización estatal (Egipto y Paraguay).

El tratamiento de los temas es regional; la primera parte está dedicada a Medio Oriente, la segunda a América Latina. Una tercera parte es un análisis comparativo de los intentos de industrialización. Ahí se abordan cuestiones como la relación entre la industria moderna y el medio, el modo de producción asiático y la revolución industrial, el impacto del centro sobre la periferia, los medios del Estado como planificador en el siglo XIX, la posibilidad del Estado premoderno de crear una nación. Son temas complejos, sobre algunos de los cuales, por ejemplo el modo de producción asiático, se han compilado bibliografías. El manejo que reciben es desigual, pero tiene el mérito de relacionar problemáticas dispersas. Varios apéndices aportan estadísticas de población o tasas de cambio de los países en cuestión.

Evaluar convenientemente una obra tan ambiciosa es empresa aún más ambiciosa. Es posible que se reproche al autor el punto de partida empírico,

que no alcanza a lo largo del volumen a conformar una teoría (se queda en afirmaciones generales y ya adivinables desde el comienzo), pero los desarrollos en sentido contrario, que parten de teorías y sólo tocan superficialmente los ejemplos concretos, han presentado graves problemas de comprensión. Quizás sea más pertinente señalar que falta una ubicación precisa en un contexto de historia mundial, al estilo de la de Gunder Frank o Wallerstein; a diferencia de estos autores, Batou opina que la industrialización es una planta que fácilmente puede crecer en cualquier terreno si se dan las políticas adecuadas. Es un piadoso deseo compartido por muchos planificadores económicos hoy día; lamentablemente, la industrialización parece haber sido producto de una constelación de factores de formidable espesor histórico, difíciles de recrear artificialmente: la liberación de los lazos feudales o la acumulación originaria no tienen espacio en las páginas de Batou, quien sólo alude a posibles impedimentos culturales a las políticas industrialistas en Medio Oriente.

Junto a estas observaciones generales, el tratamiento de cada caso particular seguramente encontrará críticas de los especialistas, sobre todo en los dos ejemplos más relevantes: Egipto y Paraguay.

Varias circunstancias hacen de Egipto un caso de estudio privilegiado. En primer lugar por la cantidad y calidad de las fuentes primarias: Batou utiliza el material consular publicado hace ya varias décadas y los viajeros; al Yabarti le es conocido de segunda mano (no utiliza al parecer la traducción francesa llevada a cabo por varios autores en el siglo pasado); en segundo lugar, la evolución socioeconómica egipcia en el siglo XIX ha recibido la atención de excelentes especialistas, como pocos países árabes; sus problemas agrarios o sus grupos comerciantes y urbanos son conocidos en la literatura histórica; una tradición de ya larga data ve en Muhammad Ali el fundador de la nación egipcia moderna y el autor de un proyecto nacional (egipcio y hasta panárabe), industrialista y modernizador. Afaf Lutfi al Sayyid Marsot es quien mejor ha expuesto, en una obra de alta calidad académica, este punto de vista (sobre todo en su *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge, 1984) inspirando a su vez estudios como los de A. Gran (*Islamic Roots of Capitalism; Egypt, 1760-1840*, Austin, 1979).

Creo que la interpretación "nacionalista" de Muhammad Ali es en esencia correcta. No así, sin embargo, algunos corolarios que Batou suscribe. La gran revuelta urbana de El Cairo que terminó con el gobierno mameluco y abrió el camino del poder a M. Ali le sirve para hablar de un "gouvernement plebiscité par la population égyptienne", juicio por lo menos excesivo y que subyace al tratamiento general, donde M. Ali es presentado como una especie de representante del pueblo egipcio. Batou no menciona, aunque es algo expuesto por A. Sayyid Marsot, que M. Ali fue un albanés llegado a Egipto a los veinte años, que nunca pudo hablar árabe, y que siempre mostró desprecio hacia el campesinado egipcio, ya que su punto de referencia era la casta dominante turco-circasiana. Estas características no sólo nos deben alertar sobre el tratamiento que recibe la persona de M. Ali, sino, especialmente, sobre la atribución al mismo de un "proyecto nacional". Recientemente, Fred A. Lawson

(*The Social Origins of Egyptian Expansionism during the Muhammad Ali Period*, Nueva York, 1992) ha presentado un análisis más refinado del problema; aunque las tesis de Lawson no me parecen enteramente aceptables, permiten sin duda ver un panorama social mucho más fragmentado y conflictivo, y un juego de alianzas sociales muy complejo detrás de la expansión imperial de M. Ali, que la escuela de Sayyid Marsot refiere a búsqueda de un mercado cautivo y de materias primas.

Paraguay, el otro caso privilegiado, cuenta con menor proporción de material primario: la gran cantidad de relatos de viaje e informes consulares relativos a Egipto sólo encuentra un pobre paralelo en el relato (agudo pero a veces muy ciego) del español Ildefonso Bermejo o la obra menor de Richard Burton, quien pasó por los campos de batalla de la Guerra del Paraguay y lamentablemente no fue tan buen observador en Sudamérica como en tierras del Islam; dada esta carencia, habría sido útil el recurso al libro del checo Enrique Wisner, sobre el Paraguay de Gaspar Rodríguez de Francia, que Batou no conoce. Material moderno es el mayormente utilizado, y su nivel es dispar: desde la obra académica de Cardoso y Horton Box a aquella otra muy amena pero igualmente tendenciosa de José María Rosa. Incluso, la lectura de la novela de Augusto Roa Bastos, *Yo el Supremo*, podría en este caso ocupar muy bien su lugar entre las fuentes.

La pobreza testimonial ya pesó sobre otros estudios consagrados al Paraguay. Algunas construcciones semíticas duraderas se han asentado de esta forma: la más antigua fue la de la utopía jesuita; el Paraguay industrialista de Galeano, la sociedad guaraní de la abundancia de Clastres, el Paraguay socialista de Arens Pons, fueron otras más recientes. Por supuesto, un núcleo de verdad subyace a estas construcciones, pero es útil redimensionar ciertas afirmaciones: la "industria pesada" de la "Prusia americana", nos recuerda Halperin Donghi, exhibía como una de sus mayores realizaciones una artística escalera de hierro; esta afirmación quizás resiente la disposición travesada de su autor, pero concuerda con las imágenes que nos ofrecen las ruinas de las instalaciones industriales paraguayas, de tamaño muy modesto.

El Paraguay de Batou incorpora varios de estos elementos semíticos en una exposición análoga a la que es consagrada a Egipto: Francia y los dos López encarnan, como Muhammad Ali, una voluntad de desarrollo en torno a la cual se galvanizan las energías de todo un pueblo; los tres dictadores son vistos como dirigentes populares ("líderes orgánicos", dice) opuestos a la aristocracia asuneña, como favorables a la integración racial. Una ojeada a fuentes más cercanas, incluyendo al mismo Bermejo, descubre elementos para mayor reflexión: la autocracia (demente según la leyenda) de Gaspar Rodríguez de Francia o el gobierno más manso de los dos López parecen haber conservado un carácter marcado por la clase dominante criolla; nos lo señala el prestigio del español frente al guaraní, la discriminación de negros y mulatos, así como la pervivencia hasta nuestros días de una mentalidad señorial y de una visión de la historia favorable a los tres dictadores, de larga tradición en el *establishment* cultural paraguayo y que constituyó la versión oficial bajo el gobierno de

Stroessner. A partir de esta óptica se desarrolló la vertiente historiográfica de la visión populista en la que abrevó Batou.

He tratado de subrayar, en este acercamiento a los dos casos más prominentes de la tesis del libro, que subyace a la misma cierto ideal de conciliación de clases, llevada a cabo por un déspota genial, como motor de la industrialización de los países subdesarrollados: "Me he apoderado de todo, pero para hacer todo productivo ¿quién podía hacerlo, sino yo?", confió Muhammad Ali al barón de Boislecomte; Batou cita esta frase en su libro, y luego la coloca como epígrafe en su artículo de los *Annales*, con evidente aprobación. Hay que recordar que la misma expresa un ideal idéntico al de los ideólogos de la industrialización periférica en nuestro siglo, impulsada por un capitalismo de Estado. Algunos señalarán, por variados motivos ideológicos, que se trata de una interpretación de peligrosas consecuencias; sin tocar este terreno, debe decirse que una lectura convincente de procesos sociales tiene que tomar en consideración una mayor complejidad en lo que significa variedad de actores y variedad de actos en un juego de relaciones sociales multifacético.

Llegará el momento de tener esto en cuenta; por ahora, mérito indudable de Batou es haber evitado la posición timorata de quienes esperan mayor avance en las investigaciones particulares antes de lanzarse a un peligroso terreno desconocido.

*Hernán G. H. TABOADA*

*Premio León Felipe*  
*a*  
Cuadernos Americanos

## PREMIO ESPECIAL

### LEÓN FELIPE 1993

ALEJANDRO FINISTERRE, presidente de la Fundación León Felipe y albacea del poeta, acaba de comunicar a la revista *Cuadernos Americanos* que la Fundación Internacional León Felipe acordó entregar a nuestra revista el Premio Especial León Felipe 1993 —otorgado en ocasión del xxv aniversario de la muerte del poeta—, por su consecuente ejercicio de la libertad de expresión a lo largo de ya más de cincuenta años de aparición ininterrumpida. Este reconocimiento distingue a personas o instituciones iberoamericanas de sustantiva labor en pro de los derechos cívicos y la libertad de expresión. Es ésta la primera ocasión que el premio León Felipe se entrega en México.

La Fundación tiene su sede en España, y entre otras actividades otorga anualmente el premio León Felipe a los valores cívicos y por la libertad de expresión. La distinción ha sido recibida por Antonio Gala (1989), las Madres de Plaza de Mayo (1990), Fernando Salas (1991), Ignacio Ellacuría y compañeros mártires de El Salvador (otorgado en 1992 a Jon Sobrino, único superviviente de la matanza).

También fue galardonada en España la Plataforma para el Derecho a la Información de los Ciudadanos. Dicha entidad está constituida por más de tres mil profesionales del periodismo procedentes de cada uno de los medios de comunicación (prensa, radio y televisión) y presidida, entre otros, por los directores de los periódicos españoles *El Mundo*, *ABC* y *Diario 16*. Hubo premios especiales para el filósofo José Luis López Aranguren, el teólogo de la liberación José María González Ruiz, canónigo de la Catedral de Málaga, y el escritor Antonio Gala. Fueron premiados también el jornalero Diego Cañamero, representante de los campesinos andaluces, por su valiente y pacífica lucha contra la corrupción, y el abogado Fernando Salas, por la defensa de las víctimas de la dictadura.

ALEJANDRO FINISTERRE

AVENIDA DE LA CONSTITUCION 31  
CASA 7  
TELEFONO (91) 890 08 10  
28280 EL ESCORIAL (MADRID)

Excmo. Señor  
Doctor Leopoldo Zea,  
Director de Cuadernos Americanos,  
Universidad Nacional Autónoma de México.

Muy ilustre y querido Maestro:

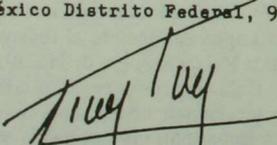
Como presidente de la Fundación León Felipe me es especialmente grato informar a usted que le ha sido otorgado el Premio León Felipe 1993 del XXV aniversario a Cuadernos Americanos que usted tan digna y acertadamente dirige, limpia y valiente tribuna de la libertad de expresión de la confraternidad de los pueblos y de la proyección universal de nuestros valores indohispanos,

en el emocionado recuerdo de Jesús Silva Herzog, nuestro querido Don Jesús, y de los cofundadores Juan Larrea, Bernardo Ortiz de Montellano y León Felipe,

y en la confianza de quienes fielmente han recogido el testigo hacia más allá del siglo XXI, en esta segunda época de Cuadernos, a su cabeza usted y sus valiosísimos colaboradores,

y el auspicio lúcido de la Universidad Nacional Autónoma de México.

México Distrito Federal, 9 de agosto de 1993



Alejandro Finisterre



siglo  
veintiuno  
editores

## Novedades

### la creación literaria

#### SER COMO ELLOS

*Y otros artículos*

**Eduardo Galeano**

Los sueños y las pesadillas están hechos de los mismos materiales, pero esta pesadilla dice ser nuestro único sueño permitido: un modelo de desarrollo que desprecia la vida y adora las cosas.

### MEMORIAS DE ESPAÑA 1937

**Elena Garro**

Elena Garro nació en Puebla en 1920. En 1937, acompañando a Octavio Paz, con quien estaba casada, y a algunos intelectuales mexicanos pertenecientes a la LEAR (Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios), estuvo unos meses en España. Las peripecias de ese viaje, las relaciones y amistades con poetas y escritores españoles —muchos de ellos exiliados después en México— conforman un vívido y sabroso relato, muy personal, de aquellos años

### sociología y política

#### EL ESTADO DEL CONTROL SOCIAL

*Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*

**Dario Melossi**

Este libro presenta una perspectiva original y bien definida de la forma en que se ha desarrollado el control social en las sociedades modernas.

### LA DROGA, EL DINERO Y LAS ARMAS

**Alain Labrousse**

Este libro descubre toda la cara oculta de la producción y del tráfico de drogas: asimismo deja ver que si los poderes públicos se movilizan para hacer la guerra a las drogas también se hacen de la vista gorda cuando sus intereses están en peligro.

#### De venta en:

Av. Cerro del Agua Núm. 248, Col. Romero de Terreros  
y en librerías de prestigio

Este libro se terminó de imprimir el mes de agosto 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.

# HOMINES

Desde Puerto Rico "Homines" publica artículos sobre el país y otras partes de América Latina.

Con una visión amplia de las ciencias sociales, esta revista examina aspectos interdisciplinarios de la historia, economía, folklore, arte, educación, política, sociología, baile, teatro, sobre la mujer, antropología, arqueología y relaciones internacionales entre otros.

**Homines** es una revista para investigadores, maestros, coleccionistas y todas las mujeres y hombres interesados en la transformación de la sociedad.

Pida una muestra de **Homines** por solo \$8.00 o suscribase y recíbala comodamente por correo dos veces al año.

## TARIFAS DE SUSCRIPCIÓN

(2 números al año)

- |  |         |
|--|---------|
| <input type="checkbox"/> Puerto Rico .....                       | \$15 00 |
| <input type="checkbox"/> El Caribe, EE.UU. y Centroamérica ..... | \$22 00 |
| <input type="checkbox"/> Suramérica, Europa, otros .....         | \$25 00 |
| <input type="checkbox"/> Muestra 1 ejemplar .....                | \$ 8 00 |

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Llene este cupón y envíelo con su pago, cheque o giro a:

**Directora Revista HOMINES**  
 Universidad Interamericana  
 Decanato de Ciencias Sociales  
 Apartado de Ciencias Sociales  
 Apartado 1293  
 Hato Rey, Puerto Rico 00919

# dialectica

■ Año 16 ■ Número doble 23 | 24

S U S C R Í B A S E



### LAS SEÑAS DE IDENTIDAD DE LA IZQUIERDA, HOY

Adolfo Sánchez Vázquez, Immanuel Wallerstein, Wolfgang Ibert, Luis Villoro, Gabriel Vargas Lozano, Eduardo Montes, S.J. Arguedas, Juan Vahé's Par

■ Como nos cambiaron la historia: el más completo examen de los libros de texto / *John Rawls* ■ La izquierda en los Estados Unidos / *Pablo A. Fajó* ■ A 500 años de la Conquista: el trauma que nos une / *Harold Torres Dirige*

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LINGÜÍSTICA Y CULTURA  
 POLITÉCNICA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ISSN 0185-7770

25 nuevos pesos

A LA VENTA  
 EN LAS  
 PRINCIPALES  
 LIBRERÍAS

■ Revista trimestral ■ Precio por ejemplar del presente número doble: 25 nuevos pesos ■ Correspondencia: Reforma, 913; 7200 Puebla, Pue.; teléfono 32 70 88; o al apartado postal 21-579; México, D.F. ■ Suscripciones por cuatro números en la República Mexicana: 75 nuevos pesos / En los Estados Unidos, Canadá, Centro y Sudamérica, y Europa: 40 dólares US



## 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 USDLS.

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 Camajuaní Km. 5  
Santa Clara. Villa Clara. Cuba

Tel. 81-519, 81-585 y 81-011  
Fax: 53(422) 81608  
Telex: 041-130  
Correo electrónico: cdp1web@  
cenialudv@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



La Casa de las Américas convoca para 1994 a la XXXV edición de su Premio Literario.

Podrán enviarse libros inéditos a) en los géneros de cuento, poesía y ensayo histórico-social; y b) en las categorías de literatura para niños y jóvenes, literatura brasileña (novela, teatro y literatura para niños y jóvenes), literatura caribeña en inglés o creole y literaturas indígenas (en lenguas mapuche, aymara y mayenses).

Se convoca también a un Premio Extraordinario de ensayo sobre Estudios de la Mujer en ocasión de conmemorarse el centenario del nacimiento de Camila Henríquez Ureña.

Podrán participar: a) los autores latinoamericanos y caribeños, naturales o naturalizados, y b) los ensayistas de cualquier otro país con obras sobre asunto latinoamericano o caribeño escritas en español o portugués o traducidas a alguna de estas lenguas.

En los casos de las literaturas brasileña y anglocaribeña se concursará en los idiomas respectivos. En cuanto a las obras en lenguas indígenas, los textos irán acompañados de una traducción al español.

Las obras deberán enviarse debidamente identificadas, mecanografiadas a dos espacios, foliadas y en tres copias, antes del 30 de noviembre de 1993 a: Casa de las Américas (3° y G, El Vedado, La Habana 10400, Cuba); a cualquiera de las embajadas de Cuba, o a Casse Postal 2, 3000, Berna 16, Suiza.

Los premios serán otorgados en enero de 1994 por un jurado internacional y consistirán en 3000 dólares o si equivalente en la moneda nacional que corresponda, y la publicación de las obras por la Casa de las Américas.

Para mayor información, se sugiere escribir a la Oficina del Premio y consultar las bases del certamen que publica la revista Casa de las Américas.

Casa de las Américas  
3ra y G, El Vedado, La Habana 10400, Cuba.  
Tel. 32 7272; Telex: 511019 Camercu; Fax: (537) 32 7272



# México INTERNACIONAL

DIRECTOR: CARLOS CALVO ZAPATA

AÑO 4  
NÚMERO 48SUBDIRECCION EDITORIAL: GRACIELA ARROYO PICHARDO, MANUEL BECERRA RAMIREZ, RAUL  
BENTZ MANKUT, JOSE ANTONIO CRESPO, LUIS GONZALEZ SOUZA Y JUAN CARLOS MENDOZAPRECIO FACTO: N\$2.00  
AGOSTO DE 1993

## CUARTO ANIVERSARIO

**La tendencia al incremento de facultades del Consejo de Seguridad**

JUAN DE DIOS GUTIERREZ BAYLON, página 24

**Acuerdos de cooperación ecológicos y laborales de América del Norte**

GENARO HERNANDEZ VILLALOBOS, página 11

**Materiales publicados en el cuarto año**

Cámara de Diputados

**La disminución de la deuda pública permite incrementar el gasto social**

página 16

**Transición política en Japón**

JAVIER VEGA CAMARGO, página 5

**Japón: karoshi y los guerreros laborales**

CARLOS USCANGA, página 6

**Clinton, los demócratas y Centroamérica**

CARLOS SOJO, página 7

**Bajo la "avidez de armas nucleares" en Oriente Medio**

MARGOT SOTOMAYOR V., página 18

**Algunos problemas de la seguridad y la economía internacionales**

MARGOT SOTOMAYOR V., página 18

**Frontera mundial del conocimiento sobre los métodos para estudiar la meritocracia**

LUIS FELIPE BADILLO IGLES, página 21

**México ante los tratados internacionales en materia de derechos humanos**

MANUEL BECERRA RAMIREZ, página 2

**Esterilidad de los tratados**

ALONSO GÓMEZ ROBLEDO VERDUGO, página 4

Fernando Ortiz Arana

**La Coppel, foro de las fuerzas políticas progresistas de AL**

página 14

II Taller sobre política social

La política social, cauce

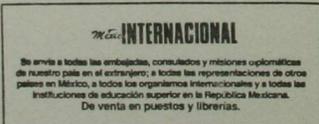
para promover

las libertades y el bienestar del hombre

página 10

**¿Qué es un niño en estos días en Bosnia?**

SAMUEL ALVAREZ GARCIA, página 22



## EL COLEGIO DE MÉXICO

### FORO INTERNACIONAL

VOL. XXXII

ABRIL-SEPTIEMBRE, 1992

NÚM. 4

128.129

*Javier Garcíadiego*  
**Alemania y la Revolución Mexicana**

*José María Pérez Gay*  
**Nación y Estado en Alemania y México**

*Adriana Valadés*  
**Las relaciones políticas y culturales entre Alemania y América Latina**

*Francisco Gil Villegas*  
**Las consecuencias de la reunificación alemana para México**

*Victor L. Urquidí*  
**¿Podrá el Sistema de las Naciones Unidas frente a los retos y perspectivas de la economía mundial?**

*Pedro Castro Martínez*  
**¿Nuevo separatismo de Quebec?**

*Ricardo Córdova Macías*  
**Procesos electorales y sistema de partidos en el Salvador, 1982-1989**

*Ana Margheritis*  
**Inversiones inglesas recientes en América Latina**



## EL COLEGIO DE MÉXICO

### ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS

VOL. 7, NUM. 1, ENERO-ABRIL, 1992

N° 19

#### ARTÍCULOS

*Deborah E. Kanter*

Viudas y vecinos, milpas y magueyes. El impacto del auge de la población en el Valle de Toluca: el caso de Tenango del Valle en el siglo XVII

*Francisco García González*

Los muros de la vida privada y la familia: casa y tamaño familiar en Zacatecas. Primeras décadas del siglo XIX

*Agustín Grajales Porras y José Luis Aranda Romero*

Perfil sociodemográfico de Tehuacán durante el virreinato

*Lourdes Márquez Morfín*

El cólera en la Ciudad de México en el siglo XIX

*María del Pilar Velasco M.L.*

La epidemia de cólera de 1833 y la mortalidad en la Ciudad de México

*Juan Javier Pescador C.*

La nupcialidad urbana preindustrial y los límites del mestizaje: características y evolución de los patrones de nupcialidad en la Ciudad de México, 1700-1850

*Rodolfo Chena R.*

La población de una parroquia novohispana del siglo XVIII: Santa María de la Presentación de Chilapa

*Guillermo Vargas Uribe*

Geografía histórica de la población de Michoacán. Siglo XVIII

*Mario Margulis*

Población y sociedad en la España imperial

*Rodolfo Tuirán Gutiérrez*

Algunos hallazgos recientes de la demografía histórica mexicana

ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México. Suscripción anual en México: 57.00 nuevos pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 35 dólares e instituciones 55.00. En Centro y Sudamérica: individuos, 28.00 dólares e instituciones 35. En otros países: individuos, 45.00 dólares e instituciones 62.00. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A.C., Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, Col. Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D.F.

Adjunto cheque o giro bancario núm. \_\_\_\_\_  
 por la cantidad de: \_\_\_\_\_  
 a nombre de El Colegio de México, A.C., como importe de mi suscripción por un año a ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS.  
 Nombre: \_\_\_\_\_  
 Dirección: \_\_\_\_\_  
 Ciudad: \_\_\_\_\_  
 País: \_\_\_\_\_

# EL TRIMESTRE ECONÓMICO



COMITÉ DICTAMINADOR: Carlos Bazdresch P., Jorge Cambiasso, Benjamín Contreras, Carlos Márquez, Lucía Sepovia, John Scott, Rodolfo de la Torre. CONSEJO EDITORIAL: Edmar L. Bacha, José Bianco, 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 (3)

México, Julio-Septiembre de 1993

Núm. 239

#### ARTÍCULOS

**Manuel R. Agosin y Diana Tussie**

*Globalización, regionalización y nuevos dilemas en la política de comercio exterior para el desarrollo*

**Max Spoor**

*La política de precios agrícolas en Nicaragua durante el régimen sandinista (1979-1990)*

**Gabriela Dutréñit y Mario Capdevielle**

*El perfil tecnológico de la industria mexicana y su dinámica innovadora en la década de los ochenta*

**Enrique Cárdenas**

*La política económica en la época de Cárdenas*

NOTAS Y COMENTARIOS: Fernando Toboso, *Limitaciones de los análisis neoclásicos de maximización estática destacadas por un Premio Nobel de Economía*, Joseph Grunwald, *El escabroso camino hacia la integración económica hemisférica. Análisis regional de antecedentes orientado al futuro*. RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS: Carlos Maya Ambia: Adam Przeworski, *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Carlos Maya Ambia: Alexander King y Bertrand Schneider, *La primera revolución mundial. Comentario al Informe del Consejo al Club de Roma*

EL TRIMESTRE ECONÓMICO aparece en los meses de enero, abril, julio y octubre. La suscripción en México cuesta NS90.00. Número suelto NS30.00. Índices de números 1-200 (por autores y temático) NS7.50

#### Precio de suscripción por un año, 1993

	España, Centro y Sudamérica (dólares)	Resto del mundo (dólares)
Personal	30.00	42.00
Número suelto	12.00	18.00
Índice de números 1-200	20.00	50.00
Universidades, bibliotecas e instituciones	42.00	120.00
Número suelto	30.00	42.00

Fondo de Cultura Económica, carretera Picacho Ajusco 227, Col. Bosques del Pedregal, 14200 México, D.F. Suscripciones y anuncios: teléfono 227 46 70, señora Irma Barrón.



## CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Se comunica a Instituciones e interesados que los nuevos números telefónicos con los que cuenta el **Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL)** y la revista *Cuadernos Americanos*, son los siguientes:

### CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (CCyDEL)

DIRECCION:	622-1906
SECRETARIA ACADEMICA:	622-1907
SECRETARIA ADMINISTRATIVA:	622-1903
DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES:	622-1905
DEPARTAMENTO DE REL. INTERNACIONALES:	622-1904
DEPARTAMENTO DE REL. NACIONALES:	622-1905
BIBLIOTECA "SIMON BOLIVAR":	622-1900
RECEPCION	622-1902

FAX: (525) 616-2515

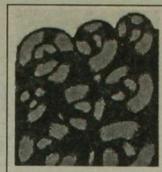
### CUADERNOS AMERICANOS

REDACCION:	622-1904
DIFUSION Y ADMINISTRACION:	622-1903
PROMOCION Y VENTAS:	622-1910

FAX: (525) 616-2515

NDELIC

## COLECCIÓN



## CUADERNOS DE CUADERNOS

### TÍTULOS

- 1- **Fernando Ainsa et al.**  
*La novela histórica*, 1991 (Agotado)
- 2- **José Luis Gómez-Martínez**  
*Teoría del ensayo*, 1992
- 3- **Cátedra de América Latina**  
*Ibero-América, 500 años después. Identidad e integración*, 1993
- 4- **Leopoldo Zea**  
*Filosofar a la altura del hombre*, 1993 (En Prensa)

En vísperas de la celebración de los cincuenta años de *Cuadernos Americanos* se inauguró una nueva colección, que lleva por título *Cuadernos de Cuadernos*, dedicada a difundir estudios que contribuyan a la comprensión de los diversos aspectos de la cultura latinoamericana. Esta colección incluye tanto estudios monográficos escritos por colaboradores de la revista como antologías temáticas de artículos publicados en *Cuadernos Americanos*

DBZ

500 AÑOS DESPUÉS

# América Latina y la latinidad

Arturo Ardao



centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Ciudad: \_\_\_\_\_ Estado: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_ País: \_\_\_\_\_ Teléfono: \_\_\_\_\_

Cheque: \_\_\_\_\_ Banco: \_\_\_\_\_

Giro: \_\_\_\_\_ Sucursal: \_\_\_\_\_

Suscripción  Renovación  Importe: \_\_\_\_\_

Suscripción anual (6 números):

- México: N\$88.00  
 Otros Países: \$120 US DLS. (Tarifa única)

Precio unitario durante 1993:

- México: N\$15.00  
 Otros Países: \$24 US DLS. (Tarifa única)

Redacción y Administración:

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

Tel. 622-1902 FAX. 548-9662

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO 1, D.F.

# CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Ciudad: \_\_\_\_\_ Estado: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_ País: \_\_\_\_\_ Teléfono: \_\_\_\_\_

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Total: \_\_\_\_\_

Ejemplares	México:	Otros Países:
de 1942 a 1959	N\$53.00	\$36 US DLS
de 1960 a 1986	N\$31.00	\$30 US DLS
de 1987 a 1992	N\$24.00	\$24 US DLS

**Redacción y Administración:**

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

Tel. 622-1902 FAX. 548-9662

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO 1, D.F.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 41

Septiembre-Octubre

Volumen 5

RELACIONES ENTRE AMÉRICA LATINA  
Y OTRAS REGIONES DEL MUNDO

Leopoldo Zea, Palabras en la inauguración.

Tomás Calvo Buezas, ¿Hacia una nueva identidad?

Daniel Moore, Latinoamericanos en Suecia.

Heinrich Beck, América Latina como encuentro cultural.

José Esteves Pereira, Pensamiento filosófico en Portugal.

Leopoldo Zea, Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo.

María Elena Rodríguez Ozán, Las ideologías de los inmigrantes europeos en América Latina.

Juana Sánchez-Gey Venegas, El Modernismo filosófico en América Latina.

HOMENAJE A SALVADOR REYES NEVARES

Raúl Cardiel, Horacio Cerutti, Oswaldo Díaz Ruanova, Ricardo Garibay,  
Henrique González Casanova, Ricardo Guerra, Beatriz Reyes Nevares,  
Juan José Reyes Nevares, Fausto Vega, Jorge López Páez, Liliana Weinberg

## CONTENIDO

### DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| <i>Marcos Kaplan</i>            | La crisis del Estado y el narcotráfico latinoamericano     |
| <i>Ernesto Cardenal</i>         | Vénganos a la tierra la República de los Cielos            |
| <i>José Luis Gómez-Martínez</i> | Pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica |

### EL CARIBE

- |                                  |   |
|----------------------------------|---|
| <i>Roberto Fernández Retamar</i> | Más de cien años de previsión. Algunas reflexiones sobre el concepto martiniano de <i>Nuestra América</i> |
| <i>Gérard Pierre-Charles</i>     | El Caribe en el mundo   |
| <i>José Luis Méndez</i>          | Puerto Rico ¿español o inglés? Un debate sobre su identidad   |

### TRES ESCRITORES FRENTE AL ESPEJO

- |                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| <i>Russell O. Salmon</i>             | El proceso poético: entrevista con Ernesto Cardenal      |
| <i>Pablo A. Mariñez</i>              | Entrevista con Nicomedes Santa Cruz, poeta afroamericano |
| <i>Florencia Ferreira de Cassone</i> | Arturo UsLAR Pietri. Historia y pasión de América        |
| <i>Rubén López Marroquín</i>         | Arturo UsLAR Pietri: una biografía intelectual           |

### LA MALINCHE

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| <i>Margo Glantz</i>            | La Malinche: sus padres y sus hijos  |
| <i>Jean Franco</i>             | La Malinche y el Primer Mundo  |
| <i>Georges Baudot</i>          | Malintzin, imagen y discurso de mujer en el México virreinal                   |
| <i>Sandra Messinger Cypess</i> | Re-visión de la figura de la Malinche en la dramaturgia mexicana contemporánea |
| <i>Valquiria Wey</i>           | La Malinche: sus padres y sus hijos  |

### RESEÑAS

- |                                 |   |
|---------------------------------|---|
| <i>María Andueza</i>            | Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del "Martín Fierro" |
| <i>Horacio Cerutti Guldberg</i> | El control social social de las drogas en México                  |
| <i>Hernán G. H. Taboada</i>     | Cent ans de résistance au sous-développement                      |

PREMIO LEÓN FELIPE A CUADERNOS AMERICANOS