

# CUADERNOS AMERICANOS 43

NUEVA ÉPOCA



PRECIO  
DEL EJEMPLAR  
Nº 18.00

CUADERNOS AMERICANOS  
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: LILIANA WEINBERG

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

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

Fernando Ainsa, UNESCO; Giuseppe Bellini, Italia; Grazyna Grudzinska, Polonia; Tzvi Medin, Israel; Hiroshi Matsushita, Japón; Sergo Mikoyan, 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.

*EQUIPOTÉCNICO:* Hernán G. H. Taboada, Judith Orozco Abad, Norma Villagómez Rosas, Liliana Jiménez Ramírez, Raúl Arámbula Paz y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: *Coordinador:* Juan Manuel de la Serna, Margarita Vera.

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 VIII

VOL. 1

**43**

ENERO-FEBRERO 1994



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1994

NUEVA ÉPOCA  
1994  
AÑO VIII, NÚMERO 43, Enero-Febrero 1994

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 43

Enero-Febrero

Volumen 1

### ÍNDICE

*Pág.*

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

LEOPOLDO ZEA. Chiapas, yunque de México para Latino- américa . . . . .	11
ANDRÉS MEDINA. La etnografía y la cuestión étnico- nacional en nuestra América . . . . .	43
RICARDO MELGAR BAO. Las utopías indígenas y la pos- modernidad en América Latina . . . . .	64
SILVIA SORIANO HERNÁNDEZ. Aportes sobre el mestizaje de esclavos africanos en Chiapas colonial . . . . .	80

#### EUROPA: INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN

SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA. Convocatoria a la XXI Asamblea . . . . .	97
NORBERTO BOBBIO. El hombre de cultura ante la historia . . . . .	99
DRAGAN NEDELJKÓVIĆ. Carta desde Yugoslavia . . . . .	102
ARRIGO LEVI. Pueblos, instituciones y política de la cul- tura . . . . .	104
EDGAR MORIN. El desafío de la globalidad . . . . .	115
DAMASKINOS PAPANDRÉOU. Falsa incompatibilidad entre lo particular y lo universal . . . . .	123
GIOVANNI STIFFONI. La amenaza del nacionalismo y la ne- cesidad de superar la crisis de la cultura . . . . .	136
SLOBODAN VITANOVIĆ. La política de cultura y las trans- formaciones en el mundo actual . . . . .	147
LEOPOLDO ZEA. Integración y desintegración mundial y la política de la cultura . . . . .	154

MICHELLE CAMPAGNOLO-BOUVIER. Entrega del premio internacional de la Sociedad Europea de Cultura . . .	164
BRONISLAW GEREMEK. Reflexiones en torno a la política de la cultura . . . . .	168
SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA. Resumen y documento final . . . . .	173
CLAVES LATINOAMERICANAS DE LA CRÍTICA Y LA CREACIÓN. HOMENAJE MÚLTIPLE	
PAULETTE DIETERLEN. Ibarguengoitia, Rama, Scorza, Traba . . . . .	179
VALQUIRIA WEY. Ángel Rama y la interpretación de la literatura latinoamericana . . . . .	182
FRANÇOISE PÉRUS. A diez años de la muerte de Ángel Rama . . . . .	188
ANA ROSA DOMENELLA. Homenaje múltiple . . . . .	196
MANUEL FELGUÉREZ. El reencuentro . . . . .	205
TOMÁS ESCAJADILLO O'CONNOR. Proyección literaria de Manuel Scorza . . . . .	211
RESEÑAS	
<i>Filosofía latinoamericana</i> , por Luciana Stegagno Picchio . . . . .	229
ÍNDICE GENERAL 1993 . . . . .	235

*Desde el mirador  
de*  
Cuadernos Americanos

## CHIAPAS, YUNQUE DE MÉXICO PARA LATINOAMÉRICA

Por Leopoldo ZEA  
CCYDEL, UNAM

*México, yunque de la política exterior de los Estados Unidos.*

Frank Tannenbaum, 1949

### I. RETO Y RESPUESTA

EL SOCIOLOGO ESTADOUNIDENSE Frank Tannenbaum, en su libro *México: la lucha por la paz y por el pan*, traducido en 1951, sostuvo que la resistencia de México a las presiones de los Estados Unidos para imponer sus intereses ha obligado a éstos a formar una política adecuada a tal resistencia, no sólo con México, sino con muchos países de la tierra hasta donde les ha llevado su expansión. Así sucedió en 1938 al nacionalizar Lázaro Cárdenas el petróleo enajenado por el llamado Mundo Occidental. ‘La oposición al poderío estadounidense —escribe— triunfó a causa de acontecimientos ocurridos más allá de las fronteras y del control de México. En el intervalo de más de treinta años, desde 1910 hasta 1942, el mundo se vio sacudido por dos grandes guerras y la política de los Estados Unidos resultó profundamente afectada, tanto por la Nueva Libertad como por el Nuevo Trato. En este periodo turbulento y confuso, México no sólo pudo defender su revolución social y reafirmar una doctrina de nacionalismo que dio al pequeño Estado un derecho a igual consideración en el mundo con las grandes potencias, sino que ayudó a allanar el camino para que fuese aceptada la idea de igualdad jurídica de las naciones de nuestro continente sobre las cuales había de construirse en definitiva el sistema panamericano’.

Esta posibilidad la ofreció la historia en su dimensión universal, permitiendo lo que antes se reprimió en otros pueblos, inclusive

ante acciones tan delicadas para el poder estadounidense y occidental como lo fue la expropiación petrolera del presidente Cárdenas. ¿Cómo castigar a un pueblo por afirmar derechos que le eran inalienables y al mismo tiempo enfrentar el totalitarismo en Europa que se lanzaba sobre el mundo entero? "Si México desarrolló una política exterior de acuerdo con sus necesidades, como un vecino débil, en conflicto con otros poderosos —dice Tannenbaum—, estimuló también al Gobierno de los Estados Unidos a anunciar una doctrina coherente con la tradición y la fe estadounidense, la que corresponde a una gran nación que se consagra a los ideales de la libertad individual, del Gobierno representativo y la igualdad de los Estados dentro de la Nación". Por ello, agrega, "Si el pueblo mexicano estaba dispuesto al sacrificio antes que rendir su dignidad y soberanía nacional, el pueblo de los Estados Unidos no podía ni quería aceptar oferta alguna de sacrificio". Tanto el presidente Wilson en vísperas del enfrentamiento con el imperialismo alemán, como el presidente Roosevelt en vísperas del enfrentamiento del nazi-fascismo europeo, ante la desafiante actitud de México, pudieron decir, como lo hizo Wilson: "Nosotros no afrontaremos la desafiante actitud de México ni con la intención ni con la guerra. Una nación pequeña tiene derecho a ordenar su propio destino sin la amenaza de destrucción por otra más poderosa".

1989 dio inicio a otro cambio de la historia universal: fin de la guerra fría, caída de los muros que dividían a Europa y el inicio de la destrucción del socialismo real con la desarticulación de la Unión Soviética, que planteó a Estados Unidos graves problemas como el de su desplazamiento de Europa y del Pacífico una vez que sus sofisticadas armas de guerra resultaron anacrónicas ante la nueva situación. Por ello tanto europeos como asiáticos se preparaban a entrar en la economía de mercado sin los Estados Unidos, que habían sido rebasados por su empeño en una economía de amedrentamiento militar de guerra fría que bruscamente terminaba. Esta situación obligó a los Estados Unidos a buscar en los países vistos como la trastienda de sus intereses, los consumidores que urgentemente necesitaban, desplazados como estaban de los mercados del otro lado del Atlántico y del Pacífico. Pero para ello era menester que sus pobres vecinos se desarrollaran y fortalecieran económicamente. Una nueva y gran oportunidad, tanto para México como para Latinoamérica, de hacer realidad sus viejos sueños de modernización. En México, la expropiación petrolera de 1938, la reforma agraria y los estímulos a la iniciativa privada hechos por los gobiernos revolucionarios habían creado la estructura que le permitiría

entrar a la Modernidad de otra forma que no fuese la de instrumento de modernizaciones ajenas.

La Modernidad o modernización del país, un viejo sueño sobre el que trataron de levantar sus naciones tanto México como el resto de la América Latina. Sueño obviamente enfrentado a los grupos de intereses creados a lo largo de tres siglos de dominio colonial español. Sueño frustrado por la larga guerra civil que originó los encontrados proyectos. Para México significó la pérdida de más de la mitad de su territorio en la guerra provocada por Estados Unidos en 1847, cuyas tropas triunfaron fácilmente sobre un pueblo en guerra civil. Consumada la amputación, continuó la guerra y con ella nueva invasión extranjera, la de Francia en 1861, a la que puso fin el triunfo liberal en 1867. Nueva guerra civil, entre liberales, y por consiguiente, larga dictadura para supuestamente hacer realidad el sueño de la Modernidad. Situación que termina en 1910 con nueva guerra civil y el triunfo de la Revolución nuevamente puesta en jaque por intereses que ésta fue generando.

El fin de la guerra fría obligó a los Estados Unidos, bajo el gobierno del presidente George Bush, a proponer a México, junto a Canadá, el Tratado de Libre Comercio TLC, que se extendería a toda la América Latina y que significaba 500 millones de posibles consumidores. Proyecto que hizo suyo el presidente William Clinton, que lo vio como bueno para el pueblo de Estados Unidos, que nada quiere ya saber de ser garante moral y armado del orden de la tierra. El Tratado fue aprobado en Estados Unidos el 17 de diciembre del pasado 1993. Canadá, Estados Unidos y México se integran económicamente, y al integrarse el viejo sueño de Modernidad podía ser realidad. El presidente Clinton ha anunciado ya que el Tratado se abrirá a todo el resto de América Latina. Situación surgida de la misma e ineludible debilidad que ahora tiene la nación que la mantenía marginada.

Pero ¿qué es la Modernidad? Modernidad es esa etapa de la historia de Europa en la que el hombre deja de acomodarse a la naturaleza para enfrentarla y dominarla, haciendo de ella instrumento para su propia felicidad. La naturaleza, en todas sus expresiones, debe estar al servicio del hombre. Pero el problema está en que dentro de la naturaleza se incluye a "los otros", a la otra gente, aquella con la que se tropiezan los europeos y occidentales en su expansión sobre el planeta. Los "indígenas" de que habla Arnold Toynbee, vistos como parte de la flora y fauna por dominar o destruir. Aceptar que esos otros puedan ser considerados como semejantes resulta difícil para quienes han hecho de su propia y concreta

identidad lo humano por excelencia. Y esto sigue sucediendo pese a las dificultades con las que tropieza un mismo desarrollo originado en su misma ambición. ¿Cómo tratar —preguntan— con gente que no ha superado la miseria y la barbarie? ¡Sólo se debe tratar con iguales como los europeos y, por desgracia, también con algunos asiáticos! ¡Nunca con gente que vive en la miseria, con la que se encontraron los iberos hace 500 años! Nada dicen de su contribución a esta miseria y su resistencia a rebasarla.

México, una vez más, por su posición geográfica en relación con su difícil vecino, es ahora nuevamente protagonista de una situación en la que tendrá que encontrarse el resto de los países latinoamericanos invitados a la mesa de la Modernidad, en la que seguirán siendo vistos como intrusos. Esto se debe al doble fuego, como en los inicios de la historia de esta región al romper con el coloniaje impuesto por España. Por un lado la resistencia de quienes en Estados Unidos consideran que pueblos como el mexicano son pueblos con los que no se debe tratar, pero también gente que en México considera que entrar en la Modernidad implica anular la propia identidad. Más concretamente la de esos mexicanos a los que sigue llamando "indígenas". Esto no es nuevo; tanto en México como a lo largo de toda la América Latina, los mismos liberales consideraron que entrar en la Modernidad implicaba un cambio de piel, un cambio de identidad. En los extremos de esta nuestra América, Justo Sierra en México y Juan Bautista Alberdi en la Argentina gritaban: "¡Seamos los Yanquis de la América del Sur!". Hagamos de esta región, otros Estados Unidos. Sierra por la experiencia de la amputación hecha a México, Alberdi y Sarmiento por el espejismo de una nación que se las había arreglado para destruir y acorralar a los "indígenas" que impedían el progreso de las nuevas naciones.

El 17 de noviembre el Congreso de los Estados Unidos aprobó el Tratado de Libre Comercio tras un largo y penoso debate, humillante para México de parte de sus opositores, gracias a la tenacidad del presidente Clinton, que sabe lo que es mejor para su propio pueblo. Aprobación que originó el inicio de una serie de triunfos económicos en lo internacional para Estados Unidos en el Pacífico y en Europa. Era éste el camino y no el imperial, lo mejor para los Estados Unidos de la posguerra fría. Todo parecía marchar bien hasta el 10. de enero de este año, fecha en que se pondría en marcha tal Tratado. La inesperada asonada para supuestamente poner fin a centenarias injusticias hechas a los naturales o "indígenas" del

país cambió la situación. Un extraño ejército de enmascarados poderosamente armados, seguidos de un gran grupo de gente de cara descubierta pero, eso sí, mal armada. ¿Los obligados mártires de la causa? Se lanzó un reto al ejército y se atacaron sus cuarteles con la amenaza de marchar a la capital para expulsar al usurpador. Pero ¿tiene esto algo que ver con el discutido Tratado de Libre Comercio firmado con México?

Seguí a través de la televisión y la prensa, en sus diversas modalidades, la primera parte de esta tragedia. Una semana después partí a Europa a una reunión sobre Latinoamérica en España y Francia. Esto me permitió situar la tragedia en un contexto que aquí expongo. Pero vuelvo a preguntar, ¿tuvo este levantamiento algo que ver con el TLC? Mis fuentes de información fueron ahora españolas y francesas, centralmente las primeras. En el *ABC*, al igual que en *El País*, se hicieron números especiales sobre el caso de Chiapas. Así, en el *ABC* del 9 de enero se publicó un artículo de Carlos Castillo Peraza, presidente del Partido Acción Nacional (PAN) en México, que hablaba de la rebelión y mostraba la incapacidad del gobierno para prevenirla. "Las víctimas principales —escribe— son campesinos o indígenas paupérrimos". Ahora la simpatía del gobierno por las guerrillas en Latinoamérica le deja sin capacidad para enfrentar moralmente a los alzados "dotando de un paraguas a los organizadores de la rebelión, que no son precisamente los que mueren a la hora de los combates. Como en América Central, las cúpulas ponen las palabras y los pobres los muertos. Sobre estos cadáveres, el oportunismo político viaja y vocifera para conseguir lo que no obtiene en las urnas".

Gabriel Zaid, en el mismo periódico *ABC*, publica un artículo el 16 de enero y dice: "¡Con una cortesía inexplicable!, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no escogió el 2 de octubre de 1993", sino que "escogió el Año Nuevo de 1994; la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio. Demasiado tarde para detenerlo, y con un gran costo humano que no se justifica". "En ese mismo aniversario estaba en su apogeo la campaña de Ross Perot contra el TLC". "Un alzamiento el 2 de octubre, además de fuerza simbólica, hubiese tenido eficacia demoleadora descalificando la modernización de México, acelerando la fuga de capitales y apoyando a las fuerzas contra el TLC, en el mundo político, empresarial, sindical, y eclesiástico de los Estados Unidos y México". *El País*, a través de su enviado especial, dijo que los rebeldes habían planeado este alzamiento el 21 de noviembre, fecha en que se debatiría en la Cámara

de Representantes de Estados Unidos la aprobación del TLC. Pero poco antes, "en mayo del año pasado, una patrulla del ejército descubrió el importante campo de entrenamiento de la guerrilla en la sierra de Corralchen". El Ejército Zapatista de Liberación Nacional tuvo que reorganizarse y trasladar sus bases de instrucción a la selva. El gobierno no hizo más, aun sabiendo lo sucedido, porque se estaba en vísperas de la aprobación del Tratado. "Muy probablemente una sublevación armada de esas características el pasado 10. del mes de noviembre hubiera impedido la entrada en vigor del TLC en México. No obstante los zapatistas eligieron la simbólica fecha del 10. de enero de 1994, en que comenzaba la aplicación del Tratado, para llamar la atención del mundo sobre la situación del campesinado que, según los rebeldes, vería aumentar su miseria con el libre comercio y la apertura de mercado con los ricos vecinos del norte". El ABC imagina a Perot muerto de risa con lo sucedido en México. ¡Tenía la razón, no se podía pactar con esa gente! También imagina avionetas surtiendo de armas a los alzados, aunque ésta fue una simple suposición.

Ross Perot y sus seguidores afirman que el Tratado es malo para los Estados Unidos. En México los alzados y los partidos que simpatizan con ellos aseguran que el Tratado es malo para México. Entonces los gobiernos de México, Estados Unidos y Canadá deben de ser gobernantes tarados, esto es, empeñados en un Tratado que es malo para sus pueblos. Lo cierto es que la revuelta ha alertado a los opositores estadounidenses al Tratado para tratar de anularlo en relación a México. Perot se opone ahora al Programa de Salud del presidente William Clinton, porque al igual que el Tratado, "apresurará la emigración de empresas hacia México y otros países extranjeros". Pura y simplemente, la pobreza mexicana y latinoamericana será atractiva para las empresas que al salir de Estados Unidos dejarán en la pobreza al proletariado de ese país. Como el Programa de Salud de Clinton, beneficia a las siempre marginadas minorías, ahora ya mayorías de Estados Unidos: latinoamericanos y asiáticos, a cargo del sacrificio de los intocables *wasp*.

Como se ve, es mucha la relación que guarda el alzamiento, como la violencia y renovada oposición que se hace del Tratado como arma electoral en México y los Estados Unidos. Igualmente los intereses que se verían afectados al cambiar la situación de México y Latinoamérica respecto de los Estados Unidos si se alcanzaba lo que se espera del mismo Tratado. Esto se hizo claramente expreso en la Cámara de Representantes de Estados Uni-

dos, por iniciativa del senador Robert Torricelli, autor del inhumano cerco impuesto a Cuba para supuestamente acelerar la caída de Fidel Castro. En el caso de Cuba, se está contra la guerrilla triunfante que supuestamente traicionó a los Estados Unidos, haciendo lo que dijo que iba a hacer. Pero ahora se está en favor de la guerrilla en México y se pide su reconocimiento. "Algo está sucediendo en México —dijo Torricelli—, habrá que respaldar a los alzados en Chiapas para que el conflicto no se extienda y afecte los intereses de Estados Unidos. Habrá que 'identificarse más con los zapatistas', lo que me preocupa es que no nos identifiquemos más con ellos a pesar de ser Estados Unidos, la nación con 'más antiguo histórico democrático'". "No se trata aquí —agregó—, de ensuciar el buen nombre de México, pero a partir de la ratificación del Tratado de Libre Comercio, es evidente que la relación ha cambiado y los intereses estadounidenses deben conocer el origen y las circunstancias del levantamiento de armas en el sureste del país". En otras palabras, está dado el ámbito de posibilidad para la anulación del Tratado en nombre de los derechos humanos de los indígenas una y otra vez humillados, y los intereses de los Estados Unidos.

La intromisión de Torricelli burdamente escenificada pone en natural aprieto a los alzados de Chiapas como pone en nuevo aprieto la supuesta tradición democrática estadounidense en relación con sus vecinos, por lejanos que éstos puedan ser. Nunca antes, que se sepa, en el Capitolio se había propuesto el reconocimiento de insurrección latinoamericana alguna como la que encabezaron Castro y el Che Guevara en Cuba; la de los sandinistas contra la represión somocista; la insurgencia de El Salvador contra la brutalidad represiva de gobiernos a los que no les importaba asesinar a sacerdotes y monjas. Tampoco se pidió el reconocimiento de los Tupamaros en Uruguay ni de los Montoneros en Argentina ni de los opositores al militarismo en el Brasil, como tampoco hicieron nada para enfrentar la brutalidad de Pinochet en Chile.

Sólo hubo un caso de reconocimiento de guerrilla armada por parte de Estados Unidos: la comandada por William Walker en Centroamérica. Tanto el presidente Pierce como el presidente Buchanan reconocieron tal guerrilla. Y lo hicieron declarando sin tapujos, como lo expresa Buchanan: "Está en el destino de nuestra raza extenderse por todo el continente. La oleada de emigración seguirá hasta el sur; si se deja que esta emigración se extienda pacíficamente, la América Central contendrá en poco tiempo

una población anglosajona que labrará el bien de los indígenas, así como el de sus respectivos gobiernos". Más explícito fue el senador G. Brown, quien dijo hablando del filibusterismo encabezado por Walker: "Nos interesa poseer Nicaragua, tenemos necesidad de América Central y lo mejor que podemos hacer es obrar como amos. Si sus habitantes quieren tener un buen gobierno, tanto mejor, si no que se marchen a otra parte".

Ahora ya no interesa tanto extenderse sobre tierras lejanas como impedir que los habitantes de estas tierras reclamen un lugar en el mundo que con sus sacrificios ha sido creado. Por ello la decisión unilateral del gobierno de México, bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, poniendo alto al fuego y declarando la amnistía, es cuestionada por el mismo Torricelli quien alienta las reticencias de la guerrilla y partidos que en México tratan de montarse sobre la tragedia. Este ofrecimiento implica no seguir el camino de la represión que se siguió en la Argentina, Chile, Uruguay, Brasil y varios lugares de Centroamérica y de los Andes. Pero ésta es una buena oportunidad para que la guerrilla formada en los Altos de Chiapas demuestre que está auténticamente luchando por la libertad y contra la miseria de los pueblos, y éstos dispuestos a actuar en conjunto con el resto de México en la solución de los ancestrales problemas que deben terminar de una vez por todas. El reconocimiento que ahora pide Torricelli para ellos, los hace pasar de luchadores de la libertad a simples filibusteros o mercenarios. Los medios de comunicación estadounidense que en su momento exaltaron a los barbudos guerrilleros cubanos encabezados por Castro y el Che Guevara, se llamaron pronto a engaño cuando los mismos mostraron simplemente que éstos luchaban por lo que decían luchar. Por ello ahora son vetados y sometidos a bloqueos inhumanos por iniciativa del mismo senador Torricelli. ¿Nuestros guerrilleros servirán a México y los mexicanos así desencantarán a quienes en Estados Unidos esperan todo lo contrario?

"Me parece —dijo el mismo Torricelli— que estamos defendiendo al PRI y su peculiar forma de democracia, en contra de la población pobre y los indígenas de México. Esto contradice las más vitales señales que Estados Unidos está enviando al mundo". Casi simultáneamente con esa reunión convocada por el senador estadounidense para descalificar a México, los gobernadores estadounidenses llamados por Clinton para enfrentar la violencia en sus Estados, le pedían la expulsión de todos los indocumentados en Estados Unidos y en California y se acordaba en California

no dar ayuda a ninguno de los indocumentados víctimas del terremoto de la ciudad de Los Ángeles. De diversas formas se está desatando una especie de guerra racial contra la misma gente que dice defender Torricelli sólo porque busca trabajo en Estados Unidos, ya que eso afecta los intereses de aquel país. La nación de más antigua historia democrática fuera de sus fronteras sólo ha sido símbolo de la represión, hecha por sus propios soldados a través de mercenarios y filibusteros. Dentro de los mismos Estados Unidos se hace cada vez más patente la resistencia a reconocer como semejantes a gente distinta por sus etnias e intereses que continúan siendo parte de la flora y fauna por utilizar o desbrozar.

Veamos ahora el problema de la identidad que también es defendido por los opositores nacionales e internacionales al Tratado. Francamente no entiendo por qué han de renunciar los mexicanos a su identidad para hacer suyos los instrumentos de la Modernidad. ¿Qué es la identidad? En la exposición presentada para exaltar la cultura de los indígenas de Estados Unidos, *The Spirit of Native America*, se hizo una molesta pregunta al embajador de Estados Unidos en México: "¿Señor embajador, considera que las reservas indígenas son una solución a los problemas de violencia como en el caso de Chiapas?". Rápidamente el diplomático contestó que no, que toda la gente tiene sus derechos. "En reservación o no, lo más importante es la integración al sistema".

En Estados Unidos, tan preocupados ahora por la democracia y los valores humanos de los indígenas, éstos simplemente fueron destruidos y sus sobrevivientes puestos en reservas para que sean objetos de admiración turística. En México no fue necesario crear reservas; simplemente se les fue discriminando a lo largo de 500 años. No se crearon reservas, pero sí algo semejante en supuesta defensa de su identidad. Desde la colonia se busca separar al llamado indígena del "mundanal ruido" de la historia. De una u otra forma esta gente ha sido manipulada y se le sigue manipulando y se hace ahora la supuesta defensa de su identidad ante los peligros de la Modernidad.

La Modernidad, dice, acabará con su peculiar identidad. Identidad de museo, como la que se ve en el Museo del Hombre de París. Gente que se va quedando petrificada mientras crece y crece el hombre por excelencia, el occidental y europeo. Esto se ha hecho con los "indígenas" de América, de África y de Asia. Gente que sólo puede hacer suyos los instrumentos del progreso y la civilización a través de sus obsequiosos protectores. Se habla de impulsar sus dialectos, pero no las lenguas para que se entiendan con

otros hombres y culturas. De esto se encargarán quienes las poseen y pueden por ello ser sus intérpretes. Es una pura y simple manipulación.

¿El uso de la técnica y de la extraordinaria ciencia de nuestros días afecta la identidad de los hombres a los que se les quiere conservar en los albores de la historia para que no dejen de ser lo que supuestamente son? En Asia, en la Cuenca Asiática del Pacífico se está dando al mundo un ejemplo de todo lo contrario. Los japoneses de ayer, los tigres del Pacífico y China ahora, están entrando en la Modernidad sin tener por ello que renunciar a su peculiar identidad. ¿Está Japón norteamericanizándose?, preguntaba a un amigo japonés. "¡De ninguna manera", me contestó, "¡simplemente estoy usando los instrumentos que me ofrece la tecnología occidental! ¡La usamos, la mejoramos y la ponemos al alcance de la mayoría, capaz de consumirla! Yo sigo siendo un japonés". Y en efecto lo es, como lo son los coreanos, los taiwaneses y los chinos. No renuncian a su identidad porque no consideran necesario poner a su servicio los instrumentos y modos de vida propios de la Modernidad occidental.

Carlos Marx, hablando de los modos de producción, consideraba el modo de producción asiático como uno de los más primitivos, que habría de trascender y culminar en el modo de producción capitalista. En el modo de producción asiático, son unos cuantos los que dicen lo que debe hacerse y el resto lo hace, les guste o no les guste. Pues bien, es ahora por este modo de producción asiático como los asiáticos están entrando al modo de producción capitalista, dominándolo. Porque ése es sólo un modo de producción, pura y simplemente creación y uso de utensilios, de objetos, para que el hombre se vaya liberando del trabajo; pero ello implica el costo de un gran y tremendo trabajo propio del modo de producción asiático.

Los mexicanos, los latinoamericanos en general, no tenemos que pasar por este modo de producción cuyos beneficios empiezan a ver los japoneses pero que aún tardarán en ver otros asiáticos: trabajo, trabajo y más trabajo y el menor consumo posible para llegar a la producción alcanzada por los europeos y occidentales creadores del modo de producción capitalista y competir con ellos.

No sólo debemos sacar de nuestras propias experiencias e historia, de lo que constituye nuestra auténtica identidad, la forma de hacer de la actual situación una oportunidad para que los viejos saqueadores de la tierra necesiten de nosotros y así ser parte de un

progreso compartido, la Modernidad al servicio del hombre sin discriminación alguna. Que nuestros campesinos hablen el dialecto que quieran y se vistan como quieran, lo importante es que también puedan comunicarse y aprender de la gente de otros pueblos y culturas sin que por ello tengan necesidad de renunciar a su propia identidad. Hay mucho que cambiar, como también mucho aún que sufrir con los cambios, pero en beneficio propio y no de otros. En beneficio de los hombres que hacen tales sacrificios, habrá que insistir en un equilibrado reparto de sacrificios y de beneficios.

## II. CHIAPAS EN ESPAÑA

EL 10. de enero de 1994 me preparaba a dar los últimos toques a los trabajos que llevaría a las Jornadas del Diálogo Filosófico que en pocos días se realizarían en Madrid, España. El tema era importante: "La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa". Una filosofía que había dejado de lado sus pretensiones universalistas y se preguntaba sobre los difíciles problemas de este nuestro tiempo. Para descansar prendí el televisor: se hablaba de una insurrección indígena que había adoptado el nombre de Zapata en la región de Chiapas. Todo el día, sin descanso, la televisión mexicana cubrió estos acontecimientos, mostrando extraños espectáculos. Se insistía mucho en la miserable situación en que se vive en esa región y lo poco o nada que se ha hecho para cambiarla, pese a que el programa estatal Solidaridad ha hecho allí grandes inversiones de ayuda.

Una revolución, ¡una revolución indígena! En lo indígena se insistió una y otra vez. Insistencia molesta en cuanto lo indígena ha implicado siempre manipulación. Arnold Toynbee, en su *Estudio de la Historia*, escribía: "Cuando nosotros los occidentales hablamos de 'indígenas', hablamos de gente que es para nosotros como árboles que caminaran o como animales selváticos que deben ser destruidos o domesticados para utilizar. Sólo los vemos como parte de la flora y fauna de las tierras con las que nos encontramos y por ello sin los títulos propios de los humanos". Así los vio Colón al tropezar con ellos, pues no eran los feroces mongoles y japoneses, tampoco los sutiles y civilizados chinos. ¿Entes del perdido paraíso? ¿Bestezuelas?, de cualquier forma, gente bella y buena, fácil de utilizar y someter.

Las imágenes televisivas confirmaron mi preocupación. Por un lado aparecieron enmascarados vestidos de negro, poderosamente armados, con atuendos que recuerdan a los *ninjas*, al Pol Voe y Sen-

dero Luminoso. Y por el otro jóvenes con la cara descubierta, uniformados de caqui y gorras con un letrero hollywoodense *Top Gun*, deficientemente armados con rifles, escopetas y fusiles de madera pintada. En su nombre los enmascarados dijeron que, para acabar con la miseria sufrida, retaban al ejército y amenazaban con marchar a la capital para expulsar al usurpador. Las revoluciones brotan violentamente, sin falsos uniformes y poderosas armas, eso sólo lo hacen las amenazas militares o las preparadas. No me imagino a Zapata, Villa, Sandino, el Che Guevara, Castro, Farabundo Martí ni ningún otro revolucionario con el rostro oculto. Me pareció simplemente una manipulación más de los llamados indígenas, aprovechando su desgracia.

Juan Velasco Alvarado, militar peruano, revolucionario, prohibió que se volviera a hablar de indígenas en su país, pues era esto una forma de manipularlos. "Son hombres, hombres de campo". Se debe eliminar tal alusión racista: "Sólo hay peruanos encargados de diversas tareas que nada tienen que ver con su constitución somática. La revolución agraria no es una revolución indigenista racial, sino una revolución campesina y como tal ha de ser enfocada". Hombres del campo, no indígenas. La oligarquía peruana sin entender derrocó a Alvarado, pocos meses después apareció Sendero Luminoso.

Tuve que salir para España y allí me encontré con una violenta campaña contra México y su gobierno por el asesinato de sus indígenas. Se hablaba del ejército enviado, poderosamente armado contra indígenas mal armados, con rifles de madera; no se hablaba de sus líderes, indígenas armados también con poderosas ametralladoras. Los medios de comunicación españoles, en general, hacían esta negativa presentación; más objetivo era el *ABC*. Octavio Paz fue terriblemente maltratado por un artículo suyo reproducido en España. Obviamente en mi participación en el Coloquio al que fui invitado, fui interrogado por enojados jueces españoles. ¿Por qué la intelectualidad mexicana se ha callado frente al crimen, en tanto que nosotros los españoles los hemos condenado? "La intelectualidad mexicana —contesté— condena y seguirá condenando la violencia y sus orígenes. Ustedes también fueron puestos en entredicho por los rebeldes". Y una pregunta absurda: "¿Por qué esa misma intelectualidad mexicana no siguió el juicio contra Salinas de Gortari por los sucesos de Tlatelolco en 1968?". Pregunta que me desconcertó. "La intelectualidad, respondí, sólo quería saber la verdad de esos sucesos pero no condenar a Salinas de Gortari, que habí-

sido ajeno". "¿Qué papel desempeñó entonces Salinas en esos sucesos?". "Era pura y simplemente un estudiante de economía". "¿Pero hubo un Salinas o un De Gortari en esos sucesos?". "Claro que sí, su tío, el ingeniero Eli de Gortari, preso por haber sido considerado copartícipe de la protesta estudiantil". Los desconcertados fueron ahora quienes interrogaban. Otro de ellos preguntó: "¿Qué papel cumplió entonces el candidato del PRI Luis Donaldo Colosio en esos sucesos?". "Entiendo que Colosio era estudiante de secundaria o preparatoria, me temo que a ustedes les falla la cronología". "¿Por qué fue el 1o. de enero, acaso por el Tratado?". "¿Estará matándose de risa Ross Perot?". "¿Por qué no se hizo el levantamiento antes?". "¿A quién beneficia, porque los indígenas sólo están volviéndose a exponer sus escuálidas carnes?".

Las decisiones unilaterales del presidente Carlos Salinas de Gortari al ordenar el alto al fuego y ofrecer amnistía, así como la designación de Jorge Carpizo como secretario de Gobernación, de Diego Valadés como procurador general de la Nación, de Manuel Camacho Solís para negociar con los rebeldes fueron recibidas positivamente en España y en otros lugares de Europa. El corresponsal de *ABC* comenta que en ningún país en situación semejante se había tomado tan peligrosa decisión, por lo que fue vista por algunos "como el reconocimiento de su culpa", por otros "como forma miedosa de ceder ante unos desarrapados que contaban con un gran poder militar". O bien como "una jugada para deshacerse del candidato electo por el PRI, Luis Donaldo Colosio, para sustituirlo por su amigo del alma, Manuel Camacho Solís"; algo que fue desmentido de inmediato por el partido y el gobierno. Sin embargo, para el mismo corresponsal español era éste el "acto de valentía más increíble que se ha dado", pero para ello hay que tener la seguridad de que se cuenta con el ejército y con el respaldo de su país. Debilidad aparente y sí, en cambio, férrea voluntad hacia el futuro. Quizá podremos agregar que esto podrá permitir que el hombre de la tierra ya no siga siendo el indígena manipulado y pueda tomar libremente su lugar en la sociedad de la que es parte.

### III. PARTIDOS Y FALTA DE CREDIBILIDAD

LA información que los medios de comunicación daban en España sobre los sucesos de Chiapas era de violenta crítica al genocidio que se estaba cometiendo en México. Un poco me recordaba la retórica española, en la misma España, frente a los festejos del Quinto Cen-

tenario del Descubrimiento de América. En Guadalajara, España, en 1988, varios españoles en un gran *mea culpa* hablaban de expulsar a todos los blancos del Continente descubierto por Colón. En este mismo sentido, los estadounidenses, así como españoles, alemanes y otros europeos, hablaban en nombre de los llamados indígenas, exhortándolos a expulsar a todo hombre blanco.

En la reunión celebrada en la ciudad de México en octubre del mismo año de 1988, un grupo de "indígenas", encabezados por algunos elementos de cabellos rubios y de ojos claros, pero con una cinta en la cabeza, irrumpieron en el simposio que se realizaba en el Anfiteatro Simón Bolívar. "¿Usted es un indígena?", le pregunté a uno de ellos. "Maestro, contestó, usted conoce a mi padre, soy hijo de un antropólogo, de alguna forma tengo sangre indígena". "¿Queremos hablar!". "¡Hablen! ¿Qué proponen?". "Que se elimine todo lo que nos impusieron los blancos; que regresen a sus tierras las catedrales y que no contaminen ya más nunca nuestra sangre". "Pero, isu discurso es fascista, racista —le contesté—, nada distinto de las pretensiones de pureza de Adolfo Hitler!". "¡No nos diga tan feo!". "¿Qué les parece, les pregunté, que luchemos porque esta América sea un continente de hombres libres, sin discriminación racial o cultural alguna?". Lo aceptaron, hablaron comedidamente y discutieron con los asistentes al simposio.

En España me encontré con jóvenes estudiantes de teología, que nada querían saber de la vieja teología, y nos hablaban con admiración del obispo de Chiapas, Samuel Ruiz. Varios de sus compañeros, nos dijeron, estaban en Chiapas para ayudar a los llamados indígenas a tomar conciencia de su humanidad para que la defendiesen. Mostraban un gran disgusto por la utilización política que se estaba haciendo de estos mismos hombres, ofreciendo su sangre, a la que se hacía correr en supuesto beneficio de ellos mismos. Esto no podía permitirse.

Quedaron conformes mis interlocutores en que a estos hombres no se les debe ya llamar indígenas; ser indígena es una forma concreta de ser hombre; hombres de carne y hueso, como lo son todos los hombres, pero a los que también había que enseñarles a hablar por sí mismos, a no dejar que otros hablaran en su lugar. Son hombres, simplemente hombres y no parte de la flora y fauna por utilizar o destruir. Su diversidad étnica y cultural no es sino la natural expresión de su humanidad. Humanidad concreta, no abstracta, con un cuerpo, una etnia y un modo de ver las cosas distinto de otros,

pero no tan distinto que no pueda ser considerado expresión de lo humano. Por ello nadie puede en su nombre ofrecer su sangre ni armarlos con simples palos para que mueran por la causa. Ningún rostro oculto puede hablar en nombre de los siempre descubiertos rostros de los hombres del campo. Eso son, hombres de campo, como lo son los hombres de las ciudades que también sufren carencias.

El pueblo de Chiapas ha sufrido y sufre mucho, como lo hicieron otros muchos pueblos de México y de la América Latina y de otras muchas regiones de la tierra. Por ello es criminal hacer de este sufrimiento instrumento de manipulación, como se ha hecho con sus cuerpos, su trabajo, sus modos de vida. Un viejo mal que se inició hace quinientos años, cuando unos hombres se consideraron superiores a otros por sus etnias y culturas dominantes. Esto no puede continuar, los marginados de toda la tierra están tocando con furia a las puertas de quienes se mostraban satisfechos de la superioridad de sus etnias y culturas. Gente que se las ha ido arreglando para seguir manipulando a los hombres a los que la conquista y la colonización enseñó a manipular.

"¿Pero cómo, me preguntaban, esta gente puede tener la seguridad de que sus demandas, que hacen oír por la fuerza, serán escuchadas y atendidas? ¡Sólo se escuchan por la fuerza! Por eso ustedes los mexicanos tienen ahora que escuchar". "Así es, contesté, lo que también es válido para ustedes. ¡No pueden ustedes olvidar su reciente pasado y condenar un presente que es apenas sombra de ese pasado!".

"Tiene usted razón", admitieron; "sin embargo, ustedes, los mexicanos, tienen graves problemas de credibilidad. ¿Cómo van a creer sus campesinos en nuevas promesas?". "Tenemos los mismos problemas de credibilidad que tienen ustedes", les contesté. "¡Por supuesto!, tenemos nuestro PSOE, que también nos manipula. En esto ustedes nos aventajan, porque dentro del PSOE tenemos siempre el mismo presidente". "La falta de credibilidad no es sólo mexicana, latinoamericana o española, es universal. Y la culpa la tienen los partidos", les contesté. "¿Por qué los partidos?". "Porque éstos han olvidado su función en la sociedad. Su papel de servidores de la sociedad civil que los nutre con su voto. En lugar de aceptar este papel, de ofrecer opciones a la problemática ciudadanía, se montan sobre la ciudadanía, la convierten en instrumento de los manipuladores de los partidos. En América son viejos males que nos vienen de la conquista y la colonización: ¡Callad y Obedeced!".

No se actúa para la ciudadanía, sino en nombre propio y para sí mismos. El resultado se está ahora viviendo a nivel internacional. Esta falta de credibilidad de los viejos partidos hizo posible en el Perú el ascenso de Fujimori. La misma falta de credibilidad originó la caída de los presidentes del Brasil y de Venezuela. Esta misma falta de credibilidad puso en el mismo peligro a Estados Unidos en las recientes elecciones. Ha hecho desaparecer a los viejos partidos políticos en Italia y amenaza a los de Francia e Inglaterra. Ni qué hablar de lo que sucede en las naciones en que se dividió la Unión Soviética y la Europa del Este.

Los mismos partidos han hecho de esta falta de credibilidad instrumento de propaganda para desacreditar a sus opositores. ¡Haga lo que haga, diga lo que diga, este o aquel partido, será mentira! ¡Verdad será sólo la que beneficie a mi partido! ¡Mentira lo que no le beneficie! La meta última es sólo el poder por el poder al que ha de someterse la misma sociedad civil. Así, el problema de Chiapas es el problema de todo México, América Latina, España y el mundo entero. Problema que está dando origen a la violencia indiscriminada.

#### IV. EL TLC Y EL MIEDO A LA MISERIA MEXICANA

EN España y Francia, amigos con los que pude platicar sobre los sucesos de Chiapas en México coincidían en la extraordinaria cobertura que los medios de difusión internacional habían dado a esta desgraciada situación, en general condenatoria para México y su gobierno. Muy crítica para el presidente Carlos Salinas de Gortari. Los más duros calificativos fueron utilizados en España, en los medios de comunicación y en lo personal me encontré con estas críticas en las jornadas a las cuales había sido invitado. El *ABC* de Madrid me parecía más objetivo en esta desgracia. Su corresponsal en México, Torcuato Luca de Tena Benjumes, expuso lo que parece ser el origen de este especial interés: el Tratado de Libre Comercio: "Las causas del origen del conflicto pueden englobarse en dos: miserias, y sobre todo la voluntaria y secular terquedad de no integrarse al resto del mundo". Se afirma que todo esto estuvo preparado desde hace diez años. "Lo que nunca podrá creerse —agregó—, es que no haya nadie tras todo ello. Sus tácticas militares de academia, el armamento sofisticado del que algunos disponían no todos, pues se encontraron muchos indígenas muertos cargando fusiles... ¡de madera!". Observé que fue un levantamiento oportuno "el mismo día

en que teóricamente México hacía su entrada triunfal en el primer mundo con el TLC".

Natural era que en Estados Unidos quienes apoyaron a Ross Perot para que México no entrase en este Tratado, vieran en esta situación la confirmación de las advertencias de Perot: la potencia más grande de la tierra, Estados Unidos, no tenía por qué integrar su economía a la economía de la miseria de los mexicanos, nada interesados en salir de ella. Tratados, sí, pero con Europa y con los desarrollados países de la Cuenca del Pacífico. Salvo que era en estos pueblos de la Europa Occidental y del Pacífico donde los Estados Unidos encontraban las mayores dificultades para ser parte activa y conductora de la economía de mercado.

¿Por qué entonces un Tratado con México, tan miserable, atraso y terco en mantenerse en esta situación? Ya en la misma América Latina, México encontró parecido rechazo, considerando que era un privilegio inmerecido su entrada al TLC. ¡México se integra a Estados Unidos! ¡México da entonces la espalda a sus pobres hermanos en Sudamérica! Sin embargo, en la misma Sudamérica en que se hacía esta crítica, mostraron su satisfacción cuando el presidente Bush los visitó e indicó que eran parte de este proyecto. En diciembre del pasado 1993, cuando la Cámara de Representantes de Estados Unidos en una votación de infarto aprobó el Tratado, en la Argentina, en donde me encontraba en esos días, surgió la pregunta ¿Por qué México? ¿Por qué no la Argentina, que está ya en el primer mundo?

Algo semejante se hace patente en una Europa de la que es parte España, enfrentada a graves problemas económicos. En la reunión de Madrid a la que asistí, un eurodiputado español, José María Gil Robles, habló de lo que para la Europa Occidental y España representaba el TLC del que ya era parte México. "Mientras nosotros los europeos nos enredábamos en una serie de discusiones que ocultaban intereses contrarios a la integración buscada, Estados Unidos, ahora bajo la taimada condición del joven demócrata Bill Clinton, hace suyo el proyecto republicano del TLC y una vez aprobado, se lanza de inmediato a convencer en Seattle, fuertemente unida su economía a la canadiense y mexicana, a los pueblos del Pacífico a negociar. De aquí pasa rápidamente a la indecisa Europa Occidental y da resolución final a los difíciles problemas del GATT. Los Estados Unidos que bajo el gobierno de Bush estaban a la defensiva, envuelven ahora a Europa en soluciones que no parten ya de Europa. Reticencias como las de Francia sobre videos, cine,

etcétera, no importaron. Se podían poner de lado, como Estados Unidos puso también de lado las presiones para que se encargase de resolver los problemas de la que fuera Yugoslavia. “‘Éste es un problema europeo’, dice el Tío Clinton”.

México es así parte en el cambio de los Estados Unidos, ayer con su presidente vomitando en Japón, ahora con un sonriente presidente que dice que aquello que conviene a Estados Unidos es bienvenido. México, lejos de ser una carga para Estados Unidos, como aseguró Perot, resulta una solución, la cual podían seguir otros países ricos de la tierra como los mismos europeos y los asiáticos. José María Gil Robles dijo: “Si no queremos los europeos que lleguen a España tantos africanos, hagamos lo que Estados Unidos, dejémoslos crecer ayudándolos económicamente y se quedarán en sus países y además se convertirán en buenos consumidores de nuestros productos”.

El alzamiento en Chiapas daba en cambio razón a quienes nada querían saber de tratos con gente pobre y miserable. Ésta había salido a flote anulando la retórica de Salinas, quien no pudo ocultar por más tiempo la realidad. Así, en lugar de abatir muros hay que levantar muros para no dejar entrar a gente como ésta. Después de todo son hombres como los mexicanos los que se niegan a salir de la miseria. Allí estaba como ejemplo el Partido de la Revolución Democrática (PRD), poderoso partido opositor de izquierda en México, que insiste, como Perot, ante los mismos centros de decisión política de Estados Unidos para que no aprobasen la entrada de México en el Tratado. México no podía perder su identidad aunque ésta implicase mantenerse en la miseria de la que hablaba Torcuato Luca de Tena.

El mismo corresponsal del *ABC* se entrevistó con la guerrilla alzada, que declaró sin reticencias: “A pesar de los tranquilizadores mensajes de los líderes políticos y económicos de México, la participación en el TLC está herida de muerte. Miles de inversionistas están pendientes de una rápida solución del conflicto de Chiapas... la prolongación de la lucha armada detendrá sin duda muchos negocios. Por otro lado los zapatistas ya han dañado seriamente una de las industrias más florecientes de México: el turismo”. Hay que preguntarse si es éste el México que se quiere preservar. No lo creo así; ningún hombre como ningún pueblo decide enterrarse en vida. Creo, por el contrario, que esto puede ser el punto de partida para un gran cambio sin el cual toda la historia de este nuestro país carecerá de sentido.

#### V. EL PRI ¿PARTIDO POLÍTICO?

**T**ERMINADA mi participación en Madrid, al pasar por París, varios amigos mexicanos recién llegados allí me hablaron de una gran y extraordinaria transformación del país. “¡No vas a conocer al México que dejaste hace dos semanas! ¡Es ya otro México, la rebelión ha cambiado todo!”. Entre los cambios, la decisión de cambiar al candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) por otro candidato más adecuado a las circunstancias nuevas. De esto ya hablaban los españoles. Me preocupó esta idea del supuesto gran cambio anunciado. Esto era volver a montarse sobre la desgracia de una parte de nuestro pueblo: me parece absurdo que porque un grupo de enmascarados puso en marcha lo que pudo ser una gran matanza que pagaría el pueblo que ha sufrido centenarios sufrimientos, todo iba a cambiar. No eran cambios, sino simple sustitución en el control de poder. Pienso que son esos hombres, a los que se les llama indígenas, los que deben decidir su futuro, que también es el de México, y no simplemente instrumenten parte de un futuro que les es extraño.

Regresé y, en efecto, veo que se perfila un gran cambio, y que ese cambio ha de originar la democratización del país, esto es la participación de todos y cada uno de los mexicanos en la creación de su propio y concreto futuro, en especial los hombres del campo por centurias explotados y manipulados. Me alegra mucho ver que estos hombres ya están actuando como algo más que etnias, como hombres concretos con derechos que les son inalienables, que deben ser respetados. Democratización que sólo valdrá si cuenta con la voluntad de la gente concreta del pueblo, que por serlo debe hacerla posible. Nada ni nadie hará por este pueblo lo que no haga él mismo. Nada que no estén dispuestos a hacer por sí mismos, sin tutores que luego les pasen la cuenta.

Y la democratización ha de darse tanto con el régimen en que se transformó la Revolución Mexicana iniciada en 1910, como con la oposición que ésta ha generado con su intransigencia a compartir el poder, visto como instrumento para manipular al pueblo que hizo la Revolución. Democratización, tanto en la oposición que surgió dentro del sistema, como en lo que se ha originado fuera de él. El PRI, hay que insistir, nunca ha sido un partido; por ello muchos de sus altos funcionarios pueden afirmar que no son hombres del partido. Personalmente fui director del Instituto de Estudios

Políticos, Económicos y Sociales (IEPES) bajo el gobierno del presidente Adolfo López Mateos y no recuerdo haber llenado cédula alguna de afiliación. No hay afiliados y por ende no hay militantes. El partido se creó en 1928, como Partido Nacional Revolucionario, visto como un ámbito de concertación de los diversos grupos e intereses que hicieron la Revolución. Así lo expresó Plutarco Elías Calles diciendo que allí se encauzarían "las ambiciones de nuestros políticos, disciplinándolos al programa que de antemano se aprobaría y se evitarían los desórdenes que se provocan en cada elección, y poco a poco, con el ejercicio democrático que se vaya realizando, nuestras instituciones irán fortaleciéndose hasta llegar a la implantación de la democracia".

Desgraciadamente tal meta no fue alcanzada pues fue su mismo creador, Plutarco Elías Calles, quien hizo de tal aparato un férreo instrumento de control político nacional al declararse Jefe Máximo de la Revolución. ¿Y el pueblo? El pueblo, una vez más, fatigado de la larga matanza, volvió a delegar sus derechos políticos a cambio de soluciones sociales. En 1937, Lázaro Cárdenas cambió el nombre del partido por el de Partido de la Revolución Mexicana, poniendo este aparato de poder al servicio del pueblo que con su delegación política la hacía posible. Había que llevar al pueblo los beneficios que éste esperaba. En 1946 fue el presidente Miguel Alemán quien lo transformó en Partido Revolucionario Institucional, visto ahora como instrumento para modernizar la nación, creando y estimulando a una clase política, una burguesía nacional que hiciera por México lo que otras burguesías estaban haciendo por sus respectivos países en Estados Unidos y Europa.

Miguel Alemán recuperaba el frustrado proyecto modernizador de la Reforma liberal de Benito Juárez que, bajo Porfirio Díaz, desembocó en una oligarquía tiránica, causa de la revuelta del pueblo para recuperar su delegado poder político. Sin embargo, el proyecto modernizador, para no fracasar nuevamente, debería ser realizado no por aparato político alguno, sino por el pueblo mismo, mediante su participación. Así lo entendió el presidente Adolfo López Mateos, que intentó, en primer lugar, poner fin a la corrupción sindical que controlaba a los trabajadores; para ello contaba con el apoyo de sindicatos como el de los electricistas, los ferrocarrileros y otros. Intento frustrado porque los líderes extremistas de los ferrocarrileros consideraron que era éste el momento oportuno para tomar el poder. Se reprimió repetidamente el intento y López Mateos tuvo que descansar en los viejos y corruptos líderes

que había tratado de eliminar. Igual suerte corrió su deseo de democratizar al PRI a través del IEPES. Intento muerto en su cuna por la oposición de los mismos controladores de la máquina política.

1988 fue una clara advertencia de lo que la sociedad civil quiere; 1994 de lo que puede suceder si no se devuelve el poder político a esta sociedad. Algo que es también responsabilidad de la oposición, en especial de la generada por la intransigencia de los manipuladores del aparato de control político. El PRI debe transformarse en un partido con militancia real que impida los antidemocráticos dedazos y las "bolas" que se dan en gente que tiene que esperar instrucciones para hacer valer sus decisiones. Los aspirantes a ser nominados deben luchar dentro del partido, hacer sus ofertas, que serán anticipo de las que harán a sus electores. Igualmente los expulsados del partido, que deberán poner de lado rencores y protagonismos, esperando un desastre nacional para poder controlar el poder nacional. Este control debe estar siempre en la sociedad civil, control que ahora ha de ser recuperado por él mismo, pero por las vías propias de la democracia, como lo iniciado en 1988. No pueden esperar que éstas les sean devueltas graciosamente por quienes, de diversa forma, sólo buscarán montarse sobre los males del pueblo como ahora se hace con Chiapas.

#### VI. HACIA LA DEMOCRATIZACIÓN

EN 1988, la sociedad civil, que había delegado sus derechos políticos a la Revolución institucionalizada en 1928, hizo patente su decisión de recuperar tales derechos, cansada como estaba de la manipulación que venía sufriendo. El aparato electoral sufrió un gran descalabro. La sociedad civil, sin *ninjas* ni extraños grupos que actuasen en su nombre, hizo patente esta su decisión en las urnas, a diferencia de 1910, cuando lo hizo con las armas. Un grupo político derivado del mismo aparato controlador por tratar de cambiarlo alcanzó una extraordinaria votación dando el gran susto al sistema. El Partido de la Revolución Democrática (PRD) con Cuauhtémoc Cárdenas surgía como una gran opción nacional dentro del mismo espíritu de la Revolución que la maquinaria electoral había anquilosado.

Desgraciadamente este grupo, sin olvido de sus orígenes, ha reclamado, pura y simplemente, el control del aparato de dominación en que se convirtió el partido fundado en 1928. No se han ofrecido las esperadas opciones que espera la sociedad civil, sólo una retórica

de simple resentimiento de que haga lo que haga el gobierno, estará mal hecho. Y la entrega del poder, dada la ilegitimidad del presidente Carlos Salinas de Gortari. Se olvida que ese gran presidente mexicano de la historia contemporánea, Lázaro Cárdenas, fue impuesto por Plutarco Elías Calles, al que Cárdenas expulsó del país, respetando su vida, contrario a la vieja costumbre. Cárdenas se legitimó con su extraordinaria obra política.

Pero ¿hubo cambios por los que la sociedad civil dio su voto en 1988? Los hubo; no todos los esperados, pero sí los que posibilitaron acciones como las que se hacen patentes en nuestros días, incluyendo la violencia desatada sobre la desgracia de una parte de este nuestro pueblo. Nunca antes, después de 1988, hubo mayor presencia pública en las instituciones de representación nacional, ni nunca antes se habló como ahora se habla. Tampoco en los medios de comunicación se hablaba como ahora se habla marcando los propios límites. Tampoco nunca antes se vio la capital sometida a manifestaciones y marchas que exigen al gobierno, a Salinas de Gortari, toda clase de solución a problemas por mínimos que sean. Tampoco nunca antes se vieron congeladas tantas elecciones estadales, permitiendo que se pueda hacer lo mismo con los resultados de las próximas elecciones presidenciales. ¿A cambio de qué? Simplemente a la exigencia de la entrega absoluta de poder. Parece que nada satisface a quienes por el control de poder quisieran ver a México sometido a los males de muchos de los sufridos pueblos de la América del Sur.

El fin de la guerra fría, los fracasos económicos de Estados Unidos frente a la Comunidad Europea y los países de la Cuenca del Pacífico han abierto la posibilidad, tanto a México como al resto de América Latina, de entrar en la anhelada Modernidad que las oligarquías liberales y revolucionarias han impedido, con la natural oposición de nuestro poderoso vecino. Pero ahora Estados Unidos necesita de sus vecinos. Necesita no sólo de materias primas y mano de obra barata sino de consumidores, consumidores que ya no tiene en Europa ni en Asia. Tal es el origen del Tratado de Libre Comercio. Se dice que Estados Unidos sólo quiere vender a los mexicanos anulando su capacidad para producir, pero si esto sucede, ¿a quién van a vender?, ¿quién va a comprar? Pueblos pobres nada pueden comprar. Para ello necesitan crecer. Y crecer quiere decir tener empleo como posibilidad de desarrollo. Esto es, precisamente, lo que temen algunos intereses en Estados Unidos, temen que el cambio de la miseria mexicana origine su propia mi-

sería. Con los miserables no se puede hacer tratos económicos, dicen los opositores al Tratado. Y paradójicamente es entre nosotros que se encuentra eco y se ofrecen testimonios de esta miseria. Es nuestra propia oposición la que la hace esperando la violencia que también esperan los Perot y sus seguidores.

El presidente Adolfo López Mateos expresaba en una ocasión "¡Yo no puedo hacerlo todo! ¡Necesito ayuda, gente con iniciativa, porque todos esperan que sea yo quien diga lo que hay que hacer!". Esto es así porque el PRI, como antes el PNR y el PRM, pensados como un aparato de concertación política, se han quedado en instrumentos de control y manipulación política, dejando toda su responsabilidad al presidente de la República en turno, pero condicionada ésta por los anquilosados grupos de intereses que han hecho de él instrumento de corrupción y despotismo. Ha sido bajo la responsabilidad del presidente Carlos Salinas de Gortari que se han congelado los resultados de diversas elecciones de gobiernos estatales. Por ello todo lo que se reclama en el país se reclama al presidente mismo en el Distrito Federal. De allí también el apurado dedazo para evitar el madrugueté que él mismo conoció seis años antes. Por ello el "no se hagan bolas" dicho a gente que dudaba de su propia autoridad como partido y estaba en espera de alguna nueva consigna presidencial.

Para la democratización, que los sucesos de Chiapas hacen cada vez más urgente, será importante que el PRI deje de ser una maquinaria de control político que todos quieren controlar, y se transforme en partido. El partido en el que se pensó cuando su creación en 1928. Pero también es menester que la oposición, en especial la que se formó, nutrió y gozó de los privilegios de esa maquinaria, no sólo busque su control, sino que actúe como un gran partido, como una opción para un pueblo que sigue insistiendo en hacer realidad los postulados de la Revolución de 1910. Partidos como el de Acción Nacional tienen otros orígenes, que no son obviamente los del conservadurismo del siglo XIX, y parecen tener mayor conciencia de lo que es y debe ser el juego político real. Fuera ya los viejos paternalismos a los cuales quiso poner fin la Revolución de Independencia de 1810 y la social de 1910.

#### VII. LA DEMOCRACIA Y SUS RIESGOS

EN 1987, invitado por el presidente Miguel de la Madrid, lo acompañé a Guatemala. En el avión me encontré con Manuel Ca-

macho Solís, quien amablemente me invitó a platicar con él. Hablamos de la democratización del PRI, o mejor dicho, de su transformación en un partido. Le expuse mis viejos puntos de vista: en lugar de dedazo, invitar a los que dentro del partido tenían interés en la nominación a que hiciesen su campaña y expusieran ante su partido y la sociedad civil sus pretensiones y su programa, invitando a la discusión. Así se podría llegar a la Asamblea General que elegiría al que mayor interés hubiera provocado.

Así se hace en Estados Unidos, donde los candidatos a la nominación de su respectivo partido hacen patentes sus intenciones y programas. La campaña por la nominación es más larga que la de la elección, pues la opinión pública sabe ya lo que pretenden los que han sobrevivido en la competencia dentro de su partido. No es que haya que seguir el modelo estadounidense; existen otros y se pueden crear los propios, pero dentro del espíritu de libertad. De cualquier forma, se me dijo, los partidos no quieren perder el control político. Contesté que dentro de estos partidos existe también la manipulación por parte de sus inevitables controladores, pero cuando éstos se equivocan lo pagan como lo pagó el Partido Demócrata de Estados Unidos al imponer la reelección del presidente James Carter frente a Edward Kennedy. Esto se logró, pero Carter perdió las elecciones, ya que los descontentos dieron su voto a su rival republicano Ronald Reagan. Éstos son los peligros propios de la democracia. En nuestro sistema se teme al madrugueté, que es también el peligro de la democracia controlada. Lo cierto es que ahora el país reclama la democracia dentro de los partidos como preámbulo a la democracia en la elección del pueblo.

Pero volvamos a la gente cuyo sufrimiento es ya no sólo conocimiento nacional sino mundialmente. No hay que hacer de ese sufrimiento lástima y con ella nueva manipulación. Esta gente es como cualquiera de nosotros, concreta, y por ello con una etnia, como todos nosotros, lo que nos hace semejantes. Hay que estimular su participación garantizándole que no será manipulada ni frenada. Al parecer se está ya haciendo, pero es menester que se logre plenamente. No es gente que se afianza a un modo ancestral de ser, de vivir; no son pueblos bucólicos como decía un crítico en España, incapaces de aceptar los sacrificios de la civilización. Están dispuestos, pero deben estar seguros de que será para su entrada en esa civilización y no para ser simple instrumento de la misma. Torcuato Luca de Tena, en España, contestaba a estas opiniones negativas diciendo: "Las razas mesoamericanas no están adscritas

al paleolítico inferior, sino a un grado más elevado, al del neolítico superior. Pero mantenerlo en este estado equivale a mantenerlas para siempre y por siempre en un total estancamiento". Tal es lo que se pretende al hacer de esta gente objeto de lástima, sin estimular su ineludible fuerza humana, de la cual sólo son concreta expresión.

"He estado contra el TLC", me decía una antropóloga y ecologista estadounidense en Mendoza, Argentina, al aprobarse el Tratado. "¿Por qué?" le pregunté. "Porque aumentará la explotación y la contaminación y sus indios acabarán perdiendo su identidad". "¿Opina usted que sin Tratado terminará la explotación y se detendrá la contaminación? —le pregunté—, ¿no sería más fácil ponerlo todo esto dentro de un sistema legal aprobado? Además —agregué—, ¿cuál identidad?". "La propia de sus etnias —me contestó—. ¡Hay que proteger las etnias!". Y me lo dijo con el mismo entusiasmo con el que esta gente habla de proteger a los delfines o cualquier otra especie animal. ¿Identidad para que no cambien? ¿Para que no afecten derechos creados? Es la misma gente de Chiapas y de otros lugares de México que busca trabajo al otro lado de la frontera donde los gobernadores piden a Clinton impida su entrada porque son un peligro para la economía de Estados Unidos. Tampoco quieren un tratado que posibilite el trabajo en México de quienes ahora lo buscan fuera de México, porque perjudica a los trabajadores estadounidenses. "¡Hay que hacer que el control del sur de Estados Unidos vuelva a los estadounidenses!", dijo uno de estos gobernadores.

Alarmada, muy alarmada, está esta misma gente discriminadora de las noticias que se dan en español en torno a los sucesos en Chiapas. ¿Por qué alarmada? Porque esta misma gente ve en la revuelta algo que también quisieran hacer en Estados Unidos contra quienes insisten en discriminarlos, explotarlos y negarles los derechos que les son naturales. Hay una campaña contra todo el que afecte los que consideran derechos exclusivos de ciertos estadounidenses, contra los indígenas, criollos o mestizos, campesinos, porque afectan los intereses de los granjeros estadounidenses. Por ello, más que reclamar el reconocimiento de etnia, lo que hay que reclamar es el respeto a su humanidad y con ello a los derechos que son inherentes a todos los hombres en sus múltiples expresiones. La etnia divide como sucede en Yugoslavia y la que fue la Unión Soviética. Gentes divididas y matándose unas a otras, por la diversidad de su etnia, historia, religión o cultura.

“Esto hay que evitarlo en México fortaleciendo lo humano en los hombres de esta región”, me decía un sacerdote español, hablando de los cristianos de base y la filosofía de la liberación, “que tomen conciencia de lo que es ser hombre, sus derechos y obligaciones”. Esto es lo que está reclamando el México de nuestros días, esto es lo que se espera suceda sea resuelta plenamente para que juntos, todos los mexicanos y todos los latinoamericanos, podamos entrar en una Modernidad que no puede ser exclusiva de una etnia, una cultura o un cierto modelo de ser sin que ello tenga que implicar la renuncia a lo que se es como hombre en concreto. Diversos, sí, todos los hombres, pero no tan diversos que unos puedan ser considerados más o menos hombres que otros.

#### VIII. ENTRE LA NEGOCIACIÓN Y LA PROVOCACIÓN

EL presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari, en su visita a Davos, Suiza, expuso algo muy importante para la paz en nuestro país y la de cualquier otro lugar de la tierra: la decisión de negociar políticamente el caso de Chiapas sin seguir lo que se hizo en Latinoamérica en los setenta y los ochenta. Esto es, no reprimir y regar sangre, sino negociar, buscar consenso político. Un camino que ya están siguiendo los europeos ante sus propias situaciones.

Jorge Carpizo, secretario de Gobernación, en el pasado 5 de febrero insistió en la misma idea “1994 —dijo—, no está exento de riesgo y peligros, pero deberá ser el año de la paz, la tolerancia y la reconciliación; no mencionemos los tiempos que vivimos porque sería un grave error, los problemas tienen que superarse por el diálogo”. Lo que no puede hacerse es negociar con la ley. “Nuestra Constitución es nuestro proyecto nacional, sí, pero también la norma de conducta general y particular de todos los mexicanos”. El problema de Chiapas debe ser resuelto dentro del marco constitucional. “De este conflicto México debe salir fortalecido, porque lo que se busca son soluciones, porque no se descarta que el conflicto no deje heridas entre los mexicanos”. “Guardemos la serenidad, fortalezcamos la concordia y la fraternidad. Digamos únicamente la verdad, lo que no funcionó reconozcámoslo”.

Carpizo consideró como muy positiva la firma del acuerdo de los nueve partidos para la Paz y la Democracia, para un proceso electoral imparcial, equitativo, objetivo y transparente que a nivel nacional e internacional legitime los próximos comicios federales. Pa-

ralealmente se escucha otro discurso distinto al del gobierno. “No queremos más —se dijo— las firmas, compromisos ni promesas”. “Carlos Salinas sólo quiere ganar tiempo y no tiene intenciones de cumplir nada. El documento firmado lo invalidó Salinas con sus actos”. “Si Carlos Salinas se siente incapaz, temeroso y desganado para garantizar las elecciones limpias, que le deje el cargo a un presidente interino. Salinas ha mentido y ha violado el pacto”. ¿Cómo ha violado el pacto? “Reimplantando la candidatura de Luis Donaldo Colosio ante los miembros de su partido”. Declaró en Davos que lo de Chiapas es un asunto regional. La misma retórica del Ejército Zapatista de Liberación Nacional amenazando avanzar hasta la capital para poner a un gobierno que garantice las elecciones. “El EZLN tiene ya un lugar en la transición a la democracia y ha cobrado una autoridad moral que el país necesita para el servicio de sus mejores causas”.

¿Qué pasó? Al iniciarse el conflicto esta izquierda se había mostrado conciliadora, pidiendo, entre otras cosas, el alto al fuego, que ya había sido hecho por el presidente. La postura provocadora es, sin embargo, vieja, la misma que le había permitido la congelación de elecciones en varios estados de la República. ¿Puede suceder lo mismo a nivel nacional? Esta misma izquierda acudió el pasado mayo de 1993 a la reunión de conductores políticos de izquierda en la Universidad de Princeton, Estados Unidos. El historiador John Womack se sorprendió de la actitud tomada allí por esta izquierda mexicana, distinta de la izquierda de otros países latinoamericanos, con propuestas muy limitadas y locales. Ciertamente, dice Womack, la izquierda mexicana original es semejante a las otras, pero ha sido copada por la gente que se ha salido del PRI. En ella priva más el resentimiento que la voluntad política. ¿Qué espera esta copada de izquierda? Simplemente “el colapso económico de México y la división del PRI”. Esto es, el desastre y anarquía para que los Estados Unidos, preocupados por su seguridad, apoyen a esta izquierda derivada del gobierno. “Los Estados Unidos —sigue Womack— tienen su propio juego y actúan de acuerdo con sus intereses, que no son como los imagina la ingenua izquierda mexicana. De allí el empeño de esta izquierda en el fracaso del TLC, ofreciendo a sus opositores en Estados Unidos los argumentos para impedirlo.

Recientemente el senador estadounidense Robert Torricelli, viejo enemigo de México y autor de la enmienda del bloqueo inhumano al pueblo cubano para que obligue al líder Fidel Castro a renunciar, se mostró interesado en la humanidad de la misma gente

a la que ahora no se quiere dejar pasar a Estados Unidos y contrario también a la participación de México en el TLC. "Habría que identificarse más con los zapatistas —dijo— de acuerdo con nuestro más antiguo historial democrático". "Me parece —agregó—, que estamos defendiendo al PRI y su peculiar democracia en contra de la población pobre y los indígenas de México". Se solicita claramente una especie de reconocimiento inusitado, en Estados Unidos, a la guerrilla que se autollama zapatista. Esto quiere decir que en el gobierno de Estados Unidos hay gente que puede aceptar gobiernos como los que Womack considera no serían nunca aceptables. ¿Por qué no la izquierda mexicana? En la historia de Estados Unidos sólo existe un reconocimiento semejante a una guerrilla, la del filibustero William Walker.

¿Qué pasa? Habrá que reflexionar más sobre esta izquierda copada por los resentimientos de ex priístas que dentro del partido que ahora aborrecen hicieron carrera o heredaron lo bueno y lo malo del mismo. Entre lo bueno, lo que con él se pudo hacer como lo que hizo el extraordinario presidente que fue Lázaro Cárdenas. El PRI, desgraciadamente, nunca ha sido lo que se proyectó al ser creado: espacio de consenso de los encontrados intereses que originó la Revolución Mexicana triunfante. Su mismo creador, Calles, lo transformó en un instrumento de control político. Pero como instrumento hizo también posible diversas acciones positivas. Pero esto ya es pasado. La sociedad civil reclama ahora ser tomada en cuenta en todos los proyectos nacionales.

Dentro de este contexto el PRI debe transformarse en un partido, esto es, ser ágora, palestra en que se discutan libres propuestas para la sociedad civil para que puedan estar cotejadas con las de otros partidos. Pero deben permitir la libre discusión de propuestas y aspiraciones de sus propios miembros en esta tarea política, así como el derecho de los mismos a luchar para ser nominados si son capaces y no simplemente esperar la consigna que les designen. La falta de democratización ha ido alimentando a una izquierda que más que buscar solución a los problemas de México, actúa animada por los rencores y revanchas, por hacerse del mando de la maquinaria que le permita el control político de la Nación. Por ello lo más positivo de esta desgracia en Chiapas tendrá que ser la plena revisión de los errores cometidos para no seguir cometiéndolos. Esto es lo que debe hacer el gobierno, pero también los partidos de la oposición.

## IX. CHIAPAS, ¿EPILOGO O PRÓLOGO?

EL pueblo de México sólo ha venido ejerciendo la democracia mediante las armas. En 1810 contra el coloniaje. En 1910 contra el coloniaje interno que un grupo de mexicanos le había impuesto. 1988 pudo ser el principio de otra acción armada para poner fin al desvío de las metas de la revolución de 1910, privilegiando a una nueva oligarquía. Ahora no tomó las armas; usó las urnas. Los sucesos del 1o. de enero del presente año en Chiapas plantean situaciones que pueden frenar el proceso democrático iniciado.

¿Ha cambiado la situación después de las elecciones de 1988? Considero que sí, que se han abierto muchos cauces que permitirán alcanzar lo que la sociedad civil exigió con su voto en esa fecha. La oposición tiene ahora una fuerte presencia en las cámaras de representantes y se habla en ellas como nunca antes se había hecho. La prensa, la radio, la televisión y los diarios hablan ahora como antes era imposible hacerlo; las limitaciones se las dan los medios a sí mismos de acuerdo con sus intereses. Es interesante en este sentido lo que fue publicado por el diario *El Financiero*, uno de los más críticos del gobierno, los análisis de la agencia Reuter respecto a la cobertura que se ha dado a la rebelión de Chiapas, como lo que hizo recientemente la empresa televisiva Televisa en vivo con los rebeldes de los Altos. "Hace sólo unos años —dice el comentarista— la transmisión de una entrevista tal en México hubiera sido algo impensable". Los autores del programa agregaron: "No recibimos una sola presión del gobierno". Recordemos que antes, toda expresión contraria al gobierno era rápidamente cortada. Cuando se quiere restar importancia a este hecho se dice que se llevó a cabo en un canal de paga, sólo al alcance de los que pueden hacerlo. Se olvida que el 1o. de enero y a lo largo de tres días la ahora vetada Televisa pasó varias veces las palabras y retos de los enmascarados jefes de la insurrección: reto al ejército y amenaza de marchar a la Capital. Televisa dio a conocer este hecho a nivel nacional e internacional. Pero fuera se dieron enfoques favorables al gobierno. Esto lo hacen todos los medios de comunicación de acuerdo con sus intereses. "Más vale que te critiquen y no que te ignoren". Expresión de estos cambios ha sido también la congelación de varias elecciones estatales.

La sublevación estimula positivamente la presencia activa de la sociedad civil. Pero también la interferencia de diversos intereses puede llevar este hecho positivo al barranco en que han caído muchos pueblos de esta nuestra América. Muchos intereses se están

moviendo para llevar esta desgracia a su molino. Así se hizo con la tragedia de 1968. Pablo González Casanova escribió en esos días un balance de las intromisiones de que fue objeto la rebeldía universitaria contra el autoritarismo. Ahora esta intromisión del senador de Estados Unidos, Torricelli, pidiendo el reconocimiento del EZLN, que equivale al beso del diablo. Muchos izquierdistas están sin piso, o se han vuelto anticomunistas o hablan del inicio de una nueva revolución que abarcará a América Latina y al mundo, iniciada con sangre mexicana. En cuanto a los religiosos, recuerdo al obispo Sergio Méndez Arceo, cuando se le preguntaba si tomaría las armas como Camilo Torres: "Respeto mucho —dijo— la decisión de Camilo Torres, pero no creo sea éste un camino cristiano". Algunos partidos de oposición tratan de montarse sobre la tragedia para hacer prevalecer sus intereses o rencores. En Estados Unidos se perfila una nueva intromisión que sería fatal para México y su democratización, la referente al Ejército Mexicano.

Poco antes se dijo en México que se daría a conocer la verdad de los sucesos del dos de octubre de 1968. Difícil veinticinco años después. Pero ¿era éste el momento para enjuiciar a alguien en vísperas de la campaña electoral?, ¿al ejército de ayer o al de ahora? Se dijo que era el mismo sistema y por ello también el mismo ejército. Pero ¿a quién en concreto? El presidente Gustavo Díaz Ordaz había asumido la responsabilidad total de lo sucedido. En España me llamó la atención que se me preguntase, como lo comentó antes, por qué se había detenido el proceso contra el presidente Carlos Salinas de Gortari por los crímenes del 68; y qué papel había desempeñado en estos hechos el candidato del PRI Luis Donaldo Colosio. Contesté, que en esos días Carlos Salinas de Gortari era estudiante de economía y Colosio posiblemente estudiaba la secundaria en Monterrey.

¿Fue Luis Echeverría ministro de Gobernación? Así lo dijo recientemente un embajador de México en España, expresando que "fue por la represión que hizo Echeverría que Díaz Ordaz lo premió con la presidencia del país". "Ustedes deben tener una buena hemeroteca, respondí, y en ella los diarios mexicanos de la época donde podrán encontrar el mensaje que envió Gustavo Díaz Ordaz poco antes de entregar el gobierno a Luis Echeverría". En este mensaje que es sólo recordado por la referencia que hacía a la renuncia de Octavio Paz a la Embajada de la India, dijo entre cosas Díaz Ordaz: "Mi candidato a la presidencia de la República lo fue el general Alfonso Corona del Rosal, pero Echeverría me madrugó.

Con Corona del Rosal habrían tenido problemas, con Echeverría les irá bien". El Batallón Olimpia fue el que actuó en Tlatelolco, que no pertenecía al ejército. Fue también el Batallón de los Halcones el que originó la matanza, el Jueves de Corpus, cuerpo que Echeverría disolvió ya como presidente.

Pero veamos el problema militar y Estados Unidos: los mexicanos parecíamos vivir en una isla de tranquilidad en relación con otros países de la América Latina donde las devaluaciones eran lo cotidiano, al igual que las asonadas militares y el terrorismo guerrillero. Ya conocemos de las devaluaciones, algo del terror pero no de golpes militares. Esta posibilidad se apuntó, precisamente, en 1968 por el uso que hacía del ejército el poder civil. Se dice fue la firmeza del general García Barragán, secretario de Defensa, que lo evitó. Ahora se vuelve a la carga provocando al ejército para que haga lo que nunca ha hecho, hacerse del poder y no servir más a los civiles, como sucedió en Sudamérica.

Las palabras del general Antonio Riviello Bazán, actual ministro de Defensa, fueron claras: "la violencia no fue desatada por nosotros". Habrá que recordar lo que se vio en la televisión: "la declaración de guerra al ejército", la amenaza de avanzar a la capital para establecer un gobierno que garantizase las próximas elecciones; igualmente la agresión a uno de los cuarteles del ejército en Chiapas. ¿Por qué este reto? Ahora los medios de comunicación en Estados Unidos están diciendo que el ejército mexicano no es fuerte, ni grande; que es el más pequeño después de Costa Rica. Recuerdo que cuando Miguel Ydígoras Fuentes, de Guatemala, hundió varios barcos de pescadores mexicanos, el presidente Adolfo López Mateos decía, "¡no podemos contestar con violencia, los guatemaltecos están mejor armados por Estados Unidos que nosotros!". El general Riviello ha hecho patente la lealtad del ejército a la constitución y sus poderes acatando así la decisión del presidente Salinas de Gortari de un alto al fuego unilateral, el diálogo y la amnistía total.

Pero hace pocos días, desde Washington, en el *Script Howard Service* se dijo que "Estados Unidos está considerando proporcionar ayuda militar a México". Presunción que México desmintió de inmediato. En Estados Unidos se dice que el ejército mexicano necesita mayor capacitación, ya que la rebelión del 1o. de enero mostró a un ejército nacional mal armado y mal entrenado. México niega la intromisión y Washington también. ¿De qué se trata? ¿Trampa para provocar al gobierno mexicano y a su ejército? El

presidente de México, Salinas de Gortari, declaró en Davos que no estaba dispuesto a hacer lo que han hecho otros países de la región enredándose en la brutal guerra sucia que tantas vidas costó a varios países en el Cono Sur, Centroamérica y otros más de la región.

Esto puede entenderlo el presidente Clinton, que está tratando de impedir que Estados Unidos se involucre en guerras en el exterior. Los estadounidenses no quieren seguir pagando el alto costo del imperialismo, México no quiere inmiscuirse en guerras sucias que no sirven al pueblo pero sí a intereses que se benefician con estos conflictos. Para que esto no llegue a suceder es menester que todos los mexicanos, sin excepción, superando rencillas y resentimientos, cooperen entre sí. Sólo así, lo que estamos viviendo será el prólogo de un nuevo México y no el epílogo de lo que vivimos ahora.

## LA ETNOGRAFÍA Y LA CUESTIÓN ÉTNICO-NACIONAL EN NUESTRA AMÉRICA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN DESDE MESOAMÉRICA

Por *Andrés* MEDINA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS,  
UNAM

### *I. Introducción*

EN LA CONSIDERACIÓN GENERAL sobre la cultura y la historia de los países de nuestra América resulta un lugar común referirse a las raíces indias como elemento básico, pero fundamentalmente remoto, de la configuración nacional. Es cierto; en tanto raíces, se hunden en el pasado y apenas se reconoce su contribución en los frutos que los Estados nacionales, ansiosos de trascender su precaria modernidad, ofrecen como resultado de una identidad nacional abierta al futuro; a una meta en la que los indios contemporáneos aparecen como convidados o, incluso, como obstáculo que es necesario eliminar, sea por programas decididamente etnocidas, o bien por políticas indigenistas que buscan su integración social y cultural, es decir su disolución en la cultura nacional dominante.

Sin embargo, desde hace aproximadamente medio siglo han comenzado a manifestarse diversos movimientos sociales que por sus reivindicaciones confrontan las aparentemente sólidas y redondeadas concepciones sobre la nación y sobre el Estado en nuestra América; en ello mucho ha tenido que ver la fuerza telúrica de los pueblos indios, pero sobre todo lo que se expresa es una diversidad de componentes étnicos que abarca a los trabajadores de la ciudad y el campo, cuyas exigencias políticas y sociales no parecen tener lugar en Estados nacionales constituidos bajo la mitología criolla y liberal del pasado siglo. En esta mitología indios y negros no tienen lugar como protagonistas de la historia ni como constructores

de la nación en su expresión contemporánea. Pero tanto la Revolución Cubana, con su recuperación de la tradición cultural afrocaribeña, como la Sandinista, con el difícil proceso que conduce al Estatuto de Autonomía para la Costa Atlántica, han abierto compuertas que dan paso a manifestaciones de enorme potencial cultural que, además, señalan la compleja y bullente base social que se agita bajo las rígidas estructuras estatales que dominan en la mayor parte de los países del continente.

¿Pero cómo reconocer e interpretar estos evidentes movimientos que dinamizan el proceso de construcción nacional? En tanto que los Estados constituidos buscan exclusivamente soluciones pragmáticas que permitan la continuidad de su condición hegemónica, políticos y estudiosos interesados en el cambio han desarrollado elaboradas propuestas teóricas y políticas que constituyen un sustancioso acervo de las ciencias sociales latinoamericanas. No obstante, el componente étnico de los procesos históricos y políticos que configuran los Estados nacionales apenas ha sido considerado, a pesar de la presencia desbordante que han exhibido situaciones de conflicto social como las que viven actualmente los países andinos y Guatemala, para aludir a los casos más conocidos.

Esta dificultad para percibir la riqueza y el potencial de los componentes étnicos tiene diversos orígenes, pero mucho ha tenido que ver la tradición criolla, cuyo acendrado racismo ha relegado a un plano insignificante lo que, en sentido estricto, está en el centro de la cultura y la política de nuestra América: su diversidad étnica y su originalidad histórica.

En este estado de cosas la tradición antropológica latinoamericana tiene mucho que ofrecer y las tareas que se nos presentan se antojan sugerentes y propicias para destacar las particularidades teóricas de una ciencia surgida originalmente en el marco de la dominación colonial, pero que en la situación tercermundista tiene la alternativa de sumarse a los proyectos de construcción nacional desde una perspectiva democrática. Una oportunidad nos la ofrece la situación por la que atraviesan los países del istmo centroamericano, donde está en juego no sólo la democracia que se disputa nacionalmente y el reconocimiento de la presencia pujante de pueblos con una amplia diversidad étnica y lingüística, sino también la definición de alternativas culturales y políticas en el contexto de sistemas fundamentalmente autoritarios y conservadores.

No obstante que los estudios antropológicos han reunido un considerable acervo informativo sobre los pueblos de la región, el

hecho de que muchos de ellos se hayan realizado como parte de la estrategia de dominación norteamericana ha llevado a un rechazo de tales trabajos, pero desafortunadamente también desde una perspectiva metodológica y teórica que bien podemos, ahora, enfrentar críticamente y apropiarnos de ella para incorporarla a nuestra tradición latinoamericana.

Es cierto que mucho se ha criticado el empirismo y la limitada visión de los estudios antropológicos, ceñidos por largos años a los enfoques de comunidad y, cuando mucho, a las "regiones de refugio", lejos de alguna reflexión no sólo del hecho nacional, sino también de las condiciones de explotación y opresión en que se encontraban sus sujetos de estudio. Pero la crítica encendida de estas tendencias no ha dejado de ver algunas contribuciones que ahora, con el requerimiento de conjugar y contrastar lo étnico con lo nacional, se tornan de importancia fundamental para erigir una propuesta alternativa que otorgue a los procesos étnicos el peso que les corresponde en los países de nuestra América.

En este ensayo trataremos de hacer una caracterización general del papel que desempeña la diversidad étnica y lingüística en la constitución de las naciones centroamericanas, con referencia a su proceso histórico y a su presencia contemporánea. Es innegable que tanto los movimientos sociales que inquietan a la región como las particularidades de sus procesos políticos tienen un poderoso componente étnico y nacional que no ha sido destacado adecuadamente; aquí trataremos de hacerlo con la intención de contribuir a la reflexión y al diálogo sobre sus implicaciones teóricas y políticas en la perspectiva de una práctica científica comprometida con la transformación democrática de su entorno nacional y regional.

## II. Propuesta general

LA más rica y sugerente discusión sobre la cuestión nacional corresponde indudablemente al marxismo. En el análisis teórico del desarrollo del capitalismo y en la estrategia política dirigida a la revolución social, el hecho nacional, la constitución de los Estados-naciones aparece como elemento clave en la consolidación y reproducción de este modo de producción. Mucho se ha escrito al respecto; los más importantes teóricos del marxismo han hecho amplias contribuciones, en su momento, y con ello han enriquecido una temática que no pierde su actualidad. Describir, así sea *gross modo*, tendencias, aportes y polémicas es una tarea realizada ya

por varios estudiosos en diferentes y valiosos libros; sin embargo, esta nutrida polémica se confronta con una paradoja: no existe una teoría marxista sobre la cuestión nacional, como lo han apuntado diversos estudiosos. No obstante, esto no ha sido obstáculo para plantear dicho problema en el marco conceptual desarrollado por el marxismo. Aquí trataremos de seguir esta orientación, apuntando nuestra reflexión con los aportes de la etnografía, de tal manera que incorporemos los ingredientes informativos básicos que nos permitan entender la situación confrontada por los países centroamericanos, con un trasfondo histórico dominado por las culturas indias y en un proceso de configuración nacional con un fuerte componente étnico.

En este escenario se plantean situaciones conflictivas y se manifiestan proyectos nacionales alternativos que impugnan estructuras estatales altamente militarizadas que no parecen poseer una respuesta a las reivindicaciones étnico-nacionales de sus bases sociales.

El punto de partida de toda reflexión teórica es la constitución del Estado-nación capitalista; en este sentido ocupa un primer plano por su trascendencia política, más que por la teórica, la definición hecha por José Stalin en 1914 en el célebre texto *El marxismo y la cuestión nacional*, en vías de realizarse la Revolución de Octubre y ante la exigencia de definir un programa político que evitara la desintegración del imperio ruso, uno de los últimos grandes complejos multinacionales, como habría de suceder con los otros grandes imperios, el austro-húngaro y el otomano, en la crisis política y militar de la Primera Guerra Mundial. La definición de Stalin posee una sencillez dogmática que ha tenido una amplia difusión por la influencia y el activismo de los partidos comunistas desde los años veinte; su concisión ha impregnado los estudios antropológicos y sociológicos de una manera que pasa casi inadvertida en la actualidad, y se nos hace presente, de manera discreta, en la discusión de la cuestión étnico-nacional entre los estudiosos latinoamericanos. Las diversas definiciones hechas por nuestros marxistas no parecen poder deshacerse de la impronta que ha dejado el dogma estalinista, y más parecen, a veces, glosar sus componentes que reconsiderar el problema fundamental de la nación en su movimiento histórico.

Una confrontación constructiva y extremadamente sugerente es la que realiza René Zavaleta, uno de los más originales teóricos de la realidad nacional latinoamericana, quien señala que los elementos de la definición estalinista cambian su contenido trans-histórico si consideramos el momento de su constitución; o sea,

no es la aparición circunstancial de un territorio, de una lengua y de una economía, para aludir a los componentes de la definición clásica, lo que conduce al surgimiento de la nación, sino su constitución como totalidad, el momento en que alcanza su epítome en la forma estatal. Es decir,

el Estado nacional es algo así como la culminación de la nación... Con toda la importancia que puedan tener los factores raciales, espaciales y lingüísticos, lo que Stalin llama los problemas de vida económica y de psicología o comunidad de cultura son sin duda los que tienen un valor más concluyente; aunque no tendrían ningún significado si no los remitieramos a la discusión del momento constitutivo, es decir, de la coyuntura de construcción social y al epítome estatal (Zavaleta 1983).

Es cierto que cada sociedad tiene diferentes momentos constitutivos, pero el que resulta decisivo para nuestro análisis es el que ocurre dentro del modo de producción capitalista. De aquí se desprenden varias afirmaciones valiosas. Una es la que subraya la importancia del momento originario del capitalismo; de ello depende su viabilidad y los términos de la misma: "... desde el punto de vista metodológico, es incorrecto definir a la nación por el momento en que concluye, o sea, por su paradigma; en cambio, es fundamental el momento originario del proceso nacional" (*ibid.*). Otra más se refiere a la importancia del idioma, pues ante la proposición "socialdarwinista" de una sola lengua "por sí y para siempre como requisito trastemporal de la nación", aparecen las condiciones históricas en que se requiere una articulación lingüística eficaz, lo que puede lograrse por una o dos lenguas.

La nación, como módulo hegemónico instalado por el momento constitutivo, explota el medio idiomático que facilita la nacionalización, sea único o múltiple, e incluso puede formar lenguas nuevas con base en las pre-nacionales, porque su objeto es la articulación y no el fetiche del monolingüismo (*ibid.*).

Pero la lengua necesita trascender la función de elemento del mercado y tornarse en un instrumento adecuado para el logro de la subsunción real. Esto significa

la ciencia como un acto de masa, es decir la universalización de una visión nacional del mundo. La revolución democrática, en este sentido, es la puesta de la masa en aptitud de recibir a la ciencia. No todos los idiomas sirven para tal cosa (*ibid.*).

La nación, insiste Zavaleta, es la construcción de un yo colectivo, "por cuanto implica un cierto grado de homogeneidad entre ciertos elementos decisivos que concurren al régimen productivo, es por sí misma una fuerza productiva o, si se quiere, el indicador del grado de correspondencia entre el modo productivo y la colectividad en que ocurre"; en este sentido es una fuerza productiva. Finalmente, para referirnos al "mito interpelatorio" del momento constitutivo del capitalismo, concluye que no hay un solo caso de instalación del capitalismo que "no apele a mitos interpelatorios precapitalistas"; y en América, añadimos, hay dos de tales mitos que legitiman de diferente manera y con un evidente contenido étnico el Estado-nación; uno se remite al pasado indio, y otro se ubica en la conquista y colonización europeas.

En tanto que los Estados nacionales centroamericanos han construido sus mitos de origen a partir de la conquista española, y los criollos se sienten los herederos en su doble significación, militar y religiosa, los movimientos reivindicativos de los pueblos indios y de organizaciones de trabajadores afrocaribeños los impugnan y exigen un replanteamiento de las bases constitutivas de la nación. Pero he aquí que ni los datos censales ni las categorías sociales en uso nos permiten precisar quiénes son los indios y los negros, porque la cuestión es social y cultural; y aquí aparece una fuerte tendencia racista de tales Estados, manifiesta en el levantamiento y presentación de la información censal, pues se busca por todos los medios reducir a la mínima expresión la presencia de las minorías étnicas y lingüísticas. A ello se suma el mito de origen consignado en las historias oficiales, en las que el indio apenas aparece, más bien casi fantasmalmente, pero no componentes étnicos de origen africano y asiático.

Con esta débil presencia en los censos, los estudiosos y funcionarios que se atienen exclusivamente a los datos censales reducen de entrada la importancia de la diversidad étnica y lingüística; y con ello continúan el prejuicio liberal de negar, sobre todo, la presencia del indio en la historia y en la cultura nacionales. Sólo la incorporación masiva de las poblaciones indias a los movimientos sociales que luchan por la transformación revolucionaria y democrática ha obligado a una reconsideración del papel que cumplen, no sólo en los procesos políticos contemporáneos, lo que alude a la construcción nacional pluriétnica, sino incluso en el proceso mismo de configuración nacional, en el que el trasfondo está dominado por la presencia milenaria que se enfrenta a los conquistadores europeos

y abre un proceso de constitución de lo nacional apenas investigado en sus componentes históricos fundamentales, no los míticos de la historia oficial.

La dificultad para caracterizar con precisión la diversidad étnica de las naciones centroamericanas no se limita a los registros censales oficiales, por las razones racistas aludidas antes; también es compartida por los investigadores y ello forma parte de una larga discusión iniciada por la antropología y que se manifiesta en varios problemas teóricos de evidente actualidad, tales como la definición genérica de las sociedades prehispánicas (¿eran reinos, señoríos o imperios?, ¿tenían una economía feudal, tributaria o tribal?); el estatuto de las sociedades coloniales, considerando sobre todo el papel que en ellas cabía a la diversidad étnica. Y la cuestión adquiere una notoria condición polémica cuando se trata de establecer la identidad política de los actuales pueblos indios. ¿Son naciones, minorías nacionales o nacionalidades? (para referirnos a términos manejados por diferentes autores en la discusión: ¿Son "grupos étnicos", tribus o "pueblos indios"?). Asumir uno u otro concepto alude a diferentes implicaciones de orden teórico y político.

Como se advierte, esta discusión está lejos de mantener la serenidad académica de otros tópicos y convoca no sólo a posiciones teóricas encontradas; también lo hace a diferencias partidarias y a prejuicios raciales y culturales, como bien lo ha mostrado la encendida oposición ladino-indio en Guatemala y que permea muchos de los trabajos de investigación y diversos pronunciamientos políticos.

Es un hecho aceptado entre los estudiosos interesados en la situación de los pueblos indios de nuestra América que esta discusión sobre el estatuto teórico y político de sus componentes étnicos tiene su marco adecuado en el ámbito del Estado-nación; de otra manera caeríamos en particularismos que impiden reconocer los factores que inciden de manera determinante en la complejidad de las situaciones estudiadas, lo que ha mostrado abundantemente la antropología, centrada en las pequeñas comunidades o en regiones a las que se desvincula de sus contextos nacionales. Hay también otras perspectivas que es fundamental incorporar a discusión y que trascienden el marco de lo nacional: una es la que remite a las regionalizaciones étnico-lingüísticas que expresan procesos históricos de largo plazo, como los referidos a las áreas culturales mesoamericana y circuncaribe; la otra es la que contempla al istmo como una región en la estrategia político-militar que realizan los Estados Unidos, y afecta profundamente la situación económica y política de

los países que integran la región. Es decir, la problemática étnico-nacional presenta diversas características que revelan una enorme complejidad y requieren un tratamiento cuidadoso antes de llegar a conclusiones significativas y a propuestas bien fundamentadas en la realidad.

De manera global señalaremos las tendencias que han dominado la interpretación de políticas específicas. Mientras que el criollismo decimonónico negaba al indio la condición de ciudadano, así como a aquella población de heterogénea composición étnica que en el régimen colonial se calificaba con el término de "castas", en los hechos cotidianos se realiza un violento proceso de destrucción de las bases agrarias de la comunidad india y se define una política de mayor opresión al someter a los pueblos a un régimen de trabajo prácticamente servil, en función de una economía agro-exportadora que da sus primeros pasos en el cultivo del café. Es entonces cuando se abre paso el desarrollo capitalista en el espacio de una sociedad gobernada por terratenientes, comerciantes y militares, que conduciría al centralismo del llamado Estado oligárquico.

Sin modificar sustancialmente esta condición colonial y oligárquica, marcada por un abierto racismo, la política indigenista se orienta a la integración de las "culturas indias" por considerarlas atrasadas y marginadas. La política desplegada por los Estados nacionales y apoyada por los Estados Unidos es la de la "ladinización", es decir, la desaparición de la diversidad étnica y lingüística para conformar naciones homogéneas racial y culturalmente, con el español como lengua exclusiva.

Contra este proceso definitivamente etnocida se levantan diferentes sectores sociales, pero básicamente los pueblos indios, que exigen reconocimiento a sus particularidades étnicas y lingüísticas, y reivindican el derecho a mantener tal especificidad, dirigiéndose a un creciente movimiento de politización que los llevará a exigir la transformación de las estructuras políticas y económicas, de tal manera que en ellas encuentren su espacio, a partir precisamente de sus características étnicas.

Como resultado de estas inquietudes y de la movilización social que provoca en diferentes partes del istmo centroamericano, se plantean dos alternativas teóricas: la etnicista y la marxista. La etnicista elabora un planteamiento desde la historia y las reivindicaciones de los pueblos indios y, más allá del marco nacional, o más bien contra los Estados-naciones que aparecen como los opresores de todos estos pueblos ahora en efervescencia social y política. Con

una fuerte dosis de romanticismo, y con un discurso que va más a las expresiones líricas y desdeña el rigor de la investigación teórica, se inicia un activo movimiento intelectual de revalorización de la cultura y la historia de los pueblos indios. Aparece entonces un rechazo por lo "occidental", en lo que cabe la cultura y la ciencia que no sean indias, un reclamo por la superioridad moral de las civilizaciones americanas y una identidad política centrada en el concepto de *grupo étnico*, que aparece entonces como el protagonista de la historia y de las reivindicaciones políticas en el presente. Es desde esta propuesta que se enfrenta al "grupo étnico" con la "nación", lo que en términos políticos significa una impugnación del Estado nacional vigente. Sin embargo, la caracterización del grupo étnico se mueve en un mar de ambigüedades y diferencias entre los diversos autores etnicistas, quienes finalmente acaban por plegarse al criterio censal manejado por las agencias gubernamentales: la lengua. Así, la expresión de la unidad y corporeidad del grupo étnico es el conjunto de hablantes de una misma lengua amerindia. Es decir, el concepto de "grupo étnico" tiene una eficacia discursiva que resulta difícil de sustanciar en términos teóricos e históricos. Esto, por supuesto, no reduce la trascendencia de sus reivindicaciones y la justeza de sus demandas, pero ha conducido en diferentes ocasiones a un racismo indio que invierte los términos de aquí manejado por las sociedades identificadas con la ideología criolla. La mejor muestra de los planteamientos teóricos y políticos del etnicismo es la que encontramos en las obras de los firmantes de la Primera Declaración de Barbados, denominada "Por la liberación del indígena", aprobada en enero de 1971.<sup>1</sup>

En cuanto a la discusión marxista, los autores que definen una posición teórica en respuesta a los planteamientos del etnicismo parecen olvidar los términos de la discusión en los años treinta (cuando se articula la polémica de la II Internacional en torno a la cuestión colonial con las condiciones específicas de América Latina), centrada más en la conceptualización de la nación, frente

<sup>1</sup> La bibliografía etnicista es muy amplia, sin embargo, para seguir su desenvolvimiento lo mejor es la obra colectiva *Indianidad y descolonización en América Latina*, documentos de la Segunda Reunión de Barbados, y el libro de Guillermo Bonfil *Utopía y revolución*; en ambos se aprecia el mismo discurso con dos vertientes, una corresponde a los antropólogos, como los firmantes de las declaraciones de Barbados, que tiene un tono academicista y político; la otra es la de los dirigentes indios, que no sólo toma un matiz definitivamente político sino que en ocasiones se torna violentamente antiintelectual.

a otros conceptos, como "minoría nacional" y "nacionalidad", y asumen sin la menor crítica al "grupo étnico" del etnicismo, al que definen siguiendo muy de cerca la vieja definición de Stalin, con todo y su transhistoricidad, como lo muestra nítidamente el texto que afirma: "Un grupo étnico es una comunidad de lengua, de cultura y tradición, de organización corporativa interna; puede contar con una base territorial..." (Guerrero y López y Rivas 1982: 40). Pero donde el concepto adquiere una elaboración teórica extrema, con un formalismo de conjuro, es en una propuesta "teórico-metodológica" que establece una tipología universal de impecable lógica formal; en ella el grupo étnico es un sistema sociocultural basado en una estructura de organización comunal: "...estos grupos étnicos existen objetivamente como un archipiélago de unidades comunales o de pueblos, con relaciones tenues entre sí"; el llamado "grupo étnico-nacional" presenta ya una diferenciación social, el surgimiento de dirigentes y, sobre todo, "una percepción de la identidad propia en tanto unidad integral de todas las comunidades o pueblos que poseen los elementos socioculturales comunes"; y, finalmente, los "grupos nacionales" o nacionalidades presentan "un complejo clasista fuertemente diferenciado" y se orientan a constituirse como Estado-nación autónomo y soberano (Díaz Polanco 1984). Esta propuesta se presenta no como una reflexión teórica a partir de la realidad latinoamericana, sino como una propuesta genérica a la que tendría que plegarse la realidad para existir como tal. De hecho la simple relación de la situación actual y una perspectiva histórica regional de índole muy general muestran una complejidad que rebasa ampliamente esta elegante y esquemática tipología, planteando el problema en términos muy diferentes.

Resulta significativo, y en cierta medida preocupante, el que las elaboraciones políticas realizadas por diferentes organizaciones indígenas centroamericanas partan de diferentes conceptualizaciones; así es el caso, por ejemplo, del documento que reclama la organización de una república federal en Guatemala, integrada por dos naciones: la india y la ladina; o bien el propio Estatuto de Autonomía nicaragüense, que remite a comunidades y a pueblos de la costa atlántica. De hecho la tendencia dominante en numerosas organizaciones indígenas americanas se orienta a la elaboración y aprobación de una "Carta universal de los derechos de los pueblos indios" por parte de la Organización de las Naciones Unidas, con lo que los "grupos étnicos" permanecen como una construcción intelectual que tuvo una evidente eficacia política pero que está lejos

de tener importancia analítica y teórica alguna, como lo plantean etnicistas y el linaje particular de etnomarxistas que hemos mencionado.

Resulta mucho más instructivo partir de otras propuestas no necesariamente plegadas a las posiciones teóricas dominantes, y en cierto grado altamente dogmatizadas, sino más bien en aquellas nutridas de una experiencia teórica y política asentada sólidamente en la realidad de nuestra América y mucho más congruentes con los procesos históricos que conducen a la coyuntura actual. Así, consideramos que los planteamientos de José Carlos Mariátegui y de Darcy Ribeiro, peruano uno y brasileño el otro, nos ofrecen un rico arsenal conceptual y teórico para construir una alternativa que, además de lo general de las proposiciones, contiene también las particularidades históricas regionales; en este caso las que corresponden a la realidad centroamericana y, claro, en una perspectiva tan sugerente como la definida por René Zavaleta en sus numerosos trabajos.

La contribución de Mariátegui a la importante polémica sobre la cuestión nacional posee una complejidad y expresa una posición de tal manera avanzada que, incluso en las discusiones actuales, mantiene su vigencia en cuanto a sus premisas generales. Además de la originalidad del pensamiento del llamado "primer marxista de América", en el momento en que se manifiestan sus concepciones teóricas y políticas, las condiciones históricas en que se da la discusión muestran una gran riqueza de posiciones políticas; esta riqueza de alguna manera se revela en forma sintética en los planteamientos que, en términos generales, continúan con un papel protagónico hasta nuestros días. Su diálogo y enfrentamiento con el nacionalismo radical de Víctor Raúl Haya de la Torre y el movimiento aprista anticipa los términos en que se construye y define el nacionalismo populista, sobre todo en el espacio de las políticas indígenas gubernamentales.

Las ideas de Mariátegui, expuestas en forma amplia y ordenada, están contenidas en su obra de mayor influencia y ahora clásica del pensamiento social latinoamericano, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. El hallazgo básico ahí contenido es el reconocimiento de la economía peruana,

como compleja y contradictoria articulación entre capital y precapital, bajo la hegemonía del primero, del mismo modo como todavía se articula "feudalismo" y "comunismo indígena" en la sierra, ambos bajo el capital, produciendo efectos no solamente sobre la lógica del desenvolvimiento

económico sino también sobre la mentalidad de las clases (Quijano 1980: 80-81).

La base social fundamental de la población india es la comunidad, cuya raíz se remonta a la sociedad incaica prehispánica. El imperio incaico, afirma en su "Esquema de la evolución económica", primer capítulo de los *Siete ensayos*, se componía de un conjunto de comunidades agrícolas y sedentarias, las cuales constituían una poderosa "máquina de producción". El *ayllu*, es decir la comunidad, como célula social y económica, es la base sobre la que se erige el poderoso sistema político: "los inkas hicieron la unidad, inventaron el imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural preexistente" (Mariátegui 1968: 89). El régimen vigente era teocrático y despótico, lo que es una característica de las sociedades de la antigüedad, aclara Mariátegui.

Con el choque destructivo de la conquista española el conjunto social se desintegró, "la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico... Sobre las ruinas y residuos de una economía socialista, se echaron las bases de una economía feudal" (*ibid.*: 18). Aquí cabe destacar dos datos cuya importancia será evidente en las proposiciones políticas de Mariátegui: el carácter irreductible y fundamental de la comunidad, como unidad social y económica, y su constitución colectivista.

La configuración programática del problema indígena dentro del amplio marco de la cuestión nacional en el Perú, en términos definitiva y explícitamente marxistas, habría de lograrse en varios documentos preparados luego de la ruptura con el APRA en 1928, en los cuales se contiene la caracterización hecha ya en los *Siete ensayos*, pero ahora avanzando en una reflexión teórica y política que tiene como referentes inmediatos la fundación del Partido Socialista Peruano, en octubre de 1928, y las relaciones con la Comintern y la III Internacional, en cuya línea habrían de organizarse dos reuniones regionales a las que se envían sendos documentos que recogen en toda su riqueza las contribuciones seminales que sobre la articulación entre problema indígena y cuestión nacional hiciera Mariátegui; uno de tales documentos es "El problema de las razas en América Latina".

Es importante destacar el conjunto de particularidades teóricas en que se apoya la originalidad del pensamiento de Mariátegui, pues éstas habrán de contribuir a aclarar muchas situaciones

de la discusión contemporánea, cuando la cuestión étnica está en el primer plano de las controversias suscitadas en torno al problema nacional en los países de nuestra América. Un primer rasgo de las concepciones mariáteguianas es su marcado tono antipositivista, que impugna la racionalidad cientifista y el progresismo dominante tanto en la filosofía como en las ciencias sociales en la primera mitad de este siglo.

En principio el discurso mariáteguiano aparece, en un tramo fundamental de su constitución, conducido por una "mirada" alejada del modelo de racionalidad cientifista que penetró hegemónicamente en América Latina a fines del siglo pasado y principios del presente. Este paradigma dominaría en gran medida las elaboraciones teóricamente organizadoras del socialismo latinoamericano, para lo cual se encontró formando sistema con el modelo cientifista promovido también por el pensamiento de la II Internacional. En el caso de Mariátegui, su concepción antiintelectualista ha sido, a su vez, generada en un proceso en cierto modo previo a su viaje europeo; además puede señalarse... como afluente hacia su configuración tanto el decadentismo literario como un pensamiento católico con nevaduras místicas. Desde entonces, y particularmente en el periodo 1923-1930, el sorelismo aportaría al pensamiento mariáteguiano la posibilidad de *traductibilidad* del marxismo a la realidad peruana, es decir, a un país... de desarrollo capitalista tardío dependiente con una escasa presencia obrera y una abrumadora mayoría campesina (Terán 1985: 75).

Otro rasgo particular del pensamiento mariáteguiano es el papel central en el que sitúa a manifestaciones espontáneamente socialistas de la realidad peruana, como es la comunidad indígena. De modo interesante, con este énfasis en la comunidad, Mariátegui plantea por su cuenta el mismo problema que los populistas rusos habrían de plantear a Marx con respecto a la posibilidad de que la *obschina*, es decir la comuna rusa, se transformara en un germen del socialismo sin tener que pasar por una etapa de tipo capitalista. La avasallante fuerza de la ortodoxia marxista había prácticamente oscurecido, cuando no rechazado, esta discusión en su movimiento contra la corriente populista de los revolucionarios rusos de finales de siglo. Resulta notable que contra la concepción dominante que acepta un desarrollo histórico en una línea definida por varias etapas, Mariátegui adopte una alternativa que ve otros caminos no necesariamente ligados al desarrollo ortodoxo.

Junto al papel protagónico de la comunidad indígena, o más bien como una consecuencia de ello, está otra proposición que se

opone y contrasta con las concepciones teóricas dominantes en los partidos comunistas, dirigidos por la Comintern, la de considerar a las masas campesinas como sujetos revolucionarios y no sólo a los proletarios. Lo que por cierto sería también propuesto por esa época, específicamente en 1928, por Mao Zedong para la situación de China. Estas particularidades habrían de conjugarse para establecer una concepción de partido igualmente opuesta a la leninista que exigía la ortodoxia comunista. Es decir, ante el modelo que define un partido compuesto exclusivamente por cuadros de proletarios que incide sobre el movimiento de los trabajadores, dirigiéndolo y estableciendo alianzas con los campesinos, se plantea otro con una composición policlasista, básicamente conformado por una alianza de proletariado urbano y los campesinos indígenas, cuyas demandas se funden en un solo programa.

Pero la proposición que corona todas estas particularidades y apela tanto a la creatividad del pensamiento político latinoamericano como a las raíces profundas de su identidad, es aquella en la que el problema del indio se erige en el tema fundamental de la nacionalidad. La tesis se expresa a partir del carácter marginal de las masas campesinas, que en sus cuatro quintas partes son indígenas, y por la vigencia del discurso liberal que pretende construir la economía y la sociedad nacionales sin el indio y contra el indio (Terán.: 95).

En suma, lo inacabado del Perú es, por ende, su propio desarrollo capitalista, que al no poder ser asumido por una burguesía independiente ha dejado liberado un residuo social inasible para el proyecto nacional burgués: la cuestión indígena. Volvemos así a visualizar de qué modo ambas cuestiones —la indígena y la nacional— configuran una única realidad de doble rostro que se retroalimenta permanentemente. Definido así el problema, la respuesta mariateguiana vuelve a reiterar el paradigma anterior, por el que la resolución de las tareas nacionales debe garantizar la fusión de la clase obrera con el campesinado. Y ello se deberá a que el proletariado, pese a su exigüedad numérica, sería la única fuerza social capaz de portar un proyecto alternativo de nación. Lo mismo es afirmar que las tareas de construcción de la nación se confunden con las de la construcción del socialismo... (*ibid.*: 93).

Con todo esto se conduce a una proposición de consecuencias notablemente revolucionarias hasta nuestros días: las masas populares constituyen los "portadores de la nación".

Este conjunto de proposiciones, expuestas en los documentos que se llevan a la Conferencia de Partidos Comunistas que se rea-

lizó en Buenos Aires en junio de 1929, hubo de diferir marcadamente con la ortodoxia de la III Internacional y conducir a una situación conflictiva que no se resolvió en las deliberaciones entonces sostenidas. Aunque en términos prácticos, de organización, las diferencias se salvan por la imposición de la ortodoxia, en términos teóricos el problema continúa vigente, particularmente en lo que se refiere a la definición del problema indígena y sus vinculaciones históricas con el problema de la nación. En la perspectiva del movimiento comunista internacional el problema nacional se entiende como el derecho de las naciones oprimidas a la autodeterminación; para Mariátegui el problema central es el de la unidad de la nación. Es decir,

la problemática mariateguiana no se ubicaría en torno a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de un sector nacional oprimido, ni del derecho a la rebelión contra una potencia colonial externa, sino a la interrogante de la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad que debe necesariamente fusionarse con un proyecto socialista (*ibid.*: 97).

Por su parte, Darcy Ribeiro es un antropólogo brasileño con una amplia experiencia política en el gobierno populista de João Goulart, en el que ocupa el Ministerio de Educación y el cargo de Jefe de la Casa de Gobierno. Su obra intelectual es de una enorme magnitud, va del tratado etnográfico a la literatura (su novela *Maira* ha sido ampliamente elogiada), pasando por la historia, la filosofía, la economía y otros campos del saber. Sus trabajos propiamente antropológicos son también diversos, pero entre ellos destaca la obra monumental compuesta de cuatro libros en la que inicia su propuesta con una alternativa teórica de largo alcance, un esquema evolucionista que abarca a la historia de la humanidad; pero su punto de referencia es el proceso de formación de los pueblos americanos y, fundamentalmente, una búsqueda de las causas de su subdesarrollo y de los caminos de su superación.

El punto de llegada es el Brasil, una reflexión personal y profesional sobre su país. Esta saga difícilmente ha sido aquilatada en su magnitud y complejidad; aquí no lo haremos, por supuesto, pues no es esa nuestra intención; sólo nos referiremos a sus planteamientos sobre la formación de las naciones del continente americano y a su tipología, basada en la ponderación de los componentes étnicos y raciales. Con esto Ribeiro establece fructíferamente

un espacio teórico en el que se enlazan y oponen el enfoque general marxista sobre la constitución del Estado-nación en América Latina —que ha sido estudiado tangencialmente y más bien desde una óptica economicista—, y el enfoque de la antropología, atento al proceso histórico que recorre la población india y afroamericana hasta conducir a su situación actual, y que Ribeiro Enriquece al ampliarlo para abarcar tanto la inserción de estos componentes étnico-raciales en las naciones americanas, como para reconocer regularidades de más amplio alcance, lo que llama “configuraciones histórico-culturales” (Ribeiro 1971, 1976, 1977 y 1978).

El enfoque de Ribeiro sitúa así el aporte de la etnografía en un plan más general que el tradicionalmente manejado por la antropología; no sólo por instalar el estudio de los pueblos amerindios y afroamericanos en el marco de lo nacional, sino por abrir perspectivas nuevas y sugerentes al análisis de las realidades de nuestra América, tales como la reflexión histórica que considera el papel de la diversidad étnica en los diferentes momentos constitutivos de las naciones americanas; o bien el análisis de las relaciones políticas, en sus diferentes niveles, con los matices que introduce la diversidad étnica y que conducen a procesos históricos a los que Ribeiro llama de “transfiguración étnica”.

Esta manera de acercarse a las culturas americanas constituye el mejor correctivo a ese preterismo evolucionista que busca en la diversidad étnica el reconocimiento de etapas “primitivas” o “arcaicas” de la historia de la humanidad; porque vista la diversidad cultural como un fenómeno contemporáneo y dinámico, aunque parezca una perogrullada, lo que se apunta no es ya la explicación aislada de las particularidades, sino cómo este complejo de diversidades se ha desarrollado históricamente y cómo ha afectado sus componentes. Aquí es donde uno puede preguntarse sobre el significado socioeconómico y político de lo indio en las culturas nacionales de los países americanos, sobre todo si consideramos la difícil y compleja relación que se establece entre los Estados y sus respectivas naciones. Esto nos abre un camino insospechado para reconocer de otra manera los tan difundidos temas sobre la identidad nacional y cultural y nos ofrece otra perspectiva para entender el trillado tópico de la “interpretación” social y cultural; porque no significa lo mismo integración a lo homogéneo que a lo diverso, y esto, a su vez, abarca otros problemas de carácter político, socioeconómico y cultural.

Resulta extremadamente indicativa la reacción que han provocado los libros que componen su propuesta sobre el proceso civilizatorio y los pueblos americanos, pues tal parece que lo que primero llama la atención de sus críticos es su audaz perspectiva teórica, polémica por muchas razones; pero eso precisamente es lo que impide reconocer lo que, en nuestra opinión, constituye el aporte más sustantivo y original, el de la cuestión étnico-nacional. En la síntesis que publicó en la serie SepSetentas (*Configuraciones*, México, SEP, 1972; núm. 38 de la serie), aparecida originalmente en inglés en la revista *Current Anthropology* y acompañada de diferentes comentarios de especialistas de todo el mundo, la discusión se centró fundamentalmente en el ambicioso esquema evolucionista, y esto encierra una cierta malicia de Ribeiro, pues la grandilocuencia de su propuesta no hace sino repetir aquellas otras con las que se nos presenta, a los investigadores tercermundistas, las de los grandes teóricos de las ciencias sociales en los países centrales; pero cuando lo hace un investigador desde una perspectiva que no es la eurocéntrica, ello provoca una encendida reacción que deja ver lo valioso de esta propuesta cuando parte de la especificidad de los pueblos americanos. Así, su universalismo, elegantemente presentado en el positivismo de los grandes esquemas evolucionistas, y que de una u otra manera lleva una carga considerable de eurocentrismo, provoca un rechazo que tiene mucho más de enfado ante la insolencia que de rigor teórico. Lo que da qué pensar es la repetición de esta misma crítica por parte de los colegas latinoamericanos, como las de aquel atribulado antropólogo que lo acusa de extender su identidad política, asociada a un régimen populista, a su propuesta teórica, por lo menos a aquella contenida en uno de los libros de su tetralogía, *El dilema de América Latina* (véase el comentario de A. Urteaga en García Mora y Medina 1986). Lo cierto es que no ha habido una continuidad o una crítica constructiva a partir de sus sugerentes planteamientos.

Si consideramos la situación centroamericana desde la tipología de las configuraciones histórico-culturales, no es difícil ubicar a Guatemala entre los “pueblos testimonio” y al resto de los países entre los “pueblos nuevos”, pero lo sugerente comienza cuando particularizamos a cada país, y nos preguntamos si Costa Rica estaría más cerca de ser un “pueblo trasplantado” o si El Salvador no es más bien un “pueblo testimonio”. Sin embargo, más que aplicar una tipología, lo que se nos plantea desde ella es el análisis de lo político y de lo cultural; y desde la crisis actual, abarcando en

el análisis el activo papel que desempeña la estrategia norteamericana, en la que desde luego tiene un lugar fundamental lo político y lo cultural. Este análisis lo haremos más adelante; aquí sólo deseamos consignar los pasos a seguir y los conceptos generales que proceden de la aportación de Ribeiro.

Con el fin de precisar las características de la propuesta que aquí hacemos, y que nos proporciona el eje para el análisis de la cuestión étnico-nacional en Nuestra América, con un interés específico en la región centroamericana, recapitularemos las ideas centrales.

En primer lugar partimos de los señalamientos de José Aricó sobre el Estado-nación latinoamericano y el pensamiento de Marx, los cuales giran en torno a la constatación del papel heterodoxo de la realidad nacional de nuestra América frente a una abundante literatura y una cerrada discusión sobre el problema nacional en el marxismo oficial, el que se desprende sobre todo de la II Internacional y funda una lectura positivista del pensamiento marxista. Esto va a significar una enorme dificultad para los movimientos revolucionarios que habrían de cobijarse en la teoría marxista y en la concepción partidaria leninista, pues habrían de someter su experiencia teórica y política a los moldes de una concepción oficialista. Ello ha conducido no sólo a una rigidez teórica, sino también a una enorme dificultad para reconocer la originalidad de las situaciones nacionales latinoamericanas. El ejemplo de todo esto es la insistencia de los teóricos marxistas en adecuar los términos de la discusión sobre la cuestión étnico-nacional a las definiciones ortodoxas, como la de Stalin, y al positivismo en que se forja.

Sin embargo, el predominio del marxismo ortodoxo en las discusiones de la izquierda latinoamericana no ha impedido la expresión de puntos de vista distintos y congruentes con las especificidades históricas de los pueblos americanos. En esta perspectiva situamos las ideas de Mariátegui, sobre todo por referirse a la articulación entre la población india y negra con los movimientos revolucionarios de base nacional. La comunalidad aparece en un primer plano como un elemento fundamental en la organización política y en la construcción nacional.

De una importancia semejante y con un poderoso aparato conceptual es la obra de René Zavaleta, político y sociólogo boliviano, que analiza el proceso de constitución nacional, inacabado, de su país en un medio en el que la población india forma la gran mayoría de la base nacional, aunque se le sitúa en términos políticos como

minoría. Su proposición de conceptos tales como los de momento constitutivo y disponibilidad abren valiosas vetas para el análisis teórico, pero sobre todo sus trabajos sobre el proceso boliviano son referencias básicas para la definición de una teoría que abarque al grueso de las naciones latinoamericanas.

La acusación fácil que se hace a una antropología desatenta a los fenómenos nacionales, embebida como se le supone en micro-análisis y en temáticas intrascendentes, exhibe más una actitud desdeñosa que un conocimiento de las diferentes tendencias que de una u otra manera han abordado el fenómeno de lo nacional; sin ir más lejos, la corriente neoevolucionista, en su variante multilineal, ha abordado diferentes problemas con una perspectiva histórica amplia; dos ejemplos son: por una parte, los estudios sobre las llamadas civilizaciones de regadío y su papel en el desarrollo histórico y surgimiento del Estado; por la otra, los trabajos de Julian Steward en Puerto Rico, al que investiga como un sistema nacional y para lo cual crea conceptos de gran importancia para los estudios antropológicos como el de "niveles de integración sociocultural", entre otros. En esta línea también encontramos el trabajo pionero de Eric Wolf sobre la realidad nacional mexicana, como "La formación de la nación: un ensayo de formulación" (Wolf 1953).

El trabajo antropológico al que damos aquí una importancia fundamental es el de Darcy Ribeiro, por enfrentar el problema étnico-nacional desde una perspectiva antropológica y latinoamericana, con lo cual hace diversos aportes básicos para el entendimiento de la interrelación entre etnia y nación en el proceso de formación nacional. Es el primer autor que señala regularidades generales que le permiten definir una tipología con base en los componentes étnicos, pero sobre todo ofrece un punto de vista que introduce una gran flexibilidad y una relación muy estrecha con la constitución de los Estados nacionales. La etnia aparece como una entidad dinámica, extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en un movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico. Esto contrasta notablemente con la rigidez y el preterismo tanto del marxismo ortodoxo como de la antropología cultural, respectivamente.

En el caso de Ribeiro no tomamos su propuesta teórica, demasiado cargada hacia un positivismo evolucionista y en una polémica imaginaria con un marxismo de paja; consideramos mucho más constructivo partir de sus propuestas sobre la etnia y la nación, sobre

las manifestaciones culturales y políticas de estos procesos y someterlos a prueba en la situación específica de las naciones centroamericanas. Creemos que con esto recuperamos constructivamente los hallazgos sobre los cuales podemos continuar indagando en las características culturales de los pueblos americanos, particularmente de aquellos en cuya matriz formativa participaron las antiguas poblaciones, aportando un caudal histórico que todavía no aguilata-mos en toda su magnitud.

Finalmente destaquemos que la temática de lo nacional en la antropología latinoamericana es ya uno de los más ricos espacios de construcción teórica. Creemos que es una de las respuestas más originales a los reclamos que se hacían en los años sesenta a unas ciencias sociales colonizadas, imitativas de las teorías de los países centrales. Luego de las expresiones radicales y aparatosas como las de la "antropología militante" y la "antropología comprometida", así como de las exigencias de activismo con los movimientos sociales que pugnaban por cambios revolucionarios, creemos que los aportes de estas situaciones han conducido a una ciencia madura, a una antropología que refleja las particularidades y vicisitudes de su entorno social y cultural. La recuperación gubernamental de muchas de las propuestas del etnicismo, e incluso del discurso mismo, ha extendido la reflexión de lo étnico en el marco de lo nacional a diferentes instituciones estatales. El viejo indigenismo integracionista, aunque vivo, no tiene ya la voz cantante; su discreto etnocidio enfrenta los cada vez más encendidos reclamos de los pueblos indios y de otras organizaciones de base étnica que reivindican sus particularidades culturales en el marco de la nación.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil, Guillermo, 1981, *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen.  
 Díaz Polanco, Héctor, 1988, *La cuestión étnico-nacional. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Dist. Fontamara.  
 ———, 1979, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen.  
 García Mora, Carlos, y Andrés Medina, eds., 1986, *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM.  
 Guerrero, Javier y Gilberto López y Rivas, 1982, "Las minorías étnicas como categoría política de la cuestión regional", en *Boletín de Antro-*

- pología Americana* (México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia), núm. 5, pp. 35-49.  
 Mariátegui, José Carlos, 1969, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Ediciones Solidaridad.  
 Ribeiro, Darcy, 1968, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.  
 ———, 1972, *Configuraciones*, México, SEP (SepSetentas, 38).  
 ———, 1976, *El dilema de América Latina. Estructuras del poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI.  
 ———, 1977, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, Editorial Extemporáneos.  
 ———, 1978, *Los brasileños*, México, Siglo XXI.  
 Terán, Oscar, 1985, *Discutir Mariátegui*, México, Universidad Autónoma de Puebla.  
 Steward, Julian H., 1956, *The People of Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois.  
 Wolf, Eric R., 1953, "La formación de la nación: un ensayo de formulación", en *Ciencias Sociales*, núm. 4 (Washington, D.C., Unión Panamericana).  
 Zavaleta, René, 1974, *El poder dual en América Latina*, México, Siglo XXI.  
 ———, 1983, "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina", en Juan Enrique Vega, *Teoría y política en América Latina*, México, CIDE, pp. 281-290.  
 ———, 1986, *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI.

## LAS UTOPIAS INDÍGENAS Y LA POSMODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Por Ricardo MELGAR BAO  
ENAH-INAH

*Lo que produce (el indio) posee la fuerza de lo mágico. ¡Hasta su sencillo fervor de existir! ¡Hasta su propia mágica supervivencia! El indio y sus metáforas fatales: con su imbatible estilo es inalcanzable. No podemos apelar de la condena que el indio nos impuso. Le he ofrecido además de mi voz equitativa, mi fervor. No soporto que se continúe con la apoteosis de las plumas de nylon, que se tome como tradición el atraso.*

Luis Cardoza y Aragón

### Presentación

A PARTIR DE LA DÉCADA DE LOS SETENTA asistimos en Indoamérica a una fase sostenida de las luchas de los pueblos indios que ha puesto en cuestión el paradigma del Estado-nación. Aquéllos han impugnado la ficción jurídica que pretendía normar el perfil de un sujeto cultural tendencialmente homogéneo que negaba la pluralidad de las identidades étnicas.

Las viejas ideologías del nacionalismo cultural y del populismo, que justificaron a su manera las políticas integracionistas, los programas de acción indigenista, los proyectos de reforma agraria y de educación rural, han sido incapaces de responder a las crecientes demandas de las etnias nativas. En la actualidad, el desarrollo, la unidad étnico-cultural y la democracia han perdido parte sustantiva de ese tenor etnocéntrico que pretendía legitimar el poder criollo-mestizo de nuestras burguesías postoligárquicas. Los proyectos neoliberales han acrecentado los malentendidos, desencuen-

tros y conflictos con los pueblos indios a pesar de la solemnidad con que han intervenido en la celebración del Quinto Centenario...

En el presente trabajo nos interesa analizar algunas cuestiones relativas a la politicidad de los pueblos indios, que vienen siendo objeto de debate con los ideólogos de la posmodernidad y del neoliberalismo. En particular nos aproximaremos a la cuestión de la utopía cultural como forma discursiva de las vanguardias étnicas, así como a las tradiciones de resistencia político-cultural y los proyectos de democratización y etnodesarrollo. Por lo anterior, nuestras referencias al campo utópico estarán fundamentalmente referidas a sus elaboraciones o asimilaciones colectivas, antes que al denominado género utópico, salvo cuando realicemos la crítica a los excesos generalizantes de algunos intelectuales anti-utópicos.

### Utopía y razón

Los tópicos de la modernidad y de las utopías culturales del fin del milenio, se inscriben en un horizonte de alta conflictividad ideológica. Los filósofos del fin de la modernidad, es decir, de la neoracionalidad del siglo XXI, al igual que algunos antropólogos que comparten concepciones afines, han descalificado sin más la significación histórica y el sentido democratizador de las utopías y de los mitos políticos de tenor etnocultural igualitario y/o libertario. Las utopías y los mitos han sido impugnados al subrayar sus expresiones autoritarias, racistas, colectivistas o elitistas como negadoras de la libertad, la democracia y la nueva modernidad.

Las utopías y los mitos políticos expresan esa doble y polar direccionalidad histórica y social tan intensamente como lo han hecho a su modo y lo siguen haciendo las ideologías en el ámbito de la política. En la actualidad, la crisis de las utopías es también la crisis de los mitos y de las ideologías de una época que se va, pero ello no significa una evidencia incontrovertible de que estemos viviendo fatal e inexorablemente el fin de la historia. Lo que realmente implica es aquella duda convertida en juicio impugnador y desencanto: "Ahora que escribo no sé cuál es más intenso: si el descrédito del capitalismo o el descrédito de cierto socialismo" (Cardoza y Aragón 1990: 19).

La crisis de los modos de pensar y remodelar el mundo alude más a ciertos contenidos y formas tradicionales que a la potencialidad de las respuestas sociales y culturales frente a las exigencias de la modernidad. Nuevos mitos, ideologías y utopías se abren en

el escenario mundial de cara al futuro. Y todos ellos, en su precoz balbuceo, revelan la fractura de sus referentes locales y/o nacionales, así como la quiebra de una visión crepuscular de la política y del futuro.

Ya el filósofo de la tempestad generacional y universitaria del 68, Herbert Marcuse, nos había recordado la propia historicidad de la utopía y los límites que le subyacen. Podríamos seguir suscribiendo su peculiar y provocadora manera de caracterizar "el fin de la historia", en el sentido de que "...las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su medio ambiente ya no pueden ser tenidas como simple prolongación de las anteriores, ya no pueden ser concebidas dentro del mismo continuo histórico..." (Marcuse 1968: 1). Para nuestro autor, lo que está realmente en juego es la configuración de una "nueva antropología" libertaria, que concibe a la libertad de una manera opuesta al neoliberalismo, "...que no esté ya fundada en la escasez y la necesidad del trabajo enajenado ni, al propio tiempo, limitada por ellas" (Marcuse 1969: 5).

Las profundas y ascendentes líneas de desigualdad, opresión y conflicto a nivel internacional entre los países del Norte y los del Sur, se reproducen a escala en el seno de estos últimos, entre los grupos de poder criollo-mestizos y los marginados. Por ende, la utopía marcuseriana se afina más en el principio esperanza que en su viabilidad. Se trata de una utopía que puede negarse, pero al ritmo de su actual reafirmación y recreación como forma discursiva. El tránsito de la utopía al proyecto político subraya más su eslabonamiento que su propia ruptura.

Desde el mirador amerindio, el "fin de la historia" tiene otra acepción, aquélla que aproxima en sus líneas de continuidad o circularidad etnocida occidental 1492 a 1992. La sociedad civil, ese todo indiferenciado que infló a su manera el novísimo discurso neoliberal, no se ha democratizado ni beneficiado del mágico proceso del relevo del Estado por la iniciativa privada en las gestiones económicas, políticas y culturales. Las democracias neoliberales se han presentado en la realidad como un abanico de sistemas excluyentes de la pluralidad étnica, de elevada estratificación y jerarquización en América Latina, pero también en la otra América, más allá del ritualismo oficialista montado en torno al Quinto Centenario.

En este contexto, la racionalidad burguesa ha tendido, a contracorriente del propio discurso ideológico que la promueve y maquila, a cobrar visibilidad como una nueva versión autoritaria del monopolio gubernamental. La renovación y ampliación del mercado carece de las virtudes políticas y morales que le han atribuido

Mario Vargas Llosa o Enrique Krause. Por el contrario, las razones de Estado se han erigido, gracias al poder subyacente del propio mercado, en las claves de la nueva modernidad. Una lectura de este ejercicio de la razón autoritaria en cualquier país del continente encuentra con facilidad sus espejos bizarros en Argentina, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Haití o Guatemala, entre otros muchos. Empero, la razón autoritaria atraviesa todas las formas de la organización social, desde el Estado a la familia nuclear, eslabonándose entre sí de forma diversa y no consensada, lo que permite explicar los propios campos de la razón autoritaria como espacios de disenso y conflicto.

Cada día tienden a oscurecerse más las franjas de color que configuran el espectro social de los 270 millones de latinoamericanos en situación de pobreza, que bordean, al decir de un analista, el 62% de la población global del continente (Vilas 1992: 45). El neoliberalismo no es ajeno a este proceso creciente y alarmante, pero tampoco lo es la nueva razón de Estado que pauta las políticas de hostigamiento etnocida, al margen de las concesiones jurídico-constitucionales sobre los derechos de las minorías étnicas nativas. La razón autoritaria es una razón de color y de etnia, y por ende es discriminatoria y etnocéntrica. Frente a ello, la razón utópica de los pueblos indios pretende ser satanizada como anacrónica, "autoritaria" y subversiva. En otros casos, el poder criollo-mestizo supone a la utopía indígena como inducida por agentes extranjeros, ya que los indígenas son objeto inevitable de manipulación. Para los grupos de poder criollo mestizo los indígenas siempre serán menores de edad sin derecho a opción política, sin capacidad de exhibir su propia razón y su propia esperanza.

Las dos Américas a partir del año de 1492 no sólo devinieron en ejes recreativos de las utopías de Occidente, sino que, al haber sido incorporadas como sus regiones periféricas y subalternas, suscitaron la generación y difusión de utopías nativas. Y éstas, por su peculiar textura discursiva, lograron, a pesar de los signos avasallantes de los últimos quinientos años, recrearse y afirmarse.

La utopía como forma discursiva posee un nítido origen occidental, lo que ha llevado a Hanz Magnus Enzerberger a señalar que: "Su exportación a las partes más remotas de la Tierra constituye una de las consecuencias más arrasadoras de la cultura europea" (Enzerberger 1991: 24).

Sin embargo, el sentido de negatividad que encuentra Enzerberger a la utopía racionalista, en tanto modelo de vida societal cerrado y regulado con la precisión de un instrumento de relojería, es

subvertido en nuestro contexto por el código etnocultural que pauta su traducción y apropiación como discurso. El otro error de fondo de Enzenberger radica en un reduccionismo implícito del campo utópico a los estrechos límites del género utópico y del proyecto político estatal. Las utopías amerindias frente a las occidentales en la versión de Enzenberger se aproximan en su referente de esperanza, es decir de remodelar el mundo, pero se distancian por sus lógicas discursivas. Pero aún en la matriz de Occidente no se podría sostener tal punto de vista acerca de la utopía. Consideremos lo que algunos investigadores europeos han expuesto de manera consistente sobre las formas religiosas de las utopías populares del viejo continente, sin contrariar la particularidad del pensar utópico, a partir de las formas que éste pudo asumir (Mannheim 1987: 217-219; Bloch 1980: III, 353).

En América Latina, algunos filósofos y antropólogos han cuestionado estos límites sociales y discursivos de la utopía racionalista. Y es que la utopía va más allá de ser un producto individualizado de los intelectuales occidentales u occidentalizados, y de poseer una forma discursiva racional al gusto del positivismo (Zea 1988; Cerutti Guldberg 1991). El antropólogo Esteban Krotz, al plantear la recuperación de la utopía popular como forma ecuménica, colectiva y abierta, rectifica en sus tres términos esta caracterización tradicional, a la que a su manera adhieren Savater y Enzenberger.

Al respecto, nuestro antropólogo sostiene:

Los términos de 'milenarismo' y 'mesianismo' tienen, como se ha podido ver, una relación directa con la cultura cristiana. Los reportes etnográficos de otras regiones del mundo, sin embargo, muestran que fenómenos similares aparecen en otras culturas y pueblos. Se encuentran movimientos populares de rebeldía y de protesta inspirados por la esperanza en un reino milenario: una nueva era, un nuevo reino, la instalación de una nueva ley, del orden perfectamente humano, fórmulas que tienen siempre un carácter colectivo, terrestre, inminente, total y milagroso (Krotz 1980: 37).

Las utopías americanas se inscriben más profundamente en los marcos de la tradición oral que como género literario o ensayo filosófico. Y es por ésta y otras razones que tienen que ver con la cosmovisión cultural de los pueblos indo-mestizos y que las utopías americanas (Maya Lu'uun, Anáhuac Libre, Aztlán, Nuevo Tahuantinsuyo, Nuestra América, Indoamérica), aparezcan como proyectos idealizados y abiertos. Poco importa que estos proyectos utópicos no tengan ese sesgo marcado de autoctonía excluyente del sec-

tor más recalitrante y de los pueblos indios, si nos queda claro que las expectativas de estos pueblos no están reñidas con la pluralidad y coexistencia interétnica.

Existe un hilo de continuidad entre las vanguardias étnicas del siglo XVIII y las del presente, al evidenciar esta fuerte tensión ideológica y utópica sobre el proyecto de nación. La utopía que legitimó la rebelión andina de Túpac Amaru, a fines del siglo XVIII, expresó los alcances interétnicos de esta nueva manera de proyección de la politicidad indígena, pero también su eslabonamiento con una plataforma reivindicativa general, en contraposición a las posturas intransigentes que querían aniquilar a los no indios (Szeminski 1983: 201-248).

En el área mesoamericana, la insurrección mesiánica de Jacinto Canek (1761) revela algunas ideas germinales sobre el ensanchamiento interétnico de sus propias fuerzas contra la dominación española, al lado de planteamientos excluyentes (Bartolomé 1978: 15-20).

De todos estos movimientos indios previos al ciclo de la Independencia, la experiencia de Túpac Amaru, dados los alcances del movimiento y su resonancia continental, ilustra en lo particular la tendencia más moderna y popular de una nueva fase de las luchas de los pueblos indios en América Latina.

El último congreso del Movimiento Quinientos Años de Resistencia Indígena celebrado en Guatemala confrontó las posturas pluralistas con las posiciones del ala indianista, que planteaba la exclusión de los no indios del proyecto político de dicho movimiento. Sin embargo, como se desprende del tenor de las conclusiones del evento, esta última postura fue derrotada por las tesis del ala pluralista.

A pesar de estas divergencias nada desdeñables, las esperanzas y sueños utópicos nativos sostienen diversas lecturas tendencialmente convergentes. La utopía como mentalidad popular en nuestro continente dista de haberse agotado a pesar de sus límites históricos imprecisos, entre la premodernidad y la modernidad, y sus tensiones entre autoctonía excluyente y pluralidad etnocultural.

Por otro lado, la heterogeneidad de las esperanzas utópicas refrenda el tenor abierto de las mismas. Y desde esta perspectiva, es pertinente parafrasear a Agnes Heller, en el sentido de que la utopía del tercer milenio a la que vale la pena seguir y adherir, expresa la voluntad y posibilidad de realización y coexistencia de todas las utopías posracionalistas y democráticas, todas las esperanzas

igualitarias y de pluralidad cultural, que en su conjunto refunden la relación entre cultura y naturaleza, así como las propias relaciones sociales. La utopía posracionalista resuelve la vieja fractura y oposición entre idea-fuerza y sentimiento-fuerza, recuperando una lectura de raíz saintsimoniana y libertaria, pero también marxista, si recordamos a Lunacharsky y al propio José Carlos Mariátegui. El tenor democrático de la utopía se expresaría principalmente a través de la aceptación de la participación autogestiva de las diversidades colectivas (sociales, étnicas, raciales, generacionales, de género y de ocupación). La utopía democrática no puede fragmentar, negar o excluir la diversidad, a riesgo de negar su función modeladora de futuro.

Fernando Savater, al reducir las utopías a los estrechos marcos de lo que fue el socialismo real en la Europa del Este, concluye que: "afortunadamente, han desaparecido las utopías colectivistas pero, probablemente, continuarán saliendo imágenes utopistas en el sentido de sueños de un mundo sin contradicción, sin dolor, sin pugna entre los seres humanos" (Savater 1992: 7).

Esa visión no contradictoria y colectivista de las utopías, según Savater, revela su carácter nefasto, su signo premoderno y su terca oposición a todo proyecto democrático. Sin embargo, este filósofo de la ética individualista del capitalismo del tercer milenio nos ofrece en la aparente flexibilidad de una democracia sin respuestas previas y con muchas contradicciones: el paraíso de las reformas asimétricas, en donde los países del Norte atenúen su xenofobia hacia el Sur con leyes de inmigración acordes con el paradigma blanco de la Europa Unida, a cambio de programas de ayuda técnica y alimentaria. La apología de esta nueva cruzada civilizatoria es explícita y manifiesta.

Savater, convencido demócrata posmoderno, relativiza los siglos realmente nefastos del nuevo proyecto recolonizador, así como el que acompaña a la xenofobia principalmente antitercermundista en Europa. Este autor, al referirse a los excesos del nacionalismo blanco, los explica como un asunto de número. En un país con un solo negro "nadie o casi nadie lo apedrea, pero en los países donde hay muchos negros es donde se producen los enfrentamientos raciales" (Savater 1992: 8).

Desde otro ángulo, el filósofo español considera que al existir fricciones y guerras entre "tribus nacionalistas" en el marco internacional, éstas se podrían impedir gracias a una "idea de autoridad supranacional, que organice unos controles que impidan los enfrentamientos bélicos" (*ibid.*). Este culto a la norma y a la autoridad

mediadora que auspicia Savater pone de manifiesto los estrechos límites de su concepción democrática sobre las "respuestas abiertas". En realidad, en estos controvertidos tópicos, Savater no hace más que resumir bajo otras categorías de pensamiento las razones que hoy se exhiben con fuerza creciente en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y en la Organización de Estados Americanos. Nos enfrentamos a la nueva discursiva autoritaria que emerge del actual proceso de globalización y reordenamiento mundial.

### *La utopía indígena*

Los antropólogos latinoamericanos han comenzado, a partir de los años setenta, a subrayar la importancia de la utopía como clave del análisis de los renovados procesos de movilización y lucha de los pueblos indios. La utopía indígena revestiría así uno de los referentes más visibles de la politicidad étnica de estas minorías. Pero no siempre la utopía aparece en el análisis diferenciada de la ideología o del mito. Así, por ejemplo, Guillermo Bonfil, uno de los más atentos analistas de la revitalización de las luchas étnicas en el continente, implícitamente subordinó a la utopía como un particularismo ideológico de la indianidad, considerándola: "el momento ideológico actual de esta conciencia del indio para sí" (Bonfil Bataña 1981: 44).

Otros autores han preferido delinear, a pesar de la propia contradictoriedad etnocultural de la utopía, su estrecha articulación con las tradiciones de resistencia indo-mestizas. Al respecto García de León nos dice:

El universo de las viejas deidades, que sobrevivió a la conquista en boca de profetas y pitonisas, generó en la subversión sus propias utopías (y aquí la utopía sería el más claro sincretismo entre el mito y la historia) y surgió recurrente en forma de un violento mesianismo milenarista que podría a su vez ser descrito como una forma de transición entre lo mitológico y lo utópico, ligado al paso de la sociedad arcaica (fundada en lo intemporal) a una sociedad que descubre, en la opresión y la lucha contra ella, el verdadero sentido de su historia (García de León 1985: I, 19).

El énfasis que pone García de León en la manera como la cosmovisión indígena, "ese universo híbrido surgido del choque de la conquista", reintegra bajo la forma utópica una opción de resistencia chiapaneca contra el régimen de opresión imperante, reconcilia la memoria y el deseo de futuro. Para nuestro autor, esa modalidad

recurrente de la resistencia indo-mestiza, la del mesianismo milenarista, no se cristalizó, sino que se retroalimentó en las ideologías modernas (anarquismo y marxismo cominternista).

Estas ideologías y las praxis políticas que les correspondieron lograron

que el arcaico *millennium* indocolonial (ligado ya desde 1867 al anarquismo) se perpetuara y renovara bajo nuevos e insólitos proyectos de futuro. Se cerraba así el largo círculo de encuentro entre el mito y la utopía y se tendía un "puente" (como nos diría el viejo luchador obrero Fernando Granados Cortés) entre el antiguo anarquismo de los "rebeldes místicos campesinos", y la lucha por el socialismo (García de León 1985: I, 20).

Sin lugar a dudas, para nuestro autor estas formas de conferirle sentido a la resistencia y a sus proyectos de futuro distan de ser encadenadas al tradicionalismo político-cultural, abriéndose la posibilidad de inaugurar nuevos caminos de la historia.

Desde otro ángulo interpretativo, la antropóloga Alicia Barabas, despojada de ciertos prejuicios etnológicos, ha preferido remitir las utopías indias a un horizonte igualmente polémico, el del análisis comparativo entre éstas y las formas occidentales ("utopías concretas milenaristas europeas"). De esta manera, Barabas constata con agudeza la existencia de algunas características comunes:

La reactualización de antiguas mitologías y profecías de salvación y de retorno de héroes que vendrían a guiar a los hombres en la búsqueda del milenio; el carácter colectivo de las creencias que resurgen de la memoria popular para explicar el presente nefasto y augurar una nueva era o espacio de felicidad; la praxis colectiva para la concreción del proyecto utópico; la oposición radical a la sociedad dominante y en especial a la Iglesia... (Barabas 1987: 93).

Alicia Barabas, al igual que Bonfil y García de León, no puede olvidar el hecho de que las particularidades de las utopías indias o las ideologías, emergen del contexto colonial que a partir del siglo XVI fractura la historia y el modo de vida de los pueblos indios. Por lo anterior, esta antropóloga deduce que la utopía india debe ser entendida como "la esperanza subversiva de cambio" que acompaña la búsqueda en la resistencia anticolonial, del rescate y recuperación de sus raíces culturales, y que se expresa como una "síncresis de lo propio y de lo ajeno" (Barabas 1987: 93-94).

El enfoque de Barabas se resiente de los alcances del análisis comparativo entre los movimientos indios y los movimientos milenaristas europeos, que la llevan a recluir la utopía india en los propios límites de los movimientos sociorreligiosos. En ese sentido, coincidimos con García de León en buscar la utopía tanto en sus formas milenaristas y en el seno de los movimientos indios como en sus formas mixtas y secularizadas, así como en esos movimientos interétnicos de marginados y excluidos en pos del mañana.

En el campo de la antropología sudamericana, se destacan los más recientes estudios acerca de la denominada utopía andina. Las investigaciones se proyectaron a partir de una clara diferenciación entre las formas discursivas míticas, utópicas e ideológicas, realizada por Osvaldo Henrique Urbano, a partir de los distintos usos de las categorías temporales (Urbano 1977: 3-14). Pero donde más profundamente caló tal distinción analítica sobre la utopía fue en los historiadores, en cuyas formulaciones se descubren más de una clave antropológica (Burga y Flores Galindo 1982: 85-102). Para estos autores peruanos, la utopía es diferenciada claramente de lo que se denomina milenarismo, aun cuando se reconozca su proximidad. Y del campo de la historia, la utopía andina ingresó al terreno de la antropología y de la sociología política.

Según la versión de Flores Galindo, la utopía es distinguida del milenarismo por su referente cultural andino (Flores Galindo 1987: 25-34). Burga, por su parte, opta por negar la pertinencia analítica de los conceptos de milenarismo y mesianismo por considerarlos eurocéntricos en cuanto nos remiten a la tradición judeocristiana que era inexistente, por ejemplo, en las conciencias indígenas andinas del siglo XVII. Burga prefiere analizar los movimientos de resistencia étnica en América Latina como formas de nativismo o apego a las tradiciones indígenas (Burga 1988: II).

Muchas veces la falta de referentes intracontinentales sobre las investigaciones acerca de los debates antropológicos e históricos afecta los propios juicios comparativos. Y en torno al caso de las utopías culturales, se hace evidente en un comentario de Alberto Flores Galindo sobre las divergencias entre el caso andino y mesoamericano, que se apoya a su vez en un juicio equívoco del historiador Friedrich Katz (1969): "En México no se encontraría una memoria histórica equivalente a la que existe en los Andes. No hay una utopía azteca. El lugar que aquí tiene el pasado imperial y los antiguos monarcas, lo ocupa allá la Virgen de Guadalupe" (Flores Galindo 1987: 19).

Esta apreciación de Flores Galindo parecería a simple vista estar refrendada por los escritos de algunos especialistas en la historia de las mentalidades en la sociedad mexicana (Lafaye 1977). Sin embargo, otros estudios han revelado la existencia de diversas utopías culturales en este país, según se desprende de los textos de Barabas y García de León que hemos comentado. Lo que sí es cierto es que no existe en México un equivalente de la utopía andina, dada su amplia capacidad de convocatoria etnocultural.

Nuestro investigador peruano atribuía la inexistencia de una utopía azteca a una situación político-cultural corroborable: el mayor nivel de integración nacional en México. A pesar de ello, es también corroborable la existencia de diversas utopías, lo que quiere decir que hay que relativizar la ecuación de que a mayor integración nacional menor o ninguna utopía, o viceversa. La propia utopía azteca ha sido revelada recientemente en sus rostros republicanos (Pérez Monfort y Odena Güemes 1982; Melgar 1992). Quede claro que este inevitable señalamiento crítico de un juicio marginal no afecta los aportes sustantivos de Flores Galindo en la reconstrucción de las líneas de continuidad y ruptura de la utopía andina.

El estudio de la utopía andina por parte de Flores Galindo destaca, en primer lugar, su compleja y fecunda historicidad, al decir correctamente que se trata de una forma de pensar de larga duración. Y en lo que concierne a su especificidad simbólica en el campo ideológico-político, este autor nos dice que:

La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en el propio pasado la solución a los problemas de identidad (Flores Galindo 1987: 18).

Manuel Burga, marcando implícitamente algunas distancias con Flores Galindo, con quien compartió durante varios años un fecundo proyecto de investigación sobre la utopía andina, opta por una caracterización de la misma que evidencia la fuerte presencia teórica de Mijail Bajtin. Así nos dice:

La utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo actitudes y comportamientos; también se expresa en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de

preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial... en los Andes la utopía tendrá la particularidad de surgir como consecuencia de una original interpretación de la historia indígena dentro de un contexto colonial (Burga 1988: II).

La diferencia de puntos de vista sobre la utopía andina entre Flores Galindo y Burga parece responder, además de a los matices teóricos ya señalados, a los propios énfasis de sus respectivas investigaciones. El primero rastrea y analiza principalmente las expresiones más políticas que revistió la utopía andina en el curso de los movimientos sociales. El segundo, sin olvidar los movimientos utopistas andinos, centra su labor de investigación en la repercusión de la utopía andina sobre el modo de vida y los sistemas de representación simbólica y ritual campesinos.

Lo que no queda claro, en ninguno de los dos autores, es la diferenciación de la utopía andina en sus claves no siempre convergentes de identidad y resistencia etnocultural.

Uno de los más conspicuos críticos de estas elaboraciones sobre la utopía andina insistía en la falta de rigor conceptual, así como en sus supuestos rasgos especulativos del género de la Filosofía de la Historia, para descalificar a los autores por su presunta adhesión a "un discurso antimoderno, tradicional y, en algunos casos, cavernario" (Urbano 1991: xviii-xix). Sin lugar a dudas este comentario es tendencioso, excesivo y no tiene consistencia.

Los soportes críticos de Urbano se apoyan en una lectura anti-hegeliana de la historia de las mentalidades que lo llevan a poner en cuestión los criterios teleológicos en el análisis de los movimientos sociales, es decir, de las razones de la resistencia andina, así como en el presunto culto paradigmático de la tradición. La búsqueda de una lectura abierta y democrática de la historia concreta no puede pretender neutralidad ideológica, y menos confundir tradición con tradicionalismo, negando las permanencias simbólico-culturales de la política andina en aras de otra construcción ideológica paradigmática: el futuro como azar del individuo del siglo XXI.

#### *Los tiempos encontrados*

Las culturas de los pueblos amerindios, independientemente de sus disloques históricos y de los procesos de recomposición cultural sufridos a lo largo de medio milenio, evidencian la presencia activa de algunos signos nativos premodernos: "un imaginario de formas

artísticas y microsociales, un cierto tipo de relación respetuosa del hombre y la naturaleza; un cierto tipo de relación no especulativa entre tiempo de trabajo y tiempo libre'' (Piel 1991: 143).

La concurrencia de esta temporalidad etnocultural al filo del Tercer Milenio se enfrenta a nuevos desafíos y conflictos. La violencia institucionalizada a partir del siglo XVI se especializó en tratar de manera occidental las demandas de los pueblos indios, es decir, sacralizando de manera sesgada y antilascasiana su negación y exclusión. Nos referimos a ese hilo de continuidad colonial entre la espada de los conquistadores bajo el icono depredador y genocida de Santiago Mata-Indios y los iconos católicos más institucionalizados de las fuerzas armadas contemporáneas y sus proyectos contrainsurgentes en las zonas indígenas (Paraguay, Bolivia, Perú, Colombia, etcétera).

El pasado fundante (los orígenes) como referente simbólico de la utopía indígena se expresa dicotómicamente, es decir, como el tiempo que quedó atrás pero también como futuro. La imagen armónica de la sociedad prehispánica aparece como una construcción metafórica de la resistencia étnica que impugna ese otro pasado que inaugura el siglo XVI y que se proyecta sobre el presente. El imaginario político de los pueblos indios se recrea a partir de su propia memoria colectiva y, por ello, este presente que lleva el signo colonial deviene instrumento de impugnación simbólica del poder criollo-mestizo. La negatividad de este tiempo colonial (los quinientos años) opera como la clave de la resistencia étnica en el plano de la cosmovisión. Y cuando el pasado prehispánico ha devenido en utopía cerrada, ha revelado, vía la historiografía, su código cultural criollo-mestizo.

Desde otro ángulo, la representación del pasado prehispánico como futuro revela su condición utópica, pero además la propia clave de su identidad. Es ese tiempo inventado que se mueve con sus mismos símbolos hacia los orígenes pero también hacia un mañana soñado, devela su mismidad, su posibilidad de sujeto hacedor de su propio destino, individualizado y colectivo. Y por ende, impregna el perfil de su propia politicidad.

Pero esta utopía india dista de ser consensuada; se afianza, en lo fundamental, en el seno de las vanguardias étnicas que albergan en su seno una joven intelectualidad que reinterpreta y politiza la propia memoria de los pueblos indios y que, al mismo tiempo, traduce a su manera las ideologías de Occidente, incluyendo ese nuevo indigenismo antropológico revestido de filo-indianismo y etnicismo.

Pero las maneras de pensar el tiempo desde la politicidad de los pueblos indios ha fracturado generacionalmente los liderazgos y sus estructuras orgánicas. La vieja generación tradicionalmente convocada para las funciones de dirección de sus comunidades de origen, a lo largo del siglo veinte, se muestra ambivalente ante su relevo y el enraizamiento de nuevas y, las más de las veces, occidentales ideas, aunque estas últimas se tiñan de color milenario.

Los faccionalismos intraétnicos aparecen marcados por estos signos generacionales, aunados a otros referentes religiosos y económicos. Y estos faccionalismos revelan, a su vez, en el ámbito de la cosmovisión cultural, el otro signo de las categorías de temporalidad: la alteridad en la propia memoria colectiva de los pueblos indios. Y es que la identidad dista de anclarse en toda la tradición, porque esta misma es dinámica y contradictoria. La posibilidad de no ser como los de antes, o como los mayores, marca la compleja contradicción que existe entre la permanencia que retroalimenta la identidad étnica de cara al futuro y la alteridad que se reifica en la memoria como el pasado que no volverá y no es deseable que vuelva para las nuevas generaciones. Pero, también, la alteridad opera como legado de lo diferente, permitiendo una relectura crítica de las circunstancias de nuestra actual contemporaneidad.

Y estos tiempos encontrados se convierten en las claves más significativas para comprender los signos utópicos y críticos del proyecto político elaborado durante el II Encuentro del Movimiento Quinientos Años de Resistencia Indígena y Popular (Guatemala, octubre de 1991). Al respecto, el texto aprobado en la plenaria, así como cada uno de los documentos sobre: derechos indios, mujer y vida, colonialismo, neocolonialismo y autodeterminación, etc., reproducen, con ligeras variantes, el peso sustantivo de estas claves discursivas del pensamiento político de las vanguardias de los pueblos indios.

La *Declaración Final de Xelajú* subraya ese tenor abierto de esta lectura etnopolítica, que resuelve las divergencias y disidencias en el reconocimiento de sus propios y diferentes avances en la reflexión sobre el legado colonial del medio milenio, el valor cultural de la tierra en la lucha por la defensa del entorno ecológico, el papel de la mujer en relación con la vida y la libertad, la configuración de un espacio para la juventud indígena como reproductora y constructora de identidades, la lucha por la democracia real y su ampliación al campo de las relaciones interétnicas, la defensa de los derechos

de los indios, el tenor anticolonial de la lucha por la emancipación y autodeterminación de los pueblos indios, y la búsqueda de "la Unidad Indígena, Negra y Popular". Este texto, de alta densidad política, que resalta más que por sus acuerdos por las líneas abiertas de una reflexión política desde su propia diversidad y disidencia, signa una forma democrática de consensar el discurso político, más allá de la centralidad de la razón ideológica criollo-mestiza (*Declaración de Xelajú*, octubre de 1991: 2-3).

## BIBLIOGRAFÍA

- Barabas, Alicia M., 1989, *Utopías Indias. Movimientos Socioreligiosos en México*, México, Grijalbo/Enlace.
- Bartolomé, Miguel Ángel, 1978, *La insurrección de Canek. Un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*, México, Centro Regional de Antropología e Historia del Sureste, INAH.
- Bloch, Ernst, 1980, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 3 vols.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1981, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- Burga, Manuel, 1988, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo, 1982, "La utopía andina", en *Allpanchis* (Cusco), v. XVII, núm. 20, pp. 85-102.
- Cardoza y Aragón, Luis, 1990, "Los indios de Guatemala", en *1492-1992. La interminable Conquista*, Heinz Dieterich Steffan, ed., México, Joaquín Mortiz/Planeta, pp. 13-22.
- Cerutti Guldberg, Horacio, 1991, *Presagio y Tópica del Descubrimiento*, México, CCYDELUNAM (Col. 500 años después, 4).
- Enzenberger, Hans Magnus, 1991, "Un apéndice a la utopía", en *La Jornada Semanal* (México), 20 de enero, núm. 84, pp. 21-28.
- Flores Galindo, Alberto, 1987, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Frankel, Boris, 1990, *Los utópicos postindustriales*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- García de León, Antonio, 1985, *Resistencias y utopías*, México, Era, v. 1.
- Krotz, Esteban, 1980, *Utopía*, México, Editorial Edicol (Col. *Sociología conceptos*, 17).
- Mannheim, Karl, 1987, *Ideología y utopía*, México, FCE.
- Marcuse, Herbert, 1969, *El fin de la utopía*, 4a. ed., México, Siglo XXI.

- Melgar Bao, Ricardo, 1990, "Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina", en *Cuicuilco* (México, ENAH/INAH), núm. 27.
- , 1994, "Las utopías indígenas en América, lectura de un año nefasto", en *Memoria* (México, CEMOS), núm. 62, pp. 24-31.
- Moltmann, Jürgen y Hurbon Laennec, 1980, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Pérez Monfort, Ricardo y Lina Odena Güemes, 1982, *Por la Patria y por la Raza. Tres movimientos nacionalistas 1930-1940. Documentos*, México, CIESAS (Col. *Cuadernos de la Casa Chata*, 54).
- Piel, Jean, 1991, "¿De dónde viene y a dónde va América Latina?", en *Travestía* (Lima), núm. 3, pp. 141-152.
- Savater, Fernando, 1992, "Las utopías son nefastas", en *Mundo* (México), p. 7.
- Szeminski, Jan, 1984, *La utopía tupacamarista*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Urbano, Osvaldo Henríque, 1977, "Presentación: discurso mítico y discurso utópico en los Andes", en *Allpanchis* (Cusco), v. X, pp. 3-14.
- , 1991, *Modernidad en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Vilas, Carlos M., 1992, "Democracia y neoliberalismo en América Latina", en *Travestía* (Lima), núm. 4, pp. 45-65.
- Zea, Leopoldo, 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos.

## DOCUMENTOS

- Declaración de Xelajú*. Guatemala, octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular.
- Derechos Humanos y Derechos Indios*. Guatemala, octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular.
- Colonialismo, Neocolonialismo y Autodeterminación*. Guatemala, octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular.
- Mujer y Vida*. Guatemala, octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular.

## APORTES SOBRE EL MESTIZAJE DE ESCLAVOS AFRICANOS EN CHIAPAS COLONIAL

Por *Silvia* SORIANO HERNÁNDEZ  
CENTRO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS  
DE MESOAMÉRICA Y EL ESTADO DE CHIAPAS, UNAM

### *Introducción*

EN EL AÑO 1992 oímos hablar más que nunca de los indígenas (por primera vez una indígena obtuvo el Nobel de la paz), un año en el que se efectuaron celebraciones, festejos y conmemoraciones, movimientos en contra y a favor. Año en que fuimos testigos de marchas multitudinarias, marchas en las que algunos afirmaron que los indígenas nuevamente fueron minoría y otros rebatieron tal aseveración.

Año en que las tomas de tierra de los indígenas desposeídos no fueron excepción; día a día, la demanda repetida con el transcurrir de los años por los indios sobrevivientes de este continente se volvió a escuchar para recibir la misma e inútil respuesta, con variedad de palabras y tonos, con balas o con papeles estériles.

En ocasiones por los largos y lentos cauces legales, en momentos por sendas que parecían más seguras, efectivas y rápidas, los indígenas se han manifestado y seguirán haciéndolo mientras sus derechos más elementales, como el derecho a la tierra y a una vida digna, no sean respetados a pesar de las incontables comisiones y centros de derechos humanos, a través de los cuales muchos hacen oír su voz.

Empero, ante la cercanía de esta fecha, a diferencia de otros años, en México presenciamos una innovación: lo que se ha dado en llamar la tercera raíz. En tanto que en países como Brasil, Colombia, Venezuela, Perú, Honduras y otros, escuchar hablar del mestizaje como producto de los indígenas y españoles era insuficiente si

no se contemplaba a aquellos pobladores de origen africano, quienes violentamente fueron arrebatados de sus tierras para ser vendidos como fuerza de trabajo esclavo, en México, en cambio, no se daba suficiente importancia a este grupo que, si bien no tan numeroso como en otras regiones del continente americano, también ha formado parte del mestizaje del mexicano; el negro, aunque en menor proporción, se incorporó al territorio de la Nueva España al mismo tiempo que los europeos y contribuyó a la formación de una nueva nación.

Una muestra de que hoy por hoy se considera y toma en cuenta a la población negra es una de las consignas que enarbó el Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas, que reza: "Quinientos años de resistencia indígena, negra y popular". Los negros, al igual que los indígenas, han sufrido la miseria y la discriminación en el continente americano producto primero del régimen colonial y posteriormente del neocolonialismo.

Me interesa presentar algunos aspectos del mestizaje del negro con otros de los grupos étnicos que vivieron en la provincia de Chiapa en el período colonial para comprender su paulatina combinación y su futura integración en la configuración del chiapaneco.

### *Primeros esclavos africanos*

EN el territorio de la Nueva España, la mayoría de los negros se concentró en la Ciudad de México; en segundo lugar, por su importancia numérica, los encontramos en el puerto de Veracruz y en las regiones mineras más ricas del país. En la provincia de Chiapa no existía un puerto importante para comerciar, no se encontraron grandes riquezas minerales y, sin embargo, los negros entraron a formar parte de la geografía humana junto a los conquistadores.

A nivel individual, los negros aparecieron con las tropas de los conquistadores; se afirma que en las huestes que penetraron a lo que sería la provincia de Chiapa para someter a los indígenas, por lo menos había un negro artillero;<sup>1</sup> una vez conseguidas las primeras derrotas de algunos de los grupos rebeldes y que los españoles comenzaron a repartir encomiendas, llegaron frailes con sus esclavos negros.

<sup>1</sup> Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memoria de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, ERA, 1985 (Colección Problemas de México), t. 1, p. 36.

Este tipo de esclavo, conocido como esclavo doméstico, contaba con una situación legal establecida en las Leyes de Partidas que lo consideraba como siervo, en dichas leyes se especificaban sus deberes y derechos.<sup>2</sup>

A la provincia de Chiapa, como acompañantes de los obispos, llegó este tipo de esclavos; así, fray Bartolomé de Las Casas trajo consigo cuatro esclavos;<sup>3</sup> fray Juan de Zapata consiguió el permiso para trasladar a sus tres esclavos negros por los que debió pagar derechos; a fray Juan Ortega, al ser elegido como obispo de Chiapa, se le asignaron tributos, diezmos y tres esclavos negros;<sup>4</sup> a fray Andrés de Ubilla se le autorizaron sus tres esclavos negros libres de derechos;<sup>5</sup> y fray Tomás de Casillas menciona en su testamento, entre otras de sus propiedades, a un esclavo negro a quien concederá su libertad.<sup>6</sup> Por su parte, fray Juan Baptista habla de dos esclavos negros de su propiedad que compró del Convento y Religiosos de Santo Domingo fundado en el pueblo de Chiapa de Indios.<sup>7</sup> Éstos, entre muchos otros, ya que los obispos, además de cargar libros y artículos sacros, contaban entre su equipaje a uno o más negros como esclavos domésticos para su servicio personal. Todos ellos, por otra parte, hombres y jóvenes.

Sin duda, un elemento que nos habla de la importancia numérica que este grupo de esclavos domésticos iba adquiriendo, lo encontramos en las primeras leyes que se emitieron para la Ciudad Real de los Conquistadores (hoy San Cristóbal de Las Casas), en el año de 1537; de ellas podemos resaltar dos aspectos: por un lado la presencia real de los negros, quienes son contemplados en dichas leyes y, por otro, la diferenciación de castigos de acuerdo al grupo social al que se perteneciera. En el artículo 10 se lee que se

<sup>2</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, 3a. ed., México, Universidad Veracruzana/INI/FCE, 1989, p. 15.

<sup>3</sup> Hermilo López Sánchez, *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, México, edición del autor, 1960, dos vols., p. 434.

<sup>4</sup> Roberto Thomson y Lourdes Poo, *Cronología histórica de Chiapas* (1516-1940), México, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de Las Casas, 1985, p. 38.

<sup>5</sup> Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial. Dos esbozos documentales*, México, UNAM, 1989, p. 51.

<sup>6</sup> "Testamento del Señor Obispo Fray Tomás de Casillas". Año de 1568. As. Ecl. B.I., en *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (San Cristóbal de Las Casas), núm. 1 (1981), p. 10.

<sup>7</sup> Hermilo López Sánchez, p. 612.

castigará al español que se encuentre en la fuente o el río sin obra determinada con cuatro días de prisión y cuatro pesos; el artículo 11 señala que al negro que cometiese la falta precedente se le castigará con diez días de prisión y cien azotes en el cepo.<sup>8</sup>

Es evidente que este negro que de manera individual traspasó la frontera marítima que dividía a Europa de América era un negro ladinizado, un hombre que respondía a un nombre cristiano y que hablaba el español; es otra la situación de los negros que ingresaron masivamente quienes, aunque también debían responder a un nombre cristiano, fueron aprendiendo el español con el tiempo —para perder en un proceso relativamente rápido su lengua— además de adaptarse a la nueva vida de esclavitud.

Los hombres negros, como esclavos, fueron más cotizados que las mujeres negras. En un principio la proporción de hombres y mujeres fue del 50% pero en 1524 se dispuso que sólo la tercera parte de la carga debía ser de mujeres, mientras que el resto lo constituirían hombres; esto quedó como norma. Las esclavas valían menos que los esclavos y su colocación en el mercado era más difícil.<sup>9</sup> Aunque hay quien afirma que la compra de una esclava negra implicaba mejores resultados económicos, pues la mujer esclava en edad fértil —que era la regla, de 15 a 26 años— podía proporcionar al dueño esclavos adicionales a través de los hijos, lo que impulsaba al propietario a fomentar las relaciones extramaritales en la mujer negra; ello llevó a la Corona a emitir una ley en la que se obligaba al propietario de esclavas a dar la libertad a los hijos de las esclavas solteras.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Citado en Manuel Trens, *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio* [1867?], 2a. ed., México, s.c., 1957, pp. 132-133. Es evidente que la diferenciación de castigos de acuerdo al grupo social (en este caso también racial) existía en todas las leyes coloniales. Silvio Zavala nos presenta algunos ejemplos de ello en su libro *Asientos de la gobernación de la Nueva España*, México, Archivo General de la Nación, 1982.

<sup>9</sup> Aguirre Beltrán, p. 30.

<sup>10</sup> "En mi Consejo de Indias se ha tenido noticia del abuso introducido en esa provincia de la granjería de las esclavas, pues para que multipliquen los esclavos en que tienen grande ganancia los dueños las dejan vivir tan libremente que no hay ninguna que cada año no dé un esclavo o esclava que venden en teniendo edad para servir, siendo eso tan en desagrado de nuestro Señor como digno de remedio, proponiéndome para el (remedio) mandase yo que los hijos de las esclavas solteras quedasen libres al nacer, pues con esto las casarían sus dueños y se evitaría el que pequen con tanto desahogo". Real Cédula expedida en 1687, citada en María Elena Cortés, "El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civil

*Peticiones de esclavos negros a la provincia de Chiapa*

CUANDO los conquistadores se establecieron en la provincia de Chiapa, la riqueza principal, después de confirmar que los minerales no brotaban por doquier, fue la población capaz de producir para el nuevo amo. Los españoles procedieron al reparto de la fuerza de trabajo indígena como fuente de riqueza; se marcaron con hierro y se repartieron los indios para el trabajo esclavo. Los indígenas, rebeldes o no, fueron condenados a una vida de esclavitud que los aniquilaba rápidamente, además, por supuesto, de la política etnocida y genocida que sistemáticamente se les aplicó.

El alarmante descenso de la población nativa llevó a su sustitución en muchos lugares, no por un régimen de trabajo menos destructor, sino por otra fuerza de trabajo esclava que pudiera resistir mejor la explotación desmedida, una fuerza de trabajo también esclava pero extraña a la región.

No es un secreto que Bartolomé de Las Casas, en su afán de preservar a los indígenas (por algo fue nombrado protector de los indios y no de los oprimidos), propuso la sustitución de los esclavos indios por los esclavos negros;<sup>11</sup> esto no representaba un cambio —repetimos— en el régimen de explotación, sino un cambio en el explotado. Aunque él mismo se arrepintió posteriormente de su propuesta,<sup>12</sup> la fuerza esclava importada desde lejanas tierras allende el mar ya llevaba años cruzando el océano con barcos pléticos de mercancía negra, cuya marcha era imposible de detener, para poblar las tierras que algunos europeos decidieron hacer suyas.

Tras la emisión de las Leyes Nuevas en 1542 se avanzó en cambiar al esclavo de acuerdo a la coloración de su piel; aquellos dueños de indígenas esclavos que no pudiesen comprobar su propiedad con documentos —lo cual equivalía a la mayoría— debían darles su libertad.<sup>13</sup> En Ciudad Real, después de que el visitador Hidalgo de

y eclesiástica coloniales. Siglos XVI-XIX”, en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Seminario de Historia de las Mentalidades/Joaquín Mortiz/INAH, 1987, p. 227.

<sup>11</sup> Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1981, tres vols., ib. III, p. 177.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>13</sup> Para los encomenderos era suficiente con que el esclavo estuviera marcado; empero, para la Corona, la propiedad debía comprobarse a través de documentos con los que casi nadie contaba. Los encomenderos, furiosos, alegaban que habían

Sotomayor diera lectura de las resoluciones que obligaban a liberar al indígena, y de la airada respuesta de los encomenderos dueños de este tipo de esclavos,<sup>14</sup> comenzamos a encontrar, por doquier, peticiones para la importación de esclavos negros que trabajasen básicamente en la agricultura, en particular en las plantaciones cañeras.

Además de preservar al indígena como tributario del rey, los intereses que la Corona perseguía eran los de obtener recursos a través de diferentes sectores económicos, en particular de la agricultura, por lo que los monarcas proponían introducir negros que debían destinarse a este fin.<sup>15</sup>

Los encomenderos, otrora propietarios de esclavos indios, suplicaban al rey facilidades para importar esclavos con otro tono de piel. Repetían que lo único que les interesaba era el beneficio del reino y que ello sólo podría lograrse a través de trabajadores esclavos. Como a los indígenas se les esclavizaba con el menor costo por parte del conquistador, pagar por los negros no siempre era posible.

En Ciudad Real habían existido siete ingenios de azúcar, los cuales producían utilidades mayores que las de ninguna empresa... Los ingenios se habían operado principalmente con indios esclavos... A fin de sobrellevar los problemas derivados de la falta de mano de obra, los propietarios de ingenios deseaban pagar a los indios por su trabajo, hasta estar en condiciones de comprar esclavos negros como reemplazo...<sup>16</sup>

Varias solicitudes cruzaron el mar implorando créditos u otras facilidades para comprar esclavos traídos directamente del África; ejemplos de ello: en marzo de 1671 el ayuntamiento de Santiago

pagado a la Corona el impuesto del quinto real y ahora se les pretendía despojar de lo que “lícitamente” habían adquirido. Cf. William Sherman, *El trabajo forzoso en América Central. Siglo XVI*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 45, 1987, p. 185.

<sup>14</sup> Es interesante la carta que los encomenderos enviaron a Carlos V en la que manifiestan el odio que sienten por el fraile dominico que llegó a arrebatarles sus esclavos además de implorarle dar marcha atrás en dichas resoluciones. Cf. “Protesta contra las Nuevas Leyes y contra Bartolomé de Las Casas”, 10 de septiembre de 1543, en L. B. Simpson, *Muchos Méxicos*, México, FCE, 1986, pp. 71-74.

<sup>15</sup> Cf. *Boletín del Archivo General de la Nación*, tercera serie, t. VIII, volumen 2, 27 (abril-junio 1984), pp. 32-33; *Gazeta de México*, martes 8 de septiembre de 1789, t. III, núm. 39, p. 375.

<sup>16</sup> William Sherman, p. 252.

pide el subsidio por parte de la Corona para la importación de quinientos esclavos africanos al año.<sup>17</sup> En otro lado:

Muchos azucareros habían agotado sus recursos en sus operaciones, en la esperanza de que la esclavitud duraría bastante. Sería de gran utilidad —escribía López— si el rey pudiera autorizar la compra de 300 negros a crédito, para que de ese modo pudieran operar las siete u ocho plantaciones entonces en operación. Ello, sin duda, beneficiaría a Ciudad Real —agregaba el funcionario—, pues la economía de esta ciudad estaba ligada a las plantaciones, y la Corona misma se beneficiaría de la venta de azúcar en Sevilla.<sup>18</sup>

Los frailes dominicos, poseedores de grandes extensiones de tierra que dedicaban al cultivo de la caña de azúcar, importaron muchos negros para establecerlos en sus propiedades condenándolos a la miserable vida de la esclavitud. La zona de la Fraylezca y los Custepques fueron poblándose por negros, el valle de Jiquipilas así como Cintalapa, cambiaron su fisonomía con la nueva población. Haciendas como La Valdiviana, Santa Catarina, San Lucas y la llamada San José de los Negros, tuvieron como población mayoritaria a los africanos arrancados de su continente para formar parte del americano al que aportarían signos inequívocos de su cultura. En algunos lugares, la población de origen africano en proporción con los europeos fue muy superior, con lo que surgiría la duda si realmente representa a la tercera o a la segunda raíz.

En los informes de sus viajes, Thomas Gage<sup>19</sup> señala que visitó algunas haciendas de la provincia de Chiapa en las que encontró gran cantidad de negros esclavos que trabajaban en la caña de azúcar. Por su parte, Trens nos habla de un criadero de negros propiedad de los frailes dominicos para perpetuar la raza esclava.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Murdo J. Macleod, *Historia socioeconómica de la América Central española. 1520-1720*, 2a. ed., Guatemala, Biblioteca Centroamericana de Ciencias Sociales, 1980, p. 252.

<sup>18</sup> Carta del licenciado Tomás López a la Corona, Santiago, 18-25 de marzo de 1551, AGI, Guatemala, leg. 9. Citado en William Sherman, p. 356.

<sup>19</sup> Citado en Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, 11a. ed., México, Ediciones en marcha, p. 286. Véase también la obra de Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, 2a. ed., México, INI, 1984, pp. 93-95.

<sup>20</sup> “Los frailes dominicos importaron a Chiapas esclavos negros procedentes de Santo Domingo y los establecieron en las fincas de San Lucas y San José, situadas en la Fraylezca y en la colindancia con Guatemala, para la procreación de esclavos de esa raza. Estos pobres hombres destinados para servir de sementales de una raza esclava fueron los que importaron a Chiapas la marimba...”, en Manuel Trens, p. 146.

### Proceso de mestizaje en los negros

A PESAR de disposiciones de la Corona por preservar a los indígenas como tributarios propios, exigiendo que éstos no se mezclasen con las demás castas, los negros y los indios sí se combinaron; un ejemplo de estas medidas fue la disposición emitida por Felipe II en Madrid el 2 de mayo de 1563: “Felipe II dispone en las Leyes de Indias que en los pueblos indios no vivan españoles, negros, mestizos y mulatos”.<sup>21</sup> Los mismos indígenas, en ocasiones, decidieron hacer guardar estas disposiciones; así por ejemplo, encontramos una carta dirigida al rey en el año de 1651, en la que los indios externan su molestia porque en su pueblo (en la región del Soconusco) no sólo vivían “los de su misma raza”.<sup>22</sup>

Esto debemos relacionarlo con el cultivo del cacao que atrajo a numerosos pobladores por la riqueza que implicó este producto: “Como el cacao era el renglón agrícola más productivo, muchos comerciantes españoles, así como mestizos y negros libres, se fueron a vivir a los pueblos de indios, con el fin de venderles artículos no necesarios y de poco valor, a cambio del cacao”.<sup>23</sup>

No fue extraño que las zonas más cotizadas por los conquistadores por las posibilidades de riqueza que concentraron, fueran las que más rápidamente se despoblaron, como sucedió con la región del Soconusco; el interés por el cacao vino acompañado de plagas, despojos y abandono de poblaciones, asimismo los negros y mulatos rápidamente entraron a formar parte de la población sobreviviente junto a las plantaciones cañeras y la ganadería.

<sup>21</sup> Cf. Thompson y Poo, p. 47. Estas Reales Cédulas se hacían extensivas a toda la colonia española; un ejemplo de ello es la siguiente: “Real Cédula prohibiendo a los españoles, mestizos y mulatos vivir entre los indios, aunque hayan comprado tierras en sus pueblos”, Zaragoza, 30 de junio de 1646. El Rey Marqués de Mancera, mi Virrey, Gobernador y Capitán General de las Provincias del Perú, en Francisco de Solano, *Tierra y Sociedad en el Reino de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria Universidad de San Carlos, 1977 (Colección Realidad Nuestra), v. 4, pp. 337-338.

<sup>22</sup> “Sobre la queja de los pueblos indios del Soconusco porque en ellos viven también españoles, mestizos, negros y mulatos”, Cedula IV, ff. 250-255, en *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas), núm. 1 (1981).

<sup>23</sup> William Sherman, p. 354.

Evidentemente no fue éste el único lugar donde los negros se mezclaron (básicamente con los indios, aunque encontramos algunos matrimonios de mulatas con españoles, como veremos más adelante); presentaré algunos datos sobre este mestizaje.

En un proceso seguido contra Nicolás de Santiago,<sup>24</sup> mulato libre, por superstición y hechicería, él afirma ser natural de la hacienda de cacaotal nombrada Nuestra Señora del Rosario, ubicada en la ribera de Ixtacomitán. Sus padres fueron un mulato libre y una india del pueblo de Nicapa (zoque). Él fue clasificado como mulato; trabajó en las haciendas ganaderas propiedad de los curas dominicos de Chiapa de los Indios en donde contrajo matrimonio con una india con la que tuvo tres hijos. Después de enviudar fue a trabajar como caporal a una estancia de ganado mayor llamada Macuilapa en la provincia de Jiquipilas, allí volvió a casarse, esta vez con una mulata libre, natural de ese lugar, teniendo ambos seis hijos, dos hombres y cuatro mujeres.<sup>25</sup> Una de sus hijas, llamada Simona, seguramente clasificada como parda, contrajo matrimonio con un pardo de Jiquipilas.<sup>26</sup>

Esto nos da una muestra no sólo del proceso de mestizaje entre las diferentes castas sino también de la movilidad de estos hombres desarraigados que ya no nacían en la esclavitud; no pertenecían ni a la república de los indios ni a la de los españoles, y tanto trabajaban en un lugar como en otro, en la agricultura o en la ganadería, en el servicio personal doméstico o en las minas; el encontrarse exentos del pago de tributos les permitía trasladarse tanto de residencia como de actividad económica. Frente a los indígenas, esto se constituía en ventaja, en tanto que frente a los españoles su situación era bastante inferior; no aspiraban a cargos de dirección pero, en algunas estancias ganaderas, como caporales, lograban inspirar temor entre los indígenas.

En un padrón elaborado en el año de 1813 en el curato de Santiago Apóstol Quechula, se hace una diferenciación tanto de edad, como de sexo y estado civil, así como lo que llaman "calidad", esto es, el grupo racial al que pertenecen. Los 156 indios casados que

<sup>24</sup> Para un estudio más amplio de algunos procesos de idolatría, véase el interesante estudio de Dolores Aramoni, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

<sup>25</sup> *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas), núm. 5 (1983), pp. 25 ss.

<sup>26</sup> Dolores Aramoni, p. 212.

aparecen, lo están con indias y descienden de indígenas, lo mismo los dos españoles americanos quienes están casados con españolas americanas. Sobresalen un viudo de 36 años que desciende de indio y negra y quien seguramente es su hijo, de 13 años y descendiente de mulato y mestiza; aparecen en el padrón general como "pardos y demás castas";<sup>27</sup> no se especifica su situación como esclavos, por lo que es de suponerse que eran libres.

Había razones de índole económica para evitar el matrimonio de indias con cualquiera de las mezclas del negro. En el caso de las indígenas propietarias de cacaotales en la región del Soconusco, al casarse con no indios, el cultivo quedaba abandonado

había surgido un nuevo problema con el matrimonio de mulatos y zambalgos (mezcla de negro e indígena, conocidos en otras partes como zambos), con mujeres indígenas poseedoras de cacaotales. Cuando ocurría tal cosa, las plantaciones no eran trabajadas ni por el hombre ni por la mujer... En opinión del gobernador, a los mulatos, zambalgos y mestizos no se les debía permitir casarse con mujeres indígenas poseedoras de tierras cacaoteras.<sup>28</sup>

Si no eran propietarias no había problema, al tener cacaotales la prohibición debía existir para limitar el matrimonio con estas mezclas.

En un padrón elaborado por el fraile del lugar, en octubre de 1813, en el curato de Chapultenango (que tenía anexas varias haciendas), se enlistan 51 hombres casados en el renglón de negros, pardos y demás castas, pero en el renglón de las mujeres casadas de la misma clasificación, aparecen 52, con lo que una de estas mujeres se encontraba casada con alguien de otra de las clasificaciones raciales (indios o españoles),<sup>29</sup> lamentablemente, ello no se especifica.

También existe un padrón sobre los "feligreses o habitantes" de Ixtacomitán que incluía varias haciendas anexas elaborado en el año de 1814; en éste, se mencionan en el renglón de "negros, pardos y demás castas casados" 72 frente a 88 "negras, pardas y demás castas casadas"; lo cual nos presenta matrimonios fuera de

<sup>27</sup> Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Padrones IV D, Quechula.

<sup>28</sup> William Sherman, p. 352.

<sup>29</sup> Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Padrones IV D 4, Chapultenango.

la casta en que se les ubica, quizá con mestizos que son menos que las mestizas casadas.<sup>30</sup>

Al elaborar un padrón general correspondiente a los primeros años del siglo XIX, el fraile José Anselmo Ortiz, del curato de Socoltenango, especifica que de 1 515 almas, 247 se encuentran casadas, y "que la diferencia y desigualdad que se encuentra en las sumas particulares de los casados consiste en que algunos de una calidad están casados con mujeres de otra...". Así, seis españoles americanos casados frente a once españolas americanas; 146 indios con 148 mujeres indígenas; 49 mestizos en tanto que el número de mestizas es de 45, y 46 hombres de las demás castas (en las que se incluyen a los negros y sus combinaciones) frente a 43 mujeres.<sup>31</sup>

A pesar de que se afirma que los negros preferían a las indias: "Y las indias es gente muy flaca y muy perdida por los negros y así se huelgan más de casar con ellos, que con indios, y ni más ni menos los negros se casan con ellas, antes que con otras negras, por razón de dejar a sus hijos libres".<sup>32</sup> No en todos los casos encontramos la combinación entre negros y/o mulatos con indígenas.

En el año de 1813 se elaboró un padrón en el Valle de los Cuxtepeques en el que se enlistan 77 mulatos, en este caso todos casados con 77 mulatas. Como dato curioso, no así los españoles americanos, que, de cuatro, sólo dos están casados con españolas americanas, uno con una india y el otro con una mestiza.<sup>33</sup>

En otro padrón de la misma provincia de Chiapa, en el anexo llamado Suchiapa, sin fecha, presumiblemente elaborado en los primeros años del siglo XIX, aparecen 38 esclavos negros casados con 38 esclavas negras, mientras que una de las esclavas se encuentra casada con un hombre de otra de las clasificaciones; se hace una diferenciación entre libres y esclavos, los hijos de esclavas nacen esclavos independientemente de la condición del padre.

En el año de 1808, en el padrón elaborado por fray Pedro Pino de la hacienda de Nuestro Padre de Santo Domingo de Chiapa, se especifica tanto la "calidad" (español, indio, mestizo o negro) como la condición en la que nacen los hijos de los esclavos: libres

<sup>30</sup> Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Padrones IV D 4, Istacomitán (sic).

<sup>31</sup> Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Padrones IV D 4, Socoltenango.

<sup>32</sup> Cf. María Elena Cortés, p. 235.

<sup>33</sup> Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Padrones IV D 4, Cuxtepeques.

o no. Queda evidente que es la madre quien hereda la libertad o la esclavitud; veamos unos casos ejemplificadores: sin discusión, el matrimonio de esclavos legaba la esclavitud a los hijos, así, Marcelo León y Lucía Suchiapa tienen un niño y una niña esclavos; un hombre ladino, como Martín Villalobos, casado con una mujer esclava, como Antonia Nangó, tienen una hija esclava; un hombre esclavo, como Seberino Nangó, se encuentra casado con Catellana Reyes, clasificada como ladina, ambos procrearon una niña libre. Datos recabados a unos años de distancia de que estallara el movimiento insurgente en la provincia de Chiapa, la esclavitud se encontraba presente en los albores del siglo XIX.<sup>34</sup>

En el curato de Socoltenango, en el año de 1813, encontramos varias combinaciones y continúa la clasificación racial de los hijos, en el siglo XIX es difícil encontrar un negro, pero mulatos hay muchos: Mariano, mulato de 29 años, está casado con María, mulata de 28 años, ambos tienen cuatro hijos mulatos; un mulato llamado Santiago, de 29 años, se encuentra casado con Lucrecia, mestiza de 25 años, ambos tienen un hijo de 2 años catalogado como zambo; una mestiza viuda, de 39 años, tiene cuatro hijos zambos y un huérfano mestizo a su cuidado; también hay mulatas casadas con mestizos, como Anastasia, viuda de un mestizo con tres hijos zambos, dos huérfanas a su cuidado, una india y una mulata. Teodoro, español americano de 35 años, está casado con Manuela, mulata de 30 años, tienen cinco hijos zambos. Diego es un indio oriundo de Chiquimucelo, de 66 años, que en segundas nupcias se encuentra casado con una mulata de 50 años oriunda de Comitán, viven con ellos dos mulatas solteras. Aniceto es un mulato de 26 años oriundo de Comitán, casado con Francisca, india de 22 años, tienen un hijo zambo.<sup>35</sup>

Por otra parte, es evidente que la descendencia se dio no únicamente a través de la vía del matrimonio legal. La agresión hacia las mujeres fue una constante; las mujeres indígenas vivieron cotidianamente una situación de violencia: "Los mestizos, mulatos, negros y también algunos españoles, solían merodear por las fuentes o ríos a donde las indias acudían para proveerse de aguas o para lavar. Allí las indias eran cortejadas, engañadas y atacadas".<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Padrones IV D 4, Chiapa.

<sup>35</sup> Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Padrones IV D 4, Socoltenango.

<sup>36</sup> William Sherman, p. 447.

En una carta que los españoles residentes en Chiapa envían al rey sobre si conviene o no que entren más negros como esclavos en la provincia, mencionan que no, y entre varias de sus razones esgrimen: "...su mezcla con los indios (pues ningún indio se casa con negra) y otras castas de las que resulta la de los mulatos, que si no peores, son por lo común tan malos como sus progenitores inmediatos cuyas inclinaciones no se corrigen..."<sup>37</sup>

La introducción de negros esclavos en la provincia de Chiapa conoció su apogeo en los primeros años del dominio colonial, inmediatamente después de la emisión de las Leyes Nuevas que obligaron a liberar al indígena como esclavo. A las peticiones de facilidades para comprar la mercancía esclava desde África, siguieron las ideas contrarias en el sentido de que los negros ya no eran necesarios; esto debemos ubicarlo en el marco de la recuperación relativa de la fuerza de trabajo indígena que, si bien no como esclava, podía ser utilizada por los colonizadores.

#### *Conclusión*

UNA de las principales razones de que el negro arrebatado de su tierra y vendido como esclavo fuera mezclándose se encuentra en la proporción de hombres y mujeres que cruzaron el mar. Además, el menor número de mujeres embarcadas se reducía considerablemente si tomamos en cuenta las deplorables condiciones del viaje, en el que los más débiles no sobrevivían. El número de mujeres, que representaba al comienzo del viaje la tercera parte, disminuyó después de la larga trayectoria.

Los cambios en las leyes coloniales fue una constante en los tres siglos del dominio español en México y el tema de los esclavos no fue excepción: primero, el matrimonio con alguien libre confería la libertad, ello empujó a muchos esclavos a buscar mujeres y hombres con una situación legal libre, independientemente de la coloración de su piel; suprimida esta ley, el esclavo permanecía como tal independientemente de con quién se hubiese casado; en ese caso, no

<sup>37</sup> "Informe a S. M. sobre si es útil o perjudicial la introducción de negros en Chiapas", Real Cédula, 22 de abril 1804, Biblioteca Manuel Orozco y Berra, Castillo de Chapultepec. Fortaleciendo esta opinión: "... mas los mulatos, que son hijos de negros, críanse siempre con las madres y dellas ni de los padres pueden tomar muy buenas costumbres, y como personas libres hacen de sí lo que quieren y muy pocos se aplican á oficios adonde anden con libertad", citado por María Elena Cortés, p. 234.

era extraño que el matrimonio se efectuara con alguien de la misma raza, empujado, en parte, por el dueño, para acrecentar el número de esclavos a través de la descendencia; las leyes coloniales se modificaban constantemente dependiendo de diversos intereses; todavía casi al finalizar el régimen colonial, en la provincia de Chiapa la mujer heredaba su condición de esclava.

Los hombres y mujeres esclavos que pertenecían a una hacienda, generalmente se casaban dentro de ésta, el número menor de mujeres negras empujaba al matrimonio con indígenas o mestizas. Las posteriores mezclas que dieron como resultado a los mulatos, fueron uniéndose progresivamente con personas de diferente casta para que el negro, como raza, fuera integrándose.

A través de algunas de las actividades económicas que necesitaban fuerza de trabajo esclava, el esclavo negro fue concentrándose en ciertas regiones, fundamentalmente, por lo que toca al actual estado de Chiapas, en las zonas donde se cultivó la caña de azúcar, propiedades en su mayoría eclesiásticas, aunque también hubo dueños laicos.

Sin lugar a dudas, la principal razón de que los hombres y mujeres africanos que fueron trasladados forzosamente al continente americano fueran integrándose paulatinamente, se encuentra en que dicho tráfico fue reducido y detenido definitivamente ya en el siglo XVIII; salvo esporádicas introducciones, los españoles que podían pagarlos ya no deseaban más negros de "genio altivo y opuestos a la sumisión".

## *Europa: integración y desintegración*

Entre los días 19 y 21 de abril de 1991 se realizó la Asamblea de la Sociedad Europea de Cultura en la ciudad de Padua, Italia, a la que asistieron europeos de la Europa Occidental y del Este, incluyendo a yugoslavos y soviéticos. Los sucesos iniciados en 1989: la caída de los muros que separaban a las dos Europas, el fin de la guerra fría y la presencia europea bajo mando estadounidense en la guerra del Golfo hacían pensar en un mundo unipolar, regido por la razón del hombre. Entre los días 8 y 10 de octubre del pasado 1993 se volvió a reunir la Sociedad Europea de Cultura, en su XXI Asamblea, dedicada a 'Escisiones, desunión, nuevas agregaciones y política de la cultura'. Esta vez el tema fue una amarga reflexión sobre los sucesos de los últimos dos años: integraciones y desintegraciones. La Unión Soviética ya no existe como no existe Yugoslavia. Los asistentes a la nueva reunión reflexionaron sobre estos dolorosos sucesos. Publicamos algunas de estas reflexiones.

CONVOCATORIA  
A LA XXI ASAMBLEA  
DE LA SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA

A TODOS LOS MIEMBROS y los amigos de la Sociedad Europea de Cultura:

Con esta carta tenemos el honor y el placer de convocar a la Asamblea General de la Sociedad Europea de Cultura para su vigésimo primera reunión ordinaria. Ésta se desarrollará en Venecia del 8 al 10 de octubre de 1993 y tendrá como tema "Escisiones, desunión, nuevas agregaciones y política de la cultura". De acuerdo con nuestra tarea, siempre igual y siempre diferente, haremos comunes nuestros diagnósticos y nuestras reflexiones sobre la situación del momento, situación que determina "las condiciones presentes de la cultura" de la que hablan nuestros estatutos, y a partir de las cuales deben actualizarse los objetivos de la política de la cultura. Para caracterizar en una palabra el presente en comparación con el pasado reciente —cuando tuvo lugar nuestro último encuentro, el del cuadragésimo aniversario en Padua— es posible decir que entonces, a consecuencia de los grandes cambios que dieron nacimiento a una nueva realidad geopolítica y que suscitaron grandes esperanzas en términos de libertad, de justicia y de democracia, el acento se ponía en la monopolaridad del mundo. Y en este mundo, si se atiende a nuestros trabajos, la "razón del hombre" llevaba ventaja a la razón de Estado, por lo menos en la sensibilidad de la opinión pública y en la presión por ella ejercida sobre los poderes establecidos, como sujeto autónomo de la política en vías de afirmación. Actualmente, los acontecimientos y las cosas dirigen la atención a los procesos manifiestos y subyacentes que van en el sentido de la división, del despegue, de la disgregación. Éstos afectan, de forma más o menos determinante, todo el tejido relacional de las sociedades, en los planos económico, político e institucional, ya se trate del marco nacional o internacional. Pero al mismo tiempo, aparecen nuevos sujetos, toman forma nuevos conjuntos. Las transfor-

maciones en curso, evidentemente desestabilizadoras, son causa de incertidumbre, de desconcierto y de violencia. En este estadio, y al tener que apoyarse sobre datos que dan cuenta de movimientos contradictorios —o aparentemente tales— la política de la cultura no podría presentar un frente lineal, sino que debe seguir percibiendo como un desafío todo lo que dificulta la comprensión de los pueblos y su solidaridad. A un lado del debate, nos corresponderá emprender un examen crítico del estado de nuestra sociedad y establecer en consecuencia nuestro compromiso hasta la próxima reunión plenaria. Están cordialmente invitados a venir a esta cita de amistad en Venecia, donde nos hallamos en casa más que en ninguna otra parte, y a aportar al encuentro el peso de su autoridad.

Venecia, 10 de mayo de 1993

La Secretaria General  
Michelle Campagnolo-Bouvier

El Presidente  
Vincenzo Cappelletti

El Vicepresidente  
Arrigo Levi

## EL HOMBRE DE CULTURA ANTE LA HISTORIA

Por Norberto BOBBIO  
FILÓSOFO ITALIANO

Querida Michelle:

**L**AMENTO NO PODER PARTICIPAR en persona en la XXI Asamblea General de nuestra Sociedad. Pero, como sabrás, mi estado de salud no me lo permite. Te ruego dirigir a todos mi siempre agradecido saludo, y mi augurio de que el debate será, como siempre lo ha sido, apasionado y fecundo.

Creo ser uno de los pocos sobrevivientes de los fundadores de la Sociedad que se reunieron en torno a Umberto Campagnolo en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, guiados por la idea de que la tarea de los intelectuales era la de ejercitar una acción política propia, que denominamos “política de la cultura”, una política que no se confundiera con la política común y que debía tener por método el diálogo, y por meta final la constitución de la *civitas maxima*. Mi primer escrito, inspirado en mi participación en los trabajos de la Sociedad, se intituló “Invitación al coloquio”. El último número de la revista *Comprender*, de mi dirección, tiene por tema “Diálogo y violencia”.

Me place recordar en esta carta que mi idea de la tarea de hombre de cultura, a la que he intentado mantenerme fiel durante todos estos años, se ha formado precisamente a través de mi activa participación en las actividades de la Sociedad Europea de Cultura.

Resumo aquello que creo haber aprendido respecto de las obligaciones del hombre de cultura, en tres máximas, a saber: 1. Es necesario entender antes de juzgar. 2. Para entender siempre se necesita mantener un cierto distanciamiento crítico frente a los hechos. 3. Para mantener un cierto distanciamiento crítico frente a los hechos, se requiere no dejarse dominar por las pasiones de las partes, y estar siempre dispuesto a reconocer las razones de los demás.

Siguiendo estas máximas hasta los límites de mi capacidad (límites que me parecen más graves cuanto más me aproximo a la edad de los balances y las conclusiones) ellas me han llevado a algunas certezas que invitan a la modestia y a la moderación: 1. La historia es imprevisible; 2. imprevisible porque no procede sobre una línea continua, sino que atraviesa momentos de ascenso y de decadencia, por razones para nosotros ignotas; 3. precisamente porque el curso histórico es imprevisible y nada es tan viejo que no pueda volverse nuevo y nada es tan nuevo que no pueda envejecer, *utopía y realismo* no se excluyen mutuamente.

En el curso de estos años hemos sido, conjuntamente, utopistas y realistas. En el momento de la reconstrucción después de la catástrofe de la Segunda Guerra mundial no hemos cerrado los ojos frente a las amenazas de la guerra fría que parecía anunciar la Tercera Guerra mundial; mas al mismo tiempo, no hemos aceptado la división del mundo en dos bloques contrapuestos y hemos mantenido abierto el diálogo entre hombres de cultura —un diálogo fecundo y jamás interrumpido— por encima de la cortina de hierro. Contra la realidad de la guerra fría hemos optado por la utopía de la paz.

Pero nunca nos hemos creado la ilusión de que haya llegado el “fin de la historia”. Estoy escribiendo esta carta después de los días de sangre de Moscú. La historia recomienza. ¿De dónde?

El tema que se ha propuesto a nuestra atención es el de la tendencia a la disgregación de los sistemas políticos, cuya estabilidad parecía establecida para siempre. Una antítesis distinta de aquellas que enfrentamos en el pasado, fascismo-democracia, capitalismo-comunismo, guerra-paz. Hoy la antítesis es *universalismo-particularismo*.

Frente a esta nueva contradicción, nos preguntamos cuál es la tarea de la política de la cultura. Éste es el tema de nuestra discusión. La antítesis es distinta, pero nuestra manera de enfrentarla no cambia: comprender antes de juzgar, distanciamiento crítico, contemplar la cuestión desde todos los ángulos. Nunca como hoy, la historia nos ha tomado de sorpresa. Nunca como hoy nos parece que la historia regresa sobre sus pasos. Pero también hoy la historia real, no obstante su dureza, no extingue la vocación por la utopía.

El desafío es enorme. Pero precisamente por esto tanto más urgente el compromiso de quien, como hombre de cultura, no debe tener otra guía que la razón, y no debe reconocer otro medio para resolver los conflictos que el diálogo. Regresan a mi mente las

palabras que Alejandro Herzen escribiera en su carta *A un viejo compañero*: “Con la violencia y el terror se difunden las religiones y las políticas, se fundan poderes autocráticos; con la violencia se puede destruir y barrer el lugar, pero nada más”.

“Nada más”. Repitémoslo en estos días en los que la violencia arrecia en tantas partes del mundo. A la violencia, no hemos de oponer más que nuestra inteligencia. De nuevo Herzen: “La inteligencia obliga terriblemente”. ¿Es esta terrible obligación de la inteligencia la que nos ha reunido para discutir escisiones y nuevas agregaciones? ¡Que produzca buen fruto!

*Traducción de Jorge Padín Videla*

## CARTA DESDE YUGOSLAVIA

Estimada señora Michelle Campagnolo-Bouvier,  
Estimados amigos:

Actualmente me resulta muy difícil asistir a una Asamblea. Mi país, Yugoslavia, se encuentra bajo embargo, lo cual significa que ya no puede importar materias primas para la fabricación de medicamentos ni de suministros médicos, en general, para los hospitales; ya no podemos importar petróleo para la calefacción de los hospitales, de las escuelas ni de nuestras propias casas. Las sanciones privan a nuestros dializados de instrumentos de diálisis; nuestros niños cancerosos se ven privados de tratamientos citostáticos; nuestros enfermos mentales son frecuentemente atados a sus sillas o a sus camas por falta de sedantes; nuestros inválidos carecen de prótesis y de sillas de ruedas; nuestras ciudades ya no cuentan con transporte; nuestros escolares ya no disponen de cuadernos ni de lápices, y cada día es más frecuente que nuestros niños lleguen por la mañana hambrientos a la escuela. En Belgrado ya no hay leche, puesto que tampoco hay transporte. Unidas a la guerra, la hiperinflación y una absoluta anarquía, las sanciones matan: la mortalidad aumenta rápidamente.

Ésta es la única razón por la cual me resulta difícil desplazarme en avión o en tren para hablar de problemas que no sean de índole humanitaria: ¡porque el mero costo de mi pasaje de avión o de tren podría pagar el suministro de leche en polvo para una escuela durante un mes y mi gasto de hotel alcanzaría para proporcionarle cuadernos a lo largo de todo el año!

Con referencia a la cultura, tema que en estos momentos me parece un lujo, llamo la atención de ustedes acerca de la discriminación que en todas partes del mundo se opera con respecto a los científicos, artistas y deportistas serbios. ¿No sería necesario, acaso, alertar a todos los científicos, sabios, humanistas, creadores y hombres de cultura, sobre la grave falta a la ética científica que ha podido cometerse en la aplicación de sanciones respecto de los científicos serbios? Y si hay que hacerlo no es tan sólo para defender la causa particular de los científicos serbios, sino también,

y sobre todo, para prever el porvenir y para asegurarse de que los científicos de otros países que en el futuro puedan llegar a verse condenados, como ahora lo ha sido la República Federal de Yugoslavia, no sean objeto de medidas disciplinarias humillantes, indignas de la comunidad científica, celosa, no obstante, de su independencia moral.

Recuerden ustedes que todos los científicos pertenecen a las organizaciones internacionales que, en abierta contradicción con este embargo que nos humilla, firmaron la declaración solemne; esto ha sido olvidado dentro del caos de los medios de comunicación, lo cual ha sido evidentemente funesto.

Todos nosotros somos casi esclavos de los medios masivos de comunicación, que llegan a deformar las conciencias y a crear una opinión pública según los intereses de los poderosos, suficientemente ricos para costear las (des)informaciones. Esa gran adquisición de nuestra época constituida por el desarrollo de las comunicaciones e informaciones puede ser utilizada abusivamente, del mismo modo que puede serlo la otra gran adquisición científica: la energía atómica y nuclear. La Sociedad Europea de Cultura (SEC) se ha manifestado muy alerta con respecto a esta última conquista científica, que amenazó y amenaza a la humanidad en lugar de servir y de aumentar su bienestar. Una vez más, la SEC debería ayudar a la comunidad internacional a resistir los abusos de una poderosa conquista científica, a establecer el equilibrio y el sentido de objetividad. No se suprime la violencia mediante la violencia, como tampoco se detiene la guerra mediante la guerra, sino a través de la justicia y de la verdad, las cuales hallan grandes dificultades para abrirse camino hacia la opinión del mundo, tan deformada actualmente por los medios masivos de comunicación.

Estimada señora, estimados amigos, les ruego hagan conocer mi modesta carta y, sobre todo, los documentos adjuntos (por otra parte ya obsoletos, dado que la situación se agrava rápidamente) al mayor número posible de personas y personalidades alrededor de ustedes. Como espíritus libres y moralmente independientes, practiquemos —cada quien en su dominio y en su país— los nobles principios de la política de la cultura, ubicándonos en un plano superior a la política ordinaria y, sobre todo, manteniéndonos por encima del caos provocado por los medios masivos de comunicación, esa diabólica actividad que siembra graves malentendidos entre los hombres.

*Dragan Nedeljković*

## PUEBLOS, INSTITUCIONES Y POLÍTICA DE LA CULTURA

Por Arrigo Levi  
POLITÓLOGO ITALIANO

### I

EL TEMA QUE SE HA ESCOGIDO para este Congreso de la Sociedad Europea de Cultura (SEC) en la hermosa ciudad de Venecia —“Escisiones, desunión, nuevas agregaciones y política de la cultura”—, debe ser considerado como el marco en el cual se inscribe la reflexión que voy a presentar ante ustedes sobre las relaciones entre los pueblos, las instituciones y la política de la cultura en la época actual. El título de nuestra conferencia brinda una contundente descripción de la misma: las escisiones, las desuniones y algunas veces las nuevas agregaciones, son en gran medida los elementos distintivos de un paisaje político caracterizado, en todo el mundo, por un movimiento incesante cuyo rumbo no se reconoce fácilmente. Es así como las grandes esperanzas que acompañaron el final —repentino y traumático— del imperio soviético, del sistema comunista y de la guerra fría, no tardaron en ser seguidas por un sentimiento de inquietud que tiene sus raíces en la dificultad de comprender lo que nos espera, tanto como en la angustia provocada por conflictos bárbaros e inesperados que, según parece, las grandes instituciones internacionales y las grandes potencias son incapaces de detener.

Resulta incluso muy difícil hallar una definición aceptable de esta época de cambios. Se empezó por hablar, simplemente, de la “posguerra fría”; luego se osó expresar la esperanza de que se podría estar asistiendo al nacimiento de un “nuevo orden mundial”. Recientemente, hasta se volvió demasiado fácil invertir por completo esta definición, sustituyéndola por la de “nuevo desorden mundial”. En mi opinión, ninguna de estas definiciones es satisfactoria. “Nuevo orden” es algo desde luego inexacto, y me recuerda

demasiado la *Neue Ordnung* hitleriana. “Nuevo desorden” podría ser aceptable, a condición de no olvidar jamás lo que, hasta anteaer, era el “orden” que “reinaba en Varsovia”. No está permitido sentir nostalgia por ese pasado —aún demasiado cercano— al punto de poder olvidar lo que Alexander Soljenitsyn no cesa de recordarnos, es decir (y cito la reciente entrevista con Bernard Pivot) que “todos los infortunios de hoy son una consecuencia de lo que sucedió antes: si vivimos tan mal es debido a que en 1917 los comunistas tomaron el poder”. Más aún: “no sólo valía la pena destruir el comunismo, sino que hubiera sido necesario hacerlo antes”.

Desde luego, la expresión “nuevo desorden mundial” puede expresar nostalgia no por el comunismo, sino por la *good old Cold War*: por la estabilidad —o rigidez, más bien— de la escena mundial, que se habría dado a consecuencia de la misma. La memoria de los hombres y de los pueblos es a veces muy corta: durante la guerra fría tuvieron lugar numerosas guerras, grandes y pequeñas, que fueron una consecuencia directa de ella. Y la mayoría de los conflictos que estallaron tras el final de la guerra fría de la ex Yugoslavia al Cáucaso o al Asia Central, no son en absoluto una consecuencia del cese de la gran confrontación entre el Este y el Oeste, sino más bien del fin del poder totalitario comunista y del estallido del imperio soviético. En 1947, George Kennan (en su célebre artículo firmado con una “X”) se preguntaba qué habría de descubrirse contenido dentro de la “gran olla” de la Unión Soviética el día en que se le quitara la tapa del poder totalitario comunista: hoy bien podemos verlo. Una “falsa pedagogía”, demagógica y autoritaria, no produjo el nacimiento del “hombre nuevo” del cual se hablaba. Muy por lo contrario, el poder comunista conservó intactos —como en estado de “congelamiento profundo”— pulsiones étnicas y sentimientos nacionalistas arcaicos que, a pesar de sus limitaciones, la “buena pedagogía” comunitaria hizo casi desaparecer en la Europa Occidental.

Más aún, fue sólo gracias al fin de la guerra fría —y a una nueva política de cooperación entre las grandes potencias (incluidas la URSS de Gorbachov y la Rusia de Yeltsin)— como se pudo hacer frente a un desafío al orden y al derecho internacionales tan serio como el de Saddam Hussein, y como fue creado un ámbito favorable para la solución de un antiguo conflicto como el de Medio Oriente. Todos éstos constituyen desarrollos positivos de la escena internacional, que habrían sido inconcebibles en la época de la *good old Cold War*.

## II

ENTRE “nuevo orden” y “nuevo desorden”, creo que sería más correcto decir que estamos asistiendo al nacimiento —o más bien a la evolución— de un “sistema global” aún joven. No cuesta trabajo agregar que esta aurora es desafortunadamente sangrienta, mucho más de lo que pudiera esperarse. Intentaré explicar mejor lo que quiero decir mediante la expresión *global system*, que he tomado de la terminología de la *World Dynamics* de Jay W. Forrester. En el plano físico, y al igual que todo otro planeta, nuestra tierra, Gea, siempre ha constituido un único “sistema” dinámico. No puede decirse lo mismo con respecto al plano de la historia del hombre y de las civilizaciones ni con respecto al plano de la política, hasta la época contemporánea. Los grandes imperios del pasado no se tocaban y apenas se conocían entre sí; las grandes culturas ejercían influencia recíproca de manera imperfecta y en períodos de tiempo muy prolongados.

Por primera vez en la historia, y debido a una serie de desarrollos tanto tecnológicos como políticos e ideológicos, el mundo de hoy se ha convertido en un “sistema”. El tiempo y el espacio se han, por así decirlo, “reducido” a tal punto que hoy es posible hablar de la tierra como de una “aldea global”: la difusión de las ideologías globales —de la democracia al comunismo— y de una cultura y modelo de vida universales se ve acompañada, a escala mundial, por la creciente interdependencia política y económica de las naciones. Estos desarrollos eran ya muy evidentes durante la guerra fría, en cuya época se enfrentaban dos ideologías, democracia y comunismo, que tenían ambiciones universales. Podría decirse que el “sistema global” nació con la guerra fría, y en parte debido a ella; o quizá, que la guerra fría constituyó el primer conflicto entre grandes potencias que haya tenido lugar en un “sistema global”, que estaba en vías de conformarse a partir de ciertas tendencias generales de la sociedad de la edad contemporánea.

Una vez hecha su aparición sobre la tierra, el “sistema global”, por imperfecto que sea, ya no va a abandonar el escenario de la historia. Así como la tierra nunca volverá a ser “desnuclearizada”, la política internacional nunca volverá a ser “desistematizada”. Para siempre jamás, los hombres vivirán en un “sistema global”, aun cuando muy a menudo ni siquiera tengan plena conciencia de ello. En la actual “edad de piedra” del sistema global, está muy generalizada la falta de comprensión del carácter “sistémico” de la política

internacional que constituye, por otra parte, una de las imperfecciones más asombrosas y peligrosas.

Pero si los elementos constitutivos del sistema —las instituciones y los pueblos, o un cierto número de ellos— no son conscientes de estar actuando dentro de un marco global orgánico, tampoco pueden juzgar correctamente los efectos “sistémicos” de sus acciones, lo que hace que algunas de ellas se vuelvan muy peligrosas para todos.

Más grave todavía es que el sistema, aunque sufra a escala global los efectos destructivos de los conflictos locales o las decisiones más ciegas de los poderes nacionales (pensemos en la destrucción irresponsable y fatal de las selvas tropicales, reserva vital del mundo, o en la extinción, por parte de los países más desarrollados, de materias primas y de recursos energéticos no renovables), no dispone aún de los instrumentos necesarios para reaccionar como tal y ejercer control sobre esos peligrosos desarrollos.

Así pues, tal como existe en la actualidad, el sistema es “discontinuo” e imperfecto, y esto lo vuelve peligroso: un cuerpo fuerte y maduro, pero que tiene cabeza de niño. Precisamente en el momento en que creía haber ganado su larga guerra contra la naturaleza ciega a fin de dominarla, el hombre, indiferente aprendiz de mago, consiguió los medios capaces de desestabilizar y destruir no sólo la civilización, sino también la naturaleza misma. De este modo, y como un círculo vicioso, el camino de la historia nos ha llevado de regreso al punto de partida, a una situación de precariedad y de incertidumbre comparable a la del hombre primitivo frente a las fuerzas inmensas e ingobernables de la naturaleza. La presente condición humana es quizá más trágica aún, puesto que resulta más difícil confiar nuestras esperanzas para el futuro en la fuerza de la razón o de la fe, en cuanto el peligro, para nosotros y para nuestros descendientes, se identifica precisamente con el progreso.

## III

PERO es necesario volver a los problemas de la política en el presente. La pregunta a plantear es evidente: ¿cuáles son los efectos del fin de la guerra fría, del derrumbe del imperio soviético y de la ideología comunista sobre el sistema global? Todavía resulta imposible hallar una respuesta completa y convincente, pero se pueden aventurar hipótesis y observaciones preliminares.

En comparación con el “modelo precedente”, nacido con la gran guerra ideológica entre el Este y el Oeste, el sistema global de

la posguerra fría nos ofrece ventajas evidentes y por todos reconocidas. El sistema bipolar, cuyo relativo equilibrio se basaba en un conflicto por el dominio global, presente siempre y en todas partes, amenazaba transformar cada conflicto local en causa potencial de una nueva guerra mundial, "caliente" y nuclear. Este peligro parece haber desaparecido y el mundo entero respira aliviado. El hecho de que ya no se pueda jugar con la rivalidad existente entre dos superpotencias y dos bloques robusteció asimismo las fuerzas que obran a favor de una política de paz, tanto en Medio Oriente —que ya he mencionado— como en otras regiones.

También puede haber desventajas. Es legítimo preguntarse si acaso un conflicto como el que se desencadenó en Yugoslavia no habría podido ser neutralizado más eficazmente, en la época de la guerra fría, por las superpotencias, preocupadas por no dejarse arrastrar a un enfrentamiento directo, capaz de desencadenar la "tercera guerra mundial".

Las ambiciones de la posguerra fría aumentaron considerablemente. Ya no se limitan a querer aislar o sofocar conflictos: ahora se pretende resolverlos, cosa que antes era frecuentemente tarea imposible. Hoy se considera obligación de la sociedad internacional correr en auxilio de todos los pueblos que tienen necesidad urgente de "ayuda humanitaria", o que sufren las atroces consecuencias del "derrumbe" del Estado o de guerras devastadoras entre facciones ideológicas, étnicas o religiosas. Ya no se habla de "control de armamentos" sino de desarme y las grandes potencias destruyen sus arsenales nucleares y reducen sus ejércitos. Al mismo tiempo, sin embargo, es un hecho que en el mundo nunca se habían vendido tantas armas como en la actualidad, y que aumenta el peligro de la proliferación nuclear y de la propagación de otros aterradores sistemas de armamento (las armas químicas, los misiles), los cuales harían que cualquier conflicto local se volviera muchísimo más destructivo.

Ciertos factores de agregación, producidos como reacción a las amenazas de la guerra fría, desaparecieron (en el Este) o se debilitaron (en el Oeste). Otros impulsos de agregación hicieron su aparición en la escena europea y mundial. El debilitamiento del proceso de integración europea, las dificultades del proyecto de Maastricht, surgidas en el preciso momento en que varios Estados querían haberse convertido en miembros del "Club Europeo" y los problemas de la OTAN, que debe hallar una nueva vocación y proveerse de una nueva organización, y la cual no sabe qué res-

puesta dar a los antiguos enemigos que llaman con insistencia a su puerta, son elementos típicos de este período de transición. Las estructuras del "sistema" que se habían formado en la época de la guerra fría, y en parte —sólo en parte— a causa de ella, tales como la OTAN y más aún la Comunidad Europea, o la CSCE, tienen grandes probabilidades de evolucionar y de crecer, hasta convertirse en los elementos estructurales fundamentales de un eficaz sistema global. Pero el peligro de la desintegración, o del regreso a la atomización, del ámbito político internacional, también es enorme. Asimismo, existe un creciente desfase entre las expectativas de los pueblos y la capacidad que tienen las instituciones de satisfacerlas. Y, además, es necesario admitir que también los pueblos (y, por desgracia, sus intelectuales) son a veces entusiastas protagonistas de atroces conflictos.

La institución que más que ninguna otra se halla en el centro de esta compleja evolución del sistema global es indudablemente la ONU. No deseo extenderme sobre este asunto, del que se habla a diario en la prensa, acerca del cual se discute sin cesar en innumerables encuentros internacionales, y que ya constituye el tema de toda una biblioteca de documentos oficiales de los Estados. Haría al respecto una sola observación, con un breve "rodeo" ruso, que me conduce a la parte conclusiva de mi informe.

En el fondo de los grandes problemas institucionales, y que sólo pueden ser resueltos por las instituciones preferentemente, como es obvio, por medios pacíficos, existe un problema general que concierne a los pueblos y a los individuos: se trata del problema de su cultura política y su preparación para el cambio, porque las instituciones no van a cambiar si los pueblos no están dispuestos a apoyarlas, mediante su esfuerzo y a veces sus sacrificios, cuando ellas deban hacer frente a sus nuevas responsabilidades.

Esto nos parece evidente si analizamos la difícil "larga marcha" de los países de la Europa Oriental hacia la democracia: un camino muy arduo y colmado de peligros, tal como lo hemos visto aún recientemente en las sangrientas jornadas de la revuelta de Moscú. No hay democracia alguna en el mundo (y Rusia, o Polonia, u otros países no serán la excepción) que no sea el fruto de un prolongado crecimiento cultural e institucional. La Rusia de hace cien años estaba en vías de convertirse en una democracia (así como ya se encontraba plenamente ocupada en su "despegue" industrial), aun cuando a la sazón las masas estuvieran todavía en gran medida ajenas del juego político. Tras cien años de crecimiento económico

y social, esas masas permanecen aún afuera, en gran medida, de un juego democrático embrionario que hasta ahora no ha sabido producir (lo cual afortunadamente no es el caso de los demás países ex comunistas) verdaderos partidos políticos. Pero esto no significa que los rusos estén "negados" para la democracia o para la economía de mercado capitalista. La nación rusa sigue siendo una de las grandes naciones europeas que ha aportado a nuestra cultura común extraordinarias contribuciones en el campo de la literatura, las artes, la ciencia o el pensamiento filosófico y político. Con todos sus defectos, sus estructuras económicas son las de una gran potencia industrial y su población es una de las más instruidas de nuestra época. Por lo tanto, suponer que la democracia no pueda nacer en Rusia, como si existiera una "inferioridad racial" de los rusos, no sólo es absurdo y perverso, sino que tampoco le asiste al mundo razón alguna para pensar que esto sea probable. Es verdad que la democracia no puede nacer en poco tiempo. El mundo no fue creado en un solo día. Y el avance de Rusia hacia la democracia no se logrará sin un progreso político-cultural, que es la condición necesaria del progreso institucional.

Regresando del "caso ruso" a la escena internacional, es igualmente cierto que el problema político del *aggiornamento* del sistema global, tal como lo hemos heredado de la guerra fría, es finalmente un problema de evolución de la cultura política de las naciones. Hoy sigue siendo verdad lo que Umberto Campagnolo escribía en 1958, es decir, que para crear lo que ahora se denomina un "nuevo orden" global, es necesario "comprometer a los pueblos a establecer entre ellos vínculos cada vez más sólidos", con el objeto de crear instituciones nuevas "en las cuales las comunidades de intereses se abrirán paso sobre las barreras de las fronteras nacionales". Y la empresa de producir ese gran cambio en la cultura de los pueblos, hoy sigue siendo todo lo "titánica" que le parecía a Umberto Campagnolo hace ya 35 años. Como ejemplo de la dificultad de convencer a los pueblos de aceptar una nueva concepción de la política global, así como la de estimar los instrumentos necesarios para dar a esta concepción estructuras institucionales apropiadas, mencionaré un tema específico: el de las "intervenciones humanitarias" (o de la "injerencia humanitaria" como se dice habitualmente, mediante una expresión ambigua pero atractiva), que también ha sido objeto de varias intervenciones de la Iglesia, y personalmente del papa Juan Pablo II, y que está ubicado en el centro del gran debate sobre la reforma de la ONU.

EN su carta del 12 de marzo de 1993 al secretario general de la ONU, Boutros Boutros-Ghali, Juan Pablo II, al atraer su atención sobre la tragedia de la ex Yugoslavia, afirmaba que la ONU es "el foro más adecuado para que la comunidad internacional pueda asumir su responsabilidad hacia algunos de sus miembros que son incapaces de vivir con sus sufrimientos", y declaraba que "la autoridad del derecho y la fuerza moral de las máximas instituciones internacionales son los fundamentos sobre los que se apoya el derecho de intervención para la salvaguardia de la población tomada como rehén por la mortífera demencia de los partidarios de la guerra". La situación en Bosnia era definida por el secretario de Estado, cardenal Sodano (*La Stampa*, 28 de diciembre de 1992), como "desesperada y extremadamente grave, al punto de volverse legítimo y justo desarmar al agresor si todos los otros medios han revelado ser ineficaces".

Se podrían mencionar muchas otras posturas similares, adoptadas por las máximas autoridades de la Iglesia. Al mismo tiempo, el Vaticano condenó y sigue condenando la guerra del Golfo como injustificada y excesiva, y sigue rechazando en principio la guerra como método aceptable para resolver los conflictos entre los pueblos. Cuando en ocasión de un debate celebrado hace unos meses en la comunidad de San Egidio, en Roma, tuve oportunidad de preguntarle al cardenal Silvestrini, si acaso no había contradicciones e indecisiones en la postura del Papa con respecto a estos problemas (en efecto, la Iglesia nunca pidió oficialmente una intervención militar de "imposición forzosa de la paz" por parte de la ONU en Bosnia, intervención que por otra parte fue desechada como imposible e inaceptable por la ONU y las grandes potencias), el cardenal Silvestrini me respondió: "El Papa sabe muy bien que la Santa Sede no tiene los medios políticos o diplomáticos para intervenir; y entonces él solicita, implora, pide que la comunidad internacional se proporcione esos medios: la Iglesia se preocupa de estimular la creación de la conciencia de los hombres. La indecisión radica en la situación". Y aun así, "de todas maneras hay que renunciar a la guerra". Yo subrayo: la indecisión radica en los hechos, en la realidad.

Bien se sabe que el "derecho de injerencia" puede tener justificaciones en el Estatuto de la ONU, en la necesidad de salvaguardar la paz, así como en los principios fundamentales de la Carta sobre los Derechos Humanos. Pero sabemos también que la "injerencia"

contradice un principio fundamental del Derecho Internacional, inscrito en innumerables tratados y documentos de instituciones internacionales: el del respeto hacia la soberanía de los Estados independientes. Así pues, existen problemas tanto jurídicos como éticos, o religiosos, o militares, o institucionales, que deben ser resueltos para que la ONU pueda asumir funciones, aun parciales, de "gobierno" a escala mundial. Pero todavía antes, hay que "crear la conciencia de los hombres".

En otro debate más acerca de estos temas durante los Encuentros Internacionales por la Paz, el 20 de septiembre en Milán, yo subrayé —y lo repito ahora— que esta tarea inmensa encaja con todo derecho dentro de la esfera de la "política de la religión", del mismo modo como lo hace en la "política de la cultura". A la política de la cultura (y de la religión, como instrumento de formación de los hombres) le corresponde crear las condiciones que permitan a las instituciones y a los hombres de la política "pensar" y llevar a cabo ciertos grandes objetivos de reforma del sistema global.

El recurso a la fuerza, no para "defender la patria" sino por "fines humanitarios" concernientes a pueblos distantes de nosotros, sólo puede verificarse si es que estamos dispuestos a "morir por Sarajevo", o por "Mogadiscio". Asimismo, resulta muy evidente que la mayoría de los pueblos se muestran hoy muy prestos a indignarse por las desgracias ajenas y por la incapacidad de los gobiernos para ponerles fin a éstas, pero de ningún modo están dispuestos a "morir por Sarajevo". Y, por otra parte, es necesario que el marco jurídico e institucional se halle bien definido antes de que los gobiernos democráticos puedan obtener de sus pueblos tales sacrificios. El ecumenismo, religioso o laico, está lejos de haber conquistado la conciencia de las naciones de la tierra.

V

EN la actualidad, el ecumenismo debe ser una característica fundamental de la política de la cultura. En el ecumenismo religioso de nuestro tiempo hay que destacar no sólo el principio del "diálogo entre varios" o el de la aceptación de la dignidad equivalente de distintas ideas (principios cuyas raíces se hallan mucho más en el pensamiento laico y liberal que en las tradiciones absolutistas de las religiones), sino también una especie de "entusiasmo de neófitos" —si se puede decir sin ofensa—, mediante el cual se "busca el

encuentro" con los "otros". En este ecumenismo religioso suele haber virtudes proféticas que me parecen verdaderamente admirables.

La política de la cultura tiene una deuda para consigo misma y para con su historia, consistente en no desperdiciar la ocasión que se le ofrece —con el final del gran cisma de la cultura "occidental" que fue la guerra fría— de difundir su mensaje. Porque no es posible poner en duda que la nueva época que se inició merced al término de la gran confrontación ideológica que ocupó la mayor parte de este siglo, ofrece condiciones favorables para la construcción de un "sistema" global que tenga más posibilidades de superar la prueba fatal del acceso de la historia a la era nuclear. Se trata de inventar una nueva sociedad internacional y esto exige que nos consagremos con todas nuestras energías a la tarea (y hago cita de una ya lejana reunión-entrevista con el papa Paulo VI hace casi un cuarto de siglo) de la "educación para la paz", cuya importancia —tal como me lo decía ese gran espíritu— no es menor aun cuando se desarrolle *in modo capillare e senza effetti visibili immediati*: de un modo capilar y sin efectos visibles inmediatos.

Cuando se comprueba que el principio de la prioridad del derecho del Hombre sobre el derecho de los Estados, de la razón del Hombre sobre la razón de Estado, se encuentra hoy en el centro del debate político entre los gobiernos, uno no puede menos que regocijarse ante la aceptación de estos temas —que nos pertenecen y que han constituido el meollo de varias de nuestras reuniones— por parte de la sociedad política internacional.

La "pedagogía de la paz", inspirada en los valores del universalismo y en los derechos del hombre, bien puede convertirse hoy en la tarea principal de una política de la cultura que se proponga luchar —mediante las armas del debate sobre los temas concretos de la vida internacional, por desgracia tan rica en conflictos— contra los fantasmas del pasado, que pueblan abundantemente nuestro *brave new world*, colmado de promesas y amenazas.

La política de la cultura, y nuestra sociedad, no pueden, desde luego, permanecer ausentes de estos debates, cuyo tema de fondo es la necesidad de comprender la realidad nueva de la sociedad internacional. Desde el comienzo, *Comprendre* ha sido también —sin que sea necesario recalcarlo entre nosotros— un principio inspirador de toda la acción de la Sociedad Europea de Cultura y el título de nuestra gran revista, la cual sigue siendo un vehículo indispensable para el desarrollo de nuestra acción y cuya ausencia espero que no se prolongue por mucho tiempo más.

Asimismo, espero que estas consideraciones, este *aggiornamento* de una reflexión que se desarrolla, desde hace algunos años, en los encuentros de la Sociedad Europea de Cultura, sea útil para nuestros trabajos en los próximos días. Y buen trabajo a todos nosotros.

*Traducción de Jorge Padín Videla*

## EL DESAFÍO DE LA GLOBALIDAD

Por *Edgar MORIN*  
FILÓSOFO Y SOCIOLOGO FRANCÉS

EXISTE UNA PROFUNDA CEGUERA con respecto a la naturaleza misma de lo que debe ser un conocimiento pertinente. Según el dogma imperante, la pertinencia crece con la especialización y con la abstracción. Ahora bien, un mínimo de conocimiento acerca de lo que es el conocimiento nos enseña que lo más importante es la contextualización. Claude Bastien señala que "la evolución cognitiva no tiende hacia la puesta en posición de conocimientos cada vez más abstractos sino, por el contrario, hacia su puesta en contexto"<sup>1</sup>, la que determina las condiciones de su inserción y los límites de su validez.

El conocimiento especializado es en sí mismo una forma particular de abstracción. La especialización *abs-trae*, es decir, extrae un objeto de un campo dado, rechaza los vínculos y las intercomunicaciones de aquél con su medio, y lo inserta en un sector conceptual abstracto que es el de la disciplina compartimentada, cuyas fronteras quiebran arbitrariamente la sistemicidad (la relación de una parte con el todo) y la multidimensionalidad de los fenómenos. La especialización conduce a la abstracción matemática, que opera por sí misma una escisión con lo concreto y privilegia, por una parte, todo lo que es calculable y formalizable, mientras que, por la otra, ignora el contexto necesario para la inteligibilidad de sus objetos.

Es así como la economía, que es la ciencia social matemáticamente más avanzada, es también la más atrasada social y humanamente en razón de haberse abstraído de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas, inseparables de las actividades económicas. Es debido a esto que sus expertos resultan cada vez más incapaces de interpretar las causas y las consecuencias

<sup>1</sup> Claude Bastien, "Le décalage entre logique et connaissance", en *Courrier du CNRS*, Sciences cognitives, núm. 79, octubre de 1992.

de las perturbaciones monetarias y bursátiles, así como de prever y predecir el curso de la economía, aun a corto plazo.

El conocimiento debe ciertamente utilizar la abstracción, pero buscando construirse por referencia al contexto, y de ese modo debe movilizar lo que el cognoscente sabe del mundo. Como escribe François Recanati: "La comprensión de los enunciados, lejos de reducirse a un puro y simple desciframiento, es un proceso no modular de interpretación que moviliza a la inteligencia general y recurre largamente al conocimiento del mundo".<sup>2</sup> Es decir que la comprensión de datos particulares sólo puede ser pertinente para quien mantenga y cultive su inteligencia general, y movilice sus conocimientos de conjunto para cada caso en particular. Marcel Mauss decía: "Es necesario recomponer el todo". Nosotros agregamos: es necesario movilizar el todo. Desde luego, no es posible conocer todo del mundo ni captar sus múltiples transformaciones. Sin embargo, por aleatorio y difícil que resulte, el conocimiento de los problemas clave del mundo, de las informaciones clave que conciernen a este mundo, debe intentarse bajo pena de imbecilidad cognitiva. Y tanto más cuanto hoy el contexto de todo conocimiento político, económico, antropológico, ecológico, etc., es el mundo mismo. La era planetaria necesita ubicarlo todo en el contexto planetario. El conocimiento del mundo en cuanto mundo se vuelve una necesidad a la vez intelectual y vital. Es el problema universal para todo ciudadano: cómo lograr acceso a las informaciones sobre el mundo y cómo lograr la posibilidad de articularlas y organizarlas. Pero para articularlas y organizarlas, y con esto reconocer y conocer los problemas del mundo, es necesaria una reforma de pensamiento. Esta reforma, que implica el desarrollo de la contextualización del conocimiento, exige *ipso facto* la complejización del conocimiento.

#### *El pensamiento en piezas sueltas*

EL pensamiento que separa en compartimientos, que divide y aísla, permite a los especialistas y expertos ser muy eficientes en sus propios compartimientos y cooperar eficazmente en sectores de conocimiento no complejos, particularmente los concernientes al funcionamiento de las máquinas artificiales. Pero la lógica a la cual ellos obedecen extiende sobre la sociedad y sobre las relaciones humanas las coacciones y los mecanismos inhumanos de la máquina

<sup>2</sup> *Ibid.*, "La pragmatique linguistique", p. 21.

artificial, y su visión determinista, mecanicista, cuantitativa y formalista ignora, oculta o suprime todo lo que es subjetivo, afectivo, libre y creativo. Además, los espíritus parcelados y tecno-burocratizados son ciegos a las inter-retro-acciones y a la causalidad en círculo, y llegan frecuentemente a considerar los fenómenos de acuerdo a la causalidad lineal. Perciben las realidades vivientes y sociales según la concepción mecanicista-determinista, válida solamente para las máquinas artificiales. Más amplia y profundamente, en el espíritu tecno-burocrático hay incapacidad para percibir, tanto como para concebir, lo global y lo fundamental, la complejidad de los problemas humanos.

Los problemas son interdependientes en el tiempo y en el espacio, mientras lo que hacen las investigaciones en las distintas disciplinas es aislarlos. Desde luego, particularmente en lo que concierne al medio ambiente y al desarrollo, hay una primera toma de conciencia que conduce a promover investigaciones interdisciplinarias, pero, a pesar de que exista una importante asignación de créditos con este fin, los resultados son pobres debido a que los títulos, carreras y sistemas de evaluación se desarrollan en el marco de cada disciplina. Hay sobre todo una resistencia al pensamiento trans-disciplinario por parte del *establishment* mandarino-universitario tan formidable como lo fue la de la Sorbona en el siglo XVII al desarrollo de las ciencias.

La posibilidad de pensar y el derecho al pensamiento son negados por el principio mismo de organización por disciplinas de los conocimientos científicos y por el encierro de la filosofía dentro de sí misma. La mayoría de los filósofos desdena la posibilidad de consagrar su reflexión a conocimientos nuevos que modifican las concepciones del mundo, de lo real, del hombre, etc. Por primera vez en la tradición nacida de los griegos, los pensadores se apartan del cosmos, del destino del hombre en el mundo, de las aporías de lo real. El mundo agoniza y ellos discuten sobre el sexo de Edipo o debaten en torno al *Lebenswelt* sin *Leben* ni *Welt*.

#### *La falsa racionalidad*

LA falsa racionalidad, es decir, la racionalización abstracta y unidimensional, triunfa sobre el terreno: las concentraciones parecerían apresuradas, los surcos demasiado profundos y longitudinales, el desmonte y la tala sin control, la pavimentación de los caminos, el urbanismo que sólo aspira a hacer más rentable la superficie

del suelo, la seudofuncionalidad planificadora que pasa por alto las necesidades no cuantificables y no identificables a través de cuestionarios han multiplicado los suburbios desquiciados mientras que las nuevas ciudades se convierten rápidamente en islas de tedio, de siedad, de degradación, de incuria, de despersonalización, de delincuencia.

En todas partes, y durante decenas de años, las soluciones pretendidamente racionales aportadas por expertos convencidos de estar actuando en favor de la razón y el progreso y de no encontrar en las costumbres y en los temores de la población sino supersticiones, empobrecían mientras enriquecían, destruían mientras creaban. Las obras maestras más monumentales de esta racionalidad tecno-burocrática fueron realizadas en la URSS, donde, por ejemplo, se desvió el curso de los ríos para regar, aun en las horas de mayor calor, hectáreas deforestadas de cultivo de algodón, lo cual provocó la salinización del suelo por aumento de la sal de la tierra, el agotamiento de las aguas subterráneas y el desecamiento del mar de Aral.

La inteligencia parcelada, compartimentada, mecanicista, disyuntiva y reduccionista rompe la complejidad del mundo en fragmentos disgregados, fracciona los problemas, separa lo que está unido, unidimensionaliza lo multidimensional. Es una inteligencia a la vez miope, anquilosada, daltónica y tuerta que la mayoría de las veces termina por ser ciega, y destruye en el embrión todas las posibilidades de comprensión y de reflexión, a la vez que elimina todas las oportunidades de ofrecer un juicio correctivo o una perspectiva a largo plazo. De este modo, cuanto más multidimensionales se vuelven los problemas, más incapacidad hay para pensar su multidimensionalidad; cuanto más progresa la crisis, más progresa la incapacidad para pensar la crisis; cuanto más planetarios se tornan los problemas, más impensables se tornan. Incapaz de examinar el contexto y la complejidad planetaria, la inteligencia ciega vuelve al individuo inconsciente e irresponsable. Y se ha vuelto mortífera.

Uno de los aspectos del problema planetario es que las soluciones intelectuales, científicas o filosóficas a las cuales se recurre habitualmente constituyen en sí mismas los problemas más urgentes y más graves a resolver. Como lo dijeron Aurelio Peccei y Daisaku Ikado: "El enfoque reduccionista que consiste en atenerse a una sola serie de factores para solucionar la totalidad de los problemas planteados por la crisis multiforme que actualmente atravesamos es menos una solución que el problema mismo".

### *Restaurar la racionalidad contra la racionalización*

EL pensamiento mutilado y la inteligencia ciega se pretenden y se creen racionales. La verdadera racionalidad es abierta y dialoga con un realidad que la resiste, opera un incesante ir y venir entre la lógica y lo empírico, y es el fruto del debate argumentado de las ideas y no la propiedad de un sistema de ideas. La razón que ignora los seres, la subjetividad, la afectividad y la vida es irracional. Es necesario tomar en cuenta el mito, el afecto, el amor y el arrepentimiento, que deben ser considerados racionalmente. La verdadera racionalidad conoce los límites de la lógica, del determinismo, del mecanicismo; sabe que el espíritu humano no puede ser omnisciente y que la realidad comporta el misterio. La verdadera racionalidad debe tratar con lo irracionalizado, con lo oscuro, con lo irracionalizable, y debe luchar contra la racionalización que abrevia en sus mismas fuentes, y que, sin embargo, no encierra, dentro de su sistema coherente que se pretende exhaustivo, sino fragmentos de realidad. La verdadera racionalidad no es solamente crítica, sino también autocrítica.

La racionalidad no es una propiedad en ninguno de estos dos sentidos del término: 1) la cualidad de que están dotados ciertos espíritus (científicos, técnicos), y de la cual otros carecen, ni 2) el bien del cual son propietarios los técnicos y los científicos.

El volvernos conscientes de ello nos incita a romper con la ilusión, característicamente occidental, de creernos propietarios de la racionalidad, y con la costumbre de medir toda cultura de acuerdo a sus hazañas tecnológicas y a considerar en toda su complejidad la identidad terrena del ser humano.

### *Pensar el contexto y el complejo*

LA identidad terrena y la antropolítica no pueden concebirse sin un pensamiento capaz de unir las nociones disgregadas y los conocimientos compartimentados. Los conocimientos nuevos que nos hacen descubrir la Tierra-Patria —la Tierra-sistema, la Tierra-Gea, la biosfera, el lugar de la Tierra en el cosmos— no tienen sentido alguno mientras estén separados. Repitámoslo: la Tierra no es la suma de un planeta físico más la biosfera más la humanidad. La Tierra es una compleja totalidad físico-biológico-antropológica, en la cual la Vida es una emergencia de la historia de la Tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida terrestre. La relación del hombre con la naturaleza no puede concebirse de manera

reduccionista ni en forma escindida. La humanidad es una entidad planetaria y biosférica. El ser humano, a la vez natural y sobrenatural, tiene raíces en la naturaleza viviente y física, pero emerge y se distingue de ella por la cultura, el pensamiento y la conciencia.

Los pensamientos que fraccionan, que parcelan todo lo que es global, ignoran por naturaleza el complejo antropológico y el contexto planetario. Pero no basta con enarbolar el estandarte de lo global: hay que asociar los elementos de lo global en una articulación organizativa compleja. Hay que contextualizar esa misma globalidad. La reforma necesaria del pensamiento será aquella que genere un pensamiento del contexto y de lo complejo.

#### *El pensamiento del contexto*

DEBEMOS pensar en términos planetarios la política, la economía, la demografía, la ecología, la protección de los tesoros biológicos, ecológicos y culturales regionales —en la Amazonia, por ejemplo, contemplar a la vez las culturas indígenas y la selva—, las diversidades animales y vegetales, las diversidades culturales —frutos de experiencias multimilenarias que son inseparables de las diversidades ecológicas, etc. Pero no basta con inscribir todas las cosas y todos los acontecimientos en un “marco” u “horizonte” planetario. De lo que se trata es de investigar permanentemente la relación de inseparabilidad y de inter-retro-acción entre todo fenómeno y su contexto, y de todo contexto con el contexto planetario.

#### *El pensamiento de lo complejo*

HAY necesidad de un pensamiento que reúna lo que está disgregado y compartimentado, que respete la diversidad reconociendo la unidad, que intente discernir las interdependencias:

- de un pensamiento radical (que va a la raíz de los problemas),
- de un pensamiento multidimensional,
- de un pensamiento organizador o sistémico que conciba la relación del todo con las partes —tal como el que comenzó a desarrollarse en las ciencias ecológicas y en las ciencias de la tierra,
- de un pensamiento ecologizado, que en lugar de aislar el objeto estudiado lo considere en y por su relación auto-eco-organizadora con su entorno cultural, social, económico, político y natural,

- de un pensamiento que conciba la ecología y la dialéctica de la acción y esté capacitado para seguir una estrategia que permita modificar e incluso anular la acción emprendida,
- de un pensamiento que reconozca su carácter inacabado y contemple la incertidumbre, particularmente en la acción, porque no hay acción sino en lo incierto.

Es necesario enfrentar problemas que impliquen incertidumbres e imprevisibilidades, interdependencias e inter-retro-acciones en una expansión planetaria relativamente veloz (Francesco di Castri), con discontinuidades, no-linealidades, desequilibrios, comportamientos “caóticos” y bifurcaciones.

Lo particular se vuelve abstracto en cuanto se lo aísla de su contexto, separado de todo aquello de lo que forma parte. Lo global se vuelve abstracto en el momento en que no es más que un todo separado de sus partes. El pensamiento del complejo planetario nos remite sin cesar de la parte al todo y del todo a la parte.

La fórmula compleja de la antropolítica no se limita al “pensar global, actuar global”, sino que se expresa a través de la pareja *pensar global/actuar local, pensar local/actuar global*. El pensamiento planetario deja de oponer lo universal y lo concreto, lo general y lo singular: lo universal se ha vuelto singular; es el universo cósmico y concreto, es el universo terrestre.

La pérdida de un universalismo abstracto resulta para muchos la pérdida de lo universal; la pérdida de unseudoracionalismo resulta para los racionalizadores una escalada de irracionalismo.

Existe ciertamente una crisis del universalismo progresista abstracto pero, en el proceso mismo por el cual todo se vuelve mundial y todo se ubica en el universo singular que es el nuestro, se da por fin la emergencia de lo universal concreto.

#### *La restauración del pensamiento*

YA no se reconoce un lugar al pensamiento en el universo de las distintas disciplinas. Hay filósofos y científicos que piensan, hay no-filósofos y no-científicos que también lo hacen, pero el pensamiento parece ser una actividad ancilar de la ciencia y de la filosofía, cuando las ciencias y las filosofías están dedicadas a pensar al hombre, la vida, el mundo y lo real, y cuando este pensamiento debería a su vez volver a actuar sobre las conciencias y orientar el vivir.

La reforma del pensamiento es un problema antropológico e histórico clave.

Nunca en la historia de la humanidad las responsabilidades del pensamiento y de la cultura han sido tan abrumadoras como lo son en el momento actual.

*Traducción de Liliana Irene Weinberg*

## FALSA INCOMPATIBILIDAD ENTRE LO PARTICULAR Y LO UNIVERSAL

Por *Damaskinos PAPANDRÉOU*  
METROPOLITA DE SUIZA

EN OCASIÓN de la anterior reunión de la Sociedad Europea de Cultura, que se celebró en Padua entre el 19 y el 21 de abril de 1991, sobre el tema "Razón de Estado y razón del hombre a fines del siglo xx", tuve que referirme a la pregunta: "¿Hacia la integración o hacia la disgregación?". En tal oportunidad dije, entre otras cosas:

El hombre del siglo XX es un ser trágico que, tras las dolorosas experiencias de dos guerras mundiales devastadoras, está llamado a reevaluar todos los elementos de sus opciones —particularmente las de los últimos siglos— y a redefinir sus perspectivas. Ante él se presenta un mundo de ideas y de valores que ha determinado su desarrollo espiritual y su evolución cultural a lo largo de su experiencia histórica. En la actualidad, esas ideas y esos valores son puestos en duda, o bien se ven disgregados en un remolino de desilusiones o de nuevas búsquedas. Los componentes de la civilización moderna han perdido su vínculo funcional con el conjunto orgánico, terminando por acentuar tan sólo la multiplicidad de la disgregación entre el "todo" y la "parte" de una civilización en busca de la renovación de su identidad y de su relación con el hombre.

La profunda crisis de identidad y de función de la civilización contemporánea, como por lo demás, de cualquier otra civilización, es una consecuencia de la fragmentación de las tendencias que definen su evolución histórica. La competencia interna entre los elementos de una civilización es una continua oposición dialéctica entre la "parte" y el "todo", puesto que el dinamismo periódico de la "parte" pretende sustituir al "todo" dentro de un proceso de neutralización de la función de los demás componentes de la identidad cultural. En cada civilización, la noción del "todo" se define por la plenitud de los elementos que la componen y que determinan la escala de sus valores. La noción de la "parte" está ligada a una opción selectiva o unilateral de elementos, la cual a su vez remodela selectivamente la escala de valores.

Es igualmente aceptado que los elementos necesarios para especificar la noción del "todo" en una civilización se revelan por intermedio de una jerarquización estimativa y funcional de tres entidades fundamentales de la historia espiritual de la humanidad: Dios, el hombre y el mundo. Cada civilización conservará la plenitud de sus perspectivas siempre y cuando no rechace una de estas tres dimensiones, y sobre todo cuando busque una forma de equilibrio armónico en su composición. Por el contrario, cuando una de estas tres dimensiones se ve marginada o rechazada como elemento orgánico del "todo" de una civilización, es entonces la plenitud de la identidad misma de la civilización la que resulta abolida, y es la escala de valores la que queda completamente trastocada, con las consecuencias que son de prever en todos los pliegues de la vida espiritual del hombre.

## I

EN la primera parte de mi disertación tratar  sobre el fenómeno "particular" del nacionalismo y de la intolerancia en Europa frente a la enseñanza "universal" de la Iglesia.

1. Sufrimos en la actualidad la trágica experiencia de los cambios políticos, sociales y espirituales que han sacudido a nuestra época, los cuales —aunque se desarrollan a un ritmo veloz en los países de la Europa Central y Oriental— también ejercen influencia en las gestaciones espirituales dentro de la comunidad internacional. Desde luego, el hombre de nuestra época —cogido de improviso por la inesperada evolución y la rapidez de estos cambios históricos— no est  listo ni preparado para evaluar las consecuencias directas o indirectas de ellos sobre su propia identidad espiritual y social. Meramente se conforma con observar los cambios en curso y, si bien percibe la influencia directa de éstos sobre su vida, se siente incapaz de interpretarlos o de evaluarlos.

En efecto, los susodichos cambios —aun cuando sobrevengan en un área geográfica determinada o conciernen a pueblos concretos— podrían ser evaluados según criterios más generales tomados de la historia de la humanidad. Ellos determinan —indirecta pero claramente—, por un lado el hecho de que, en el mundo de las ideas, el concepto de "parte" no puede sustituir al de "conjunto" y, por el otro, el hecho de que todo lo que es "contempor l" no puede sobrevivir independiente o desconectado de la continuidad auténtica de lo "transtemporal" que sella la conciencia de los pueblos. Lo que se desploma es lo "parcial" que tuvo la pretensión de

ocupar el lugar del "conjunto" y, como "contempor l", de sustituir al sentido de lo "transtemporal" en las sucesivas estructuras de la civilización humana. Lo "parcial contempor l" se ha eclipsado bajo la presión del "conjunto transtemporal". En el curso de los cambios históricos, de la reprimida memoria transtemporal de los pueblos, han surgido sin embargo otros "parciales" reprimidos que reclaman desempeñar el papel del "conjunto", como por ejemplo los nacionalismos contemporáneos.

En efecto, los nacionalismos puros o combinados con particularidades confesionales amenazan fragmentar no sólo la cohesión social de cada pueblo, sino también la coexistencia pacífica de los pueblos de una región más extensa. En el fondo, la degradación del sentimiento nacional de los pueblos bajo la presión de los principios de un idealismo internacionalista absurdo y unilateral constituía una opresión del "conjunto" transtemporal de la conciencia nacional de los pueblos que, tras el derrumbe del internacionalismo ideológico, se manifestó bajo las más exageradas formas de nacionalismo y funciona como la mayor amenaza para la coexistencia pacífica de los pueblos. En la historia de la humanidad, el nacionalismo siempre ha constituido la peor forma de expresión de la conciencia nacional, pues absolutiza prioritariamente sus elementos enfermizos.

Aun cuando tenga sus raíces en la conciencia nacional, el nacionalismo siempre se separa de la universalidad y de la riqueza de su contenido y reactiva experiencias históricas traumatizantes para purificar su patología histórica. Lo que constituye el motivo del nacionalismo —de todo nacionalismo—, no es desde luego el amor racional por su nación, sino un reprimido odio, particularmente hacia los pueblos vecinos que han afianzado su identidad nacional a través de un proceso de confrontaciones y hasta de conflictos. En este sentido, toda forma de nacionalismo es un fenómeno mórbido, especialmente cuando est  ligado a un fanatismo confesional o religioso tal como sucede hoy —e incluso de manera especialmente virulenta— con los pueblos no sólo de la Europa del Este sino también de la Europa Occidental.

2. La Iglesia ortodoxa se encuentra a la cabeza de las manifestaciones mórbidas de las diversas formas de nacionalismo, sobre todo a causa del superficial entusiasmo provocado por el derrumbe del internacionalismo ideológico autoritario. Por otra parte, la Iglesia ortodoxa siempre demostró una particular sensibilidad para servir

espiritualmente a los destinos históricos de la nación dondequiera que la llamara su misión, mientras que nunca tropezó con dificultades insalvables para adaptar sus estructuras administrativas al proceso histórico de construcción de la relación nación-Estado. Desde luego, esta relación no es necesariamente una relación de identidad en el marco de un Estado puramente nacional; por el contrario, la experiencia histórica nos enseña que toda nación tiene tendencia a construir una forma concreta de expresión estatal, la cual varía según sean las concepciones de cada época referentes al Estado. Pero de hecho, la relación nación-Estado sólo raramente resulta en una identidad perfecta, dado que por lo general el Estado es una realidad o bien más amplia o bien más estrecha que la nación.

La actitud positiva de la ortodoxia con respecto a la nación se deriva del indiscutible vínculo de la misión de la Iglesia con su servicio en las diversas naciones que constituyen el género humano. En este espíritu, la distinción de las naciones se inscribe en el plano de la divina "economía" para la salvación del mundo, desde la creación hasta los hechos postreros, cuando todas distinciones del género humano hayan sido superadas. Durante la creación, Dios, "hizo de uno solo todo el linaje humano, que habita sobre toda la faz de la tierra; El fij  los tiempos precisos y los confines de su morada para que busquen a Dios" (Hch 17, 26 ss). Las naciones participan de la salvación en Cristo porque "son coherederos y miembros de un mismo cuerpo y juntamente partícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del Evangelio" (Ef 3, 6). Esto se ve confirmado por el mandamiento explícito del Señor a los Apóstoles: "haced discípulos de todas las gentes, bautiz ndolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado" (Mt 28, 19-20), puesto que "la Buena Nueva del Reino se predicar  en el mundo entero" (Mt 24, 14, cf. Mc 13, 10), dado que "se predicar  en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las naciones" (Lc 24, 47).

Esta proclamación, concerniente a la necesidad de incorporar a las naciones dentro de la nueva realidad en Cristo, constituye un elemento fundamental de la perspectiva ecuménica del Evangelio de la salvación, tanto como del comienzo del proceso de superación de la nación en la nueva realidad de la Iglesia. Con el conjunto de la obra de la divina economía en Cristo y con la perspectiva ecuménica de la prédica apostólica, se forma progresivamente el cuerpo histórico de la Iglesia, en el cual los fieles se unen a la divina Cabeza de la Iglesia para constituir una nueva "raza elegida, la comunidad sacerdotal del rey, la nación santa, el pueblo que Dios se ha

ganado"'. (Ipe 2, 9). La superación de la nación en el cuerpo de la Iglesia es desde luego percibida en una perspectiva escatológica, pero que es vivida como un sabor anticipado de los bienes futuros en el marco de la experiencia espiritual del cuerpo eclesiológico. Es ésta la perspectiva proclamada por el apóstol Pablo al subrayar: "Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, habéis revestido a Cristo, ya no existe judío ni griego, ya no existe siervo ni libre, ya no existe varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Ga 3, 27-28). Por consiguiente, en la historia de la divina economía tanto la afirmación de la nación como su superación operan como dos etapas distintas que, bajo la conducción del Espíritu Santo, son vividas como dos cosas combinadas dentro del marco de la experiencia litúrgica de la Iglesia, según la crónica de Pentecostés: "Cuando descendí para confundir las lenguas, el Altísimo separ  las naciones; cuando distribuyó las lenguas de fuego, llamó a todos a la unidad"'.

3. La tradición bíblica referente a la afirmación pastoral y a la superación escatológica de la distinción de las naciones determinó con particular énfasis la misión histórica de la Iglesia ortodoxa. Efectivamente, en el transcurso de su misión la Iglesia siempre dio muestras de un notable respeto por la identidad nacional de los pueblos y por todos los elementos de su legado espiritual que fueron incorporados a la riqueza de la nueva experiencia espiritual para poner en valor la incorporación de la nación en la perspectiva de la cristiandad. En el transcurso de la historia de la Iglesia la confrontación dialéctica entre afirmación y superación de la nación ha dejado sus marcas sobre la variedad de tendencias espirituales de las naciones cristianas que se han alimentado en las mismas fuentes de la fe, y revela la variedad de carismas de las diversas naciones. La manifestación local del misterio de la Iglesia se encarnaba en una nación concreta que estaba asimilada al cuerpo único de Cristo: la Iglesia una, santa, católica y apostólica expandida por todo el mundo; y viv  el carácter ecuménico de la experiencia en su dimensión local, con toda la riqueza de los elementos del legado espiritual nacional. Este acoplamiento de los límites locales de las naciones y de la manifestación local de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, vincul  sólidamente la diaconía pastoral de la Iglesia local con la evolución cultural e histórica de las naciones, de tal modo que la fe cristiana pudo sellar indeleblemente la identidad espiritual de los pueblos.

Desde luego, la fragmentación nacional y la unidad en Cristo del género humano son vividas en la historia de la Iglesia desde la perspectiva de su superación escatológica, una perspectiva que no siempre se encuentra en la superficie de la toma de conciencia que una nación realiza de sí misma. La nación tiene tendencia a servirse de la fe para intensificar y enriquecer la particularidad de su patrimonio espiritual, en tanto que la Iglesia recalca constantemente la relación de ese patrimonio con el carácter ecuménico de la experiencia de la fe. Bajo esta perspectiva, la nación se ha vuelto un elemento de diferenciación de los pueblos cristianos, mientras que su identidad eclesial ha operado siempre como fundamento para poner de relieve la unidad de estos pueblos en el cuerpo de la Iglesia única, basada en el bautismo común y edificada sobre la experiencia común de la fe.

La perspectiva ecuménica de la Iglesia no perjudicó a las naciones en su específico patrimonio espiritual; por el contrario, las enriqueció y les abrió nuevos horizontes en cuanto a su comunión con los otros pueblos. El parentesco espiritual emanado de la identidad de fe, ha sido indudablemente el motivo más dinámico tanto del desarrollo de las relaciones internacionales como de la sustancial contribución de los cristianos a la evolución de la civilización europea y mundial. En efecto, la conciencia de sí misma de una nación, encarnada en el cuerpo eclesiástico local con su evidente sensibilidad ecuménica, rebasa la exclusividad de las fronteras del territorio nacional y se convierte en una conciencia más amplia de la relación orgánica entre la nación y el género humano. De este modo, la Iglesia asume a la nación en su manifestación local para integrarla al cuerpo eclesiástico; por su parte, la nación toma mayor conciencia de su identidad específica con la unidad del género humano.

4. La enseñanza cristiana sobre la importancia de la nación en el marco de la misión de la Iglesia combina manifestamente el servicio pastoral hacia la nación con la perspectiva escatológica de su superación, sin desnaturalizar el mensaje salvador de la fe cristiana. En este contexto, manifestar o sostener fenómenos nacionalistas implica una grave confusión, tanto de la relación histórica Iglesia-Estado como del sentido profundo de la fe. El nacionalismo es la expresión mórbida de la conciencia de sí misma de una nación, y cuando es estimulado por la Iglesia local desfigura el sentido mismo del Evangelio sobre la unidad y la salvación en Cristo de la humanidad.

Fiel y permanentemente, la Iglesia ortodoxa ha contribuido a poner de relieve a las naciones dentro de la nueva realidad en Cristo, sin por ello sacrificar el mensaje evangélico a los extravíos dictados por las circunstancias en que se encuentran las naciones particulares. La eclesiología ortodoxa considera a la Iglesia local como revelación auténtica de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, adaptando sus estructuras orgánicas al carácter local de las naciones. Sin embargo, ella entiende este carácter local común como una manifestación de la naturaleza ecuménica de su misión, y no agota el mensaje evangélico en aspiraciones nacionales o nacionalistas. El pensamiento occidental moderno ha promovido, por una parte, la idea de separar a las naciones de la fuente común de la fe y, por la otra, la necesidad de poner de relieve su particularidad nacional frente a las demás naciones cristianas mediante el rodeo de desarrollar una autoridad estatal hipertrofiada.

Los pueblos ortodoxos no han salido indemnes de las ideas anticlericales y antirreligiosas utilizadas por la autoridad estatal absolutista —aparecida por primera vez sobre suelo europeo— para desconectar la conciencia nacional de los pueblos de la influencia espiritual de la Iglesia. El Estado laico asimiló arbitrariamente la conciencia nacional de sí mismo y la voluntad estricta de la autoridad estatal, alimentando la primera de las visiones nacionalistas para separarla de las perspectivas ecuménicas de la tradición cristiana. En este marco, se comprende por qué la autoridad estatal impuso arbitrariamente la idea de la separación Estado-Iglesia y por qué reivindicó oficialmente el principio de la autocefalia eclesiástica para los Estados nacionales que se creaban poco a poco. El repliegue nacional de la autoridad estatal sobre sí misma dio libre curso a toda forma de nacionalismo o de etnocentrismo, que de este modo tomaron la delantera en los Estados ortodoxos sembrando confusión en las relaciones de las Iglesias locales con el Patriarcado ecuménico y en los sanos criterios que determinan el correcto funcionamiento de la institución canónica de la autocefalia eclesiástica.

La asociación bastarda del estatismo absolutista con el extravío ideológico del pensamiento occidental, intentó sacrificar la conciencia tanto religiosa como nacional de los pueblos a la visión quimérica de un internacionalismo ideológico ateo. Sin embargo, el hundimiento de esta asociación sacó a la superficie los excesos reprimidos y mórbidos que amenazan el auténtico contenido de la conciencia nacional de los pueblos y su coexistencia pacífica. La Iglesia posee la fuerza espiritual y la memoria transhistórica capaces de

purificar la conciencia nacional de las ocasionales irrupciones de nacionalismo, y de neutralizar el odio de los diversos nacionalismos, evocando la experiencia espiritual común de los pueblos en el cuerpo histórico de Cristo.

Es esta conciencia innata en la tradición ortodoxa la que, de manera profética, fue proclamada por la III Conferencia Panortodoxa Preconciliar (1986) en su documento sobre "La contribución de la Iglesia a la realización de la paz, de la justicia, de la libertad, de la fraternidad y del amor entre los pueblos, y a la supresión de las discriminaciones raciales y otras":

El Señor, Rey de la paz (cf. Hch 7, 2-3), desaprueba la violencia y la injusticia (cf. Sal 10, 5), condena el comportamiento inhumano hacia el prójimo (cf. Mc 25, 41-46 y St 2, 15-16). En Su reino, que comienza aquí abajo y tiene un carácter eminentemente espiritual, no hay lugar ni para los odios entre las naciones, ni para la enemistad y la intolerancia de género alguno (Cf. Esd 11, 6 y Rm 12, 10)... En conformidad con su fe, la Iglesia ortodoxa rechaza las discriminaciones raciales bajo todas sus formas, pues ellas presuponen una desigual consideración de las razas humanas y una escala de derechos. Sin embargo, aunque declara la urgente necesidad de abolir completamente las discriminaciones raciales, así como de ofrecer posibilidades de desarrollo integral a todos los habitantes de la tierra, ella no se limita a sostener únicamente la abolición de las discriminaciones basadas en el color de la piel y localizadas únicamente en ciertas regiones de nuestro planeta, sino que del mismo modo extiende su apoyo a la lucha contra las discriminaciones en detrimento de las diferentes minorías... Una minoría, ya sea religiosa, lingüística o étnica, debe ser respetada por lo que ella es. La libertad del hombre está ligada a la libertad de la comunidad a la cual él pertenece. En este aspecto, el pluralismo debería pautar la vida de todos los países. La unidad de una nación, de un país o de un Estado, debería ser comprendida como el derecho a la diferencia de las comunidades humanas... La ortodoxia confiesa que cada ser humano —independientemente de su color, de su religión, de su raza, de su nacionalidad y de su lengua— es portador de la imagen de Dios, que él es nuestro hermano o hermana, miembro con iguales derechos de la familia humana.

## II

1. SI queremos contribuir como cristianos a hacer compatibles lo particular y lo universal, debemos volver a aprender todos juntos a superar el absolutismo y el exclusivismo respecto de nuestras tradiciones particulares. Con frecuencia identificamos, por ejemplo, la fe apostólica y su expresión con teologías particulares que, por el contrario, deben ser concebidas como legítimos acercamientos

al misterio insondable de la Revelación divina, recibida y vivida en Oriente de distinta manera que en Occidente. Estas diferencias en la teología fueron consideradas en un primer momento como conciliables dentro de una misma fe, tanto más por cuanto un sentido agudo de la trascendencia del misterio y del carácter principalmente apofático que debe asumir su expresión humana, dejaba el campo libre a un legítimo pluralismo dentro de la misma fe tradicional. Un movimiento opuesto se creó luego en ambos lados, más aún en Occidente que en Oriente. Éste condujo a identificar la fe y su expresión con teologías particulares y a introducir en el dominio, donde el acuerdo es necesariamente exigido, muchos aspectos del pensamiento cristiano que, con anterioridad, habían estado considerados como tentativas legítimas de los teólogos para abordar y expresar el misterio.

Es esta actitud la que nos permitirá descubrir hermanos y hermanas fuera de nuestros propios límites confesionales, e incluso reconocer Iglesias fuera de nuestras propias fronteras eclesiales, siendo estas últimas frecuentemente identificadas con referencia a la salvación en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

2. Debemos superar nuestros dualismos y nuestras polarizaciones que particularmente dejaron huella en la historia de Europa. A propósito de esto, el Cardenal Ratzinger señala con toda razón:

El ideal por excelencia de la época moderna parece ser sin motivo alguno esta razón que se ha vuelto totalmente autónoma, que ya no conoce otra cosa como no sea a ella misma, quedándose de este modo ciega, y que por la destrucción de sus fundamentos se ha tornado inhumana y hostil a la creación. Aunque esta forma de autonomía de la razón constituye, es verdad, un producto del espíritu europeo, igualmente hay que considerarla como post-europea y hasta anti-europea, como una destrucción interior de algo que no es solamente esencial para Europa, sino que es también una condición previa de toda sociedad humana... (*Église, Oecuménisme et Politique*, p. 305).

Esta distinción ha sido la consecuencia de las ideas de los nuevos sistemas jurídicos europeos,

que se creían universalmente aplicables porque, como derechos surgidos en la época de la Ilustración, estaban separados de su fundamento cristiano y pretendían constituir un puro derecho de la razón. Pero precisamente... estos sistemas jurídicos deben ser considerados como opuestos a Dios y a la fe. Bajo la perspectiva de la unidad del elemento étnico y del elemento religioso, ellos

dan la impresión de constituir un ataque contra estos dos elementos a la vez, una alienación no sólo de su especificidad, sino también de su esencia misma (*ibid.*, pp. 294-295).

3. Juntos debemos volver a pensar el vínculo entre lo universal y lo particular para permanecer fieles a nuestras raíces y, al mismo tiempo, estar disponibles para las nuevas realidades. "Oriente y Occidente no podrán volverse a encontrar a menos de que se acuerden de su primitivo parentesco en el pasado que les es común. El primer paso a dar debe ser la toma de conciencia de que, a pesar de todas sus particularidades, Oriente y Occidente pertenecen orgánicamente a la única cristiandad".

La fidelidad a las raíces también nos permitirá conciliar el concepto de Iglesia local con el de Iglesia universal. Superar, por una parte, la eclesiología "universal" que concibe a las Iglesias locales como Iglesias parciales, sometidas de hecho y de derecho a la Iglesia "universal". Superar, por la otra, la noción de unidad concebida como una adición formal y pasiva, como una confederación de Iglesias particulares. Superar, finalmente, el aislamiento autosuficiente de la Iglesia local que, por el contrario, está llamada a vivir en comunión con las otras Iglesias, en una diversidad de carismas debida a su diferente pertenencia socio-cultural.

Pienso que estas perspectivas nos permitirán conciliar una comunión con primacía, debiendo esta última inscribirse más enérgicamente dentro del marco ampliado de una eclesiología del pueblo de Dios y renovarse tanto bajo el aspecto de una articulación de Iglesias locales en torno a un primado como de la promoción de la comunión universal.

4. Nuestra verdad absoluta y diacrónica es Cristo, la fuente que renueva nuestra acción, "el mismo ayer, hoy y para toda la eternidad" (Hb 13, 8). Todo desvío en la comprensión de la humanidad y de la divinidad del Hijo en la misma persona del Dios-hombre, tendría consecuencias para el hombre, en la Iglesia, para la comprensión de la salvación. Prácticamente, esto se produce cuando se aísla una u otra verdad parcial de la profesión de fe y ya sólo se quiere tomar aquélla en consideración. Un ejemplo de una verdad parcial como ésta sería que el hombre, agobiado de miserias y de sufrimientos, se aferra exclusivamente a la naturaleza humana de Jesús de Nazaret sufriente, mientras que la naturaleza inefable de Dios "se le escapa" (*cf.* Lc 24, 31b). Lo mismo ocurre si se

considera la divinidad de Cristo en sí, de tal manera que determine nuestra existencia humana y nuestras relaciones con el mundo. Lo que interesa no debe ser sobrevaluado ni planteado de un modo absoluto, pues de hacerlo se llegaría a este falso dilema: naturaleza humana o divina, humanismo o teocracia, cruz o resurrección.

No se puede oponer una de estas verdades a la otra, no se puede buscar una después de la otra y, de este modo, separarlas. Una está contenida en la otra. Asimismo, la comprensión de la Iglesia debe partir de Cristo. Ella es su "cuerpo". La divina humanidad de Cristo determina la forma de la Iglesia, su existencia, su estructura (*Christus totus in capite et in corpore*). Si no se toma como punto de partida la unidad indivisible de la divinidad y de la humanidad de Cristo, la Iglesia es entonces considerada únicamente como una organización o una institución sociológica o humana, o incluso como una sociedad despreocupada de los problemas de este mundo, esto en función de las verdades parciales que se ha escogido y que, conscientemente o no, se presentan como absolutos.

5. En consecuencia, nuestras separaciones constituyen una situación anormal, una herida sangrienta en el cuerpo de Cristo que debe ser curada si es que queremos edificar una "Casa Común Europea", que no puede ser concebida sin los pueblos de la Europa del Este, legatarios de la misma herencia espiritual y religiosa, y los cuales siempre han aportado su contribución creativa a la formación de la identidad cultural de Europa.

La visión de la casa común nos recuerda que todos los pueblos europeos tienen fundamentos comunes en su historia, en su patrimonio cultural, en sus valores. Ella también nos recuerda que el término "Europa" no hace sino designar tan sólo una parte del continente. En una casa común, hay responsabilidades comunes. No es aceptable que ciertas partes se hallen deterioradas mientras que otras son suntuosas. En una casa común reina un espíritu de cooperación y no de confrontación. La visión de una casa europea común implica poner en tela de juicio todas las separaciones, barreras y zanjas que imposibilitan la comunicación. Debemos aprender a vivir con un gran número de personas en un continente pequeño. El espacio es limitado y los recursos son escasos. Es necesario contar con un "reglamento de casa" elemental, para que la vida en común sea posible. Un reglamento tal, incluiría: el principio de igualdad para todos los que viven en ella, sean fuertes o débiles; el reconocimiento de valores tales como la libertad, la justicia, la tolerancia, la solidaridad y la participación; una actitud positiva hacia los adherentes a religiones, a culturas y a concepciones del mundo diferentes; puertas abiertas, ventanas abiertas, es

decir, contactos personales, intercambios de ideas; el diálogo en lugar de la violencia en la solución de conflictos.

La casa europea debería ser una "casa abierta", un lugar de refugio y de protección, un centro de auxilio y de hospitalidad donde los huéspedes no sufrirían discriminación, sino que fuesen tratados como miembros de la familia. En esta casa, nadie debería tener miedo de decir la verdad. Quienes vivan en ella, deberían consagrarse a luchar contra las desigualdades entre ricos y pobres en Europa, contra la separación entre el Norte y el Sur europeos, contra el tratamiento discriminatorio a los extranjeros, contra la injusticia del desempleo masivo, contra la indiferencia para con los jóvenes y el abandono al que se condena a los ancianos. El "pan cotidiano" debería ser equitativamente compartido entre todos (Declaración común de la Conferencia de las Iglesias Europeas y del Consejo de Conferencias Episcopales Europeas, Basilea, 1989).

6. Que la humanidad tenga lo bastante de pan para vivir dependerá de que un número suficiente de hombres comprenda que no sólo de pan vive el hombre. Será falso oponer aquí lo "vertical" a lo "horizontal". Todas las dimensiones de la fe forman un todo. No hay una separación rígida entre la historia de la salvación y la historia del mundo. Ni qué decir tiene que, en este aspecto, la Iglesia no es el médico inmunizado a la cabecera de la sociedad. Vivimos en la sociedad y, con ella, podemos estar enfermos, luchar o desesperar.

Sin embargo, no es fácil mantener el equilibrio entre estas dos tendencias diferentes: entre la horizontal y la vertical, entre la humanidad de Dios y la adopción del hombre en Dios. Nuestra generación ha alcanzado a conocer a esos "buenos cristianos" cuyo ideal era huir del mundo, aun cuando a veces estuvieran instalados muy cómodamente en él.

Ahora, sufrimos la tentación opuesta. Por querer dedicarse por completo al servicio del prójimo, muchos cristianos pierden de vista la trascendencia de Dios para ya sólo ver su inmanencia en los hombres o esta única humanidad común.

Esta tendencia se ve a menudo acompañada de una orientación teológica unilateral. Por el bien del hombre y del mundo, deberíamos permanecer teológicamente más cerca del Símbolo de Nicea-Constantinopla, que considera juntos a Dios y al hombre, sin por ello confundirlos. Desde luego, esto no es en el sentido de una restauración de formas muertas ni de tradiciones est ticas, sino en el sentido de una comprensión progresiva de la verdad viviente de la Iglesia; en el sentido de una teología que no puede ser separada

ni de la vida ni de la alabanza de Dios, y que no se considera únicamente responsable ante la razón humana. Se trata de una teología que logra expresar en la vida concreta el encuentro de la horizontal y de la vertical. Esto es, en efecto, lo que forja la originalidad del cristianismo en comparación con las otras religiones. Se trata de una teología que sabe expresar en el presente lo que aprenderemos en los días postreros: que todo constituye un conjunto armonioso porque toda la creación se encuentra en la mano de Dios.

De este modo, cuando abordamos esferas más profundamente "teológicas", en el sentido de que el servicio del hombre no puede ser separado del servicio de Dios, el amor que sentimos por Dios nos conducirá a nuestros hermanos y hermanas y este amor, a su vez, nos conducirá a Dios. Entonces, la proclamación de nuestra solidaridad con el mundo se convertirá en una necesidad interior evidente. El advenimiento de Cristo, que hemos recibido "verticalmente", tendrá consecuencias "horizontales" en los dominios ético, social y político.

Incluso el hombre actual, secularizado, encontrará su orientación siempre y cuando se instruya acerca del misterio que representa la encarnación de Dios para salvar al hombre y, de igual modo, siempre que pueda encontrar el paradójico equilibrio entre el elemento divino y el elemento humano, entre la trascendencia y la inmanencia.

*Traducción de Jorge Padín Videla*

## LA AMENAZA DEL NACIONALISMO Y LA NECESIDAD DE SUPERAR LA CRISIS DE LA CULTURA

Por *Giovanni Stiffoni*  
UNIVERSIDAD DE VENECIA

PIENSO SEA NECESARIO recordar que uno de los conceptos fundamentales sobre los que se funda la doctrina de la política de la cultura así como la de la "cuestión internacional", que se coloca al centro de las reflexiones y de los debates de la Sociedad Europea de Cultura, es el concepto de la identidad entre Estado y derecho.

Todas las razones políticas —ha observado Umberto Campagnolo en su libro, *Nations et Droit*, fundamental, aunque desgraciadamente poco leído, si no casi olvidado— que son históricamente determinadas, y que por lo tanto varían de un momento histórico a otro, se concretizan siempre bajo la forma de hechos jurídicos. Una razón política que no tome la forma concreta de un hecho político es una simple veleidad, un "no ser" todavía para la historia. El Estado es por lo tanto una experiencia determinante para el individuo, porque representa el hecho objetivo que históricamente lo condiciona.

El individuo como tal, en su dimensión histórica concreta, no existe sin la experiencia de la soberanía del Estado, es decir sin la dimensión objetiva del derecho. Lo que pasa después es que la experiencia concreta y desgarradora de los conflictos entre los Estados lleva al individuo a reconocer que las soberanías nacionales son contemporáneamente absolutas y relativas. De esta experiencia contradictoria trae origen el empuje ético que conduce a reconocer que la "pluralidad de las sociedades políticas es un escándalo para la razón y que el Estado universal es la conclusión y la solución del desarrollo de la crisis que estamos atravesando". Sin embargo la objetividad del derecho se queda siempre en un punto fijo: es un momento sobre el que se funda y se construye nuestra propia autoconciencia.

Es al interior de esta relación entre la subjetividad de la razón y la objetividad de la dimensión de la experiencia del Estado, como conjunto de normas positivas, que se inserta el rol de la política de la cultura que, sin embargo, para desplegarse no sólo necesita de su propia autonomía sino también del referente dentro del cual esta autonomía se desarrolla, y este referente es la realidad del Estado, es decir la realidad política concretizada en el derecho positivo.

La superación de los Estados, cuya objetividad e intrínseca conflictualidad lleva necesariamente a la guerra, en la macrorealidad del Estado mundial, concebido como único garante de la realización de la "paz que no tiene como alternativa la guerra", no elimina el concepto mismo de Estado, es decir el concepto de derecho (que no tiene nada que ver con el derecho internacional —una pura serie de normas políticas que carecen de la fuerza coercitiva del derecho— sino que es el derecho de la nueva realidad del Estado mundial). Al contrario, esta nueva dimensión estatal confiere al derecho una fuerza más grande, dado que cae la contradicción implícita en la experiencia que el individuo hace de la realidad objetiva del derecho de su propio Estado y recupera en toda su autenticidad la dimensión dialéctica universal entre subjetividad y objetividad.

Lo que hoy estamos presenciando es una disgregación de la experiencia del Estado como experiencia que funda nuestra misma realidad de seres históricos. La desafección por la política es implícitamente una denuncia que la objetividad no resulta capaz de fundar nuestra auténtica subjetividad. Reducidos a instrumentos del poder nos retiramos en nuestra subjetividad abstracta o, con una operación hasta ahora malograda, intentamos desesperadamente que "lo privado sea político". Y al lado de esta disgregación del Estado, asistimos al mismo tiempo a la disgregación de la cultura.

Por consiguiente vacila también el mismo concepto de política de cultura, y el hombre contemporáneo se encuentra dentro de una crisis paralizante.

Varios son los factores que han desencadenado esta crisis que estamos viviendo. Un capitalismo salvaje que ha disuelto todos sus valores éticos de libertad en una sociedad de consumidores de bienes superfluos en medio de millones de seres marginados que viven, si lo consiguen, sólo biológicamente; un socialismo que ha sido incapaz de construir una sociedad alternativa y que en nombre de una mistificante "seguridad social" ha destruido la libertad individual por un poder totalizante, que, una vez puesto en crisis, ha dejado un mar de ruinas de las que todavía no se sabe bien cómo salir.

Pero lo que aquí quiero señalar es que en medio de esta crisis general está emergiendo una amenaza muy grave, que en algunos países ya ha tomado la cara aterradora del genocidio y del estrago gratuito. Me refiero al resurgimiento del nacionalismo.

No quiero aquí abrir un análisis de las razones del por qué el nacionalismo está tomando tanta fuerza en los países del Este, provocando en algunos de ellos los crímenes contra la humanidad que todos nosotros conocemos. Lo que pasa es que también en nuestra Europa, donde parecía que el fenómeno del nacionalismo hubiera sido derrotado definitivamente, está amenazando, a veces de maneras sutiles y retorcidas, la unidad política de los varios Estados europeos. El nacionalismo amenaza la estructura del Estado llevando a una peligrosa desagregación del Estado de derecho. Y eso no tanto a través de una contraposición entre una concepción federalista y una centralista de la organización estatal —son éstas dos concepciones perfectamente legítimas del Estado, de las que se puede discutir su mayor o menor funcionalidad— sino provocando un increíble confusión entre las ideas de Estado, de sociedad, de ciudadano, de moralidad y de cultura.

Es ésta una realidad que la Sociedad Europea de Cultura tiene el deber no sólo intelectual sino profundamente moral de denunciar con gran fuerza y sobre la que debe reflexionar profundamente.

Nosotros hemos combatido siempre por una visión racional de la historia, enlazándonos a la gran tradición del racionalismo crítico de la cultura europea y de su capacidad de elaborar el concepto, para nosotros fundamental, de universalidad.

Es posible que mi crítica al nacionalismo esté determinada por mi frecuentación profesional con los textos de los hombres de cultura de la ilustración, y que sigan resonando en mi mente las palabras de Feijoo:

Busco en los hombres aquel amor de la patria, que hallo tan celebrado en los libros: quiero decir aquel amor justo, debido, noble, virtuoso, y no lo encuentro. En unos no veo algún afecto a la patria, en otros veo un afecto delincuente, que con voz vulgarizada se llama pasión nacional.

Pero todos los valores de nuestra moderna civilización proceden del Siglo de las Luces y por lo pronto no veo otros valores que hayan sido capaces de sustituirlos. Las ideas de la Ilustración han sufrido un proceso de revisión crítica, que no es aquí el lugar de discutir, pero atrás no podemos volver porque quien no atraviesa la etapa de

la Ilustración y no se estructura de estos valores vuelve a la barbarie, a la intolerancia, al fanatismo. Y el nacionalismo es un producto intelectual inferior que se propone dar una estructura falsamente racional a una "verdad" que, como tal, existe sólo en el espacio de las emociones personales y tiene como objetivo el de revestir con una apariencia doctrinal lo que no es más que una pasión, un acto de fe o un hecho instintivo y antropológico.

Con eso no quiero decir que la afirmación de Rousseau, "ubi patria, ibi bene" carezca de todo sentido. El hombre está estructurado de estas dimensiones existenciales que son su vida cotidiana, y bien decía Pascal que "le coeur a des raisons que la raison ne connaît pas". Pero, si queremos utilizar la terminología freudiana, el hombre sale del "principio del placer", que de por sí es auto-destructivo, cuando se encuentra con el "principio de la realidad", entra en contacto con la dialéctica de la civilización y consiguientemente con su *Unbehagen*. La aspiración es que la sociedad política en la que se encuentra le proporcione una vida al mismo tiempo libre y segura, así que tenía razón también el cosmopolita Voltaire que afirmaba contra el ginebrino que "ubi bene, ibi patria".

Hacia 1870, con la idea del Estado-nación, se ha superado la concepción patrimonial del Estado y se han construido las grandes realidades nacionales europeas. El principio de nacionalidad condujo, como sabemos, a la constitución de unas unidades políticas independientes. Pero la originaria idea que contenía en sí el elemento de la voluntad y el de la conciencia de lo que se hace, y que llevó a Renan a definir la nación como un "plebiscito que se renueva día tras día", fue sustituida con una exasperación de los conceptos más reaccionarios del irracionalismo, invocando el valor primigenio del *Volksgeist* y operando un divorcio entre los dos conceptos de nación y de libertad que la última generación de los ilustrados había transmitido a la Generación del Ochenta y Nueve y de la primera mitad del siglo XIX.

Si el concepto de Estado-nación tiene una noble tradición filosófica y política, el nacionalismo tiene una tradición conceptualmente muy débil. No existen en efecto grandes pensadores nacionalistas, porque si intentamos hacer una lista nos encontraríamos con un conjunto de intelectuales excéntricos sin ninguna fuerza conceptual.

El nacionalismo, por ejemplo, de un De Maistre, de un Charles Maurras, de un Rosenberg hasta el nacionalismo terrorista tercermundista de un Frantz Fanon, ha sido incapaz de enriquecer el

conocimiento de la realidad social, de los mecanismos del devenir histórico. El nacionalismo se presenta como un conjunto de prejuicios atávicos que resisten a cualquier tipo de análisis racional. Alex Vidal-Quadra, en un reciente volumen *Cuestiones de fondo (artículos de opinión)* (Barcelona, Editorial Montesinos, 1993), enfrentándose con los problemas de los nacionalismos presentes en la nueva España democrática, ha subrayado con agudeza que el empeño doctrinario del nacionalismo consiste en el "paralogismo de querer transformar las contingencias en absolutos sacralizados".

Nacer en un lugar o en otro, haber nacidos protestantes o musulmanes, ateos o vegetarianos o caníbales, el hablar español o alemán son en efecto unas meras casualidades, unos accidentes que determinan ciertamente nuestra personalidad, pero que si los tomamos como una fatalidad absoluta nos impiden superar la contingencia y llegar al concepto universal de hombre y de cultura. Sería absurdo negar que estos datos empíricos no sean importantes para determinar la identidad de una persona, pero ninguno de estos datos resulta esencial para describir la realidad histórica de una persona sino en sociedades primitivas, donde no existe la relación dialéctica con la objetividad del derecho estatal, es decir donde el individuo y su libertad todavía no han empezado a existir, donde el destino de cada uno es meramente antropológico, donde no se puede decir que el hombre ha salido de su dimensión primigenia de animal.

La civilización es la emancipación de la tribu, la superación de toda una serie de condicionamientos naturales y sociales, es la capacidad de construir su propia historia a través de la voluntad, el trabajo y la creatividad. Aunque la aparición de las naciones, que puso en crisis aquel cosmopolitismo ilustrado que contenía dentro de sí potencialmente el concepto de Estado universal (*jus cosmopoliticum* del que habla Kant) fue un paso adelante en la construcción de un Estado fundado sobre el *jus civitatis*, la degeneración del concepto de nación en nacionalismo representó un freno que entorpeció la marcha ascendente del individuo hacia la conquista de la plena soberanía, y lo hizo retroceder a una especie de condición tribal, no reconocida por él como tal pero que *de facto* se concretizó en la construcción de totalidades colectivas sólo dentro las cuales él podía definirse y existir.

La historia de las naciones no ha sido, desgraciadamente, como era la ilusión del pensamiento político romántico, la historia de armoniosas y coherentes unidades, culturales, étnicas, religiosas y políticas. Las burguesías han abdicado de su papel y han permitido

que se constituyesen al interior de los varios Estados de derecho grupos artificiales que en nombre de la pureza étnica o de un supuesto *Volksgeist* enarbolaron la bandera de la intolerancia. Mientras que en los países del así llamado "socialismo real" se pensó posible apagar toda forma de nacionalismo a través de un Estado totalitario que abrogaba toda diferencia, toda disensión. Y cuando el totalitarismo entró en crisis, las diferencias nacionalistas reaparecieron con una violencia insospechada, creando cementerios de cadáveres, como está pasando ahora en Bosnia.

Es que el miedo y la violencia son los componentes inevitables del nacionalismo. Miedo del otro, del diverso, del nuevo, es decir del movimiento mismo de la historia; miedo del pluralismo, de la coexistencia en la diversidad, que es el principio fundamental sobre el que se funda la auténtica cultura democrática.

No habría que olvidar nunca que cuando un conjunto antropológico orgánico, étnico, lingüístico no es capaz de transformarse en Estado, este conjunto que se autodefine nación para conservarse necesita obligatoriamente del inmovilismo, de una especie de inercia ontológica que es lo único capaz de justificar, de definir a este conglomerado humano y que le sirve como principio unificador. La coerción resulta por lo tanto una elección obligada, y esta coerción puede tomar caras distintas, que a veces parecen no tener ninguna relación entre ellas, como el genocidio y la normalización lingüística. Pero la relación existe porque las dos son hijas de la voluntad de una etnia de establecer con la fuerza una unidad —racial, religiosa o cultural— que anteriormente no existía sino a nivel de comportamientos instintivos colectivos o de la decisión de unos grupos políticos apoyados desgraciadamente por unos hombres, que no se sabe hasta qué punto merecen el apelativo de intelectuales, que, operando una verdadera *trahison des clercs*, se ponen a la cabeza de movimientos colectivos, cuya única dimensión es la negación del otro, la abolición del diálogo y el recurso consiguiente a la violencia.

El nacionalismo —como ha escrito recientemente Vargas Llosa comentando el citado libro de Vidal-Quadra y de cuyas reflexiones hemos aprovechado en lo que antes hemos dicho— está tomando desgraciadamente la consistencia de una fuerza arrasadora, que ha reemplazado la utopía colectivista. Es el dique más resistente que se opone al avance de la civilización mundial bajo el signo de la libertad política y de la articulación y de la apertura de todos los mercados.

El nacionalismo es “motivante sólo porque reposa sobre instintos y atavismos profundamente enraizados en la naturaleza humana”. La propensión humana de la especie es la horda, no el individuo; el servilismo, no la rebelión; la superstición y la magia y no la comprensión racional de los fenómenos; la pasión y el instinto en lugar de la racionalidad.

La civilización es una elección difícil, y en períodos críticos arriesgamos peligrosamente perder lo poco que hemos conquistado, y retroceder a la horda, a la irracionalidad. En estos períodos hay que tener mucho cuidado en los líderes carismáticos que no son nada más que unos manipuladores de la incultura y de las pasiones humanas. Ellos son muy hábiles en aprovecharse de aquella

seguridad que da la conciencia de pertenecer a un grupo homogéneo, el odio o el temor de lo que es distinto o extraño, la satisfacción narcisista de percibir el universo a través de lo que uno es o pretende ser y la necesidad de la autoafirmación frente los demás, que late en el núcleo oscuro y oculto de los fermentos nacionalistas.

Los intelectuales no tienen en sus manos desgraciadamente más que una sola arma para combatirlo, la cultura, pero el problema grave estriba en el hecho de que la situación actual registra un trágica crisis del concepto mismo de cultura. Una crisis que viene desde dentro y que los mismos intelectuales han contribuido a fomentar revelando en tal modo una intrínseca debilidad conceptual. Se han insertado, en la confusión general, una serie de variables muy confusas del concepto de cultura, renunciado de antemano a una visión unitaria de la misma actividad cultural. Y eso ha pasado porque no se ha afirmado el concepto de que si la cultura es ciertamente un contenedor semántico muy amplio, sin embargo este contenedor es siempre decodificable como una unidad. Y esto en la medida en que le atribuimos el significado de recepción, en el plano de la conciencia, de la realidad, en su entera e interna articulación, dentro unas coordinadas racionales que permiten hacerla trasparente a través de distintos procedimientos de formalización dirigidos a proporcionarnos unos instrumentos para poner en marcha las transformaciones de esta misma realidad.

Y el problema se ha hecho más complejo porque al interior del concepto mismo de cultura se ha radicalizado esa fractura, que había empezado con la crisis del mundo clásico y la aparición de la que Hegel ha definido “la conciencia desventurada, desdoblada en

sí misma” del cristianismo, la fractura entre la así llamada cultura científica y la cultura humanística. Muy lejos de encontrarnos en una situación en la que la autoconciencia

como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*).

Nos encontramos en cambio en una situación de una razón desgarrada en sí misma.

Aparte algunas tentativas de tender un puente entre las dos culturas —tentativa que no ha dado hasta ahora o ningún resultado o sólo soluciones que en la práctica más que en la teoría se han demostrado frustrantes— la relación no ha sido resuelta.

La misma se mueve todavía en las coordinadas típicamente cristianas de demonización latente de la ciencia en cuanto expresión del orgullo humano de hacer transparente el misterio de la creación y de la tentativa de cambiar las estructuras mismas del mundo natural querido por Dios. Consecuentemente, de tal forma se ha como cristalizado el concepto general de cultura como conservación de los valores eternos del hombre, concepto en el que, a pesar de todo el proceso de secularización iniciado en el siglo de las Luces, navegamos todavía, aunque con muchas dudas y gran circunspección.

Cuántas veces hemos oído hablar desde púlpitos muy altos de una paradójica contradicción entre una cultura concebida como *búsqueda de los valores* y una cultura concebida como *conciencia de los valores*, contradicción que abriría un abismo en la conciencia del hombre y de la sociedad, en el sentido que tal búsqueda, siempre abierta, de los valores quebraría la unidad del mundo cristiano, abriendo al hombre la búsqueda de una totalidad que podría llegar a la puesta en discusión de la supuesta fuente misma de los valores, la fuente de su valor absoluto, y llevaría a la muerte de Dios. Al contrario la cultura, que se concibe a sí misma como mera búsqueda de los valores, encuentra su dimensión estructural fundamental, que es la dimensión de la crítica, sin que por eso se renuncie a la búsqueda de la totalidad. Sólo que esta totalidad ha bajado desde los cielos de la doctrina a la tierra de la realidad política y se ha mezclado con las contradicciones de la realidad. Y la crítica —para emplear la terminología que Reinhart Koselleck utiliza en su famoso *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Phatogenese der bürgerlichen Welt*— se

ha transformado en crisis, es decir en emanación de una sentencia negativa sobre la realidad política juzgada desde el absoluto de la moral interior. La búsqueda de los valores entraba, a finales de la etapa de la Ilustración, en la dialéctica burguesa de crisis y crítica.

La crítica ha transformado el futuro en un vórtice que arranca el hoy debajo de los pies del crítico... La crítica — escribe siempre Koselleck — se distingue del Estado proclamándose apolítica, sin embargo lo somete a su propio juicio. De aquí deriva la ambivalencia de la crítica, que desde Voltaire en adelante se transformará en su característica histórica: aparentemente apolítica y por encima de la política, de hecho era política.

Pero volviendo al problema de la cultura científica hay también que reconocer que ésta se ha transformado cada vez más en instrumento de dominio en manos de un poder al que proporciona una serie de conocimientos que, por su misma naturaleza, están desligados de toda forma de inquietud de la posible relación entre tales conocimientos y su intrínseca responsabilidad ética.

En efecto, si el científico se plantea problemas éticos, su investigación se bloquea porque él introduce un elemento no formalizable en un contexto donde la formalización es la primera garantía de la validez misma de la investigación. Cuando en los debates de la Sociedad Europea de Cultura se ha planteado el problema de la manera de ponerse frente a la cuestión de la política de la cultura del intelectual-científico, siempre ha sido subrayado el hecho que el científico se responsabiliza éticamente en cuanto ciudadano pero no en cuanto científico.

Lo que pasa sin embargo es que, utilizando un concepto formalmente correcto de investigación, la ciencia paradójicamente ha contribuido ulteriormente a poner en crisis la unidad del concepto de cultura, acusando, muy a menudo no sin razón, a la cultura humanística de no ser científica. Y este hecho ha proporcionado involuntariamente la coartada al poder para marginar, de varias maneras, a la cultura humanística. El poder, que siempre ha intuido que dentro de la cultura verdaderamente humanística se oculta una fuerza revolucionaria, una potencial disgregación del poder despótico a través de su estructura utópica interna, ha comprendido que le es siempre menos funcional e intenta vaciarla por dentro, transformándola en mercancia para los más tontos y utilizándola como elaboradora del consenso en la sociedad de consumo. Sin embargo, aunque esto le resulta cada día más fácil, gracias a los medios de comunicación, no impide que indirectamente, a través del

choque real entre la cultura extraviada y la objetividad de la explotación, se difunda un malestar e inquietudes densas de tempestades.

Para superar el *impasse* en el que nos encontramos es necesario recuperar el concepto de cultura como elemento de crítica, la cultura como crítica, como protesta al totalitarismo o la falsa democracia. Corresponde por lo tanto a los hombres de cultura, a pesar que hoy se encuentren fuertemente en crisis consigo mismos, llenos a veces de caprichos o de iras sin objeto, desorientados y humillados por las circunstancias e incapaces de individualizar contenidos concretos pertenecientes a la especificidad de su quehacer, de volver a encontrar un centro en el que reconocerse y reconstruir aquel nexo entre cultura y política que es vital para toda civilización que quiera fuertemente que la palabra libertad no sea una sucia mentira del escandaloso mundo del simple provecho.

Para estar a la altura de las circunstancias que nos rodean, a la altura de los tiempos que tenemos delante de construcción de la nueva Europa, los hombres de cultura tienen que volver a descubrir su papel no sólo de críticos del poder de manera que éste, picado donde más le duele, se transforme en un poder ilustrado, sino de elaboradores o sistematizadores de aquella universalidad no expresada que se esconde en la transparencia de cada ciudadano que se reconoce hombre. Y ésta es una tarea de gran dificultad porque muchas son las cosas que hay que rehacer y colocar de nuevo en unos espacios conceptuales no sólo revisados y corregidos sino construidos *ex novo*.

Y lo que es necesario es sobre todo revisar la relación que los intelectuales han establecido con las ideas y con la sociedad. Ellos tienen que aprender a soportar el error, interpretándolo no como una "desviación" de lo justo sino como un elemento fisiológicamente productivo del cambio, como nos ha enseñado Popper. Lo que significa enfrentarse críticamente con toda la tradición cultural europea desde Kant hasta hoy.

El riesgo muy fuerte a cuyo encuentro va una cultura consuetudinaria hasta ahora en las rígidas mallas de una doctrina que funciona como justificación total de su propio pensar, puede ser bloqueado sólo si se empieza a obrar en la verdad tomando el camino del resentimiento, en una actitud de rechazo de una "herejía recibida", de una protesta que se ha hecho socialmente integrada y por lo tanto inocua contra la cultura oficial de la sociedad de consumo.

El peligro que me parece entrever en esta caída, demasiado precipitada como para no despertar también alguna sospecha, de organizaciones estatales y políticas que hasta ahora habían encerrado en

un círculo vicioso la inevitable y rígida lógica del poder y la estructura dialéctica y abierta de la política del consenso, es el de haber sido velozmente absorbidos dentro un tipo de sociedad que impide a los hombre meditar sobre sí mismos y sobre su mundo, y además les hace creer que este mundo se está encaminando hacia la dirección exacta, puesto que garantiza una tal abundancia de consuelos.

La Europa de hoy plantea por lo tanto un verdadero desafío a la política de la cultura, porque lo que es malo corre el riesgo de imponerse también allí donde se le suele contraponer una conciencia concreta de lo que es mejor. Y eso porque "tal conciencia resulta impotente hasta que detrás de sí no tiene nada más que el conocimiento" (T. W. Adorno).

## LA POLÍTICA DE LA CULTURA Y LAS TRANSFORMACIONES EN EL MUNDO ACTUAL

Por *Slobodan VITANOVIĆ*  
UNIVERSIDAD DE BELGRADO

AHORA QUE LA ÉPOCA de posguerra —colmada de tensiones o de largos momentos de silencio— toca a su fin, se puede comprobar que, a pesar de todos sus indiscutibles defectos, la organización bipolar del mundo tenía algunas ventajas e incluso ciertos efectos positivos. En primer término, aunque anormal, ésta fue por lo menos simple y clara. En segundo lugar, si bien el proceso de unificación relativo al Este, impuesto y mantenido por la fuerza, jamás fue verdaderamente deseado y por lo tanto no prometía una larga duración por parte de Occidente, la existencia de los dos bloques, desde luego, aceleró la toma de conciencia sobre la necesidad inmediata de superar los marcos demasiado limitados y a todas luces insuficientes de la defensa, de la economía y finalmente de la ciencia y cultura nacionales. El colapso, rápido y brutal, del mundo del Este, es decir del estado bipolar de los bloques, reveló las precarias condiciones de la unidad del Este, pero al mismo tiempo trastornó en cierta medida la cohesión de Occidente. De todas maneras, dio comienzo una nueva época de equilibrio o de desequilibrio complejos y complicados, con todos los peligros y todas las incertidumbres que implica la misma. Es en ella donde de lo que en adelante se trata es de aprender a vivir y a pensar. Lo primero que es necesario decir es que la experiencia adquirida hasta ahora no sólo no es suficiente, sino que además en algunos casos puede entorpecer nuestras percepciones.

Pienso que sería un gran error considerar que la tercera guerra mundial fue evitada. Ella efectivamente tuvo lugar, y duró bastante tiempo. La particularidad de esta guerra consistió en el hecho de haber sido política, ideológica y ante todo económica. Afortunadamente no hubo combates, pero si bien por una vez las armas no

fueron empleadas, se produjeron constantemente, en tanto que los gastos militares superaron a los de todas las guerras anteriores. En consecuencia, si la tercera guerra mundial fue política, ideológica y sobre todo económica, la victoria —o bien, visto del otro lado, la capitulación— también lo fue.

Ahora se trata de saber y de definir claramente si los vencedores quieren sacar provecho de su victoria y rematar a los vencidos, o bien si están dispuestos a ayudarlos a convertirse poco a poco en sus socios de pleno derecho. Toda ambigüedad y toda vacilación entre ambas actitudes implican numerosos riesgos.

Sin embargo, es necesario verificar en primer término si la capitulación del Este, tan evidente en un momento dado, sigue siendo real. Políticamente, los partidos comunistas —casi en todas partes transformados y reorganizados rápidamente bajo otros estandartes y con una retórica modificada— dieron pruebas de una inesperada vitalidad. En primer lugar, conservaron una gran parte del aparato altamente diestro en la tecnología del poder y de la lucha política. No es éste el caso de los partidos de oposición, compuestos de numerosos individuos mucho más aptos para la discusión que para la acción y la organización. Además, fuera de su antiguo aparato, locales, infraestructura administrativa y técnica, etc., casi todos los partidos comunistas, bajo otros nombres, siguen disponiendo de una gran parte de sus fuentes financieras, lo cual constituye una evidente ventaja. Ideológicamente, de hecho el problema no existe. Vinculados desde largo tiempo atrás al poder único, los comunistas del Este aprendieron a no dejarse confundir por un rigor ideológico demasiado grande, lo cual les permitió —tras el fracaso— dirigirse políticamente en cualquier dirección. A causa de todo esto, los antiguos partidos comunistas terminan por incorporarse y someterse, tarde o temprano, a las exigencias del vencedor: sistema pluripartidista, elección libre, régimen parlamentario.

El principio de los derechos humanos ha sido considerado —y con razón— como un arma muy eficaz contra los regímenes no democráticos. Sin embargo, a largo plazo ésta reveló ser menos poderosa de lo que se creía. En mi opinión, la causa de esto se debería a dos razones principales. Primero: para hacer valer los derechos humanos en la vida política de una sociedad en la cual no sólo las instituciones democráticas, sino también la idea misma de democracia, faltaron durante largos decenios, ante todo sería necesario asegurar el retorno al hombre, al individuo autónomo, a los hábitos del libre albedrío. Sería necesario enseñarle o volverle a enseñar al

yo individual a no sentirse más amenazado cuando es diferente de los otros, a dejar de afirmarse identificándose con el yo colectivo, impuesto desde afuera e inconscientemente interiorizado. No sería posible liberar, en este caso democratizar, una conciencia individual sin antes liberar y democratizar el inconsciente que la influye. Segundo: si la situación económica es difícil, rayana con la miseria o superior a ésta —lo cual casi siempre es el caso— la noción de los derechos humanos corre el peligro de parecer más bien metafísica, ante necesidades puramente físicas.

Las diferentes formas de nacionalismo, agudas y encarnizadas, que surgen de las ruinas ideológicas y morales de los regímenes socialistas, no deberían causar asombro. Por una parte, ya a partir de los años veinte, los movimientos comunistas en casi todos los países de Europa y Asia se apoyaban en las frustraciones nacionales de las etnias y de las minorías étnicas en su lucha revolucionaria. Muchas de sus huellas han subsistido en las instituciones y en las maneras de pensar y de obrar. Por otra parte, la toma de conciencia del fracaso y de la catástrofe posible e inminente contribuía a los despertares y a la agravación de toda suerte de particularismos. Convencidos de que los responsables de la gravedad de la crisis eran fundamentalmente los otros, nos encerrábamos con intolerancia en nuestra república, en nuestra provincia, en nuestra nación, en nuestra etnia, en nuestra religión. La debilidad del yo individual, del hombre, del ciudadano y su espíritu crítico, posibilitó la gran euforia de los yos colectivos. Todo lo que fue deficientemente explotado o estuvo reprimido durante largo tiempo, estalló en el momento de la crisis. Cada quien cree vivir la época histórica de la gran reorganización de todo, del ajuste de antiguas cuentas, actuales y futuras.

La transformación de una economía socialista en una economía de mercado no se lleva a cabo bajo la forma de un proceso más o menos lento, más o menos difícil, pero progresivo. En el fondo, el paso de una economía evidentemente estéril a una economía eficaz no parece ser posible sin numerosas destrucciones. La desaparición del sistema precedente, por malo que haya sido, es seguida necesariamente por un desajuste de todo. La crisis económica, la incertidumbre social, el empobrecimiento de una gran parte de la población, generan sucesivamente el asombro, la desilusión y el descontento de esos mismos individuos que desde hacía mucho tiempo habían venido haciendo votos para la caída del régimen socialista. Ingenuamente se esperaba que el acceso a un nivel de vida occidental sería cuestión de muy poco tiempo.

Sin embargo, se da aquí la presencia de un fenómeno del cual se habla poco, pero que considero importante. Me refiero a la manera en que se opera la privatización de las empresas estatales. Los representantes del antiguo régimen: economistas, tecnócratas, directores de empresas, etc., no hacen todo lo posible para mantenerse en el poder con la intención de sabotear las reformas sino, muy por el contrario, con la intención de participar en ellas de un modo privilegiado. En los casos donde no se deja inmediatamente libradas las empresas a las sobrepujas internacionales, son los miembros del antiguo régimen y los nuevos políticos quienes crean —sin hacer mucho ruido— sociedades anónimas, apoderándose de la mayoría de sus acciones y convirtiéndose en flamantes capitalistas. Entonces, una escandalosa comprobación parece ser verdadera: mientras más cerca de la quiebra se halla la economía, menos caro resulta el rescate de una empresa moribunda, y al mismo tiempo menos interesante le resulta a los obreros que trabajan en ella y a quienes teóricamente se les ofrece un determinado número de acciones. Tal es la razón por la cual la mayor parte de los individuos que sostenían y representaban el poder anterior siguen aferrados a sus posiciones de fuerza, puesto que es así como la transformación del sistema podrá llevarse a cabo en beneficio de ellos. El caos es desde luego inevitable, pero puede resultar ventajoso.

Éste es el aspecto sucio de varios regímenes en vías de transmisión, o más bien de destrucción interior; aspecto un tanto forzado, desprovisto de contrastes y de matices, pero que no por eso es menos real. Puesto que la razón de ser de nuestra sociedad siempre ha sido —y desde luego debe seguir siendo— la defensa y el enojo de los valores fundamentales y universales de la mejor tradición moral y cultural de Europa, he pensado que podría ser útil que ella tomara conciencia de esto. La política de cultura tiene algo que decir a propósito de los aspectos negativos y de los peligros latentes, y reales, suscitados por procesos indudablemente positivos. Una toma de conciencia —operada con mucha prudencia— de todas las complejidades, de todas las dificultades, incluso de todos los crímenes que acompañan de una u otra manera a las reformas en los países y sociedades que se esfuerzan por salir de sus atolladeros, se impone a las personas de cultura y de buena voluntad.

Hoy en día, cuando alguien llega procedente de la Yugoslavia actual, de Serbia o de Montenegro, supongo que lo que de él se espera es la aportación del testimonio de un problema y de una experiencia hasta ahora desconocidos en Europa: me refiero a la vida

bajo las sanciones y el embargo. Digo bien: la vida y no la política, puesto que el testigo pertenece a la gran mayoría de quienes sufren esta política y no a la minoría que, de un modo u otro, sería la responsable de la ésta.

Ante todo, considero que las sanciones y el embargo no hacen sino agravar y multiplicar al infinito los fenómenos mencionados más arriba. En la política internacional —es decir en las relaciones entre los Estados, o más bien entre los representantes de los regímenes— se ha adoptado la costumbre de emplear una metonimia, poniendo “pueblo” donde se está haciendo referencia a quienes lo gobiernan. Si el pueblo dispusiera de instrumentos eficaces para controlar su gobierno, si por lo tanto pudiera suponerse que el gobierno actúa de acuerdo con la mayoría del pueblo, la ambigüedad no sería grave y la responsabilidad estaría compartida. Sin embargo, de no ser éste el caso, es particularmente falso y peligroso identificar no sólo a la mayoría sino al pueblo entero con su gobierno, y hacerlo directamente responsable de las acciones de este último, aun cuando ellas le sean desconocidas.

Como instrumentos de la política internacional, las sanciones y el embargo revelan este primer defecto: se los introduce apuntando a la acción de un gobierno y de un régimen, pero se alcanza plenamente al pueblo, ante todo en sus miembros más vulnerables, niños, enfermos y ancianos. Ateniéndome a los hechos que conozco personalmente o que me han llegado de fuentes absolutamente fidedignas, puedo afirmarles que el número de enfermedades y la mortalidad de bebés, de niños y de todo tipo de enfermos aumenta día a día; que la miseria afecta ya a tres cuartas partes de la población urbana; que la auténtica hambruna comienza a aniquilar a una gran cantidad de personas. En Belgrado es posible ver todos los días a personas ancianas —de ningún modo mendigos, sino individuos que en otro tiempo disfrutaron de una situación decente— escarbando en los cubos de basura para hallar algunos mendrugos que comer. Los suicidios de quienes ya no pueden soportar la humillación son cosa cotidiana. Los salarios de aquellos que tienen la buena suerte de trabajar, descendieron a 20 ó 30 marcos alemanes, en condiciones de una inflación de poco más o menos 50% diario.

Se podría aducir que, a pesar de todo, la ayuda humanitaria está exenta de las sanciones y del embargo. Teóricamente esto es verdad, pero en la práctica apenas llega a serlo. Sin contar las extremadamente complicadas formalidades administrativas, se carece de medios financieros, razón por la cual los medicamentos y materiales

para las clínicas llegan en cantidades insuficientes, y se está obligado a tener que privar de ellos a una gran cantidad de enfermos. La lista de miserias sería atterradoramente larga y triste. Sé muy bien que no se puede imputar todo esto sólo a las sanciones, pero sin duda alguna, ellas desempeñan aquí el papel más importante.

Por otra parte, unas cuantas personas sacan provecho de esta situación amasando escandalosas fortunas. No se trata solamente de pequeños traficantes de lo que sea, ni de cambistas de acera, sino sobre todo de poderosos comerciantes de petróleo, de armas, de drogas, etc. Éstos sostienen y preservan económicamente al régimen, y en realidad, directa o indirectamente, forman parte de él. Incluso podría llegarse a suponer, pues es lógico, que las sanciones y el embargo sirven en forma eficaz a sus intereses personales. La clase media, que debería haber sido la base de un nuevo sistema democrático y liberal, se encuentra vertiginosamente en vías de desaparición, se ve reemplazada por una nueva clase compuesta a la vez por antiguos y actuales dirigentes y por miembros de la auténtica mafia.

Políticamente hablando, en su calidad de instrumentos de presión política y económica, las sanciones y el embargo habrían destruido sin dificultad todo régimen verdaderamente —y desde largo tiempo atrás— democrático, así como toda economía liberal y otrora próspera. Sin embargo, un régimen de origen totalitario y una economía en pésima situación se ven mucho menos afectados por aquéllos. Además, las sanciones y el embargo sirven de excusa para todo: ahí están para ser cargados con la responsabilidad de todos los errores, de todos los fracasos. El milagro se produjo: el culpable ya no es responsable de cosa alguna sino que, como todo el mundo, es víctima del odio, de la injusticia y de la persecución internacionales. La ambigüedad de la idea de víctima incluso acerca el régimen al pueblo, que es la verdadera víctima.

No tengo intenciones de pronunciarme sobre la justicia o la injusticia de las medidas aplicadas a mi país; simplemente quisiera, refiriéndome a una experiencia vivida, reflexionar acerca de los efectos producidos por la utilización de un instrumento de la política internacional. Desde el punto de vista de las razones por las cuales se introdujeron las sanciones, tengo la certeza de que los perjuicios —muy probablemente imprevistos y no intencionales— superan con mucho los resultados esperados. Una población que comienza a vivir bajo el signo de la muerte —muerte física, muerte económica, muerte moral— y cuya idea principal es sobrevivir a pesar de todo,

se ve reducida a los instintos primordiales, se desinteresa de todo lo demás y termina sumiéndose en una apatía profunda. Un régimen de origen totalitario recobra fácilmente su verdadero carácter, y con ello resulta fortalecido. No solamente disminuye todo impulso para las reformas, toda actividad política y todas las reivindicaciones democráticas parecen fuera de lugar y abstractas, sino que aún hay algo peor: ampliamente amparado por la propaganda oficial, el pueblo —sintiéndose aislado y perdido— comienza a sospechar que si la comunidad internacional y el mundo libre, en los cuales ha confiado tanto, son capaces de imponerle semejantes medidas, ya no le queda entonces esperanza alguna. La apatía y el pesimismo se transforman en un nihilismo total. En consecuencia, me parece que si se abordan estos problemas desde el punto de vista de la política de cultura, en lugar de hacerlo desde el de la política ordinaria, hay muchas razones para plantearse preguntas.

*Traducción de Jorge Padín Videla*

## INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN MUNDIAL Y LA POLÍTICA DE LA CULTURA

Por *Leopoldo ZEA*  
CCYDEL, UNAM

### I

FUE PARA MÍ DE EXTRAORDINARIA IMPORTANCIA asistir a la Asamblea de la Sociedad Europea de Cultura, en la ciudad de Padua en abril de 1991. El tema a discutir era importante: "Razón de Estado y razón del hombre", en relación con el fin de la guerra fría. En la reunión se hacía patente una gran euforia, satisfacción por los cambios que se estaban dando en Europa, como había sido la liberación de los pueblos del Este frente a la hegemonía soviética. La Unión Soviética estaba animada por otro espíritu, el que le estaba marcando quien sería su último líder, Mijail Gorbachov. Caían los muros que separaban a Europa. Terminaba la guerra fría. Parte de esta satisfacción se debía al por entonces reciente castigo que Estados Unidos había dado a la República de Irak bajo la conducción de Saddam Hussein, por haber agredido a Kuwait y por no respetar las decisiones de las Naciones Unidas.

Para la Sociedad Europea de Cultura reunida en su XXI Asamblea General Ordinaria, parecían culminar con esta situación los esfuerzos señalados por su creador, Umberto Campagnolo, en el campo de la política de la cultura propuesto al término de la Segunda Guerra mundial. Era el triunfo de la razón del hombre sobre la razón de Estado, triunfo de la cultura sobre la política sin más. Por mi parte, no participaba plenamente de esa euforia y satisfacción: venía de otra región de la tierra, la América Latina, considerada parte del llamado Tercer Mundo, para la cual tales sucesos no parecían tan positivos como en Europa. Simultáneamente a esos hechos se daban otros que anunciaban algo ominoso.

Así lo expuse en la que sería mi primera participación en una Asamblea General de esta Sociedad, titulada "De la guerra fría a

la guerra sucia". Terminaba la guerra fría pero se ampliaba la sucia. Una guerra que a través de la historia de América Latina y de otras regiones de la tierra, marginadas por el llamado Mundo Occidental, se había sufrido. Ya se hacían patentes reclamos en Occidente para que junto con el fin de la guerra fría se pusiera también fin a las viejas demandas de libertad de los hombres y de autodeterminación de sus pueblos: demandas sostenidas a lo largo de cinco siglos, a partir de 1492. Demandas adelantadas en la misma América por los Estados Unidos de Norteamérica en su Revolución de Independencia de 1776.

Esta nación, al transformarse en potencia universal, había hecho patente su decisión de mantenerse como tal en ese mismo 1989, año de la liberación de la Europa del Este y de la caída del muro de Berlín. Los Estados Unidos no iban a permitir que se cuestionara su hegemonía y así castigaron a Panamá y posteriormente a Irak. Se adujo que se trataba de castigar a dos bribones: Noriega, de Panamá y Hussein, de Irak. Pero bribones que habían sido potenciados, armados, para mantener sus intereses en Centroamérica e impedir la expansión del fundamentalismo iraní en el Golfo Pérsico. Noriega está preso en los Estados Unidos y Hussein sigue gobernando. Centenares de panameños y millones de iraquíes murieron en esta acción represiva.

Motivo de preocupación fue el apresurado reclamo del presidente de Estados Unidos, George Bush, para asumir el liderazgo del Nuevo Orden visto como triunfo absoluto del sistema capitalista: "Los Estados Unidos —dijo en 1991— asumen este liderazgo porque sólo ellos tienen tanto la estatura moral como los medios para sostenerla". Los Estados Unidos se hacían cargo del control del orden y la defensa del mundo surgido después de la guerra fría. Panamá e Irak eran sólo advertencias al ahora único enemigo posible: el Tercer Mundo. Surgía un nuevo orden de libertad, justicia, democracia y opulencia del cual quedaban excluidos los ya viejos pueblos sometidos de las colonias a los que se agregaba a los pueblos formados bajo el socialismo real. Unos y otros incapacitados para su pronta inserción en el Nuevo Orden como lo había ya anunciado en 1985 el filósofo estadounidense Francis Fukuyama en su discutido ensayo "El fin de la historia".

El porvenir para los pueblos de la región de la que soy originario no era precisamente halagüeño. Fue en este sentido que expuse mis puntos de vista con la natural irritación de algunos participantes por suscitar dudas y perturbar su satisfacción. Esta incómoda actitud tuvo un desenlace feliz por la posición conciliadora y respetuosa

de Michelle Campagnolo, acorde con el espíritu de la Sociedad Europea de Cultura y por las palabras de uno de mis primeros críticos, Herbert Lamm, quien explicaba que se había dejado llevar por su natural apasionamiento.

## II

EN ese mismo 1991 tuve una nueva y extraordinaria experiencia, al ser nuevamente invitado a una reunión que la Sección Soviética de la Sociedad Europea de Cultura convocaba en Tbilisi, Georgia. Ahora sería testigo de lo que estaba sucediendo en el mismo país en que se había iniciado el fin de la guerra fría. En vísperas de su desarticulación, Mijail Gorbachov, detonador de los cambios, estaba, en esos días, a fines de septiembre de 1991, debilitado por el frustrado golpe de los comunistas radicales. Debilitado también por las declaraciones que habían hecho, que exigían la independencia de la Unión Soviética, las naciones bálticas seguidas por Ucrania, Georgia, Bielorrusia, Armenia y Moldavia. Había sido inútil la insistencia del líder soviético ante la Europa Occidental y Estados Unidos para pedir la ayuda económica que permitiera a su pueblo pasar del socialismo real a un socialismo de rostro humano, conciliando el socialismo con la democracia y el libre mercado. Pero no fue escuchado; tampoco lo fueron sus advertencias respecto del caos que podría sobrevenir. Se condicionó la ayuda a cambios imposibles de realizar de inmediato y al reconocimiento de la independencia de Lituania, Estonia y Letonia. El presidente de los Estados Unidos, George Bush, anunció en septiembre el reconocimiento de la independencia de los países bálticos. Era el principio del fin de la Unión Soviética, pero también el inicio de la desintegración global que ahora se está viviendo. La Sociedad Europea de Cultura no pudo reunirse en Tbilisi, donde se había desatado ya la guerra civil. La reunión se realizó en Moscú. No tuve más remedio que pensar que mis preocupaciones en Padua tenían fundamento.

Los sucesos se precipitaron en los meses restantes de 1991. Forcejaban los líderes de las repúblicas de la Unión Soviética para controlar el poder. Ucrania, Bielorrusia y Rusia acordaban crear la Comunidad de Estados Independientes separándose de la Unión Soviética. Al finalizar 1991 Gorbachov queda sin nación que gobernar y renuncia. Fue el fin de la Unión Soviética. El proyecto de Gorbachov para crear un socialismo conciliado con la libertad y el modo de vida del mundo capitalista no fue visto con simpatía por el Mundo Occidental ni por el pueblo soviético, que exigía cambios

rápidos hacia la economía de mercado. No querían ya más sacrificios como los exigidos antes por el socialismo. Aunque carecían de la experiencia para entrar en la nueva economía, consideraban sería posible hacerlo por simple decreto. Este decreto es dado por Boris Yeltsin. Los sacrificios que se quería evitar se precipitan ahora sobre un pueblo que ha dejado de ser una potencia mundial. Se va desarticulando también el mundo que se perfilaba integrado en una gran comunidad universal. Esta situación se hace manifiesta con brutal violencia en Yugoslavia, otra de las naciones de la recién liberada Europa del Este.

La impaciencia por un lado y, por el otro, el afán hegemónico de las naciones de Occidente, que se consideran triunfadoras de la guerra fría, amplían esta situación: desintegrando y no integrando. La República Federal Alemana logra que Gorbachov, en 1990, acepte la integración de la República Democrática Alemana a la Alemania Federal para rehacer la Alemania unida de antes de la Segunda Guerra. Esta misma Alemania unida empieza a ver con interés a otros pueblos de sus fronteras: los bálticos, Ucrania y una región de Yugoslavia que antes había sido parte del imperio austríaco, Croacia y Eslovenia. Estas dos últimas reclaman su independencia a la República Yugoslava. Alemania, Europa Occidental y Estados Unidos reconocen la independencia ante la resistencia de Serbia. A esta declaración de independencia se suman otras que encuentran siempre la encarnizada resistencia de Serbia, centro del gobierno yugoslavo creado por el Mariscal Tito. Sigue la brutal guerra. Pueblos de una misma etnia, la eslava, toleran la limpieza étnica. Ahora esta violencia preocupa al resto de Europa, que teme su extensión. Europa no sabe qué hacer y Estados Unidos, que se proponía como garante del Nuevo Orden, se resiste a participar en algo que considera que es de exclusiva responsabilidad de los europeos. Nacionalismos, regionalismos, racismo, fundamentalismo y xenofobia se van haciendo patentes en toda Europa, en la Oriental y Occidental. Checoslovaquia se divide, la amenaza se extiende a Italia, Francia, España, Inglaterra y los Países Bajos.

## III

PERO sucede algo más en la Europa que en 1989 fue testigo de la caída de los muros y el fin de la guerra fría. Europa Occidental no necesitaba ya de la defensa armada de los Estados Unidos. Desorganizada la Unión Soviética no existe enemigo. Europa Occidental

puede ya pensar en su integración sin dependencia alguna de su antiguo protector. El sueño de una confederación europea iniciado en 1979 puede ahora ser realidad. El apresurado reclamo hegemónico de los Estados Unidos carece de sentido. El Tercer Mundo no amerita tal dependencia ni gastos armamentistas. Así, la presencia en Europa de los Estados Unidos resulta anacrónica e innecesaria.

Estados Unidos va también tomando conciencia de que su hegemonía carece de sentido ante la inutilidad de su armamento. Armamento por el cual ha pagado la Unión Soviética con su desarticulación, precio que no quiere pagar Estados Unidos. Su armamento sin enemigo real al frente resulta ya caro y obsoleto. El armamento que le permitió compartir su hegemonía con la Unión Soviética no cuenta ya en una sociedad libre y de economía de mercado. En esta economía Estados Unidos ha sido rebasado por pueblos que no se han desgastado en una industria de guerra. Pueblos como Alemania en Europa y Japón en el Pacífico, que no han tenido que fabricar armas porque les estaba prohibido como vencidos de la Segunda Guerra. Fabrican en su lugar utensilios de uso doméstico y personal. En este campo los Estados Unidos han sido rebasados tanto en Europa como en el Pacífico. Su armamento vale sólo como protección. Helmut Schmidt ironizó después de la guerra de Irak: ¿nuevos *condottieri*? Por supuesto que no. Estados Unidos ha fracasado en sus pretensiones hegemónicas. Tendrá que buscar en el mismo continente americano los mercados perdidos. El presidente Bush propone el Tratado de Libre Comercio con Canadá y México y su extensión a toda la América Latina. Estados Unidos necesita no sólo materias primas y brazos baratos, sino también mercados. La América Latina, con sus quinientos millones de habitantes, puede ser un buen mercado, pero lo será sólo si previamente se eleva el nivel de vida de sus pueblos; en la miseria tal mercado sería imposible. Ya no existe un mundo unipolar sino tripolar.

#### IV

EN la Europa del Este y la desaparecida Unión Soviética, surgen demandas para que se reelaboren identidades que el socialismo real había impedido. Se hacen patentes viejos odios al lado de demandas para participar en el mundo que se les había presentado como premio en el exterior si abandonaban el comunismo. Estas nuevas demandas de participación habían surgido dentro de la misma Europa Occidental y se extendieron a todo el Primer Mundo. Caídos

los muros que impedían salir a la gente de la Europa del Este y de la que fue la Unión Soviética, ésta se precipita sobre la otra Europa para ser parte de su opulencia y desarrollo. Pero este mundo nada quiere saber de la inclusión de gente extraña a su desarrollo y su opulencia. Dramática es en este sentido la experiencia de Alemania del Este al integrarse a la Alemania Occidental. Su atraso tecnológico se hace evidente, y con ello la dificultad para ser parte igualitaria de la Alemania Federal. En esta Alemania las huelgas hacen patente la resistencia del proletariado de la Alemania Occidental a cargar con el gasto que implica incorporar a la otra Alemania. La gente de esta otra Alemania, la oriental, se siente defraudada. Sabe que ni siquiera puede hacerse cargo, ante la desocupación que va sufriendo, de los trabajos sucios que están en manos de extraños, como son los turcos. La xenofobia será la respuesta a esta situación, discriminación y persecuciones raciales. Un nuevo fascismo se hace patente, centrado en la Alemania que antes vivió bajo la hegemonía comunista.

Fuera del Mundo Occidental se generan también los esfuerzos de incorporación ante los anuncios de mandar al vacío a otros pueblos por prescindibles. Los países del Primer Mundo no necesitan ya sus materias primas ni su trabajo, fácilmente sustituibles con la nueva tecnología. El Primer Mundo marcha hacia la autarquía. Recientemente las Naciones Unidas publicaron un informe ominoso y catastrófico: "Cien millones de personas se ven obligadas a emigrar a otros países para poder subsistir debido a la precaria situación económica y política de su región de origen. Es necesario —agrega— promover el desarrollo del individuo de la familia de los países del Tercer Mundo. De otro modo la inmigración podría convertirse en el problema humano de nuestra era". Esos cien millones de personas golpean a la puerta del mundo desarrollado. En la Europa del Este las murallas cayeron, y paradójicamente el Primer Mundo añora el comunismo que impedía que esa gente saliera de sus regiones. Habrá ahora que levantar muros para no dejar entrar. Frente a los millones de habitantes del Tercer Mundo, como se hizo evidente en los millares de chinos que se precipitaron sobre los Estados Unidos, habrá que levantar nuevas murallas.

Murallas que resultan inútiles porque este mundo se encuentra ya en las entrañas del Primer Mundo, llevado allí para hacer el trabajo sucio. Ahora esa gente desde dentro amenaza sumarse a los que vienen de otras regiones de la tierra y de Europa. En 1849 Marx y Engels decían, eurocéntricamente, en su *Manifiesto Comunista*: "Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo".

Este fantasma era el proletariado propio del mundo desarrollado. Ahora este mismo proletariado está asustado ante otro fantasma, el de los marginados, que recorre no sólo Europa sino todo el mundo. Este fantasma se hace ya brutalmente presente en las grandes urbes del Primer Mundo. Así se manifestó en Los Ángeles, California, en Estados Unidos el año pasado. Esta misma gente unida consiguió el triunfo del actual presidente, William Clinton. Un nuevo presidente, preocupado más por gobernar, dar seguridad y bienestar a todas las capas de su pueblo, que por mantener hegemonías planetarias por las que los Estados Unidos están pagando un alto precio.

¿Qué ha pasado? Han cambiado las viejas tablas de valores y justificaciones que venían imperando a lo largo de la historia. Las viejas interpretaciones del Bien y del Mal han pasado a la historia. El antiguo Mal se niega a seguir poniendo en jaque al Bien. Norberto Bobbio, en la revista *Forum*, nos dice que los problemas de identidad, que parecían propios de Latinoamérica y el Tercer Mundo, son ahora problemas del Primer Mundo que ya no se siente seguro de su identidad. Bobbio habla de la identidad perdida de la izquierda que es también de la derecha. "Al estar frente a estos problemas — escribe con un grado de dramatismo sin precedentes —, se podría estimar que la tradicional diferenciación entre izquierda y derecha ha sido borrada". El fantasma del marxismo, podemos agregar, era fácilmente localizable; en cambio, el que ahora surge es inaccesible por la diversidad de sus expresiones y sus reclamos, que van desde nacionalismos, regionalismos, hasta exclusivismos religiosos, raciales, sexuales y otros. Los múltiples marginados de la tierra plantean ahora problemas lógicos, éticos, sociales y económicos.

Bobbio habla también de tres grandes problemas que hay que enfrentar: "El problema de la guerra y la paz a raíz del descubrimiento de las armas nucleares. La progresiva destrucción del medio ambiente y, por consiguiente, el de la gradual reducción de reservas indispensables para mantener la vida". Y, por último, "el enorme incremento del número de la población, lo cual parece confirmar la tesis de que nuestro planeta resultará inviable". Todo lo cual conducirá a una lucha más difícil y catastrófica que la lucha de clases, "la lucha por la supervivencia".

Reflexionemos sobre la problemática planteada por Norberto Bobbio. El uso de las armas nucleares que durante la guerra fría sólo fueron una desgastante forma de amedrentamiento; ahora

éstas pueden ser indiscriminadamente usadas en enfrentamientos civiles como los que se están viviendo en Yugoslavia. El agotamiento del medio ambiente y el crecimiento de las poblaciones plantean la necesidad de un nuevo orden mundial que rebase el excluyente orden establecido por los beneficiados en su agotamiento, con la marginación de gente cuya naturaleza ha sido saqueada y cuyo trabajo ha sido sobreexplotado. Esta gente tiene mucho que ver con el desarrollo alcanzado; por ello reclama un lugar en él. Más aún cuando se sostiene que el desarrollo ha llegado a su fin, porque la naturaleza no soporta más explotaciones y está pasando la cuenta a sus explotadores. En la conferencia sobre ecología realizada en Río de Janeiro en 1992, fueron los países más beneficiados por la explotación indiscriminada de la naturaleza y el abuso de sus recursos los que declararon que el desarrollo alcanzado no podrá ya ser sostenido ni ampliado, que hay que frenarlo, por lo que se recomienda a los pueblos que no lo han alcanzado abstenerse de hacer algo semejante porque la naturaleza no podrá ya soportarlo.

¿Y a cambio de esta necesaria abstención, qué? Nada, simplemente los países que de esta forma han alcanzado su propio desarrollo mantendrían el fruto y el usufructo de lo mismo pero sin pretender acrecentarlo. Y los que no lo han alcanzado deben conformarse con la situación en que se encuentran actualmente. No se podrá hacer nada que estos pueblos no hayan hecho. Recientemente, en la ciudad de México, se celebró un Seminario Internacional sobre el tema "Libertad y justicia en las sociedades modernas". De inmediato se hizo patente la diferencia entre los latinoamericanos y los estadounidenses y europeos. Los primeros reclamaron un reajuste mundial en relación con el agotamiento de los instrumentos de supervivencia. Libertad sin justicia social era imposible. Los segundos se opusieron a los ajustes propuestos, pues lesionaban los beneficios que el Primer Mundo había alcanzado con sus exclusivos esfuerzos. Se les replicó que tal desarrollo había contado con la explotación de la naturaleza de los pueblos sometidos y con el trabajo obligado de ellos mismos. Se contestó que lo sentían mucho, pero que ningún hombre estaba dispuesto a compartir lo que ha alcanzado: "También nos compadecemos mucho de los ciegos, pero nada podemos hacer para que obtengan los beneficios que tenemos los videntes". Otro expositor dijo, pura y simplemente, que el desarrollo había llegado a su fin y que lo alcanzado, si se repartiese, sería insuficiente para satisfacer las demandas que ahora se hacen. Se podía pensar en algunas compensaciones, esto es, limosnas para

quienes por diversas razones no han alcanzado el desarrollo que ha terminado.

En nuestros días el político estadounidense Zbigniew Brzezinski, al comentar las repercusiones de la Revolución Estadounidense de 1776, decía que: "La búsqueda de un mayor bienestar social, a nivel global, significa para muchos un reclamo de sus recursos y el presagio de la confiscación de los frutos de su trabajo". Esto explica la resistencia frente a proyectos como el de Gorbachov para extender a todos los pueblos los beneficios del sistema capitalista. Resistencias que ahora está encontrando el presidente de Estados Unidos, William Clinton, al buscar que el capitalismo beneficie a todo su pueblo sin discriminación. Resistencias al mismo Tratado de Libre Comercio para el Norte de América y su extensión a todo el hemisferio americano si éste no beneficia en exclusiva a los viejos detentadores del poder dentro del sistema. Igualmente encuentran resistencia los proyectos de pueblos de la América Latina, como México, respecto de un liberalismo social. Todo esto no puede sino conducir a lo que presagiaba Norberto Bobbio: "a una verdadera lucha por la supervivencia, de la cual tendrá que salir victorioso el más fuerte y éste es el que disponga de un arma más mortífera". ¿Quién tiene estas armas y cómo pueden ser usadas cuando han dejado de ser disuasivas y pueden ser utilizadas indiscriminadamente como el primitivo uso de la cachiporra?

Es éste el reto central de nuestros días, el de la creación de un nuevo orden ecológico, social y político para que el hombre en sus múltiples expresiones pueda participar en él, pero en una relación horizontal de solidaridad y no ya más la vertical de dependencia. Orden para convivir con la naturaleza y con sus semejantes a partir de un equilibrado reparto de sacrificios y beneficios. Fin de la historia, pero de la historia hecha sobre la represión. Un nuevo orden auténticamente universal, al alcance de todos los hombres y en relación con el orden natural que no implique su destrucción. Desde América, Nuestra América, como la llamaba Martí, poblada por gente de distintos orígenes, etnias y culturas, por ser una y otra vez marginada, es mucho lo que se puede aportar a partir de la experiencia de su historia. Una historia que debe dejar de ser excluyente y por ello marginadora, para que a partir de esta toma de conciencia se ponga en marcha otra historia solidaria hecha por todos los hombres y en beneficio de todos ellos. Es ésta, también, una extraordinaria tarea para una institución internacional como la ONU, pero que debe abandonar la actitud beligerante y represiva que ha tomado en los últimos tiempos.

Un reto central para la inteligencia del mundo, un reto para la cultura y los hombres que la hacen. Reto para la política de la cultura, para que prevalezca la razón del hombre sobre la razón del Estado. Sobre la razón excluyente, la razón conciliadora al servicio de todos los hombres, en todas sus expresiones. Pero de un hombre que vea en otros a semejantes, por lo que tienen de distinto, como él lo es de ellos. Y por ser distinto respetarlo para ser recíprocamente respetado. A partir de este mutuo respeto podrá emprenderse una acción común en beneficio de la humanidad como totalidad.

## ENTREGA DEL PREMIO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

Por *Michelle* CAMPAGNOLO-BOUVIER  
SECRETARIA GENERAL DE LA SEC

Señor Presidente,  
Muy honrado y querido Vaclav Havel:

EL ACTO QUE USTED REALIZA en este momento, recibiéndonos para que lo distingamos directamente y le entreguemos en propia mano el premio internacional de la Sociedad Europea de Cultura, Premio de Política de la Cultura, se ha convertido casi en una rutina para usted. En efecto, por sus grandes y elevados méritos ha atraído la atención, se ha granjeado la admiración y la simpatía —se puede decir— del mundo entero. Y naturalmente, a través de los organismos adecuados, el mundo entero ha querido manifestarle su reconocimiento y testimoniar mediante este último su estima por los valores que usted ha exteriorizado.

Es así como usted ha obtenido muy numerosos premios de diverso tipo, algunos de ellos de gran renombre y de cimentada tradición. A su vez, los centros de estudio y de erudición han querido ofrecerle su más elevado diploma: el doctorado *honoris causa*.

Entre estos laureles, nos limitaremos a mencionar los cuatro que corresponden a la esfera donde ahora usted está aquí ubicado, a propósito de nuestro encuentro: el Premio Jan Palach, el *Friedenspreis des deutschen Buchhandels*, el Premio de la Libertad y el Premio Simón Bolívar por la independencia y la dignidad de los pueblos.

A pesar de este impresionante *cursus honorum*, por una parte, y a pesar de la modestia de nuestro testimonio, por la otra, no nos sentimos cohibidos de afirmar ante usted —permitáanos decirlo— que nos sentimos plenamente en nuestro sitio, en razón de que le traemos lo más precioso que tenemos: lo que hace a nuestra originalidad y que —aun siendo usted por excelencia un paladín del

mismo— todavía no le ha sido ofrecido: ¡le traemos nuestro concepto de política de la cultura!

Este concepto de política de la cultura nace con nuestra Sociedad cuando, al salir de la Segunda Guerra Mundial, se trataba de apelar a fuerzas nuevas, a las fuerzas de la cultura, en busca de una reafirmación —a pesar de todo— de los valores del espíritu europeo y más allá del aserto de constituir una acción común en nombre de la universalidad de la cultura. Es esto lo que fue denominado política de la cultura, política de la creación de valores, cuya necesidad es percibida en tiempos de crisis y de transformación. En tales tiempos, efectivamente, la política en el sentido ordinario —la política de las instituciones existentes, que sólo puede seguir su desarrollo lógico a partir de sus propias premisas— ya no responde a las necesidades que la modificada situación ha generado. Instituida para el ayer, ella no puede satisfacer un hoy diferente. Es entonces cuando debe intervenir un acto de creación, de inventiva, perteneciente a otra lógica y que obre sobre este automatismo lineal. Y toda vez que este acto intervenga a tiempo, logrará aminorar la violencia del choque frontal entre dos antagonismos pertenecientes a la misma lógica.

Comprenderá, señor presidente, que en usted hayamos percibido un paradigma de esta política. Como escritor y como hombre de teatro, se ha alistado en contra de un régimen que atentaba contra la libre expresión de la dignidad de las personas y contra el pluralismo democrático, hombre de cultura desarmado, pero creyente en las fuerzas del espíritu y dispuesto a consagrarse por entero. Usted ha tenido el valor y la perseverancia necesarios para sostener su convicción de que las mentalidades pueden ser cambiadas.

Y cuando esta lucha se convirtió en un verdadero combate político, lejos de haber cedido a la lógica del poder, usted mantuvo en alto los grandes ideales de nuestra común cultura europea. Es así como usted ha llevado su pueblo al cambio, evitando el recurso a la violencia.

Ya pasado el momento de estar en contra, usted se ha convertido en hombre de institución. Ha sido elevado a la cima de la institución y, en cuanto jefe del Estado, debe hacerse garante de ella. Mas paralelamente a la política del orden establecido, no ha olvidado la política de la cultura. Ambas conviven en usted. Sabiendo que la política de la institución y la política de la creación son tan necesarias la una como la otra, día a día se esfuerza por hacerles armoniosamente justicia a ambas. Pero, dado que su corazón actúa a

la par de su intelecto, usted vela para que, al igual que la lluvia bien-hechora sobre un jardín que tiende a secarse, la política de la cultura renueve, y reanime reorientando siempre a su contraparte dialéctica.

Permítame evocar aquí un texto que es para nosotros emblemático: se trata de "La lección de Sócrates", escrito por el fundador y principal teórico de nuestra Sociedad, Umberto Campagnolo:

Que la enseñanza de Sócrates haya tenido una significación política, ahí está la cicuta para demostrarlo. Que haya constituido una expresión de la política de la cultura, la misma cicuta lo pone también de manifiesto.

Si esta enseñanza en realidad no hubiera tenido un valor político, el gobierno ateniense tampoco habría condenado a Sócrates a beber la cicuta; y si no hubiera constituido un acto de la política de la cultura, Sócrates —siguiendo el consejo de Critón— habría transgredido la ley y no habría bebido la cicuta. Pero la política de la cultura reconoce las leyes, aun cuando tienda a crear las condiciones necesarias para su superación.

Por esta razón, creemos tener fundamentos para considerar a Sócrates como nuestro maestro y para hacer de él nuestro símbolo. Su ejemplo nos demuestra que la política de la cultura es un compromiso serio, capaz de exigir —llegado el caso— que se beba la cicuta.

Le deseamos que continúe por mucho tiempo más con su importante obra con esta clara conciencia de las dos lógicas, que le hace obrar sin desmayo con la cordura de lo posible, propia, de la política, integrada por el esfuerzo hacia la superación propio de la moral y de la política de la cultura.

Pero, ¿superación de qué?, ¿hacia dónde? En su segunda parte, la motivación de nuestro Premio implica otro desafío, que exige un enorme esfuerzo por parte de la comunidad de hombres de buena voluntad: promover la solidaridad entre hombres y pueblos. Es una tarea que ocupa los primeros planos a la hora en que el reconocimiento de las especificidades, aunque justo, amenaza con cerrar, en lugar de abrir, puertas cada vez más numerosas.

Este desafío está simbolizado, señor presidente, por la obra que le dedica nuestro colega de la Sociedad Europea de Cultura, el pintor y hombre de teatro polaco Josef Szajna, quien lamenta no haber podido compartir este momento con usted. Ella lleva por título "El hormiguero", y alude a la humanidad hormigueante, hormiguero que puede ser tanto una ciudad ordenada o, si está sumida en la confusión, un caos.

Le agradecemos por haber aceptado ingresar en el círculo de nuestros laureados, a saber: Marc Chagall, Catherine Karolyi, Lewis Mumford, Giacomo Manzù, Sandro Pertini, Claude Aveline, Desanka Maksimovic, Graham Greene, Norberto Bobbio, Umberto Campagnolo, *in memoriam*. Y le aguardamos en el seno de la Sociedad Europea de Cultura. Le agradezco.

*Traducción de Jorge Padín Videla*

## REFLEXIONES EN TORNO A LA POLÍTICA DE LA CULTURA\*

Por Bronislaw GEREMEK  
SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

A UN LAUREADO le corresponde empezar por decir que no se considera digno de recibir el premio que le ha sido concedido, o bien disimular la satisfacción que experimenta. Pues bien, y en lo que a mí, como historiador convertido en protagonista de la historia respecta, quisiera admitir ante ustedes que tal vez lo merezco.

¿Cómo agradecerles? Lo único que puedo hacer es presentarles una reflexión sobre el mundo actual, a través de las relaciones entre el Este y el Oeste, reflexión que desearía hacer en torno a tres puntos: certidumbres e incertidumbres, la gran transformación del Este y mi situación personal.

En 1950, Umberto Campagnolo y los hombres de cultura a su alrededor intentaron trazar las perspectivas de la política de la cultura. Percibían un mundo de certidumbre. En ese mundo compartido, la política de la cultura aportó la política del diálogo, el respeto de la ley y la superación.

¿Y ahora? Pues ya nada es cierto. Hemos cambiado el mundo de las certidumbres por un mundo de incertidumbres. ¿Cuál es el papel del Estado? ¿Cuál es el lugar del individuo? ¿Qué es lo que se considera cierto?

Frente a estas nuevas incertidumbres, se encuentra la búsqueda de comunidades irracionales. ¿Cómo defenderse en un mundo donde ya no hay ideología, ni seguridad, ni esperanza? Parece ser que la defensa consiste en la desesperación, el odio, la separación.

En tal situación, lo que la Sociedad Europea de Cultura puede proponer es una cierta solidaridad, la solidaridad de los hombres y las mujeres. Y la reflexión. Es necesario advertir la fuerza de la reflexión y del pensamiento, pero también su debilidad.

\* Transcripción de las palabras pronunciadas por Bronislaw Geremek al recibir el Premio de Política de la Cultura 1992.

Lo que percibimos del capitalismo, ¿es realmente la victoria de la guerra fría? Es una alternativa aún prisionera dentro del marco de la división. La política no es un juego de suma cero: más allá de la economía de mercado, debería existir la libertad. Yo no pienso que la cuestión se dé en términos de alternativas entre dos sistemas. En cuanto a la guerra fría, tampoco pienso que haya concluido con la derrota de los unos y la victoria de los otros.

1989 ha sido la victoria del pueblo. Los ejércitos y las estrategias nada tuvieron que ver.

Con respecto a las capitales de la ex Yugoslavia hay que comprender, aun cuando esto cause dolor, que se trataba de la marcha hacia la libertad. La historia vuelve a reunirse en torno nuestro. Existe un cierto concepto de sociedad liberal y de economía de mercado según el cual la historia estaría terminada. ¿Cómo es posible pensar que la historia ha terminado, cuando en las capitales de Europa corre la sangre?

Todo está en peligro. Tanto lo que ocurrió en Moscú como lo que sucede en Somalia ponen asimismo en tela de juicio la tranquilidad de Occidente y del mundo entero. Una de las incertidumbres actuales es la globalidad de la política. ¿Dónde está el segundo mundo? ¿Dónde está el tercer mundo? Si se habla de globalidad, es necesario tener en cuenta que ella implica no sólo la seguridad, sino también la inseguridad y el sufrimiento.

El Este y el Oeste: 1989 pareció aportar una paz duradera, pero una vez transcurrido el primer momento de felicidad, de júbilo y de fiesta, hicieron su aparición dramáticas dificultades que ahora amenazan con poner en peligro la tranquilidad del mundo.

En primer término está el problema del subdesarrollo que, de pronto, se encuentra a las puertas de Occidente.

La transformación de la economía de los países del Este es una empresa grandiosa y sin precedentes por los medios que le son necesarios. Ahora, al observar el mundo, hay dos caminos, dos estrategias:

a) la vía china: la transformación económica no está acompañada en absoluto del respeto por el hombre. El crecimiento es formidable;

b) la vía polaca, que se practica todavía hoy, tras la recuperación de la importancia de los partidos ex comunistas en la escena política: unión de la libertad con la economía de mercado.

Polonia es el único país que presenta una tasa positiva de crecimiento para 1993: un 4% que es excepcional en comparación con

la de los otros. También es el único país que puede vislumbrar una llama de esperanza en el fondo del túnel. Pero el costo social es enorme, y no hay derecho de ignorarlo. La banca superpone una abstracción a la realidad del hombre.

Polonia ha aceptado una disminución del nivel de vida en un 20%. Los polacos la han aceptado sin problemas, lo cual constituye un ejemplo único. Lo que hizo esto posible fue exclusivamente el impulso entusiasta del principio y de la recuperada libertad, seguido por las conjeturas de la esperanza. Los políticos a veces olvidan que lo que le da sentido a la política es la desesperación y la esperanza. Si la política lo olvida, el asunto se torna muy grave.

En Polonia, la estrategia está trazada, pero el costo social puede poner en duda el camino escogido.

De este modo nos hallamos ante un dilema: el problema de la democracia.

¿Pueden la frustración, el desencanto, poner en peligro la democracia? ¿Es el contexto democrático un contexto apropiado en esta situación? ¿Puede la democracia permitir una transformación tan dolorosa y profunda?

Hay una doble nostalgia de todo el poder y del poder que asume la entera responsabilidad. Así pues, la democracia es menos responsable en las presunciones sociales.

El compromiso del ciudadano ha constituido el máximo logro del movimiento Solidaridad en Polonia. Hemos pensado que la sociedad civil podría, pero se reveló incapaz de transformar la sociedad.

La cultura está en peligro. Existe una comercialización de la cultura en los países del socialismo real. Con esto, ha llegado la libertad; y nunca hay que subestimar la importancia de este cambio. Pero al mismo tiempo, el papel del Estado como gran distribuidor y defensor del débil ha desaparecido.

La cultura, por su existencia, es débil; pero es fuerte por su posición. Esto no concierne solamente a los países del Este, sino también a toda Europa.

Si puede lograrse ahora la comunidad europea, si se puede hacer aparecer ahora el sentido de la responsabilidad global para el mundo, es de la cultura que depende la toma de conciencia. Los gobiernos nunca son capaces de generarla. Es decir que ellos pueden generarla solamente si existe una previa toma de conciencia colectiva.

Esto también le concierne a Occidente: la economía es el problema del hombre, y por lo tanto es problema de ustedes. La crisis de los partidos políticos. El problema del futuro de la democracia.

Dentro de este análisis quisiera ver también una enseñanza para el mundo entero, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre lo universal y lo particular. El problema nacional es el problema del Este, o sea el nuestro. Pero es un problema común. Si no se conoce el problema nacional, ¿cómo formar una comunidad solidaria y capaz de hacer ejercer el poder?

La referencia natural es la comunidad. Entre lo universal y lo particular hay tensiones, pero también vínculos muy sólidos. A través de nuestra dolorosa experiencia, nosotros aportamos cierta lección: hay que saber superar lo nacional, pero si se lo olvida se les da a los impostores la posibilidad de manipular el discurso, basados en la cerrazón y en el odio.

Si deseamos una sociedad abierta, entonces contamos con un plan para el futuro.

¿Por qué he de considerarme indigno o digno de este Premio? Dejo de lado la modestia y reconozco considerarme digno de él.

Como historiador de Europa, he prestado mi atención a los débiles y a los pobres (de la Edad Media). Los pobres carecen de historia. El papel más digno es hacer hablar a quienes parecen silenciosos. Romper el silencio.

He aquí que este remoto tema recobra su actualidad. Se trata de uno de los problemas fundamentales de nuestra vida pública y de nuestra reflexión.

Seguidamente, y como historiador que soy, me he convertido en participante de la historia. Durante largo tiempo he intentado decir que yo era un aficionado en política. Más tarde comprendí que ya no tenía el derecho de decir tal cosa. Yo tenía cierto lugar, cierto deber de ocupar un lugar en la política.

A causa de la decisión de ustedes me veo asociado a Vaclav Havel, porque ambos tenemos el mismo problema. Él no encontraría lugar alguno para sí mismo en la política, si no hubiera ya una referencia ética para su acción. Havel firmó una ley que quebró la legalidad. Le pregunté: ¿cómo sabría usted que la referencia se ha perdido y que es menester marcharse? No me respondió. Nos planteamos la pregunta.

Max Weber estableció la diferencia entre la ética de la conciencia y la ética de la responsabilidad. En política sólo cuenta la

responsabilidad. El hombre político debe saber cuáles son los efectos de su acción y también debe ser responsable.

Yo no acepto esta alternativa entre las dos éticas, porque ambas son peligrosas. La ética de la convicción lleva a un cierto fatalismo. La ética de la responsabilidad encamina a la tecnocratización del movimiento. Lo que yo —historiador *prestado* a la política— quisiera hacer, es intentar la unión de ambas: imaginar las acciones de la política —es decir, ser responsable de ellas y de sus consecuencias— y ubicar las convicciones, pero sin llegar jamás al fanatismo.

Ésta es la manera en que percibo mi lugar en la política y en la historia, que hoy se ve enriquecido por el Premio de Política de la Cultura.

*Traducción de Jorge Padín Videla*

## RESUMEN Y DOCUMENTO FINAL DE LA XXI ASAMBLEA DE LA SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

### I. RESUMEN DE LA XXI ASAMBLEA GENERAL

AQUELLOS DE NOSOTROS que compartieron la intensa experiencia que ha supuesto nuestra sesión plenaria sobre “Escisiones, desunión, nuevas agregaciones y política de la cultura”, y que contribuyeron a su feliz éxito, sabrán enriquecer las palabras del documento final con los contenidos originales, las estimulantes reflexiones y el debate entablado que cada una de esas palabras refleja.

En cuanto a los otros, hemos lamentado vivamente su ausencia, que los ha privado de una reunión entre miembros y amigos provenientes de veinticinco países (porque cada día resulta más difícil organizar encuentros como éste), así como del contacto directo con la realidad de nuestra institución: en sus carencias a remediar juntos, pero también, y sobre todo, en lo que está confirmado como su vigorosa carga de futuro.

El documento final, sin embargo —que está por ser agregado a los textos oficiales publicados en el opúsculo de los estatutos—, expresa con sencillez y claridad dónde ha considerado la Asamblea que están hoy ubicados los elementos en juego de la política de la cultura en general, y la tarea de la Sociedad Europea de Cultura en particular: dejando a lo específico su necesidad de afirmación, tratar de desactivar los elementos de cerrazón y de hostilidad en beneficio del único orden tolerable en la actualidad, que es un orden de solidaridad en un hábitat común a todos.

Para una información menos suscita, desde ahora mismo podemos poner a disposición de quienes lo soliciten los informes e intervenciones redactados de antemano, mientras que, con respecto a los otros, la tarea de transcripción ya ha comenzado. Se trata de Norberto Bobbio, *Mensaje*; Luigi Gui, *Alocución*; Vincenzo Cappelletti, *Continuité et renouvellement, passé et perspectives de la Société Européenne de Culture*; Arrigo Levi, *Peuples, institutions et politique de la culture*; Michelle Campagnolo-Bouvier, *Crise, recherche, engagement, les raisons du thème*; Giuseppe Galasso, *Sont-elles*

*vraiment mortes, les idées du XIXe siècle? Idéaux politiques et sociaux;* Giovanni Stiffoni, *Le nationalisme et le rôle de la culture à redéfinir;* Slobodan Vitanović, *Les forces de la culture devant les tragédies de la désagrégation;* Lana Gogoberidzë, *Pour que la Géorgie vive;* Leopoldo Zea, *Intégration et désagrégation dans le monde et politique de la culture;* Marcian D. Bleahu: *Culture et environnement;* S. E. Damaskinos Papandréou, *La fausse incompatibilité entre le particulier et l'universel;* Edgar Morin, *Le défi de la globalité.* Resúmenes: Henri Bartoli, *Une politique de civilisation pour construire économiquement l'Europe;* Constantin Dragan, *Repenser les valeurs de la nation.* Cartas del Centro Serbio, llamado del Centro Georgiano, propuesta de Giuliana Limiti. Contamos, muy evidentemente, con los dirigentes de los centros nacionales para dar las necesarias noticias complementarias acerca de ellos.

La reunión culminó con el discurso mediante el cual Bronislaw Geremek ilustró el significado que él le atribuía al Premio de la Sociedad Europea de Cultura: un estímulo para proseguir con lo que considera su deber actual en la política y en la historia, es decir intentar unir —en lugar de oponer— la ética de la convicción con la ética de la responsabilidad.

En materia de decisiones internas, la Asamblea aprobó el texto italiano de los estatutos y votó a favor de la enmienda según la cual el italiano se convierte, junto con el francés, en la segunda lengua oficial de la Sociedad, cuyo domicilio legal —como todos saben— se encuentra en Italia.

La ciudad de Venecia se ha hecho presente en el evento a través de la colaboración con la Universidad en la persona de su Rector, Paolo Costa, colaboración que para alegría nuestra marca un inicio, a través de la espléndida hospitalidad brindada por la Fundación Cini en la Isla de San Jorge, a través del apoyo ofrecido por el periódico *Il Gazzettino*, mediante la presentación de una obra musical del miembro fundador Gian Francesco Malipiero, puesta en escena por el notable teatro de marionetas *La fede delle femmine*, y finalmente, a través de una visita a la Bienal, donde la admiración de todos estuvo centrada en las esculturas de Georgios Zongolopoulos, el mecenas de nuestro Premio de Política de la Cultura 1992.

*Michelle Campagnolo-Bouvier*

## II. DOCUMENTO FINAL DE LA XXI ASAMBLEA GENERAL

ESCISIONES, DESUNIÓN, NUEVAS AGREGACIONES Y POLÍTICA DE LA CULTURA ha sido el tema al cual la Sociedad Europea de Cultura ha dedicado el debate de esta Asamblea.

Una vez más se trata de un intento de puntualizar los grandes objetivos de la política de la cultura, a partir de la situación del momento, entendiéndola en sus tendencias más marcadas.

La intensa participación de los miembros reunidos, así como los trabajos de los ponentes, confirmaron en su convergencia lo que estaba implícito en las premisas como una interrogación: los procesos dominantes, hoy en curso, están caracterizados por la disgregación, la fragmentación, en tanto que su contrario —la tendencia a la agregación, la anejiación, la unión— se encuentra en los proyectos y en una conciencia sólidamente afirmada sobre la toma de posiciones del futuro. Y desde luego, es dentro de este campo de fuerzas donde se ubican la tarea de la política de la cultura y el deber moral del hombre de cultura.

Una convicción semejante es expresada a través de los análisis y de las reflexiones del filósofo, del politólogo y del sociólogo al enunciar el sistema global y plantear el desafío de la globalidad, del científico al evocar el medio ambiente sin fronteras, del economista al hablar de una política de civilización, y del teólogo al apelar a la conciencia de lo universal.

Por su parte, el historiador se encuentra en guardia contra el riesgo representado por procesos sumarios hechos a valores fundamentales que estarían identificados con sus formas degradadas, tales como la idea de nación, envilecida a causa del nacionalismo, o la idea de lo social, debido al fracaso de lo que se ha denominado el "socialismo real".

Dada la gravedad de las respectivas urgencias, pero también merced a la intermediación de los miembros participantes en el encuentro, la situación dramática de los países de la ex Yugoslavia, la amenaza del desmembramiento de Georgia y la fragilidad de la calma restablecida en Moscú han estado constantemente presentes en los ánimos, ya sea por las insuficiencias en la ayuda brindada por la comunidad internacional o por la extrema complejidad de los factores que entran en juego. Frente a esta situación, la Sociedad Europea de Cultura todavía, y a pesar de todo, puede y debe proclamar el diálogo: ese diálogo que logró mantener vivo en tiempos

de crisis más profunda, cuando el mundo se hallaba dividido en dos bloques prestos a aniquilarse mutuamente. En ese momento, ella se negó a decir *aut aut* para articular, por el contrario, *et et*, y aún hoy lo sigue repitiendo donde las circunstancias así lo exigen.

A modo de conclusión, la Sociedad Europea de Cultura rindió homenaje al laureado con el Premio de Política de la Cultura, el historiador —convertido en un protagonista de la historia— Bronislaw Geremek.

*Sociedad Europea de Cultura*

## *Claves latinoamericanas de la crítica y la creación. Homenaje múltiple*

El 29 de noviembre de 1983 las letras hispanoamericanas sufrieron una pérdida invaluable con el accidente de aviación en el que murieron varios invitados al Congreso de Literatura de Bogotá. El azar quiso que en ese trágico final se reunieran críticos y creadores representativos de la cultura y el pensamiento hispanoamericano de la talla de Jorge Ibargüengoitia (México), Ángel Rama (Uruguay), Manuel Scorza (Perú) y Marta Traba (Argentina-Colombia). A continuación se publican algunas de las ponencias leídas en el encuentro-homenaje que a diez años de su muerte organizaron representantes del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y de la Facultad de Filosofía y Letras, del CCYDEL y de la revista *Cuadernos Americanos* de la Universidad Nacional Autónoma de México.

## IBARGÜENGOITIA, RAMA, SCORZA, TRABA

Por *Paulette* DIETERLEN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CUANDO EL DOCTOR RICARDO MELGAR me invitó a inaugurar el homenaje a Jorge Ibargüengoitia, Ángel Rama, Marta Traba y Manuel Scorza me sentí muy insegura. Esto se debe a que estoy alejada y no ejerzo, profesionalmente, ni la crítica literaria, ni la crítica de arte. Sin embargo el doctor Melgar muy amablemente me proporcionó algunos materiales que me permitieron apenas asomarme al mundo intelectual de los cuatro escritores que recordamos hoy, muertos en el trágico accidente de Avianca. Debo confesar que quedé hondamente conmovida.

En los artículos escritos sobre Ángel Rama, Marta Traba y Manuel Scorza me encontré con un retrato de tres auténticos luchadores. Lucharon contra los gobiernos totalitarios de Uruguay, Argentina y Perú, y también lucharon para poder crear y difundir una cultura que, al mismo tiempo que fuese típicamente latinoamericana, no perdiera su dimensión universal.

No hablaré de su obra porque reitero mi ignorancia y me encuentro entre especialistas que lo harán. En esta breve presentación, tan sólo me referiré, muy brevemente, a ciertas caracterizaciones que se hicieron de ellos y que confirman lo que acabo de mencionar.

De Ángel Rama, escritor, crítico literario, editor, incansable colaborador de periódicos y revistas, Fernando Alegría dice lo siguiente:

Rama era un hombre apuesto y fogoso, rebosante de energía creadora que prefería la acción al lento trabajo del escritorio... Escribía cuando no podía ya postergar la obligación y entonces se lanzaba a la tarea con furia, armando largos y complicados párrafos que se transformaban, como ancha marea, en ensayos y artículos de mucho peso y compleja estructura... Rama tenía algo de cardenal italiano renacentista. O de duelistas sin florete. Me imagino que

escribía con pluma de ganso y tinta púrpura. Fue un gran caballero del Renacimiento latinoamericano.

Marta Traba, nos dice Alegría, era reconocida como crítica de arte, polemista ingeniosa, plena de recursos. Sus íntimos le apreciaban eso y mucho más: novelista seria y dedicada, valerosa; mujer de intensa belleza que iba apareciendo de poco a poco, desde dentro, creciendo como una ola de ternura e inteligencia que se revelaba en los ojos y se extendía por el rostro en una hermosa sonrisa de niña.

Pero, quizá, la opinión que más me impresionó sobre Marta Traba fue la de Elena Poniatowska, quien se refirió a ella diciendo: "era una mujer necesaria, esencial. Hacía falta. Hace falta. Estaba mejor preparada que todas nosotras. Era más atrevida en su juicios. Veía mejor. Pensaba mejor".

Del escritor peruano Manuel Scorza nos queda la imagen de lo que solíamos llamar el escritor *comprometido*. Sobre él nos dice César Lévano:

Yo lo recuerdo con su risa invencible, con su perpetuo gesto de gallo de pelea, en los días en que la izquierda era débil y se desangraba en divisiones. Fundó el Movimiento Comunal del Centro y reunió en un frente único a casi todas las organizaciones revolucionarias de entonces. Eran tiempos de represión y combate. Pero su cólera lírica se fue transformando en narración épica. Scorza era un hombre que amaba al pueblo, que siempre trató de reafirmar su condición de pueblo. Elevado desde las capas más profundas de la sociedad peruana hasta las cumbres de la literatura universal, nunca, ni por un momento, olvidó que su deber primero era con la revolución peruana. Con la revolución, no con un reacomodo reformista. Toda la obra de Scorza es un canto de amor a los trabajadores y de odio al imperialismo y los explotadores. Nos duele que haya quedado inconclusa esa sinfonía de amor indignado.

Jorge Ibargüengoitia me es más familiar; leí y disfruté *Dos crímenes*, *Las muertas*, *Los pasos de López* y muchos de sus artículos periodísticos. Me parece que la obra genial que nos dejó puede ser considerada un ejemplo típico de lo que es un producto no buscado. Fue un gran humorista que nunca pretendió serlo. Cuenta Juan Domingo Argüelles que en una entrevista que le hizo Margarita García Flores en 1976, Ibargüengoitia comentó lo siguiente:

Hacer reír a la gente no me preocupa en lo más mínimo. El señor que se duerme preparando chistes y despierta en la noche y dice *ya inventé un chiste magnífico* me parece grotesco... La idea de que soy un humorista, en este

sentido, es falsa. Es diferente tener sentido del humor y usarlo al escribir o ver las cosas de manera que causen risa... en el fondo, uno está escribiendo para sí mismo.

En otra ocasión Ibargüengoitia manifestó:

mi interés nunca ha sido hacer reír a la gente. No creo que la risa sea sana ni interesante ni que llene ninguna función literaria. Lo que a mí me interesa es presentar una visión de la realidad como yo la veo. No me siento comprometido con la risa ni entregado a ella, y no creo siquiera que la risa sea buena.

Sin embargo, a pesar de él mismo su visión de la realidad, icómo nos hizo reír!

Tampoco buscó la inmortalidad por medio de la literatura; qué lejos estaba Ibargüengoitia de ese escritor que cita Camus, al pie de una página de *El mito de Sísifo* que, después de terminar su primer libro, se suicidó para llamar la atención sobre su obra. En efecto, nos dice el escritor argelino, llamó la atención, pero el libro fue juzgado malo.

Con Ibargüengoitia pasó lo contrario, su muerte fue inesperada, trágica, brutal, pero su obra fue de tal excelencia que nunca lo olvidaremos; lo seguiremos leyendo, recordando, citando, parafraseando.

Quisiera terminar reproduciendo unas líneas que escribió José Emilio Pacheco poco después del accidente en el que estos escritores perdieron la vida:

con estas líneas de luz (el ascenso al poder de Alfonsín y la resistencia popular chilena y uruguaya) en el momento más siniestro que ha vivido Nuestra América, recibamos a 1984 y despedámonos de Ángel Rama, Jorge Ibargüengoitia, Manuel Scorza y Marta Traba. Si los muertos pudieran escuchar lo que los vivos dicen, sabrían los cuatro que sus obras y su memoria nos acompañan mientras estemos sobre esta tierra que es más pobre y más triste sin ellos.

Yo añadiría: recibamos a 1994 con la creencia que los cuatro escritores homenajeados saben, de alguna manera, que diez años después de su muerte, los que permanecemos en esta tierra todavía seguimos muy tristes sin ellos.

## ÁNGEL RAMA Y LA INTERPRETACIÓN DE LA LITERATURA LATINOAMERICANA

Por *Valquiria WEY*  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

NO HAN SIDO SUFICIENTES los diez años transcurridos del absurdo accidente en Barajas para recuperarnos de la sorpresa y del desconcielo. Los amigos que teníamos entre las víctimas, por una coincidencia atroz, eran intelectuales, escritores, críticos de arte y literatura que emprendían el viaje a través del Atlántico para asistir, todos, a una reunión, de este lado del mar, en el Continente donde habían nacido.

Este extraño destino es en parte la razón que hoy nos convoca, para homenajearlos, y para reflexionar sobre las obras que nos dejaron. A nosotros, los que nos hemos quedado, y que no somos ya los mismos de diez años atrás, nos corresponde, emocionados, valorar su obra y pensamiento, atrapados entre la admiración y la nostalgia, pensando en ellos, que fueron nuestros contemporáneos, con sus rostros de entonces frente a nuestros rostros envejecidos de hoy.

He querido referirme en estas jornadas a la aportación de Ángel Rama, a su obra de ensayista y a su interpretación de la literatura latinoamericana. Rama fue una de las figuras más importantes dentro de un proceso que no termina y por el cual el pensamiento latinoamericano sentó las bases, para sí mismo, de una teoría de la cultura, atenta no sólo a los cambios históricos sino al objeto artístico como la instancia representativa de las diversas culturas y diversas esferas de producción cultural que nos conforman.

Rama era uruguayo, había nacido en Montevideo y tendría en este momento, si no me equivoco, unos setenta años. Recibió su formación académica en el prestigioso Instituto Artigas y en la Facultad de Humanidades, donde fue discípulo de Alberto Zum Felde, quien sin duda supo transmitirle una preocupación constante en

su obra: su atención en la articulación que tienen los períodos literarios entre sí y entre los diversos países de la región, preocupación que el viejo profesor compartía a su vez con el ilustre Pedro Henríquez Ureña. Fue profesor de la Preparatoria Nacional, del propio Instituto Artigas y de la Facultad de Humanidades, y era un profesor de manos llenas que al reencontrarse con sus discípulos después de años de no verlos atacaba sin pérdida de tiempo: "¿Qué estás leyendo ahora?". Cuando las circunstancias políticas por las que atravesó su país lo llevaron al exilio, siguió siendo el maestro excepcional en Caracas, en Maryland, en Princeton, en Campinas, en París y en donde fuera. Mi condiscípulo de Montevideo, Hugo Achúgar, que lo siguió a Caracas, dijo de él: "Es un maestro y lo digo en presente porque los maestros no mueren. Un maestro no sólo para los uruguayos de finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta, sino para los latinoamericanos en general". Era un lector convencido, entusiasta y hasta ingenuo de cuanta obra de principiante le caía en las manos y gracias a esta cualidad, cada vez más escasa entre nosotros, promovió años después, desde su posición de editor, no pocas carreras de críticos, profesores y escritores en nuestro medio.

Una de sus tareas más relevantes la cumplió como crítico de cine, teatro y literatura en el semanario *Marcha* y en el periódico *El País*. Compartía la tarea con otro intelectual igualmente brillante y que fue su colega y contrincante de toda la vida, Emir Rodríguez Monegal. ¿Por qué ignorar ahora aquella extraña enemistad que tantas y provechosas confrontaciones nos rindió? Dice Vargas Llosa:

Todo organizador de simposios, mesas redondas, congresos, conferencias y conspiraciones literarias, del Río Grande a Magallanes, sabía que conseguir la asistencia de Ángel y Emir era asegurar el éxito de la reunión: con ellos presentes, habría calidad intelectual y pugilismo vistoso. Ángel, más sociólogo y político; Emir, más literato y académico; aquél más a la izquierda, éste más a la derecha. Las diferencias entre ambos uruguayos fueron providenciales, el origen de los más estimulantes torneos intelectuales a los que me ha tocado asistir, una confrontación en que, gracias a la destreza dialéctica, la elegancia y la cultura de los adversarios, no había nunca un derrotado y resultaban ganando siempre el público y la literatura. Sus polémicas desbordaban de la sala de sesiones a los pasillos, hoteles y páginas de los periódicos y se aderezaban de manifiestos, chismografía y barrocas intrigas que dividían a los asistentes en bandos irreconciliables y trocaban al congreso —palabreja que suena como bostezo con cierta razón— en una aventura fragorosa y vital, lo que debería ser siempre la literatura.

Mi adolescencia montevideana fue regida durante años por el rito apresurado y matutino de leer, como religión, las críticas teatrales, cinematográficas y literarias que de ambos, Ángel y Emir, aparecían alternadamente en *El País* y en *Marcha*. La mayoría eran obras que por mi edad estaban fuera de mi alcance y casi de mi interés en el momento. Con el tiempo descubrí que esta adicción secreta era un hábito muy generalizado entre los jóvenes de mi edad en Montevideo y, a través de *Marcha*, en toda Latinoamérica. Llegué a preguntarme, años después, qué podía buscar realmente una estudiante de enseñanza media en aquellas colaboraciones. Sin duda algo más que alimentar una vocación de cinéfila o lectora. Creo que buscaba una pauta para una lectura contemporánea del mundo, una articulación para una sensibilidad balbuceante. Una tarea formativa que el periodismo de actualidad cumplía a través del entusiasmo y vigor intelectual de ambos y que debería seguir cumpliendo, marcando la sensibilidad y el horizonte de una época. Tuvimos suerte los jóvenes estudiantes montevidianos de aquellos años: pienso que no en balde Emir fue interlocutor y personaje de Borges, y que tampoco en balde Rama me llevó a leer las obras fundamentales de interpretación de nuestra época y también a dudar de ellas. Vargas Llosa recuerda una serie de artículos de Rama en *Marcha* que yo jamás pude olvidar. Me refiero a la serie "Un fogonazo en la aldea" en donde investigaba la vida de un extraño personaje a lo Isidore Ducasse, un *dandy* y poeta, mucho más *dandy* que poeta, llamado Roberto de las Carreras. Seguí ansiosamente a lo largo de los artículos una línea teórica para el próximo examen que tendría con él. La conclusión sorprendente e inolvidable del maestro era insólita: escaso y mal poeta, la vida de Roberto de las Carreras era la verdadera obra de arte y merecía la más extensa y gozosa investigación erudita.

Rama y Monegal coincidieron en una idea fundamental sobre la literatura latinoamericana: la comprensión que teníamos de nuestra producción artística sólo sería completa una vez incorporada la otra gran literatura latinoamericana, la brasileña. Ambos ensayaron en su obra la incorporación de autores brasileños a las distintas épocas que estudiaron. Más que visión panorámica, Rama desarrolló, sobre todo en los ensayos de su libro *La novela latinoamericana*, una visión de conjunto insuperable. Rama operaba entonces sobre dos ejes en constante tensión: el conocimiento histórico en su vertiente política y social y el acercamiento al objeto estético, no siempre dócil a la tentación de la interpretación apriorística de

quien esgrime la historia como explicación. Aquí era donde Rama usaba la comparación, asociando o disociando, interpretando y valorando.

A excepción de su última obra, *La ciudad letrada*, y del libro sobre Darío, los libros de Rama fueron recopilaciones de artículos sobre determinados temas. Así los ensayos sobre Arguedas reunidos en la *Formación de una cultura nacional indoamericana* y su *Transculturación narrativa en América Latina*. Menciono este aspecto no porque me parezca importante en sí sino porque apunta hacia un problema de método de mucha significación en Rama. Creo que esta forma de trabajo, que aborda los fenómenos particularmente para estudiarlos en su estructura interna, es una lección de Benjamin, una influencia evidente en su última obra. Es cierto, por otra parte, que la visión histórica y social del arte en Occidente de Hauser, presencia constante en Rama, lo llevó siempre a buscar explicaciones en el funcionamiento de grandes conjuntos de nuestra producción literaria. También es cierto que el entusiasmo auténtico por la obra, la revelación rebelde y única del objeto estético comienzan por hacer crisis y marcan la búsqueda cada vez más notable de lo específico y no de lo general en los procesos culturales que estudia. Así relea a Arguedas y nos muestra su lado artístico, la transformación de su erudición etnográfica en la creación de nuevos mitos, es decir, de nuevos lenguajes, que pueblan la imaginación de un hombre diferente que no responde mecánicamente al estímulo de los viejos mitos que llegaron con los conquistadores. Así se ocupa de la paradójica conjunción entre regionalismo y vanguardia que nos rinde a Guimarães Rosa y a Rulfo, a García Márquez y a Carpentier. De la transculturación que atraviesa las fábulas literarias y que alcanza la estructura misma de la narrativa, y más aún, la relación entre signo y objeto y que nos remite a una cultura propia, crítica, capaz de antagonizar con las culturas dominantes mucho antes de la liberación política.

Finalmente, en *La ciudad letrada*, su obra póstuma, Rama busca el espacio generador de la nueva representación simbólica que produce el mundo latinoamericano y cree encontrarlo en la ciudad americana. Señala Rama:

Desde la remodelación de Tenochtitlan, luego de su destrucción por Hernán Cortés en 1521, hasta la inauguración en 1960 del más fabuloso sueño de urbe de que han sido capaces los americanos, la Brasilia de Lúcio Costa y Oscar Niemayer, la ciudad latinoamericana ha venido siendo básicamente un parto

de la inteligencia, pues quedó inscrita en un ciclo de la cultura universal en que la ciudad pasó a ser sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente, el único sitio propicio para encarnar.

En América los conquistadores, ignorando las culturas autóctonas, haciendo *tabula rasa* de los indígenas y de su pasado, construyen la ciudad ideal, la ciudad de la inteligencia y el orden, la ciudad de Moro y de la utopía, pero sobre todo donde el orden fuese el impulso generador. Así las ciudades latinoamericanas, en su gran mayoría fueron fundadas por la geometría y la palabra antes que por los habitantes que ahí se asentaban. Hay por lo tanto una ciudad letrada, favorecedora del orden jerárquico, y una ciudad real, orgánica, que dificulta la acción racionalizadora de las élites intelectuales. Dice Rama:

Visualizamos dos entidades diferentes que, como el signo lingüístico, están unidas, más que arbitrariamente, forzosa y obligadamente. Una no puede existir sin la otra, pero su naturaleza y funciones son diferentes como lo son los componentes del signo. Mientras que la ciudad letrada actúa preferentemente en el campo de las significaciones y aun las autonomiza en un sistema, la ciudad real trabaja más cómodamente en el campo de los significantes y aun los segrega de los encadenamientos lógico-gramaticales.

El libro de Rama va a colocar la vida latinoamericana dentro de esas dos dimensiones que dinamizan y conforman la vida latinoamericana: la ciudad como el espacio necesario pero no vacío, sino poblado por un ideal discursivo de la élite intelectual, a punto de que la primera se transforma en la representación simbólica de la segunda y la segunda ordena, metafóricamente, a la primera. ¿Qué es entonces lo que cambia en la ciudad letrada? En primer lugar cambia el pensamiento, cambia la idea de orden y de jerarquía política, por donde se cuela la ciudad real, la ciudad orgánica que atenta contra el centralismo de la ciudad letrada.

La originalidad del planteamiento es evidente. Rama nos propone en una transposición atenta y bien elaborada del pensamiento de nuestra época (ahí está la presencia de Benjamin a través de Richard Morse y de Lewis Mumford, la presencia de Foucault y de Braudel), nuevos recursos para pensar a la vida cultural de América Latina, con la evidente ganancia que esos instrumentos ya no pasan por el análisis de la política y de la conducta económica del mundo, sino a través del fenómeno concreto de nuestra actividad diaria. Esta gran obra que invito a ustedes a releer o a conocer,

marcaba un cambio en la producción ensayística de Rama. Por desgracia resultó en su testamento.

Lo demás es memoria privada, su hermosa sonrisa, su mirada atenta, su calva progresiva, sus grandes zancadas, su interés paternal por los que éramos jóvenes, pero sobre todo un rasgo de fe totalmente juvenil, de que su causa, la de los latinoamericanos, estaba llena de sorpresas fantásticas, era la mejor y, sobre todo, estaba ganada.

## A DIEZ AÑOS DE LA MUERTE DE ÁNGEL RAMA

Por *Françoise PÉRUS*  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES,  
UNAM

**O**BVIAMENTE NO ES LA MUERTE la que aquí nos congrega en torno a esta conmemoración de la trágica desaparición de cuatro figuras señeras de las letras hispanoamericanas, sino la vida. O mejor dicho, una particular relación con la memoria, la cual tampoco ha de confundirse con la historia. En ésta, lo pasado pasado está, y aunque no necesariamente concluido y cancelado, sí privado de muchas de sus virtualidades, antes que nada de aquellas que encierran el apego a la vivencia y que la memoria suele liberar de improviso.

Evocar y releer hoy a Ángel Rama es, para mí, recordar un tiempo y una configuración precisas del ámbito de las letras hispanoamericanas; anhelos, proyectos y formas del ejercicio de la profesión —de la historiografía y la crítica literarias—, cuyos asideros y perspectivas parecían entonces ciertos y seguros, por enmarcados en, y portados por un movimiento que, más allá de las muchas discrepancias personales, entendíamos y vivíamos como colectivo. No quiero decir con ello que era aquél el tiempo idílico —y mítico— en que “nos amábamos tanto...”. Me refiero a otra cosa: a un común vínculo con lo que de muchas maneras percibíamos como las promesas incumplidas del pasado latinoamericano, y con un presente histórico que merecía a nuestros ojos otros y mejores cauces, no siempre fáciles de definir y menos aún de concretar. El rescate y la comprensión del pasado del subcontinente, y la explicación de sus logros y sus frustraciones, se concebía por ello como una tarea intelectual primordial, de modo que la perspectiva histórica y social en la renovada sistematización de las múltiples tradiciones de la cultura y las letras hispanoamericanas era la que nos congregaba. Y también la que nos oponía, no sólo a lo que considerábamos los resabios de la estilística tradicional y la crítica impresionista, sino también a la ofensiva estructuralista y formalista.

La gran mayoría de los ambiciosísimos proyectos de entonces —hablo de la década de los setenta que los vieron florecer— han quedado trancos, y mucha de la confianza en la posibilidad y el valor del conocimiento que los animaba parece haberse desvanecido, dejando lugar a la dispersión, al desconcierto y a una duda informe que muy poco tiene de “metódica”... La Historia y la Razón, al menos las que hemos heredado —o creemos haber heredado— de la Ilustración y la tradición del humanismo europeo, se nos presentan como el origen de nuestros equívocos, al tiempo que nuestras certidumbres y vivencias de ayer han de cobrar forma de sueños y ficciones ante un pragmatismo que reduce el conocimiento a la formalización de “simulacros” destinados al mejor cálculo de costos y beneficios. Con lo cual, el problema de la acción humana y las representaciones sin duda siempre aproximadas que la guían adquieren —¿por fin?— su verdadera dimensión: la de los valores, implícitos o explícitos, que subyacen.

Al volver entonces sobre las propuestas de Ángel Rama para la reconstrucción —o la construcción— de lo que en su último libro, *Transculturación narrativa en América Latina* (México, Siglo XXI, 1982) llamaba el “sistema” de la literatura latinoamericana, no voy a cometer la imprudencia de adjudicar a estas propuestas el carácter de verdad absoluta, que por lo demás nunca pretendieron tener. Y tampoco intentaré dirimir si fue lo suyo razón o sueño. Me atenderé a los valores que subyacen en esta formalización particular, que no por desprovista de cálculo carece de implicaciones prácticas.

*Transculturación narrativa en América Latina* consta de tres partes, en dos de las cuales se recogen y reelaboran trabajos diversos cuyas primeras versiones se remontan a 1974. Sólo la tercera parte, dedicada a *Los ríos profundos* de José María Arguedas, ha sido escrita para dicho volumen. Esta reescritura de trabajos anteriores pone de manifiesto un primer rasgo esencial de la concepción del quehacer intelectual en Ángel Rama: su carácter de proceso, siempre inacabado y abierto, que conlleva al mismo tiempo la atención, explícita o no, al punto de vista ajeno y la vuelta sobre las propias concepciones, con todas las reformulaciones que ello pueda conllevar. Es por tanto la suya una forma de pensar, de elaborar sus propios objetos, esencialmente dialógica y autorreflexiva, que se traduce no sólo en la apertura hacia espacios múltiples y puntos de vista diversos, sino también en una concepción particular del tiempo histórico y sus sedimentaciones culturales.

La apertura espacial —que Rama llama “horizontal”— parte de la observación de los vínculos en extremo complejos e inestables que, desde su nacimiento, mantiene la literatura del subcontinente con los diversos ámbitos de la vida social, política y cultural, y en particular con todas las formas y niveles de escisión interna que caracterizan a sociedades que advienen a la vida independiente a partir de una herencia colonial, cuya “modernización”, inducida o no desde fuera, nunca ha dejado de ser sumamente difícil. No se puede por ello postular de entrada la existencia de un “sistema literario” autónomo, esencialmente autorreferencial y desgajado del todo vivo de la cultura en devenir. Hace falta más bien indagar de qué modo discontinuo y zigzagueante la literatura del subcontinente ha ido abriéndose paso entre estas múltiples y renovadas escisiones internas, y ha ido procurando soluciones propias a las discontinuidades espacio-temporales, regionales, sociales, étnico-culturales, e inclusive lingüísticas que constituyen los rasgos distintivos de las sociedades y la cultura del subcontinente. La dificultad primordial que plantea el estudio de una corriente, un autor o una obra provisionalmente aislados, no es el establecimiento de las relaciones, siempre conflictivas, que mantiene con una tradición literaria ya sistematizada y consolidada, sino la de su ubicación en, y su respuesta a una heterogeneidad cultural que, por lo demás, no se circunscribe al espacio nacional o continental, sino que involucra conjuntamente una articulación específica con sistemas literarios “metropolitanos” cambiantes, parcial y desigualmente asimilados por las élites letradas del subcontinente. La definición siempre precaria de un “espacio literario”, y la correlativa elaboración de formas y estilos artísticos renovados, sólo se vuelve plenamente comprensible a partir de la reconstitución acuciosa y documentada del complejo sistema de intercambios que este mismo “espacio” instaure con lo que le es “exterior” y que este mismo espacio convierte y transforma en su propio “interior”. Es por lo mismo todo lo contrario de una esencia aprehensible a partir de sus solas leyes immanentes.

Ahora bien, la misma noción de heterogeneidad cultural que se desprende de este primer corte “horizontal”, o mejor dicho sincrónico o transversal, en el ámbito de la cultura del subcontinente, pone también de manifiesto la existencia de temporalidades y ritmos evolutivos sumamente diversos. En rigor, la pluralidad de tiempos y ritmos evolutivos es inherente a cualquier cultura, incluso a la de las sociedades reputadas como autocentradas y de cultura

largamente sedimentada. Sin embargo, en éstas los cortes diacrónicos que se operan en el tejido cultural acostumbran postular una suerte de consonancia entre los diferentes ciclos considerados: los tiempos largos incluyen a los más cortos, o atraviesan a éstos sin violentarlos, y la diferencia y el cambio se integran sin mayor dificultad a una totalidad que se piensa como orgánica. Lo que, en cambio, ponen de relieve los estudios de Ángel Rama, es que la heterogeneidad cultural no conlleva sólo la fragmentación del espacio sociocultural, sino también la discontinuidad, la interferencia y el entreveramiento de tiempos históricos dispares y a menudo trunco. La herencia colonial y las modalidades particulares de los sucesivos procesos de modernización “periférica” en el transcurso de los siglos XIX y XX no son desde luego ajenas a estas configuraciones específicas del tiempo y el espacio latinoamericano.

Esta heterogeneidad cultural que Ángel Rama rastrea y fundamenta a partir de lecturas sumamente diversas, que provienen de la historiografía (literaria o no), de la sociología, y sobre todo de la antropología —era él un lector incansable, curioso y voraz en más de una lengua, y habría que subrayar también el papel decisivo de la incorporación a sus reflexiones del área cultural brasileña, multiétnica y multicultural por excelencia—, no es, desde luego, la que “explica” a la literatura, en el sentido de una determinación causal. Ha de entenderse más bien como un conjunto de correlaciones, múltiples y cambiantes, que encuentran en la literatura sus modalidades o sus formas específicas. Uno que otro ejemplo, al azar, de lecturas o relecturas mías, más o menos recientes —no emanadas éstas del libro de Ángel Rama— pueden dar a entender algunas particularidades de la percepción espacial y temporal que la heterogeneidad cultural asentada por Rama proporciona al hombre americano e ilustrar modalidades, entre otras, de su simbolización. El primero pertenece a Gabriel García Márquez:

De pronto, como si un remolino hubiera echado raíces en el centro del pueblo, llegó la compañía bananera perseguida por la hojarasca. Era una hojarasca revuelta, alborotada, formada por los desperdicios humanos y materiales de los otros pueblos; rastrojos de una guerra civil que cada vez parecía más remota e inverosímil. La hojarasca era implacable. Todo lo contaminaba de su revuelto olor multitudinario. Olor de secreción a flor de piel y de recóndita muerte. En menos de un año arrojó sobre el pueblo los escombros de numerosas catástrofes anteriores a ella misma, esparció en las calles su confusa carga de desperdicios. Y esos desperdicios, precipitadamente al compás

atolondrado e imprevisto de la tormenta, se iban seleccionando, individualizándose, hasta convertir lo que fue un callejón con un río en un extremo y un corral para los muertos en el otro, en un pueblo diferente y complicado, hecho con los desperdicios de otros pueblos.

Allí vinieron, confundidos con la hojarasca humana, arrastrados por su impetuosa fuerza, los desperdicios de los almacenes, de los hospitales, de los salones de diversión, de las plantas eléctricas; desperdicios de mujeres solas y de hombres que amarraban la mula en un horcón del hotel, trayendo como único equipaje un baúl de madera o un atadillo de ropa y a los pocos meses tenían casa propia, dos concubinas y el título militar que les quedaron debiendo por haber llegado tarde a la guerra...

Después de la guerra, cuando vinimos a Macondo y apreciamos la calidad de su suelo, sabíamos que la hojarasca había de venir alguna vez, pero no contábamos con su ímpetu. Así que cuando sentimos llegar la avalancha lo único que pudimos hacer fue poner el plato con el tenedor y el cuchillo detrás de la puerta y sentarnos pacientemente a esperar que nos conocieran los recién llegados. Entonces pitó el tren por primera vez. La hojarasca volteó y salió a recibirlo y con la vuelta perdió el impulso, pero logró unidad y solidez; y sufrió el natural proceso de fermentación y se incorporó a los gérmenes de la tierra (*La hojarasca*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, pp. 9-10).

El segundo ejemplo pertenece al poeta antillano, y también Premio Nobel de Literatura, Derek Walcott. Éste escribe en un artículo reciente que lleva por título "Las Antillas, fragmentos de una conmemoración épica", y en el cual evoca la representación teatral de la epopeya hindú *Ramayana* por parte de los descendientes de aquellos hindúes que llegaron a Trinidad después de la emancipación para trabajar en el corte de la caña en la región de Caroni:

El suspiro de la historia se eleva sobre ruinas, no sobre paisajes, pero en las Antillas hay pocas ruinas sobre las que suspirar, aparte de las de los ingenios azucareros y de los fuertes abandonados. Girando lentamente la vista alrededor, como lo haría una cámara, abarcando las bajas colinas sobre Puerto España, la calle y las casas de la aldea, a los guerreros-arqueros, a los actores-dioses y a quienes los manejaban, con la música ya en la banda sonora, quise hacer una película que fuera como un prolongado suspiro sobre Felicity. Estaba filtrando la tarde evocaciones de una India perdida, pero ¿por qué "evocaciones"? ¿Por qué no "celebraciones de una presencia real"? Porque tenía que ser la India algo "perdido", cuando ninguno de los aldeanos la había conocido realmente, y no algo "continuado"... Yo tenía derecho, como cualquier otro trinitario, a los éxtasis que reivindicaban (los danzantes), porque el éxtasis daba el tono del sinuoso sonido de los tambores que salía de los altavoces. Tenía derecho a la fiesta de Husein, a los espejos y los templos de papel rizado de la epopeya musulmana, a la danza del dragón chino, a

los ritos de la sinagoga sefardí que hubo en tiempos en cierta calle. Sólo tengo un octavo del escritor que podía haber sido si en mí hubieran tenido cabida todos los lenguajes fragmentados de Trinidad.

Si se quiebra un jarrón, el amor con que se reúnen sus fragmentos es más fuerte que el amor que daba por sentada su simetría cuando estaba entero. El pegamento con que se fijan los pedazos es lo que sella su forma original. Ese amor es lo que reúne nuestros fragmentos africanos y asiáticos, las reliquias familiares cuarteadas cuya restauración deja ver sus blancas cicatrices. Esta reunión de pedazos rotos es el afán y el dolor de las Antillas, y si los pedazos son dispares y no encajan, contienen más dolor que su escultura original, esos iconos y vasos sagrados que en sus lugares ancestrales se dan por sentados. El arte antillano consiste en esta restauración de nuestras historias hechas pedazos, nuestros fragmentos de vocabulario, y nuestro archipiélago se hace sinónimo de las piezas desgajadas del continente original.

Y esto es exactamente hacer poesía, o lo que más que "hacer" debería llamarse rehacer poesía la memoria fragmentada, la armazón sobre la que se levanta el dios, e incluso el rito que lo entrega a la pira final; el dios montado caña a caña, entretejiendo un junco con otro, trezando una cuerda con otra, y que es como los artesanos de Felicity erigirán su eco sagrado...

Todas las Antillas, cada isla, es un esfuerzo de la memoria; cada mente, cada biografía racial culmina en la amnesia y la niebla. Atisbos de sol a través de la niebla y arcoiris repentinos, *arcs en ciel*. Ése es el esfuerzo, la labor de la imaginación antillana, que reconstruye sus dioses a partir de armazones de bambú, frase a frase (*Letra internacional*, núm. 29 (1993), pp. 4-11).

Después de estos ejemplos literarios, poéticos y narrativos, sacados de entre los textos de dos de los más "universales" autores del subcontinente americano, y que siguen punteando la línea de fuerza trazada hace más de veinte años por Ángel Rama, vuelvo entonces a las propuestas de este último en torno a fenómenos de "transculturación narrativa", que buscan también unir o volver a unir los fragmentos rotos y dispersos de la historia americana, a los que el historiador y crítico uruguayo reunió sin confundirlos bajo la denominación de "heterogeneidad cultural".

Sin adentrarme en los pormenores de los diversos análisis del volumen al que me estoy refiriendo, quisiera destacar todavía algunos puntos centrales que pueden orientar la lectura. El primero consiste en que, al centrar la problemática en torno a las respuestas y soluciones artísticas, a las dificultades planteadas por la heterogeneidad cultural y los fenómenos reales o posibles de transculturación, Rama deja de hacer de la literatura una suerte de ilustración de la historia (en el sentido de los procesos socioeconómicos, ideológicos y políticos). Ubica a la literatura en la historia, y en

particular en la historia cultural, atendiendo a un problema central: el de la "especificidad" de la experiencia artística y la búsqueda siempre abierta de sus lenguajes propios. Lenguajes propios que no consisten en una separación distanciada respecto de lo que otros autores llaman los "lenguajes vivos", o el todo vivo de la cultura en devenir, sino en la apropiación y reelaboración de dichos lenguajes en un ámbito propio, cuyas "leyes" están siempre por reinventar. En este sentido, todo proceso de creación artística resulta siempre de un proceso activo de "transculturación". Así, la concepción que tiene Rama de la literatura es correlativa de su concepción de la cultura, la cual no es una colección de objetos por mercadear, sino la concreción de una experiencia y una actividad específicas que se busca transmitir, es decir, memoria viva.

El segundo punto, ligado con el anterior, guarda relación con la amplitud y profundidad del ámbito dentro del cual se ejerce esta actividad "transculturadora". Rama aborda el problema no desde el polo supuestamente más adelantado de la modernidad, sino desde el que se suele considerar como el más "atrasado" o "periférico", es decir, desde el "regionalismo literario", en donde las articulaciones de los espacios y los tiempos, rotos, superpuestos, entreverados, de las "modernizaciones" sucesivas y trunca, incluidas las articulaciones con sistemas literarios "metropolitanos" —que no son necesariamente los mismos que los de las metrópolis culturales locales—, adquieren una complejidad particular y plantean desafíos formales específicos. Rompe así con la consabida concepción lineal del proceso de la narrativa hispanoamericana que relega al rango de "prehistoria del discurso novelesco latinoamericano" todo lo que no cuadra con la experimentación formal y el supuesto universalismo de la narrativa urbana surgida con el *boom*.

Ni la cancelación de la euforia del *boom*, ni las interpretaciones que le siguen adheridas, ni las reinterpretaciones del proceso de la narrativa hispanoamericana que el fenómeno generó, nos permiten entender hoy los múltiples derroteros de la narrativa actual, que parece entonces suspendida en una especie de vacío histórico y cultural. Hace diez años Ángel Rama nos propuso nuevas modalidades de lectura, centradas en lo que podría definirse como una poética histórica; nuevas maneras de entender el proceso de configuración del sistema literario latinoamericano, de concebir la agrupación de autores y obras y de establecer relaciones entre corrientes literarias renovadas por la lectura; y finalmente otras y nuevas maneras de periodizar. No dudo que la semilla esté fructificando aquí o allá.

De ello podría dar más de un ejemplo. Pero las que aún no vemos despuntar son las ramificaciones del árbol —las armazones del bambú, diría Derek Walcott—, arraigado por Ángel Rama en la historiografía y la crítica literarias con tesón y sin impaciencia hace ya varias décadas. ¿Vamos a dejar que una nueva hojarasca vuelva a hacerlo trizas?

## HOMENAJE MÚLTIPLE

Por Ana Rosa DOMENELLA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-I, MÉXICO

*No vuelve nadie, nada. No retorna  
el polvo de oro de la vida.*

Jaime Sabines

### I. IBARGÜENGOITIA, RAMA, SCORZA Y TRABA

ES VERDAD QUE UN GOLPE DE DADOS jamás abolirá el azar; por eso la muerte a veces se da el permiso de reunir a sus elegidos entre los mejores y en un solo haz. Las variables pueden ser académicas —un encuentro de escritores latinoamericanos en Bogotá— por ejemplo; y en contra de las probabilidades estadísticas, a saber: los accidentes aéreos son escasos y la gente suele morir con frecuencia en caídas domésticas o en alguna carretera, incluso poetas...

En un riguroso razonamiento causalista se deberá aceptar que el de Avianca era el vuelo apropiado para quienes, luego de abordarlo desde París o Madrid el día sábado estarían a tiempo en Bogotá para el encuentro programado hace diez años. Sin embargo, no pudieron asistir, "por causas ajenas a su voluntad", cuatro figuras fundamentales de esa programación; cuatro escritores imprescindibles en la historia del arte, la crítica y la literatura hispanoamericana contemporánea: el dramaturgo y narrador mexicano Jorge Ibargüengoitia, el escritor, editor y crítico uruguayo Ángel Rama; el poeta y novelista peruano Manuel Scorza, y, por último, en una lista que respeta más el orden alfabético luctuoso que la diferencia de género, la escritora y crítica de arte nacida en Buenos Aires y nacionalizada colombiana, Marta Traba. Todos volaban desde Europa donde, por diversos motivos (políticos unos, laborales y/o existenciales otros) habían recalado en esos años y en anteriores etapas

de sus vidas; los cuatro eran, a pesar de ello, profundamente latinoamericanos, desde su mexicanidad, peruanismo o por su anclaje en ambas orillas del Río de la Plata.

Pertenecieron a una misma generación y sus años de nacimiento fueron cercanos, mientras que el de su muerte resultó preciso al convocarlos en el aeropuerto de Barajas el 26 de noviembre de 1983. Ángel Rama, el mayor, había nacido en Montevideo en 1926; Manuel Scorza en Lima, a pesar de no ser de familia costeña, en 1928; también en 1928 Jorge Ibargüengoitia, en Guanajuato (o Cuévano); y Marta Traba en Buenos Aires en 1930. Rama inicia su infatigable labor periodística y literaria con la revista *Clinamen* en 1947; los demás comienzan a publicar a partir de los años cincuenta, Traba y Scorza con libros de poesía, *Historia natural de la alegría*, la argentina, y *Los adioses* y *Las imprecaciones*, el peruano. Jorge Ibargüengoitia había iniciado su carrera como dramaturgo, con *Susana* y *los jóvenes*, *Ante varias esfinges*, *Clotilde*, *el viaje* y *el pájaro*.

A pesar de ello los cuatro eran, en el momento de su muerte, más conocidos por sus novelas. Scorza por su valerosa y poética pentalogía que titulara en un principio como *Cantatas* y luego, en forma definitiva, *La guerra silenciosa*, integrada por *Redoble por Rancas*, *Cantar de Agapito Robles*, *Garabombo el invisible*, *El jinete insomne* y la última del ciclo, *La tumba del relámpago*, publicada en México por la editorial Siglo XXI, en 1979. En el mismo año de su muerte, y continuando con una especie de "crónica de la violencia" en Perú, hab.a publicado *La danza inmóvil* y dejó una o más obras inconclusas. Marta Traba había iniciado su producción novelística con *Las ceremonias del verano*, que mereció el Premio Casa de las Américas, y luego le siguieron otras novelas, como *La jugada del sexto día*, *Los laberintos insólidos* y *Homérica Latina*; en sus dos últimas novelas trataron el tema de la represión y la tortura durante las dictaduras militares en América del Sur: *Conversación al sur* (1981) y su novela del exilio *En cualquier lugar* (1982).

Jorge Ibargüengoitia ocupó un lugar importante en la narrativa mexicana con su propuesta desmitificadora de la historia nacional desde la perspectiva sesgada de la ironía, la irreverencia del humor o la propuesta lúdica de la parodia: *Los relámpagos de agosto*, *Maten al león*, *Estas ruinas que ves* y *Dos crímenes*; el único volumen de cuentos, *La ley de Herodes*, y su última novela sobre el movimiento de Independencia, *Los pasos de López* (1981). En el momento de su muerte estaba trabajando en una novela que titularía *Los amigos*.

Por su parte, Ángel Rama había incursionado en el teatro con *La inundación*, *Lucrecia* y *Queridos amigos* y en la narrativa con *¡Oh, sombra puritana!* y *Tierra sin mapa*, pero se le conocía en ámbitos académicos del lado de “acá” y del lado de “allá” como integrante de empresas culturales fundamentales como *Marcha*, que dirigía Carlos Quijano en Montevideo, y la quijotesca empresa que representó fundar y llevar adelante la *Biblioteca Ayacucho*, que recoge los títulos más importantes de la literatura y el pensamiento latinoamericanos. Rama representó una corriente original y crítica en el estudio de nuestra literatura con obras como *La generación crítica*, *Rubén Darío* y *el modernismo*, *Literatura y clase social*, *Los dictadores latinoamericanos*, publicadas por el FCE en 1976 y las más recientes: *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), también publicada en México, y su obra póstuma, *La ciudad letrada* (1984), donde el autor explora, según Ruffinelli, “la letrada servidumbre del poder”.

Marta Traba, segunda esposa del crítico —la primera esposa fue la poeta uruguaya Ida Vitale—, quien ganó un nombre y un lugar en la cultura latinoamericana como promotora de pintores y crítica de arte. Las pinturas colombiana, venezolana, mexicana y puertorriqueña le deben libros acuciosos y polémicos como *El museo vacío*, *La pintura en Colombia*, *La pintura nueva en Latinoamérica*, *Los cuatro monstruos cardinales*, sobre pintura mexicana con su ataque al muralismo, y *Propuesta polémica sobre arte puertorriqueño*, que escribió como respuesta a su expulsión de la isla por presiones norteamericanas.

Hubo hilos convergentes en este tejido que hoy urdimos en su memoria. Uno de ellos fue el haber vivido y escrito en Europa, como todo intelectual latinoamericano que se precie de serlo desde la generación romántica e independentista del XIX. Todos a su vez residieron por temporadas en otros países de Norte o Sudamérica: Marta Traba, nacida en Argentina, viaja más tarde a Europa y de allí a Colombia, donde se casa, tiene hijos y se convierte en figura fundamental en la cultura de su país de adopción.

Manuel Scorza con sus exilios sucesivos debidos al compromiso militante con la causa de los indígenas andinos, la denuncia contra gobiernos dictatoriales y contra la intromisión del imperialismo en nuestros países. El primer exilio lo inicia en 1948 en Hispanoamérica y vive en México muchos años; el segundo, después de participar en la rebelión campesina de los Andes Centrales, lo lleva a Francia y España. Su obra es, de los cuatro, la más difundida, ya que sus novelas han sido traducidas a treinta idiomas.

Rama también se ve obligado a exiliarse en 1970, primero en Caracas y luego en Puerto Rico; más tarde es profesor en diversas universidades prestigiadas de los Estados Unidos, hasta que el gobierno de Reagan lo expulsa, junto con Marta Traba, quien lo acompaña ya en Puerto Rico, Barcelona y París. Iburgüengoitia había escuchado desde joven el canto de sirena de las becas norteamericanas, como lo recrea en el cuento que da título a todo el volumen, “La ley de Herodes”; más tarde se convertiría en “bracero intelectual”, como le gustaba afirmar, y trabajó en algunas universidades de los Estados Unidos. Cuando a los cincuenta años decide vender su casa de Coyoacán y abandonar la megalópolis, viaja con su mujer, la pintora inglesa Joy Laville, primero a Londres y más tarde a París, desde donde tomará el fatal vuelo. Su amigo de la infancia, el pintor Manuel Felguérez, relata que por ese entonces pensaban comprar casa en algún sitio de la provincia mexicana para regresar al país.

Todos ellos fueron marcados, de algún modo, por los cambios políticos y culturales que se produjeron con la Revolución Cubana. La Habana se convirtió en la sede de premios importantes para los latinoamericanos y Jorge Iburgüengoitia ganó el Premio Casa de las Américas de teatro y novela en 1963 y 1964 respectivamente. Cuba fue también espacio de congresos y de grandes polémicas literarias y culturales en las que todos participaron. La época de dictaduras militares y de movimientos armados fue escenario de fondo de exilios y de numerosas obras literarias.

La otra cara del exilio —escribía José Emilio Pacheco a las cinco semanas del accidente de Barajas— es el mutuo reconocimiento de que el mundo no acaba en las torres de mi parroquia y la luna de mi aldea no es necesariamente más brillante ni más redonda que la luna de tu aldea.

A esta generación crítica y a cuatro de sus excepcionales representantes rendimos este homenaje renovado diez veces por los diez años de su muerte, en México, país de origen de Iburgüengoitia, país de exilio de Scorza, donde la UNAM publicaría su *Poesía incompleta*, país donde Traba librara su batalla contra el muralismo y a favor de una nueva pintura latinoamericana, donde Rama encontrara siempre espacios académicos receptivos para sus originales propuestas de transculturación latinoamericana. Quiero citar nuevamente las palabras de José Emilio Pacheco, quien fue amigo de los cuatro escritores, y que se recogen en el volumen de *Texto crítico* que la Universidad Veracruzana dedicó a la memoria de Ángel Rama:

Recibamos a 1984 y despedámonos de Ángel Rama, Jorge Ibarguengoitia, Marta Traba y Manuel Scorza. Si los muertos pudieran escuchar lo que los vivos dicen, sabrían los cuatro que sus obras y su memoria nos acompañarán mientras estemos sobre la tierra, que es más pobre y más triste sin ellos.<sup>1</sup>

## II. JORGE IBARGÜENGOITIA, DIEZ AÑOS DESPUÉS

REFIRIÉNDOSE a sí mismo dice Jorge Ibarguengoitia: "nacé en Guanajuato, una ciudad provinciana que era entonces casi un fantasma".<sup>2</sup> Narra a continuación el noviazgo de veinte años de sus padres y que a los dos años de casados lo dejan huérfano, a los ocho meses y a merced de mujeres que lo "adoraban".

Ibarguengoitia inició la carrera de ingeniería por ser lo más aconsejable para manejar el rancho heredado; sin embargo, un juvenil *jamboree* en Europa (recordado en su cuento "Falta de espíritu *scout*") lo convence de elegir una profesión que le permitiese seguir viajando, como lo relata el pintor Manuel Felguérez, amigo de la infancia con quien emprendió aquella aventura.<sup>3</sup>

Finalmente ingresa a la Facultad de Filosofía y Letras, aún en el viejo edificio de Mascarones, y en Composición Dramática es alumno de Usigli, quien advierte su facilidad para escribir diálogos.

Su incursión en el teatro mexicano como dramaturgo y crítico se desarrolla entre los comienzos de los años cincuenta y 1962, año en que escribe su última obra: *El atentado*, sobre el asesinato de Álvaro Obregón. En el texto, publicado posteriormente por Joaquín Mortiz (1978), se incluye una historia de la obra y se añade una "nota para el director distraído" donde aclara que se trata de una "farsa documental, mientras más fantasía se le ponga, peor dará"; también advierte, parodiando un recurso tradicional: "si hay semejanza con la historia no se trata de un accidente, sino de una vergüenza nacional".

*El atentado* comparte, en 1963, el Premio Casa de las Américas con una obra de Osvaldo Dragún. Según declaraciones posteriores del autor, *El atentado* le deja dos beneficios: le cierra las puertas

<sup>1</sup> José Emilio Pacheco, "La generación crítica", en *Texto crítico* (Xalapa, Universidad Veracruzana), núms. 31-32 (1985), pp. 74-81.

<sup>2</sup> "Jorge Ibarguengoitia dice de sí mismo", en *Vuelta* (México), núm. 100 (marzo de 1985), p. 51.

<sup>3</sup> Manuel Felguérez, "El reencuentro", en *Vuelta* (México), núm. 100 (marzo de 1985), pp. 45-46, artículo incluido en este volumen de *Cuadernos Americanos*.

del teatro y le abre las de la novela, pues en su investigación descubre numerosas memorias escritas por generales revolucionarios, a partir de las cuales decide crear las memorias apócrifas del general José Guadalupe Arroyo, quien polemiza con sus colegas y adversarios.

Surge así *Los relámpagos de agosto*, novela que obtiene también el Premio Casa de las Américas en 1964 y un gran éxito de público. Mirando al pasado con nuevos ojos, a la vez se enfrenta y culmina una prestigiada corriente literaria, la llamada "narrativa de la Revolución Mexicana". La visión que predomina es antitrágica: el robo, la ineficiencia de las acciones de generales avorazados y ridículos, a vez de la violencia de "la fiesta de las balas". Ibarguengoitia niega la clasificación de *sátira* para su novela porque rechaza el tono admonitorio que subyace en ésta; prefiere verla como la *comedia* de la Revolución en su etapa final antes de la institucionalización partidista. La comedia tiene para él un significado concreto: una visión parcial de las cosas, el descubrir la realidad en un sesgo; también supone una "simpatía del escritor con su personaje";<sup>4</sup> de ahí que el general Arroyo resulte, para los lectores, gracioso en sus torpezas y "mala suerte".

El ciclo novelístico se cierra con *Los pasos de López*, también de tema histórico: la guerra de Independencia. "El grito de Ajeteo" será el de Dolores, como Perión/López representará al cura Hidalgo. El tema de la "conspiración de Querétaro", como la llamó Lucas Alamán, tenía un antecedente en la propia producción de Ibarguengoitia, la obra de teatro *La conspiración vendida*, escrita para los festejos patrios del sesquicentenario y Premio Ciudad de México 1960.

La visión que predomina en las dos novelas de Ibarguengoitia no es la misma: en *Los pasos de López* el movimiento independentista decimonónico es presentado en sus orígenes, antes de las claudicaciones de ciertos grupos criollos y centrándose en la figura de un héroe "positivo" e incuestionado como lo es el cura Hidalgo, pero bajándolo del pedestal de la historia patria para humanizarlo. Esta etapa de la historia nacional es asumida como propia por el autor y la tarea desmitificadora de su escritura cambia de tono con respecto a *Los relámpagos de agosto*, reduce la distancia crítica, atenúa el escepticismo y el humor, un humor rebelde y no resignado, desplaza

<sup>4</sup> Aurelio Asiain y Juan García Oteyza, "Entrevista con Jorge Ibarguengoitia", en el número citado de *Vuelta*, pp. 48-50.

la visión irónica dominante en su novela sobre la Revolución. Sin embargo, la ironía como figura retórica, marca textual y visión del mundo, no desaparece sino que se refugia en el narrador memorialista Matías Chandón y se ejerce sobre otros personajes y situaciones. Otro material que alimenta la obra de Jorge Iburgüengoitia es de raíz autobiográfica y organiza una crónica desencantada sobre las capas medias urbanas. La perspectiva es autoirónica en los narradores en primera persona de los cuentos *La ley de Herodes* (1967) y las novelas *Estas ruinas que ves* (Premio Internacional Novela México, 1975) y *Dos crímenes* (1979).

En estas obras se aprecia la gran capacidad erótica de su narrativa, a partir de un saludable regocijo desecante de los sujetos, pertenecientes a estratos medios urbanos, quienes no siempre logran sus objetivos, porque, como afirma prospectivamente el narrador maduro y distanciado de "La mujer que no": "Las mujeres que no he tenido (como ocurre a todos los grandes seductores de la historia) son más numerosas que las arenas del mar". Es en este sentido que sus cuentos deben leerse como "versiones anti trágicas", como afirma Gustavo García,<sup>5</sup> de los relatos escritos sobre amor y desamor por otros escritores de su generación, como Carlos Fuentes y Juan García Ponce, los que comenzaron a escribir a fines de los cincuenta y principios de los sesenta en torno a la *Revista mexicana de literatura* y la *Revista de la Universidad*. Otro material que compone el tejido intertextual de la narrativa de Iburgüengoitia proviene de los informes judiciales y la "página roja" de los periódicos en torno al caso de las "Poquianchis", transformadas en las hermanas Baladro en *Las muertas* (1977). Esta singular novela, quizá la mejor de su producción, supone otro deslizamiento de la visión irónica dominante, esta vez hacia el grotesco. El mundo recreado es totalmente ajeno al narrador, quien se distancia de ese mundo cotidiano "no con la finalidad de enseñar, de advertir o despertar compasión —como afirma Kayser acerca de esta corriente estética— sino justamente para exponer su carácter incomprensible, inexplicable, ridículo, desastroso, horroroso".<sup>6</sup> El mismo narrador nos propone a los lectores "imaginar" cómo actuaron las victimarias y cómo respondieron las víctimas, o sea cómo ocurrieron los hechos

<sup>5</sup> Gustavo García, "Jorge Iburgüengoitia: la vida en broma", prólogo a *Los relámpagos de agosto* y *La ley de Herodes*, México, Promexa, 1979, pp. VII-XIX.

<sup>6</sup> Wolfgang Kayser, *Lo grotesco. Su configuración en pintura y literatura*, Buenos Aires, Nova, 1964, p. 38.

en que mueren y son enterradas clandestinamente varias prostitutas, apartándose de este modo del proyecto inicial de escribir un ensayo, como se anticipa en la novela anterior —*Estas ruinas que ves*— por parte de su protagonista, el profesor de literatura Paco Aldebarán, y en el plano extratextual, por el propio autor. La crueldad y la miseria de ese "bajo mundo" marginal rebasan el proyecto ensayístico; el escritor descarta el tratamiento paródico y desemboca en el extrañamiento propio de la visión grotesca; la realidad invade y aturde a quien organiza el relato y sólo por momentos, y en especial en ciertos episodios de las madrotas, se retoma la mirada irónica porque, como afirma el propio autor: "Supongo que en el mundo nadie es totalmente despreciable y si tomo un personaje lo que me interesa es justificarlo". En la misma entrevista<sup>7</sup> se queja de que, como lo creen un "escritor chistoso", muchos se ríen "de cosas que no tienen ningún chiste", y se refiere a la escena donde intentan curar la parálisis de Blanca "planchándola"; dice Iburgüengoitia: "puede ser ridículo, pero la situación no deja de ser terrible, porque están matando a alguien. Es grotesco". Todos los cuentos y novelas se organizan en torno a una voz rectora, situada en un lugar privilegiado en lo intelectual y topográfico; esta voz es el "verdadero sujeto de la enunciación", que urde los hilos de la narración organizándolos en memorias, soliloquios, o en la polifonía y cotejo de diversos testimonios. Detrás de los distintos juegos de vista subyace una estructura de poder verticalista, desde cuya cúspide el ironista solicita lectores competentes o cómplices que sepan interpretar los significados latentes, propuestos como verdaderos sin explicitarlos.

Esta estructura verticalista corresponde, extratextualmente, a una sociedad altamente jerarquizada, como lo es la mexicana, y la posición del narrador es coherente con la del ironista, que suele ser un ser solitario, hipercrítico y escéptico, pero dispuesto a dar versiones muy revitalizadoras de las realidades que aborda. Cuando Iburgüengoitia se congratulaba de haber abandonado el teatro por la novela afirmaba que éste era

el medio de comunicación apropiado para un hombre insociable como yo, ya que supone una relación más libre con el lector... Se llega directo al lector, sin intermediarios, en silencio, por medio de hojas escritas que el otro lee cuando quiera, como quiera, de un tirón o en ratitos, y si no quiere no las lee, sin ofender a nadie.

<sup>7</sup> Aurelio Asiain y Juan García Oteyza, p. 49.

Y añade:

Por eso uno escribe y deja luego que las cosas se vayan, como si las echara al río, a ver qué pasa. A veces producen dinero, a veces no, pero es todo. Si alguien dice de pronto que uno es un genio, mejor. Pero tampoco creo que sea cierto, no.<sup>8</sup>

Como la propia capacidad autocrítica, la visión irónica preserva a quien la ejerce, y tangencialmente también a quienes la desentrañan y aprueban, de falsas idealizaciones o de adhesiones radicales, tanto en el campo del amor como en el de la política o la literatura.

Finalmente, a diez años de su muerte, la lectura de su obra siempre resulta revitalizadora porque propone releer o replantearse el pasado histórico y los problemas presentes con una nueva mirada crítica que se aleja de las solemnidades patrióticas, de la cursilería y los lugares comunes, que enseña a desconfiar de los vericuetos del poder y los absolutos de la pasión; una obra original y con pocos seguidores, que propone liberarnos de trivialidades rutinarias aprendiendo a reírnos de nosotros mismos.

Por último hay que proponer la lectura o la relectura de la obra de Jorge Ibargüengoitia por la "única razón lícita" —según el propio autor— que existe para leer obras literarias: "por el goce que producen".<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Jorge Ibargüengoitia, "Apuntes para una teoría literaria", en *Autopsias rápidas*, selección de Guillermo Sheridan, México, Vuelta, 1988, p. 27.

## EL REENCUENTRO

Por Manuel FELGUÉREZ  
PINTOR MEXICANO

*A Joy Laville*

JORGE IBARGÜENGOITIA era unos meses mayor que yo. Cuando empezamos a ser amigos tendríamos doce años. Ambos nos educamos con los hermanos maristas, asistimos al Colegio México en la calle de Mérida y más tarde a la preparatoria del francés Morelos. Nunca fuimos compañeros de clase pues Jorge iba dos años más adelantado que yo.

En esa época él vivía con su madre, que era viuda, y con su tía Ema. Las dos lo llamaban Coco. Su departamento estaba en el segundo piso de una casa porfiriana de la avenida Chapultepec, por la que circulaban los tranvías de dos carros. Yo vivía en otro departamento justo en la calle de atrás, Marsella, como a tres cuadradas. Mi madre también era viuda. A los dos nuestro padre nos dejó como herencia un rancho, a él en Guanajuato, a mí en Zacatecas. No nos conocimos en la escuela, ni como vecinos, tampoco en el ferrocarril de Ciudad Juárez, que con mucha frecuencia tomábamos, sobre todo en época de cosecha, para acompañar a nuestras respectivas madres a atender los negocios del campo.

En el colegio había un grupo de *boy scouts*, el III; fue allí donde empezamos a ser amigos. Él era de la patrulla Jaguares, yo, de las Zorras, los dos éramos guías de nuestras respectivas patrullas (jefe de un grupo de siete). Nuestra primera relación fue de competencia entre patrullas, después personal.

La única vez que Jorge me menciona por mi nombre en su obra literaria es en un cuento titulado "Falta de espíritu *scout*", en el que narra ciertas anécdotas que pasaron durante el viaje que hicimos a Europa el año de 1947, para asistir a un *jamboree* que se realizó cerca de París.

El contingente oficial de México viajaría en avión. Por no tener el dinero suficiente no pudimos inscribirnos. Decidimos hacer

el viaje de todas maneras. Nos reuníamos después de clases a nadar en la alberca de la YMCA en las calles de Morelos y Balderas, ahí afinábamos nuestros planes. Descubrimos que podríamos ir hasta Nueva York en el autobús de la *Greyhound* y de ahí tomar un barco llamado *Marine Shark*, que durante la guerra había sido utilizado para transporte de tropas. Una vez dueños de esa preciosa información decidimos armar otro contingente. Viajaríamos por nuestra cuenta y riesgo.

Para entonces tendríamos 19 años. Durante cuatro meses recorrimos Francia, Italia y Suiza. Finalmente, en Londres, el último día del viaje, examinando los acontecimientos, decidimos que viajar era una maravilla y que tendríamos que hacer algo de nuestras vidas que nos permitiera seguir haciéndolo.

Yo decidí ser pintor, él seguiría estudiando ingeniería; pero sólo lo haría durante cuatro meses al año, tiempo que consideraba más que suficiente para aprobar los exámenes. Los siguientes cuatro meses se iría a trabajar el rancho con el objeto de reunir el dinero necesario para dedicarse a viajar el resto del año.

Al llegar a México supimos que nos habían expulsado del grupo III. En cambio logramos que la Asociación Scout nos autorizara la creación de un nuevo grupo, el XVII, del que fuimos jefes. Nuestro grupo se caracterizó por ser lo menos ortodoxo posible, no por ser menos efectivo. Ganábamos todas las competencias sin importarnos mucho los medios usados para lograrlo. Era una especie de revancha que nos provocaba gran placer. A este grupo ingresaron entre otros los hermanos García Ponce. Juan resultó ser un buen *scout* con brillante imaginación para la trampa.

Como "habíamos viajado a Europa" ahora teníamos gran interés por la cultura, leíamos novelas, veíamos teatro, escuchábamos música clásica y asistíamos a exposiciones al mismo tiempo que realizábamos las excursiones más sofisticadas: subíamos a los volcanes, descendíamos a los ríos subterráneos o realizábamos grandes caminatas. Recuerdo en especial la de San Cristóbal de Las Casas a Palenque, a Campeche, y otra de Tulum a Valladolid siguiendo los rastros de antiguos sables. Las "juntas" las hacíamos en la cervecería La Palma y las grandes discusiones sobre problemas existenciales se resolvían hablando hasta altas horas de la noche caminando por las calles de las colonias Juárez y Roma.

Un día me fui a París para estudiar escultura. Jorge, una vez fracasado su plan "tetramestral" como él lo llamaba, se decidió por el rancho. Entonces nuestra amistad continuó a través de una frecuente correspondencia. Mientras yo presumía de mis sensaciones

y descubrimientos en los museos, él me alababa la "verdad" de la vida campirana. Me contaba cómo pasaba noches enteras trabajando con el lodo hasta las rodillas, para salvar el jitomate, la aplicación de sus conocimientos de ingeniería para resolver problemas mecánicos de bombeo del agua o de lo bien que se entendía con los viejos peones de San Roque.

Dos años después yo regresé a México justo en el momento en que Jorge había decidido vender su rancho y "gracias a esta operación podría autofinanciarse una nueva carrera". Dudó entre la pintura y la literatura, finalmente se inscribió en Mascarones para estudiar teatro.

De ahí en adelante, al dejar de ser *scouts*, nos veíamos menos. Jorge fue padrino de mi primera hija, Patricia. Algunos sábados lo visitaba en su nueva casa de Coyoacán. Ese día era casa abierta para los amigos y sentados bajo las jacarandas del jardín lo oíamos contar "lo que le había pasado", anécdotas que siempre acababan siendo obras de teatro, cuentos o artículos periodísticos. Jorge era un gran conversador que gozaba de platicar sus investigaciones en archivos de juzgados, donde recopilaba datos de lenguaje y acciones de la Madre Conchita o de las Poquiánchis.

Un día hicimos una apuesta. ¿Quién ganaría más dinero durante el año, él como escritor o yo como pintor? Si yo perdía le hacía un retrato; si él, me escribiría un cuento. Yo gané. De ahí el mencionado "Falta de espíritu *scout*".

Nuevos amigos, novias, esposas, viajes, actividad profesional acabaron por hacer cada vez más lejana nuestra amistad. Coincidíamos a veces en algún acto social y nuestra plática era cercana pero superficial.

El sábado 12 de noviembre de 1983, después de no vernos durante muchos años, coincidimos en una cena que ofreció Mercedes Iturbe en su departamento de París. Éramos Juan Soriano y Marek; Marta Traba y Ángel Rama; Jorge y Joy Laville; Meche y yo. Pasamos un rato muy agradable.

Jorge nos habló al día siguiente para invitarnos a cenar el sábado a las ocho de la noche. Nos dio su dirección y nos explicó que teníamos que bajarnos del metro en la parada Víctor Hugo, caminar una cuadra y media para encontrar el edificio, marcar una clave para abrir la puerta y tomar el elevador al quinto piso. Sólo seríamos los cuatro. El sábado antes de salir discutí con Meche qué regalo llevar. Pusimos en una bolsa una lata de frijoles, una de mole adobado y tres de chiles, además de una botella de champagne que reservábamos para una buena ocasión. A las ocho en punto tocamos

el timbre. Jorge abrió la puerta, al recibir la botella comentó que qué bueno, pues esa noche tomaríamos solamente champagne. Ya con Joy empezaron por enseñarnos el departamento que era extremadamente agradable, de típica arquitectura de fin de siglo, altos techos y amplias puertas que comunican los espacios, molduras de yeso sobre plafones y paredes. Estaba recién pintado de un gris casi blanco y alfombrado en su totalidad también de un casi blanco, grandes ventanas seguramente con una bella vista sobre mansardas. El estudio de Joy con un cuadro a medio hacer sobre el caballete y bastidores recargados sobre el muro, desordenado y limpio. La recámara, una amplia estancia y al lado un cuarto con el escritorio y la biblioteca de Jorge. Los muebles en su mayoría de diseño moderno y maderas claras, otros de época que daban al conjunto un ambiente acogedor. Las paredes aún vacías con la excepción de un paisaje de Joy colgado a la entrada pero que se veía desde la sala.

Joy y Jorge comentaron que después de haber vendido la casa de Coyoacán habían pasado una temporada en una universidad cercana a Nueva York donde Jorge daba clases; el lugar en que vivieron no les gustó, después se fueron a Londres. Sin embargo chocaron con el carácter de los ingleses y entonces se decidieron por París.

Al llegar alquilaron un departamento amueblado y finalmente habían tenido la suerte de conseguir ese departamento que hacía muy poco tiempo habían acabado de poner. Se encontraban muy a gusto. Pensaban seguir viviendo en París, pero pasar temporadas en México, pues a Jorge le era indispensable no perder contacto con el lenguaje. Decían que no volverían a vivir en la ciudad de México. Hablamos de algunas ciudades de la República, nosotros sugerimos Puerto Vallarta. Les interesó esta posibilidad y quedamos en hacer un viaje ahí, la próxima vez que coincidiéramos en México para ver si se animaban a comprar algo.

Brindamos por el gusto de estar reunidos de nuevo. Las copas eran de esas muy delgadas y altas, el champagne helado. La cena estaba servida sobre una mesa redonda, dos grandes platonos con hielo contenían ostras y almejas, en otro plato paté. Festejamos cada bocado y fuimos acabando lentamente con todo, menos con la bebida, pues quién sabe de dónde Jorge regresaba siempre con otra botella. La conversación saltaba de los proyectos a los recuerdos con gran facilidad. “¿Qué pasó con aquella foto que nos tomaron haciendo guardia al Soldado Desconocido bajo el Arco de Triunfo en 1947? Sería fantástico publicarla”. Para Jorge y para mí el tono

era inevitablemente nostálgico, pero lo mismo pasaba con Meche. Ella también había sido amiga de Ibagüen, como le decía, desde la época de Mascarones. Recordamos que fue Jorge quien me presentó a Meche a la salida de Bellas Artes, después de la Sinfónica, el año de 1951. Joy, que no conocía muchas de las anécdotas que rememorábamos, resultaba una persona ideal para “contarle” y en la realidad un pretexto para hablar de nosotros sin parar. Ella escuchaba a ratos y a ratos desaparecía. “Sabes Meche”, dijo Jorge señalándome con el dedo, “que este tipo, aunque no lo puedas creer, me influyó muchísimo en mis primeras lecturas” y se moría de risa. Tocamos el tema de Colombia, puesto que por una verdadera casualidad ambos acabábamos de ser invitados a ese país. Yo con un grupo de escultores para hacer una obra pública en Medellín; él para asistir al Primer Encuentro de Cultura Hispanoamericana. Yo tenía mis boletos para el siguiente martes. A él se los habían prometido para el jueves. Frente a un atlas sacado para situar lugares en Colombia, hicimos cita para vernos a los pocos días en Bogotá.

Eran ya las cuatro de la mañana cuando decidimos terminar la cena. “Habría que hacer otra muy pronto”. Yo dije, “otra, sí. Pero como ésta no se repetirá jamás”.

Jorge nos acompañaría al taxi. Al llegar al elevador Joy dijo algo que yo interpreté como que sólo podían bajar dos, por lo que decidí usar la escalera y jugar carreras con el elevador, uno de esos que van dentro de una especie de jaula y que por lo tanto permiten ver siempre para afuera. Entre la velocidad y el alcohol me tropecé, caí al suelo, levantándome rápidamente recorrí los tramos que faltaban logrando llegar abajo justo a tiempo para abrir la puerta y decir “gané”. Meche y Jorge salieron del elevador en total euforia: “sí, te vimos como venías rodando”. En la esquina tomamos el taxi al tiempo que nos despedíamos de Jorge.

Viajé a Medellín el martes, el domingo temprano bajé a desayunar a la cafetería del hotel. Ahí me encontré con otros escultores. Uno de ellos me dijo, “voy a hacer de Ángel de la Muerte: ayer se mataron Marta Traba y Ángel Rama: se estrelló el avión en que venían”. Supe de inmediato que Jorge había muerto. Me es imposible describir lo que sentí. La conversación giraba alrededor de Marta, lo único que alcancé a decir fue que en el avión también venía un amigo mío que era escritor y que se llamaba Ibagüengoitía. Ajeno, sordo a la conversación que me rodeaba, me vino a la memoria una imagen. Jorge y yo bajábamos del Iztaccíhuatl, ca-

minábamos con grandes mochilas sobre los hombros, nos acercábamos a Amecameca por un camino de esos que de tanto andarlos se han hundido en la tierra. De repente, a unos cuantos metros, sobre una pequeña loma, aparece un toro: muge, rasca la tierra, baja los pitones y nos embiste. Yo me tiro al piso sobre el lado derecho y salgo ileso. Jorge da un pequeño paso y apenas libra los cuernos, da un gran pase a cuerpo libre, el sudor del animal embarra su camisola. Por un instante parece que se ha salvado, pero, en el último momento, el toro con la pezuña de su pata trasera le propina un fuertísimo golpe en la espinilla.

Jorge Ibarguengoitia murió el sábado 26 de noviembre de 1983 en un accidente aéreo cerca de Madrid. Nunca pudimos imaginar que nuestra gran fiesta de la semana anterior había sido no sólo un recuento sino también una despedida.

## PROYECCIÓN LITERARIA DE MANUEL SCORZA

Por Tomás ESCAJADILLO O'CONNOR

DECANO DE LA UNIVERSIDAD DE SAN MARCOS, PERÚ

EN REITERADOS TRABAJOS hemos dudado de la postura de cierta crítica supuestamente "moderna", de considerar que el indigenismo ha muerto hoy en día, y evocábamos la tesis mariáteguiana de conceptuar al indigenismo no como una mera "escuela literaria" sino una literatura cuya existencia se explica por la presencia del *problema indígena*; recientemente he reiterado esta idea en los siguientes términos:

El otro planteamiento de Mariátegui que me gustaría subrayar es el relativo a su afirmación de que el indigenismo no es una simple escuela o movimiento literario, sino que está motivado por el referente del mundo real: el indigenismo nace como una necesidad político-cultural-social de tratar de solucionar lo que en tiempo de Mariátegui se llamaba *el problema del indio* (y que hoy en día alguna gente no sólo cree que no ha sido solucionado, sino que, por el contrario, en algunos aspectos ha empeorado).<sup>1</sup>

Y recordábamos los planteamientos de Mariátegui al respecto: "El nativismo, en el Uruguay, por otra parte, aparece como un fenómeno esencialmente literario. No tiene, como el indigenismo en el Perú, una subconsciente inspiración política y económica".<sup>2</sup>

Esta idea es reiterada con sistemática insistencia a lo largo de "El proceso de la literatura": "El 'indigenismo' no es aquí un fenómeno esencialmente literario, como el 'nativismo' en el Uruguay. Sus raíces se alimentan de otro *humus* histórico. Los 'indigenistas' auténticos —que no deben ser confundidos con los

<sup>1</sup> Tomás Escajadillo O'Connor, "El indigenismo de Mariátegui", en *Domingo*, Suplemento Dominical de *La República* (Lima), 12 de junio de 1988.

<sup>2</sup> Citamos por la tercera edición, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1952 (*Biblioteca Amauta*), p. 354.

que explotan temas indígenas por mero 'exotismo' [léase Ventura García Calderón]— colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación —no de restauración ni surrección".<sup>3</sup>

No hay palabras más tajantes para comprender la pentalogía *La guerra silenciosa* de Manuel Scorza: en ningún escritor más que en él resulta cierto que, respecto de estas novelas, *sus raíces se alimentan de otro humus histórico*. En efecto, a diferencia de prácticamente la totalidad de los narradores indigenistas, Scorza quiso dar cuenta de hechos reales. En la "noticia" que antecede a su primera novela, *Redoble por Rancas*, el novelista subraya enfáticamente el carácter testimonial del proyecto narrativo: "Este libro es la crónica exasperadamente real de una lucha solitaria: la que en los Andes Centrales libraron, entre 1950 y 1962, los hombres de algunas aldeas sólo visibles en las cartas militares de los destacamentos que las arrasaron". Scorza alude al carácter imperialista de la Cerro de Pasco Corporation, y para mayor abundamiento, inserta un cable UPI de noviembre de 1966 que detalla las inmensas utilidades de esta transnacional.

Si en mi tesis de 1971 sobre el indigenismo manifestaba alguna duda sobre la pertenencia de *Redoble por Rancas* (única novela del ciclo publicada a esa fecha) a la tradición indigenista, en un estudio de 1978 (antes de la última novela), subrayo la inserción de las novelas de Scorza en la tradición "contestataria" de la novela indigenista; incluso señalo vínculos específicos:

El "muro de olas negras" que representa la continua expoliación de tierras a comunidades campesinas constituye una situación constante a lo largo del ciclo. Notemos que este asunto conforma el tejido narrativo principal de libros clásicos del indigenismo, como *El mundo es ancho y ajeno*, por ejemplo. Esta lucha permanente, que termina cíclicamente con una masacre de comuneros, es la preocupación principal del ciclo narrativo de Scorza. Repárese en que una y otra vez el pueblo comunero desfallece ante los abusos de gamonales y autoridades; pero siempre habrá un líder que, solo o ayudado por otros valientes, sabrá lograr que los comuneros recuperen su "rabia" y emprendan una y otra vez el camino de la rebelión armada.<sup>4</sup>

Antonio Cornejo Polar ha enfatizado la importancia del "estímulo real" de estas luchas históricas en los Andes Centrales del

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>4</sup> Tomás Escajadillo O'Connor, "Scorza antes de la última batalla", en *RCLL* (Lima), IV, núms. 7-8 (1978), p. 186.

Perú en la pentalogía de Scorza. Es más, en un primer momento, Scorza no pensaba en novelas sino en un informe testimonial: "primero intenté hacer un informe político";<sup>5</sup> luego de que ello le resultó insatisfactorio optó por la prosa de ficción, pero siempre subrayando "la veracidad" de los hechos novelados. Así, en la "noticia" de la primera novela se lee: "Más que un novelista, el autor es un testigo. Las fotografías que se publicarán en un volumen aparte y las grabaciones magnetofónicas donde constan estas atrocidades, demuestran que los excesos de este libro son desvaídas descripciones de la realidad". Scorza hizo bien en no materializar este propósito "verista", absolutamente innecesario; más bien el "testigo" aparece como "personaje" (secundario), en la última novela, *La tumba del relámpago*. Por lo demás, Scorza ha podido hacer uso de material fotográfico en las innumerables entrevistas que le hicieron (sobre todo fuera del Perú).

La pertenencia a una de las más constantes manifestaciones de la tradición indigenista de las novelas de Scorza es presentada en los siguientes términos por Cornejo Polar:

Las cinco novelas de Scorza se inscriben de lleno en una tradición narrativa que se define precisamente por referir esos acontecimientos sociales, que podría denominarse "la novela de la rebelión campesina" y que tiene un antecedente valioso en *El amauta Atusparia* (1929) de Reyna y dos manifestaciones espléndidas en *El mundo es ancho y ajeno* (1941) y *Todas las sangres* (1964).<sup>6</sup>

Si en 1971 me interesaban quizás excesivamente los elementos de "ruptura" con la tradición indigenista, provenientes de la asimilación por parte de Scorza de lo mejor de la narrativa del *boom* de los años sesenta, más me convencen ahora los argumentos de una

<sup>5</sup> Entrevista de Tomás Escajadillo O'Connor a Manuel Scorza, "Scorza antes del último combate", en *Hispamérica* (Maryland, USA), XIX, núm. 55 (1990), pp. 51-72. También en *Quehacer* (Lima, ESCO), núm. 69 (enero-febrero 1991), pp. 94-111. En otra oportunidad formula el novelista la misma idea en los siguientes términos: "...me propuse escribir un informe político de la guerra de Pasco. Pero vi, al redactarlo, que le faltaba esa dimensión fulgurante de los hechos, no había cómo meterlos en un uniforme racional... Estos hechos que yo había conocido en el arrabal de la historia peruana me hicieron concebir *Redoble por Rancas*. Un día lo escribí de la primera a la última línea". Cf. la entrevista de Ernesto González Bermejo: "Manuel Scorza, encuentro con la memoria perdida", en *El Nacional* (Caracas), 16 de mayo de 1976.

<sup>6</sup> Antonio Cornejo Polar, "Sobre el 'neoindigenismo' y las novelas de Scorza", en *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh), L, núm. 127 (abril-junio de 1984), p. 553.

renovación dentro de una larga tradición. Para decirlo con palabras de Cornejo Polar:

El ciclo narrativo de Manuel Scorza se instala, pues, en un espacio literario doble: de una parte, está obviamente condicionado por la nueva narrativa hispanoamericana; de otra, se refiere a una tradición anterior, en gran parte discutida y negada por el *boom*, como es la novela indigenista y más específicamente la novela indigenista de intensa motivación social.<sup>7</sup>

Aparte del uso del arsenal técnico de la novelística del *boom*, la pentalogía de Scorza puede vincularse en una perspectiva de "renovación dentro de la tradición" si se la relaciona con muestras de la más avanzada novela indigenista. En el citado trabajo de Cornejo Polar —que constituye el estudio que el mismo Scorza le reclamaba—,<sup>8</sup> las cosas a este respecto son puestas en la siguiente perspectiva:

Por lo pronto, el ciclo narrativo de Scorza comparte con otros textos neo-indigenistas la voluntad de ampliar el universo de la representación novelística o, lo que es lo mismo, la intención de romper la visión insular de la vida indígena como si no tuviera relaciones más o menos orgánicas con el resto de la sociedad nacional. En la obra de Scorza esta ampliación comienza a partir de un hecho real: las luchas de las comunidades del centro es contra los gamonales (como en *El mundo es ancho y ajeno*), pero también, y sobre todo, contra la Cerro de Pasco Corporation (que no es una institución inventada como "el Consorcio" de *Todas las sangres*). La evidencia de que la Cerro estaba situada en la década del 60 en el vértice del poder social y económico en el Perú, e indirectamente en el foco del poder político, determina que la rebelión de los comuneros de Yanahuanca, Yanacocha y otras comunidades del centro sea un acontecimiento nacional con repercusiones harto más graves que las que pudieran haber tenido los enfrentamientos regionales entre campesinos y terratenientes. De otra parte, el no menos obvio carácter imperialista de la Cerro de Pasco señala que el acontecimiento narrado por Scorza se relaciona con la dinámica de los conflictos entre el imperialismo y los pueblos del Tercer Mundo. Como ya lo había hecho Arguedas en *Todas las sangres*, Scorza universaliza la problemática del pueblo indígena y de sus esfuerzos liberadores.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> "En pos de Scorza, el invisible". Entrevista de Ricardo González Vigil, en *Dominical*, Suplemento dominical de *El Comercio* (Lima), 28 de marzo de 1982, p. 16.

<sup>9</sup> Antonio Cornejo Polar, art. cit., p. 554.

Manuel Scorza (1928-1983) nació en Lima aunque pasó su infancia en Huancavelica; perteneció a la "generación del cincuenta", década en la cual publicó dos excelentes poemarios, *Las imprecaciones* (1955) y *Los adioses* (1959). Luego destacó en dos empresas sucesivas, como el mayor divulgador, en ediciones masivas, de la buena literatura latinoamericana. La publicación, en diciembre de 1956, del Primer Festival del Libro, marcó un hito en la masificación de la lectura en el Perú; dos años después se había llegado al V Festival del Libro, con 1 200 000 libros publicados. Luego Scorza haría Festivales del Libro en Colombia, Venezuela, Ecuador, Cuba, Centroamérica (en algunos casos en más de una ocasión). Pasada la fiebre de los Festivales del Libro, el autor de *Redoble por Rancas* lanzó, en 1963, la primera serie de los famosos "Populibros peruanos": por primera vez se hacía en el país propaganda de libros por televisión. Los "Populibros", que tuvieron más de una docena de series de cinco tomos, incorporaron a muchos escritores de la "generación del cincuenta" junto a los consagrados Alegría, Luis E. Valcárcel, Arguedas, Díez-Canseco, López Albújar, etcétera.

La huella del Scorza-poeta —Scorza, por lo demás, siguió publicando poesía paralelamente a su proyecto narrativo—<sup>10</sup> es perceptible en *La guerra silenciosa*, y su audacia para emprender tan vasta tarea hace recordar al Scorza-editor. La pentalogía de Scorza no sólo domina el panorama de la narrativa peruana de los años setenta sino que constituye uno de los fenómenos de la narrativa peruana de nuestro siglo de la mayor importancia. Scorza prefirió concentrar sus esfuerzos en esas batallas concretas de la Sierra Central del Perú. Pero, aunque sea tangencialmente, subrayemos la observación de Antonio Cornejo Polar y Luis Fernando Vidal, en la antología *Nuevo cuento peruano*<sup>11</sup>, en el sentido que ni la reforma agraria de 1969 ni la irrupción de Sendero en 1980 han podido ser noveladas por escritores nacionales. Scorza pudo ser el desgarrado intérprete poético de esta realidad.<sup>12</sup> Muy por el contrario, los escritores peruanos más famosos parecerían totalmente incapacitados para intentar dicha reflexión poética. El caso más patente es el de Vargas Llosa, que en el famoso *Informe sobre Uchuraccay*, de-

<sup>10</sup> Cf. Manuel Scorza, *El vals de los reptiles*, México, UNAM, 1970; *Poesía incompleta*, México, UNAM, 1976.

<sup>11</sup> (Lima, Mosca Azul Editores, 1984; 2a. ed. 1986).

<sup>12</sup> En el momento de su muerte Scorza preparaba una novela que titularía *Retablo ayacuchano*.

claró —haciéndonos a todos culpables por igual— muy a la manera de André Cayatte, que “todos somos asesinos”.

Scorza cometió la imprudencia de señalar quiénes eran los asesinos en *La guerra silenciosa* de 1950-1962. Y además, llegó al tema indigenista con nuevos modos: la metáfora estridente, la ironía, el humor “criollo”, el juego o desprecio con el lector, la “fantasía pura”, distante de la concepción mágico-religiosa que el indígena tiene de la realidad, tal como ha sido insuperablemente poetizada por José María Arguedas. Un aire de Macondo —pero no de un Macondo “calco y copia” sino más bien, de “creación heroica”, a la vez andina y “mestizada”—,<sup>13</sup> revolotea en su saga, haciéndonos evidente que como ningún otro autor peruano —ni siquiera Arguedas— Scorza ha asimilado lo mejor de la “nueva narrativa” latinoamericana de los años sesenta.

Scorza irrumpe en el panorama literario nacional bajo el signo de la incompreensión: Abelardo Oquendo (“Un redoble algo frívolo por Rancas”) y Ricardo Ráez (“*Redoble por Rancas*, traición a una historia”), son dos de los críticos que, desde trincheras contrarias (el diario *El Comercio* y la revista *Narración*) condenan la aparición de Scorza en la narrativa peruana. A pesar de la publicación de la saga de Scorza en grandes editoriales transnacionales,<sup>14</sup> la recepción a su obra en el Perú fue ilustrativa: crítica mordaz a su primera “balada” o “cantar”, silenciamiento al resto de la pentalogía conforme ella fue creciendo en difusión —y prestigio— internacionales.<sup>15</sup> Ahora, sencillamente, no es posible eludir “el problema Ma-

<sup>13</sup> El mundo “mestizado” de los campesinos y mineros de Scorza difiere claramente de los “indios puros” de Arguedas. Por ello no podemos estar de acuerdo con el profesor Dario Puccini cuando afirma: “Scorza había aprendido todo o casi todo de la obra de Arguedas, y especialmente cómo tratar la delicada realidad indígena, cómo alcanzar a mostrar en formas ambiguas y sutiles ese mundo silencioso y apartado de los indios”. Cf. “Manuel Scorza, el cronista de la epopeya india”, en RCLL (Lima) XI, núm. 23 (1er. semestre de 1986), p. 63.

<sup>14</sup> *Redoble por Rancas* e *Historia de Garabombo el invisible* (después sólo *Garabombo el invisible*) fueron publicadas por Editorial Planeta, de Barcelona (*Grandes Narradores Universales*), en 1971 y 1972, respectivamente; *El jinete insomne* y *Cantar de Agapito Robles* aparecieron en Monte Ávila Editores, de Caracas (*Colección Continentes*), ambas en 1977. Monte Ávila también reeditó *Redoble por Rancas* y *Garabombo el invisible*, el volumen final de la pentalogía, *La tumba del relámpago*, fue publicado por Siglo XXI (*La creación literaria*), de México, en 1979 (varias ediciones). Editorial Plaza & Janés, de Barcelona, está republicando actualmente la pentalogía *La guerra silenciosa*; lo mismo hace la Editorial PEISA entre nosotros.

<sup>15</sup> La obra de Manuel Scorza ha sido traducida a más de 30 lenguas.

nel Scorza” en tanto novelista: *La guerra silenciosa* será para siempre un hito en el que hay que detenerse, una piedra fundadora de la narrativa peruana del siglo XX.

Luis Alberto Sánchez intentó lapidar a *Redoble por Rancas*, afirmando que la novela se le cayó de las manos en el primer capítulo, como se le cae en él una moneda al ahora famoso juez Montenegro. En una entrevista, Scorza contesta lo suyo, y el casi siempre ponderado crítico Ricardo González Vigil no puede menos que comentar: “La frase de Sánchez de que, como la moneda, la novela también se cae, parece una frase del *Arte de injuriar* de Borges”. Lo que no impidió que el ubicuo senador Sánchez se presentara en la televisión local, a las pocas horas de la muerte de Scorza, para explicar cuán buen escritor era.

La amplia bibliografía hoy existente sobre Scorza da cuenta del enorme interés que el escritor ha suscitado, sobre todo en el extranjero. Sin embargo no hay todavía demasiados trabajos “académicos” sobre él. Entre ellos el aludido texto mío de hace quince años, “Scorza antes de la última batalla”, que implicó un desafío al comportamiento de la crítica nacional —tanto la “periodística” como la “académica”— con Scorza-novelistas; decía ya entonces que se trata “de un trabajo serio y de dimensiones como poco se ha dado en nuestra literatura”, y justamente adelantaba un *work in progress* sobre la saga novelística de *La guerra silenciosa* “porque el ciclo de las cinco novelas obligará necesariamente a un estudio erudito y prolijo, que intente ser el balance de uno de los proyectos más ambiciosos e interesantes de nuestra prosa de ficción”.<sup>16</sup> A pesar de que dicho estudio todavía no se ha llevado a cabo, se nota, una actitud más seria de la crítica literaria (sobre todo extranjera) en relación al autor de *La guerra silenciosa*.

Y sin embargo, hay muchas cuestiones pendientes con respecto a Scorza. Yo he sido el único en señalar las profundas variantes que enriquecen el texto del primer capítulo de *Redoble por Rancas* con relación a su publicación primigenia (*Cuadernos semestrales de cuento*, Lima, núm. 5, julio de 1969), en la cual el capítulo tenía el más corto título de “Cierta célebre moneda”. Igualmente, nadie ha estudiado las evidentes mejoras que contiene el capítulo XIII de *El jinete insomne* en comparación con una publicación anterior en la revista *Crisis* (Buenos Aires, núm. 12, abril de 1974), publicación que anuncia una novela titulada *El insomnio de Raymundo*

<sup>16</sup> Tomás Escajadillo O'Connor, “Scorza antes...”.

Herrera.<sup>17</sup> Scorza habló en varias oportunidades de que planeaba una "revisión" de los cinco tomos (en una oportunidad se lo dijo como desafío a Abelardo Oquendo); nadie se ha tomado el trabajo de revisar si la reedición de *La guerra silenciosa* que está realizando Plaza & Janés contiene variantes textuales (o la republicación que acaba de iniciar entre nosotros PEISA).

En una entrevista-documento que grabé con Scorza éste reconoció que no era consciente que al hacer del juez Montenegro un gamonal estaba uniendo en uno dos de los tres lados de la tradicional "trilogía embrutecedora" del indio. Su modelo lo tomó del natural: el Dr. Francisco Madrid Salazar (y su esposa Alcira Benavidez) le ahorraron el gasto de la imaginación. A este respecto quizás sea interesante anotar que, consistentemente hasta 1977 por lo menos (IV cantar), Scorza rechazó el apelativo de "indigenista" (o "neoindigenista");<sup>18</sup> sin embargo en 1982 afirma, por el contrario, lo siguiente: "nadie puede pretender estudiar la novela indigenista sin mis libros".<sup>19</sup>

Al hacer una evaluación de las cinco novelas de Scorza, sin embargo, descubrimos que se trata del mismo esquema básico de *El mundo es ancho y ajeno*; lucha, primero legal y luego armada, entre una o varias comunidades y un poderoso gamonal local, batalla

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 183. También en Tomás Escajadillo O'Connor, "Scorza después de la última batalla", en *El Observador* (Lima), 5 de diciembre de 1983, p. 11.

<sup>18</sup> Mabel Moraña escribe: "Interrogado sobre su relación con la novela indigenista, Manuel Scorza manifestó en diversas oportunidades que su resistencia a ser clasificado como escritor indigenista no responde a razones literarias sino ideológicas", y cita de inmediato declaraciones de Scorza provenientes de una entrevista realizada en 1977: "A mí me parece que la palabra indigenismo esconde una motivación que es necesario desenmascarar.... El término fue acuñado por críticos de una sociedad conservadora". Cf. "Fundación ideológica de la fantasía en las novelas de Manuel Scorza", en RCLL (Lima), IX, núm. 71 (1er. semestre de 1983), p. 172.

Es interesante lo que Dario Puccini opina al respecto: "Por lo demás Scorza tenía a su disposición un material (las vicisitudes de los campesinos quechuas) que en sí mismo poseía raíces míticas mucho más profundas que el material utilizado por García Márquez. Pienso que no debe pasarse por alto este dato, aunque el propio Scorza haya negado siempre tal filiación o vínculo y haya preferido referirse a otros ejemplos" (Dario Puccini, p. 63).

<sup>19</sup> Y agrega Scorza: "Yo cierto la novela indigenista justamente dándole una épica y sacándola de la mítica para llevarla a la realidad" (Ricardo González Vigil, p. 16).

que termina en el exterminio de los indios.<sup>20</sup> Al hablar del carácter cíclico de las matanzas con que inevitablemente terminan sus cinco libros, Scorza dice que no se trata de una falta de imaginación del novelista, sino de una monotonía de la realidad; es conocido tal planteamiento: "Todos (mis libros), los cinco, terminan en masacre, porque todas las insurrecciones quechuas terminaron en una masacre; porque los quechuas tienen cinco estaciones: primavera, verano, otoño, invierno y masacre".<sup>21</sup>

En este sentido las rebeliones de los comuneros de la Sierra Central de Scorza se enlazan explícitamente<sup>22</sup> con la (única) y continua rebelión del indio a través de nuestra historia, tal como lo enuncia Benito Castro al final de *El mundo es ancho y ajeno*:

<sup>20</sup> En 1978 —como ha quedado consignado en la nota 3— formulaba yo esta idea en los siguientes términos: 'El muro de olas negras' que representa la continua explotación de tierras a las comunidades campesinas constituye una situación constante a lo largo del ciclo. Notemos que este asunto conforma el tejido narrativo principal de libros clásicos del indigenismo como *El mundo es ancho y ajeno*, por ejemplo. Esta lucha permanente, que termina cíclicamente con una matanza de comuneros, es la preocupación central del ciclo narrativo de Scorza. Repárese que una y otra vez el pueblo comunero desfallece ante los abusos de gamonales y autoridades; pero siempre habrá un líder que, solo o ayudado por otros valientes, sabrá lograr que los comuneros recuperen su 'rabia' y emprendan una y otra vez el camino de la rebelión armada, el camino de la defensa por las armas de la tierra que les pertenece'. Cf. Tomás Escajadillo O'Connor, "Scorza antes de la última batalla", p. 186.

<sup>21</sup> La frase está en *Cantar de Agapito Robles*. "En los Andes las masacres se suceden con el ritmo de las estaciones. En el mundo hay cuatro; en los Andes cinco: primavera, verano, otoño, invierno y masacre" (p. 22). Cf. Tomás Escajadillo O'Connor, "Scorza antes del último combate". En términos similares se expresa en la entrevista con Mabel Moraña ("Fundación ideológica de la fantasía..."), p. 189). Luisa Pranzetti destaca y comenta esta misma idea. Cf. "Elegía y rebelión en los cantares de Manuel Scorza", en RCLL (Lima), XIII, núm. 25 (1er. semestre de 1987), p. 109. Igualmente la consigna Claude Couffon en "Adiós a Manuel Scorza", en *El café literario* (Bogotá), VI, núm. 36 (noviembre-diciembre de 1983), p. 36.

<sup>22</sup> Genaro Ledesma, protagonista del quinto y definitivo "cantar", llega a la misma idea que Benito Castro (véase la próxima cita); aunque formulada más sofisticadamente la idea es la misma: la rebelión india es una única en su continuidad de 400 años: "Ledesma se estremeció. Esos hombres mal trajeados, de rostros averiados por las intemperies, esas mujeres impregnadas de contenida excitación, esos niños de caras costrosas, esos viejos haraposos, no venían de Yarucayán. ¡Llegaban desde el fondo de la historia peruana! Esa marcha no duraba cuatro días sino cuatrocientos años" (*La tumba del relampago*, p. 145). Luisa Pranzetti inicia su estudio precisamente con ésta y otras citas conexas. El punto también interesa a Dario Puccini.

Benito Castro piensa en los muertos. En esos y en todos los muertos que están cobijados bajo la tierra hablando con los duros dientes, con las negras cuencas, con las rotas manos, con los blancos huesos. No sabe la cuenta. Mas la tierra guardó su voz sanguínea, el palpitar potente de su pecho bronceado, el gran torrente de voces, gritos, balazos, cantos y agonías. Diga Atusparia o diga Porfirio, diga Uchcu o diga Fidel, Benito arrodilla su voz frente a un gran himno y se enciende las sienes con su recuerdo y se hunde en su gran muerte de cuatro siglos y con el dolor total que hay en el tiempo. Y por el amor de la tierra, veraz cordón umbilical del hombre.<sup>23</sup>

Y esta vinculación con la tradición indigenista desde lo temático queda reforzada con algo que me dijo en la grabación aludida: "Arguedas hace que uno de sus personajes diga: '¡Escarmiento! ¡La palabra nos hacía helar la sangre!'. Allí está toda la historia del Perú. Allí está en mi concepto toda la historia del Perú". En efecto, el tópico del "escarmiento" contra los indios vertebró toda la literatura indigenista, desde *Tempestad en los Andes* hasta Scorza y los que siguen.

Pero, ¿y las rupturas de Scorza con la tradición indigenista? No han sido siquiera examinadas; en otra oportunidad he planteado la cuestión en los siguientes términos:

pienso que no se ha comenzado ni siquiera a debatir los nuevos modos —lenguaje desenfadado, humor, uso e intencional abuso de recursos metafóricos, fantasía pura, "realismo mágico" (vinculado o no a la visión mágica religiosa del mundo andino)— que Scorza ha tratado a la narrativa de temática indigenista. El indigenismo siempre fue solemne (salvo quizás en algunos fragmentos de *Los ríos profundos* y en algunas salidas de humor no siempre felices de Alegría): Scorza acabó con esa solemnidad. Y así como nadie se ha tomado el trabajo de indagar la relación de las novelas de Scorza con la tradición indigenista, nadie ha querido reparar en que en las novelas posteriores ha desaparecido la mayoría de los "defectos" auténticos que se señalaron en relación, sobre todo, al volumen I (y, en menor grado, al volumen II). ¿Por qué no aceptar un indigenismo travieso e informal? ¿Por qué no aquilatar la innegable capacidad fabuladora de Scorza, su habilidad para contarnos historias excesivas, apasionantes, que impiden, no ya que se caiga un libro, sino que imposibilitan que el lector lo deje hasta terminarlo?<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*. Cito por *Novelas completas*, 2a. ed., Madrid, Aguilar, 1963, p. 942 (*Biblioteca de Autores Modernos*).

<sup>24</sup> Tomás Escajadillo O'Connor, "Scorza después de la última batalla". Sobre esto último véase la declaración de Claude Couffon: "Una vez lo he comenzado (el manuscrito de *Redoble por Rancas*), no pude abandonar su lectura" (Cf. art.

Para los críticos iniciales, el indigenismo de Scorza no "cuadraba" con la tradición indigenista (o era "frívolo" o "traicionaba una historia"); en lugar de discutir los nuevos modos que Scorza traía al indigenismo, los descalificaron, en su momento inicial, y luego guardaron silencio. ¿Por qué no el humor en medio —o mejor: antes— de la tragedia? ¿Por qué no ese discurso abiertamente desenfadado? ¿Se ha estudiado con seriedad el desborde —evidentemente intencional— metafórico de Scorza en vez de "descalificarlo" frívolamente de inmediato? ¿Se ha estudiado la propuesta scorziana de "yo viaje del mito a la realidad", por ejemplo?<sup>25</sup>

Algunas de estas viejas preocupaciones —que datan de 1978— están por fin siendo examinadas. Mi pedido de que se estudie, por ejemplo, el postulado scorziano de "yo viaje del mito a la realidad"<sup>26</sup> o "yo cierro la novela indigenista dándole una épica y sacándola de la mítica para llevarla a la realidad", halla una primera respuesta en el trabajo de Cesare Acutis, "Manuel Scorza, el mito e la storia".<sup>27</sup>

La relación de Scorza con la tradición de la novela indigenista, una de mis mayores preocupaciones de 1978, ha sido examinada lúcida y seriamente en el estudio de Antonio Cornejo Polar ("Sobre el 'neoindigenismo' y las novelas de Manuel Scorza"), que hemos glosado páginas atrás; mi reclamo acerca de la "imperiosa necesidad de estudiar lo fantástico y lo mágico en la narrativa de Scorza", encuentra una respuesta en el serio artículo de Mabel Moraña, que opina que sin duda el recurso de mayor alcance es la utilización de

cit. en la nota 21, pp. 35-36). El insigne hispanista francés, traductor del ciclo *La guerra silenciosa*, quedó tan entusiasmado por la primera novela de Scorza, que cometió una herejía nunca vista en Francia: publicó nada menos que en *Le Monde*, un comentario de *Redoble por Rancas* (acompañado por la traducción de un fragmento de la novela), no sólo antes de que la obra apareciera en versión francesa, sino incluso antes de que el libro apareciera en español.

<sup>25</sup> Cf. *Crisis* (Buenos Aires), núm. 12, abril de 1974. Otro ejemplo de la misma formulación, en "Del mito a la conciencia", entrevista de Rómulo Ramírez Rodríguez, en *El Comercio* (Lima), 10 de septiembre de 1977, p. 10. Al respecto, escribe R. González Vigil: "Esta evolución del mito a la historia es completamente novedosa en el Indigenismo y carece de antecedentes en el Regionalismo y el Realismo Maravilloso de América Latina". Cf. "Scorza: del mito a la historia", en *El Comercio* (Lima), 2 de diciembre de 1983, p. 2.

<sup>26</sup> Tomás Escajadillo O'Connor, "Scorza antes de la última batalla", p. 189.

<sup>27</sup> Cesare Acutis, "Manuel Scorza, el mito e la storia", en *Nuovi argomenti*, núms. 38-39 (1974).

la fantasía, que adquiere en la obra de Scorza una dimensión mucho mayor que en el resto de la literatura indigenista peruana".<sup>28</sup>

Ha llegado el tiempo de revisar los cuestionamientos iniciales de Scorza, que argumentaban que "no hay correspondencia entre el lenguaje de la novela y el material épico que maneja", o, para decirlo en palabras de Abelardo Oquendo:

Darle a lo que el propio autor define como "la crónica exasperadamente real de una lucha solitaria" (p. 9) un tono de farsa, implicaba el grave riesgo de que la realidad y la forma de narrarla no conciliaran bien, no se compenetraran como debieran en la novela. Y *Redoble por Rancas* tiene un carácter lúdico en su escritura y en la concepción de situaciones y personajes que obstaculiza la aludida fusión; es decir, la farsa reviste allí cierta gratuidad, lo que establece el divorcio entre la condición de testigo que reclama para sí el autor y las modalidades histriónicas que adopta el novelista.<sup>29</sup>

Como hemos consignado en la cita 13 —y anteriormente en 1978— Scorza habría eliminado —en el volumen II de su saga y, con mayor rotundidad, en los tomos siguientes— posteriormente los supuestos o reales "defectos" como los acremente señalados por Oquendo (también Julio Ramón Ribeyro habló en una entrevista de tal presunta "falta de correspondencia"). El profesor argentino Alejandro Losada, escribiendo después del tomo II observa respecto de éste (*Garabombo el invisible*):

En el aspecto estilístico, casi ha superado las metáforas escolares, válidas por su excentricidad y su cualidad llamativa, peligrosamente 'literarias', en el mal sentido de la palabra, porque no iban en función del sentido y de las que abusó en la primera parte de *Redoble por Rancas*.<sup>30</sup>

Lo mismo piensa Augusto Tamayo Vargas, en un artículo sintomáticamente titulado "M. Scorza y un neoindigenismo",<sup>31</sup> del cual queremos recoger la siguiente expresión: "una literatura que si

<sup>28</sup> Mabel Moraña, "Función ideológica de la fantasía en las novelas de Manuel Scorza", p. 177.

<sup>29</sup> Abelardo Oquendo, "Un redoble algo frívolo por Rancas", en *Dominical*, Suplemento de *El Comercio* (Lima), 11 de junio de 1971, p. 28.

<sup>30</sup> Alejandro Losada, "Manuel Scorza. La creación literaria y el cambio social en el Perú", en su *Creación y Praxis...* Lima, UNMSM, Dirección de Biblioteca y Publicaciones, 1976, p. 112.

<sup>31</sup> Augusto Tamayo Vargas, "M. Scorza y un neoindigenismo", en *Garcilaso*, Suplemento Cultural del diario *Ojo* (Lima), 30 de marzo de 1977, p. 13.

peca en algo es de excesivo metaforismo (particularmente en la primera de las novelas) seguramente como producto de la inclinación poética del autor". Tamayo, al igual que Losada, escribe después del volumen II. Ricardo González Vigil ve una enorme superación en los tomos III, IV y V, con relación a los dos iniciales.<sup>32</sup> Sin embargo todo esto queda como tarea por hacer por parte de la crítica, sobre todo la "académica".

La observación del profesor Tamayo nos sirve para reiterar la importancia del Scorza-poeta en el Scorza-novelistas. En una oportunidad —con su típico estilo provocador— el autor de *Redoble por Rancas* puso las cosas en los siguientes términos:

Libros de poemas en que yo personalmente encuentro las características del describir de mis novelas —y esto es un telegrama para la crítica. Porque ahí está la exageración fantástica; están esos valeses con monstruos que duran siglos; esas partidas de billar que duran épocas enteras, en las que los jugadores para hacer una jugada de otra dejan pasar años. Toda esa estructura de la trama del tiempo que va a expresarse en novela de otra forma.<sup>33</sup>

La crítica no ha recogido el guante, a pesar de que el Scorza-poeta bien puede estar dándonos varias de las claves del lenguaje y las estructuras de *La guerra silenciosa*; lo único que tenemos hasta ahora son breves referencias en artículos periodísticos, como la siguiente, de González Vigil: "Siendo básicamente un poeta (con dotes para la lírica y la épica), Scorza pertenece al linaje de quienes plasman mejor su temple poético en el espacio abarcador de la novela y en la fluidez de la prosa; un linaje al que pertenecen sus admirados Cervantes, García Márquez y José María Arguedas".<sup>34</sup>

Algunos aspectos de la narrativa de Scorza empiezan a ser comprendidos por la crítica "académica". Así, el carácter de "crónica" de su saga, es decir de "testimonio", es entendida como algo que se complementa con la presencia del mito y la imaginación. (En menor grado se han estudiado los mencionados "desbordes metafóricos")

<sup>32</sup> Dice González Vigil: "La tercera novela depuró considerablemente los defectos estilísticos de las dos primeras (imitación excesiva de García Márquez, tendencia al ornamento retórico, etc.), permitiendo que *Cantar de Agapito Robles* y *La tumba del relámpago* posean méritos sobresalientes". Cf. "Manuel Scorza o la tumba del relámpago", en *Dominical*, Suplemento *Dominical* de *El Comercio* (Lima), 4 de diciembre de 1983, p. 14.

<sup>33</sup> Manuel Scorza, "Testimonio de parte en Ayacucho", en *El Observador* (Lima), 4 de enero de 1984, p. 13.

<sup>34</sup> Ricardo González Vigil, "Scorza: del mito a la historia", p. 2.

y el humor y la ironía). Dario Puccini afirma al respecto: "Aun el sugestivo concepto de 'realismo mágico' —una formulación en muchos aspectos contradictoria, pero afortunada y operativa a nivel de poética— resulta en Scorza decisivo, ya que éste teje magia y fantasía sobre un fondo de datos ciertos ofrecidos por la crónica".<sup>35</sup>

Dejando de lado las apreciaciones del propio autor al respecto,<sup>36</sup> consignemos la autorizada opinión de Mabel Moraña sobre el tópico:

Resulta evidente que aunque el discurso novelesco es propuesto por Scorza como una forma de registro y testimonio de acontecimientos, excede las limitaciones de la crónica, forma de composición pretendidamente objetiva y sujeta a la relación de hechos históricos, recreados de modo fidedigno.

La reelaboración de lo real en el plano ficticio, a través de su fusión con elementos imaginarios, fantásticos, oníricos, trasciende los parámetros de la mera documentación, y ha hecho pensar a algunos críticos que la producción narrativa de Scorza restablece, con tema indigenista, los caracteres clásicos de la épica tradicional.<sup>37</sup>

Pasados más de diez años de la culminación de la pentalogía *La guerra silenciosa* todavía existe una enorme distancia entre el éxito internacional de Scorza (traducido a por lo menos 30 lenguas) y su consagración en su país natal. Es de notar que después de mi estudio de 1978 ("Scorza antes de la última batalla"), casi no hay trabajos de autores peruanos en revistas "académicas"; el más valioso de ellos es el citado de Antonio Cornejo Polar. Por el contrario, hay una mayor atención a su obra por parte de críticos y profesores extranjeros. Escogamos dos citas del estudio de Luisa Pranzetti para terminar. En primer lugar una aguda observación sobre Scorza y la tradición de la novela indigenista: "Se trata de los mismos personajes pero sin rostro, sin voz, es decir, de masas informes y silenciosas de la vieja tradición indigenista que ahora, distorsionadas por la

<sup>35</sup> Dario Puccini, "Manuel Scorza, el cronista de la epopeya india", p. 64.

<sup>36</sup> Por ejemplo: en una entrevista realizada por Jorge Luis Mendivil —uno de los mártires de Uchuraccay— se puede leer: "¿Pero el relato novelado —que exige siempre alguna dosis de ficción— no hace perder autenticidad a su testimonio de los hechos? —No creo que la ficción le quite autenticidad a la historia; al contrario, pienso que se la aumenta. Deja de ser testimonio, pero gana la verdad artística". Cf. "Redoble por Scorza". Entrevista de Jorge Luis Mendivil, en *El Observador* (Lima), 11 de abril de 1982, p. xii.

<sup>37</sup> Mabel Moraña, "Función ideológica de la fantasía", p. 179.

*visión surrealista* de Scorza, eligen el poder o lo rechazan".<sup>38</sup> Y una enfática afirmación:

Durante cuatrocientos años, cronistas, poetas y novelistas han producido una imagen ajena, falsa, estilizada o idealizada del indio. La misma literatura indigenista a partir de los años veinte, antes de Arguedas y de Scorza, no llegó a dar una imagen suficientemente completa del indio del Ande, y reveló con demasiada frecuencia, más una perspectiva desde arriba que otra desde adentro.<sup>39</sup>

Todo parece indicar que serán autores extranjeros los que terminen con "la conspiración del silencio",<sup>40</sup> como la he llamado, en torno a la pentalogía *La guerra silenciosa*. Todo parece indicar asimismo que el interés sobre la novelística de Scorza seguirá creciendo en los tiempos venideros, en nuestra opinión. Ojalá que ello también sea cierto para la crítica nacional. Por nuestra parte sólo queda repetir la promesa de dedicar un libro al ciclo de *La guerra silenciosa*.

<sup>38</sup> Luisa Pranzetti, "Elegía y la rebelión en los cantares de Manuel Scorza", p. 113 (el subrayado es mío).

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 109-110. Scorza tiene una ácida formulación al respecto: "Hay dos clases de cronistas: los que acompañan a los españoles, que van desde Bernal Díaz del Castillo hasta Mario Vargas Llosa en el Perú, y los que acompañan a los vencidos, que van desde Guamán Poma a José María Arguedas". Cf. Manuel Escajadillo O'Connor, "Scorza antes del último combate".

<sup>40</sup> Tomás Escajadillo O'Connor, "Scorza: *La guerra silenciosa* y la conspiración del silencio", en *El Observador* (Lima), 3 de enero de 1984, p. 11. En 1978 planteaba las cosas en los siguientes términos: "En el Perú —nadie es profeta en su tierra— la obra novelística de Manuel Scorza no ha tenido la atención que se merece: ha sido silenciada o tratada con poca seriedad. A pesar de la notoriedad y la difusión internacionales de los cuatro tomos del ciclo novelístico de Scorza; a pesar de existir una abundante crítica en el extranjero, y muchísimas traducciones (Scorza podría muy bien ocupar el asombroso título de 'autor nacional traducido a un mayor número de lenguas'), la narrativa de Scorza no ha sido encarada con seriedad en el Perú. Ello contrasta también con la notoriedad del escritor, de la persona, pues Manuel Scorza sí interesa al periodismo y a un público vasto. Son más bien los críticos literarios los que han querido ignorarlo, negarle, en tanto novelista, un lugar en el *establishment*". Cf. "Scorza antes de la última batalla", p. 184.

*Reseñas*

Leopoldo Zea, *Filosofía latinoamericana* [*La filosofía americana como filosofía sin más*], introd. de Mario Aldo Toscano, trad. de Antonio Pierini, Raffaello Ciucci, Andrea Salvini, Lucca, Maria Pacini Fazzi, ed., 'Il Gufo', XXXIV, 122 págs.

Debo el honor y la responsabilidad de participar en esta mesa redonda a una amistad, una amistad florecida repentinamente, diría inesperadamente, en el pasado invierno en el Centro Brasileño de Estudios de Roma, al cual fui invitada para presentar el volumen de Mario Aldo Toscano, *Liturgie del moderno: Positivisti a Rio de Janeiro*, publicado en 1992 en esta misma serie en la que hoy aparece la *Filosofía latinoamericana* de Leopoldo Zea. Si bien no era filósofa ni socióloga, había aceptado con placer porque el libro pertenecía, de todos modos, a mi esfera de intereses de estudios de lenguas y literaturas de expresión portuguesa; y también porque el positivismo, y especialmente el positivismo comtiano, con sus leyes, sus estadios, sus niveles y sus ritos, finalmente con sus liturgias, como quiere Toscano, de Religión de la Humanidad, había tenido una gran influencia en toda América Latina particularmente en Brasil, donde impregnó con sus ideales de fraternidad y justicia a más de un estrato social y no sólo, como en Europa, a la burguesía empresarial de fines del siglo XIX. A pesar de ello, la condena de Zea —atento estudioso del positivismo latinoamericano que habla de él como de una pura imitación, es decir, de una copia desprovista de originalidad del modelo europeo— bastaría para dar una respuesta al interrogante que hoy nos ocupa aquí, y sobre el que regresaremos: "¿Existe una filosofía latinoamericana?". Como Mario Toscano, yo había visitado Río de Janeiro, con interés no carente de estupor, en la antigua Rua Benjamin Constant (Benjamin Constant Botelho de Magalhães, 1836-1891, cofundador de la República Brasileña), en el barrio a la vera de Nossa Senhora da Glória, la "Igreja positivista": un templo de estricta ortodoxia comtiana que aún hoy muestra en plena metrópoli, apenas a la sombra de una melancólica vegetación de jardín público, su arquitecra dominado por la sentencia *O amor por princípio e a ordem por base, o progresso por fim*. Sin contar con que actualmente la bandera nacional brasileña aún presenta en el centro la esfera con su banda que enuncia el lema comtiano —también voluntad de Benjamin Constant—: *Ordem e progresso*.

Aquel día, cuando presentábamos el bello libro de Toscano (un libro, entre otras cosas, cuya redacción proporciona una lectura agradabilísima, que a su vez había funcionado como estímulo a mi interés) cada uno de nosotros competía recordando algún episodio, algún rasgo particular de aquel complejo de ritos positivistas que en Brasil atraviesa la historia del país, hasta alcanzar a sus héroes y paradigmas en personajes del siglo XVIII como Tiradentes,

mártir de la independencia minera o, normalmente, aventureros como Rondon, seguidor directo de Benjamin Constant en la Escuela de Ingeniería de Río y mariscal de la avanzada de los ideales de la *Humanidad* en los *sertões* del interior brasileño. Fue en aquella ocasión cuando conocí personalmente a Leopoldo Zea, él también ocupado en presentar el volumen de mi nuevo amigo Mario Toscano. Su presentación tuvo un perfil naturalmente distinto del mío: un perfil filosófico, más ajustado y menos anecdótico, más ligado a las ideas generales que a los hechos y personas de la realidad contingente del siglo XIX brasileño. Zea hablaba con la autoridad del filósofo y del historiador de las ideas, pero también con la experiencia específica de historiador del pensamiento positivista mexicano primero, y después más ampliamente del hispanoamericano. En la nota bibliográfica he leído que, a sus innumerables títulos, se agregará ahora una *Historia y cultura en la conciencia brasileña. Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. II, que lo acerca más a mí y que me propongo leer con interés y, espero, con una mejor aptitud de la que pueda demostrar aquí, en esta transferencia hispanoamericana.

En efecto, el recuerdo de aquella agradable tarde no me autorizaba, ni siquiera mínimamente, a adoptar una actitud de filósofa desde mi actual lectura de la obra de Zea. Una vez más ha sido la amistad de Toscano la que me ha persuadido de venir aquí, a parte del sutil encanto que para mí —por diez años profesora en Pisa— tienen todas las propuestas de regresar a la ciudad y a la región de mi vieja Universidad.

He leído esta *Filosofía latinoamericana*, no desde adentro —como la puede leer sólo un filósofo— sino desde el exterior, desde una situación de extranjera, de *ostranienie*, como habría dicho mi maestro de estructuralismo Roman Jakobson. Más que buscar una línea filosófica —que no habría podido seguir con el tecnicismo específico de los que están en ese trabajo— he intentado reunir todos los apoyos a los cuales mi cultura especializada, literaria y lingüística, me permitía asirme. Y he aquí el resultado que, por lo menos para mí, ha sido particularmente interesante.

Ante todo está el hecho editorial: este librito de 1969 —que tan sólo en su país ha tenido ya una docena de ediciones debido a que se trataba de un ensayo de tesis, provocativo y problemático— tenía, en su original mexicano, un título explicativo que en sí ya encerraba definición y respuesta (*La filosofía americana como filosofía sin más*). La filosofía americana como filosofía *tout court*, filosofía y basta, desembarazada de adjetivos y de definiciones restrictivas). Por esta causa, en la traducción italiana del libro se ha utilizado el título —ligeramente confuso— de una obra bastante más reciente del propio Zea: un panorama más vasto y reposado, y de todos modos de una intencionalidad menos contundente y polémica (*Filosofía latinoamericana*, México, Editorial, 1976). Posiblemente Mario Toscano tiene razón cuando en la Introducción dice que nuestro público sabe tan poco de Latinoamérica que es bueno darle títulos aseguradores y promesas de información catequizadora, más que alertas sobre problemáticas ajenas a nuestro hábitat cultural. Sin embargo,

quizá esto no sea ya del todo cierto. En estos últimos años —y no sólo en el 1992 de las celebraciones de Colón— hemos visto difundirse también entre nosotros la discusión, el cuestionamiento (horrible, pero utilísima palabra) antropológico, sociológico, religioso, lingüístico y de comportamiento del Descubrimiento y Conquista americanos y, sobre todo —muchas veces de modo algo populista—, su condena debida a la lectura habitual de *La Tempestad* shakespeariana en clave caribeña, retamariana, con el Calibán indígena sublevado y el conquistador blanco, Próspero, despótico y paternalista.

Todo esto, desde luego, también está en la base del ensayo de Zea, fascinante en su aparente contradicción. Precisamente porque, al aspirar volverse un filósofo absoluto, definitivo, un filósofo *sin más* —como absolutos y permanentes son los problemas del hombre, cualquiera sea su punto de partida, su específico punto de vista—, repentinamente se lanza a una requisitoria-condena de la vicisitud histórica por la que han estado condicionados durante siglos, no tanto el pensamiento latinoamericano como la idea misma de este pensamiento, y ello en la formulación tanto del conquistador como del conquistado, tanto de Próspero como de Calibán. Encontramos nuevamente, a saber, en el nivel superior —en el pensamiento franco, apasionado, políticamente utópico de Zea— la problemática de la colonización que tan a menudo aparece bajo diversos ángulos en escritores, poetas y pensadores latinoamericanos y no sólo latinoamericanos. Y baste el nombre de Octavio Paz, mexicano también, como Zea, pero probablemente más obsesionado que él por la búsqueda del origen, en un ímpetu de recomposición y autodefinición, en un viaje hacia atrás en la conciencia colectiva e individual del mexicano que encuentra su expresión en esa Biblia de la mexicanidad que es *El laberinto de la soledad* (1950, 2a. ed., 1961, *Posdata*, 1970), un libro que el mismo Zea cita en la página 81 de su ensayo, a propósito de la soledad hermética del mexicano. Sólo que mientras Zea es un filósofo, Paz es un poeta y hasta un sociólogo-antropólogo sui géneris. ("Ni ontología ni filosofía del mexicano —declara a propósito de su *Laberinto*. El mío es un libro de crítica social, política y sociológica, en la tradición del moralismo francés"). O sea que, de *La Tempestad* shakespeariana —en la huella del *Azul* de Rubén Darío— Paz privilegia al símbolo de Ariel más que al de Calibán. Y las soluciones en dos planos son necesariamente distintas. Para Paz hay la toma de conciencia de una identidad compuesta, dolorosamente cortada en medio por el tajo lacerante de la Conquista, sufrida en la autoconciencia de la permanente coartada cultural, de la contradicción institucional de una cultura que se quiere mexicana. Zea, en cambio, es un combatiente, aunque un combatiente del ideal, un filósofo —como dice Toscano en su bella introducción— eminentemente político, en el sentido más griego del término.

Formulada en los términos propuestos por el pensador peruano Augusto Salazar Bondy (*¿Existe una filosofía de nuestra América?*), la interrogación que está en el origen de la apasionada respuesta de Zea podría haber parecido, a quienes no están en ese trabajo, intrínsecamente carente de sentido, si no

hubiese sido transformada — como el propio Zea implícitamente sugería— en la pregunta “¿Existen, han existido filósofos latinoamericanos?”. En un mismo nivel, al prepararme para escribir una historia de la literatura brasileña, yo no me pregunté en un momento si existía un objeto previo de descripción llamado literatura brasileña, sino si existían escritores dignos de ese nombre originarios de aquel país que hubieran escrito en portugués (porque esa era la lengua oficial de la comunidad) con los cuales redactar un primer repertorio que, *a posteriori*, yo habría de definir como literatura brasileña. Y esto cualquiera fuese lo se hubiese escrito, cualquiera fuese la escuela literaria a la que se pudiera asignar hoy, y siempre manifestando abiertamente lo arbitrario del repertorio así constituido. En este sentido no había dudado en declarar que el mayor escritor brasileño, el más libre y original —aun en la imitación de los grandes modelos europeos— fue un narrador llamado Machado de Assis, quien había deliberadamente vuelto la espalda a la bahía de Río que centelleaba delante de su ventana y, aparentemente, en opinión de críticos sociológicos llegados más tarde, había cerrado los oídos al gemir de los esclavos y de los oprimidos que recogían azúcar y cacao en el noreste del país, gemidos que un siglo después habrían de dar origen a un —no sólo por eso— meritorio movimiento artístico llamado Tropicalismo. ¿Qué es lo que hace del hombre un Hombre? Ésta es la pregunta central del libro de Zea. Con el corolario: “Y además, ¿qué es lo que hace del latinoamericano simplemente un hombre?”. La respuesta parecería ser la libertad, libertad creativa, en el sentido bergsonianos del término. Pensadores y hombres de acción (en la realidad sudamericana parece no haber lugar para las torres de marfil de los pensadores puros, debido justamente a que el filósofo es llamado a reflexionar sobre la propia historia y esencia, a fin de poder alcanzar originalidad aun en la imitación) como Alfonso Reyes, Graça Aranha, Samuel Ramos, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina y —agregamos nosotros— Leopoldo Zea, crearán una filosofía latinoamericana sí, partiendo de su propia realidad específica nacional, agregarán algo al pensamiento de todos, haciendo universales los valores de su filosofía. De esta circularidad del pensamiento, que concierne así a todos los hombres, nos habla el mismo Zea: “En el pasado, cuando nació aquel mundo que está ahora en crisis, el hombre perteneciente a la modernidad —insatisfecho del museo histórico que había realizado— buscó en el mundo primitivo el mundo natural, la imagen del hombre a que aspiraba ser y que no era. Ahora la historia se repite. El descendiente del hombre que buscaba su imagen en el mundo nuevo y primitivo vuelve a buscarse en ese mismo mundo”. Es como decir que tras haber descolonizado los países y los individuos, estamos descolonizando la conciencia.

Para concluir, mencionaré un último argumento que a la postre me ha permitido apreciar el libro de Zea. Ya en las primeras páginas, él cita con entusiasmo un libro y un autor de mi personal devoción: *La disputa del Nuovo Mondo*, de Antonello Gerbi, libro aparecido en Italia en 1955 y muy

pronto traducido en México por Antonio Alatorre, en 1960. Para la próxima edición de este libro —habrá seguramente una segunda edición— se recomienda a los editores incluir la cita del título del libro de la edición italiana de 1955, que ha tenido una espléndida reedición puesta al día en 1983: Antonello Gerbi, *La disputa del nuovo mondo. Storia di una polemica: 1750-1900*, nueva edición a cargo de Sandro Gerbi y con perfil del autor por Pietro Treves, Milán/Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1983, 1 307 págs. También porque en este último libro Gerbi cita expresamente a Zea: “Su tema fundamental —de Emerson—, el de la existencia o auspicio de una cultura americana original, independiente e históricamente válida, resuena en verdad con mucha frecuencia en nuestros días: vemos, entre otros, los numerosos escritos del mexicano Leopoldo Zea, especialmente *América en la historia*, México, 1957” (p. 713, n. 1).

Cuando se aprestaba a compulsar con ojos nuevos la inacabable bibliografía que estará en la base de su estudio, el banquero florentino Antonello Gerbi —trasladado a Lima por razones raciales no obstante sus coordenadas culturales europeas (para encajar en las categorías caras a Zea)— era quizá más abierto que otros para ver lo absurdo de la posición antiamericana con que se habían manchado personajes como Buffon y Hegel; precisamente porque también él, judío fugitivo de la Europa de Hitler, era en aquel tiempo un “diferente”, un “europeo marginal”.

Luciana STEGAGNO PICCHIO

## ÍNDICE DEL AÑO 1993

### AUTORES

	Núm.	Págs.
ACEVES, PATRICIA. La ilustración novohispana en el área farmacéutica, química y metalúrgica . . . . .	38	92-120
ALMINO, JOÃO. Naturalezas muertas . . . . .	42	11-27
ANDUEZA, MARÍA. San Juan de la Cruz en México . . .	37	165-179
ANÓNIMO. Sistema de Cristóbal Colón . . . . .	42	214-225
ANÓNIMO. Biografía de Colón . . . . .	42	226-241
BAUDOT, GEORGES. Malintzin, imagen y discurso de mujer en el México virreinal . . . . .	40	181-207
BECK, HEINRICH. América Latina como encuentro cultural . . . . .	41	158-166
BURGOS, NIDIA. Un documento inédito de Martínez Estrada . . . . .	42	157-164
CALVO BUEZAS, TOMÁS. ¿Hacia una nueva identidad? .	41	14-75
CAMACHO N., LUIS A. Tradición, modernidad y tendencias contemporáneas en la cultura científica en Costa Rica . . . . .	38	121-134
CARDENAL, ERNESTO. Vénganos a la tierra la República de los Cielos . . . . .	40	35-52
CARPIZO MCGREGOR, JORGE. Los derechos de la tercera generación: paz y desarrollo . . . . .	39	27-33
CARPIZO MCGREGOR, JORGE. América Latina y sus problemas . . . . .	42	28-42
CONNAUGHTON, BRIAN F. América Latina 1700-1850: entre el pacto colonial y el imperialismo moderno .	38	38-66
DE LA MADRID HURTADO, MIGUEL. Notas sobre democracia y cultura . . . . .	39	34-41
DE MENDOÇA FIGUEIRÔA, SILVIA. Las ciencias geológicas en Brasil en el siglo XIX . . . . .	38	180-204

	Núm.	Págs.
DEMBICZ, ANDRZEJ. Estudios latinoamericanos en Polonia. Retos y proyecciones . . . . .	42	43-47
DIEZ HOCHLEITNER, RICARDO. Iberoamérica ante el siglo XXI . . . . .	39	42-52
DUTRÉNIT BIELOUS, SILVIA. Visiones de la crisis nacional que influyeron en el programa del movimiento obrero-popular uruguayo (1958-1965) . . . . .	42	78-100
EARLE, PETER G. Las soledades de Martínez Estrada . . . . .	42	148-156
ESTEVEZ PEREIRA, JOSÉ. Pensamiento filosófico en Portugal, de Luis António Vernei a Silvestre Pinheiro Ferreira . . . . .	41	101-108
FAVRE, HENRI. Contra-revolución en México . . . . .	39	101-113
FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO. Más de cien años de previsión. Algunas reflexiones sobre el concepto martiano de Nuestra América . . . . .	40	65-77
FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO. Desde el Martí de Ezequiel Martínez Estrada . . . . .	42	131-147
FERREIRA DE CASSONE, FLORENCIA. Arturo Uslar Pietri. Historia y pasión de América . . . . .	40	125-145
FINISTERRE, ALEJANDRO. Carta sobre el otorgamiento del Premio León Felipe 1993 . . . . .	40	246
FINISTERRE, ALEJANDRO. El premio León Felipe 1993 . . . . .	41	183-186
FRANCO, JEAN. La Malinche y el Primer Mundo . . . . .	40	170-180
FRANK, ANDRE GUNDER. América Latina al margen de la historia del sistema mundial . . . . .	39	114-133
FREITES, YAJAIRA. Ciencia y honor en Venezuela: concepciones y cambios . . . . .	38	135-154
FERRER, ALDO. Iberoamérica, una nueva sociedad . . . . .	39	57-64
GLANTZ, MARGO. La Malinche: sus padres y sus hijos . . . . .	40	167-169
GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. Pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica . . . . .	40	53-61
GONZÁLEZ, ALBERTO REX. Símbolo y técnica: el azar y la necesidad en el proceso de evolución cultural . . . . .	38	17-37
GÓRSKI, EUGENIUSZ. Filosofía y sociedad en el pensamiento europeo oriental y latinoamericano . . . . .	41	76-92
GUADARRAMA GONZÁLEZ, PABLO. Urdimbrs del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie . . . . .	37	51-64

	Núm.	Págs.
GUAJARDO SOTO, GUILLERMO. Tecnología y trabajo en Chile, 1850-1930 . . . . .	38	155-179
GUZMÁN BETANCOURT, IGNACIO. La lengua ¿compañera del imperio? Destino de un presagio nebricense en la Nueva España . . . . .	37	148-164
HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, ASCENSIÓN. Nebrija y las lenguas compañeras del imperio . . . . .	37	135-147
KAPLAN, MARCOS. La crisis del Estado y el narcotráfico latinoamericano . . . . .	40	11-34
LAPUENTE, FELIPE A. Cervantes en la perspectiva de Fuentes . . . . .	39	228-242
LEÓN ESCOBAR, GUILLERMO. Participación, legitimidad y gobernabilidad . . . . .	39	53-46
LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. Naturaleza y cultura . . . . .	39	65-71
LÓPEZ MARROQUÍN, RUBÉN. Arturo Uslar Pietri: una biografía intelectual . . . . .	40	146-163
MARÍÑEZ, PABLO A. Entrevista con Nicomedes Santa Cruz, poeta afroamericano . . . . .	40	110-124
MAYOR ZARAGOZA, FEDERICO. Las aportaciones de Iberoamérica a la nueva comunidad internacional . . . . .	39	13-26
MELGAR BAO, RICARDO. Militancia aprista en el Caribe: la Sección Cubana . . . . .	37	208-226
MENCHÚ TUM, RIGOBERTA. Mensaje a la Cumbre del Pensamiento, 1993 . . . . .	39	96-97
MÉNDEZ, JOSÉ LUIS. Puerto Rico ¿español o inglés? Un debate sobre su identidad . . . . .	40	84-96
MESSINGER CYPRESS, SANDRA. Re-visión de la figura de la Malinche en la dramaturgia mexicana contemporánea . . . . .	40	208-222
MIAJA DE LISCI, TERESA. Salvador Reyes Nevares en mi autobiografía . . . . .	41	222-225
MORALES, ORLANDO M. Participación sobre derechos ecológicos . . . . .	39	72-73
MOORE, DANIEL. Latinoamericanos en Suecia . . . . .	41	131-157
NAVA, L. FERNANDO Y JUDITH OROZCO. El Sistema de Cristóbal Colón y la Biografía de Colón, una muestra de poesía popular mexicana . . . . .	42	203-213

	Núm.	Págs.
ORDÓÑEZ, ANDRÉS. El fin de una historia. La comunicación intercultural y el nuevo orden internacional en formación . . . . .	42	101-111
OROZCO, JUDITH, véase Nava, L. Fernando . . . . .		
PALLOTTINI, MICHELE. Meditación del mestizo. La otra cara del hispanismo . . . . .	39	167-214
PIERRE-CHARLES, GÉRARD. El Caribe en el mundo . . . . .	40	78-83
PORTAL, MARTA. <i>Gringo Viejo</i> : diálogo de culturas . . . . .	39	217-227
PORTELLA, EDUARDO. La reconstrucción de la ciudad hacia la nueva sociedad . . . . .	39	74-76
PREMIO ESPECIAL León Felipe 1993 . . . . .	40	245
REIN, RAANAN. El antifranquismo durante el régimen peronista . . . . .	37	90-114
REYES, JUAN JOSÉ. Salvador Reyes Nevares, el mejor amigo . . . . .	41	218-221
REYES NEVARES, BEATRIZ. Salvador Reyes Nevares . . . . .	41	212-217
ROA KURI, RAÚL. Gobierno, legitimidad y participación democrática . . . . .	39	77-80
RODRÍGUEZ OZÁN, MARÍA ELENA. La inmigración europea en Latinoamérica . . . . .	37	37-47
RODRÍGUEZ OZÁN, MARÍA ELENA. Las ideologías de los inmigrantes europeos en América Latina . . . . .	41	122-130
RUIZ-GIMÉNEZ, GUADALUPE. Un nuevo orden internacional para el desarrollo sostenible . . . . .	39	81-87
SALADINO GARCÍA, ALBERTO. Función modernizadora de las "Sociedades Económicas de Amigos del País" en el Nuevo Mundo . . . . .	38	225-236
SALDAÑA, JUAN JOSÉ. Nuevas tendencias en la historia latinoamericana de las ciencias . . . . .	38	69-91
SALMON, RUSSELL O. El proceso poético: entrevista con Ernesto Cardenal . . . . .	40	99-109
SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, JUANA. El modernismo filosófico en América . . . . .	41	109-121
SANTANA, ADALBERTO. Visiones del área del litoral mediterráneo latinoamericano continental: las concepciones sobre su unidad y diversidad . . . . .	37	65-75
SANTANA, ADALBERTO. Los nacionalismos de México, Cuba y Centroamérica frente a los de Europa Oriental . . . . .	41	167-174

	Núm.	Págs.
SEPÚLVEDA GARZA, MANOLA. El Este de Guanajuato (1760-1900): microhistoria de alianzas sociales . . . . .	37	76-89
STIEGER, HANNS-ALBERT. Antropología cultural histórica . . . . .	39	134-166
TARACENA ARRIOLA, ARTURO. El APRA, Haya de la Torre y la crisis del liberalismo . . . . .	37	183-197
TÍSOC LINDLEY, HILDA. De los orígenes del APRA en Cuba . . . . .	37	198-207
TUR DONATI, CARLOS M. Crisis social, xenofobia y nacionalismo en Argentina, 1919 . . . . .	42	48-77
VALLEJOS DE LLOBET, PATRICIA. El vocabulario científico en la prensa iluminista porteña (1800-1825) . . . . .	38	205-224
VITIER, CINTIO. La tierra adivinada . . . . .	39	88-90
VITIER, CINTIO. Latinoamérica: integración y utopía . . . . .	42	112-118
WEINBERG, GREGORIO. Viejo y nuevo humanismo . . . . .	38	11-16
WEINBERG, LILIANA IRENE. León Felipe y <i>Cuadernos Americanos</i> . . . . .	41	187-189
WEINBERG, LILIANA IRENE. Lo mexicano en el México moderno . . . . .	41	204-211
WEINBERG, LILIANA IRENE. Ezequiel Martínez Estrada y el universo de la paradoja . . . . .	42	165-199
WEY, VALQUIRIA. La Malinche, sus padres y sus hijos . . . . .	40	223-226
ZAITZEFF, SERGE I. Cartas de Gabriela Mistral a Genaro Estrada . . . . .	37	115-131
ZEA, LEOPOLDO. Emigración igual a conquista y ocupación . . . . .	37	13-22
ZEA, LEOPOLDO. Vasconcelos y la utopía de la raza cósmica . . . . .	37	23-36
ZEA, LEOPOLDO. Naturaleza y cultura . . . . .	39	91-95
ZEA, LEOPOLDO. Palabras en la inauguración del sexto Congreso de la FIEALC . . . . .	41	11-13
ZEA, LEOPOLDO. Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo . . . . .	41	93-100
ZEA, LEOPOLDO. Historia de dos ciudades . . . . .	41	175-179
ZEA, LEOPOLDO. Lo mexicano en la universalidad . . . . .	41	193-203

## LIBROS RESEÑADOS

	Núm.	Págs.
BATOU, JEAN. <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 . . . . .	40	238-242
FLORESCANO, ENRIQUE. <i>El nuevo pasado mexicano</i> , por Felicitas López-Portillo Tostado . . . . .	38	239-243
GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. <i>Teoría del ensayo</i> , por María Andueza . . . . .	41	229-234
HARWICH VALLENILLA, NIKITA. <i>Histoire du chocolat</i> , por Teodoro Hampe Martínez . . . . .	41	235-237
TENORIO, FERNANDO. <i>El control social de las drogas en México; una aproximación a las imágenes que han proyectado sus discursos</i> , por Horacio Cerutti Guldberg . . . . .	40	235-237
WEINBERG DE MAGIS, LILIANA IRENE. <i>Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del "Martín Fierro"</i> , por María Andueza . . . . .	40	229-234

## CARLOS BOSCH GARCÍA

NUESTRO HOMENAJE A CARLOS BOSCH GARCÍA, historiador, maestro, escritor, amigo, que murió en la ciudad de México el pasado 22 de febrero. El doctor Carlos Bosch, catalán por nacimiento y mexicano por adopción, llegó a México tras la Guerra Civil española, e hizo en nuestro país una brillante carrera de historiador. Fue miembro del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro de la Facultad de Filosofía y Letras de esta misma casa de estudios, que le otorgó en 1991 el Premio Universidad Nacional de Investigación en Humanidades.

Carlos Bosch fue también amigo entrañable y colaborador de *Cuadernos Americanos*. Trabajador incansable, la muerte lo encontró mientras preparaba los originales de un nuevo libro. Recordemos para él las palabras que Antonio Machado dedicó a Francisco Giner de los Ríos, otro querido maestro español:

*Como se fue el maestro,  
la luz de esta mañana  
me dijo: Van tres días  
que mi hermano Francisco no trabaja.  
¿Murió?... Sólo sabemos  
que se nos fue por senda clara,  
diciéndonos: Hacedme  
un duelo de labores y esperanzas.  
Sed buenos y no más, sed lo que he sido  
entre vosotros: alma.  
Vivid, la vida sigue,  
los muertos mueren y las sombras pasan;  
lleva quien deja y vive el que ha vivido.  
¡Yunque, sonad: enmudeced, campanas!*

Este libro se terminó de imprimir el mes de febrero de 1994 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 2 000 ejemplares.



siglo  
veintiuno  
editores

américa nuestra

## LOS REYES AZTECAS. La construcción del gobierno en la historia mexicana

*Susan D. GILLESPIE*

Este nuevo trabajo saca conclusiones novedosas de antiguos documentos, y propone que la historia de la dinastía azteca fue reconstruida por sus recopiladores del siglo XVI no sólo para glorificar a sus antepasados sino para explicarse el trauma de la conquista y colonización.

*Los reyes aztecas* es el estudio más importante que toma en cuenta la concepción cíclica del tiempo de los aztecas y trata las tradiciones indígenas históricas como relaciones simbólicas en forma narrativa.

Educación

## PEDAGOGÍA DE LA ESPERANZA

*Paulo FREIRE*

La obra sintetiza los grandes temas gestados al fragor de las luchas sociales que convulsionaron a América Latina y a los pueblos del Tercer Mundo, y provocaron las reflexiones, formuladas al ritmo de esas luchas, sobre la necesidad de sobrevivir, generando, para ayer y para hoy, tanto la posibilidad de vencer el embatamiento de la opresión y hacer brotar las energías de la esperanza, cuanto la de producir una *Pedagogía de la esperanza* surgida de la *Pedagogía del oprimido*.

La creación literaria

## LA PALABRAS ANDANTES

*Eduardo Galeano*

Este libro está tejido con historias-leyendas sobre los espantos y encantos de la imaginación —provenientes de diferentes países latinoamericanos—, y breves ventanas que provienen de 'la vigilia de la realidad'. En esta obra no sólo habitan las palabras de Galeano sino los fantasmas, diablos, animales fabulosos y figuras grabadas en madera realizadas por el artista José Francisco Borges, maestro brasileño del antiguo arte del 'cordel', folletín popular que se difunde, todavía, en los pueblos y mercados de su tierra.

historia

## EL PROSPERATO. Tlaxcala de 1885 a 1911

*Ricardo RENDON GARCINI*

Es un estudio sobre el estado de Tlaxcala durante el prolongado gobierno del coronel Próspero Cahuantzi; de ahí el neologismo de Prosperato para definirlo. El autor examina con profundidad el impacto que tuvo la imposición del proyecto de 'modernización' porfirista en una sociedad, como la de Tlaxcala, caracterizada por una frágil agricultura y una precaria base de subsistencia. Está basado en una exhaustiva investigación de fuentes primarias y en un juicioso uso de las estadísticas oficiales; además de estar escrita en un estilo vivaz y poseer un apropiado balance entre los argumentos y los datos empíricos.

**De venta en:**

Av. Cerro del Agua Núm. 248, Col. Romero de Terreros,  
Tel. 658.7555 y en librerías de prestigio

# El combate a las drogas en América

**Peter H. Smith**  
(compilador)

Prólogo de  
**Hugo B. Margáin**



## FORO INTERNACIONAL

Fundador: DANIEL COSÍO VILLEGAS

Director: FRANCISCO GIL VILLEGAS

Redacción: EDUARDO MARTÍNEZ

VOL. XXXIII

JULIO-SEPTIEMBRE, 1993

NUM. 3

### ÍNDICE

#### ARTÍCULOS

Carlos Alba Vega  
*La microindustria ante la liberalización económica y el Tratado de Libre Comercio*

Alejandro Nadal Egea  
*Procesos de producción, recursos naturales y comercio internacional en la zona de libre comercio de Norteamérica*

Alonso Lujambio  
*Presidentes y congresos. Estados Unidos, la experiencia latinoamericana y el futuro mexicano*

Tatiana Siderenko  
*La inserción de la economía de la ex Unión Soviética en la economía mundial: problemas y perspectivas*

Rosío Vargas Suárez  
*La seguridad energética estadounidense de los setenta a los noventa*

**FORO INTERNACIONAL** es una publicación trimestral de **El Colegio de México**. Suscripción anual en México: 76 nuevos pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34. En otros países: individuos, 42 dólares; instituciones, 60. 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: \_\_\_\_\_

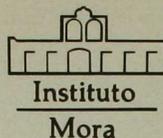
a nombre de **El Colegio de México, A.C.**, como importe de mi suscripción por un año a **FORO INTERNACIONAL**.

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Código postal: \_\_\_\_\_ Ciudad: \_\_\_\_\_

Estado: \_\_\_\_\_ País: \_\_\_\_\_



## PUBLICACIONES

Varios autores, *Puebla, textos de su historia y Puebla, una historia compartida* (6 vols.)

César Gilabert, *El hábito de la utopía*

Antonio García Cubas, *Geografía e historia de la ciudad de México*

Revista *Secuencia* núm. 27

Revista *Siglo XIX* núm. 14

Presentación de la colección *¿Cómo son los norteamericanos?* 24 de febrero, 18 hrs., en el auditorio del Instituto

## CINE

Ciclo "La música y el cine", los miércoles del 2 de febrero al 9 de marzo, 17 y 19 hrs.

## ESCULTURAS

"Susurros de luz en armonía", obras de Becky Guttin. Inauguración el 25 de febrero en el jardín del Instituto.

**Stand en la feria del libro del Palacio de Minería: V-43**



## ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS Y URBANOS

Vol. 8, —NÚMERO 1— ENERO-ABRIL, 1993

### Artículos

**Gustavo Garza y Juan Javier Pescador**  
*La concentración económica en la ciudad de México, 1876-1910*

**Boris Graizbord y Alejandro Mina**  
*Población-territorio: cien años de evolución, 1895-1990*

**Diane E. Davis**  
*Crisis fiscal urbana y los cambios políticos en la ciudad de México: desde los orígenes globales a los efectos locales*

**Olivia Samuel**  
*Estudio sociodemográfico comparativo de la nupcialidad en dos entidades federativas: Aguascalientes y Veracruz*

**Jane Rubin-Kurtzman**  
*Heterogeneidad ocupacional del empleo femenino en la ciudad de México, 1970*

**Eduardo Juárez**  
*Interacción de mercados laborales municipales en el estado de Tabasco: una aproximación a través del uso de modelos gravitatorios*

**Francisco Albuquerque y José Luis Curbelo**  
*El futuro no es un camino de rosas: las regiones periféricas europeas ante la unión económica y monetaria*

ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS Y URBANOS es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México, A.C. Suscripción anual, en México: \$7 nuevos pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 35 dólares; instituciones, 55. En Centro y Sudamérica: individuos 28 dólares; instituciones, 35. En otros países: individuos 45 dólares; instituciones, 62. 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 Y URBANOS.

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_ Ciudad: \_\_\_\_\_

Estado: \_\_\_\_\_ País: \_\_\_\_\_

¡La obra que ha  
recibido el  
Premio Comillas!

TUSQUETS  
EDITORES



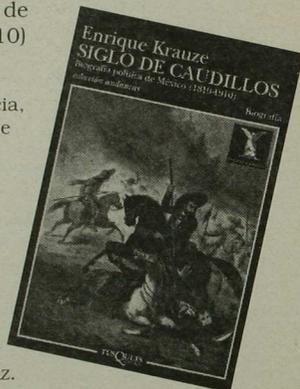
Enrique Krauze

## Siglo de Caudillos

biografía política de  
México (1810-1910)

Una historia de violencia,  
poder y religión... que se  
repite:

HIDALGO, MORELOS,  
ITURBIDE, GUERRERO,  
SANTA ANNA, MORA,  
ALAMÁN, OCAMPO,  
COMONFORT, JUÁREZ,  
MIRAMÓN, SANTOS  
DEGOLLADO,  
MAXIMILIANO, LERDO, DÍAZ.



de venta en librerías y tiendas de autoservicio

Renacimiento 180 Col. San Juan Tlihuaca C.P.  
02400 México, D.F.

Tel: 561-34-46 Fax: 561-40-63



## CENTENARIO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

14 de junio de 1894 - 14 de junio de 1994

Concurso Internacional de Ensayo "José Carlos Mariátegui"

En ocasión de celebrarse el Centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui y con el objetivo de incentivar el estudio y análisis de la obra mariáteguiana, la Comisión Nacional del Centenario de JCM convoca a un Concurso Internacional de Ensayo, cuyas bases son las siguientes:



Podrán participar todos los estudiosos de la obra mariáteguiana.

El tema del ensayo es: "Vigencia del Pensamiento de José Carlos Mariátegui".

El ensayo tendrá un mínimo de 100 páginas a doble espacio, formato A-4.

La obra debe ser inédita, aunque parte de ella haya sido publicada.

No podrá presentarse más de un ensayo por persona.

El ensayo se presentará con seudónimo, y en sobre aparte, se incluirá el nombre y los datos personales del autor.

La fecha de entrega vence el 30 de mayo de 1994.

El primer premio es de US\$3,000 y la obra del ganador será publicada por Empresa Editora Amauta S.A.

El segundo premio es de US\$1,500.

El tercer premio es de US\$1,000.

Los Ensayos que ocupen el 2° y 3° lugar podrán ser publicados por Empresa Editora Amauta S.A.

El fallo del Jurado tiene carácter definitivo y es inapelable.

El jurado está integrado por los siguientes especialistas: Roland Forgues (Francia), Antonio Melis (Italia), Harry Vanden (E.E.U.U.), Günther Maihold (Alemania), Leopoldo Zea (México), Alberto Tauro del Pino (Perú), Anibal Quijano (Perú) y se reunirá en Lima en Junio de 1994.

Los ensayos deberán ser remitidos a la siguiente dirección:

Comisión Nacional del Centenario de Mariátegui  
Av. Larco 299, Miraflores, Lima 18, Perú.  
Fax (5114) 458-583

En cumplimiento de la voluntad de don Luis Cardoza y Aragón —quien constituyó un fondo para otorgar anualmente el Premio de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky— el Comité Técnico designado por él para administrar dicho fondo, decidir los temas del concurso y designar a los jurados correspondientes, convoca al **Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky 1994** que se registrará de acuerdo con las siguientes BASES

**Primera.** El concurso queda abierto a la participación de escritores que en forma individual o colectiva presenten un ensayo inédito, en español, de por lo menos 50 cuartillas a doble espacio. El Comité Técnico ha decidido que el tema para el Premio correspondiente a 1994 sea: "Siete ensayos de interpretación de la realidad latinoamericana" en homenaje a José Carlos Mariátegui, con motivo del centenario de su nacimiento. El texto podrá comprender los siete temas o alguno de ellos (La evolución económica, El indio, La tierra, La educación pública, La religión, La literatura, Los problemas regionales).

**Segunda.** El monto del premio, único e indivisible, es de 25 000 dólares o su equivalente en moneda nacional al momento de su entrega.

**Tercera.** El Comité Técnico se reserva durante un año el derecho de publicar, en una primera edición, el ensayo premiado.

**Cuarta.** Los trabajos deberán ser presentados por cuadruplicado, antes del 31 de enero de 1995, con seudónimo y, en sobre cerrado aparte, la identificación del autor o autores, su domicilio y, en su caso, su teléfono y fax.

**Quinta.** Los señores Sergio Bagó, Pablo González Casanova y Darcy Ribeiro han aceptado integrar el Jurado del Premio 1994, cuyo fallo será inapelable.

**Sexta.** La decisión del Jurado se dará a conocer en mayo de 1995; el Jurado podrá declarar desierto el concurso.

**Séptima.** El premio será entregado dentro de los tres meses siguientes al anuncio del veredicto, en el lugar que el Comité Técnico señale.

**Octava.** No se devolverán los originales ni las copias de los trabajos recibidos.

**Novena.** Las situaciones no previstas en la presente convocatoria serán resueltas por el Jurado.

**Décima.** Los originales y las copias deberán enviarse a:

- **Fundación Cultural Lya y Luis Cardoza y Aragón, A.C.**  
Calles de las Flores 1, esq. Puente San Francisco  
Barrio del Niño Jesús, Coyoacán  
04000 México, D.F.  
Tel. y fax 554 4010

Ciudad de México, 1 de marzo de 1994

■ El Comité Técnico: Fernando Benítez, Olga Gosa, José Chávez Morado, Gabriel García Márquez, Pablo González Casanova, Eugenia Huerta, Emilio Krüger, Rigoberta Menchú, Augusto Monterroso, Vicente Rago.

## Coloquio Internacional Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América

### La Habana, 18-21 de julio de 1994

La Casa de las Américas se complace en invitarlo a participar en el Coloquio "Mariátegui en el pensamiento actual de Nuestra América" que con motivo del centenario del nacimiento del *Amauta* peruano, tendrá lugar en la Casa de las Américas del 18 al 21 de julio de 1994.



Los temas del coloquio son:

- *Mariátegui, intérprete de su nueva época y participador de análisis actuales.*
- *Mariátegui y la nueva izquierda latinoamericana y caribeña.*
- *Aportes de Mariátegui a los estudios culturales.*
- *Vigencia de otros planteos de Mariátegui.*

Antes del 30 de marzo de 1994 deberán enviarse los resúmenes de los participantes, los cuales deben ser de 250 palabras, dactilografiados a doble espacio, con el título de la ponencia y el nombre y apellidos de las/os autores.

La extensión de las ponencias no será mayor de 9 cuartillas dactilografiado a doble espacio, equivalente a 2500 palabras y 20 minutos de lectura oral.

Las ponencias se recibirán hasta el 30 de mayo.

A fin de agilizar los trámites del viaje le sugerimos dirigirse a:

- Las agencias de viajes vinculadas a Cubatur

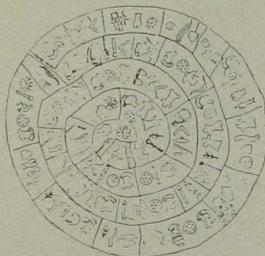
- 3° y G. El Vedado, La Habana, Cuba.  
Tel. 323-587 /88/89/, Telex. 511-019 Camer.Cu, Fax. (537) 327-272

# Mexico INTERNACIONAL

DIRECTOR: CARLOS CALVO ZAPATA

AÑO 5  
NUMERO 54

SUBDIRECCION EDITORIAL: GRACIELA ARROYO PICHARDO, MANUEL BECERRA RAMIREZ, RAUL BENTEZ MANAUT, JOSE ANTONIO CRESPO, LUIS GONZALEZ SOUZA Y JUAN CARLOS MENDOZA

PRECIO PACTO: \$62.00  
FEBRERO DE 1994

Instituto Matías Romero  
de Estudios Diplomáticos  
**¿Qué tipo de  
ONU queremos?**  
JUAN CARLOS MENDOZA S.,  
página 5

Asociación Mexicana de  
Estudios Internacionales  
**Tendencias del  
cambio democrático  
en Panamá**  
(De la invasión de Bush  
a las elecciones de 1994)  
JORGE TURNER, página 10

**La protección de los  
derechos humanos  
en América Latina**  
SUSANA NUÑEZ PALACIOS, página 14

Participación política  
**La mujer en el  
mundo  
al final del milenio**  
ANNA M. FERNANDEZ PONCELA,  
página 16

Comisión de Asuntos Indígenas  
de la Cámara de Diputados  
**Diálogo libre con  
los pueblos indígenas**  
página 22

**Democracia, cuántos  
crímenes se cometen  
en tu nombre**  
(A propósito de la transición rusa)  
LUIS ANGEL BENAVIDES H., página 20

Mexico **INTERNACIONAL**

Se envía a todas las embajadas, consulados y misiones diplomáticas de nuestro país en el extranjero; a todas las representaciones de otros países en México; a todos los organismos internacionales y a todas las instituciones de educación superior en la República Mexicana.  
De venta en puestos y librerías.

La "estela" de la  
globalización:  
**puntos de vista sobre  
el Foro de Davos**  
GRACIELA ARROYO PICHARDO, página 2

**El choque de  
civilizaciones**  
Un punto de vista desde la  
"civilización latinoamericana"  
LEONORA RUEDA, página 7

**La Escuela de  
New Haven  
y el derecho  
internacional**  
MARGARITA GONZALEZ DE PAZOS,  
página 18

**La actual política  
industrial de México  
Promoción y acción  
para el desarrollo  
sectorial**  
GENARO HERNANDEZ VILLALOBOS,  
página 12

**Subscribirá Colosio  
el documento  
"20 compromisos  
por la democracia"**  
página 21

# Hemisphere

A MAGAZINE OF LATIN AMERICAN AND CARIBBEAN AFFAIRS

*Provoking debate on the region's problems, initiatives  
and achievements...*

*Providing an intellectual bridge between the concerned publics  
of North America, Latin America and the Caribbean.*

A glance at the fourth year of **Hemisphere**...

ARGENTINA: MENEM'S NEOLIBERAL CAMPAIGN  
*William C. Smith, Aldo C. Vaes*

THE CARIBBEAN: ELECTIONS AND BEYOND  
*Robert A. Pastor, Gary Brana-Shute, Cheddi Jagan*

WHAT'S RIGHT, WHAT'S LEFT? REDEFINING LATIN AMERICAN POLITICS  
*Rosario Espinal, Marcelo Cavarrozi*

VANISHING OPTIONS? REORGANIZING LABOR IN LATIN AMERICA  
*Tony Lapp, Steve Levitsky, Efrén Córdova*

Subscribe Today!

1 Year (3 issues):  \$20 US, PR, USVI  \$27 elsewhere  
2 Years (6 issues):  \$36 US, PR, USVI  \$50 elsewhere

Name \_\_\_\_\_  Check or money order (US currency only) enclosed  
Address \_\_\_\_\_  Charge:  VISA  Mastercard  
City/State/Province/Zip \_\_\_\_\_ Card No. \_\_\_\_\_  
Country \_\_\_\_\_ Exp. Date \_\_\_\_\_  
Telephone Number \_\_\_\_\_ Signature \_\_\_\_\_

Mail this form with payment to: **Hemisphere**, Latin American and Caribbean Center, Florida International University, Miami, FL 33199. Or call (305) 348-2894 or fax (305) 348-3593 and charge it to your credit card.

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMÍA  
**PROBLEMAS DEL  
 DESARROLLO**



COMITÉ EDITORIAL: José Luis Cedeña Gámez, Alma Chapoy Bonifaz, Gloria González Salazar, Alfredo Guerra-Borges y José Rangel.

Director: Salvador Rodríguez y Rodríguez

Vol. XXIV núm. 95 octubre-diciembre 1993

Presentación

OPINIONES Y COMENTARIOS

GLOBALIZACIÓN: CERTEZA O INCERTIDUMBRE

Hugo Zemelman José Rangel  
 León Bendsky Juan Castaingts Teillery

ENSAYOS Y ARTÍCULOS

Antibal Quijano

América Latina en la economía mundial

Federico A. Bolaños y Serrato

Nuestra América Circa 1992

Berenice P. Ramírez López

América Latina frente al proceso de globalización: retos y potencialidades

Patricia Olave C.

América Latina frente al bloque comercial estadounidense

José Miguel Candia

Sindicatos Mexicanos: del esplendor populista al Tratado de Libre Comercio.

José Zaragoza

El papel de los servicios en la reconstrucción industrial

Alfredo Angulo Carrera

Economía Política de la naturaleza

TESTIMONIOS

Marco A. Gómez

LIBROS

REVISTA IBEROAMERICANA

Vol. LIX enero-junio 1993 Núms. 162-163

Director: KEITH McDUFFIE

ELISO COLÓN ZAVAS: *Presentación*

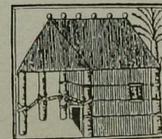
CONTINUIDAD Y RUPTURA: MODERNIDAD Y LA FORMACIÓN DE LO NACIONAL

ALFREDO VILLARIEVA COLLADO: *Engenio María de Hostos ante el conflicto modernismo/modernidad*  
 MARÍA ELENA RODRÍGUEZ CASTRO: *Las casas y el porvenir: nación y narración en el ensayo puertorriqueño*  
 JUAN GELPI: *El clásico y la reescritura: «Invalutarios» en las páginas de «La guerra del Mucho Camacho»*  
 FRANCÉS APABICIO: *Entre la guerra y el bolen: un ciclo de nuestros musicales en la nueva narrativa puertorriqueña*

CONSTRUCCIÓN Y TRANSGRESIÓN: EL CANON Y LO NACIONAL ANTE LA MODERNIDAD Y LA ESCRITURA

SAMUEL ROMÁN DELGADO: *El catalinismo: innovación y renovación en la literatura puertorriqueña*  
 RAFAEL CATALÁ: *La vanguardia catalinista y la obra de Clemente Soto Vélez*  
 WILLIAM ROSA: *Ciencia y la literatura en Alfredo Collado Martíell. Un primer caso de inseminación artificial*  
 CARLOTTA CAULFIELD: *«Canción de la verdad sencilla»: Julia Burgos y su diálogo erótico místico con la naturaleza*  
 LUIS FELIPE DÍAZ: *«En el fondo del cabo hay un negro» de José Luis González: estructura y discurso narcisistas*  
 MARÍA CABALLERO WANGUEBERT: *Discurso histórico y canalización de la historia: «El juramento» de René Marqués*  
 JORGE LUIS CASTILLO: *De la guerra a las sombras: sobre los pecos de « Peregrinación» de René Marqués*  
 RAQUEL AGUILU DE MURPHY: *Hacia una teorización del absurdo en el teatro de Myrta Casas*  
 MANUEL CAGIARI: *«En cuerpo de comensal» de Luis Rafael Sánchez: la cabaliteratura alegórica del otro puertorriqueño*  
 CARMEN VAZQUEZ ARCE: *Los desastres de la guerra: sobre la articulación de la ironía en los cuentos: «La recién nacida sangre» de Luis Rafael Sánchez y «El momento divino de Carmen Lombardi» de Félix Córdoba Llerenas*  
 RUBÉN RÍOS ÁVILA: *La invención de un autor: escritura y poder en Edgardo Rodríguez Juliá*  
 JUAN DUCIESNE WINTER: *Mallin y tradición en «El cementerio de Cortijos» de Edgardo Rodríguez Juliá*  
 ARNALDO CRUZ MALAVE: *Para virar al mucho: la autobiografía como subversión en la cuentística de Manuel Ramos Otero*  
 MARÍA I. ACOSTA CRUZ: *Historia y escritura femenina en Olga Nolla, Magdali García Ramis, Rosario Ferré y Ana Lydia Vega*  
 LORRAINE ELENA ROSES: *Las esperanzas de Parolón: prototipos femeninos en la obra de Rosario Ferré*  
 ANIBAL GONZÁLEZ: *Ana Lydia Plurivoga: unidad y multiplicidad Caribeñas en las obras de Ana Lydia Vega*  
 YVONNE CAPTAIN HIDALGO: *El espíritu de la rosa en el cuento de Ana Lydia Vega*  
 LIZ MARÍA UMBERBE: *Incitaciones lesbicas en «Malgos, Calle Mercuro» de Carmen Lugo Filippi*  
 ALBEA MARÍA SOTOMAYOR: *Si tu nombre convoca tu mundo... «Felices días, tío Sergio» en la narrativa puertorriqueña contemporánea*  
 EDUARDO C. BEJAR: *«Harlem todos los días»: El exilio del nombre/El nombre del exilio*  
 ALBERTO SANDOVAL SANCHEZ: *La puesta en escena de la familia inmigrante puertorriqueña*

SECCIÓN DE RESEÑAS



1312 CL, Universidad de Pittsburgh Pittsburgh PA 15260, U.S.A.

# UNIVERSIDAD DE MÉXICO

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO / ENERO-FEBRERO 1994 NÚM. 516-517

Ilustraciones y aproximación a la obra de Nicolás Echevarría

## DERECHOS HUMANOS

- José Luis Soberanes Fernández
- Graciela Hierro
- Victor M. Martínez Bullé Goyri
- Jorge Madrazo Cuéllar

- Sergio Pitol: Chéjov, otra vez

- Poema de Saúl Yurkievich
- Cuento de Javier Báez Zacarías

- Textos de José G. Moreno de Alba, Alberto Vital, Emmanuel Carballo, Fernando Curiel, Damián Bayón.

Insurgentes Sur 3744, Tlalpan, 14000, México D.F.

De venta en las librerías universitarias, tiendas UNAM, Sanborns y librerías Gandhi y Parnaso, entre otras. Llame a los números 666 3972, 666 3624 y FAX 666 3749 y acudiremos a tomar su suscripción *dentro* del D.F.



## JOSÉ MARTÍ Y LOS DESAFÍOS DEL SIGLO XXI CONFERENCIA INTERNACIONAL Santiago de Cuba, 15 al 19 de mayo de 1995

Es objetivo de este encuentro analizar los principales temas y desafíos -viejos y nuevos- que enfrenta el mundo en la frontera del próximo siglo, los grandes problemas que se alzan ante el bienestar y la supervivencia del hombre y del planeta, y las interrogantes, consideraciones y propuestas que en relación con ellos aporta el legado de José Martí.

Para mayor información puede dirigirse al Comité Organizador de la Conferencia, con sede en el Centro de Estudios Martianos, así como las agencias turísticas que organizan viajes a Cuba.



CENTRO DE ESTUDIOS MARTIANOS  
Calzada No. 807, esq. a 4, El Vedado, La Habana 10400 Cuba  
Teléfonos: (537)31-1789, 3-6311 30-9519; Fax: (537) 33-3721; Télex: 51-1400 mincul-cu  
Correo electrónico: cemarti@cenai.cu (Internet), cemarti@tinored.cu (Internet).  
CUBATUR  
Calle 23 No. 156 entre N y O, El Vedado, La Habana 10400, Cuba.  
Teléfono: (537) 32-4521 ;Télex: 51-1366; 51-1243; 51-1066 tur-cu

*Sírvase enviar la boleta de pre-inscripción*

Apellidos/Last name \_\_\_\_\_  
Nombres/First name \_\_\_\_\_  
Dirección particular/Home address \_\_\_\_\_  
Profesión/Occupation \_\_\_\_\_  
Institución/Institution \_\_\_\_\_  
Dirección de trabajo/Work address \_\_\_\_\_  
Tel. \_\_\_\_\_  
Télex. \_\_\_\_\_  
Fax. \_\_\_\_\_  
Posible tema de participación/Possible theme \_\_\_\_\_  
Otras personas interesadas/Other persons interested \_\_\_\_\_

# TRACE

Travaux et Recherches dans les  
Amériques du Centre

24

**Odile Hoffmann, Thierry Linck:** Prólogo / **Eric Léonard:** Una historia de vacas y golondrinas. Ganaderos y campesinos minifundistas del sureste de Michoacán / **Luz Nereida Pérez Prado, Jorge Andrés Agustín, Jorge Romero Peñaloza:** Agricultura de contrato: el melón en la Tierra Caliente de Michoacán / **Claude Poilly, Thierry Linck:** Agricultura y manejo de un patrimonio comunitario / **Mayté Banzo:** Los productores y las instituciones de crédito rural: una relación en mutación en la cuenca de Chalco-Amecameca / **Francisco Valdez:** Variabilidad en los patrones de asentamiento en la cuenca de Sayula, Jalisco / **Catherine Liot, Olivier Grünberger, Jean-Louis Janeau:** Las salinas de la cuenca de Sayula: interés de un enfoque naturalista en un contexto arqueológico / **Esteban Barragán, Thierry Linck:** Quintientos años de soledad II. Sociedad y poblamiento rancheros / **David Skerritt, Odile Hoffmann:** Rancheros, protagonistas de sus tiempos / **Jean Papail, Jesús Arroyo Alejandro:** Hogares, crisis económica y migraciones internacionales en ciudades medias del estado de Jalisco / **Daniel Delaunay, Carole Brugeilles:** Los espacios de fecundidad en el norte de México (de 1970 a 1990) / **Daniel Delaunay, Jorge Santibáñez:** Observación de los territorios y de las redes de migración hacia Estados Unidos / **Jean-Yves Marchal:** "Guiño" de un geógrafo a un programa interdisciplinario



Pedidos e informes: CENTRO DE ESTUDIOS  
MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS  
Sierra Leona 330 - Apartado Postal 41 879  
Lomas de Chapultepec 11000 México D.F.  
☎ 540 59 21 - 540 59 22 FAX 540 59 23

# TOPODRILO



- ◆ **Entre la modernidad y la desmodernidad:**  
GUILLERMO GOMEZ PEÑA
- ◆ **El mundo de la "desmodernidad":**  
JAN DE VOS • MARTIN MORALES
- ◆ **Sicodélicos: la nueva frontera de las investigaciones del cerebro:**  
FRATT ALEX
- ◆ **El minimalismo y las conexiones más electrónicas de la vida:**  
TOM DARTER
- ◆ **La mundialización y sus efectos sobre la cultura y los idiomas:**  
JACQUES MAURIS
- ◆ **El copyright hacia la monopolización de la comunicación y la sociedad:**  
RAF VALVOLA

# 32

CAI  
Casi abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA  
División de Ciencias Sociales y Humanidades

# Cuadernos Hispanoamericanos

DIRECTOR: Félix Grande  
SUBDIRECTOR: Blas Matamoro  
REDACTOR JEFE: Juan Malpartida

## PRIMERA PARTE DEL INGENIOSO Hidalgo don Quixote de la Mancha.

Capítulo primero. *Que trata de la concepción,  
y exercicio del famoso hidalgo don Quixote  
de la Mancha.*



N Ya lugar de la Muela de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en ahillero, adarga anigua, rozinfraco, y galgo corredor. Yna olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos, y quebrantos los Sabados, lanterjas los Viernes, algun palomino de stādadura Los Domingos, y confumadas tres partes de su hacienda. El relleno della concluían, fayo de velarte, calzas de velludo para la fiada, con sus pantuflos de lo mismo, y los dias de entre semana le honraba con fu vellori de lo más fino. Tenia en su casa

*Miguel de Cervantes  
Saavedra*

*Juana Mercedes de la Torre*

Precio de suscripción por un año (14 números): España: 7.500 pts. Europa: 90\$ (correo aéreo: 130\$). Iberoamérica: 80\$ (aéreo: 140\$). USA y el resto del mundo: 90\$ (aéreo: 160\$). Ejemplar suelto: 700 pts. más gastos de envío.

Pedidos y correspondencia: Administración de Cuadernos Hispanoamericanos Instituto de Cooperación Iberoamericana. Agencia Española de Cooperación Internacional. Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040 Madrid (España). Teléfono (91) 583 83 96

## RAZON DE LA FABRICA Allegórica, y aplicación de la Fábula.



A Sido el Lucimiento de los ARCOS TRIVMPHALES erigidos en obeliquio de los Señores Virreyes, que há entrado á Governar elie Nobilísimo Reyno. Delvelo de las más bien coradas Plomas de lusitados Ingenios: porque legun Pluraco *Præstantiffa præclaris indigenis rationibus*. Según lo qual há amia cllava bánticamente esculada de tan alto Adfumpio, y tan déguilá a mi insuficiencia, quando el mismo Ciceron Padre de las Eloquencias temia taoto la cenlura de los Ledores, que jugava todos los extremos en ellos peligrosos, buscando la mediocidad. *Quid scribimus nec deo. Diuote indelli legans aleris non mihi intelligi aleris plus scribam. quædam nobis scripsit.* Causas que me huvicitan moviendo á escufarme de tanto empeño, á no aver intervenido infuñacion, que me rendimiento ventera con fuerza de mandaro, ó mandato que vino con algos de infuñacion. Guftando el Venérable Cabildo de obrar á imitacion de Dios con instrumentos sacos, porque como juzgava fu magnificencia corra la demolloracion de su amor, para oblegio de tanto Principe, le pareció que era para pedir, y coneguir perdones mas apas la blandura inculca de vna Muger, que la eloquencia de tantas y tan doctas plomas. Indulthia que vió el Capisí loab en

## La revista Cuadernos Americanos y el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos invitan a la XV FERIA INTERNACIONAL DEL LIBRO 1994

Martes 1º de marzo, 18:00 hrs.

### Salón de Rectores

Mesa redonda

"América Latina, pasado y futuro"

Participan:

Leopoldo Zea,  
Benito Rey,

Joaquín Sánchez Magrregor,  
José Luis Balcerel

y  
Horacio Cerutti

Moderador: Adalberto Santana

Miércoles 2 de marzo, 19:00 hrs.

### Salón Bicentenario

Presentación de publicaciones recientes del CCYDEL

Colección *Enfoques de Nuestra América*

del no. 1 al 8

Colección *500 años después:  
América Latina y la latitud*

de Arturo Ardao

Serie *Nuestra América:*

*Batise: sus fronteras y destino*

Francesca Gargallo y Adalberto Santana  
(compiladores)

*Bolivia en la hora de su modernización*

Mario Miranda Pacheco (compilador)

*Esquivel Martínez: Estrada y la interpretación del*

*Martin Fierro*

de Liliana Weinberg

Presentan: Mario Magallón, Ma Elena Rodríguez,

Francesca Gargallo, Mario Miranda y Carlos Tur

Moderador: María Teresa Bosque

Jueves 3 de marzo, 19:00 hrs.

### Auditorio Bernardo Quintana

Presentación de la Colección

*Cuadernos de Cuadernos*

*Teoría del ensayo*

de José Luis Gómez-Martínez

*Ibero-América 500 años después:*

*Identidad e integración*

de varios autores

*Filosofar a la altura del hombre*

de Leopoldo Zea

Presentan:

Maria Andueza, Beatriz Ruiz Gaytán y

Liliana Weinberg

Moderador: Ricardo Melgar Bao

## PALACIO DE MINERÍA

TACUBA, No. 5, CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD DE MÉXICO



EL INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA (COLCULTURA)  
Y EL  
CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS  
(CCyDEL-UNAM)

CCY  
DEL

CONVOCAN AL

PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA  
Y CULTURA DEL CARIBE  
(CONCARIBE)

Con el tema

"La filosofía y la cultura de América Latina y el Caribe ante los retos del siglo XXI"

Sede del Congreso: Hotel del Prado, Barranquilla, Colombia  
2 al 4 de agosto, 1994

Mesas de trabajo:

- El estado actual de la filosofía e historia de las ideas en el Gran Caribe
- Problemas de las relaciones interétnicas
- La literatura y el arte afroamericano y caribeño
- Identidad y cultura en el Caribe
- Colombia en el Caribe
- América Latina frente al Caribe: globalización y neoliberalismo en la actual coyuntura internacional

Enviar resumen de ponencia (máximo 200 palabras) y preinscripción antes del 5 de julio de 1994 a COLCULTURA, Calle 8 No. 6-97, Bogotá, Colombia, tel. (571) 2 82 50 24, Fax: (571) 3 42 17 21 (Atención: Zheger Hay Harb).

Informes: COLCULTURA y/o CCyDEL, Torre I de Humanidades, Ciudad Universitaria, México, D.F., 04510, Tel. 6 22 19 02 y 6 22 19 07, Fax: (525) 6 16 25 15.

Sírvase enviar la boleta de preinscripción\*

Apellidos \_\_\_\_\_  
Nombres \_\_\_\_\_  
Dirección particular \_\_\_\_\_  
Nacionalidad \_\_\_\_\_ No. de Pasaporte \_\_\_\_\_ Profesión \_\_\_\_\_  
Institución \_\_\_\_\_ Cargo que desempeña \_\_\_\_\_  
Dirección de trabajo \_\_\_\_\_  
Tel. \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_ Télex \_\_\_\_\_  
Título de Ponencia \_\_\_\_\_  
Mesa de trabajo en la que desea participar \_\_\_\_\_

\* La inscripción al Congreso será de US\$60.00 por persona. Esta suma se abonará directamente en Barranquilla, Colombia.

EL ENSAYO EN  
NUESTRA AMERICA

para una reconceptualización

Colección

EL ENSAYO IBEROAMERICANO

1



MARÍA ANDRUEZA HORACIO CERUTTI MANUEL CARRAL PATRICIA GALEANA FRANCISCA GARGALLO JOSÉ LUIS GÓMEZ MARTÍNEZ  
LILIANA WEINBERG JACQUES WOJCIECHOWSKI JOSU LIZANDI  
LILIANA VILLAGÓMEZ NORMA VIDALES NORMA VILLAGÓMEZ RAUL VIDALES ENRIQUE LIBRIETA GÓMEZ ANTONIO SERRALINI  
RAPHAEL ROJAS ROBERTO SANCHEZ ANTONIO SERRALINI ENRIQUE LIBRIETA GÓMEZ RAUL VIDALES NORMA VILLAGÓMEZ NORMA VIDALES  
DOMINIQUE MELIANI CARLOS MONDRAGON SALVADOR MONREALS MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ LOUIS RANGEL  
ELEANOR MILANOVIĆ DOMINIQUE MELIANI CARLOS MONDRAGON SALVADOR MONREALS MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ LOUIS RANGEL  
LONQUINI IBERRETA CLAUDIA ALFÉ ALEJANDRO LABADOR CARLOS CHENELINA BERIAMIN LEZAMA MARCO MADALONI NOVAE MATEYBY MARCO BELICAR ADRIAN ESTILO BERTS

# dialectica

■ Nueva época ■ Año 16 ■ Número doble 23 | 24 ■ Invierno de 1992 | Primavera de 1993



## LAS SEÑAS DE IDENTIDAD DE LA IZQUIERDA, HOY

Adolfo Sánchez Vázquez, Immanuel Wallerstein, Wolfgang Bautz, Luis Villoro, Gabriel Vargas Lozano, Eduardo Montes, Sol Arguedas, Juan Valdés Paz

■ Cómo nos cambiaron la historia: el más completo examen de los libros de texto / Juan Brom ■ La izquierda en los Estados Unidos / Pablo A. Pozzi ■ A 500 años de la Conquista: el trauma que nos une / Raúl Páramo Ortega

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ISSN 0185-7770

25 nuevos pesos

# CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: \_\_\_\_\_

DIRECCION: \_\_\_\_\_

CIUDAD: \_\_\_\_\_ ESTADO: \_\_\_\_\_

CÓDIGO POSTAL: \_\_\_\_\_ PAÍS: \_\_\_\_\_ TELÉFONO: \_\_\_\_\_

CHEQUE: \_\_\_\_\_ BANCO: \_\_\_\_\_

GIRO: \_\_\_\_\_ SUCURSAL: \_\_\_\_\_

Suscripción  Renovación  Importe: \_\_\_\_\_

Suscripción anual (6 números):

- México: N\$ 105.00  
 Otros Países: \$125 US DLS (Tarifa única).

Precio unitario durante 1993:

- México: N\$ 18.00  
 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. 616-2515

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: \_\_\_\_\_

CHEQUE: \_\_\_\_\_ BANCO: \_\_\_\_\_

GIRO: \_\_\_\_\_ SUCURSAL: \_\_\_\_\_

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

TOTAL: \_\_\_\_\_

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	N\$53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	N\$31.00	\$30 US DLS
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. 616-2515  
GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO 1, D.F.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 44

Marzo-Abril

Volumen 2

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

Ottmar Ette, Poetología y epistemología inmanentes en  
Guillaume-Thomas Raynal y Alejandro de Humboldt.  
Michèle Guichamaud-Tollis, Notas sobre el tiempo histórico en la  
ficción: la conquista de México en *Guatimozin*, de Gertrudis Gómez  
de Avellaneda.

AMÉRICA LATINA HACIA EL SIGLO XXI

Léopoldo Zea, El fin de siglo y el fantasma de los marginados.  
Sedi Hirano, América Latina en el nuevo contexto mundial.  
Joaquín Sánchez Macgrégor, La filosofía latinoamericana hacia el 2000.  
Enrique Arriagada-Kehl, Consideraciones generales en torno a la  
propuesta de una filosofía de la autenticidad y de la identidad social.  
Yamandú Acosta, Pensamiento crítico en América Latina:  
La constitución de "sujeto" como alternativa en los noventa.  
Eduardo Álamos A., Función y compromiso del pensador  
latinoamericano.  
Sergio Vúskovic R., Latinoamérica necesita su propia filosofía.  
Manuel Vidal G., Tras un filosofar auténtico.  
Sergio Pérez R., Latinoamérica y su defensa del hombre.  
Gustavo Vargas, O inventamos o erramos.  
María Elena Rodríguez Ozán, América Latina en la década  
de los noventa.  
Luz M. Alicea Ortega, Más allá de la nación: un país con dos fronteras.  
Alejandra Ciriza, Sobre utopías y modernidad. Posiciones y perspectivas.  
Beatriz Bragoni, Redes y práctica política en Mendoza, un estudio de  
caso: el Club Constitucional Argentino de Valparaiso.  
Silvia A. Cirvini, La configuración de la identidad nacional a través de  
la escuela argentina.  
Adalberto Santana, El fenómeno social del narcotráfico en América  
Latina.  
Laura Mues de Schrenk, Modernidad, posmodernidad y utopía.  
Liliana Irene Weinberg, El ensayo futuro de Alfonso Reyes.

## CONTENIDO

### DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| <i>Leopoldo Zea</i>             | Chiapas, yunque de México para Latinoamérica                         |
| <i>Andrés Medina</i>            | La etnografía y la cuestión étnico-nacional en nuestra América       |
| <i>Ricardo Melgar Bao</i>       | Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina           |
| <i>Silvia Soriano Hernández</i> | Aportes sobre el mestizaje de esclavos africanos en Chiapas colonial |

### EUROPA: INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN

- |                                    |   |
|------------------------------------|---|
| <i>Sociedad Europea de Cultura</i> | Convocatoria a la XXI Asamblea  |
| <i>Norberto Bobbio</i>             | El hombre de cultura ante la historia   |
| <i>Dragan Nedeljković</i>          | Carta desde Yugoslavia  |
| <i>Arrigo Levi</i>                 | Instituciones y política de la cultura  |
| <i>Edgar Morin</i>                 | El desafío de la globalidad   |
| <i>Damaskinos Papandréou</i>       | Falsa incompatibilidad entre lo particular y lo universal   |
| <i>Giovanni Stiffoni</i>           | La amenaza del nacionalismo y la necesidad de superar la crisis de la cultura y definir nuevamente su papel |
| <i>Slobodan Vujanović</i>          | La política de cultura y las transformaciones en el mundo actual  |
| <i>Leopoldo Zea</i>                | Integración y desintegración mundial y la política de la cultura  |
| <i>Michelle Campagnolo-Bouvier</i> | Entrega del premio internacional de la Sociedad Europea de Cultura  |
| <i>Bronislaw Geremek</i>           | Reflexiones en torno a la política de la cultura  |
| <i>Sociedad Europea de Cultura</i> | Resumen y documento final   |

### CLAVES LATINOAMERICANAS DE LA CRÍTICA Y LA CREACIÓN. HOMENAJE MÚLTIPLE

- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| <i>Paulette Dieterlen</i>         | Ibargüengoitia, Rama, Scorza, Traba                             |
| <i>Valquiria Wey</i>              | Ángel Rama y la interpretación de la literatura latinoamericana |
| <i>Françoise Pérus</i>            | A diez años de la muerte de Ángel Rama                          |
| <i>Ana Rosa Domenella</i>         | Homenaje múltiple: Ibargüengoitia, Rama, Scorza y Traba         |
| <i>Manuel Felguérez</i>           | El reencuentro  |
| <i>Tomás Escajadillo O'Connor</i> | Proyección literaria de Manuel Scorza                           |

### RESEÑAS

- |                                 |                           |
|---------------------------------|---------------------------|
| <i>Luciana Stegagno Picchio</i> | Filosofía latinoamericana |
|---------------------------------|---------------------------|

### ÍNDICE GENERAL 1993