

CUADERNOS AMERICANOS 52

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
Nº 20.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

EDITORIA: LILIANA WEINBERG

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

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

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

Fernando Ainsa, UNESCO; Giuseppe Bellini, Italia; Liu Chengjun, China; Grażyna Grudzińska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

CONSEJO EDITORIAL: Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Jorge Alberto Manrique, Adalberto Santana, Valquiria Wey.

EQUIPO TÉCNICO: Raúl Arámbula Paz, Norma Villagómez Rosas, Liliana Jiménez Ramírez, Gonzalo Hernández Suárez y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía.

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

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez.

Redacción y administración:
Torre I de Humanidades, 2º piso
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.

*

Apartado Postal 965
México 06000, D.F., Tel. (Fax) 616-25-15
e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

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

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

NUEVA ÉPOCA
1995
AÑO IX, NÚMERO 52, Julio-Agosto 1995

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

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 52

Julio-Agosto

Volumen 4

ÍNDICE

Pág.

CUENCA DEL PACÍFICO

LEOPOLDO ZEA. Impresiones sobre el Pacífico Asiático . . .	11
LIU CHENGJUN. América Latina desde China	28
ZHANG CHENGZHI. En el umbral del Noroeste chino . . .	38

MARTÍ EN LAS IDEAS

FEDERICO MAYOR ZARAGOZA. José Martí	53
OTTMAR ETTE. En torno al carácter "intocable" de José Martí	56
MARIO OLIVA MEDINA. El ideario martiano y su recepción en Costa Rica	67
RAÚL FORNET-BETANCOURT. José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano a finales del siglo XIX	82
ANA ADELA GOUTMAN. José Martí a ras del suelo	104
CARLOS ALBERTO GUZMÁN. Polvo de alas de mariposa: la prosa aforística de José Martí	120
SALVADOR E. MORALES. El Partido Revolucionario Cuba- no en la historia política de Cuba y de nuestra Amé- rica	131

IMPRESIONES SOBRE EL PACÍFICO ASIÁTICO

Por Leopoldo ZEA
PUDEL, UNAM

1. Japón, padre de tigres

EN 1961, POR INVITACIÓN DEL GOBIERNO FILIPINO a participar en el homenaje a su héroe nacional, José Rizal, visité por primera vez el Pacífico Asiático. Además de Manila conocí Hong Kong, Tokio, Bangkok y Taiwán. En 1963 regresé a estos lugares y amplíé mi visita con un viaje a la India. Me faltaba, siempre, un lugar: China. La China continental, la única China. En esa época Japón se iba reponiendo de la derrota en la Segunda Guerra y de los efectos del doble bombardeo atómico que realizaron los Estados Unidos para que se rindiera. Hong Kong era ya un rico enclave colonial por el que paradójicamente respiraba China. El resto del Asia luchaba por romper su dependencia. Volví otra vez a Japón, varios años después, y ya era otro país, rehecho milagrosamente como uno de los grandes pueblos ricos de la tierra, que competía con los países más desarrollados de Europa y que ponía en graves apuros a su vencedor y verdugo, Estados Unidos. Japón, además, estaba generando en la región, sin por ello sentirse lastimado, a los poderosos Tigres del Pacífico, que parecen haber brotado de la tierra.

Apenas ayer, como coordinador general de la Federación Internacional de Estudios de América Latina y el Caribe, fui a la ciudad de Taipei, en Taiwán; era la segunda vez después de 34 años. También ahora fui invitado por la Academia de Ciencias de la República Popular China a visitar ese país. Mi rompecabezas geográfico e ideológico se completaba, sólo que dentro de un horizonte que es el reverso del Pacífico Asiático que conocí en 1961. Japón ha hecho de sus vecinos maquiladores de su poderosa industria; les ha enseñado cómo hacer las cosas en el mundo del libre-mercado en el que los pueblos se van destacando por su capacidad para producir mercancías adecuadas a los gustos de consumidores cada vez

Japón ha hecho emerger tigres a lo largo del Pacífico Asiático; China está haciendo de los tigres, dragones. La mayor fuerza de estos dragones descansa en la voluminosa humanidad de más de mil trescientos millones de habitantes en el continente y otros muchos millones más a lo largo de Asia, que participa activamente en los grandes negocios a que ha dado origen la economía de mercado. A socios, casi siempre mayoritarios, de grandes empresas que se complementan en el Pacífico Asiático, Japón fabrica medios de transporte, de comunicación y utensilios domésticos que pueden hacer más fácil el obligado trabajo. Los descendientes de los antiguos colonizadores occidentales en Australia y Nueva Zelanda llevan a los mercados muy buenas carnes, lácteos y numerosos productos alimenticios. Malasia, Indonesia y otros tigres, aceites, estaño y varias materias primas transportadas en los Toyota, los Nissan y muchos otros vehículos japoneses. Los chinos por su parte producen ropa, calzado barato y múltiples productos de la vida cotidiana que millones y millones de personas pueden fabricar en sus propios hogares.

Llegar por primera vez a Pekín, Beijing, una pieza faltante en mis experiencias, era la oportunidad de conocer, aunque fuese limitadamente, al tantas veces vencido dragón en sus entrañas. Quedé al principio desconcertado, todavía arrastrado por prejuicios de gentes que habían visitado China. Fui invitado por el Instituto de América Latina de la Academia de Ciencias de China. Me halagó no ser un desconocido. Participé en varias pláticas, entre ellas la organizada por una prestigiosa revista en la que los intelectuales chinos discuten sus problemas y sus relaciones con el resto del mundo. Fuimos ayudados, mi esposa y yo, por dos ex becarios de El Colegio de México, que tienen un fluido conocimiento del español para verter al chino y viceversa. Una de ellas es Liu Chengjun, buena conocedora de México y América Latina.

Desde la ventana del hotel en que estábamos hospedados, a partir de las siete horas, pude ver el espectáculo de millares y millares de ciclistas que en ambas direcciones se entrecruzaban, en marcha hacia su trabajo. Algún amigo me había dicho que China había perdido su identidad, que la China histórica había quedado aplastada por los rascacielos que se están construyendo. No es así; Beijing es muy grande, los nuevos edificios, cada vez más numerosos y altos, la rodean pero sin afectar a la Ciudad Prohibida, al Palacio de Verano o al Templo del Cielo, donde oraban los emperadores, así como a otros muchos lugares históricos. Visité la Plaza de Tien An Men, de oscuro recuerdo. En la parte vieja se intercalan muchos centros

comerciales en los cuales se ven masas de consumidores, sin faltar el inefable McDonald's. También largas zonas de pequeños puestos en los que venden ropas y hermosas prendas de seda a unos precios muy bajos. Los fabricantes son chinos, los consumidores, en su mayoría, también. Chinos son, además, los comerciantes que se han desparramado a lo largo de los mares del Sudeste Asiático. China se prepara a recibir en dos años a Hong Kong, ayer pulmón de respiro y hoy punta de lanza para iniciar la aventura inversa de los seguidores de Marco Polo. Al otro lado de Hong Kong esta Taiwán, que China considera territorio propio. Algo que será aceptado por Taiwán para poder sobrevivir, sólo pide se respete su identidad y los negocios que ha forjado, tal como se respetará la del poderoso emporio Hong Kong, ahora al servicio del dragón China.

Estamos hablando de negocios, mercado, consumo, pero, ¿y el comunismo? China sigue siendo comunista pero a la manera en que lo pensó Mao. Un comunismo que se distanció desde sus inicios del soviético como lo hizo de los depredadores imperios capitalistas. Fue la China de Mao la que con mayor vigor impulsó la unión de los países denominados del Tercer Mundo. Zhu Enlai fue en gran parte el artífice de los derechos de los países del mundo que surgió al finalizar la Segunda Guerra mundial. Ni con Washington ni con Moscú. La pugna con la Unión Soviética fue cada vez más agria. Habrá ahora que releer a Mao: quizás allí se encuentren los antecedentes de la revolución que intentó hacer Mijaíl Gorbachov en la Unión Soviética. La meta final de todo gobierno debe ser la felicidad y seguridad del hombre, le guste a éste o no. ¿Cómo se puede llegar a ella? El modo de vida capitalista no tiene por qué estar reñido con el modo de vida propio del socialismo. Pero esta pretensión originó la caída de Gorbachov y la desintegración de la Unión Soviética.

China no cree en doctrinas sino en formas de vida, de convivencia, morales. Confucio, se nos explica, no fue un doctrinario, sólo dio normas de vida que podían ser seguidas para felicidad de los hombres. Esto valdría, también, para el comunismo de Mao, que va haciendo posible el goce de la vida propio del sistema capitalista pero sin desintegrar la comunidad en China. En 1989, año clave en la historia, Gorbachov visita China. Su presencia fue objeto de demandas masivas de democracia, pero el gobierno de este país no estaba dispuesto a permitir lo que Gorbachov estaba aceptando en la Unión Soviética. Consideraba que los movimientos de libertad y democracia estaban siendo alentados por el mundo occidental en

China siguió su propio camino, distinto tanto del de Europa como del de sus poderosos vecinos, japoneses y rusos, que buscaron su colonización. El imperio chino no estaba preparado para enfrentar la agresión colonizadora de tantas naciones. Vanos habían sido los esfuerzos de algunos estadistas chinos por hacer lo que ya estaba haciendo Japón para reformar su sistema y forzar su entrada a la modernidad sin tener que renunciar a su propia identidad. Los primeros intentos colonizadores partieron de los portugueses, de lo que ahora sólo quedó como recuerdo Macao. En el siglo XVII británicos y holandeses se disputan el dominio del Pacífico y por la colonización de China. En 1784 el emergente imperio estadounidense obtiene concesiones comerciales en China. En 1839 China descubre el contrabando de opio británico y estalla la Guerra del Opio. China es derrotada y entrega Hong Kong como indemnización. China abre sus puertas a las potencias que ya se disputan la hegemonía sobre la misma y en 1894 inicia una guerra con Japón donde es derrotada y pierde Corea y Formosa. En 1900 un grupo sectario chino, el de los Boxers, hace la guerra a los colonizadores. La emperatriz viuda les da su apoyo. Europeos, rusos y japoneses los aplastan.

En 1912 Sun Yat-Sen organiza el movimiento revolucionario que pondrá fin al imperio y se instaura la República. Chang Kai-Chek sucede a Sun. Junto con el movimiento nacionalista surge el movimiento campesino que encabeza Mao Zedong. Se hace patente la milenaria concepción social del campesinado. La meta ha de ser el desarrollo material de China y su incorporación a la modernidad, pero hecha por chinos y al servicio de chinos. No importa el costo, lo importante será transformar materialmente a China para que, manteniendo su propia identidad, entre competitivamente al mundo de los depredadores occidentales. Proyecto que no podrá ser aceptado por el mundo occidental, ni por Japón ni por los soviéticos. China tendría que hacerlo a partir de su propio esfuerzo, enfrentando los obstáculos que se presentasen. "No importa que el gato sea blanco o negro, lo importante es que atrape al ratón". ¿China atrapó al ratón o a los ratones que venían devorándola?

El nombre de Mao se viene relacionando en el exterior con acciones que van del autoritarismo brutal al terrorismo de Camboya y Perú. ¿Otro Stalin? De Stalin los soviéticos de ayer y los rusos de hoy poco quieren saber. Mao, por el contrario, sigue siendo venerado hoy como el artífice de la China que se está levantando. Los chinos de hoy no son ya los chinos de ayer con sus cuellos a lo Mao,

todos uniformados. Los chinos de hoy se visten en general a la manera occidental. Esto no les hace olvidar a Lao Tsé, Confucio o Buda. Espigadas jóvenes chinas pasean los domingos por la Ciudad Prohibida o el Palacio de Verano luciendo modernas galas. En la China de hoy no se ven las grandes avenidas y edificios gigantes de Moscú, hechos bajo la dictadura de Stalin. Los rascacielos que se están levantando en torno a la vieja China los hacen chinos asociados con sus antiguos depredadores que ya no pueden seguir explotándolos.

En dos años Hong Kong regresa a la soberanía china. ¿Una provincia más de China? No. Hong Kong no dejará de ser lo que es, un emporio de riqueza, ni tampoco se irán los antiguos beneficiarios de ella. Mantendrán su poder económico pero al servicio de un pueblo que con sus millones y millones de hombres pueden consumir y estimular el desarrollo. Ya se anticipó China en Shanghai, pero ahora Hong Kong será la puerta de salida para la extraordinaria riqueza humana y material que antes el mundo occidental ponía a su exclusivo servicio y beneficio.

4. China a la altura de China

PREOCCUPACIÓN central del líder de la Revolución Socialista en China, Mao Zedong, fue la de transformar a su país pero a partir de sus propias y concretas posibilidades, y la mayor posibilidad la daba el propio pueblo chino. Alcanzar el desarrollo dependiendo de ayudas externas sería hipotecar el mismo. Nadie hará por un pueblo lo que éste no esté dispuesto a hacer por sí mismo. Las ideas marxista-leninistas fueron adaptándose a las necesidades y posibilidades de China. Norman Lowe nos dice que Mao "empezó por examinar con atención los métodos de Stalin y a experimentarlos mediante el proceso de ensayo y error para determinar su funcionamiento en China". Pronto los abandonó. En China estaba la solución buscada. Mao no quiso forzar a los campesinos a integrarse a grandes cooperativas; los persuadió y logró organizarlos en pequeñas cooperativas. Se negó a cambios industriales que implicasen participación extranjera porque ésta acabaría dominando a China. Los soviéticos en un principio ayudaron, pero bajo las reservas de Mao. Se dijo que China necesitaba de las grandes maquinarias que sólo los países desarrollados poseían. China, respondió Mao, cuenta con la maquinaria más eficaz, el hombre. El chino haría con sus manos lo que no estaba dispuesto a que fuese hecho por fuerzas mezquinas que hipotecasen su futuro. La extraordinaria fuerza humana

china abrió canales, caminos, se crearon factorías, se desarrollaron las industrias y el campo.

A partir de este peculiar esfuerzo, y enfrentando la hostilidad tanto de los nacionalistas chinos como de las fuerzas externas que los apoyaban, Mao fue creando la nación que en su desarrollo mostraría la verdadera altura de sus hombres. Después convocó a los intelectuales para hacer el balance de lo realizado y proponer nuevas acciones. "Que florezca un centenar de flores y contienda cien escuelas de pensamiento", les dijo. Pero sólo encontró críticas encaminadas a proponer medidas en supuesta defensa y bien del pueblo, de acuerdo con los intereses de estos intelectuales. Mao no aceptó; China debería dar el gran salto sin depender para el mismo de manipuladores internos o externos.

Mao no intentó cambios industriales a gran escala como en la Unión Soviética bajo el estalinismo. Propuso hacer pequeñas industrias, pero tantas, que en su conjunto fuesen más allá de lo colosal. Mao habló de "seiscientos mil fundiciones de acero caseras". Cada chino, cada familia, cada conjunto de las mismas haría por la industrialización lo que no harían grandes consorcios internacionales que terminarían buscando el exclusivo beneficio de sus conductores. China es un país predominantemente agrario, y sería a partir de esta realidad que se transformaría su industria. No se trataba, como se proponían los soviéticos, de hacer de China un país capitalista corrigiendo a Marx; de lo que se trataba era de desarrollar a China con independencia de que sus resultados coincidiesen o no con el capitalismo.

La resistencia a este tipo de cambios originó la crítica intelectual y con ella la respuesta expresada en la Revolución Cultural. Los intelectuales pretendían manipular al pueblo porque ignoraban qué era el pueblo. Por ello había que enviarlos a trabajar en las rudas faenas del pueblo y así aprender del pueblo. "Fui enviado a Mongolia, a ordeñar vacas y allí me encontré con el pueblo y aprendí mucho de él", me dice uno de estos intelectuales. "Sé que el pueblo se basta a sí mismo, por lo que en lugar de manipularlo debemos ayudarlo... El pueblo me dio alientos... Aprendí mucho y no me arrepiento". Pero muchos intelectuales no soportaron lo que consideraban una humillación y sufrieron y se hundieron en el vacío que no es ese pueblo.

El mismo pueblo chino abría canales, levantaba industrias y cultivaba campos sin hipotecar los frutos de su trabajo. Era el mismo pueblo que realizó la Gran Marcha para sobrevivir al acoso del nacionalismo corrupto y de quienes lo sostenían. En 1976 tanto Mao

como el fiel Zhu Enlai fallecieron. Se hicieron patentes los errores de Mao. Se castigaron esos errores en juicios a la Pandilla de Shanghai que incluía a la propia viuda de Mao. China siguió adelante, con otros dirigentes, buscando siempre soluciones a la altura del pueblo que las hace posibles. Ahora emerge la China cuya fuerza se hace patente en su pujante desarrollo. Aprendió a hacer por sí misma y para sí misma lo que necesitaba para este desarrollo. Posee la bomba atómica y la fuerza militar que impida aventuras externas como las que la dañaron. El pueblo lo sabe y lo expresa en su cotidiana visita al Mausoleo de Mao. Allí le depositan flores. "¡Se equivocó en algunas cosas!", "¡Por supuesto, porque era un hombre como nosotros!". Se abre a China el futuro por el que luchan todos los pueblos. Sin renunciar a su propia identidad e intereses, el dragón hace que el mundo tenga que contar con él. "Controlar y organizar un país tan grande como China —dice Norman Lowe—, representa una tarea sobrehumana. Sin embargo Mao logró hacerlo y la China actual, cualesquiera que sean sus fallas, es creación suya".

Hablando de dragones, me sorprendieron mucho las cabezas en piedra de los mismos en China. Son extraordinariamente semejantes a las cabezas de la serpiente emplumada que se encuentra en las pirámides de Teotihuacán. ¿México, y con él la América de la que es parte, podrán algún día alzar el vuelo como lo hacen los dragones alados que están brotando a lo largo del Pacífico Asiático? Antes de que acabe el siglo termina el coloniaje británico en Hong Kong. El coloniaje estadounidense en Latinoamérica deberá terminar en 1999 con la entrega del Canal de Panamá. La Gran Bretaña no sale de Hong Kong, queda allí como socio propio del desarrollo globalizado de nuestro tiempo. ¿Podrá seguir este camino Estados Unidos con Latinoamérica?

5. Fukuyama ante la crítica asiática

HEGEL, en su *Filosofía de la Historia*, destacó y afirmó el papel hegemónico de Europa en la Historia. Fuera quedaban los pueblos que después fueron designados como Tercer Mundo. Asia es el pasado que por haber sido no puede seguir siendo. América es el futuro, lo que no es y por lo tanto queda fuera de la historia. África es parte de la naturaleza que aún no es y no tiene aún posibilidad de ser. América se incorporaría a la historia a partir de la presencia activa de Europa, prolongada en los Estados Unidos. Sería por esta

misma acción europea que en un lejano futuro el mundo no europeo se incorporaría también a la historia. Marx, siguiendo a Hegel, hace depender la incorporación de los pueblos no europeos al socialismo de su previo sometimiento al régimen capitalista, de cuyas contradicciones surgiría tal sistema.

En 1989 el estadounidense Francis Fukuyama anuncia, partiendo de Hegel, el triunfo absoluto del capitalismo, la democracia liberal y la economía de mercado impulsados por el mundo occidental, Europa Occidental y Estados Unidos. Asia, América Latina y África están condenadas a quedar en el limbo de la historia sin fin, que la acción creativa del mundo occidental había rebasado. El triunfo del sistema occidental quedará garantizado por la fuerza moral y material de los Estados Unidos. Seis años después, Fukuyama escribe un artículo, reproducido recientemente por *Novedades de México*, "El mito del individualismo norteamericano". Lo hace en defensa de los valores morales de los Estados Unidos cuestionados por pueblos de la misma región de la tierra que Fukuyama había mandado al vacío de la historia, Asia.

El Tercer Mundo y los países bajo la hegemonía comunista habían quedado en el limbo. Pero ahora tanto el Asia comunista como la liberal, pueblos como el chino y el malayo, enjuiciarán a Estados Unidos. "Actualmente es mucho más común escuchar a los asiáticos —dice Fukuyama— repetir las críticas del ex premier de Singapur, Lee Kuan Yew, quien ha dicho que la democracia norteamericana, con su individualismo, ha producido patologías sociales que los asiáticos no deben emular. Lee está equivocado al atribuir los problemas sociales de Norteamérica a su estilo de democracia. Durante la mayor parte de la historia, Estados Unidos encontró un equilibrio mucho mejor entre el individualismo y la comunidad que el que Singapur haya logrado jamás".

Sin embargo, dice el apologeta del individualismo estadounidense, "algo anda mal con este equilibrio en años recientes. Nuestra preocupación por el individuo solitario y su esfera absoluta de autonomía ha debilitado todas sus formas de vida grupal". Pero, agrega, "la restauración del estilo norteamericano de asociación no requiere de la importación de valores extranjeros". El supuesto equilibrio entre el individuo y los otros individuos que Fukuyama suponía se había alcanzado en Estados Unidos, está ahora, sin embargo, en crisis. El modo de vida estadounidense como modelo ha perdido su atractivo en el mundo, aunque no necesite de la valoración que sobre él se haga en el extranjero. Sin embargo, está en

crisis lo que se creyó triunfaría con el fin de la guerra fría y la caída de los muros que separaban dos concepciones de vida.

Ahora —dice Fukuyama— se puede ver “cómo en una parte diferente del mundo, en Asia, el individualismo norteamericano está siendo visto como algo que no debe ser emulado, como una forma de egoísmo de principios, raíz de un sinfín de problemas sociales, que va desde el rompimiento de la familia hasta la disminución de la competitividad... Incluso allí, donde el modelo político democrático está triunfando, el modelo social norteamericano va en decadencia”. Pero todo esto, dice Fukuyama, es sólo un error de interpretación. “Estados Unidos nunca ha sido ni es la sociedad individualista que tanto los norteamericanos como los asiáticos creyeron que era”.

La historia de Estados Unidos, sigue Fukuyama, muestra todo lo contrario; su desarrollo se ha originado en la capacidad de sus individuos para asociarse y alcanzar metas comunes. Algo que no se da en sociedades como las asiáticas, agrupadas en familias y con recelos para los que no son parte de ella. “Los norteamericanos siempre han poseído un alto grado de lo que James Coleman llamó *capital social* para trabajar juntos cooperativamente en grupos y organizaciones. Y fue este capital social lo que logró que para mediados del siglo xx el país se hubiera convertido en el poder económico dominante del mundo”. Fukuyama confunde capacidad de asociación con comunidad. Los individuos se asocian porque así conviene a sus intereses y la sociedad permanece mientras estos intereses duren. En la comunidad, por el contrario, los individuos están unidos por lazos que rebasan los intereses de los mismos. “En China —dice Fukuyama—, el capital social reside exclusivamente en la familia, existe una correspondiente falta de confianza con gente que no esté emparentada”. Sin embargo, agregaríamos, esta relación puede ampliarse mostrando la relación que las familias pueden guardar entre sí.

Precisamente lo que ha faltado en los Estados Unidos es la confianza en gente ajena a sus intereses. Nuevamente se los vuelve a ver como ajenos a los ideales y metas de los fundadores de la nación; se trata de gente de otra religión, ideología y raza. Por ello fuera de esta su asociación estaban católicos y judíos, los esclavizados africanos y los latinoamericanos expulsados de sus tierras, los naturales, los asiáticos utilizados en el trabajo sucio. Excluidas están gentes de diferentes razas, culturas, ideologías y religión, como lo están los pueblos del llamado Tercer Mundo y los ex socialistas en el Fin de la Historia pensada por Francis Fukuyama.

6. Asia, competir compartiendo

EN 1976, bicentenario de la Revolución de los Estados Unidos, Zbigniew Brzezinski, asesor del presidente James Carter, se preguntaba por algo que ahora preocupa también a Fukuyama: la aceptación mundial del sistema democrático de los Estados Unidos pero no la expresión liberal del mismo. Es que los pueblos a lo largo de la tierra han de tomar conciencia de que este sistema, por extraordinario que sea, es imposible de alcanzar si no se parte de la auténtica igualdad social y económica de sus individuos. Los reclamos, tanto dentro de los Estados Unidos como en los pueblos que a lo largo de la tierra habían quedado bajo hegemonía estadounidense, son vistos por los estadounidenses como un intento de despojo de lo que han alcanzado con su propio y peculiar esfuerzo. De allí la absoluta negativa a compartir frutos que se considera son el resultado exclusivo de sus esfuerzos. La incapacidad para compartir con otros pueblos los frutos que se han logrado en conjunto ha hecho que el sistema democrático estadounidense sea calificado con el adjetivo de mezquino.

Trece años después, en 1989, el estadounidense Francis Fukuyama hacía patente el extraordinario triunfo del sistema liberal de su país, capaz de englobar a la totalidad de los pueblos de la tierra, pero siempre bajo el signo de la indiscutible hegemonía de los intereses de los Estados Unidos. Seis años después la afirmación de una sociedad con exclusión de otras entra en crisis y es sometida a juicios como los que ahora trata de rebatir. Sale en defensa de un individualismo que está sólo dispuesto a competir, pero no a compartir frutos que considera le son exclusivos y expresión de su capacidad para alcanzarlos; la Providencia misma se hace patente en este triunfo.

¿Qué ha pasado entre 1989 y 1995? La sociedad estadounidense liberal y puritana ha sido rebasada en Estados Unidos por millones de hombres de otras razas, culturas y religiones que no se consideran representadas en el viejo orden creado por los fundadores de los Estados Unidos. También ha cambiado la relación hegemónica de los Estados Unidos con pueblos como los marginados por Fukuyama en 1989. Estos pueblos no se oponen al modo de vida estadounidense, libertad social y libre mercado, lo que quieren es ponerlo a su alcance. Cada uno de los miembros de una familia actúa y triunfa de acuerdo con su capacidad, pero sabe que debe compartir este triunfo con ella. Así el éxito alcanzado, lejos de causar enfrentamientos,

es estímulo para el desarrollo de todos los miembros de esa familia. Familia, familia de familias, nación, nación de naciones. Concepción de los pueblos que están emergiendo en varias partes del mundo asiático, pese al excluyente sistema estadounidense. "Vivamos como los estadounidenses, pero sin subordinarnos a los estadounidenses". El vivir así no implica que los individuos y pueblos tengan que renunciar a su peculiar identidad como tampoco han renunciado a ella los estadounidenses.

Las propuestas que se hicieron en América Latina en el siglo XIX, como la de "Seamos los Estados Unidos de la América del Sur... Seamos los yanquis de esta misma América", mostraron su imposibilidad ante la resistencia de los creadores mismos de los modelos y su propia idiosincrasia. Ahora se plantea la necesidad de hacer lo que han hecho los Estados Unidos y Europa, pero partiendo de ellos mismos. Esto tendrán que hacerlo latinoamericanos, asiáticos y africanos para participar igualitariamente dentro del mismo sistema capitalista. En el modo competitivo del que hacen gala los pueblos capitalistas, sólo se han originado marginados dentro de su propia sociedad y los pueblos han sido vistos tan sólo como instrumento de sus intereses. Producir es propio del sistema, pero también lo es consumir lo producido, lo que ahora implica saber contar con los individuos y pueblos marginados por los limitados intereses de los productores. Sólo haciendo de estos marginados buenos consumidores, la producción puede ser acrecentada al infinito. Pero ello implica compartir lo logrado en esta ineludible dialéctica sin fin para que no se estanque el desarrollo.

Esto se está expresando en Asia y es de allí que surgen las críticas al individualismo estadounidense que enfrenta Fukuyama. El modo de vida capitalista, sí, pero de acuerdo con la concepción del mundo asiático. Así vemos a seguidores de Mahoma, Buda, Lao Tsé, Confucio, Rama y Mao, tratando de hacer suyo el modo de vida capitalista pero sin renunciar a la propia y concreta peculiaridad y creencias. China es amarilla, dorada, decía un comentarista chino, porque amarillos son sus campos. Azul es el mar por el que llegaron los extranjeros a imponer su dominio. China quiso superar esta situación bañándose en el azul, pero el oro no se volvió azul, sino metal oxidado. Esto es lo que hay que evitar: hagamos nuestros los instrumentos con los que los occidentales se han impuesto a la naturaleza y a nosotros, pero sin dejar de ser nosotros mismos, amarillos, oro. Sigamos siendo lo que somos y siéndolo hagamos nuestro el bienestar social y material que no puede ser exclusivo del sistema ni de un grupo limitado de individuos y pueblos.

7. El Pacífico Asiático y América Latina

AMÉRICA Latina está encuadrada dentro de los pueblos del llamado Tercer Mundo, que incluye a los asiáticos. Japón es un caso especial porque se ha desarrollado por sí mismo pese a ser uno de los grandes vencidos de la Segunda Guerra. China se considera como un país del Tercer Mundo. Tercer Mundo, pero no en sentido peyorativo. Se trata de pueblos que de diversas formas se han negado a seguir la línea impuesta por los protagonistas de la guerra fría: el capitalismo, que sólo trata de explotarlos, y el comunismo en la forma hegemónica como lo entendían los soviéticos.

Dentro del Tercer Mundo se incorporan, como se mostró en la reunión de Bandung en 1956, pueblos de diversos orígenes coloniales. América Latina es parte de los pueblos bajo hegemonía capitalista, imposibilitada también de desarrollarse más allá de los intereses de los centros de poder del mundo liberal y capitalista. Al terminar, en 1989, la guerra fría, haciendo cuentas alegres las naciones desarrolladas, encabezadas por Estados Unidos, mandaron a los países del Tercer Mundo y a los que habían quedado bajo la hegemonía comunista al vacío del que habla Francis Fukuyama. No se necesitaba ya de sus materias primas, la técnica moderna puede crearlas en los laboratorios, salvo el petróleo que sigue siendo necesario. El robotismo va haciendo innecesaria la mano de obra barata. La industria, robotizada, está marginando a muchos hombres en beneficio de unos pocos. Fukuyama en 1989 hizo patente el apresurado afán del Primer Mundo por mandar al resto del mundo al vacío de la historia.

El trabajo que comentamos de Francis Fukuyama, el cual había enmudecido al enfrentar las críticas de una gran región del Tercer Mundo, es la aceptación de un desarrollo no previsto por el hegelianismo. También la toma de conciencia de que algo anda mal en la misma potencia que parecía destinada a regir el nuevo orden, Estados Unidos. La posibilidad de otro orden distinto del establecido por los pueblos que hicieron posible el sistema democrático, liberal y de libre mercado, era inaceptable. Pero menos aceptable es lo que se anuncia, el fin de los imperialismos y la incorporación de los pueblos marginados a la globalización que se está realizando.

Dentro de dos años la Gran Bretaña devuelve a China el territorio que le había arrebatado en la Guerra del Opio, Hong Kong. En 1999 Estados Unidos deberá regresar el Canal al pueblo de Panamá. El mismo lugar donde Bolívar concibió la integración, no sólo de la

América Hispana, sino de la totalidad de América y del mundo entero. Fue allí donde impusieron los Estados Unidos el dominio que le permitiría unir en su beneficio el Atlántico con el Pacífico. La Gran Bretaña entrega el enclave colonizado, pero no sale de esa región, se incorpora como socio igualitario con China al igual que otros inversores. Ya no como potencia imperial. ¿Harán lo mismo los Estados Unidos incorporándose como socio igualitario en una gran Comunidad Americana?

Para América Latina es importante que se conozca y valore lo que está sucediendo al otro lado de la Cuenca del Pacífico de la que también es parte. Lejos de quedar en la historia sin fin, los pueblos del Pacífico Asiático están dando nacimiento a otra historia en la que fatalmente deberá incorporarse el mundo occidental. Habrá que conocer esta experiencia, pero no para imitarla y seguirla. No se trata de imitar a los asiáticos como se intentó imitar a españoles, europeos, estadounidenses, soviéticos. Allí en el Pacífico se está dando un extraordinario desarrollo. Tigres y dragones emergen con fuerza. Pueblos comunistas como China, Vietnam, Camboya, pero también pueblos regidos por sultanes, por presidentes y reyes, en Malasia, Singapur, Tailandia, Taiwán. Seguidores de Marx y Lenin, pero también de Lao Tsé, Confucio, Buda, Mahoma y los *Vedas*. Todos ellos quieren lo mismo que todos nosotros, desarrollarse para compartir los frutos de este desarrollo en una relación solidaria y no el enfrentamiento competitivo. Desarrollarse sin tener que renunciar a lo que se cree se es, dentro de la propia y concreta concepción de vida.

Latinoamérica no tiene que imitar, sino ser fiel a sí misma. Pero sí valorar la actitud de resistencia en esa región frente a cualquier forma de desarrollo que implique hipotecar al mismo a quienes no harán por pueblos como el nuestro nada que nuestros pueblos no estén dispuestos a hacer por ellos mismos. Al desarrollo no se entra por decreto, ni por discurso demagógico, ni menos aún por la bondadosa y gratuita acción de los países desarrollados. Son éstos los que se encuentran ahora en la encrucijada de la Historia obligados a compartir para no aniquilarse a ellos mismos.

El presidente de los Estados Unidos, George Bush, tomó conciencia de esta situación al ser desalojada su nación de la misma economía que pretendía proteger. Por ello invitó a México y al resto de América Latina a formar una gran comunidad económica continental que permita el crecimiento total del continente. Se debe producir, pero también consumir lo producido. Este criterio lo hizo también suyo el presidente William Clinton. No es un acto de

generosidad, sino de necesidad, frente a la globalización planetaria que se está originando. En la mala conducción de esta propuesta, México ha sido maltratado por fuerzas que aún se niegan a asociarse con gentes que no han alcanzado el desarrollo y supuestamente ponen en peligro el suyo.

AMÉRICA LATINA DESDE CHINA

Por *Liu CHENGJUN*

INSTITUTO DE AMÉRICA LATINA,
ACADEMIA DE CIENCIAS SOCIALES DE CHINA

HE PENSADO MUCHAS VECES: ¿qué significa América Latina para China?

Como pasó varias veces en su historia, China ha sido otra vez colocada en una vorágine sin alcanzar a conocer bien el panorama general de este mar turbulento. No es de extrañar que los chinos estemos buscando por todos lados puntos de referencia con los ojos deslumbrados por los vertiginosos cambios. Algunos dicen que la cultura china tiene mucha facilidad para asimilar la cultura norteamericana porque ambas encierran una visión realista, o más bien, práctica. Otros piensan que los "cuatro pequeños dragones asiáticos" (Singapur, Hong Kong, Corea del Sur y Taiwán) merecen nuestra reflexión, porque todos están emparentados de alguna manera con la misma raíz confuciana. No voy a ensalzar indebidamente la referencia latinoamericana porque mi área de investigación sea América Latina, de ser así, sería otro papel frívolo en el coro propagandista de las culturas extranjeras.

Sin embargo, pienso que la experiencia latinoamericana es muy importante para China, a pesar de que una y otra están muy distantes geográfica, histórica y filosóficamente.

Años atrás, tenía mucho interés en la literatura comparativa. En un trabajo que hice comparando la poesía china y la poesía escrita en español, saqué una conclusión: el punto comparable proviene muchas veces de formas aparentemente muy diferentes. Sigo con el mismo modo de pensar. Conocer a fondo es el requisito y la condición para comparar; las otras maneras de hacerlo, aun poniendo muchos ejemplos de aparente similitud, serán como la del "ciego que toca el elefante".¹ En este sentido, todas las culturas

¹ Refrán chino, quiere decir conocer partes sin conocer el todo.

son comparables, porque todos los grupos humanos tropiezan con grandes problemas propios de la existencia humana. Si América Latina tiene un sentido especial para China, es porque ambos, siendo países del Tercer Mundo, se enfrentan al mismo desafío de la modernización en este mundo ya modernizado; y en cuanto a cómo responder a este desafío, tal vez América Latina pueda ofrecer lo que justamente a China le falta.

Asimilar la propia historia

APESAR de la distancia en distintos sentidos, América Latina está cada día más cerca de China. Actualmente en China se enseña el español en cerca de diez centros docentes de nivel superior. Además del Instituto de América Latina, institución especializada en estudios latinoamericanos subordinada a la Academia de Ciencias Sociales de China, existen programas de los mismos estudios en cuatro universidades. Las instituciones no gubernamentales, como la Asociación China de Estudios Latinoamericanos, la Asociación China de Estudios Históricos sobre América Latina, la Asociación China de Estudios sobre la Literatura Hispano-Portuguesa-Latinoamericana, también participan de manera activa en la difusión de conocimientos sobre América Latina.

Los intentos de una comparación, explícita o implícita, van notándose en las expresiones de investigadores chinos. Han escrito artículos acerca de la industria maquiladora en México pensando en la construcción de zonas especiales económicas en China. Ha salido un libro que estudia la experiencia latinoamericana en la educación cuyo capítulo último es una comparación donde se lee:

Consideramos valiosa la experiencia latinoamericana, porque esta experiencia nos hace saber con hechos inequívocos que, en el otro lado de la tierra, hay muchos países que hacen de la educación una eficiente palanca para promover el desarrollo y la justicia sociales, y no la toman como mercancía que se arroja al mercado, como lo piensan algunos compañeros nuestros.²

Se ha convocado a simposios sobre la corrupción en América Latina, que es también el problema más urgente en China. En un artículo reciente sobre la última crisis financiera mexicana he leído un trozo importante: "Ni los investigadores ni los generadores de

² Zeng Zhaoyao, *Estudios sobre la educación latinoamericana de postguerra*, Nanchang, China, Ed. Educación Jiangxi, 1994, p. 444.

las políticas gubernamentales deben, como antes, fijarse solamente en unos pocos grandes países occidentales".³ Y los sucesos de Chiapas también despertaron discusiones sobre el problema del campesinado chino.

Sin embargo, si nos quedamos solamente en la comparación sobre problemas muy concretos y actuales, nunca podremos ser arquitectos sino albañiles. Para que la modernización china sea digna de su gran civilización milenaria, lo primero que China debe aprender del exterior es, primero, el espíritu noble y creador de otros pueblos. En este sentido, nos parece importante estudiar el tema de cómo los pueblos latinoamericanos arrostran sus grandes momentos históricos, y por qué actúan de aquella manera; o sea, el espíritu vital de un pueblo expresado en el proceso de la historia.

Hice un trabajo con el tema "Controversia entre pensamientos culturales en el periodo inicial de la modernización latinoamericana".⁴ La peripecia del positivismo latinoamericano y el despertar posterior de una conciencia latinoamericana son una historia ya de un siglo atrás, pero cuando la repasamos hoy día en China, notamos similitudes sorprendentes, y gracias a la experiencia ajena, obtenemos una plataforma para divisar las posibles trampas en nuestro camino de avance. Leopoldo Zea dijo del positivismo latinoamericano: "Pretendiéndose borrar la servidumbre del pasado se hipotecó el futuro".⁵ Esta crítica se oye muy actual y fresca en la circunstancia china. El filósofo escribe en otro libro: "La experiencia (del positivismo) no ha sido vana. Es de esta experiencia que el hombre de esta América podrá sacar la fuerza que le haga enfrentarse al porvenir, la que le permita realizar lo que un equívoco pasado le impidió".⁶ Asimilar la propia historia y obtener una clara conciencia sobre ella es el punto más importante que merece la mayor atención de los estudiosos chinos y una comprensión profunda de su pueblo.

En los últimos quince años, con la apertura económica hacia el exterior, ha surgido también una apertura de la mentalidad de los

³ Shen An, "Algunas consideraciones sobre la crisis financiera de México", *Estudios Latinoamericanos* (Beijing, China), núm. 2 (1995), p. 7.

⁴ *Boletín de Estudios Históricos Latinoamericanos* (Wuhan, China), núm. 29-30 (1994).

⁵ Leopoldo Zea, coord., *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986, p. 16.

⁶ *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Selección, prólogo y notas de Leopoldo Zea, México, SEP, 1979, p. 16.

chinos. Las grandes discusiones recorren la mitológica tierra de color amarillo. Primero fue el programa de televisión "La muerte precoz del río". El autor del programa metaforiza la civilización occidental moderna con el color azul, porque es una civilización mercantil, marítima, mientras metaforiza la civilización china tradicional con el color amarillo, porque es una civilización agrícola, una civilización de la tierra nacida en la cuenca del Río Amarillo. Su conclusión implícita es: el azul es el color del ganador y debe ser el color de nuestra época. Posteriormente, muchos chinos, incluidos intelectuales, se han arrojado al mar de los negocios; pero no se han teñido del romántico color azul sino del color del oro herrumbroso.

Últimamente unos intelectuales empezaron a pedir cuenta al llamado "radicalismo chino del siglo xx", atribuyéndole a este radicalismo la responsabilidad del atraso chino en la época moderna. En este radicalismo ellos incluyen no solamente a la Revolución Cultural de los años sesenta, la revolución socialista, sino también a la revolución burguesa de 1911 y a la influencia de la Revolución Francesa. Muy recientemente, se ha dado otro embate contra el "populismo" en la historia china, en vista del reclamo cada día más fuerte por una justicia social frente a la nueva polarización entre ricos y pobres derivada de la reforma económica.

Por otro lado, surgen severas críticas contra la tradición de una "burguesía compradora", contra el pragmatismo económico enraizado en una filosofía sin trascendencia metafísica, y contra el cinismo de la intelectualidad y su consiguiente corrupción frente a la seducción material, etcétera.

Si tenemos una conciencia a la altura de los intelectuales latinoamericanos, entenderemos que estas discusiones no son juegos de los letrados; se trata de una lucha seria. Al leer nuestro pasado, estamos escribiendo nuestro futuro. No podemos creer que el índice económico sea la medida de todo. Lo que el pueblo chino ha emprendido no debe ser un plan limitado a comodidades materiales, sino un proyecto abierto a grandes posibilidades y nobles ideales. Sin asimilar correctamente nuestra historia, no tendremos futuro, o tendremos un futuro de enanos.

El boom en China

EL *boom* de la literatura latinoamericana también ha sido un *boom* en China, pero lamentablemente éste no ha andado muy lejos de lo que esta palabra puede significar, un sonido explosivo, ruidoso y pasajero. Eso se debe a la frivolidad de la intelectualidad china.

Mientras que la novela latinoamericana iba conquistando el mundo a partir de los años sesenta, la traducción de la literatura latinoamericana, principalmente la novela, iba ganando el mercado chino a partir del otorgamiento del Premio Nobel a Gabriel García Márquez. En un momento dado, en el círculo literario, los que no sabían qué es *Cien años de soledad*, parecían tontos con conocimientos atrasados. Aquella situación ofreció una buena oportunidad para los intelectuales bilingües chino-españoles; si hablamos un poco sagazmente, diríamos que algunos empezaron a vivir de la novela latinoamericana. Un fenómeno de tragicomedia: traductores del Tercer Mundo (frente a los traductores chinos que trabajan con el inglés, francés, japonés, etc.) se salvan gracias a que una literatura del Tercer Mundo ha triunfado. No obstante, tenemos que reconocer los esfuerzos y resultados de estos traductores e introductores de la literatura latinoamericana en China. Gracias a sus trabajos, por lo menos, los chinos pueden ver que la literatura se ha escapado a la hegemonía occidental, que un continente económicamente pobre como América Latina puede ser rico en arte y literatura. Tampoco podemos negar que el genio novelístico latinoamericano ha abierto la visión de los escritores chinos, sobre todo cuando el contexto histórico que encuadra este genio es más comprensible para los chinos, o sea, una sociedad cerrada, comunal, mitológica frente a la sociedad occidental, moderna, individualista y absurda.

Pienso que el éxito de la nueva novela latinoamericana es un fenómeno complicado. Por un lado, es la expresión literaria de una nueva conciencia, conciencia de su peculiar historia, tradicional humanismo y riqueza artística; una conciencia que ha venido formándose a partir del auge de la cultura nacional de comienzos del presente siglo hasta el nuevo despertar político y cultural en los años sesenta. Por otro lado, tiene que ver con los préstamos de los "ismos" del mundo occidental y la función mágica del mercado mundial de literatura. En el primero, está la esencia que debíamos comprender, mientras que en el segundo está escondido el escollo. En aquella gran afición a la novela latinoamericana existía un implícito amor por la moda: "¡La novela latinoamericana es el éxito mundialmente reconocido!". El verdadero éxito de la literatura latinoamericana es el éxito de una dignidad, si no captamos esta dignidad, o si no nos comportamos con la misma dignidad al aprovechar esta literatura, no vamos a aprender nada. Ahora podemos preguntar ¿por qué libros latinoamericanos tan importantes (por ejemplo, *Las venas abiertas de América Latina* ya traducido pero sin encontrar editorial para ser publicado) como las novelas y que pueden ayudar

muy bien a la comprensión de estas creaciones literarias no tienen mercado en China? ¿Por qué libros traducidos como *Antología de ensayos latinoamericanos*,⁷ libro que me parece más importante para los chinos, no es nada comparable con la que han logrado las novelas en cuanto a la influencia? ¿Por qué artistas tan excelentes (por ejemplo, Violeta Parra) como los novelistas se conocen tanto en China? Sin América Latina, no habrá literatura latinoamericana; sin literatura latinoamericana, no habrá técnica novelística latinoamericana. Pero el hecho en China es casi justamente al revés. Tanto los introductores como los receptores están más interesados en lo "mágico", en lo "estructural" que en otras cosas. Las excepciones no son muchas.

El auge de la novela latinoamericana en China fue paralelo a un período del "fervor de la cultura" chino. En un país recién abierto, los chinos que buscaban la raíz de la obsoleta política cerrada en las tradiciones culturales enfermizas creían encontrar formas de expresión en novelas como *Pedro Páramo* y *Cien años de soledad*. Pero los novelistas chinos no llegaron a captar un profundo amor y una gran esperanza encerrados en el dolor y la desesperanza de estas obras de los latinoamericanos. El frío de una visión crítica, la actitud de élite de algunos escritores chinos les llevaron del "fervor de la cultura" al nihilismo cultural. Ahora el sonido del *boom* se ha atenuado, y el "fervor de la cultura" ya tiene un contenido mucho más expandido: cultura de té, cultura de bambú, cultura de cocina, cultura de licor, además de la cultura del folklore adaptado y dirigido al gusto occidental.

Yo pondría otro ejemplo en la literatura latinoamericana para que los escritores chinos lo consideren prioritariamente: César Vallejo, poeta peruano que nunca ha estado muy de moda. Poeta auténticamente vanguardista, incluso más vanguardista que el vanguardismo de moda, no en el sentido cronológico, sino en el sentido psicológico. Cuando muchos de sus paisanos hablaban de los "ismos" provenientes de Europa con una idolatría generalizada, Vallejo dijo: "Casi todos los vanguardistas lo son por cobardía o indigencia".⁸ Siendo un pobre peruano no conocido en el centro cultural europeo, se atrevía a cuestionar el magistral surrealismo y otras corrientes en boga. Para él, "la poesía nueva a base de sensibilidad nueva es, al contrario, simple y humana y a primera vista se

⁷ Lin Fangren, recopil., *Antología de ensayos latinoamericanos*, Ed. El Pueblo de Yunnan, 1990.

⁸ César Vallejo, *Escritos sobre arte*, Ed. López Crespo, p. 39.

la tomaría por antigua o no atrae la atención sobre si es o no moderna".⁹ Él era la encarnación de una nueva sensibilidad, y esta nueva sensibilidad nació de la profundidad de la tierra latinoamericana. Cuando la madre tierra empezó a convulsionarse de dolor y de nervios, su hijo de carne y hueso parió como "un nuevo impar, potente de orfandad". Era su poesía una novedad completa, pero una novedad en el español, una novedad con el sonido de la quena y con el sabor de la chicha. Vallejo perteneció a un continente pobre, y sufrió una verdadera pobreza, pero de esta pobreza, de esta desnudez salió una poesía rica para generaciones y generaciones. Quizá hasta hoy día tampoco sea un artista de fama muy amplia, pero los que lo quieren, lo quieren con todo corazón; espero que este sentimiento también sea de los escritores chinos.

Una vez, Vallejo firmaría su obra como César Perú; no me parece un buen seudónimo, pero esto me conmovió mucho.

Búsqueda difícil de una fe

QU Yuan, poeta chino de hace dos mil años decía en un verso: "El camino es largo, largo; de arriba abajo busco y busco". Muchos chinos estamos familiarizados con este verso, porque toda la historia china es una larga y difícil búsqueda. A simple vista, la actual búsqueda se lleva hacia una prosperidad económica, pero otra búsqueda latente y dolorosa se dirige hacia una fe.

China es un país predominantemente ateo. El confucianismo como tradicional soporte espiritual de la mayoría de los chinos no es una religión sino una filosofía, una ética que pone mayor atención a la vida real, a las relaciones humanas. Confucio decía: "¿Si no sabemos de la vida, cómo vamos a saber de la muerte?". Hay occidentales que estiman esta actitud realista, esta preocupación por la felicidad mundana; pero esta filosofía encierra cierto peligro: la carencia de una fuerte fe y de un alto ideal.

En estos años, este problema se ha evidenciado. El debilitamiento de la antigua fe comunista como consecuencia de los bruscos cambios en el mundo socialista, la desconfianza del confucianismo como cómplice del feudalismo y el nuevo fetichismo hacia Don Dinero han producido, digamos, un vacío espiritual. No son pocos los que no creen en nada. Para llenar este vacío, surgen nuevos entusiasmos religiosos, pero poca fe auténtica y seria. El budismo es una

⁹ *Ibid.*, p. 12.

religión bien adaptada a la mentalidad china, comprende más pragmatismo que una trascendencia metafísica. Muchos que encienden incienso frente a la figura de Buda piden esto y esto otro, cosas reales e inmediatas en esta vida. El taoísmo, que debería ser algo típico chino, peca de un ensimismamiento pasivo y se mezcla con las diversas formas tradicionales de un autoentrenamiento por tener buena salud física y mental. El cristianismo crece bastante rápido en China, pero su vieja mancha colonialista es difícil de olvidar del todo. El islamismo, cuya práctica mantiene con dificultad el pueblo hui¹⁰ rodeado por el inmenso mar confuciano, es considerado de una manera nueva. El famoso escritor chino Zhang Chengzhi en su monumental obra *Historia del alma* describe el heroico y trágico camino espiritual de este pueblo. Publicó con la esperanza de despertar en el pueblo chino una sensibilidad y un respeto hacia un grupo de chinos cuya fe firme constituye un símbolo importante en China. Pero los viejos obstáculos y las nuevas seducciones también amenazan la vida sana de estos grupos musulmanes.

En China lo que falta no es necesariamente el auge de una u otra religión sino un renovado amor por el espíritu, una fe en algo más alto que el simple goce material y el afán de buscar un noble ideal digno de esta gran civilización. Como dijo el mismo escritor arriba mencionado en una entrevista:

Ahora lo más peligroso para los chinos es la carencia de una fe. No es que pida a todos ser creyentes religiosos, pero un ser humano ha de creer en algo. Aunque los que estudian la escritura sobre concha de tortuga y huesos de animales crean en esta escritura antigua, los que se dedican a la investigación lingüística crean en esta especialidad, debemos ser un poco más puros. Es insostenible que todo se convierta en algo falso, todo se pueda tirar en cualquier momento como ropa usada.¹¹

Decía que la traducción de la *Antología de ensayos latinoamericanos* no ha producido una influencia comparable con las novelas latinoamericanas, pero sí una insospechada conmoción en un cierto círculo de intelectuales chinos. Han descubierto un continente pobre pero noble. Siendo una intelectual que se dedica a los estudios latinoamericanos y sintiéndome más bien una amiga del pueblo

¹⁰ Hui, segunda minoría nacional en China, musulmana, cuenta con cerca de 9 millones de personas.

¹¹ *Wen Hui Bao* (Shanghai), 7 de agosto de 1994.

latinoamericano, creo que esta impresión no es falsa. A mi entender, en América Latina ya se ha formado una corriente cultural muy fuerte en favor del humanismo frente al cientificismo, del sentido de justicia frente al egoísmo práctico, de la estética frente a la tecnocracia, de la vida espiritual frente a la vida llanamente material, a partir de Rodó, de Martí, de José Vasconcelos hasta la generación actual. Claro que también se notan grandes esfuerzos por combinar los dos extremos como tratando de poner plomo bajo el ala. Este espíritu no es necesariamente el espíritu religioso, pero tiene su raíz en el humanismo cristiano primitivo cuyo mejor ejemplo fue Bartolomé de Las Casas. En la confrontación con la cultura anglosajona de la América del Norte, esta cultura latinoamericana lleva más erguida la cabeza y muestra una identidad más nítida. No se trata de un espíritu individualista como un escape de la vida real. Es un espíritu activo, con optimismo y esperanza, es un afán de construir el reino de este mundo. Cuando Vallejo titula su poema lleno de dolor y de desesperanza "Voy a hablar de la esperanza", cuando García Márquez termina su novela con la frase "las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra", cuando Sandino dijo "por Juicio Final del Mundo se debe comprender la destrucción de la injusticia sobre la Tierra",¹² cuando Paulo Freire dijo "ahora que se derrumbaron los socialismos de Europa es el momento de la utopía en América Latina",¹³ vemos esta fe hecha la esperanza en otro pero también en este mundo.

Frente a las culturas respaldadas por el poder y el dinero, la cultura latinoamericana todavía no parece una cultura con mucho éxito. Justamente por esta posición de "fracasada", es más respetable y confiable. José Vasconcelos decía: "El filósofo debe afirmar que la victoria no es argumento. De resistir al éxito temporal está hecho lo mejor del progreso humano... La filosofía se elabora mejor en la conciencia de los oprimidos, y si es acertada se convierte en el arma mejor de la liberación".¹⁴ Es este espíritu el que conmovió a intelectuales chinos, incansables buscadores de una verdadera

¹² Ernesto Cardenal, "Vénganos a la tierra la República de los Cielos", *Cuadernos Americanos*, núm. 40 (1993), p. 41.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴ José Vasconcelos, "Nacionalismo y universalismo filosóficos", en *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, John Skirius, recop., México, FCE, 1981, pp. 116-117.

fe. Así escribe un escritor chino en su reciente prosa titulada *Pensamientos sin apoyo*: "Siempre medito: al terminar la guerra de las civilizaciones, en la ruina de los vencidos, deben estar intelectuales que luchan hasta la muerte".¹⁵

Lo escribió después de leer el ensayo de Vasconcelos y de otros latinoamericanos.

¹⁵ Zhang Chengzhi, *El espíritu de lo limpio*, Hefei, China, Ed. Literatura de Anhui, 1994, p. 156.

EN EL UMBRAL DEL NOROESTE CHINO

Por Zhang CHENGZHI
ANTROPÓLOGO Y ESCRITOR CHINO

PRESENTAMOS A CONTINUACIÓN el texto del escritor chino Zhang Chengzhi (Beijing, 1948), valioso testimonio de un intelectual a quien determinadas circunstancias llevan a descubrir la compleja realidad cultural de su patria, realidad que su narrativa presenta al público. Parte de la misma ha sido traducida al inglés y al francés, y sobre su última novela, Historia del alma (Beijing, Ed. Hua Cheng, 1991), ha escrito Liu Chengjun, investigadora adjunta del Instituto de América Latina de la Academia de Ciencias Sociales de China:

Las reflexiones metafísicas son privilegio de las personas acomodadas, como decía Schopenhauer. ¿La religión es de veras el opio para los pobres? ¿El espíritu será algo obsoleto en el mundo actual? ¿Cómo se armonizan el ser, el actuar y el crear de un poeta? ¿Puede haber una buena literatura apegada a y a la vez distanciada de la realidad? ¿Cuál fue y será la transformación de la cultura foránea al llegar a China? ¿Cuáles son las características de la literatura y la cultura populares? Historia del alma nos hace pensar en estas preguntas y nos ayuda a encontrar las respuestas. De este libro se tiraron 7 500 ejemplares en China, en 1991, los cuales se agotaron en un corto tiempo. Se ha suspendido la reedición, muy demandada, y ha surgido una edición no-oficial. La han comprado con mucho entusiasmo los Jahriya y los de otras sectas, los musulmanes y los no musulmanes, los intelectuales y los campesinos, incluso los que no saben leer y escribir guardan el libro para sus hijos.

Estoy en la encrucijada de mi propia vida. Tal vez ésta sea la última alternativa frente a la cual tengo que decidir. Siento el cuerpo y el alma rasgados por el dolor. La inspiración me viene como marea. La tibia oscuridad me protege pegada a la piel. Callado, estoy forzándome para contener la emoción y el desasosiego en este deslinde. Sin embargo, tengo que considerar que ustedes ya están

reuniéndose, están esperando inquietos la partida, ya se ha abierto la puerta del majestuoso y desolado Altiplano Loess del Noroeste.

Me siento sofocado por la inspiración y la pasión, me siento muy pequeño para lo que este amplio mundo me está exigiendo. Se ha revelado completamente el secreto, dejándome ver la esencia como un gran oleaje que nos ha sorprendido de golpe. Innumerables personajes e historias están fundiéndose para solidificarse luego en un bosque de rocas. Estoy entusiasmado pero a la vez aterrorizado, sintiendo en carne propia mi pequeñez. Sólo quiero integrarme a ellos a toda costa, convirtiéndome en una espuma de aquella marea, en un ángulo de aquellas rocas. Sin embargo, la misión que me incumbe es describirlos.

¿Cómo es posible esto?

Es incorpóreo el hierro en el crisol. Es incorpórea la gente en aquella gran escena: un gran contingente se lanza desde el monte bramando y levantando una tierra amarilla que oscurece el cielo.

Es incorpóreo todo esto que tengo que describir: el estado de ánimo, el carácter, la voluntad y el deseo de sacrificio.

Además, es imposible resumir todo esto con formas clásicas. Ni con la estructura de algunos cuentos donde aparecen varios hombres y una mujer, ni con la estructura de mis propias novelas anteriores, *La choza de barro amarillo* o *Investigación sobre el asesinato en el Oeste*. Todo esto no alcanza el tamaño de lo que siento.

¿Debería escribir en forma de poesía? En el último periodo de mi creación literaria di rienda suelta a mi inclinación lírica, dejando fluir con toda libertad mi conciencia para reforzar lo que realmente me gusta. Pero lo que el Noroeste me encarga es describir un proceso complicado, lo cual es el único fundamento sobre el que puedo escribir líricamente y contar con sencillez esta historia intrincada desde el comienzo hasta el final, lo cual significa el desaparecer de mi discurso personal.

Quizá lo que persigo es justamente este desaparecer.

Desde hace mucho tiempo, he combatido en muchos campos de batalla como un soldado solitario. Poco a poco está creciendo en mi corazón un sentimiento extraño, un sentimiento propio del soldado o del hombre que desea ser convertido, conquistado y asilado por algo generoso.

Lo he encontrado.

Ansío escribirlo para ustedes, mis lectores.

No deberá ser, pues, sólo una experiencia privada; espero que lo comprendan, por lo menos que comprendan el Noroeste donde me perdí en los últimos años.

Tampoco debe ser una historia de intelectuales cursis. La llamada historia se había desvanecido desde hacía mucho tiempo en el Noroeste por la miseria de esta región y el analfabetismo de sus protagonistas. Detesto a aquellos que al descubrir una hoja, en seguida deducen que había un bosque. El Noroeste es profundo, callado, soporta una sequía y un desastre inimaginables, y a pesar de esto siempre espera la oportunidad de abrir su corazón.

En pleno invierno de 1984, y absolutamente por un designio de Dios, me adentré en el Noroeste. Apenas es posible recordar las peripecias extrañas y las experiencias que he tenido durante seis años enteros desde aquel invierno hasta hoy, y recordar la conversión total que he experimentado durante el mismo periodo.

El Noroeste cubre un territorio extenso; Ganzu y Ningxia, dos de las cinco provincias de esta región son inmensas, para no hablar de toda la región. Vacilé mucho tiempo en busca de un lugar que me pudiera satisfacer, y decidí finalmente ir a Xihaigu.

Xihaigu, un nombre sonoro para mí, es la abreviatura de Xiji, Haiyuan y Guyuan, tres distritos situados en el sur de Ningxia, y ya se ha convertido en el nombre para llamar la zona montañosa habitada por el pueblo hui del extremo sureste del Altiplano Loess.

Hace seis años, como una partícula en el viento, caí, inesperadamente, sin darme cuenta, en Xihaigu, y lo que es más, caí en su corazón: Shagou.

Allí conocí al auténtico amigo de mi vida, y él creía que me había esperado por designio de Dios. Él es un campesino de etnia hui. Conoció la miseria desde muy pequeño. No tenía dinero para ir a la escuela, pero con gran esfuerzo logró leer y escribir apenas, y leyó sufriendo *A la orilla de las aguas*; se llama Ma Zhiwen.

Nunca voy a olvidar y siempre le debo a este campesino hui de Shagou su ayuda por haberme iluminado. Ya empiezo a escribir este libro, sabiendo que desde ahora mismo él va a estar en una inquietante expectativa. Siento verdaderamente su mirada, que como algo tocable me está quemando la mano derecha que aprieta la pluma. Desde ahora hasta terminar este libro, Ma Zhiwen está más tenso y serio que yo. Sé que cuando yo discuta mis manuscritos del libro con los señores de la editorial, él y su mujer estarán cosechando el lánguido trigo madurado por el seco viento proveniente de las desoladas montañas de alrededor. En los días despejados, si uno mira a lo lejos desde estas montañas, los picos y los pliegues de Xihaigu parecen un inmenso mar de tierra amarilla.

¿Cómo describir a personas de tanta hombría como él?

Ningún medio literario tradicional servirá para describirlos.

Cavilo mucho sobre qué tipo de escritores y obras estarán esperando Ma Zhiwen y sus paisanos. No leen historias ni novelas tradicionales, incluso se oponen a aprender a leer y escribir; sin embargo, personas como ellos son los que están esperando mi libro.

No puedo expresar todo lo que siento.

Gracias a la ilustración de este campesino hui, estoy acercándome paso a paso a la Jahriya, como lo describo en este libro. Jahriya es una secta dentro del pueblo hui chino, es un grupo que sufrió una terrible opresión y se sacrificó mucho por sus creencias y por defender la justicia humana. Jahriya es parte del pueblo hui que suma siete millones de personas en China. "Jahriya", palabra árabe, significa oración en voz alta.

Los siete millones del pueblo hui son descendientes de los musulmanes que se han integrado al pueblo chino a lo largo de la historia. Desde la dinastía Tang (618-907) hasta la dinastía Yuan (1206-1368), hubo una continua inmigración, voluntaria o forzada, de comerciantes, artesanos y militares musulmanes del Asia occidental, el África septentrional y el Asia central hacia China. Algunos venían en clanes completos, otros venían en flotas mercantiles (si el puerto de Guangzhou y el puerto de Quanzhou fueron los puertos internacionales más importantes en la Edad Media, fue precisamente por las relaciones comerciales y migratorias que iniciaron ellos con China). El nombre del río Perla se debió al hecho de que el río hubiera tragado las perlas de los barcos naufragados de los comerciantes árabes de joyas. Debido a que los gobernadores fueron personalidades musulmanas en la dinastía Yuan, la provincia de Yunnan se quedó desde entonces dentro del territorio chino y sigue siendo una de las zonas más habitadas por el pueblo hui en China.

Posteriormente, el pueblo hui radicó en todos los rincones de China, algunos se casaron con las mujeres del lugar y sus descendientes son físicamente parecidos a los chinos, de modo que resultó cada día más difícil distinguirlos. Una o dos generaciones más tarde, la fuerte asimilación de la civilización han les hizo olvidar sus propios idiomas: el árabe, el persa y otros idiomas del Asia Central. Desarraigándose de la tierra natal y la lengua materna, se convirtieron en un tipo de chinos creyentes.

Poco a poco, a la gente común empezó a extrañarle por qué estos hui, sin ninguna diferencia de idioma ni de vestido con los han, tenían la rareza de no comer carne de cerdo.

Los chinos tienden a ver las cosas de una manera ambigua. A medida que pasa el tiempo, la comprensión de los chinos hacia el pueblo hui se hace cada vez más confusa. El serio sistema monoteísta y el principio de ayuno de origen judío han sido malentendidos entre la broma y la ignorancia.

Para los chinos, la creencia religiosa es algo difícil de comprender, a pesar de que en China hay gente que siempre pide algo quemando incienso, hay templos majestuosos por todas partes e incontables estatuas y bustos de dioses.

Rodeados por el mar de la civilización han, estos foráneos hui van perdiendo su creencia después de haber perdido la tierra natal y la lengua materna.

Tal vez entre los siete millones del pueblo hui, los que siguen con su creencia sean apenas la mitad.

Jahriya es el núcleo de estos creyentes. Oscilan entre las cuatrocientas mil y las seiscientas mil personas.

Tal como el judaísmo o el cristianismo, todas las religiones importantes de carácter universal tienen en su seno muchas sectas y grupos; es el caso de los hui, uno de cuyos grupos es Jahriya.

Cuando di a luz mi novela titulada *El pastizal dorado*, se celebró una pequeña reunión festiva entre amigos. En la reunión, presenté al campesino de Shagou, Ma Zhiwen, como el huésped distinguido más importante a los invitados, entre ellos, Wang Meng, el entonces ministro de Cultura, y Bao Boyi, la señora del entonces embajador norteamericano en China. Bronceado y serio, Ma Zhiwen permaneció sentado allí sin moverse desde el comienzo hasta el fin. No quiso probar ni un bocado de carnero asado, ni un sorbo de refresco, como si estuviera pasando una severa prueba. Los amigos mongoles estaban cantando frenéticamente, los amigos kazakos estaban bailando con gran entusiasmo, mientras que Ma Zhiwen estaba como una montaña callada e inmóvil, con su gorra blanca.

El solo equilibró mi mundo.

Estaba esperando que me despidiera de todo esto, me alejara de todo esto y regresara con él a casa.

Cuando estaba solo, siempre miraba absorto frente a una perspectiva confusa. Mientras pasaba el tiempo, tuve la ambición de captar la imagen de Jahriya. Desde que conocí a Ma Zhiwen, en el momento en que estaba terminando todo lo relacionado con *El pastizal dorado*, milagrosamente, mis escritos empezaban a tomar su apellido de creyente y su nombre empezaba a conducir mis escritos.

Yo había viajado mucho por el inmenso norte de China. Más tarde, abandonando el empleo y el salario, viajaba por aquel norte que tiene las montañas desoladas de Xihaigu como su centro. Dejé una vez más que el áspero y seco viento del Noroeste rozara mi piel, con el corazón siempre lleno de emociones. Por el oeste, llegué a Yili, donde una mujer de Jahriya se sacrificó hace doscientos años por su fe, a la orilla del río Yili. Por fin, frente a estas personas, me arrodillé por primera vez en mi vida: aquel día, alcancé a sentirme consolado. Por el este, llegué al río Songhua experimentando en carne propia el sufrimiento de los exiliados. Visité más de veinte sectas y grupos religiosos, y aprendí de muchos grandes maestros ocultos entre el pueblo. Tuve el placer de sentir mi propia conversión, y el yo renacido es firme y callado.

Alrededor de la *qubba* (o sea, tumba de los santos, que son respetados por Jahriya y muchas otras sectas, quienes consideran que los santos son el agente entre el pueblo y Alá), conocí a más hui de Jahriya. Después de que Ma Zhiwen me presentó a ellos, se peleaban por contarme sus historias: una cara áspera y bronceada se convirtió en innumerables caras diferentes.

Estas caras me atraían, me absorbían y me encantaban. Pero cuando aquel momento de un nuevo comienzo me llegó, no tenía ninguna conciencia, no me di cuenta de que ya había llegado el instante del viraje de mi vida, predispuesto por el todopoderoso Señor de la Creación.

Me sumergí en este mar.

Me hice uno de ellos.

El encanto era grande. Escuchaba sus cuentos, sus cuentos de cómo no menos de quinientos mil chinos se atrevieron a sacrificarse en un periodo de doscientos años con el fin de defender la pureza del alma. Entre los chinos, que se conforman con cualquier forma de subsistencia, pude conocer a un grupo de mártires. La gran sorpresa que este descubrimiento me produjo me sacudió todo el cuerpo.

Ellos resplandecían como fantasmas frente a mis ojos, me sostenían como las olas al barco. Son gente sencilla y recta, dinámica y viva, de modo que sólo pensar en ellos ya es un gozo. Su nombre colectivo en jahriya es *dustan*, plural de *dust* (amigo), palabra que se usa mucho entre los hui chinos. Para mí, *dustan* es el pueblo de abajo que se atreve a sacrificarse por la fe.

¿Acaso es posible describir resumidamente a *dustan*?

Cada uno de ellos pudo ser fuerte y brillante por estar en este grupo de centenares de miles de personas, estas personas podían

llevar una vida heroica sólo por estar perseverando en un espíritu. Lo que puedo hacer es tratar de tomar a este espíritu como el protagonista de esta obra, la más importante de mi vida.

La literatura, el arte, el conocimiento y la inteligencia; cuando retrotraigo solo estos conceptos a su origen, cuando insisto en preguntarme por su sentido original, me emociono por mí mismo. Ir por este camino es como si entrara a un túnel oscuro; si se lograra encontrar el rumbo, se sentiría un deslumbramiento como la sensación de quien recién sale de la cárcel. Decidí someter mis escritos al profundo tabú, elevar mi sinceridad a la altura de la fe, actuar como los *dustan*. No pude contener mi emoción por esta decisión.

Tomé la última decisión. Si aquí cabe la palabra que había encontrado por intuición, puedo decir que me encaminé hacia mi "viaje final". No habrá lucha más significativa, no habrá oportunidad mejor, no habrá escrito que esté más vinculado con los de abajo. Los hui hablan, respecto de las decisiones religiosas, de "tomar *ni-ya*" (tomar la decisión). Tomo la decisión, la primera y última *niya*: ser la pluma de los Jahriya, y escribir un libro que ellos defenderán a costa de su propia vida.

Había un episodio.

Era 1940, después del fracaso del levantamiento jahriya de Haiyuan y Guyuan. Las tropas del Partido Nacionalista que cercaban estas zonas montañosas se enteraron de que el maestro Ma Guorui, dirigente del levantamiento, se había ocultado en un pequeño pueblo de esta zona, pasando el tiempo en sus lecturas y los quehaceres de su secta. El pueblo, situado en el distrito Guyuan, se llama Shuanglingou. El maestro vivía en casa del campesino Ma Tiancai; después de que murió éste durante el levantamiento, su mujer y los niños cuidaban las dos cajas de madera con los libros que solía leer el maestro. Al enterarse de esto, las tropas del gobierno vinieron a registrar su casa. Cuando irrumpieron, la mujer, que estaba cortando las verduras, inmediatamente levantó el cuchillo y mató a un soldado, luego fue muerta ella misma bajo los bayonetazos de los soldados. Éstos destruyeron su casa pero no encontraron las dos cajas de libros.

Cuarenta años después Jahriya ya puede terminar su clandestinidad. Los descendientes de esta familia encontraron la hija póstuma del maestro, tía Fengqin, y le devolvieron muy formalmente estas dos cajas de libros.

El año pasado, las vi y hojeé los libros. Las cajas eran muy viejas y la mayor parte de los libros ya habían amarilleado y olían a moho.

No puedo expresar mis emociones de aquel día y me parece que sólo estos libros son valiosos.

Este episodio me ha dejado una impresión muy viva, tal vez una profunda huella. No puedo apartar la sombra de estos libros. Yo también he escrito algunos libros, con una dedicación total que nadie conoce. Pero no he visto mi defensa por parte de los lectores sino su alejamiento traidor.

Al decidir el inicio de la obra más importante de mi vida, deseo también la decisión por parte de los lectores.

Dándome cuenta de que mis viejos lectores me han abandonado fácilmente y se divierten con libros amenos comprados en los puestos callejeros, me identifico sin ninguna vacilación con mis auténticos lectores, que jamás me van a traicionar: los Jahriya.

Al pensar que esta obra será apreciada y cuidada por centenares de miles de personas, me siento muy feliz. Ésta es la felicidad primordial, verdadera felicidad de un escritor. Para conquistarla, cualquier costo vale, cualquier sufrimiento es soportable.

Juré religiosamente.

Los hui del Noroeste, sobre todo de Jahriya, me dieron una cálida bienvenida. Me tradujeron del árabe y del persa al chino unos cuatro mil libros que habían guardado secretamente en el seno de su secta durante mucho tiempo. Empezaron silenciosamente una amplia investigación, entregándome cerca de ciento sesenta escritos, entre historias familiares y datos religiosos. Todos los secretos se revelaron para mí, innumerables pueblos esperaban mi visita, los *mawla* (alumnos) de las mezquitas disputaban por la oportunidad de trabajar conmigo, dejando de lado a sus jóvenes esposas para acompañarme a buscar las informaciones perdidas.

En los momentos difíciles, especialmente después de que abandoné mi empleo para vivir nada más de mi pluma, el gran Akhund (jefe de la mezquita importante), muy renombrado y respetado, rompió por primera vez su regla escribiéndome en chino para consolarme y estimularme. Me hice otra vez famoso, pero es la fama que ningún literato famoso puede imaginar, mientras que yo la persigo a toda costa. De Xihaigu a Qingtongxia, de Gansu a Xinjiang, circulaba una vaga leyenda sobre mí entre los campesinos de las zonas montañosas y de la planicie. Probé alegría, orgullo y felicidad como nunca había conocido antes.

Ningún otro asunto vale tanto como para que me entregue totalmente a él. La única luz que tengo en el corazón es ésta. Mis decisiones, mis posibilidades y mis límites terminarán también en

este asunto. En el otoño de 1989, me tranquilicé para empezar el *amal* de mi vida.

Generalmente *amal* se refiere a una práctica religiosa para los hui, quiere decir "actuar". Los hui de Jahriya son tan devotos en el *amal* que incluso un pollo para la comida ritual tiene que ser encastrado durante un mes para alimentarse de semillas y agua limpias.

A lo largo de doscientos años, ellos solían relacionar el *amal* con el combatir hasta el sacrificio. Es un concepto que tiene más peso que el de otras prácticas religiosas ordinarias (*namaz*, orar, etc.). Al tomar la pluma, siento por primera vez su peso.

¿Cuál será la forma de este libro? La forma como actúo al convertirme con la pluma de ellos ya determina la forma de esta obra.

La búsqueda espiritual cultivó un sublime humanismo. Este humanismo arraigado en lugares muy pobres y apartados pero que sostenía un amplio mundo del alma cultivó a un pueblo firme como un bosque de rocas. Este pueblo estaba alrededor de sus líderes, o sea, santos llamados *murshid*. Los centenares de miles de personas dividieron su propia historia según las generaciones de los *murshid*. Por lo tanto, tomo su forma como mía dividiendo mi libro en siete partes de acuerdo con las siete generaciones de *murshid*. Estas siete partes no se llaman capítulo sino *men*, en correspondencia con los textos secretos internos de Jahriya.

Los siete *men* del libro van a trazar la primera mitad de la historia de los hui de Jahriya. Temo ya no tener fuerza para escribir sobre la época actual y el futuro. Esta obra de mi vida tiene otra significación, que consiste en un llamamiento. Estoy llamando a los hijos y generaciones más jóvenes de los cuatrocientos miles de jahriya. Mi vida está agotándose, mi bandera ya está decolorida y rota. No puedo hacer más que dibujar un vago perfil de este bosque de rocas. El futuro dependerá de ustedes, mis jóvenes hermanos.

Tampoco los he olvidado a ustedes, mis lectores han, mongoles y todos los seguidores que no conozco. No los he olvidado en ningún momento. Escribiendo en chino, viviendo sin quererlo en Beijing, estoy muy lejos de mi Jahriya, quizá sean ustedes los que me están apoyando directamente.

No crean que los he abandonado porque estoy andando por aquel Shagou lleno de tierra amarilla.

No, no crean que mi libro se refiere nada más a la religión. Lo que he venido describiendo es el mismo ideal que ustedes han venido persiguiendo. Sí, es el ideal, es la esperanza, es la búsqueda, es todo lo amado por nosotros y olvidado por el mundo. También

voy a describir muy seriamente el humanismo que he encontrado por fin. Después de leerlo, van a descubrir que este humanismo es mucho más real y valeroso que aquel humanismo subastado a bajo precio por aquellos intelectuales chinos.

Tomo prestada una pincelada amarilla del Noroeste, pisando una parcela de tierra amarilla del Noroeste, contando historias del pueblo hui y de otros pueblos marginados. Sin embargo, me preocupo más por ustedes, ansío buscar el humanismo junto con ustedes.

Por fin puedo describir a mi pueblo materno.

Pero ustedes deben testimoniar que en mi libro no hay estrechez.

En lo que describo está el hombre, la manera de ser el hombre, la situación del hombre, el mundo espiritual del hombre; también hay sociedad, carácter humano, sentido humanístico, que rodean al hombre. En mi libro hay una brillantez humana que los va a conmovir.

No pueden descubrir esta brillantez en un momento ni en un lugar cualquiera.

Cuando visité en 1987 la oficina general de la Organización Internacional Judía (B'nai B'rith International) que está en Nueva York, ellos se extrañaban por la visita de un hui chino. Les decía: sólo la situación de los judíos se parece a la de los hui chinos, los judíos constituyen la mejor referencia para los hui chinos.

Posteriormente, escribí al amigo judío del exterior, cuando regresé por octava vez del Noroeste que amo profundamente, y estaba ya listo para empezar este libro. Obstruido el corazón por el sentimiento que se engendró a partir de la trágica épica de Jahriya, escribí en la carta estas palabras: es posible que Dios tome por testimonio a los judíos en Europa, y por el mismo motivo, a los hui en China.

Odio la estrechez.

No quiero que sientan ningún distanciamiento extraño al leer las partes sentimentales en mi libro. Estas expresiones se deben a que el pueblo de Jahriya ha pagado un precio demasiado alto para que su mundo espiritual no sea agredido, debido a que su silencio es demasiado insoportable. La historia de Jahriya que les voy a narrar es, en realidad, una iluminación del camino que buscan ustedes con rumbo al ideal, al humanismo y a la libertad del alma. La experiencia que obtengan con la lectura de mi libro les servirá para su futura decisión.

Para mí, a quien han venido siguiendo silenciosamente desde los libros *El corcel negro* y *Ríos del Norte*, esta obra será la culminación

de mi trayectoria literaria. No me atrevo a prometer nuevos libros míos que superen a éste, incluso estoy pensando en poner punto final a mi creación literaria.

En 1978 lancé con un coraje juvenil mi consigna de "por el pueblo", tres palabras que fueron objeto de mucha burla. Hoy ya puedo decir con toda dignidad que la he sublimado. Era un compromiso frente a ustedes; hoy he cumplido, no he faltado a mi palabra.

Con el fin de disminuirles a ustedes, el mundo no-Jahriya, dificultades en la lectura, he tratado de introducir algunas nociones. No obstante, van a encontrar ambigüedades en su lectura, porque, a pesar de todo, ésta es la primera narración que ha terminado con un largo periodo de silencio, ésta es la primera vez que se publica este secreto. Voy a usar no pocas citas, ya que sería una gran lástima no citar a los textos secretos de los grandes escritores que están fuera del círculo de literatos. Para este libro, Jahriya entregó todos sus textos secretos, que no habían entregado cuando vivía Lu Xun, no habían entregado cuando Gu Jiegan, el famoso historiador, vivía en Ganzu, pues ni siquiera cuando Fan Changjiang, el conocido periodista, visitaba sus familias.

Los centenares de miles del pueblo Jahriya y yo estamos esperándolos. Depositamos nuestra auténtica esperanza en ustedes, esperándolos a ustedes, verdadera esperanza, los han, los judíos y todos los que valoran el alma. Esperamos que desentierren su sensibilidad apagada, que recuerden aquellos misteriosos instantes olvidados, que miren de frente el amor y el humanismo mencionados tantas veces por ustedes, en fin, que nos comprendan.

El inmenso altiplano de la Tierra Amarilla y el Noroeste abren las puertas de par en par ante ustedes dándoles la bienvenida. Desaparecerán la superficialidad y el turismo. Van a sentir la captura de un verdadero conocimiento. Entren a este mundo, acostúmbrense a su sequía y su riguroso paisaje, soporten la dureza del temple. Así se hará realidad aquel deseo que abrigan desde hace mucho tiempo, así serán hombres de llanto y risa.

Cuando regresen del Noroeste por octava vez y de Xihaigu por décima vez siguiendo el mapa de mi libro, van a sentir la participación en mi creación. Al volver a leer mi libro con detenimiento después de limpiar el sudor y el polvo en la frente, éste les parecerá más bello debido a su participación. Estoy seguro.

Entonces, van a tocar no solamente mi corazón sino el corazón del Noroeste. Mi sentimiento, su sentimiento y el sentimiento de

los mártires se empujarán entre sí. El temblor de aquel momento será increíble. No tengo ninguna duda sobre la llegada de este valioso momento. Lo adoro. La humanidad futura nos envidiará por no poseerlo. Ellos van a sentir que en el mundo no habrá ningún sentimiento más apreciable que éste.

Martí
en las ideas

JOSÉ MARTÍ*

Por *Federico* MAYOR ZARAGOZA
DIRECTOR GENERAL DE LA UNESCO

POR UNA COINCIDENCIA DE ALTO SIMBOLISMO, el centenario de la muerte de José Martí se conmemora en el año que las Naciones Unidas han dedicado a la tolerancia. Esta actitud de respeto y comprensión hacia el prójimo —que no excluye el disenso ni la defensa del criterio propio— es el marchamo de los espíritus fuertes, de quienes —como Martí— han comprendido que sólo vence quien convence, que la violencia apenas produce victorias pírricas y espejismos históricos.

Predicar la tolerancia no equivale a promover la docilidad ni la resignación. “El amor —escribió Ortega y Gasset— también combate; no vegeta en la paz turbia de los compromisos”. La UNESCO combate las múltiples manifestaciones de la violencia —la guerra, la exclusión, la miseria, la ignorancia— y trata de erradicarlas fomentando, como exige su mandato constitucional, “la solidaridad moral e intelectual de la humanidad”. Pero lo hace con las armas de la paz, mediante la cooperación internacional en ciencias, cultura y educación, porque en los asuntos humanos los medios no pueden ser cualitativamente distintos del fin que se procura.

Este empeño de libertad, justicia y solidaridad ha hallado en América Latina terreno fértil y paladines generosos. Bolívar y San Martín, Bello y Sarmiento, Mitre y Montalvo mostraron que sólo mediante la dignidad, que emana de la educación de cada hombre y cada mujer, pueden construirse sociedades libres, prósperas y pacíficas. En este panteón de forjadores de naciones ocupa Martí un lugar destacado.

La preocupación por la que él llamaba “Nuestra América”, por esos pueblos que conoció a fondo y sintió como propios, y a los que

* Estas palabras fueron pronunciadas con motivo de la publicación del número de *Periódicos* dedicado a José Martí en el centenario de su muerte, La Habana, 23 de mayo de 1995.

defendió al obrar por Cuba, es hoy una de las dimensiones más vivientes de su pensamiento. Para él, maestro de inquebrantable vocación, el destino de América se forjaba en las aulas. En 1886, le confía a su amigo mexicano Manuel Mercado su propósito de publicar libros que lleven la cultura a los más apartados rincones de América, a precios accesibles para todos:

Tengo el pensamiento de hacerme editor de libros baratos y útiles de educación y materias que la ayuden, cuyos libros pueden hacerse aquí (en Nueva York), en armonía con la naturaleza y las necesidades de nuestros pueblos... estos libros útiles, con ediciones sucesivas, vendrán a reducirse a un precio tal que no habrá quien no pueda hacerse de ellos...

Estas palabras bien podrían presidir el empeño que el Fondo de Cultura Económica de México y la UNESCO desarrollan conjuntamente desde hace tres años, con la colaboración de veinticuatro periódicos de América Latina y la Península Ibérica. Porque *Perio-libros*, cuyo número de este mes está dedicado al poeta y patriota cubano, no es otra cosa que el esfuerzo de poner al alcance de todos, a precios mínimos, las obras maestras de la literatura de lengua española y portuguesa. La UNESCO, las editoriales y los diarios asociados en esta empresa contribuyen así a fomentar la integración latinoamericana, la unidad del continente en su policroma diversidad y la Cultura de Paz que todos anhelamos para el siglo venidero.

Hace cincuenta años, otro poeta que llegaría a ser director general de la UNESCO, el mexicano Jaime Torres Bodet, dijo en homenaje a Martí:

El valor de los grandes hombres es eterno porque su acción no cesa cuando fallecen. Mientras sus ideas conservan fuego bastante para animar y encender nuestra existencia, están junto a nosotros, viven por nosotros y con nosotros. Por eso, medio siglo después de muerto, para obtener la paz que buscamos, austera y franca, segura y justa, combate al frente de nuestras filas un soldado sin armas, un verdadero soldado libre: José Martí.

¡Para obtener la paz que buscamos! Esa paz que tenemos que edificar en la mente de los hombres como un baluarte contra la barbarie y la inhumanidad porque, como reza su carta fundacional,

la UNESCO se propone contribuir a la paz y la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos

y a las libertades fundamentales, que, sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, la Carta de las Naciones Unidas reconoce a todos los pueblos del mundo.

En el centenario de la muerte de José Martí, en este Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia, me complace honrar la memoria de uno de los hijos más ilustres del continente americano; el poeta, pensador y maestro que supo poner su talento y entusiasmo inagotables al servicio de la libertad de Cuba y de América, que fue capaz del sacrificio supremo en aras del ideal independentista. Y al evocar su memoria y la inmensidad de su ofrenda, hago votos para que nunca más tenga nadie que morir por causas que merecen ser vividas; para que el ideal de armonía y concordia que él anhelaba —una patria con todos y para el bien de todos— se haga pacífica realidad en la gran república latinoamericana.

EN TORNO AL CARÁCTER "INTOCABLE" DE JOSÉ MARTÍ*

Por *Ottmar ETTÉ*

UNIVERSIDAD DE EICHSTÄTT,
ALEMANIA

LA RECEPCIÓN DE JOSÉ MARTÍ, en sus cien o más años, ha revelado ser un proceso de gran complejidad, pero también de una comprobada e ininterrumpida lógica y coherencia internas. El peculiar significado de esta recepción, que de hecho convirtió al ensayista, poeta y revolucionario cubano en una "encarnación de Cuba",¹ no se manifiesta sólo en la palpable omnipresencia de Martí en la Cuba actual, en el inabarcable número de publicaciones sobre su vida y obra aparecidas dentro y fuera de la isla caribeña, o en la discusión, todavía polémica y vehemente, en torno al "legado" político, ideológico y, aunque en menor medida, literario, del prócer de la independencia. Dicho significado se evidencia sobre todo en los desarrollos de la política interna y externa, teniendo en cuenta el papel y la función francamente *sismográficos* que distinguen a los cambios de su imagen y la puesta en perspectiva de determinadas partes de su obra a lo largo de la historia de la recepción. Las siguientes observaciones *no* pretenden ser una síntesis de este proceso multifacético. Intentan recalcar determinados desarrollos dentro de una historia de la recepción de José Martí, sacar las primeras conclusiones para un nuevo enfoque de la interpretación de la obra martiana, proporcionar a quien haga una rápida lectura de esta obra el acceso a fases específicas de la historia, y motivarlo, mediante una lectura más detallada de cada uno de los capítulos, a profundizar en los

* Este artículo constituye el último capítulo de la obra de Ottmar Ette, *José Martí. Apostel - Dichter - Revolutionär. Eine Geschichte seiner Rezeption*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991, cuya traducción al español aparecerá próximamente bajo el sello editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el título *José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción*.

¹ Cintio Vitier, "Martí: Cuba" (1962), en Cintio Vitier y Fina García Marruz, *Temas Martianos*, La Habana, Instituto del Libro, 1969.

tan fascinantes como característicos desplazamientos dentro de la imagen de Martí hasta el presente.

La investigación sobre José Martí adquirió tal peso en Cuba a lo largo de su historia, que logró constituirse y establecerse duraderamente dentro del ámbito intelectual de la Isla como un área con una lógica propia de transmisión de impulsos venidos de fuera. Es indudable que la relativa autonomía de este campo estuvo históricamente sujeta a los fuertes cambios que en grado diverso repercutieron en los dos polos de la imagen de Martí, ya perfilados desde muy temprano. Si en el campo parcial la imagen del Martí "literario" reaccionó sólo en forma limitada, y hasta bien entrados los años cuarenta, a los cambios realizados en la vida política, económica o social de la Isla, el Martí "político" se había convertido ya desde antes de su muerte, en "lugar" de una polémica que funcionalizó e interpretó su vida y su proyecto de una nueva Cuba en estrecha vinculación con los cambios a corto y largo plazo producidos dentro del campo de poder.

Ello reveló con bastante claridad que el extraordinario papel de José Martí en la historia de Cuba no se debía en forma exclusiva a la lectura de sus textos, sino a que precisamente en las primeras dos fases² hubo fenómenos de recepción, basados en una tradición no escrita, que llegaron a alcanzar una gran importancia. A esto contribuyó sobre todo el enorme magnetismo que tenía Martí como orador, pero también el efecto duradero de determinados modelos iconográficos, en cuya formación había cooperado conscientemente el prócer de la independencia. El mito del "apóstol" y "mártir", nacido en el exilio cubano, fue llevado a la Isla tras la independencia formal de Cuba y se tradujo en monumentos, bustos y ritos del culto martiano. Se alimentó tanto de fuentes escritas como no escritas, que sacaron provecho mutuo de una situación en la que las obras de Martí apenas habían sido publicadas y sólo eran fragmentariamente conocidas por un pequeño público lector.

Cuando esta situación comenzó a mejorar en forma sustancial a partir de mediados de los años veinte, y las ediciones de textos y antologías —basadas en una primera e importante, aunque poco difundida edición de las *Obras completas*— dieron a conocer los ensayos y poemas de Martí a un público más amplio, la función de José Martí como símbolo de la nación y la *cubanidad* se encontraba hacía tiempo arraigada en la conciencia colectiva del pueblo cubano. La vaguedad en la interpretación de los contenidos políticos

² Hasta 1925 [n. del editor].

de la obra martiana, que se reveló como una característica del discurso sobre el Martí "político" en la recepción anterior al cambio de siglo, creó un vacío que logró ser llenado por los intereses más opuestos y particulares al servicio de funcionalizaciones del "símbolo nacional". Justamente esta vaguedad hizo posible procesos colectivos de identificación dentro de los más diversos grupos sociales e instituciones cubanos, ya que para cada uno de esos grupos José Martí representaba objetivos y valores totalmente opuestos. En consecuencia, la repercusión política de Martí durante las dos primeras fases tuvo poco que ver con las concepciones políticas del revolucionario cubano.

Ya con anterioridad al fin de siglo se perfilaron muy claramente entre los contemporáneos estructuras de una veneración casi-religiosa de José Martí, que crecieron a lo largo de la historia de la recepción, y hasta los años cincuenta, dominando sobre tendencias contrarias, preocupadas por humanizar la imagen de Martí. Esta sacralización de un autor, cuyo "origen" más moderno podría hallarse en torno a Rousseau,³ caracterizó la recepción de Martí en mucho mayor grado que, por ejemplo, la del "Libertador" Bolívar,⁴ para permanecer en el ámbito latinoamericano, y proporcionó un elemento esencial de la imagen martiana, que a su vez generó una dinámica propia e independiente de los escritos del cubano⁵ y fue y es hasta el presente de continua importancia para los diversos grupos de interés.

³ Tal la opinión de Ursula Link-Heer "Facetten des Rousseauismus. Mit einer Auswahlbibliographie zu seiner Geschichte", *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* (Göttingen) VI, 63 (1986), p. 127. Hay una serie de elementos comunes entre el "rousseauismo" y el "martianismo". Entre ellos se cuenta no sólo el hecho de proporcionar y transmitir determinados modelos de formas colectivas de vivir y pensar para que el lector afronte su propia vida o para continuar sosteniendo una discusión ideológica en torno al autor venerado; hay paralelos especialmente curiosos, por ejemplo: la formación de una "nueva religión" (como se pudo observar con claridad en la recepción martiana), así como una transgresión del "diálogo del lector con la obra", en la medida que los escritos respectivos son referidos directamente a una aplicación pragmática" (p. 146). El marco del presente estudio no permite seguir profundizando en los mencionados elementos comunes entre la recepción de Rousseau y Martí.

⁴ En el transcurso de este estudio se establecieron a menudo comparaciones con el héroe de la Independencia.

⁵ Con seguridad, la frecuente paráfrasis de determinados pasajes de la obra en los primeros estudios sobre Martí —para los cubanos convertida en una verdadera biblia— contribuyó considerablemente a que la sacralización no sólo de los textos sino también de la figura de José Martí siguiera su marcha.

La determinación de las concepciones políticas del ensayista cubano sobre la base de nuevas ediciones de sus obras a partir del segundo cuarto del presente siglo se llevó a cabo en el contexto de una nueva situación dentro del naciente campo parcial de los estudios martianos. Desde mediados de los años veinte se perfiló un nuevo discurso sobre el Héroe Nacional, que convirtió a Martí en centro y eje (y al mismo tiempo en una importante "arma") de una recrudescida y consciente batalla ideológica que se extiende asimismo hasta el presente. Este contexto fuertemente ideologizante hizo que el estudio de las ideas políticas del "Apóstol" se vinculara en forma decisiva a los acontecimientos dentro del campo de poder cubano. A este respecto, no hay que subestimar el hecho de que la "refundición" de los escritos martianos en colecciones de aforismos —calificadas de "obras cantera" en el presente trabajo dada su función—, modificó esencialmente el conocimiento de la obra. Estas apreciadas colecciones, consultadas y reeditadas con frecuencia, redujeron la obra de Martí, en la conciencia de un amplio público, a un número manejable de citas de aplicación universal. Dado el frecuente recurso legitimador a la figura símbolo de la nación por parte de las más diversas posturas políticas dentro del campo de poder, la relativa autonomía del campo parcial se encontraba bastante restringida, sobre todo en el ámbito del Martí "político". Muchos autores no sólo figuraban en el campo intelectual, sino que al mismo tiempo desempeñaban cargos públicos o cumplían importantes tareas dentro del campo político.

Fuera de eso, se hizo cada vez más evidente que el recurso a Martí podía asumir no sólo una importante función estatal, sino también revolucionaria, una concreta polarización política, que se efectuó en forma dramática tras la asunción del poder por parte de Batista y que dominó cada vez más la recepción de Martí.

Así pues, la historia de la recepción del Martí "político" en Cuba se reveló como una historia de constantes y reiterados intentos de los discursos del poder por apropiarse de los textos martianos y del símbolo mismo de la *cubanidad* —ya fuera el liberalismo político o la dictadura fascistoide, el populismo o el comunismo, e incluso la Iglesia o la masonería.

En este desarrollo se fue incorporando cada vez más al Martí "literario". Desde el comienzo, éste se había constituido casi en el único objeto de la recepción martiana en el extranjero, cuya amplia repercusión se debía, no en última instancia, al prestigio de una serie de escritores del mundo hispanohablante, reconocidos internacionalmente. Si el Martí "político" dominaba en forma clara

los estudios martianos en Cuba, el Martí "literario", el "poeta" y "visionario", continuó siendo, hasta muy entrados los años cuarenta, un dominio principalmente extranjero.

Todavía en 1953, año del centenario del natalicio de José Julián Martí y Pérez, se pudo constatar esa polarización o división de tareas (que jamás fue absoluta, por cierto). Por la misma época, sin embargo, se produjo un primer y profundo intercambio mutuo entre la recepción cubana y extranjera que fecundó a las dos partes. Así se indagaron con nuevos argumentos las causas de la artificial separación entre lo "literario" y lo "político"; también en el extranjero, Martí fue concebido cada vez más como escritor y revolucionario, de manera que fuera de Cuba se crearon las bases para comprender posteriormente aquellas modificaciones de la imagen martiana, que se *evidenciaron* con radicalidad siempre creciente durante y después de la llamada "fase martiana" de la Revolución Cubana. Ciertamente es que el triunfo de los revolucionarios no trajo consigo ninguna interpretación política nueva —tanto que el año 1959 no significó ruptura alguna en la historia de la recepción de Martí—, pero sí se impuso con fuerza la imagen del "revolucionario" y "antiimperialista", hacía tiempo elaborada en la Isla. Así pues, se arrinconó una vez más al Martí "literario" en Cuba.

La institucionalización de la Revolución corrió a la par de una institucionalización no sólo de los estudios, sino de cualquier tipo de interés en el "Héroe Nacional". Si a primera vista ello hizo posible una más eficaz consolidación y refuerzo organizativo del campo parcial, el proceso de institucionalización, sin embargo, que terminó en la segunda mitad de los años setenta, subordinó en forma inequívoca los estudios martianos al campo de poder en Cuba. El sustancialmente más efectivo apoyo del Estado en el aspecto económico, administrativo y organizativo, no condujo, pues, a un ensanchamiento, sino más bien a una clara e intencionada restricción de la relativa autonomía del campo parcial dentro de la política cultural —para entonces ya fijada— de la Revolución Cubana. Ello tenía que ver, en una escala a mediano plazo, con un desarrollo lineal y continuo, que, sin embargo, sufrió oscilaciones a corto plazo, con las cuales el campo parcial martiano reaccionaba —según su propia lógica— a impulsos venidos de fuera y que remitían principalmente a la situación internacional en el campo económico, político, ideológico y social.

Justamente la funcionalización político-ideológica de Martí constituyó un sismógrafo para el desarrollo tanto de las relaciones

entre la Isla y las potencias extranjeras (sobre todo con los Estados Unidos y la Unión Soviética) como también entre Cuba y su exilio. A la vez, los estudios sobre Martí en el exilio cubano ("fuera de la Revolución") permitieron identificar una disposición simétricamente refleja respecto del campo parcial cubano-insular documentando al mismo tiempo el estrecho vínculo y la relación ideológicamente antagónica entre ambos campos parciales.

La Revolución Cubana, con su invocación al "autor intelectual", al "compañero" José Martí, despertó en el extranjero —sobre todo en una serie de países de Europa Oriental y más tarde también de Europa Occidental— un creciente y renovado interés por el Héroe Nacional cubano, ante el trasfondo y desde la perspectiva de la triunfante Revolución. Este proceso, a su vez, volvió a tener repercusiones en el campo parcial de los estudios martianos en Cuba.

Si la primera fase de la recepción cubana de Martí tras el triunfo de la Revolución estuvo caracterizada por la imposición y divulgación graduales de una determinada imagen del Héroe Nacional *dentro* de la Isla, la década siguiente puso de manifiesto los primeros pasos tendentes a difundir esta imagen de Martí en el exterior. La literatura (y la política cultural) cubana de los años sesenta se había constituido conscientemente en parte de la política exterior,⁶ configurándose no sólo como un importante instrumento de auto-búsqueda y autorrepresentación, sino también como un estratégico "producto de exportación" de la joven Revolución. Así pues, el proceso que condujo a consolidar y determinar en forma creciente la imagen de Martí propia de la Revolución, convirtió a Martí (sobre todo al político), cuya veneración había sido importada a la isla a comienzos de siglo, en parte importante de las iniciativas político-culturales del gobierno cubano. La Isla, que en los años setenta bajo presión soviética había tenido que renunciar a "exportar" la Revolución (aunque no a su posición internacionalista), emprendió entonces renovados esfuerzos en favor de una "exportación" de José Martí, que transcurrió (como lo pudo mostrar la historia de la recepción) con bastante éxito, ya que en el exterior Martí hoy no es conocido *exclusivamente* como el genial poeta del modernismo, sino más a menudo como precursor de la revolución de Fidel Castro.

⁶ También en este campo, la invocación al "autor intelectual" había asumido desde el comienzo una importante función.

El desarrollo aquí bosquejado, sin embargo, no implicó, en modo alguno, un relevamiento de las antiguas imágenes de Martí por otras nuevas, como se afirmó en anteriores estudios histórico-recepcionales. Antes bien, es posible demostrar que las diversas corrientes tradicionales dentro de la recepción de Martí, que históricamente se habían configurado muy temprano, no se relevaron en forma sucesiva, sino que continuaron funcionando paralelamente dentro de distintos contextos socioeconómicos. Aunque a veces, en épocas y espacios geográficos diferentes, dominaron otras corrientes tradicionales, sin embargo no desapareció ninguno de los fundamentales modos de interpretación analizados en el presente estudio. Determinados elementos aparentemente incompatibles de imágenes de Martí extrañas y a menudo antagónicas fueron actualizados repetidas veces e integrados en otros paradigmas interpretativos; así, por ejemplo, con la incorporación de elementos hagiográficos a la imagen de un Martí revolucionario.

Esto se pudo observar muy claramente en la batalla ideológica desatada a partir de los años veinte, ya que durante tantas décadas de pugna en torno a Martí, y en particular tras el triunfo de la Revolución Cubana, no se emplearon, en lo esencial, "armas martianas", o argumentos que no hubieran sido utilizados ya en tempranas fases de la recepción.⁷ En este campo se manifestaron una serie de paralelos entre la funcionalización militante (y a menudo nacionalista) de Martí en los años treinta o cincuenta y la de principios de los sesenta o setenta, tanto en el seno de la recepción cubana como también con respecto a los intentos interpretativos y funcionalizadores en el extranjero. Una prueba más para la persistencia de determinados modelos de legitimación la proporcionó la recepción en el exilio cubano de los años ochenta, donde a determinados ritos del culto martiano se asignaron nuevas funciones dentro de un contexto político y social por entero diferente.

Ciertamente, la investigación martiana condujo a nuevos e importantes resultados, que ampliaron y profundizaron considerablemente nuestro conocimiento sobre José Martí. La presente historia de la recepción pudo constatarlo en una serie de aspectos. Esto, sin embargo, no se llevó a cabo en el sentido de una comprensión sustancialista de los textos, a consecuencia de la cual una recepción continua hubiese desplegado sucesivamente el po-

⁷ Una excepción al respecto es la concepción de Martí como pensador del y para el Tercer Mundo, que fue desarrollada en Cuba en los años sesenta.

tencial cognitivo contenido en los textos, llegando así a una comprensión cada vez más profunda y en definitiva "verdadera" de la vida y obra de Martí. Antes bien, la historia de la recepción pudo documentar —mediante la detallada investigación de los niveles de mediación entre literatura y sociedad que obraron en el proceso de la recepción aquí analizado—, que también sobre una base de conocimientos esencialmente mejorada persistían las posiciones antagónicas fundamentales dentro de la interpretación del "Apóstol" y "Revolucionario".

Cierto es que, comparada con ello, la recepción del Martí "literario" transcurrió en forma menos espectacular, pero no estuvo, en modo alguno, desvinculada de los desarrollos en el ámbito de la interpretación del Martí político. La pregunta sobre la relación entre los dos ámbitos, que habían sido separados artificialmente por la recepción del poeta y revolucionario, fue planteada una y otra vez, primando en general las respuestas extremas a una cuestión tan central: ¿Martí era celebrado (a partir de un punto de vista que puede remontarse a una larga tradición desde la muerte del poeta) como lírico genial, cuyas actividades políticas habían sido secundarias o perjudiciales para su labor literaria, o sus actividades literarias eran vistas como emanaciones directas de su sentir político, con lo cual los poemas y relatos, su novela y sus piezas de teatro eran interpretados como formas ornamentales o meros vehículos de sus mensajes políticos. El predominio del primer esquema en la recepción del exilio cubano y la supremacía del segundo modelo interpretativo en la recepción cubano-insular evidencian que los enfoques interpretativos en este campo de la investigación martiana no se separaron, en modo alguno, de las normas y obligaciones de todo el campo parcial (marcadamente ideológico) de los estudios sobre el poeta de los *Versos sencillos*; antes bien, obedecieron a la lógica interna de dicho campo.

A diferencia de anteriores trabajos, la presente historia de la recepción concibe la recepción martiana en el extranjero como parte integral de todo el desarrollo. La división de tareas —bosquejada al comienzo— entre estudios cubanos y extranjeros sobre el político y el poeta dio paso, tras una fase de mutuo intercambio a partir de los años sesenta, a una situación en la que la imagen cubano-insular de Martí determinó en forma creciente los estudios en el extranjero. Al mismo tiempo, la base institucional e ideológicamente normativa de los estudios martianos en Cuba parece haber conducido a que sólo fueran acogidos determinados trabajos realizados en el extranjero. Hasta los años sesenta, La Habana se había constituido en

el indiscutible centro de estos estudios, una posición que se pudo consolidar en primer lugar con la fundación de la Sala Martí y más tarde del Centro de Estudios Martianos.

Pese a la actividad editorial del mencionado centro, el estancamiento observado en los *estudios* cubanos sobre Martí⁸ y el previsible aumento de importantes publicaciones en el extranjero, inducen, sin embargo, a preguntarse hoy en día, si a principios de la década de los noventa —o quizá ya desde hace algunos años— no se viene abriendo camino un nuevo desarrollo, que trae, una vez más desde el extranjero, importantes impulsos para una nueva interpretación. Es aún muy temprano para juzgar si los trabajos publicados fuera de Cuba y de su exilio pudieron inaugurar, por vez primera, una etapa en la historia de la recepción martiana, que no parte, como hasta ahora, de factores políticos, sociales, económicos o del seno del campo parcial en *Cuba*, sino que está determinada por estudios realizados en el extranjero. Sólo los resultados de la década de los noventa podrán confirmar si los enfoques verdaderamente nuevos presentados fuera de Cuba en los años ochenta constituyeron el inicio de una nueva y aún indiscernible fase de la recepción de José Martí.

Cierto es que una serie de problemas fundamentales de la interpretación de Martí no ha sido todavía resuelta. Así, la historia de la recepción evidenció con toda claridad que, pese a o justamente a causa de la controvertida presentación del poeta, ensayista y revolucionario cubano, existen aún graves deficiencias metodológicas en el campo de los estudios martianos. Una selección de los pasajes analizados hecha según la deseada puesta en perspectiva de Martí continúa llevando a resultados opuestos, resultados que ya se habían establecido al comienzo del análisis. La subordinación de la *investigación* martiana a la prolongada batalla ideológica en torno al "Héroe Nacional" ha impedido, en forma eficaz, que los resultados de la mayoría de todos los trabajos sean seguros y comprobables metodológicamente. Con excepción de algunos pocos trabajos, hasta ahora muy rara vez se ha mostrado disposición de discutir abiertamente las bases metodológicas en los estudios martianos.

La división entre un Martí "político" y un Martí "literario", originada en la historia de la recepción, también continúa siendo un

⁸ Esto atañe en igual medida a los estudios martianos del exilio cubano, que cada vez más desempeña funciones militantes dentro de las cambiantes circunstancias políticas.

problema principal por la relación entre el poeta y revolucionario. Todavía no se vislumbra una comprensión orgánica del conjunto de la obra de Martí que no subordine unilateralmente un aspecto al otro. No obstante, ya se ha reconocido, en general, la necesidad de analizar el *desarrollo* de las ideas y realizaciones de Martí mediante un estudio *cronológicamente* orientado de sus textos. Este empeño, sin embargo, es a menudo contrarrestado por los esfuerzos por inferir de ese desarrollo una determinada perspectiva actualizadora de Martí sobre posiciones político-ideológicas del presente. De esta manera, la obra de Martí y el estudio de la misma pasan una y otra vez a un segundo plano, mientras que el "aprovechamiento", la batalla en torno al "legado" del revolucionario, dominan nuevamente la escena.

Semejantes controversias permiten reconocer la ambigüedad del hecho que José Julián Martí y Pérez conserve, todavía, casi cien años después de su muerte, una asombrosa *actualidad*, ya que esta actualidad fue y es mal interpretada por la mayoría, en el sentido de una *actualización* (y funcionalización ideológica). La historia de la recepción mostró a este respecto que tales actualizaciones no se volvieron corrientes —como se escucha a menudo— sólo a partir de la Revolución Cubana, ya que al menos desde los años veinte dominaban el campo parcial de los estudios sobre Martí. El análisis de la recepción de José Martí pudo comprobar en qué medida determinados intereses orientaban y orientan, por tanto, condicionaban o condicionan socialmente, en gran medida, los enfoques interpretativos y los procesos de funcionalización. A este respecto, el sentido que tienen los textos de Martí está ligado al correspondiente *lugar de la lectura*. Al mismo tiempo, esos intentos de poner en perspectiva, de dar coherencia y univocidad a la obra del escritor cubano, condujeron a absolutizar y volver intangibles determinados pasajes de esta vasta obra, a causa de su frecuente empleo fuera del contexto original.

Esto coincidió con los resultados generales de la presente historia de la recepción. Pues las controversias no se centraron tanto en José Martí y sus escritos como en los intentos de interpretación y funcionalización. Por ello, no se buscaban contradicciones en el plano de los escritos de José Martí, sino que se proyectaban —a partir justamente de los textos— en las interpretaciones, calificadas de "distorsionantes", de los grupos (ideológicamente) enemigos. Las vehementes discusiones en torno a la obra ensayística, lírica, narrativa o dramática condujeron, pues, a modos de lectura contrarios,

monosémicos y dogmáticos, que excluían cualquier polisemia en los escritos de Martí.

Precisamente por esto, el proceso de sacralización y canonización iniciado antes del cambio de siglo logró mantenerse, hecho que tiene enormes consecuencias para los estudios sobre el Héroe Nacional cubano en el presente. Pues José Martí pertenece, desde hace mucho tiempo, al grupo de literatos, políticos y pensadores latinoamericanos que Fernando Ainsa calificó muy acertadamente, hace pocos años, como "los intocables de la literatura".⁹

El carácter "intocable" del revolucionario y poeta, consecuencia del desarrollo aquí bosquejado, debe superarse una vez más hoy en día. Ya se han dado, como lo mostró la historia de la recepción, los primeros pasos en este sentido. Hoy, más que nunca, se hace necesaria una vuelta a los escritos de Martí que tenga en cuenta los vínculos de éstos con toda la actividad del cubano y el trasfondo de los respectivos contextos históricos. Tal vuelta, sin embargo, debe efectuarse sobre la base de una reflexión metodológica; no es posible omitir y seguir concibiendo las contradicciones como algo molesto, sino que deberían aprovecharse como puntos de partida de un nuevo tratamiento. No puede seguir ocupando el primer plano la *funcionalización* de determinados pasajes arrancados del contexto, sino su *funcionalidad* dentro del texto correspondiente. A este respecto, cobra enorme importancia un estudio de los contextos histórico, geográfico e intraliterario: son éstos los que determinan el *lugar de la escritura* del novelista, político, revolucionario, periodista, ensayista, poeta, novelista, etc. A partir de esta nueva posición cabrá reconsiderar, pues, la *actualidad* del cubano, lejos de cualquier *actualización*. José Julián Martí y Pérez no puede continuar siendo un *intocable* de la literatura, de la cultura y la política latinoamericanas.

Traducción de Luis Carlos Henao de Rigard

⁹ Fernando Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Gredos, 1986, p. 98. Estos autores hacía tiempo se habían "convertido en 'hombres de mármol', lejos de toda dimensión humana, existencial y circunstancial y, por supuesto, de todo análisis crítico".

EL IDEARIO MARTIANO Y SU RECEPCIÓN EN COSTA RICA

Por Mario OLIVA MEDINA

UNIVERSIDAD DE HEREDIA, COSTA RICA

EL SIGLO VEINTE abre una enorme constelación en cuanto a la producción, circulación y recepción del ideario martiano en Costa Rica. El siglo XIX reconoció en Martí un luchador y revolucionario, visión que no incluía todos los valores de su avasallante personalidad. Habría que esperar el nuevo siglo, y con él, la llegada de un grupo de jóvenes intelectuales que retomarian el ideario martiano desde múltiples vertientes, destacando las facetas de pensador, escritor y poeta, aunque sin descuidar la de hombre de acción, debido en parte a la devoción que le profesaron intelectuales, maestros, políticos, jóvenes y niños a este hombre solar de la cultura continental y universal.

No sabemos en forma precisa cuándo entró en contacto don Joaquín García Monge con los escritos de Martí. Lo cierto es que a inicios de la segunda década del siglo veinte ya los divulgaba, lo que le permitió conocer y comprender su pensamiento y su obra.

Figuras de la talla de Joaquín García Monge, Roberto Brenes Mesén, Omar Dengo, Carmen Lira, Lilia González, Rómulo Tovar, Carlos Luis Sáenz, Octavio Jiménez, Vicente Sáenz, entre otros, van a tener una enorme influencia sobre la intelectualidad de la que ellos son parte. Estas figuras serán esenciales en el despliegue y el prestigio de la obra de José Martí alcanzados en la cultura costarricense.

En 1914 Joaquín García Monge publica en la *Colección Ariel* una selección de los *Versos sencillos*, de los *Versos libres* y del *Ismaelillo*. En una breve nota explica el motivo y la fuente de la publicación: "Se han seleccionado estos versos de los volúmenes XI y XII de las obras de Martí, compilados por Gonzalo Quesada con una devoción sincera e inalterable, digna de elogio y la gratitud de la América que estudia y piensa".¹

¹ Joaquín García Monge, en Roberto Brenes Mesén, *Martí, escritor. Versos de Martí*, San José, Costa Rica, Alsina, 1914.

La edición se inicia con un prólogo de Roberto Brenes Mesén, quien en poco menos de veinte páginas discurre magistralmente sobre la obra y vida de Martí. Este texto, prácticamente desconocido, descubre virtudes mayores de su letra poética y desde su inicio hace invitación y confiesa al maestro:

Poeta venga a mí porque así le amo; porque cada poesía suya es palmera en flor y árbol de sándalo para los bosques de mi alma; porque es despeñado torrente de sierra su niagurada elocuencia; porque es plata de manantial en valle..., bajo el rumor del álamo, la voz de su Piérde encantada, porque un genio bello, en arreos de arcángel, guarda a la puerta del Edén de su alto Meru sagrado y sellado para los pies profanos, la entrada a los más; y a poder de impetrar y de imprecicar, benigno me ha sonreído el genio y me ha conducido hasta la fragua de oro, en donde a la luz y a ritmo elaboró Martí.²

Y capta otra parte indisoluble del poeta, del escritor, lo de luchador, y agrega: "Poeta, venga a mí porque fue oda a la libertad su vida y canto heroico su morir en campos de batalla..."³

La Escuela Normal de Costa Rica, cuya sede estaba en la ciudad de Heredia, se convertiría, desde su fundación en 1915 hasta los años cincuenta del siglo veinte, en el espacio más propicio para la divulgación y apropiación de las ideas martianas. Varios de sus directores fueron alentadores del ideario martiano.

El cuentista Francisco Zúñiga, explorando la influencia literaria de Carlos Luis Sáenz, hace esta remembranza, brotada de la atmósfera misma de la Escuela Normal: "En su iniciación en la literatura han influido Carmen Lira y don Joaquín García Monge. Don Joaquín era un devoto de Martí; la obra del ilustre cubano y su vida nos eran familiares a los que estudiábamos en la Normal de aquel entonces". Y por si la referencia resultara oscura, añade:

Vérsos sencillos, su *Homagno*, su *Ismaelillo*, su *Edad de Oro*, sus discursos y su lucha por la libertad de Cuba. Carlos Luis es martiano. En Martí hay una visión nueva de lo que debe ser la literatura infantil. Carmen Lira y don Joaquín García Monge son pioneros en nuestro país... Don Joaquín ha fundado la primera cátedra de literatura para niños, que considera esencial en la preparación de los maestros en la Escuela Normal de Costa Rica. Don Joaquín divulga, además de la obra de Martí, a Fernán Caballero, Juan Ramón Jiménez,

² *Ibid.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 4.

Rafael Pombo, Gabriela Mistral, Juana de Ibarbouro, Salarrué, Claudia Lars y muchos otros. Carmen Lira enseña y crea; en el escenario de la Escuela Normal se han puesto sus obras de teatro: *Ensueños de Noche Buena*, *Capucita*, *Había una vez*, *Ponerle el cascabel al gato*.⁴

Siendo director de la Normal don Omar Dengo, se creó otra institución que con el tiempo se convertiría en tradición como lo fue "La hora del cuento". Una o dos veces por semana se reunían niños de todas las edades a escuchar las narraciones de don Omar o de algunos de sus discípulos y profesores.

En aquellos días don Omar escribió su famoso pero poco estudiado diálogo "América y el Maestro", que era representado por Adela Ferreto como América y Rafael Cortés como el Maestro, en actos públicos durante el Día de la Raza.⁵

EL MAESTRO.- ¡Madre América, madre en esperanza de un porvenir cuya colisión es un designio cósmico, en el cual se concentran, como savias de siglos, los ideales de las civilizaciones para alcanzar a ser luz y redención un día en la hazaña de una nueva humanidad!

¡Madre que llegaste al mundo cuando ya no era tiempo de oír de sus labios el Sermón de la Montaña y que por ello merecerías que Jesús lo volviera a decir desde los Andes, magnificándolo!

¡Madre, he aquí que bulle en mi espíritu una profunda gestación de sus superiores ansiedades y que, incitándome a crear, me mueve a pedirte una enseñanza para el destino de tus hijos...!

¡Venga de ti la palabra reveladora! ¡Díjala tu voz, el maestro la interprete y el niño la comprenda, y juntos pongamos amor y reverencia en ella a fin de que nos guíe hacia el maravilloso advenimiento!

¡Habla, América, como cuando respondiste con tu voz de rocas al grito del nauta que te llamaba a detener las olas en el camino de un viaje inmortal!

AMÉRICA.- ¿Quién invoca mi nombre? "Tierra", oí decir aquella mañana; ahora oigo decir "Luz". ¿Quién me llama?

EL MAESTRO.- ¡El Maestro!

AMÉRICA.- ¡Habla pues...!

EL MAESTRO.- ¿De dónde viene tu fuerza?

AMÉRICA.- Ella ruga en los labios de Guatimozín cuando, hecha asnea su carne de cobre, exclama: "¿Creéis acaso que estoy en un lecho de rosa?"

EL MAESTRO.- ¿De dónde tu luz?

AMÉRICA.- ¡Encendíola Sarmiento!

⁴ Francisco Zúñiga, *Carlos Luis Sáenz, el escritor, el educador y el revolucionario*, San José, Costa Rica, Zúñiga y Cabal, 1991, p. 521.

⁵ Entrevista a Rafael Cortés, 1993.

EL MAESTRO.- ¿Quién te dio el sentido de la libertad?
 AMÉRICA.- ¡Bolívar!
 EL MAESTRO.- ¿Qué amaste en él, la espada o el verbo?
 AMÉRICA.- ¡La espada era llama cuando la palabra era acero!
 EL MAESTRO.- ¿En qué lengua oras por tus hijos?
 AMÉRICA.- ¡En la de Cervantes, divina!
 EL MAESTRO.- ¿Quién te habló en ella más delicadamente?
 AMÉRICA.- ¡Darío!
 EL MAESTRO.- ¿Quién soñó el porvenir con mayor grandeza?
 AMÉRICA.- ¡Martí!
 EL MAESTRO.- ¿Algo te inquieta, madre América?
 AMÉRICA.- El Norte...
 EL MAESTRO.- ¿Qué ves?
 AMÉRICA.- Una vasta sombra...
 EL MAESTRO.- ¿Algo te conforta?
 AMÉRICA.- El Norte.
 EL MAESTRO.- ¿Qué ves?
 AMÉRICA.- ¡La sombra de Jorge Washington!
 EL MAESTRO.- ¿Qué escuchas?
 AMÉRICA.- ¡La voz de Emerson!
 EL MAESTRO.- ¿Y hacia el Sur?
 AMÉRICA.- ¡Un potente vuelo de cóndores!
 EL MAESTRO.- ¿Qué esperas de tus hijos?
 AMÉRICA.- ¡Piedra y metal para la historia!
 EL MAESTRO.- ¿Mármol y bronce?
 AMÉRICA.- ¡No!, hay lava para cuajar héroes; hay bronce y hierro para decorar escudos; quetzales para empenachar cascos; jaguares y pumas para cortejo de la victoria y collares de esmeralda para encadenar cautivos; pero el mundo aguarda de mí el cumplimiento de otra misión...
 Quiero mármoles blandos, sonoros como olas para fundir fuertes campanas.
 El Parthenón, coronado de olímpica majestad debe erguirse otra vez ante el mundo, cual gloriosa piedra milenaria que señalará entre el tumulto de las civilizaciones decadentes, la nueva senda de los dioses... ¡Debe aparecer con la albuza sobre el dolor de los hombres!
 EL MAESTRO.- ¿El viejo Parthenón?
 AMÉRICA.- No el de la ruina sino el de los astros. Por eso, de mármol, que ya debe de atesorar —fruto de la meditación de la tierra dolorida— el secreto de una vida superior.
 EL MAESTRO.- ¿Y las campanas?
 AMÉRICA.- Ellas dirán el nuevo Evangelio resumiendo en el corazón del bronce todas las voces vírgenes y múltiples de mis selvas. Y su plegaria transfundirá el verbo de mi estirpe en la conciencia de la paz, y ésta será ennoblecida hasta transformarse en expresión de la suprema justicia. Y mis ciudades

se poblarán de profetas, y en mis desiertos arraigarán, enmarañándose, las arterias de la vida y mis bosques florecerán en resplandores y mis ríos y mares se colmarán de naves...

EL MAESTRO.- ¿Y tus hombres?

AMÉRICA.- Ellos serán algo nuevo y único en el mundo: ¡Los hijos de América!

EL MAESTRO.- ¿Y si surgiera en el Norte la tempestad?

AMÉRICA.- ¡Entonces, oh gesta de mi raza, plumas imperiales de mis Caciques, talla de Atahualpa!, entonces por mi Raza hablará el Espíritu... y confío en que sería tal la expresión de mi destino, que aquello que pudo parecer una tempestad en el Norte, fuera una aurora infinita sobre la génesis de la Humanidad.⁶

De este largo diálogo sin desperdicio surge agigantada la extraordinaria figura de Martí. La evocación de Dengo desde el inicio del diálogo une a Martí con América, madre en esperanza, exactamente las palabras con que Martí termina su famoso discurso pronunciado en la velada artística de la Sociedad Literaria Hispano-americana, el 29 de diciembre de 1889. Su idea de que la fuerza del continente en mucho debe al mundo prehispánico, el reconocimiento a precursores como Sarmiento y Bolívar, así como su interpretación de los Estados Unidos son rasgos propios de Martí, quien valora a Jorge Washington, Ralph Waldo Emerson y Walt Whitman, pero advirtiendo el peligro que entrañaba el Norte. Peligro que en la época de Omar Dengo era un hecho constatable y que este último denunció de manera enérgica.

La devoción de Joaquín García Monge lo lleva a iniciar una relación epistolar con destacados martianos cubanos. De esa concordancia consigue del doctor Aróstegui un ejemplar de *La Edad de Oro*, obra que Martí había escrito para los niños de América y había publicado en 1889 en la ciudad de Nueva York. Es bien sabido hoy, como apunta Mirta Aguirre, que las ideas básicas de *La Edad de Oro* eran: 1) formar hombres de criterio independiente; 2) firmes en sus ideas pero comprensivos con las de los demás; 3) que conocieran la vida con sus verdades: vivir es actuar, conocer, fundar, construir, aunque la recompensa tarde en llegar; 4) que supieran que la desunión es uno de los mayores peligros, sobre todo ante el naciente imperialismo y 5) que supieran que hay que querer

⁶ Omar Dengo. Presentado por Emma Gamboa, San José, Costa Rica, MCJD, 1971, pp. 167-171.

la tierra en que se nace con ternura, y con fiereza hay que defenderla contra todo y como un guerrero.⁷

Bajo esta concepción, y con la convicción de que a los niños hay que ofrecerles buenas lecturas, don Joaquín García Monge editó *La Edad de Oro*, en 1921, que se convirtió en la primera aparecida en América. A los pocos días de su publicación, la obra circulaba entre maestros y niños, sus depositarios naturales. Del instituto de Alajuela la maestra Adela Salazar reportaba su lectura entre sus alumnos de primer año; fueron esos niños quienes compusieron estas epístolas que reproducen íntegras por su belleza y porque se alzan como testimonio imperecedero de consumo y apropiación de los ideales de Martí. Adela Salazar aclaraba que sus alumnos habían demorado una semana en leer *La Edad de Oro*; luego se realizó un ejercicio de composición y las mejores se enviaron a Joaquín García Monge. Se había dado completa libertad para escribir; entre las composiciones se podían encontrar unas que hablaban de Menique y Homero; los niños se quejaban de que Joaquín García Monge no tuviera en su "Convivio de los niños" una competencia como la que abrió Martí en su *Edad de Oro* para enviar algo. Las cartas estaban escritas de puño y letra de los niños:

En nombre del I año de Martí doy a usted las más expresivas gracias por la amabilidad que tuvo para regalarnos un hermoso libro de este gran maestro. Ojalá que usted recuerde siempre este grupo de alumnos humildes que sigue el ejemplo de aquel hombre que fue modelo de los niños cubanos.⁸

He sido inmerecidamente nombrada para dirigirme a usted con el respeto que me merece a fin de presentar el testimonio de gratitud en nombre de mis condiscípulos del Primer Año A, por su obsequio, del precioso libro *La Edad de Oro*, del cual ya hemos leído algunas páginas.⁹

Con el corazón lleno de gratitud, le doy las más expresivas gracias por el libro que usted ha tenido la fineza de obsequiar a mi clase. Usted dirá que es un pequeño regalo, pero para nosotros es grande, pues es fuente de sabiduría, porque nos sirve para llevar a nuestra mente todas las ideas y bellos versos de Martí, ese gran poeta cubano que toda su vida se preocupó por los niños; ese gran hombre de una inteligencia sublime, cuyo ideal siempre fue la libertad,

⁷ Citado en Augusto Arias, "Cuatro juicios sobre Martí en Costa Rica", *Repertorio Americano*, núm. 28 (17) (5 de mayo de 1933), p. 271.

⁸ José Cabezas, "Carta", *Repertorio Americano*, núm. 2 (20) (7 de octubre de 1921), p. 91.

⁹ Ana Altamirano, "Carta", *Repertorio Americano*, núm. 2 (20) (7 de octubre de 1921), p. 91.

intrépido y valeroso también, que arrebató de las garras del tirano a su querida Cuba.

Nosotros nos sentimos enorgullecidos de tener en nuestra aula el retrato de un genio como fue José Martí. Bendita la mano que escogió y puso en nuestra aula ese sagrado nombre.¹⁰

El Primer Año A instalado en el aula del gran Martí, tiene el honor de escribirle esta carta sencilla y verdaderamente sentida en el alma de sus alumnos. No encontrará usted bellas frases ni términos escogidos, pero sí muestras de agradecimiento y aprecio reunidas aquí para cumplir con esa inmensa deuda de gratitud que con usted tenemos contraída y que tanto hemos tardado en corresponder. Bien sabemos que usted es un hombre de muchas ocupaciones y trabajos y con todo esto no puso resistencia cuando pedimos a usted su colaboración para llevar a cabo la asamblea de nuestro querido Martí que nos enorgullece. Bien aprovechadas fueron sus palabras, y en buena tierra cayeron; ya tenemos su biografía y mil apuntes de su asamblea todos llenos de pureza y amor. Parecía que las lecciones de *La Edad de Oro* fueran floreciendo en su mente y que el gran Martí, desde donde está fuera colocando en sus labios palabras tan bien expresadas como él lo usaba hacer todo, para que usted nos explicara tan bellamente su vida y su obra.

Recibimos su libro *La Edad de Oro* que con tanto trabajo usted ha logrado conseguir, y en el que viene retratada la pureza de los niños, la belleza y fragancia de las flores, y la música y la pintura y el amor por las cosas, todo retratando ese gran hombre, genio colosal, orgullo de América. Parece que fuera esto una fotografía tomada de sus pensamientos, de su carácter, impresa en este libro. Sus miradas parece que de ultratumba siempre se dirigen hacia acá y que aún no cesa de darnos consejos y enseñanzas.¹¹

Don Joaquín García Monge comprendió que "de las ternuras de José Martí, la de los niños es una de las más interesantes. Mucho quiso a los niños de América, mucho pensó en el problema perdurable de su educación".¹² En 1953 recordaba que Martí "a los niños de América, les ofrece su preciosa *Edad de Oro*, como recreo e instrucción. Lecturas sin pedantería nutritivas".

Joaquín García Monge, al igual que José Martí, fue un pedagogo intuitivo que gustaba acercarse a los niños: era frecuente en cualquier escuela costarricense esta escena de la que nos habla una de sus fervientes discípulas, Adela Ferreto:

¹⁰ Fernando Chacón, "Carta", *Repertorio Americano*, núm. 2 (20) (7 de octubre de 1921), p. 91.

¹¹ Aristides Fuente, "Carta", *Repertorio Americano*, núm. 2 (20) (7 de octubre de 1921), p. 91.

¹² Joaquín García Monge, "Un amigo de los niños", *Diario de Costa Rica*, 28 de enero de 1953, p. 4.

...Lleva bajo el brazo un cuadro que desenvuelve con amoroso cuidado. Es uno de los retratos que lo acompañan en su sala de trabajo. Uno de sus "Santos": Martí, Lincoln, Sarmiento, Bolívar, Washington, San Martín. Hablaba a los niños sin aniñamientos falsos, artificiales. Sintetizaba sus lecturas, hablaba de los próceres de América, también de Costa Rica.¹³

La edición costarricense de *La Edad de Oro* de 1921 fue elogiada en Cuba; el diario *El Mundo*, de La Habana, expresó:

A la biblioteca de *El Convivio* que se edita en San José de Costa Rica, bajo la dirección del señor Joaquín García Monge, se debe el que se haya reeditado *La Edad de Oro* que estaba agotada, y lo que es más importante, el que los niños cubanos tengan la oportunidad de instruirse con las amenas y educativas lecciones del maestro. Con lo cual, claro está, se da un merecido palmetazo a nuestras invisibles casas editoriales y hasta a nuestros flamantes editores de instrucción pública.¹⁴

Don Joaquín García Monge sabía que para los niños había que trabajar sin cansarse. Así, emprende una tarea mayor: entre 1925 y 1930, con el nombre de *La Edad de Oro* y bajo la influencia martiniana, publica varios libros de 160 páginas cada uno. Son lecturas para niños, seis tomos que incluyen temas para jóvenes y aparecen como suplemento a su revista *Repertorio Americano*. Don Joaquín no tuvo sosiego, porque para él los libros renuevan al hombre, sus ideas e ideales, y con ello crece, al tiempo que crecerá la patria. Atento al devenir y a los aportes de variadas ideologías de quehaceres útiles, artísticos, de todas latitudes, pero también de su tierra, incluye autores nacionales, centroamericanos, del sur y del norte del continente. Esta producción permite conocer la estrategia pedagógica que García Monge propuso para la educación de niños y jóvenes.

La Edad de Oro fue un noble modelo que propició en Costa Rica el desarrollo de una tendencia ejemplificadora de las revistas para niños y de la literatura infantil hasta nuestros días. Haremos, sin embargo, sólo un acercamiento a aquéllas sobresalientes y meritorias.

Entusiasmados por dar a conocer a los niños literatura de valor permanente —según el ejemplo de Martí—, Lilia González, educadora eminente, y Carmen Lira publicaron *San Selerín*, la primera revista con orientación moderna aparecida en el medio. Su primera época data de 1912-1916; fueron publicados 22 números y su

¹³ Adela Ferreto, *El maestro don Joaquín García Monge*, mimeo.

¹⁴ Citado en *Repertorio Americano* 1921, p. 63.

edición era bimestral. Se vendía a 25 centavos. Esta revista tuvo una segunda época en 1923, cuando don Joaquín García Monge aparece como coeditor, que circuló por todos los rincones de Costa Rica. En ella, los autores, y sobre todo Carmen Lira, al igual que Martí, escriben y adaptan muchas de las narraciones universales.

De 1947 a 1957, maestros de la ciudad de Heredia publicaron otra revista infantil de carácter nacional; su nombre: *Farolito*. Su directora fue Evangelina Gamboa y la administración estuvo a cargo de Ángela Sáenz y Emma Gamboa. En sus páginas se encuentran pensamientos, cuentos, dibujos y poemas recuperados de *La Edad de Oro* y de la obra de José Martí.

Emma Gamboa dedicó unos pensamientos al centenario del nacimiento de Martí, publicados en la revista *Farolito* en su entrega de abril de ese año, que dicen así:

Los niños y los hombres sienten como una estrella en el corazón cuando escuchan la palabra de Martí. ¿Qué enseña ese apóstol de frente ancha y ojos iluminados?

¿Qué fuego tiene su palabra que prende la fe en los pechos viriles?

¿Qué luz enciende su ternura que hace brotar resplandores en el alma de las mujeres?

¿Qué sinceridad trasluce su voz conmovida que hace de todos los hombres inteligentes sus amigos?

¿Qué cosas de maravilla dice a los niños que todos quisieran sentarse en sus rodillas para escucharle como a un padre?

¿Y qué verdad alienta su evangelio de libertad que por ella vive y muere?

Los niños y los hombres que escuchan a Martí sienten como una estrella en el corazón: es la estrella de los hombres buenos y los héroes.

En los años treinta, recuerda Adela Ferreto:

Con Luisa González teníamos la revista infantil *Triquitraque*, en la que aparecían cada mes temas de interés para los niños de autores nacionales y extranjeros, o escritos por nosotros, especialmente por Carlos Luis Sáenz, que como todo el mundo sabe en Costa Rica, ha dedicado gran parte de su obra literaria a los niños.¹⁵

El primer número de esta revista data del 15 de mayo de 1936, como publicación de la Asociación de Maestras de Kindergarten. Consta de dieciséis páginas; *Triquitraque* dejó de publicarse en 1948,

¹⁵ Francisco Zúñiga, *op. cit.*, p. 277.

cundo sus editores sufrieron la represión, la cárcel y el exilio. Su circulación no sólo se restringió al interior del país: llegó a Venezuela, Panamá, Centroamérica y México.

En la quinta entrega de 1936, apareció esta nota destacada y explicativa de sus editores sobre la relación que debe procurarse establecer entre el niño y los próceres: "Además de cuentos, versos, juegos y adivinanzas, los niños deben conocer la historia de los grandes libertadores de América, por eso *Triquitraque* les da a conocer el trozo anterior, escrito por José Martí, el libertador de Cuba y que fue un gran maestro de los niños del mundo".

Al final de la nota se recordaba a los maestros y a los niños "que busquen *La Edad de Oro* de Martí donde está el relato tan hermoso que se llama 'Los tres héroes'; mucho se aprende leyendo estas páginas y entran deseos de ser tan valiente como esos héroes".

Promediando los años treinta comenzaron a editarse los libros de texto para preparatoria a cargo de Adela Ferreto y Carlos Luis Sáenz, según los nuevos planes educativos. El libro quinto de la serie se titula *Madre América: lecturas americanas*. Allí aparecen los siguientes escritos de Martí: "Tenochtitlán", "Don Miguel Hidalgo", "José de San Martín", "Simón Bolívar" y "Como el elefante y como la llama". Los dos últimos trozos no sólo debían ser leídos sino memorizados por los niños. Los libros circularon hasta los años ochenta, de donde se desprende que Martí fue familiar para varias promociones de estudiantes costarricenses.

Más cerca de nosotros, en los años ochenta emergieron los trabajos de acopio y sistematización de Elías Zeledón Cartín, hoy vitales para la historia cultural costarricense. En 1989 él recogió cuentos y leyendas costarricenses y editó mimeografiada su versión de *La Edad de Oro*. A esta edición precedió una de la editorial Costa Rica prologada por Víctor Julio Peralta, con un tiraje significativo para el medio: cinco mil ejemplares, agotados al poco tiempo.

También debe destacarse la labor del escritor Alfonso Chasse, quien publica en 1991 una "antología de poemas" para niños y jóvenes, de lengua española, bajo el título del conocido poema de Martí *Cultivo una rosa blanca*, y *La hora del cuento*, selección de textos teóricos para educadores sobre el cuento infantil.

La tradición literaria infantil de carácter martiano se prolonga hasta nuestros días con las bellas ediciones que nos entrega la Fundación San Judas Tadeo de la revista *Cuento que te cuento*, y la reedición en 1953 de *La Edad de Oro* de Martí. Otra variante de esta tradición son las versiones radiales *La hora del cuento* y *El*

rincón de los niños. Su influjo habría de llegar hasta México en los años setenta, donde se creó un programa dirigido por Rocío Sanz. En Costa Rica Carlos Luis Sáenz realizó una labor semejante.

En realidad, esta presencia tan marcada de Martí en la literatura y educación costarricenses estuvo siempre acompañada por una gran atención hacia el hombre político que había en Martí; a continuación se presentan algunos ejemplos espigados de aquí y allá.

Para fecha tan temprana como 1908 Omar Dengo dejaba expresa, junto con otros jóvenes intelectuales, su filiación martiana; a los veinte años funda y dirige el periódico *Sanción*, cuyo lema es "para todos y contra todos", conocida expresión que le identifica con el apóstol.

Valora el aporte extranjero, pero exaltado declara: "No queremos monopolios en Costa Rica". Piensa como Martí que la patria está vinculada a la tierra y combate todo tipo de negocios, contratos, empréstitos con el extranjero y concesiones que puedan convertirse en un instrumento de conquista. Procura alentar la fe en lo propio costarricense y así coopera con vehemencia en campañas como la que se desarrolla en el año 1928 por la nacionalización de la energía eléctrica.¹⁶ Omar Dengo compartía esta campaña con la nueva intelectualidad; para expresarlo con el término acuñado por el escritor Gerardo Morales: intelectualidad antioligárquica, contestataria y antiimperialista. Así alzaba su voz uno de ellos, preñado de advertencias martianas: "La tierra es la que sustenta a hombres libres. Los pueblos que venden sus tierras porque ya no quieren, no pueden o no saben cultivarlas con estudio y cariño, de propietarios se tornan inquilinos".¹⁷

Carlos Luis Sáenz, de quien expresara Mario Picado sería para nosotros "el Martí de Costa Rica",¹⁸ durante la guerra civil del 48 fue acusado de organizar la contrarrevolución. Fue encarcelado en la Penitenciaría Central en la ciudad de San José, encarcelamiento prolongado por tres meses hasta la amnistía general, por lo cual tuvo que trasladarse al vecino país de Panamá. Su reclusión lo llevó a desarrollar un fructífero trabajo de organización y producción intelectual y política. Organizó entre rejas una escuela para los reclusos, leyó sin desmayo, dibujó y escribió poemas para captar el

¹⁶ Emma Gamboa, "Americanismo de José Martí", *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, San José, Costa Rica, 1959, p. 117.

¹⁷ Joaquín García Monge, "Ante el monumento nacional", *Repertorio Americano*, núm. 3 (3) (septiembre de 1921), p. 206.

¹⁸ Francisco Zúñiga, *op. cit.*, p. 573.

ambiente de la cárcel. De esa experiencia que desgarraba su alma escribió con amor a su amada Adela y le recordó, como conocedor profundo de la vida de José Martí: "Es hermoso vivir en la propia entraña y contigo, una de las más altas virtudes de aquel virtuoso y padre de las libertades humanas que fue José Martí. ¡Su rostro excelso brilla sobre nosotros! ¡Y nos deja en el alma un fulgor de su verdadera Gloria!". Y ante la lentitud de los procedimientos para alcanzar su libertad tranquilizaba a su esposa: "Así pues, hay que acostumbrarnos al peso de la cruz. Y vuelvo al gran Martí: cuando al peso de la cruz el hombre morir resuelve, sale a hacer bien, lo hace y vuelve, como de un baño de luz".¹⁹

La producción martiana costarricense se completa con el conjunto de libros y ensayos publicados en Costa Rica, aunque no exclusivamente. Trataremos aparte aquella que aparece en *Repertorio Americano*.

En 1933 Carlos Jinesta, por encargo de Joaquín García Monge, escribió el primer opúsculo acerca de las visitas del maestro a Costa Rica. Fue acogido espléndidamente por los intelectuales de su época.

Alfonso Reyes expresó a Jinesta, en carta enviada desde Río de Janeiro: "... Gracias, gran Carlos Jinesta. ¡Preciosa, encantadora monografía sobre Martí en Costa Rica! ¿Cómo acertó usted a casar la precisión documental con cierto género lírico que era natural se encendiera a la evocación de nuestro Martí?".²⁰ La escritora uruguaya Juana de Ibarbourou, por su parte, le animaba: "Triunfo y felicitaciones para mi distinguido amigo Carlos Jinesta, el gran ensayista de *José Martí en Costa Rica*. Y felicitaciones sinceras por tan hermoso estudio del héroe-apóstol de Cuba".²¹ El colombiano Ismael Enrique Arciniegas —con encomio— escribió: "La lectura de tan bello estudio ha sido motivo de gran placer. Me ha llamado la atención, su prosa, vibrante, enérgica, concisa...".²² El último comentario procede de Ecuador y pertenece a la pluma de Augusto Arias: "Acabo de leer su Martí. Es el Martí que conocemos a través de páginas inmortales y es sobre todo su Martí. Aspectos inéditos de este gran libertador que usted anota en el fluir de su

¹⁹ *Ibid.*, p. 402.

²⁰ Alfonso Reyes, en "Cuatro juicios sobre Martí en Costa Rica", *Repertorio Americano*, núm. 28 (17) (5 de mayo de 1933), p. 91.

²¹ Juana de Ibarbourou, en *ibid.*, p. 271.

²² Enrique Arciniegas, en *ibid.*, p. 271.

prosa fácil, sobria, castiza, agitada por cierto revuelo nuevo que no logra por eso volverla menos serena y perenne".²³

De estos años, 1935, es un notable ensayo titulado *Martí o de la Patria*, de Víctor Manuel Cañas, de construcción cuidadosa, elegancia, sobriedad, sonoridad y erudición producto de la influencia del modernismo.²⁴ Apareció en la revista *La Escuela Costarricense*, lo que supone su circulación y consumo entre los profesores costarricenses.

Vera Yamuni, en su libro *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, elabora un estudio minucioso sobre el ensayo de Martí "Madre América".²⁵

En los años cincuenta aparecieron dos escritos importantes. El primero en 1955, de Vicente Sáenz, publicado en la ciudad de México, *Martí, raíz y ala del libertador de Cuba*. En 1958, Emma Gamboa presentaba al XXXIII Congreso Internacional de Americanistas su trabajo "Americanismo de José Martí". Los dos textos pretendían develar en la obra de Martí lo que en otros términos refiere Noel Salomón como la toma de conciencia latinoamericana por parte del cubano. Del americanismo Emma Gamboa destacaba:

... Habla de la América entera, la nuestra de tronco indio e injerto latino y la del norte, compendio de pueblos y razas. Él no busca lo que separa y divide sino lo que acerca, hermana. Critica lo que hay que enderezar pero cumple como varón de recta justicia. Mira sin pasión a los Estados Unidos y marca lo que conviene ver con celo y apreciar sin mezquindad.²⁶

Por su parte, Vicente Sáenz señalaba "ni las palabras de Bolívar ni las admoniciones de Martí, justificadas ante las amenazas del *Destino Manifesto* implican necesariamente antiyanquismo: reflejan a lo sumo un temor fundado y un supremo anhelo: defensa de lo propio: *hispanoamericanismo*".²⁷

Mientras, en 1945 Ulises Delgado preparó un opúsculo: *La Patria es ara, no pedestal*, que contiene discursos, artículos, poemas,

²³ Augusto Arias, en *ibid.*, p. 271.

²⁴ Abelardo Bonilla, *Historia y antología de la literatura costarricense*, San José, Costa Rica, Trejos, 1953, p. 345.

²⁵ Vera Yamuni Tarbush, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, México, El Colegio de México, 1951.

²⁶ Emma Gamboa, "Americanismo de José Martí", *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, San José Costa Rica, 1959, p. 61.

²⁷ Vicente Sáenz, *Raíz y ala del libertador de Cuba*, México, América Nueva, 1955, p. 100.

entre otros, que sirven para los festejos de la colocación del Busto de Martí en la ciudad de Orotina. Un acuerdo municipal muestra la difusión del pensamiento de Martí en los colegios que dice:

La Municipalidad toma en cuenta que el estudiantado costarricense en sus programas de literatura destaca a los valores del Continente Americano, como: Sarmiento, Washington, Morelos, Martí y otros más. Deseando que Martí sea conocido en todas sus manifestaciones resuelve en este acuerdo llenar los requisitos de orden para bautizar debidamente y al mismo tiempo inaugurar nuestro principal centro de recreación el 29 de septiembre de 1945 con el nombre del insigne apóstol de la libertad de Cuba: José Martí.²⁸

Durante los últimos treinta años el ideario ha tenido dos características: por un lado, prosigue la difusión y consumo de su obra a través de la publicación de textos martianos. Por ejemplo, el Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes encarga en 1976 a Alfonso Chase y Dennis Mesén la preparación de la más completa antología publicada en Costa Rica de textos de Martí, prologada por Roberto Fernández Retamar. Publicación perteneciente a la serie *Pensamiento de América*, cuyo propósito era recuperar y divulgar el pensamiento y testimonio de los grandes americanistas, sin distinción de raza, credo político y religioso, que con esfuerzo y dedicación han contribuido al desarrollo sociocultural, construyendo un hermoso lazo de explicación y acercamiento a las realidades históricas y geográficas americanas.²⁹

Unen esfuerzos editoriales en 1993 la Editora Abril de Cuba y el Teatro Nacional para sacar a luz *Con todo el sol sobre el papel*, que contiene cartas de Martí.

Por su parte, Lilia Ramos incluía en su libro *Epístolas en la rosa de los vientos* cartas de Martí donde se recreaba en innumerables ocasiones.

Por otro lado, el ideario se desplazó de la educación primaria y secundaria a la universitaria. El ensayo "Nuestra América" adquiere carta de ciudadanía y será un encuentro con los estudiantes de recién ingreso a las aulas universitarias. También ha producido reflexiones más sistemáticas, como lo muestran las tesis de grado presentadas por Joaquín Calvo González: "El pensamiento político de José Martí", y "Martí demócrata, radical y antiimperialista", de José Ortiz Sandí.

²⁸ Ulises Delgado, *La patria es ara, no pedestal*, 1945, sin pie de imprenta, p. 5.

²⁹ Véase la contratapa del libro de Alfonso Chase, *José Martí (Antología)*, San José, Costa Rica, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1976.

Las universidades pasaron a ser el lugar idóneo para la difusión y análisis de la obra de Martí. En 1991 se realiza con todo éxito el seminario internacional "José Martí y Nuestra América", donde se presenta un considerable número de ponencias por parte de estudiosos nacionales y extranjeros, acompañado de una abundante muestra de caricaturas martianas producidas por artistas plásticos costarricenses. El proceso continuó con la creación, por la Universidad Nacional y la Universidad de Costa Rica, de las cátedras martianas, promovidas para mantener la reflexión y la producción de conocimiento en torno al pensamiento de Martí, de sus contemporáneos y sus vivencias, contribuir a la comprensión de los procesos y preocupaciones latinoamericanas a la luz del pensamiento martiano, y examinar el aporte de ese pensador en la definición de la identidad y la cultura como problema y objeto de estudio.³⁰

³⁰ Cátedra Martiana Costarricense, *Nuestra América Hoy*, 1993, p. 5.

JOSÉ MARTÍ Y LA CRÍTICA A LA RAZÓN TEOLÓGICA ESTABLECIDA EN EL CONTEXTO DEL MOVIMIENTO INDEPENDENTISTA CUBANO A FINALES DEL SIGLO XIX

Por Raúl FORNET-BETANCOURT
UNIVERSIDAD DE AACHEN, ALEMANIA

1. Introducción

A PRIMERA VISTA pudiera parecer simplemente una osadía, debida más al desconocimiento que al estudio detenido de la vida y obra de José Martí (1853-1895), pretender establecer un lazo de vinculación entre su pensamiento y la teología, máxime cuando esa vinculación —tal como se desprende del título escogido para este estudio— no solamente quiere pensarse en términos de un nexo interno, sino además como fundamento de un aporte preciso a la clarificación o al discernimiento de una de las dimensiones más centrales de toda teología que se articula explícitamente como discurso teológico, a saber, la dimensión constituida por su forma de racionalidad.

Es cierto que en los últimos años se han publicado algunos trabajos que abordan precisamente la cuestión de las relaciones entre Martí y la teología;¹ sin olvidar, por supuesto, que ya desde mucho antes autores de peso en los estudios martianos habían insistido en la incidencia del fenómeno religioso en el pensamiento de José Martí.² Con todo, el tema sigue hoy día provocando extrañeza y

¹ Cf. Rafael Cepeda, "El pensamiento religioso-contextual en la obra escrita de José Martí", en Pablo Richard, ed., *Raíces de la teología latinoamericana*, San José, 1985, pp. 191-210; y especialmente su otro estudio "José Martí, profeta de la teología de la liberación", *Pasos* (San José, Costa Rica), 16 (1988), pp. 1-5.

² Cf. Roberto Agramonte, *Martí y su concepción del mundo*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1971; Juan Isidro Jimenes-Grullón, *La filosofía*

hasta perplejidad, porque mantiene todavía plena vigencia el modelo interpretativo impuesto por esquemas tradicionales de amplia y sostenida resonancia, como, por ejemplo, la imagen del Martí radicalmente anticlerical o la del Martí influido por la masonería o incluso aquella del Martí propagador de ideas de claro corte materialista y atea.³

Contra la opinión todavía dominante de que Martí nada tendría que decir a la teología porque en nada se preocupó de ella, nos proponemos entonces en este trabajo la tarea de mostrar que eso que a primera vista sólo puede ser o bien fruto de la ignorancia o bien resultado de un interés ideológico predeterminado, a saber, el nexo esencial entre Martí y la teología es en realidad una perspectiva de interpretación que brota de la misma obra de José Martí. Quiere esto decir que partimos aquí de un convencimiento o, mejor dicho, de una hipótesis de trabajo cuya postulación central —que habrá de justificarse en el curso del presente estudio—⁴ puede ahora resumirse así: en Martí el debate práctico-teórico con la teología, especialmente con la teología cristiana católica que él conoció, no es ni accidental ni anecdótico. Esa discusión, que es en último análisis una expresión de la situacionalidad e historicidad características del pensamiento de José Martí en su conjunto —porque muestra cómo también a ese nivel teológico se hace cargo de los desafíos de

de José Martí, La Habana, Universidad Central de Las Villas, 1960; Fernando Ortiz, "La fama póstuma de José Martí", *Revista Bimestre Cubana* (La Habana), 73 (julio-diciembre, 1957), pp. 5-28; y también su artículo "La religión de Martí", *La Nueva Democracia* (Nueva York), 38 (1958), pp. 52-57 y Emilio Roig de Leuchsenring, "Martí y las religiones", en *Vida y pensamiento de Martí*, La Habana, Municipio de La Habana, 1941, t. 1, pp. 111-158.

³ Cf. Oleg Ternovoi, "Pensar es servir a la humanidad", *Anuario Martiano*, 6 (1976), pp. 53-94. Para una exposición y valoración de los distintos planteamientos dentro de esta misma línea de interpretación véase Luis Toledo Sande, "Anticlericalismo, idealismo, religiosidad y práctica en José Martí", *Anuario del Centro de Estudios Marianos*, 1 (1978), pp. 79-132.

⁴ Debe indicarse que la postulación de esta hipótesis de trabajo se apoya en los trabajos citados de Rafael Cepeda, pero también en los conocimientos vinculados a esta problemática que nos ha facilitado el estudio de otros temas en Martí. Véanse mis trabajos: "Anotaciones sobre el pensamiento de José Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), IV (1978), pp. 223-249; "José Martí y el problema de la raza negra en Cuba", *Cuadernos Americanos*, 7 (1988), pp. 124-139; "La conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí", *Cuadernos Americanos*, 32 (1992), pp. 186-195.

su contexto y tiempo peculiares—, representa por el contrario un punto modular en la obra martiana.

Para evitar de entrada cualquier posible malentendido sobre la intención que perseguimos en el presente trabajo, queremos sin embargo aclarar que nuestro punto de partida no esconde en modo alguno el empeño de convertir a Martí en un teólogo profesional.

Nuestra intención no va pareja con ningún intento de teologización de su obra. Es más, ni siquiera pretendemos ayudar con este estudio a privilegiar la perspectiva teológica como modo ejemplar de aproximación globalizante a la compleja y polifacética obra de José Martí. Su obra, como documentan los estudios actuales sobre la misma,⁵ justificaría más bien buscar una aproximación de esa índole por la vía de la literatura, de la política o de la filosofía incluso, pero en ningún caso a través de la teología. Estamos, por tanto, plenamente conscientes de los límites precisos que tiene en la obra de Martí el objeto de estudio planteado por nuestra hipótesis de trabajo. Ajustemos entonces el sentido de la idea rectora del trabajo, precisando que nuestra postulación de la sustancial significación de cuestiones teológicas en Martí se formula desde el reconocimiento de que se trata de un aspecto que, a pesar de ser de central connotación, tiene sin embargo una innegable carga de regionalidad en Martí y que, por eso mismo, no debe ser elevado a la categoría de clave interpretativa última para todo el pensamiento martiano, ni siquiera allí donde en un sentido amplio lo teológico aparezca más bien en la figura de un vago pensamiento religioso.⁶

Es obvio, por otra parte, que la explicitación del vínculo de Martí con la teología como perspectiva de acceso a su pensamiento, por regional que sea, es de importancia innegable —al menos a título de elemento complementario— para cualquier valoración de Martí que se haga con pretensiones de visión global. Por ello, valga intercalar esta advertencia, no podría ser el caso el querer deducir de la regionalidad de lo teológico en Martí la marginalidad de lo puntual sin incidencia en la arquitectónica entera de su pensamiento. Pero como no nos interesan aquí tanto las implicaciones de cara

⁵ A título de ejemplo citemos aquí los siete volúmenes del *Anuario Martiano* editados por la Sala Martí de la Biblioteca Nacional de Cuba entre 1969 y 1977, así como el *Anuario del Centro de Estudios Marianos* que edita desde 1978 el Centro de Estudios Marianos, en La Habana, y que, continuando la línea del *Anuario Martiano*, recoge lo más representativo de la investigación martiana tanto a nivel nacional como internacional.

⁶ Ejemplo de un intento de interpretación en esa perspectiva sería el ensayo de Raquel Catalá, *Martí y el espiritualismo*, La Habana, Molina y Cía., 1942.

a los estudios martianos en sí mismos, sino más bien las consecuencias que se derivan de este planteamiento para la historia de la teología en América Latina, permítasenos concretar todavía con mayor claridad el objetivo de nuestro trabajo: se trata, en resumen, de rastrear la pista y, en lo posible, de rehacer el camino que va trazando Martí en su ocupación con temas teológicos, para ir reconstruyendo de esta suerte en forma más o menos sistemática los contenidos teológicos implícitos en su pensamiento. Se aspira, pues, a contribuir a la reconstrucción de la teología implícita de Martí; y esto no con la intención, como se ha dicho, de que Martí pase a aumentar la fila de los teólogos, sino para que la teología profesional en América Latina descubra su obra y se interese por ella, asumiéndola además como uno de esos casos ejemplares que en América Latina la confronta con la imperiosa necesidad de reescribir su historia con ayuda de la consulta metódica de la historia social y cultural del subcontinente.

Esta tarea de reconstrucción del pensamiento teológico implícito en la obra de Martí es una labor que, para su realización cabal, requiere mucho más que el mero análisis abstracto de los textos. Ciertamente, el análisis exegético de los textos es parte esencial e imprescindible de esta tarea. Pero ya hemos indicado que situacionalidad e historicidad no son notas que adornan la superficie del pensamiento martiano, sino que constituyen cualidades determinantes de la dinámica interna del mismo. Y por eso la exégesis de los textos martianos no puede hacerse siguiendo un modelo de análisis abstracto e idealista que corte los textos de las situaciones de vida concreta o de los momentos de historia real en que están insertos. No debe ignorarse que el propio Martí ejerció su oficio de intelectual desde el imperativo contenido en ese supremo ideal que nos sintetiza en la máxima: "Pensar es servir".⁷ Ésa es la medida para su vida intelectual. Y ésa debe ser, por consiguiente, la primera pauta hermenéutica para cualquier planteamiento de análisis de textos martianos. De donde se desprende justo esa necesidad de vincular texto y vida, idea e historia real. Pues, para Martí, pensar es asumir los desafíos de la historia y tratar de responder a ellos.

Se comprende, empero, que en el marco limitado del presente trabajo esa exigencia sólo puede ser cumplida en forma parcial. Es decir, por razones obvias de tiempo y espacio, no podemos aquí explicitar en detalle la conexión de fondo entre texto y contexto en

⁷ José Martí, "Nuestra América", *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, vol. 6, p. 22. En adelante, OC.

cada caso particular. Reservando entonces este trabajo a una investigación ulterior de mayor envergadura, tendremos que limitarnos ahora a una indicación de carácter más bien general sobre el contexto histórico mayor que conforma el trasfondo real tanto de la crítica de Martí a la religión y teología establecidas como de sus propuestas de renovación.

Ese contexto es en primera línea un contexto de definida naturaleza sociopolítica, pues Martí vive, actúa y piensa en una coyuntura histórica determinada casi exclusivamente por los movimientos sociales y políticos que configuran la larga marcha de Cuba hacia la independencia.⁸ Más aún, Martí es el arquitecto indiscutible de la línea política que en la última fase del movimiento de la independencia cubana conduce al triunfo, como demuestra su calidad de fundador e infatigable animador del Partido Revolucionario Cubano, a partir de 1892.⁹

En ese contexto sociopolítico hay, sin embargo, una vertiente peculiar que es de especial interés para el propósito de nuestro trabajo. Nos referimos a la vertiente religiosa y eclesiástica. En ese contexto mayor hay, en efecto, una subhistoria o historia regional que es precisamente la historia de la Iglesia católica en Cuba durante ese período. Esto es, naturalmente, como acabamos de decir, de decisiva importancia para comprender el fondo histórico de la crítica de Martí a la religión y a la Iglesia institucionalizadas, ya que esa historia regional eclesiástica refleja la función política ejercida por una Iglesia que se había convertido en un elemento más del orden monárquico. La Iglesia católica en Cuba, concretamente en los últimos años del movimiento independentista cubano, había dejado de ser una frontera, un límite de resistencia frente al poder colonial. La

⁸ Dirección Política de las FAR, *Historia de Cuba*, La Habana, 1971. Se recordará que cuando en 1868 Carlos Manuel de Céspedes libera a los esclavos en su ingenio La Demajagua y declara la independencia de Cuba, iniciando así la llamada Guerra Libertadora de los Treinta Años, Martí, que no había cumplido todavía los dieciséis, se adhiere al movimiento intelectualmente y redacta poemas y cartas a favor de la independencia de Cuba; cf. Félix Lizaso, *Martí, místico del deber*, Buenos Aires, Losada, 1952, pp. 27 ss., así como el artículo de Sergio Aguirre, "Martí y las experiencias revolucionarias del 68", *Anuario Martiano*, 6 (1976), pp. 1-21.

⁹ Cf. Ezequiel Martínez Estrada, *Martí: El héroe y su acción revolucionaria*, México, Siglo XXI, 1966; Salvador Morales, "El partido Revolucionario Cubano", *Anuario Martiano*, 6 (1976), pp. 95-111; Emilio Roig de Leuchsenring, *Martí. Síntesis de su vida*, La Habana, 1973; y también Roberto Fernández Retamar, *Introducción a Martí*, La Habana, Centro de Estudios Marianos y Casa de las Américas, 1978.

masiva intervención de la metrópoli había quebrado por completo para esta época la línea crítica y profética que habían alimentado, en la tradición abierta por Bartolomé de Las Casas, figuras como la del sacerdote, filósofo y político Félix Varela (1782-1853). Con razón, pues, se ha podido constatar en un análisis reciente lo siguiente:

Al producirse la independencia de sus colonias en el continente, España aplicó en Cuba un conjunto de medidas, aumentando sus efectivos militares y otras como el reforzamiento del clero español, sustituyendo al criollo en los cargos que ocupaba. Ello contribuyó a que no se produjese una significativa participación de sacerdotes cubanos en los gestos independentistas —especialmente en la etapa iniciada en 1895— como sí ocurrió en otros países latinoamericanos donde, además, era posible por la significación social del sacerdote y sus funciones ante una masa en cuya conciencia social lo religioso sí ocupaba un lugar prominente.¹⁰

Y ya antes se había establecido en perspectiva autocrítica un diagnóstico muy similar en el marco del Encuentro Nacional Eclesial Cubano, de 1986, donde se asienta:

España, advertida por su experiencia americana, trata de descubanizar al clero: dejará sin gobierno las dos diócesis y apartará de los altos cargos eclesiásticos a los sacerdotes cubanos. Hasta finales del siglo, la alta jerarquía de la Iglesia se mantendrá al margen de los grandes ideales independentistas del pueblo cubano. Es la etapa de la Iglesia desgobernada, empobrecida y manipulada.¹¹

Esta indicación, a pesar de su brevedad, es suficientemente significativa como para mostrar la justeza histórica de la afirmación de que Martí actúa en un contexto sociopolítico al que pertenece, como una de sus componentes particulares, la actividad de la Iglesia católica en la sociedad cubana de aquella época. Queda claro,

¹⁰ Colectivo de autores, *La religión en la cultura*, La Habana, 1990, p. 44.

¹¹ Encuentro Nacional Eclesial Cubano, *Documento final e instrucción pastoral de los obispos*, Roma, 1987, p. 37. Para la posición de la Iglesia como elemento estabilizador del orden colonial en la problemática decisiva de la esclavitud puede consultarse: Manuel Maza, "Clero católico y esclavitud en Cuba. Siglos XVI al XIX. Ensayo de síntesis", *Estudios Sociales*, 79/80 (1990), pp. 17-60. Véase también E. Torres y E. Reyes, *Esclavitud y sociedad. Notas y documentos de la esclavitud negra en Cuba*, La Habana, 1986.

además, que la Iglesia católica a nivel institucional no sólo se divorcia de los ideales independentistas de la mayoría del pueblo cubano, sino que asume una actitud combativa frente a ellos.¹²

Desde su iniciación intelectual y política en 1868 es, pues, Martí testigo directo de una Iglesia católica que, en el proceso histórico de formación de la nacionalidad y de conquista de la independencia política, aparece como fiel aliada del orden colonial, es decir, enemiga de la libertad y transmisora de una teología política de la contrarrevolución.¹³

Cabe advertir, finalmente, que, si bien damos en este trabajo el movimiento independentista cubano como punto eje de referencia contextual, ello no debe interpretarse en modo alguno desde un prisma de reduccionismo regional o provinciano. Martí nunca aisló la problemática de Cuba del destino de "Nuestra América", ni separó tampoco el proyecto de "Nuestra América" del curso histórico de la humanidad. Cuba es así, para Martí, la situación desde la que él se abre a América y al mundo, es la situación reconocida como la condición sobre cuya base él debe ensayar ser americano y universal.¹⁴ Su vida y su obra son cumplido testimonio de este intento. Ambas están ligadas profundamente a los problemas de los pueblos todos de "Nuestra América", pero sin olvidar por ello el subrayar constantemente la proyección universal o, dicho con más exactitud, la vocación de América a ser parte activa en la creación de una nueva universalidad solidaria. Martí, además, conviene destacarlo expresamente, conoce la realidad de "Nuestra América" por experiencia directa, pues, como es sabido, vivió temporadas más o menos largas en distintos países americanos (Costa Rica, Guatemala, México, Venezuela, etc.). Y a ello habría que añadir todavía su larga estancia en los Estados Unidos, cuya vida científica y social dejaría profunda huella en la obra de Martí.¹⁵

¹² Cf. Emilio Roig de Leuchsenring, *La Iglesia católica contra la independencia de Cuba*, La Habana, 1960.

¹³ Casi un siglo después, al comienzo de la Revolución Cubana, volverá la Iglesia católica en Cuba —*mutatis mutandis*— a cometer el mismo error histórico; cf. Leslie Dewart, *Cristianismo y revolución*, Barcelona, Herder, 1965; Manuel Fernández, *Religión y revolución en Cuba*, Miami-Caracas, 1984 y Raúl Gómez Treto, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba (1959-1985)*, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1988.

¹⁴ Cf. Gaspar García Galló, *Martí, americano y universal*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971.

¹⁵ Cinco tomos abarcan los escritos de Martí sobre cuestiones norteamericanas:

Desde esta perspectiva habría que precisar entonces la referencia al movimiento independentista cubano como contexto sociopolítico de la discusión de temas teológicos en Martí, explicando que ese contexto no excluye, sino que, por el contrario, incluye la consideración de la coyuntura histórica americana porque es, en realidad, la plataforma de situación concreta que en Martí desempeña la función de punto de convergencia de su experiencia continental. Cuba, como contexto, es, pues, para Martí, siempre mucho más que Cuba. Es, si se quiere, un movimiento en espiral que va creciendo con la integración de plurales experiencias en toda América. Por eso, limitándonos ahora sólo a nuestro tema, veremos cómo Martí en su discusión de cuestiones teológicas integra elementos surgidos de experiencias de muy distinta procedencia que le ayudan a mejor ubicar y explicitar las consecuencias de su cubana experiencia de fondo. Este engarce de mutua complementación entre el específico contexto cubano y la coyuntura histórica de América en aquella época explica, por otra parte, que el discurso martiano, tanto en su significación histórica como teórica, trascienda, y con mucho, las fronteras de su patria.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta ahora, pasamos a un examen puntual de la obra de José Martí con la intención de reconstruir lo que podrían ser los elementos teológicos implícitos en su pensamiento. Y puesto que teología, en lo que sea acaso su acepción más común, quiere decir discurso sobre Dios, comenzaremos por tratar de esclarecer la experiencia y concepción de Dios en Martí. Sobre esta base intentaremos dar un paso más y explicitar cómo su experiencia y concepción de Dios son entonces punto de partida para una crítica radical y demoledora de la razón teológica establecida. Y para terminar procuraremos presentar, si bien sólo en forma de esbozo provisional y programático, algunas perspectivas de trabajo que me lucen particularmente fecundas para el porvenir de la teología en América Latina.

2. Experiencia y concepción de Dios en José Martí

MUCHO se ha discutido, y de seguro que se seguirá todavía discutiendo en el futuro, sobre fuentes y raíces del pensamiento religioso de Martí, sobre si se puede o no hablar de una evolución en sus ideas

cf. José Martí, *OC*, vols. 9-13. Véase también José Cantón Navarro, "Influencia del medio social norteamericano en el pensamiento de José Martí", *Anuario Martiano*, 6 (1976), pp. 22-38.

religiosas;¹⁶ y también —ya en un sentido filosófico más estricto— sobre la posible influencia del krausismo en su concepción de lo divino.¹⁷ Sin intención de menospreciar la importancia que esta discusión tiene, sobre todo desde un punto de vista teórico, nos parece oportuno sin embargo no tomarla ahora como puerta de acceso a la cuestión de Dios en Martí. Pues, a pesar de todo lo provechoso que puede ser para el esclarecimiento de las influencias a nivel teórico, podría, precisamente por esto, oscurecer el dato primario más importante, a saber, que Martí no experimenta su Dios ni por lecturas ni por “la poca fe sectaria”¹⁸ que trató de transmitirle su madre, sino en medio de una experiencia personal de opresión y cautiverio. Esta experiencia es realmente decisiva, y marcará además el núcleo duradero de la experiencia de Dios en Martí. Es aquí, en efecto, donde Martí disocia a Dios de todo orden opresor, aprendiendo que Dios está con los que sufren. Pero precisemos el contexto y la experiencia.

Como es sabido, en el contexto de la revolución independentista de 1868 Martí desarrolló varias actividades de apoyo a la causa de la independencia; y ello le valió en 1870 una cadena de seis años de prisión. En 1871 se le conmuta la pena de presidio por la de destierro y sale deportado a España. En ese mismo primer año de exilio publica Martí su primera obra importante. Se trata del ensayo donde describe y analiza su experiencia presidaria: “El Presidio Político en Cuba”.

Y justo en esa experiencia de presidio descubre Martí a su Dios. Más aún, el centro de esa experiencia es Dios; un Dios por cierto que Martí llama *su* Dios porque es el Dios bueno negado por el poder en el cuerpo sufriente del preso político; el Dios que, si hubiera visto ese sufrimiento, “con la una mano se habría cubierto el rostro, y con la otra habría hecho rodar al abismo aquella negación de

¹⁶ Además de la bibliografía ya indicada en las notas 1, 2, 3, y 6 puede consultarse Manuel Isidro Méndez, *Martí: Estudio crítico-biográfico*, La Habana, Imprenta P. Fernández y Cía., 1941 y Alfonso Rodríguez Hidalgo, “La Biblia en el pensamiento de Martí”, *La Nueva Democracia* (Nueva York), 41 (1961), pp. 20-26.

¹⁷ Cf. José A. Béguez, *Martí y el krausismo*, La Habana, Compañía Editora de Libros y Folletos, 1944; Raúl Gómez Treto, “La influencia del krausismo en Cuba”, en Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, 1989, pp. 187-209; y Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, *La filosofía clásica alemana en Cuba 1841-1898*, La Habana, 1934.

¹⁸ Jorge Mañach, *Martí. El Apóstol*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p. 61.

Dios”.¹⁹ Martí encuentra a Dios, por tanto, no en una idea, sino en el marco de una experiencia histórica marcada por el sufrimiento y la muerte del inocente. Vale decir que Martí encuentra a Dios en la historia, pero identificado con las víctimas de la historia. El Dios de Martí es así un Dios que toma partido por la vida del maltratado. Dios, para Martí, vive y muere en el cuerpo triturado de sus compañeros de presidio, en el anciano Nicolás del Castillo o en el niño Lino Figueredo.²⁰ De aquí que para Martí la experiencia de Dios en la historia concreta de hombres que padecen un sufrimiento por una causa justa alcance su punto fuerte en la plena identificación de Dios con el hombre sufriente. He aquí un texto inequívoco en este sentido: “Trituraban a un hombre. ¡Miserables! ¡Olvidaban que en aquel hombre iba Dios!”.²¹

Pero importante es todavía percatarse de que en Martí experimentar a Dios en el oprimido significa al mismo tiempo un compromiso impostergable de rebelión profética contra el orden establecido. La consecuencia de esta experiencia de Dios es de este modo un claro reclamo de liberación y de justicia. Dicho con otras palabras: denuncia y acción proféticas contra la historia de opresión negadora de Dios son, según Martí, la necesaria continuación de la afirmación de Dios.²²

Se ve entonces que, desde su experiencia en el presidio político en Cuba, Martí vincula la concepción de *su* Dios con la querencia de la libertad y de la justicia, con lo cual *su* Dios queda fuera del alcance de toda posibilidad de aprovechamiento manipulador por el orden colonial opresor. Encarnando a *su* Dios en todos los que sufren presidio político, Martí experimenta un Dios que no es cómplice, sino juez del sistema y que, por eso mismo, puede ser fuente de liberación humana.

Esta comprensión histórica de Dios, aunque desarrollada en años de inmadurez juvenil, quedará siempre viva en Martí y será, como se insinuó antes, una especie de hilo conductor en sus reflexiones sobre Dios. Ella es, sin duda, la que le conduce luego, ya en

¹⁹ José Martí, “El Presidio Político en Cuba”, *OC*, vol. 1, p. 45.

²⁰ *Ibid.*, pp. 55 y 64.

²¹ *Ibid.*, p. 61. Obsérvese que, sin poder saberlo, Martí se sitúa en la línea de la tradición teológica que en América Latina inicia Guaman Poma identificando a Dios con el pobre, y que recoge en nuestros días la teología de la liberación. Cf. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, Madrid, 1987, p. 989.

²² Cf. José Martí, “El Presidio Político en Cuba”, pp. 45, 61 y 74.

los años de madurez, a constatar que "nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero".²³ Desde la experiencia histórica de opresión y de esclavitud en Cuba Martí saca a la luz en esta sentencia la distancia infinita entre su Dios, identificado con los apaleados de la historia colonial, y el Dios reinante en el sistema eclesiástico e imperial. El Dios verdadero no puede ser el Dios administrado por la Iglesia y puesto, a través de esa mediación eclesiástica, al servicio del orden opresor. Pero, dejando ahora la explicitación de la dimensión crítica de su experiencia de Dios para nuestro próximo apartado, concentrémonos aquí en consignar el contenido positivo de su experiencia de Dios.

Siguiendo el hilo conductor subyacente en la experiencia fundamental de Dios en el presidio político, hay que resaltar en primer lugar cómo Martí en su discurso sobre Dios da un paso definitivo al hablar de su Dios en el sentido del Dios verdadero, para subrayar de esta suerte, con más fuerza todavía, la experiencia de que el Dios vivo tiene que estar necesariamente vinculado a la libertad y liberación del ser humano. Se ve, además, que el Dios verdadero es el Dios bíblico, y concretamente Jesús. Así, en su *Drama indio*, escrito en Guatemala en 1877, hace decir Martí a su personaje Martino, quien lucha por la libertad de su pueblo indígena: "Si el padre Antonio, falso cristiano, amenazaros osa, decidle que Jesús, Dios de los hombres, los salva: ¡no los vende ni los compra!".²⁴

Que la experiencia de Dios en Martí encuentra efectivamente su punto de condensación más fuerte en la afirmación de un Dios verdadero, cuya encarnación es justo Jesús como Dios liberador de los pobres y oprimidos, se confirma en este otro pasaje del *Drama indio*, que por su decisiva importancia y riqueza de contenido nos permitimos transcribir en toda su extensión. En este pasaje, ante la invocación del nombre de Jesús por parte del padre Antonio, responde Martino:

¿Jesús? El nombre del Sublime
blasfemia me parece en vuestras bocas:
el que esclavos mantiene, el sacerdote
que fingiendo doctrinas religiosas

²³ José Martí, "Juicios. Filosofía", OC, vol. 19, p. 363.

²⁴ José Martí, *Drama indio*, OC, vol. 18, p. 149. Debe recordarse que Martí tuvo su primer contacto serio y personal con la Biblia durante sus meses de prisión en 1870. Cf. Jorge Mañach, op. cit., p. 43; así como el artículo citado de Alfonso Rodríguez Hidalgo.

desfigura a Jesús, el que menguado
un dueño busca en apartada zona,
el que a los pobres toda ley deniega
el que a los ricos toda ley abona,
el que, en vez de morir en su defensa,
el sacrificio de una raza explota,
miente a Jesús, y al manso pueblo enseña
manchada y criminal su faz radiosa...

Si mi padre Jesús aquí viniese,
dulce la faz, en que el perdón enflora;
si al indio viera mísero y descalzo,
y al Santo Padre que salud rebosa;
si de los nobles en las arcas viera
trocada sin esfuerzo en rubias onzas
la carga ruda que a la espalda trajo,
india infeliz que la fatiga postra;
si en las manos del uno el oro viera
y la llaga en las manos de la otra,
¿de qué partido tu Jesús sería?
¿De la llaga o del arca poderosa?²⁵

El Dios de Martí es, pues, Jesús; pero el Jesús que toma partido por el "indio mísero y descalzo", por la "india infeliz". Su Dios verdadero es así el Cristo del Evangelio; es Dios que vive en los pobres y que los pobres testimonian en sus luchas contra la opresión. Esta experiencia fuerte de Dios emerge una y otra vez en las reflexiones de Martí. En este sentido escribirá diez años más tarde, en 1887 en Nueva York, y en el contexto inmediato de sus análisis de los conflictos religiosos en los Estados Unidos, esta clara toma de posición: "¡Y son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendida, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!".²⁶

²⁵ José Martí, *Drama indio*, p. 148.

²⁶ José Martí, "El cisma de los católicos en Nueva York", OC, vol. 11, p. 139. Con esta tradición se vuelve a entroncar en Cuba en los comienzos de la Revolución Cubana cuando, en el marco del conflicto con la Iglesia católica en 1960, se propaga por parte del gobierno la consigna siguiente: "Quien traiciona al pobre, traiciona a Cristo". Esta consigna hacía alusión a una frase de Fidel Castro en el discurso del 11 de agosto de 1960, donde se refería a la famosa "Circular colectiva del Episcopado cubano" del 7 de agosto de 1960.

Conviene señalar, por otra parte, que Martí entiende su experiencia y concepción de Dios como un Dios de los humildes en el sentido de una renovación o, mejor dicho, de un redescubrimiento del verdadero Dios encarnado por Jesús. Ésta es, sin duda, su manera de remarcar otra vez la diferencia entre su Dios y el Dios vigente en su mundo histórico. A este respecto escribe en 1882: "Se ama a un Dios que lo penetra y lo prevale todo... Como en lo humano todo el progreso consiste acaso en volver al punto de que se partió, se está volviendo al Cristo, al Cristo crucificado..., al de los pies desnudos y los brazos abiertos..."²⁷

Esta idea central de Cristo como frontera entre el falso Dios opresor y el verdadero Dios liberador la desarrolló Martí en el borrador de un libro que al parecer tenía planeado escribir para los campesinos de América sobre el papel de la Iglesia católica y de la religión. En este borrador, cuyo título reza "El hombre del campo", y cuya fecha exacta es desconocida, Martí explicita, valiéndose del recurso literario del diálogo, su visión de Cristo en estos términos densos y de alta significación para la reflexión teológica:

¿Para qué llevas a bautizar a tu hijo? Tú me respondes: "Para que sea cristiano". Cristiano quiere decir semejante a Cristo. Yo te voy a decir quién fue Cristo.

Fue un hombre sumamente pobre, que quería que los hombres se quisiesen entre sí, que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos respetasen a los padres, siempre que los padres cuidasen a los hijos; que cada uno trabajase; porque nadie tiene derecho a lo que no trabaja; que se hiciese bien a todo el mundo y que no se quisiera mal a nadie.

Cristo estaba lleno de amor para los hombres. Y como él venía a decir a los esclavos que no debían ser más que esclavos de Dios, y como los pueblos le tomaron un gran cariño, y por donde iba diciendo estas cosas, se iban tras él, los déspotas que gobernaban entonces le tuvieron miedo y lo hicieron morir en una cruz.²⁸

La praxis de liberación de Jesús se convierte por tanto en el eje central de la experiencia y concepción de Dios en Martí. Pero esto significa al mismo tiempo que Jesús —como ya se ha indicado— marca la frontera frente al Dios manipulado por el sistema. Y si insistimos en este aspecto, es porque en "El hombre del campo" Martí, basándose precisamente en la descripción aducida de

²⁷ José Martí, "El poema del Niágara", *OC*, vol. 7, p. 226.

²⁸ José Martí, "El hombre del campo", *OC*, vol. 19, pp. 381-382.

Cristo, lleva al extremo la distancia existente entre su Dios Jesús y el Dios administrado, al plantear lapidariamente la existencia de "otro Dios". He aquí el pasaje decisivo a este respecto: "Ese Dios que regatea, que vende la salvación, que todo lo hace en cambio de dinero, que manda las gentes al infierno si no le pagan, y si le pagan las manda al cielo, ese Dios es una especie de prestamista, de usurero, de tendero. ¡No, amigo mío, hay otro Dios!"²⁹

En nombre de ese "otro Dios", señalemos finalmente como momento que prepara ya el ámbito crítico en que nos moveremos a continuación en el siguiente apartado, reclamará Martí una renovación de la religión que, por su radicalidad, apunta a promover una inversión total del curso histórico del proceso de institucionalización y dogmatización de la religión en general, y del cristianismo en particular. Para Martí, en efecto, el "otro Dios" sólo es compatible con una religión esencialmente renovada, es decir, con una religión que no frene la grandeza del ser humano liberado, sino que, por el contrario, sea capaz de acoger el crecimiento progresivo de la libertad del ser humano y de ensancharse así con el hombre que se ejerce y funda en libertad. Ésta sería la religión nueva, cuyo punto de arranque histórico Martí lo cifra por cierto en el momento de crisis de conversión marcado justo por el "comenzar a ser más divina que humana..."³⁰

Que esa nueva religión de Martí, sin embargo, no tiene necesariamente que suponer la superación negadora del cristianismo parece poder intuirse de esta valoración:

Pura, desinteresada, perseguida, martirizada, poética y sencilla, la religión del Nazareno sedujo a todos los hombres honrados, airados del vicio ajeno y ansiosos de aires de virtud; y sedujo a las mujeres, dispuestas siempre a lo maravilloso, a lo tierno y a lo bello. Las exageraciones cometidas cuando la religión cristiana, que como todas las religiones, se ha desfigurado por sus malos sectarios; la opresión de la inteligencia ejercida en nombre del que predicaba precisamente el derecho natural de la inteligencia a libertarse de tanto error

²⁹ *Ibid.*, p. 383. No resultaría difícil establecer un paralelismo entre la tesis de Martí del "otro Dios", como esfuerzo por liberar la experiencia de Dios de la herencia de un catolicismo imperial, y la tesis de Heidegger sobre "el último Dios", como intento de arrancar la realidad de Dios a las redes conceptuales de la tradición metafísica occidental. Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* en *Gesamtausgabe*, t. 65, Frankfurt/M., 1989, pp. 402 ss. Véase además: Raúl Fornet-Betancourt, "La cuestión de Dios en el pensar de Heidegger", *Revista de Filosofía*, 66 (1989), pp. 400-412.

³⁰ José Martí, "La libertad religiosa en los Estados Unidos", *OC*, vol. 19, p. 397.

y combatirlo, y los olvidos de la caridad cristiana a que, para afirmar un poder que han comprometido, se han abandonado los hijos extraviados del gran Cristo, no deben inculparse a la religión de Jesús, toda grandeza, pureza y verdad de amor. El fundador de la familia no es responsable de los delitos que cometen los hijos de sus hijos.³¹

Sobre esta cuestión volveremos luego.

3. Martí: crítico de la razón teológica establecida

Es evidente que su fuerte experiencia de Dios como un Dios liberador de los oprimidos, cuya figura histórica es el "rebelde sublime"³² de Galilea, tenía que llevar a Martí a una severa crítica de la Iglesia, la religión y la teología establecidas. Mirando con atención, se ve, en efecto, que en la experiencia y concepción de Dios de Martí no solamente subyace, sino que además se refleja con violenta tensión la percepción clara de una de las contradicciones mayores que sacudían su contexto histórico-político, a saber, la contradicción entre el catolicismo institucionalizado y el evangelio de Jesús. De ahí el cuidado de Martí en hablar en nombre de *su* Dios, y de ahí su cuidado en que no se confunda el verdadero Dios con el Dios del catolicismo real existente en su época. Pero de ahí también que la crítica vaya creciendo en su discurso sobre Dios como una de sus dimensiones inherentes y complementarias. La dimensión crítica que ahora debemos explicitar, es, si se quiere, la otra cara de su experiencia y concepción de Dios. O sea que la crítica de Martí no se debe rechazar a la ligera ni rebatir con el fácil argumento de que es la crítica externa de un librepensador decimonónico, posiblemente masón y hasta ateo declarado. Es tiempo de revisar esos esquemas falsificadores y de enfrentar el desafío que implica la crítica de Martí precisamente porque es una crítica que proviene del centro mismo de toda experiencia cristiana: el amor a Jesús.

Para evitar posibles malentendidos debe entonces quedar claro que la crítica de Martí no se alimenta ni se inspira de ningún afecto anticatólico ni de ninguna predisposición anticlerical. Su crítica es más bien el necesario ajuste de cuentas a que lo conduce la dimensión profética de su propia experiencia de Dios. Es, dicho en otros términos, la parte con la que necesariamente tiene que complementarse su experiencia de co-sufrimiento con Jesús: "De la tragedia

³¹ José Martí, "Hay en el hombre...", OC, vol. 19, p. 391.

³² José Martí, "Fragmentos de un discurso", OC, vol. 19, p. 455.

de Jesús se ha hecho comedia —y no altar sino mercados, son las calles. ¡Oh! Jesús, los que te amamos, lo llamamos como culpa; y sufrimos; ¡oh hermano! por lo que tú sufriste..."³³ La crítica es así el momento en que el silencio del co-sufrimiento con Jesús se rompe y, por exigencia interna del amor solidario, se articula como discurso de denuncia que saca a la luz, sin cortapisas, la contradicción entre Jesús y el sistema de pensamiento teológico y de estructuración eclesiástica establecidos en su nombre.

Pero Jesús no es sólo la fuente de la crítica de Martí a la Iglesia, a la religión y a la teología establecidas. Jesús es también, y acaso sobre todo, la medida de la crítica martiana. Jesús es el criterio último para el discernimiento. Ya vimos cómo en el largo pasaje citado de su *Drama indio* Martí planteaba la cuestión crítica decisiva preguntando precisamente de qué partido sería Jesús. Y ahora nos permitimos aducir este otro texto, de sus años de madurez en Nueva York y que forma parte de uno de los análisis más duros de Martí sobre la Iglesia católica institucionalizada, pero donde también se fija con claridad meridiana que el criterio orientador del juicio es Jesús.

El texto dice:

¿Conque la Iglesia compra influjo y vende voto? ¿Conque la santidad la encoleriza? ¿Conque es la aliada de los ricos de las sectas enemigas? ¿Conque prohíbe a sus párrocos el ejercicio de sus derechos políticos, a no ser que los ejerzan en pro de los que trafican en votos con la Iglesia? ¿Conque intenta arruinar y degrada a los que ofenden su política autoritaria, y siguen mansamente lo que enseñó el dulcísimo Jesús? ¿Conque no se puede ser hombre y católico? ¡Véase cómo se puede, según lo enseñan estos nuevos pescadores! ¡Oh Jesús! ¿Dónde hubieras estado en esta lucha? ¿Acompañando al Canadá al ladrón rico, o en la casita pobre en que el padre McGlynn espera y sufre?³⁴

Aclarada la cuestión previa del criterio absoluto de la crítica de Martí, pasamos ahora a presentar algunos de los puntos centrales de la crítica martiana. Por razones de espacio nos limitaremos —tal

³³ José Martí, "Los ruidos humanos", OC, vol. 19, p. 387.

³⁴ José Martí, "El cisma de los católicos en Nueva York", p. 150. Para no perder de vista la conexión del texto con el contexto cubano de Martí, conviene recordar, con Cepeda, que: "La experiencia norteamericana en relación con el Padre McGlynn no era más que una pálida reproducción de la historia de la Iglesia Católica en España, aliada fidelísima de la monarquía, y estructuralmente enemiga de las libertades en la Isla", Rafael Cepeda, "El pensamiento religioso-contextual en la obra escrita de José Martí", p. 201.

como indica el título del apartado— a la crítica de la razón teológica establecida, entendiendo por ello la crítica al sistema teórico por el que la Iglesia católica pretende justificar su posición dominante en la historia y en la sociedad. Ese sistema tiene, para Martí, un nombre propio: el catolicismo. Criticar la razón teológica establecida en su contexto sociopolítico quiere decir, pues, para Martí, someter a juicio al catolicismo de su tiempo, apelando naturalmente —como se ha visto— a la autoridad de Jesús. Martí, por tanto, invierte los papeles: esta vez no es Jesús quien tiene que justificarse ante un tribunal, sino que Jesús es el tribunal ante el cual se cita a juicio una forma histórica concreta de institucionalización de su Iglesia.

Para Martí el catolicismo que él conoció en Cuba y en los Estados Unidos representa el sistema en que se condensa la teología de una Iglesia católica divorciada de las aspiraciones de libertad del hombre. Por eso el catolicismo romano refleja, en su opinión, la teología de una Iglesia que ha desfigurado el mensaje de su fundador para poder ser “aliada excelente de los poderosos”³⁵ y, en complicidad con ellos, contribuir a perpetuar con la sanción divina el sistema de “la dominación absorbente y la fiscalización y el encadenamiento de conciencia”.³⁶

A esta luz considera Martí el catolicismo reinante en la América de su tiempo como una forma concreta de teología política cuya interpretación de la fe está regida por supuestos humanos de carácter claramente ideológicos, como pueden ser, a título de ejemplo, el autoritarismo,³⁷ la dogmatización intolerante,³⁸ y la subsiguiente domesticación de la libertad humana.³⁹ Por eso Martí ve, además, en esa forma histórica del catolicismo el sistema teológico-político en el que los contenidos liberadores de la fe cristiana han sido radicalmente invertidos y desfigurados en nombre de una razón de Estado y de sus connaturales intereses de poder. En ese catolicismo se refleja, por tanto, la “razón teológica” de una Iglesia establecida en el sistema que “se vuelve contra los pobres que la sustentan y los sacerdotes que estudian sus males..., y arremete... contra los que no hallan bien que las cosas del mundo anden de modo que

³⁵ José Martí, “Que el Papa viene”, *OC*, vol. 19, p. 393.

³⁶ José Martí, “La patria viva sucede a la doctrina muerta”, *OC*, vol. 6, p. 226.

³⁷ Cf. José Martí, “El cisma de los católicos en Nueva York”, p. 139.

³⁸ Cf. José Martí, “Juicios. Filosofía”, *OC*, vol. 19, p. 363.

³⁹ Cf. José Martí, “El poema del Niágara”, p. 230; “El cisma de los católicos en los Estados Unidos”, pp. 139 ss.; “La excomunión del padre McGlynn”, *OC*, vol. 11, pp. 230 ss. y “La libertad religiosa en los Estados Unidos”, pp. 395 ss.

un hombre vulgar acumule sin empleo lo que bastaría a sustentar a cincuenta mil hombres”.⁴⁰

En el análisis de Martí el catolicismo de su época cumple, pues, la función ideológica de freno al proceso de transformación del mundo en favor de los pobres. Y justo por esa razón lo denuncia como una forma de teología que no sólo es falsa, sino que es también dañina para el pueblo. Falsa es, en efecto, para Martí, la teología encarnada por el catolicismo de su tiempo porque le parece una teología divorciada por completo del proceso científico del mundo moderno, es decir, una teología que, replegada y apegada a su dogmática estructura mental “...no aprende historia, no aprende libertad, no aprende economía política”.⁴¹ Y dañina para el futuro de los pueblos americanos juzga que es esa teología porque con sus hábitos coloniales no ha comprendido todavía que “nada ayuda más eficazmente que la libertad a la verdadera religión...”.⁴² A esta teología del catolicismo comprometido con estructuras de poder y hábitos mentales enemigos de la solidaridad humana, de la justicia, de la libertad y de la democracia —que en el contexto histórico de Martí significa compromiso con las fuerzas sociales que se oponen a la realización de una verdadera “República”—⁴³ opone Martí “la verdadera teología”,⁴⁴ es decir, la teología “ilustrada” que sabe hacerse cargo de los nuevos conocimientos humanos y aceptar así sin miedo los desafíos históricos, pero sobre todo la teología que confiesa con “ternura la Iglesia del Nazareno”⁴⁵ en consecuente opción por los pobres de este mundo.

En resumen, la crítica de Martí a la razón teológica establecida en y por el catolicismo de su época tiene un punto eje que cumple en ella a la vez la doble función de motivación y de finalidad, a saber, la experiencia de Jesús como Dios liberador de los pobres. De ahí parte, en efecto, la crítica de Martí; pero ésa es también su propuesta última para la renovación de la teología y de la Iglesia, como

⁴⁰ José Martí, “La excomunión del padre McGlynn”, p. 241.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² José Martí, “La libertad religiosa en los Estados Unidos”, p. 397.

⁴³ Hay que recordar que Martí analiza la función social del catolicismo en un contexto político marcado en parte por el conflicto entre monarquía y república, sobreentendiéndose que Martí vincula con el ideal de “República” un nuevo orden sociopolítico basado en la norma ética de lo que él llamaba la “fórmula del amor triunfante: ‘Con todos, y para el bien de todos’”, José Martí, “Discurso en el Liceo Cubano, Tampa”, *OC*, vol. 4, p. 279.

⁴⁴ José Martí, “La excomunión del padre McGlynn”, p. 243.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 248.

lo muestra incluso el pasaje donde Martí formuló el juicio más duro de su crítica al catolicismo: "La forma atrevida y corrompida desconoce la esencia pura que ha abrumado y ha roído. El cristianismo ha muerto a manos del catolicismo. Para amar a Cristo, es necesario arrancarlo a las manos torpes de sus hijos".⁴⁶

4. En lugar de una conclusión: perspectivas de trabajo

PORQUE el presente trabajo no puede sino ser entendido como una primera aproximación a la tarea de explicitar en detalle la teología implícita en la obra de José Martí, nos parece más coherente intentar ahora un breve esbozo de algunas perspectivas de trabajo para la profundización del diálogo entre Martí y la teología (profesional), que querer presentar juicios conclusivos que, además de fragmentarios, serían necesariamente provisionales. En este sentido, pues, nos permitimos proponer en forma esquemática de programa de trabajo las siguientes pistas:

1. A nivel cristológico encontraría la teología un amplio y fecundo campo de diálogo con Martí. Pensamos concretamente en el estudio detenido de la experiencia martiana de Jesús como Dios salvador de los pobres de este mundo. Pero habría también que considerar todavía más las potencialidades teológicas de la visión martiana de Cristo como "sublime rebelde" que es constantemente signo de contradicción, tanto en su Iglesia como en las sociedades de cualquier tiempo. Por último cabría señalar la riqueza que podría tener para la teología latinoamericana la intuición de Martí de elevar la praxis de liberación de Jesús a medida crítica para la teología y la Iglesia.

2. En un plano eclesiológico también podría la teología encontrar en Martí fuertes impulsos de renovación. Sería cuestión de revisar en profundidad sus ideas sobre la "Iglesia del Nazareno" y ver en qué medida pueden ser valoradas como anticipadoras de lo que hoy se plantea bajo el nombre de "conversión de la Iglesia".⁴⁷ Tanto ésta como la pista cristológica —dicho sea de paso— conforman a mi modo de ver el espacio más apropiado para continuar profundizando la tesis de Cepeda sobre Martí como "profeta de la teología de la liberación".

⁴⁶ José Martí, "Francisco de Paula Vigil. El cristiano y la curia", *OC*, vol. 6, p. 313.

⁴⁷ Cf. Ignacio Ellacuría, *La conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander, 1984.

3. A nivel pedagógico, especialmente en vistas a una revisión de los contenidos que se enseñan, así como del modo en que se enseña, podría también la teología entablar un diálogo fecundo con Martí. Ya hemos visto que uno de los aspectos subrayados por Martí en su crítica a la razón teológica dominante en su tiempo era precisamente el de no haber sabido ir creciendo con el progreso del hombre y del mundo. La teología que él conoció, insistimos ahora en ello, no estaba a la altura de los tiempos; y Martí en su crítica muestra cómo esa teología contribuía a perpetuar "el divorcio entre la educación que se recibe en una época, y la época".⁴⁸ De ahí que, en el marco de la "revolución radical en la educación"⁴⁹ que reclamaba como necesaria para los países americanos, dictaminara lapidario: "Contra Teología, Física...".⁵⁰ Teniendo en cuenta pues ese trasfondo creemos que en la crítica de Martí la teología latinoamericana podría encontrar importantes impulsos para ajustarse mejor a la realidad y a la historia de los pueblos latinoamericanos.

4. Otro plano fuerte donde el diálogo de la teología con Martí presenta, a mi juicio, perspectivas particularmente prometedoras, es el terreno de la historia de las religiones. Martí, en efecto, escribió mucho sobre la religión, tanto en singular, es decir, como disposición esencial del ser humano, como en plural, esto es, sobre las distintas religiones y su desarrollo y sentido en la historia de la humanidad. Y puesto que sus reflexiones se distinguen además por la fina tolerancia y el atento respeto frente a las distintas religiones del hombre, podrían ser entonces importante fuente para el trabajo de la teología latinoamericana en el campo de una teoría comparativa de las religiones, sin olvidar naturalmente su importancia para el fomento del diálogo interreligioso en América Latina.

Cabe indicar, por otra parte, que éste sería el nivel en que convendría profundizar la concepción martiana de la "nueva religión". Al final de nuestro segundo apartado, cuando apuntamos esta cuestión, observamos que la nueva religión prevista por Martí podría acaso interpretarse en el sentido no de negación necesaria sino de purificación radical del cristianismo. Pues bien, pensamos que en este nivel de una teología de las religiones habría que volver sobre este tema y contrastar esa posible interpretación con otros textos de Martí en los que sí parece sostener la idea de que la religión

⁴⁸ José Martí, "Escuela de electricidad", *OC*, vol. 8, p. 281.

⁴⁹ José Martí, "Escuela de mecánica", *OC*, vol. 8, p. 279.

⁵⁰ *Ibid.*

nueva implica una superación de la religión cristiana.⁵¹

5. Un último campo de trabajo para la teología latinoamericana lo ofrece la obra de Martí en el sector de la inculturación. Como se sabe, Martí es el autor de lo que en nuestro lenguaje de hoy podríamos llamar un "Manifiesto de la inculturación". Eso es, sin duda alguna, su programático ensayo "Nuestra América", publicado por primera vez en el periódico *El Partido Liberal*, en México, el 30 de enero de 1891. Pues, como en ningún otro escrito, condensó Martí en este ensayo sus ideas para que América, deponiendo el vicioso hábito de la imitación, llegase a tener vida y voz propias. Sería, pues, de sumo interés un estudio teológico de este ensayo que tratase de sacar, para el modo de hacer teología en América Latina, las consecuencias implicadas en recomendaciones de método como las siguientes:

a) "Conocer es resolver". b) "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana... Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria". c) "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas". d) "La razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros". e) "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores". f) "Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano". g) "Cuando aparece un problema en Cojimar, no van a buscar la solución a Dantzig". h) "Entienden que se imita demasiado, y que la solución está en crear".⁵²

⁵¹ Citemos aquí a mero título de ejemplo estos pasajes: "Las religiones, en lo que tienen de durable y puro, son formas de la poesía que el hombre presiente... Por eso, la religión no muere, sino que se ensancha y acrisola, se engrandece y explica con la verdad de la naturaleza y tiende a su estado definitivo de colosal poesía... la final religión poética", José Martí, "La excomunión del padre McGlynn", p. 243; "... se trata... del nacimiento de una era, del alba de la religión definitiva, y de la renovación del hombre; trátase de una fe que ha de sustituir a la que ha muerto y surge con un claror radioso de la arrogante paz del hombre redimido", José Martí, "El poeta Walt Whitman", *OC*, vol. 13, p. 140; "... el ejercicio de la libertad conduce a la religión nueva... Cuando las condiciones de los hombres cambian, cambian la literatura, la filosofía y la religión, que es una parte de ella... Cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpo; la entrada del hombre en la ventura y ordenamiento de la libertad produce, como una colosal florecencia de lirios, la fe casta y profunda en la utilidad y Justicia de la Naturaleza", José Martí, "Henry Ward Beecher. Su vida y su oratoria", *OC*, vol. 13, p. 33.

⁵² José Martí, "Nuestra América", pp. 18-20.

Un estudio semejante contribuiría, además, a complementar y precisar la tarea señalada en lo concerniente a la enseñanza de la teología en América Latina.

Lógicamente las perspectivas de trabajo propuestas no agotan todos los posibles puntos de contacto entre Martí y la teología. Pero creemos que son lo suficientemente significativas como para servir de punto de arranque a un diálogo profundo y sistemático de la teología con Martí. Con esa intención las hemos propuesto; queden entonces apuntadas como una invitación a iniciar el trabajo.

JOSÉ MARTÍ A RAS DEL SUELO

Por Ana Adela GOUTMAN
UNAM

I

OCUPARSE DE JOSÉ MARTÍ a la vuelta de los acontecimientos nacionales e internacionales resulta una tarea ineludible, pues la resonancia de su vida y sus escritos se encuentra en nuestras reflexiones actuales. No sólo porque está en el cruce entre los siglos XIX y XX, años estratégicos para este continente, sino porque proclama la práctica de un ideario, requisito para entender el desarrollo de la historia social y política.

Ambos paradigmas emplazan a José Martí y resulta aún hoy, cien años después de su muerte, una asombrosa creación, ora destronada por las exageraciones, ora cancelada por las incomprensiones.

Éste será otro intento más de reconstrucción, que entrará en conflicto con los panegíricos de toda índole que recluyan a José Martí en una individualidad no anotada por la época ni proyectada hacia el desarrollo del hombre: "La idea de una persona redentora, es idea de otro mundo y otra época; no es la de un pueblo crítico preso de problemas complejos y que tan sólo se decidirá a la lucha contando con medios que le aseguren la posibilidad racional de poder conquistar los derechos propios de la persona humana".¹

El iluminismo, pensamiento atribuido al siglo XVIII, puede ser el punto de partida menos arbitrario y más apropiado para el estudio del hombre que de una manera metódica utiliza la razón como la medida crítica de las instituciones sociales y de su adecuación a la naturaleza humana: Montesquieu (1689-1755) y Rousseau (1712-1778), son los que transitan estas ideas. La respuesta a las teorías del iluminismo y de la Revolución Francesa fue el romanticismo de

reacción conservadora de Hegel. Los devotos idealizaron el orden medieval y para ellos los cambios sociales que siguieron a la Revolución Francesa habían socavado las instituciones sociales, provocando la pérdida de la estabilidad política.

Si los pensadores del iluminismo fueron críticos y científicos e inspiraron a los revolucionarios franceses, de ellos dependía la dirección de las fuerzas políticas y el control de sus consecuencias; por ello se les atribuyeron las causas del cataclismo de la revolución. No se inspiraban en Descartes sino en Newton, que representaba en la historia la síntesis del racionalismo y del empirismo de sus predecesores.

El pensamiento posrevolucionario y la reacción romántico-conservadora de Hegel (1770-1831) conjuran el postulado iluminista de la razón que destaca los momentos de una vida social dentro del orden institucional defendido por la teoría y la utopía: elementos que estructuran los fundamentos de los movimientos intelectuales del siglo.

Martí fue un exiliado permanente que nació en La Habana en 1853 y despertó a la vida política en 1868 para escribir sobre la revolución separatista de Manuel Céspedes, que lo llevó a prisión. Conmutada la pena fue a Madrid y estudió leyes para dedicarse a la tarea de su vida, la liberación de Cuba de la Colonia y del anexionismo.

La preocupación por el olvido y la ignorancia de la población nativa fue el motor de su pensamiento revolucionario en una lucha que continúa para que aquella ingrese a la historia. El modelo europeo no admitía, como sucede hoy con los voceros norteamericanos, la población con rasgos y categorías indígenas. Se confrontaron oposiciones que representaron Martí y Sarmiento, el argentino que acuñó la frase "civilización y barbarie", señal de un mundo que creció ajeno a las potencias internas de la región.

II

CUANDO Hegel afirmó que los pueblos llegan un día a ser "aptos" para la historia sólo si se conocen a sí mismos o logran el conocimiento de sí mismos redujo el asunto a una perspectiva de lucidez, que no es ajena a la exhortación martiana. La evolución del Espíritu resume el esfuerzo para aprehender la historia del nacimiento y desarrollo de los pueblos que en las contrariedades encuentran el mejor camino para su desarrollo.

¹ José Martí, *Obras Completas*, La Habana, Lex, 1953, vol. 1, p. 447.

Son dos campos de exploración que Hegel puso en contradicción: el objeto y la tarea de la historia, la historia y la filosofía. La reflexión filosófica sobre la historia, la filosofía de la historia de Hegel se impone finalmente al curso de los acontecimientos, no es una idea *a priori* sino "la visión general del conjunto" la que iluminará la investigación empírica, porque: "Del estudio de la historia universal se deduce o resulta que todo sucede racionalmente y que esta historia ha sido la marcha racional necesaria del espíritu universal".²

Este desarrollo o evolución es imaginado como un trámite lineal que ha quedado fijado en la expresión "hilo conductor" de los hechos; el problema consiste en hallar la relación de la razón con el mundo, que es donde encuentra el modo de su cumplimiento y de alcanzar el fin del Universo, de la Historia; de "las ideologías", dirían hoy.

Pero esta razón hegeliana no sólo se manifiesta en la historia sino también en el hombre y recibe el nombre de libertad positiva. Es conveniente señalar que ella no está determinada desde lo Absoluto o lo Trascendente, según Hegel, porque de ser así sería imposible explicar la realidad y al hombre como diferenciados o concretos. Una individualidad es concreta cuando está en relación con sus obras y sus orígenes. La Idea y el Absoluto son la totalidad de las relaciones.

Para precisar, el hombre está en la historia para atender el curso del desarrollo universal, pues es a su término que logra ser hombre o héroe histórico, acto y pretexto para la aparición de la razón.

En la infancia del mundo, la libertad se alcanza sin la libertad subjetiva, y parece identificarse con una totalidad indiferenciada, sustancia, materia informe idéntica a sí misma, fuera de la cual todo es arbitrariedad. En un segundo momento Hegel constata la presencia del factor moral, un nuevo principio cuyo papel será actuar cuando el individuo se reconozca en acuerdo con el fin general de la historia, pero en "unión" ingenua. Aún no lograda la moralidad subjetiva, la voluntad del sujeto depende de las leyes y costumbres de la sociedad, porque no se ha elevado "hasta la libre subjetividad de la moral objetiva".

El acuerdo que la moralidad introduce entre la costumbre del derecho y de las leyes y la voluntad individual se quiebra, sin embargo, cuando el Estado despótico obliga al individuo a la inhibición, al

² J. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, París, VRIN, 1946, p. 24.

repliegue sobre sí mismo. Esta ruptura coincide con una oposición entre la legalidad abstracta y la persona concreta. El Estado que no ha logrado ni su libertad subjetiva, ni el espíritu, ni la historia, obliga a obedecer.

Al referirse a este momento Hegel expresa: "La legalidad abstracta consiste en no replegarse concretamente sobre sí mismo, en no haberse organizado en sí mismo y habiendo llegado a ser poderoso su poder es simplemente arbitrario".³

Los hombres, las individualidades, la historia, son una ruina pues están en la exterioridad "que contiene en sí la negación de la interioridad".⁴ Lo que Hegel apresaba es a fin de cuentas el esquema del dogma germano-cristiano, la oposición entre Dios y mundo. Este espíritu absoluto, dirá Marx, se desarrolla de tal manera que la humanidad no es más que una masa que le sirve de vehículo consciente o inconsciente al espíritu.⁵

El tercer momento de la marcha del espíritu es el del poder despótico que, separado del individuo, se refugia en una legalidad abstracta; es la Roma Imperial, cuando, según Hegel, la relación entre el soberano y las personas ha sido totalmente olvidada. Después de un tal divorcio, el espíritu no podrá manifestarse, si no es por una reconciliación superior. Afirma Karl Rosenkranz que, según Hegel, "la situación del hombre que la época ha encerrado en un mundo interior no puede ser más que una agonía perpetua".⁶

Antes de anunciar el cuarto momento del desarrollo Hegel señala un intento de reconciliación temporal, cuando el individuo hace del derecho privado un derecho universal creando así una interioridad que se opone a la existencia exterior y por donde comienza a comprender el espíritu. Este espíritu realiza la penúltima aventura con la Iglesia, nuevo poder despótico, que sume al individuo en el aislamiento del cual surgirá con una conciencia más acabada y más alta.

El cuarto momento es el del imperio germánico, el espíritu conocerá la duración indefinida y la libertad dentro del Estado. Espíritu que es esencialmente "actividad, superación de la inmediatez, negación de ésta y el retorno en sí"⁷ y se convierte en la historia del espíritu abstracto de la humanidad que es ajena al hombre real.

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁵ Karl Marx, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1959.

⁶ Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, pp. 88-90.

⁷ J. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 76.

Los móviles efectivos de los hombres que actúan en la historia no son las últimas causas de los acontecimientos históricos, opina Engels, hay que investigar lo que ocurre detrás de ellos y estas fuerzas no las busca Hegel en la misma historia, sino en la ideología filosófica.⁸

Jean Hyppolite no descarta la importancia que Hegel concede al empirismo, y la condena que hace de la mezcla de empirismo puro, propia del hombre en acción, con la reflexión o meditación.⁹ Lo eterno se realiza en la historia y encuentra en ella su actualización: es el paso del *en sí* al *para sí*. La vocación y fin del hombre libre consiste en cambiar la sociedad en virtud del impulso de sus pasiones, pero, según Hegel, este hallazgo no lo hace feliz, porque es la condena a la que lo somete su pasión. El hombre es un pretexto, para que la treta o la burla de la razón se cumpla. Cuando el Estado se ha fortalecido, la ironía se oculta. Para Ernst Bloch si la ironía no es un arma del sujeto, se vuelve actitud del objeto. Idea y pasión intervienen "una como cadena y otra como trama".¹⁰

La ironía de la razón, al poner en función al hombre histórico, colabora con el cumplimiento de una idea siempre más alta, que lo guía más allá del interés individual y lo empuja hacia la acción. Cumplida la conciliación del ideal y la realidad, la historia de la enajenación habrá terminado y el individuo adquirirá conciencia de sí mismo como espíritu, advierte Hegel. Pero si pueblos e individuos siguen durando, agrega, porque sus necesidades están satisfechas, la vida no será más que nulidad y ocio. Se necesita un interés general, lo que el genio de un pueblo puede querer lograr y esto procede según Hegel de "una nueva representación de sí mismo más alta, más general, una determinación, un espíritu nuevo: esto permite negar una situación dada y realizar una nueva, verificando el cambio y el progreso propios al espíritu".

Opina Jean Hyppolite que la conciencia de la libertad, la idea del hombre concreto, opuesto a las abstracciones del siglo XVIII, impulsan a Hegel a una concepción más profunda de libertad.¹¹ El hombre no alienado, el emperador, representa el ápice de la razón de Estado y el reino del espíritu en el mundo mientras los hombres

⁸ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Edic. de Lenguas Extranjeras, 1957, p. 49.

⁹ Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Marcel Rivière, 1948, p. 57.

¹⁰ J. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 33.

¹¹ Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 38.

mantienen una relación recíproca que es una labor continua en la sociedad.

La dialéctica hegeliana parece llegar a su término en el momento en que comienza la vida consciente para instalar la eternidad, un fin decoroso para quien ha cumplido su misión.

Zevedei Barbu, estudioso del desarrollo del pensamiento dialéctico, afirma que la evolución de la dialéctica hegeliana se precisa en el terreno político hasta la realización de la Idea, cuando se instala la monarquía prusiana; en el terreno religioso, corresponde con el establecimiento del cristianismo protestante; en el dominio del arte con el romanticismo alemán y en materia filosófica, hasta la aparición de un cierto burgués alemán llamado Hegel. De esta manera la dialéctica idealista contribuye a su propia negación.

III

PARA entender a Martí es necesario haber recorrido el movimiento que intenta destruir la Colonia y que se propone la independencia. Es una alianza entre individuos y corrientes de pensamiento o tendencias ideológicas que se manifiesta en la lucha racial, la explotación azucarera, la proximidad anexionista del Norte y la fuerza de una clase social que temía la revolución tanto como a los españoles, aunque por motivos distintos.

En estos conflictos repercutían las corrientes políticas y liberales, el romanticismo, el libre cambio mercantil, el abolicionismo en Europa y los Estados Unidos y las tendencias de renovación en todas las áreas. En Cuba en la década del cincuenta al sesenta se quiebra el movimiento anexionista, el "reformismo" se afianza y cuando fracasa se prepara el camino del independentismo. Los problemas sociales que Martí recuerda en carta a Maceo del 20 de julio de 1892 derivan del color de los hombres de Cuba: "... esa solución no puede lograrse sino con aquel amor y siempre perdón mutuo de una y otra raza, y aquella prudencia siempre digna y siempre generosa".

Una población negra trabajaba la tierra y producía alimentación para la Isla y para la exportación, pero esos hombres pertenecían a sus amos, que los habían comprado en África para enriquecerse, haciendo crecer los frutos de la tierra. Raúl Cepero Bonilla, economista cubano, escribió en *Azúcar y abolición*¹² que todas las formas de la sociedad cubana anteriores a 1868 eran racistas e igualmente lo eran los movimientos políticos que inspiraban. El interés

¹² México, Tierra Adentro, 1948.

esclavista era determinante, a tal punto que las transformaciones de la sociedad fueron los efectos, no de los principios ideológicos, sino de las transformaciones del modo de producción y de condiciones de vida que eliminaron la esclavitud.

La guerra que iba a durar diez años se desarrolla durante la crisis de la esclavitud; en los años sesenta la trata de negros llegó a ser poco rentadora y debilitados los latifundistas no ofrecieron resistencia al abolicionismo que indirectamente arraigó en el movimiento popular revolucionario. También los esclavistas estaban divididos, algunos combatían el tráfico de esclavos porque era el argumento de Inglaterra para intervenir en los asuntos españoles y coloniales, aunque no se oponían a la esclavitud. Cepero Bonilla aclara que Francia e Inglaterra eran acreedores de España.

La Guerra de los Diez Años obliga al cese total de la esclavitud en virtud de la crítica situación en que se encontraban los esclavos, que habían luchado del lado de los españoles pero que no adquirían por eso el derecho a ser libres como los del ejército mambí. Los esclavos estaban dispuestos a enrolarse en el ejército libertador, si ésta era la condición.

Ante el debilitamiento de la influencia de los latifundistas y de la estructura de la sociedad colonial cobra fuerza, en Martí, la necesidad de la preparación mental para una guerra que se imponía a los cubanos como la única solución. Es la situación paradójica de un país que organiza su independencia muchos años después que los del resto del continente y que da tiempo a la maduración de un proceso que estalla en enero de 1959, frente a la Internacional del Despojo organizada por el imperialismo.

IV

SEPARATISTAS y autonomistas, antes reformistas, constituyeron el Partido Liberal con una ideología de gradual abolición de la esclavitud, concesión de la autonomía, solicitud de un tratado de reciprocidad con los Estados Unidos, varias medidas de carácter económico, la separación del poder militar y el civil. Este partido, "el del error permanente" según afirmaba Martí, recogió la tradición de los latifundistas y ajustaba sus teorías a las nuevas circunstancias en que actuaba.

Mientras los rebeldes comprometían su acción en una táctica radical, ellos estaban convencidos que la espera era el modo de lograr las libertades. El mayor aporte del autonomismo se produjo,

sin que fuera un propósito consignado en su programa, en la constante denuncia que hizo de los desafueros de la política colonial, lo que decidió la opinión del pueblo, no por la doctrina autonomista, sino por el más amplio y radical ideario independentista.

Dijo Martí que el autonomismo fue útil "para probar su eficacia"; aunque no los criticó públicamente, sintió hacia ellos la más absoluta reprobación porque estaban encerrados en su espíritu de clase, temerosos por salvar sus vidas, evitar las persecuciones, eran ajenos a las ideas de evolución y lo que sucedió demostró que Martí y los separatistas fueron la respuesta a la situación cubana contra los gobiernos coloniales.

Uno de los pensadores que defendía el autonomismo era Rafael Montoro (1852-1933); según Medardo Vitier en *La filosofía en Cuba*, Montoro fundaba sus tesis en la filosofía hegeliana, en la de Spencer, Condillac y Destutt de Tracy. Según Leopoldo Zea la filiación hegeliana de Montoro se opone a la spenceriana de Varona, representante del separatismo.

Enrique José Varona había comprendido que el vasallaje firme, a pesar de las creencias de los autonomistas, no podía cambiar, que la separación debía hacerse, y de manera radical, por medio de la lucha y el conocimiento.

Las interpretaciones del siglo XIX tornan al empirismo hegeliano sistematizador de las ciencias particulares, con la aplicación del método experimental de las ciencias naturales. Varona es deudor del movimiento positivista y aunque no se trata del optimismo de una moral espontánea expondrá el fin de una evolución natural: "Si no hay nada mejor que la verdad, los hombres se sienten impulsados a poseer la verdad", afirma.¹² Pero esa verdad no se encuentra más que en un determinismo axiológico que enseña, "que el hombre no es libre, pero que puede serlo, al enriquecer sus motivos de acción".¹³

De modo que la libertad personal no es una condición natural ni un punto de partida, sino una conquista, que vale para la moral social.

V

PARA Martí hacer la historia no quiere decir escribirla, sino engendrar acontecimientos agitadores en la orientación de la comunidad,

¹² Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, México, FCE, 1948, p. 158.

¹³ *Ibid.*, p. 166.

lo que justifica una concepción que puso en práctica el pensamiento y la ética para el logro del destino de nuestros países: "Nuestro país ya piensa mucho y nada podemos hacer en él sin ganarle al pensamiento".¹⁴ "Yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre".¹⁵

Ésta es la propuesta, considerar a Martí, su vida y su obra, como la síntesis de un movimiento fundamental, que se expresa en la convicción que niega los viejos métodos de espera, los de la realidad prestada en virtud de una convicción fundamental. José Martí ha dejado sus huellas desde 1871, cuando escribió "El presidio político en Cuba". En España se reunió con los insurgentes políticos y en febrero de 1873 escribe "La República española ante la Revolución Cubana". En esos años España vivía su revolución republicana, pero no le reconocía los derechos a Cuba. Por ello Martí escribió: "España sería entonces república de sinrazón e ignominia y el gobierno de la libertad sería esta vez gobierno liberticida".¹⁶

Aconseja Martí: "Si no obra, como yo entiendo que debe obrar, porque no entiende como yo, esto significa que tiene en más las reminiscencias de sus errores pasados que la extensión, sublime, por lo ilimitada y por lo pura, de las nuevas ideas".¹⁷

Luego de obtener la licenciatura en derecho e historia en Zaragoza, parte de España en 1874 hacia México, hace un viaje secreto a Cuba y en 1878, tras el Pacto de Zanjón que sella el fin de esa guerra, vuelve a Cuba. En 1879 es otra vez un exiliado, regresa a España, llega a París y se instala en Nueva York. Vive allí los años de la espera angustiada, de la larga espera a la que Martí da sentido porque se trata de "prepararse, pero no para hoy". En estos años un número de cubanos llega a Nueva York con el fin de engrosar las filas de esa marcha que otros preparan en la Isla.

Son los años que permiten crear "la situación necesaria para sus fines (porque)... hay que elevarse a la altura de los tiempos y contar con ellos. Para que el día para siempre cercano en que ésta se decidiese por desesperación a la guerra, no le tendrá miedo, como le tiene ahora".¹⁸

En noviembre de 1891 surge una coyuntura que permite agilizar la acción; después de la celebración del aniversario del Grito de

Independencia de octubre de 1868 se hace posible la creación del Partido Revolucionario Cubano que reunirá a todos los elementos, como dijo Martí en un discurso titulado "Con todos y para el bien de todos". Ha llegado el momento para actuar, la guerra está madura y él alterna los trabajos de la liberación con las colaboraciones en los periódicos, sus deberes diplomáticos y la creación poética. Pero lo más importante es un movimiento director con sus células en cada ciudad o pueblo, sus colectores de fondos y municiones, cuyo jefe es José Martí.

No es una nueva expedición liberadora, sino una nueva toma de conciencia la que los pondrá a la altura de los tiempos que está lejos de "la dificultad de las guerras de Independencia de América, y de sus primeras nacionalidades (que) ha estado, más que en la discordia de sus héroes y en la emulación y recelo inherentes al hombre, en la falta oportuna de forma, que a la vez contenga el espíritu de redención y las prácticas necesarias a la guerra".¹⁹

Martí y el Partido Revolucionario Cubano nacieron para la lucha con la misma decisión, carentes de los instrumentos para alcanzar su objetivo sufrieron un largo proceso de aproximación y adecuación a la realidad de los hechos e ideas que debían orientar, "en esta tierra de rebeldes y creadores, donde uno se siente entero, sangrando de lo que ella sangra y amando sus amores".²⁰

El 10. de abril de 1895 José Martí embarca hacia Cuba; era el momento "oportuno" para la invasión, ejército y pueblo estaban preparados y el 10 de mayo, a los 42 años, muere en Dos Ríos.

¶

EL momento histórico señalado es el de un cambio creciente de la estructura de la sociedad cubana, en la cual conviven los que creen en la acción del tiempo junto a quienes hablan de cambio porque es el momento de la madurez. Martí es el representante de ese grupo de hombres que piensa en la revolución con óptica liberal; pertenece a la clase de los responsables de la independencia que se presenta en la mayoría de los países de Latinoamérica, sensible a los problemas político-sociales, a los éticos y al desarrollo de una historia en la que la intervención adecuada y consciente es una obra de creación.

¹⁴ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 85.

¹⁵ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 697.

¹⁶ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 49.

¹⁷ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 48.

¹⁸ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 85.

¹⁹ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 240.

²⁰ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 85.

El revolucionario se opone al sistema descompuesto y la justicia es un acto crítico que destruye las instituciones que ya no responden a la configuración que anhela otra parte de la sociedad. Claro está que mientras prepara el recorrido su tarea está a medio camino entre lo que aspira a destruir y lo que prepara. La conciencia de ese divorcio entre la realidad y el ideal provoca la incertidumbre que circula en las cartas de Martí a sus colegas y amigos.

Cuando Martí logra consolidar el tejido de su obra, su tarea se muestra armoniosa y unitaria, como una entrega a la humanidad que no sabe si se trata de un revolucionario, un santo o un poeta. La tarea principal a la que entregó la vida fue sin duda la revolución de Cuba y a ella están integradas las acciones primordiales y la voz tenaz del poeta del amor y de la libertad.

Las notas personales de José Martí ejercen una función de esclarecimiento sobre las empresas independentistas y revelan a un ser humano que ingresa al torrente histórico en el cual se configura como en una dialéctica de mutuos descubrimientos. Dice Martí que cuando la libertad se vuelve el oficio de los hombres, es evidente que no se pide sino que se conquista;²¹ así la revolución se vuelve, para el cubano, la única salida posible de una situación interior y exterior fundada en la injusticia y productora de miseria.

Esta situación exige, en efecto, un ajuste equivalente de los diversos intereses y principalmente un ajuste de los salarios y niveles razonables. Hay que reemplazar la degradación sistemática del hombre por el respeto a las cosas debidas; todas estas cuestiones, aspectos de una realidad social, pueden, si no ser resueltas, por lo menos, acercarse a una solución, si al ordenarlas en una nueva perspectiva, son interpretadas como señales de un momento aberrante y de un estado de profunda enajenación.

Esta revolución, que se manifiesta para José Martí como necesaria, no será una guerra "vista desde arriba", es decir, llevada por elementos cultos que dejarían sin representación suficiente al pueblo, porque sin ellos, "es imposible, ni en Cuba ni en parte alguna, la revolución".²²

No será tampoco una guerra ciega y de odio que confunda la solución de un problema con la propaganda y la acción pasional. Martí conocía lo que debía ser una revolución social y sabía que no hay fuerza más irresistible que la de un pueblo entero que lucha

²¹ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 576.

²² José Martí, *OC*, vol. 1, p. 575.

contra su ocupante extranjero. Los dos enemigos de Cuba determinaron, sin proponérselo, un salto hacia la constitución de un país que se adelantó a los movimientos similares del resto del continente. El anexionismo a los Estados Unidos y la dominación colonial de España eran, para las conciencias timoratas, una tentación y una apariencia de libertad. En José Martí se unieron la necesidad de la lucha por la independencia y el reconocimiento de la obligación de resolver una compleja problemática: económica, racial, mental, que articulada en un conjunto político social tenía diversas vías de solución según las distintas corrientes de pensamiento.

La revolución, dice Martí, "se conoce y se actúa. Lo primero es conocerse, porque sin fin fijo y viable y sin medios correspondientes a él, sólo se echan y andan los ambiciosos, esos grandes criminales, y los locos".²³

Además en la acción revolucionaria, según el criterio de las más altas cualidades humanas "ni los hombres, ni los pueblos pueden rechazar el trabajo que consiste en desarrollarse a sí mismos".

Pero hay que alertar el cuidado de la acción inútil o causal y aceptar sin regateos las vías de la eficacia. Pues aquel que "no intente lo que puede ser intentado comete muchas más faltas que aquél otro que actúa con continuidad. La acción y la victoria constituyen un modo de andar".²⁴

Esta revolución contiene la esperanza de un ejercicio equilibrado entre la realidad y las instituciones.

Varona decía —y siempre resulta útil repetirlo:

Nuestro régimen constitucional es una ficción; nuestro régimen fiscal es oportunidad de exacciones mucho más pesadas que cualquier indemnización por concepto de guerra, la solución dada al problema social no ha sido más que un modo de aplazarlo, y de los peores, ya que lo agrava en vez de resolverlo. Tenemos una constitución, pero el ejecutivo representado en el gobierno puede hacerla pedazos cada vez que lo desee, sin que resulte responsable por ello ante la nación.²⁵

Martí expresó la orientación futura de una revolución social, sabía que se trataba de este tipo de revolución. Supo describirla

²³ José Martí, *OC*, p. 464.

²⁴ José Martí, *OC*, p. 487.

²⁵ Medardo Vitier, *Enrique José Varona. Su vida y su influencia*, La Habana, Cultural, 1937. La cita pertenece al libro de Varona *De la Colonia a la República*.

como el resultado de una lucha de clases en una sociedad que se desgarrar, un combate violento que compromete la vida entera.

Nuestras revoluciones de independencia fueron políticas. Martí reconoció la vigencia de las mismas, y más aún, no temía a la guerra civil, la estimaba necesaria. Pero también es cierto, y las revoluciones de los demás países del mundo así lo muestran, que lograda la independencia quedaba aún mucho por hacer. Por ello es interesante señalar que la valoración de empresas como ésta no puede perder de vista un contexto geográfico y un contexto histórico-económico.

La muerte de Martí y las luchas posteriores contra el anexionismo son datos que ayudan a entender el porqué de la situación del cubano, que no había alcanzado colectivamente la conciencia de los problemas nacionales. Por esto la figura de Martí se destaca como una de las más esclarecidas de una época cruzada por el largo resabio del colonialismo, y de los conflictos económicos, políticos e ideológicos, característicos de tal situación.

Desde cualquier punto que el análisis de ese momento se realice, es necesario reconocer que el signo fundamental de la obra de Martí, está en compartir la revolución por la independencia, con el cambio del hombre que logrará vivir en la nueva época.

Tanto Martí en el siglo XIX, como Mariátegui en el XX, encuentran que el significado de una revolución está en lo humano mismo, en la revolución del hombre, porque la revolución implica, ante todo, cierta actitud, una manifestación original de lo humano no enajenado.

VII

HOMBRES y pueblos están en constante diálogo en la obra de Martí. Los primeros hacen posible los progresos de los segundos, y es precisamente esta relación directa de comunicación y de responsabilidad lo que indica el modo de encuentro entre el hombre y la historia.

Una conciencia individual se torna conciencia histórica si se responsabiliza por el porvenir de la sociedad y despierta las potencias de acción que duermen en ella. El llamamiento de un hombre a sus semejantes se vuelve así comunión más y más estrecha. Todo cambio social, porque es de esencia revolucionaria, está tan cargado de acontecimientos y de consecuencias que ofrece una rica materia a la historia.

Martí afirma que un pueblo que no se decide por la libertad y sigue sueños utópicos es tan criminal como el que, amando su

propia libertad, la niega para los demás (alude manifiestamente a la antigua república española de 1873): "No son tantos los forasteros que lo oprimen, como la timidez y la vanidad de sus propios hijos".²⁷

Martí considera tanto el problema de la libertad como el problema del hombre libre; define la teoría y la práctica de los conflictos que viven los cubanos, y en general los latinoamericanos, cuya vida peligra mientras la independencia nacional no esté asegurada.

Las transformaciones políticas y el estado de tensión que resultará, hará necesario para los cubanos el acuerdo y la colaboración estrecha con todas las simpatías necesarias para el feliz desenlace de la lucha. Así nació "la política de cordialidad" que fue la base de la confianza que se puso en la revolución e impulsó la emigración, es decir, la posibilidad de que los hombres decididos reunidos en el extranjero organizaran las fuerzas necesarias para la liberación del país.

El paralelo entre hombres y pueblos encuentra expresión en un texto de Martí titulado "A la raíz". Allí afirma que los males de unos y de otros exigen remedios radicales, porque las soluciones medias nunca hacen desaparecer el veneno; y el azar no puede resolver como por milagro una situación crítica: "El hombre verdadero es el que se mide en la lucha; el que por su acción va a la raíz de las cosas. Al contrario, el que reconoce el origen de un mal y no trata de suprimirlo es un egoísta que encuentra en la muerte del prójimo placer y comodidad".²⁸

El secreto de la tiranía reside en el conformismo de los que permiten la injusticia y el de los que la alientan, no por odio resuelto, sino por miedo, por timidez o por egoísmo. Así, los que quieren actuar tienen como primeros enemigos a los que se condenan a la inacción; de tal forma que la manera de sacar al país de aquella tiranía consiste en conocer las estructuras sociales y en dirigirlo conforme con ese conocimiento. La enseñanza, la prensa, los libros, deben ofrecer los elementos de este conocimiento y ésta constituye evidentemente la primera y principal etapa para resolver tales problemas nacionales: "El hombre de la realidad —escribe Martí— destruye en un día todas las superestructuras de su intelecto, porque son el resultado del desajuste entre la realidad y las instituciones, que coincide sin embargo con una conciencia de este desajuste".

Pero esta ida y vuelta del hombre a la sociedad, esta comunicación y ensanchamiento de los problemas frente a una realidad más

²⁷ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 459.

²⁸ José Martí, *OC*, vol. 1, p. 668.

decisiva, nos enseña las fuentes de un diálogo entre el hombre de acción y la realidad en la cual tiene que luchar. Diálogo que halla sus raíces en una dialéctica entre la realidad humana y la realidad histórica: "La humanidad —dice Martí— se eleva cuando progresa; el hombre es en la tierra el que descubre el sentido y el valor de las fuerzas humanas".

No se trata de una especie de dinámica del progreso, oscura y escondida, como tampoco de una ley fija, lógica y fatal. En cada discurso de Martí están las exigencias éticas necesarias a la constitución de la "República moral" que él quería ver instaurada en América Latina.

Martí encarna esta actitud en uno de los temas de su teoría de la revolución que no es solamente obra de políticos descontentos sino que representa, más allá de una labor personal, una tarea colectiva; constituye el símbolo de la acción humana.

Esta acción, plena de responsabilidades y problemas, se vuelve más precisa y distinta en un momento de crisis, cuando los antiguos modos de pensar se desprestigian. Y es en ese desajuste de la realidad social cuando el hombre hace el aprendizaje de nuevas formas de pensamiento y acción.

Martí nos interesa como el momento de la historia americana caracterizado por la creación de un movimiento nacional por medio del cual se descubre una doble apertura, de la historia en el hombre y del hombre en la historia; una doble relación, un diálogo vivo. Toma de conciencia e intervención activa constituyen las señales sensibles de semejante diálogo.

Durante nuestras investigaciones acerca del movimiento de emancipación de Cuba hemos visto cómo los hombres bregan día tras día para realizar el porvenir del hombre y de los hombres. No aparecen como el objeto de la astucia de lo Absoluto situándose en un presente que lleva el pasado y atrae o resulta atraído por el futuro. En esta perspectiva semejante continuidad temporal no tiene relación con lo eterno; es un terreno de nuestra labor y la base de nuestra construcción espiritual.

Reubicando en primer lugar el quehacer humano pensamos haber alcanzado las inquietudes de nuestros antepasados. Para ellos, así como lo afirma García Calderón, el pensamiento no se separa de la acción; así se define lo esencial de la ideología revolucionaria en la primera mitad del siglo XIX. Este problema, común a todos los revolucionarios y pensadores americanos, exige aún algunas reflexiones.

Conclusiones

NUESTRA investigación acerca de la comunicación del hombre con la historia ha encontrado imágenes semejantes en otros estudios de nuestro Continente.

Intervenir en la historia nace de una situación original del americano, que es la de la soledad.

La historia impone sus exigencias, la revolución es asimismo un estado de hecho que los hombres de todos los países tienen que admitir un día u otro. La revolución deviene al fin un modo de realizar la comunicación del hombre consigo mismo, del hombre con los demás hombres, la quiebra y destrucción de la alienación quedan aseguradas, como otro momento de una modernización.

Si el problema de la comunicación parece definido entre nuestros pensadores desde una perspectiva común, entonces es razonable volver a hallar un rasgo permanente para nuestra cultura. El diálogo, que constituye un esfuerzo para lograr una comunicación, es al mismo tiempo el origen de una concepción del hombre.

POLVO DE ALAS DE MARIPOSA: LA PROSA AFORÍSTICA DE JOSÉ MARTÍ

Por Carlos Alberto GUZMÁN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

“**E**NTRE EN LA SELVA y no cargue con rama que no tenga fruto”, ordenó Martí a Gonzalo de Quesada en su famosa carta-testamento literario del 10. de abril de 1895, al conferir al amigo y discípulo la enorme labor de seleccionar y organizar la obra dispersa del maestro. “Si no vuelvo, y usted insiste en poner juntos mis papeles, hágame los tomos como pensábamos”. Y advierte, en relación con sus borradores y cuadernos de apuntes, guardados por Carmita Miyares de Mantilla: “Ni ordene los papeles, ni saque de ellos literaturas; todo eso está muerto, y no hay aquí nada digno de publicación, en prosa ni en verso: son meras notas”. De todo lo aparecido en periódicos y revistas, dice, “V. sólo elegirá por supuesto lo durable y esencial”.¹

Tratando de respetar sus indicaciones, y tras largos años de búsqueda y revisión, fue componiéndose el *corpus* martiano hasta alcanzar la magnitud y complejidad con que hoy lo conocemos. Dentro de él, quedaron comprendidos en dos tomos los cuadernos de apuntes y fragmentos que, a los ojos de su autor, no merecían publicarse, pero que se rescataron porque “son un documento muy valioso para conocer la genial e inquieta mente de Martí y su preocupación por la asombrosa variedad de asuntos que fueron objeto de su meditación y estudio, pese a su agitada y breve vida”, como se afirma en las notas preliminares de los volúmenes XXI y XXII.

Y, en verdad, son mucho más que el antetexto de poemas y prosas capitales de la obra martiana: son el vivo testimonio de la curiosidad, la inteligencia y la *sentimentalidad*² de uno de los hombres

mayores de Nuestra América. Al decir *vivo* no creemos caer en uno de esos lamentables lugares comunes con los que se construyen a menudo los altares hermenéuticos en honor de personalidades excepcionales como la de Martí: si en sus escritos publicados la palabra está viva por cuanto lleva en sí de raíz y de ala, de compromiso y coherencia ético-estética, en sus cuadernos de apuntes se hace patente por los sentidos vertidos en las páginas. “¿Qué habré escrito sin sangrar, ni pintado sin haberlo visto antes con mis ojos?”, dice a Gonzalo de Quesada, y en efecto, vista, tacto, olfato, oído, todo cuerpo de puertas abiertas hacia el mundo está el pensador cubano en esos tomos cosidos de tapas verdes, cafés, rojas, negras, escritos con lápiz, tinta negra o violeta, que lo acompañaron en el destierro en España, durante su residencia en Estados Unidos, hasta sus últimos años, y que pueden leerse como una declaración de amor intenso, inquebrantable, por los libros, por Cuba, por el mundo y, sobre todo, por las mujeres y hombres que lo habitan y sufren.

Completados con los apuntes que conservaban Manuel Mercado y la familia Baralt, los cuadernos de Martí cubren un periodo que va desde los años setenta hasta un año antes de su muerte y, junto con sus cartas, constituyen una valiosa ayuda para la reconstrucción biográfica, tanto en el orden personal como en el intelectual. Hay en sus páginas indicaciones acerca de los estudios, los viajes, las lecturas y las inquietudes martianas, aspectos a los que no siempre se hace referencia en la obra acabada, es decir, publicada en diarios o condensada en libro o discurso. Y aunque nada en ellas contradice o modifica radicalmente la imagen del autor en los textos *enteros*, no por ello ha de desdenarse su lectura, fragmentaria, vibrante, *nerviosa*, como se calificó en su tiempo a la escritura martiana. Al contrario: es en ese carácter de “acabado y no”, de “prosa de prisa”, de urgencia de fijar y velocidad para decir, donde, nos parece, está lo más sugestivo y enriquecedor de esas notas. A ellas, y a nuestra propuesta de cómo acercarse a ellas, están dedicadas estas páginas.

No creemos simplificar al decir que los apuntes de Martí son, en esencia, un diálogo con los libros —laborioso y atento trabajo de lector—, y con su corazón. A diferencia de sus artículos, crónicas, cartas e inclusive sus diarios, en los cuales hay un lector implícito ya perfilado y ajeno al autor, los cuadernos parecen conservar un carácter más íntimo, por cuanto tienen de transitorio, de tentativo, de boceto para una obra mayor, que permite ese diálogo de la

pío que su individual inteligencia da —en todas sus operaciones racionales— al individuo”, “Cuadernos de apuntes”, *OC*, vol. 21, p. 49.

¹ “Epistolario”, en *Obras completas*, La Habana, Editora Nacional de Cuba, 1964, vol. 20, pp. 478-480.

² “Sentimentalidad: palabra mía: que en la observación de la naturaleza he creído necesaria y he usado, con esta propia fuerza de invención y sentido pro-

voz consigo misma, de la inteligencia con sus sombras y fantasmas, y que en la obra terminada suele adquirir una dimensión diferente. Es cierto: muchos fragmentos son base o parte de textos completos, y en ellos hay que entenderlos con su sentido de conjunto; además, Martí no se ausenta o esfuma de la página, ni pierde sinceridad u hondura en prosa o verso. Pese a su reticencia a hacer del yo un protagonista y a quejarse en voz alta ("el llanto/donde no te vean llorar"), su presencia es innegable, e imprescindible, en todo cuanto escribe. La "intimidad" a la que nos referimos al hablar de la voz autoral de los cuadernos proviene de su necesidad primordial de decir, de *decirse*. Porque sólo a la mano que escribe importan las noticias que consigna, las lecturas hechas, las lenguas que se aprende, la receta medicinal o de cocina, las direcciones, la preferencia por un uso o vocablo, el refrán, la pregunta curiosa, la confesión más silente. Sólo ella sabe por qué no puede detenerse o callarse. Por qué se aísla: porque "el ruido de mis palabras despierta mis pensamientos" y porque "para sufrir, como para pensar, necesito estar solo".

Podríamos comparar las anotaciones de Martí con las estaciones del trayecto de un viaje en tren: sabemos cuál es el punto de partida o llegada. Podemos inclusive hacer parte del viaje. Pero el recorrido completo sólo a él le pertenece. En el cuaderno 10, por ejemplo, consigna: "Las mujeres se descuelgan por las ventanas, en pleno día y ante numeroso público, del cuarto donde por ebrias las han encerrado sus maridos. *Sun* del 11 Stbre". En el núm. 7, anota: "En Lisboa, el cementerio principal es llamado *Placeres*". Y en el 18: "Hay abejas que dan miel venenosa. Una abeja de Bolivia, que da excelente miel ¿no produce una cera que es un enérgico abortivo?"

A riesgo de contravenir la indicación martiana de "ni saque de ellos literaturas", podríamos ver en el interés del autor por cosas tan aparentemente disímiles una razón dialogante: en el primero, la preocupación por la situación de la mujer, sobre la que tanto reflexionó en crónicas y artículos; la ironía, la curiosidad lingüística y la noción de muerte como descanso, alivio, en el segundo; y la ambivalencia vida-muerte, placer-displacer, unidas en un mismo elemento, tan presente en la poesía de los *Versos libres*, por ejemplo. Todo ello como algunas de las recurrencias capitales a lo largo de su obra. Sin embargo, no pasarían de ser suposiciones poco útiles, sobre todo sin el rastreo textual correspondiente. Así pues, si no deseáramos llevar a cabo una lectura conjetural de los apuntes, ¿cómo podríamos acercarnos a ellos?

A nuestro parecer, desde una perspectiva aforística, e inclusive "greguerística". Para nadie es desconocido que una parte de las ideas estéticas y políticas de Martí ha sido recontextualizada a partir de diarios, cartas y notas, a los que se acude en busca de la frase lapidaria o la sentencia contundente. A tal grado que quizá podría decirse de Martí lo que éste apuntó del autor del *Arte de Sermones*: "No hay frase en Velasco que no sea máxima". Si se hiciera un estudio de los "usos de Martí", ¿de cuántas maneras podría recontextualizarse la frase "hacer amar lo falso es estancar, u obligar a volver atrás la humanidad"? Sin entrar a discutir la validez y alcances de ese procedimiento, por ahora nos detendremos en las implicaciones de una lectura autónoma de algunos de esos apuntes. Con excepción de la libreta 19, que es casi en su totalidad un directorio, hay en los cuadernos martianos una clara voluntad de estilo, de no caer en el descuido: de ahí las comparaciones entre los usos americanos de una misma palabra, la indagación etimológica, las analogías con otras lenguas y los escolios de lecturas paralelas. Sobre todo, la continua reflexión sobre su *officium*. Se pregunta "¿por qué en vez de diluir las ideas en largos artículos, no han de sintetizarse, a modo de odas, en prosa, cuando son ideas madres en párrafos cortos, sólidos y brillantes?". Y eso, la búsqueda de la frase al tamaño de la idea, justa, precisa, lo obliga a la rapidez y la concisión, a la unión en una sola entidad de imagen, concepto y expresión. De su arrebatadora necesidad de apresar el pensamiento en escritura, por encima del descanso físico, a altas horas de la noche, él mismo ha dejado constancia en los siguientes términos:

Cuando la mente está muy cargada de pensamiento, la cabeza duele. Se siente tristeza, como de hijos que se pierden. E inquietud, como de alas que baten. Ningún asiento cuadra: ninguna pluma se tiene en las manos: un pensamiento vuela sobre otro: es torbellino, remolino, cita de cometas, hervor de ráfagas. Después, queda el dolor de lo que se fue, el deslumbramiento de lo que se vio, la vergüenza de lo que no se dijo, —y unas cuantas líneas escritas, escombros y miseria! Oh, lo sumo, va al aire!— La pluma, como llevada de un duende, rasga líneas informes, volcánicas, inquietas. Más parece Dios que tiembla que pluma que escribe.³

Este impulso que casi convierte su escritura en balbuceo nos ha dejado un puñado de astillas, de esquirlas negras y violetas, que se acercan en ocasiones a la máxima, al aforismo e, incluso, quizá, a la

³ José Martí, *OC*, vol. 22, p. 325.

greguería. Si entendemos *aphorismus* no sólo como una definición, "separar limitando", sino como un acto esencialmente poético —"forma poética de la definición" lo llama Kundera—,⁴ no habría violencia o desvirtuación en denominar así expresiones como

Vivir en el destierro—tallar en nubes.
Los inútiles:—Nieve frita.
Café, padre del verso.

O más aún, con un carácter aseverativo, frases como

Los débiles tienen una gran fuerza: la compasión que inspiran.
Generalmente, un hombre hecho se casa con una mujer por hacer: de aquí los tormentos.
En política, como en la caza del zorro, es preciso no ir nunca delante de los perros, sino detrás de ellos.
Los pequeños no creen en lo grande: aún menos los pequeños que se creen grandes.

Prosa tempestuosa, de prisa, pero certera, va de estación en estación sin darnos más tiempo que el de un vuelco, una corazonada inteligente, un golpe de relámpago. Y se marcha. Más que afirmación, sugerencia, puerta abierta al pasar, el aforismo condensa la capacidad seductora que Evodio Escalante asigna al ensayo,⁵ y parece hacer cierto aquello de "no hay ensayo más breve que un aforismo", en frase de Gabriel Zaid.⁶ Haciendo nuestras las palabras de Escalante acerca del ensayo, diríamos del aforismo que "su sabiduría es la del rayo" y consiste en "la iluminación súbita, y por la vía intuitiva, de un objeto de conocimiento".⁷

Entre los numerosos apuntes de Martí que admiten una clasificación aforística, hay algunos que por su condensación metafórica y su carga irónica o humorística se aproximan a lo que Gómez de la Serna bautizó como "greguería". Es sabido que la inicial definición ramoniana de "greguería = metáfora + humor" fue rebasada en

⁴ Milan Kundera, *El arte de la novela*, trad. de Fernando de Valenzuela y Ma. V. Villaverde, México, Vuelta, 1988, pp. 116-118.

⁵ Evodio Escalante, "La metáfora como aproximación a la verdad. Ensayo acerca del ensayo", en Adrián S. Giménez-Welsh, *Escritos. Semiótica de la cultura*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1994, pp. 161 ss.

⁶ Gabriel Zaid, *Leer poesía*, 2a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1985, p. 23.

⁷ Evodio Escalante, *op. cit.*, p. 157.

la práctica —si bien esos dos elementos permanecieron como una constante de la producción greguerística del cronista del Pomo—, para dar paso a otra en la que, a través de diversos procedimientos como la asociación o la inversión, se construye una expresión inédita de honda carga poética que es intuición y aprehensión de la escurridiza realidad del universo.⁸ De ahí que puedan aceptarse como greguerías desde las más sencillas ("La T es el martillo del abecedario", "El 6 es el número que va a tener familia"), hasta las más conceptuales ("El sueño es un depósito de objetos extraviados", "El tiempo sabe a agua seca") o humorísticas ("En el rebuzno, el burro se suena sin pañuelo", "Gloria: nombre de la mujer del genio"). En el caso de los apuntes martianos, resulta difícil no recordar a Gómez de la Serna al leer cosas como:

El hombre, hasta que tiene 25 años, es un caballo de raza: —después, es una acémila.
El guanajo es el burro de los pavos.
Todos hemos tenido deseos de saber lo que hay debajo de esta cáscara de huesos.
Sueño leporino del que duerme con los ojos abiertos, como la liebre.
¿Quién llamaba al estómago "el padre de la familia"?
Una carejada de luz —los cuadros italianos.
El amor es una rosa al revés, porque tiene las espinas dentro.

Con lo expuesto hasta aquí no pretendemos, sin más, definir como tal un *corpus* aforístico en la obra martiana, y menos aún considerarlo como un precursor o exponente incidental de la greguería: señalamos que, de todas las lecturas que pueden intentarse de los fragmentos y apuntes del Maestro, precisamente la fragmentaria y autónoma es la que menos nos aleja de su pensamiento y estilo. Lejos de trivializar o volver frívola su escritura, una propuesta de lectura aforística pone de relieve la honda exigencia martiana de enlazar expresión, pensamiento y vivencia en una sola entidad orgánica, irreductible, sin rípo, que no adula ni complace: deslumbra, fustiga e ironiza, tanto como comprende y acepta. O revela de sí. Junto a las frases que, a fuerza de repetirlas, se han hecho rotundas y lapidarias, habría que recordar otras como "Toda mi vida ha

⁸ Véase la introducción de Rodolfo Cardona a su edición de las *Greguerías*, México, Cátedra-REI, 1990 (*Letras hispánicas*, 108), pp. 22-26. Particularmente interesante resulta su comentario, en la nota 5, acerca de las posibles clasificaciones de la producción greguerística ramoniana, así como los puntos de contacto con el *imagism*.

sido una hora de ansia'' o ''¡Y tantas cosas nobles como pudieran hacerse en la vida! Pero tenemos estómago. Y ese otro estómago que cuelga: y que suele tener hambres terribles'', para adquirir cabal conciencia del hombre que vive presente en sus apuntes. De ellos, hemos querido ofrecer una pequeña muestra que cierre estas páginas pero abra otras lecturas.⁹ No son sino destellos, briznas verbales de insólita belleza. ''Polvo de alas de una gran mariposa'', como llamó Martí a una colección de versillos hallada entre sus papeles. Polvo de pensamientos, ceniza que alza el aire de las hojas, si se quiere. O para decirlo siguiendo, ahora en voz nuestra, el vuelo de su deslumbramiento: ''¿Qué es este pensamiento? —¿De dónde vienes?— De mi máquina rota te alzas tú alegre— cual mariposa que sale de una tumba''.

⁹ Para elaborar la presente selección hemos procurado elegir, entre la gran cantidad de apuntes y fragmentos de los cuadernos, aquellos que el propio autor conservó como notas aisladas, sin extraerlas a su vez de párrafos más extensos. Es decir, hemos respetado el carácter fragmentario de las frases tal y como las consignó Martí en sus borradores, conservando la puntuación y disposición particulares de su ''prosa de prisa''. Sin embargo, para su presentación, hemos considerado necesaria una ordenación temática mínima que no pretende otorgarles un carácter sistemático —que no poseen—, sino sólo ilustrar algunas de sus constantes. Así podría agruparse por sus temas en apuntes sobre cuestiones morales (1-22), mujeres y amor (23-28), muerte (29-34), sobre el yo (35-41); acerca de la literatura y estilo (42-51), de temas diversos que englobamos como ''cosas vistas'', en tanto ''observaciones'', ''vislumbres'' e ''imágenes'' cercanas a la greguería (52-72); y por último sobre política (73-75). Sabemos que toda clasificación es subjetiva y falible. La nuestra no intenta ser exhaustiva. Es sólo una primera propuesta, una invitación a relecturas más hondas y detenidas de esta ''prosa aforística'' martiana que, a nuestro modo de ver, no se agota en los cuadernos de apuntes.

APÉNDICE

AFORISMOS DE JOSÉ MARTÍ UNA SELECCIÓN

1. El dolor es la única escuela que produce hombres. —¡Dichoso aquel que es desgraciado!
2. Yo concibo bien a Dios sin sentir la necesidad de ser su esclavo.
3. El hombre, hasta que tiene 25 años, es un caballo de raza: —después, es una acémila.
4. El dolor es la espuela del genio, o su sudario.
5. De Cavour: ''Desconfiar de los hombres es el mayor de los errores''. —Por lo menos, es el mayor de los dolores.
6. Los débiles tienen una gran fuerza: la compasión que inspiran.
7. Sobre los hombres envidiados. —Cuando mueren, como las palmas que da la Inmortalidad, no suenan, nadie les disputa ya su gloria.—
8. Muchos críticos creen de buena fe que están cediendo a la justicia cuando están cediendo a la envidia.
9. Los pequeños no creen en lo grande: aún menos los pequeños que se creen grandes.
10. A veces se creería que el creador de los hombres es una criatura vanidosa. ¡Tantos obstáculos amontona al paso de los que intentan acercarse de un solo vuelo a él!—
11. Hay naturalezas que necesitan tener a quien odiar.
12. Puedes ser un ángel, y no lo eres: —ésa es la cualidad que distingue a los demonios.
13. En los talentos sucede al revés que en las casas, donde el de arriba es el que envidia al de abajo, y no como en el talento, que el de abajo es el que envidia al de arriba. Es la accesoria, que le dice a la casa principal: ¡que me quitas el sol! Y la sacristía, llena de pergaminos y casullas, que le saca el puño a la catedral, porque la ve con naves y torres.
14. De la mayor parte de los comerciantes puede decirse lo que Apolo dice a Mercurio en el H(imno) de Homero: —''Camarada de la noche''.

15. En la vida no suele suceder como a Johnson: que, buscando manzanas, se encontró con Petrarca. Lo general es que, buscando Petrarcas, nos encontremos con manzanas.

16. Un momento de divinidad compensa de los dolores todos causados por los hombres.

17. We're wrong always when we think too much. Of what we think or are.

18. Los jueces no son augures, sino sacerdotes. Interpretan la ley no escrita en la ley.

19. No hay monstruos mayores que aquellos en que la inteligencia está divorciada del corazón.

20. Un cazador contaba con vanidad que una vez había cortado la cola a un león: pero no contaba que antes de eso un cazador más valiente le había cortado la cabeza.

21. El que no sabe despreciar la vida, no la merece.

22. Las pasiones son leones; pero con qué facilidad se convierten en chacales.

23. Generalmente, un hombre hecho se casa con una mujer por hacer: de aquí los tormentos.—

24. Esas mujeres son como los confites: que una vez chupados, se deshacen. —Pero dejan perfume en los labios! —Las que no dejan acibar.

25. Parece imposible que dos cuerpos puedan pesar menos que uno; desde que mezclé su sangre con mi sangre, la mía es más ligera, y desde que me la eché sobre los hombros ando más aprisa. El espíritu se burla de la materia, y mi amada de Kepler y de Newton.

26. El amor es una fiera, que necesita cada día alimento nuevo.

27. ¡Pesa —como un amor muerto!

28. El amor es una rosa al revés, porque tiene las espinas dentro.

29. Todos hemos tenido deseos de saber lo que hay debajo de esta cáscara de huesos.

30. La vida es una prueba: ila muerte es un derecho!

31. No hay más que un medio de vivir después de muerto: haber sido un hombre de todos los tiempos —o un hombre de su tiempo.

32. Es un crimen no oponer a la muerte todos los obstáculos posibles.

33. Tengo miedo de morir antes de haber sufrido bastante.

34. Nada muere sin convulsiones: sólo a veces la virtud.

35. Yo tengo la fortaleza de la desventura; pero no tengo el arte de la felicidad.

36. Toda mi vida ha sido una hora de ansia.

37. ¡Y tantas cosas nobles como pudieran hacerse en la vida! Pero tenemos estómago. Y ese otro estómago que cuelga: y que suele tener hambres terribles.

38. Vivir en el destierro —tallar en nubes.

39. Otros se acuestan con sus queridas: yo con mis ideas.

40. Para sufrir, como para pensar, necesito estar solo.

41. El talento es el menor de los beneficios naturales: de mí, es el que más desdén, porque no es mío.

42. Modo de escribir: Primero, tiendo los rieles, y luego —echo a andar la máquina.—

43. Cuando se ha encontrado una frase enérgica —no debe disolverse en frases menos enérgicas que ella.

44. Quevedo, a quien sobró corte y faltó pobreza, para ser tan grande como Cervantes.

45. ¡Quién me diera, para acabar con los malvados, aquel martillo de Thor, que cada vez que caía sobre un gigante enemigo, volvía de sí propio a su mano!

¿Y la palabra?

46. Con los censores del estilo pasa lo que me pasó a mí cuando llamé al plátano: lirio tropical, porque es un lirio tropical, cuyas semillas se han ido diseminando, en siglos de cultivo, y un señor médico decía a boca llena, como tachándome la metáfora: —¡Mire Ud. que llamarle al plátano lirio tropical!—

47. Poesía ornamental. Eso es hacer de la poesía un mero arte de ornamentación.

48. De Sarmiento —tiene el instinto de la buena lengua. Pero lo tiene a pesar suyo, aunque en el fondo esté contento de él y hace feamente gala de no cultivarlo.

49. Mientras haya algo que decir, nada es largo.

50. Hacer un verso malo cuesta más trabajo que hacer muchos buenos.

51. Al leer se ha de horadar, como al escribir. El que lee de prisa no lee.

52. El movimiento es contagioso.

53. El guanajo es el burro de los pavos. —Y el pavo real el más necio, inútil y amado.

54. Hay algo de buque en toda casa en tierra extranjera.

55. Sueño leporino del que duerme con los ojos abiertos, como la liebre.

56. Yo sé muchas cosas, y entre otras, sé lo que debe sentir una margarita cuando se la come un caballo!

57. Aquel modo de sentarse de los indios tiene algo de columpio.

58. Decían a Juan Vte. González por su costumbre de acaparar cuanto libro veía —*tragalibros*. Y como viera venir hacia él a Pedro José Rejas, que no acaparaba con menor fortuna los dineros, dijo.

—Ahí viene mi hembra!

—¿Pues no me llaman *tragalibros*? Él *traga-libras*.

59. Los inútiles: —Nieve frita.

60. El encanto estaba más en la voluntad de ser encantado que en el encantador.

61. Hay caras de cuero, y asentaderas de goma elástica, y espaldas de lacayo, que se encorvan más mientras más se les pega.

62. ¡Quién pudiera fotografiar el pensamiento como se fotografía al caballo en la carrera y al ave en vuelo!

63. Vive uno en los E.U. como boxeador. Habla esta gente, y parece que le está metiendo a uno el puño debajo de los ojos.

64. ¿Quién llamaba al estómago "el padre de la familia"?

65. ¿Por qué se dice *universales* simpatías, de un hombre que se captó las simpatías de Madrid, si no se captó las del universo?

66. ¿Quién tiene ojos, y no es pintor?

67. Las estaciones no están en el año; sino en el alma.

68. ¿Qué pincel dibuja con la claridad de un rayo de sol?

69. De mujer quiere tener el ala; pero no la uña.

70. Café, padre del verso.

71. Los muebles de su cuarto de estudio son como sus versos, de caoba vieja.—

72. Una carcajada de luz —los cuadros italianos.—

73. La patria no es el juguete de unos cuantos tercetos, sino cosa divina.

74. Las Revoluciones son como el café: han de hacerse con agua hirviendo.

75. En política, como en la caza del zorro, es preciso no ir nunca delante de los perros, sino detrás de ellos.

EL PARTIDO REVOLUCIONARIO CUBANO EN LA HISTORIA POLÍTICA DE CUBA Y DE NUESTRA AMÉRICA

Por Salvador E. MORALES
HISTORIADOR CUBANO

FUERA DE CUBA sólo los especialistas en la obra de José Martí han dedicado suficiente atención a un fenómeno político tan original y novedoso como fue el Partido Revolucionario Cubano, auspiciado, organizado y dirigido por el extraordinario escritor y poeta cubano. Hasta unas décadas atrás ni siquiera los estudiosos de la vida y obra martiana le habían dedicado mucho espacio en sus análisis. Desde mediados de los setenta los historiadores cubanos empezamos a aumentar nuestras indagatorias y conocimientos acerca de tan relevante hecho en la historia de los movimientos de liberación nacional. Un proceso de acumulación cognoscitiva fue transitando de la mera (y admirada) descripción de los precedentes históricos que dieron vida al Partido Revolucionario Cubano hasta la súbita desaparición del mismo en el ocaso de la guerra revolucionaria preparada por la propia institución política. Quienes hurgamos en archivos, periódicos y revistas de fines del pasado siglo reuniendo diversos datos y testimonios en verdadera tarea de exhumación, pudimos ir integrando una imagen más completa de una hazaña intelectual y política de especiales connotaciones para la historia de la Isla y del continente. El partido político moderno, como empezamos a calificarlo desde el inicio de dicha revisión, emergió como una "creación ejemplar", según decir de Juan Marinello, en cuanto a programa, estructura, funcionamiento y financiamiento.

Fue un gran avance de saber que ofreció una base para el análisis multilateral que viene urgiendo. Sobre todo cuando los propios partidos políticos modernos, conservadores o revolucionarios, han dado síntomas de agotamiento, claras manifestaciones de ser rebasados por la realidad social finisecular, no creo irrelevante hincar los ojos en un hecho histórico en el cual intervino el talento excepcional de José Martí. Tomando como base las experiencias en el

estudio previo nos aventuramos a trazar nuevas líneas de análisis y valoración conducentes hacia una nueva problematización.¹

I

A LA hora de analizar el nacimiento del Partido Revolucionario Cubano en los comienzos de 1892, creo de especial importancia tomar en consideración varios aspectos que concurren al esclarecimiento de tan singular aparato.

En primer lugar, situaría la particular *experiencia política* en materia organizativa y especialmente en la inmigración patriótica, en países cercanos a Cuba, en donde había cierta libertad que permitió la organización y labores de los clubes patrióticos, los cuales tomaban como ejemplo inspirador los clubes jacobinos surgidos al calor de la irrupción popular en el proceso político iniciado por la Revolución Francesa de 1789.

En segundo lugar, *la influencia mediata de la formación de partidos políticos modernos* en Europa y Estados Unidos, partidos obreros dotados de programas movilizadores definidos y partidos burgueses, institucionalización de intereses, con toda una maquinaria de poder erigida como reacción frente a la unión sindical y política de los trabajadores; ello en contraposición a los "partidos" tradicionales —conservadores y liberales— de Hispanoamérica, impregnados de crónico caciquismo.

En penúltimo, pero decisivo lugar, el surgimiento simultáneo, en Cuba y sobre todo en la emigración cubana más próxima a ella, la radicada en Estados Unidos, de la *movilización y organización de los trabajadores* con formas propias en busca de la defensa de sus intereses y vías para sus aspiraciones socioeconómicas —ya bien expresadas— y en pro de avances hacia espacios políticos aún víctimas de la confusión y la vaguedad. Movimientos asociacionistas que también conmovían a los negros, estudiantes, agrupaciones culturales y mujeres.

Finalmente, *el talento y la cultura de José Martí* para percibir la novedad de las situaciones y derivar de ellas un panorama sintético y proyectos más congruentes y prácticos para aportar soluciones en las instancias estratégicas y tácticas.

¹ En esta línea investigativa se inscriben los trabajos de Jorge Ibarra, Ramón de Armas, Pedro Pablo Rodríguez, Ibrahim Hidalgo, el francés Paul Estrade y los míos.

La conjunción de estos escenarios es lo que favorece la formación de un partido político moderno, revolucionario, para llevar a cabo la liberación nacional de Cuba en el periodo histórico específico marcado por la última lucha por la independencia latinoamericana, en los albores de la formación de la etapa expansionista-hegemonista de los Estados Unidos en sus cercanías. Es en estos momentos en que la necesidad y la posibilidad de una organización apropiada, la cultura política y el ánimo suficiente, más el espacio histórico para su aparición, coinciden fructificando en un aparato político peculiar, adaptado a las condiciones concretas que lo propician. Tal aparición inicia una transformación cualitativamente original en la idea y práctica de la política revolucionaria latinoamericana.

La tendencia asociacionista de los cubanos tomó su primer gran impulso durante la Guerra Grande de 1868 a 1878 por la independencia nacional. Después de un paréntesis disgregacionista, debido al fracaso del primer esfuerzo emancipador, vuelve a tomar impulso a inicios de los años noventa. Su mayor aliento lo recibe con el nacimiento del Partido Revolucionario Cubano como fuerza moderna congregadora de una nueva manifestación de la vida social, del interés creciente de las masas por tomar una parte más organizada, activa y decisiva en los asuntos sociales y políticos que le atañen.

El proyecto organizativo integrador venía rondando la cabeza de algunos dirigentes revolucionarios, especialmente la de José Martí, que desde 1882 estaba asomando la propuesta. Seguro que de modo embrionario, pero cuestionador, en rivalidad con la concepción organizativa caudillista imperante. Sería mucho más especulativo pensar que imaginaba el partido tal como lo expresó en 1892, cuando éste nació. Entre una y otra fecha, median diez años de aleccionadoras experiencias, debió de efectuarse una interacción teórico-práctica que desembocó en la iniciativa de fundar una maquinaria política compleja con el nombre de Partido Revolucionario Cubano.

Si los nombres de las organizaciones, sean políticas o de otro orden, son "las unidades mínimas de significación lingüística" que en sí y por sí deben definirlas,² el nombre escogido por Martí —Partido Revolucionario Cubano— tiene una especial codificación. Del análisis de sus componentes significativos se desprende una carga de particulares connotaciones ideopsicológicas.

² Luis Britto García, *El poder sin máscara*, 2. *De la concertación populista a la explosión social*, Caracas, Alfadil/Trópicos, 1989, p. 51.

Partido: sinónimo de cuerpo político institucionalizado; simboliza la modernización de las estructuras instrumentales de la acción política; emblematiza un compromiso bien definido, de bordes precisos con respecto a las opciones que actúan en el escenario cubano; la masculinidad gramatical define su perfil viril y sus cualidades asociadas en el espíritu de la época: valor, honor, acción (aunque en su integración está incluido por principio el elemento femenino, lo cual remite a una *fértil convergencia sexual*). Ya por entonces quedó atrás su asociación con parte, bandería, facción, para adquirir su sentido y valor de congregación de una disposición, concierto de solidaridades reglamentadas y extendidas por un territorio, dentro de un sistema jerárquico-funcional.

Revolucionario: es el calificativo que quiso privilegiar, la organización creada representaba el principio radical, acelerador, subversivo, irreductible... con el cual se oponían al Estado colonial y a los partidos políticos legales surgidos bajo esta condición como representantes de la opresión, de las estructuras económico-sociales y estatales establecidas; revolucionario, o sea antítesis del espíritu de dominio o de conciliación, y aunque Martí no opone evolución y revolución, sí era palmaria alternativa al reformismo falsamente evolucionista de los "liberales".

Fue elección difícil de un término que tenía en la opinión interesada y generalizada connotaciones de guerra, sangre, costos humanos, alteración, destrucciones... y que hasta en sectores independentistas tenía connotaciones espeluznantes por las implicaciones mencionadas. Revolucionario, era indiscriminadamente empleado como término denigratorio, de motín, de rebeliones, incendiario, con marcados ribetes de vía militar, guerrera, una suerte de coco amansador de inquietudes político-sociales.

Cubano: no es sólo precisión geohistórica, es exactitud de la naturaleza nacionalista del movimiento revolucionario. Los partidos políticos coloniales eran el Partido Liberal y el Unión Constitucionalista. No es Partido Revolucionario de Cuba, sino *Cubano*, lo cual implica una adhesión de identidad nacional y cultural entrelazada a la idea y práctica de la política asumida. Conociendo la oposición antagónica de Martí a la imitación de modelos foráneos en cualquiera de sus implicaciones mecánicas al uso, el término adquiere ese sentido de vía, de creación propia, de métodos originales, ajustados a las condiciones del país y a la cultura política de los patriotas cubanos sin distinción de clase, raza y sexo. Es decir, el conjunto que ha ido articulando de formas cada vez más definidas un elemento

común que los identifica a pesar de las diversidades de estado social que se reflejan a la hora de exponer la institucionalización del proyecto nacional naciente.

Del conjunto expresivo se desprende un fuerte sentido de novedad en relación con las formas organizativas tradicionales, tanto hacia el sector de las clases dominantes como en el de las fuerzas patrióticas. Novedad en los fondos programáticos pero también en los recursos instrumentales. La unidad expresiva de su nombre no es una máscara de reclamo popular, sino evidencia sincera de su esencia revolucionaria, democrática, y de su real autenticidad.³

Debemos insistir que el mérito espectacular de Martí es el de haber ofrecido a una situación de crisis generalizada de la sociedad cubana una adecuada dirección, una inteligente y avanzada organización y una coherente ideología en nombre de la cual luchar. No fue fácil el intento de reformar el sistema político que había caracterizado y empleado el movimiento patriótico hasta entonces y que se conservaba por inercia. Lo nuevo suscita reparos, obstrucción, desconfianza. Pero la fuerza de las realidades terminó por abrirle paso a tan bien fundadas propuestas.

El Partido Revolucionario Cubano congregó asociaciones naturales, organizadas espontáneamente por distintos sectores sociales. Estuvo muy lejos de representar intereses plutocráticos, o económicos dominantes, tenía una raíz de pueblo en el sentido más amplio. Su dirigencia no fue una camarilla autoelegida o que impone su poder; al contrario, sus afiliados habían discutido, aceptado y proclamado el programa, y habían elegido a sus dirigentes, no de un modo vitalicio, sino renovables anualmente.

¿En qué consiste la carga teórica generadora que aporta el Partido Revolucionario Cubano en sí?

¿Cuál es la que aporta Martí como ideólogo no sólo de su partido, sino del movimiento en su conjunto?

El proceso revolucionario cubano de fines del siglo XIX se desplegó tortuosamente en mecanismos sociales cada vez más comple-

³ Partido Revolucionario Cubano (Auténtico) nombre que luego usurpa Grau San Martín en sigla que permite despojar la carga ideológica de su predecesor. El Peerrecé o, como luego conviene más, los "auténticos", se apropian de los elementos externos formales de un prestigio histórico, pero lo expurgan de sus connotaciones originales. Se convierte así en código demagógico de eficaces efectos en la convocatoria electoral, aunque sus resultados ya se hubiesen determinado en la cocina de componendas ocultas. Ser "auténtico" dejó de expresar una referencia programática clara.

jos. De ahí que el ordenamiento para el caos de circunstancias sociales sea una larga y dificultosa serie de experiencias, políticas y sociales, mediante las cuales fueron penetrando una conciencia organizadora, unidad de pensamiento para lo inmediato y el descubrimiento de nuevas formas de capacidad conductora, el convencimiento de que era necesaria una reforma a fondo de los fondos y las formas de la actividad revolucionaria. La complejidad de los momentos, la riqueza contradictoria de su entramado político, social, cultural, encuentra su hilo unificante en el programa mínimo ideado por Martí. Programa que combina sus puntos de acción e ideología con las complejidades condicionantes de manera aceptable para un consenso mayoritario. Programa que pasó la prueba de fuego del debate y acatamiento democrático con indudable éxito. Sus más acerbos críticos quedaron finalmente aislados, luego de una sorda lucha en la cual salieron derrotados en toda la extensión.

La constitución programática del Partido Revolucionario Cubano está basada en las cuestiones fundamentales comunes a todas las fracciones patrióticas recogidas en las bases; éstas son: el enfrentamiento al colonialismo hispano en Cuba y Puerto Rico; la amenaza imperialista de Estados Unidos a punto de desencadenarse; la creciente conflictividad de clases, dentro y fuera de la isla, incidente entre las diversas fuerzas sociales interesadas en la independencia de Cuba; el espinoso drama racial complicado con la abolición final de la esclavitud en 1886; la coyuntura económico-política caracterizada por una crisis simultánea; y no por postrero, menos significativo, el abarcador y agudo proceso, dramático, de la aceleración de una identidad nacional y cultural afirmándose y procurando autodeterminarse. Es decir, un proceso integrado por contradictorias dinámicas en lo nacional, social, cultural, racial, a una escala de trascendencia continental.

La previsión y habilidad unitaria desplegadas por su ideólogo y estrategia principal estriban en soslayar delicadamente cuanto elemento secundario diferenciador pudiese afectar la unidad transitoria de un conjunto de clases, capas y grupos sociales dispuestos a aceptar una concepción programática homogeneizadora que propiciara la construcción de un *bloque patriótico revolucionario*. Cuando se considera al partido fundado por Martí como "frente nacional", de hecho está aceptada la existencia de una confederación de "partidos independientes" diversos, consideración táctica que se rompe brutalmente después de la muerte de Martí, al pasar los dirigentes sustitutos —Estrada Palma y su grupo— a su *verdadero partido*, al partido de su clase; truncaron con su necio viraje el impulso

nacional y popular, de masa trabajadora, que había constituido la fuente energética básica del partido desde su fundación, su amplia base social, para tan complejas tareas internas y externas.

Antes de liquidar al partido en 1898, las actividades de las masas afiliadas no eran ya más que una sombra casi inerte e ineficiente de lo que había sido en sus momentos de fulgor. Ciertamente que el Partido Revolucionario desde su concepción tenía marcada corta vida real, pero el equipo Estrada, en connivencia con los intereses de dentro y fuera de Cuba, a mi juicio, le adelantaron la muerte y cuando decretaron su desaparición ya era un cadáver viejo. El grupo dominante después de la muerte de Martí en el Partido Revolucionario Cubano no era ya el mismo, aunque Gonzalo de Quesada y Benjamín Guerra aún gozaban de cierta influencia. Para el periodo anterior, de 1892-95, quizás sea más difícil calificar el "carácter de clase" de la jefatura, sin lugar a dudas centralizada en Martí. Creemos que él se esforzó en tomar sobre sí la enorme y frágil responsabilidad (que a la larga resultó el talón de Aquiles del aparato), para no afectar el equilibrio del compromiso de clases provisionalmente concertado, e impedir la quiebra de la unidad, porque la emigración trabajadora ya concientizada de sus propios intereses no estaba con ánimo para aceptar el papel de grupo subordinado.

No hay lugar a dudas que las fórmulas adoptadas en un comienzo por el partido en su programa tendieron a amortiguar la incidencia social y racial en la esfera política. La unidad coyuntural fue establecida, pero no es menos cierto que las formas organizativas, si vistas en su conjunto contribuían a atenuar las contradicciones y conflictos, no ahogaban la autonomía de las asociaciones de grupo y les permitían trabajar libremente de acuerdo con sus perfiles sociales. Este equilibrio concedía la fuerza necesaria para el carácter nacional e internacional del proyecto liberador.

Aunque no sea clara la previsión socioeconómica de Martí, no sólo quizás por motivaciones de tacto político, su proyecto de república trabajadora, donde se custodie el "decoro del hombre", tiene sus exigencias, de las cuales se pueden hacer algunas deducciones: "El carácter entero de cada uno de sus hijos, el hábito de trabajar con sus manos y pensar por sí propio, el ejercicio íntegro de sí y el respeto, como de honor de familia, al ejercicio íntegro de los demás".⁴ La imperfección mayor del programa es la imprecisión,

⁴ José Martí, *Obras completas*, La Habana, Editora Nacional de Cuba, 1963-65, vol. 4, p. 270.

la vaguedad, la omisión en cuanto a las características de la organización socioeconómica y política que se persigue, aunque no faltan manifestaciones muy generales en cuanto a la libertad e igualdad, prosperidad y dignidad del hombre, susceptibles de interpretarse a tenor de los más disímiles intereses de grupo y clase.

“Con todos y para bien de todos”, expresión vertida en la antecámara de la fundación del partido, fue más que una consigna, era una crisálida de programa, y ¡muy avanzado!, de ahí que se extendiera con sorprendente rapidez y Martí se viese compelido a desecharla de sus discursos posteriores a fin de no atemorizar y restarse a los patrones tabacaleros que en el exterior cooperaban ocasionalmente con el partido. Cooperación que incluía la oposición respecto de la anexión de Cuba a Estados Unidos y su expansión geopolítica en el Caribe, que a corto plazo lesionaría sus intereses empresariales.⁵

Conciliar en la diversidad fue un reto que supo asumir con habilidad y elegancia honesta. Su concepción humanista fue la raíz del impulso armonizador. Análisis crítico, moderación y amor fueron cimientos de su ejercicio político.

La carga funcional del amor puesto por Martí con intrigante énfasis en su discurso político, no es resultado de una abstracción o de un eticismo personal sin asideros con la práctica social. El amor viene a ser un elemento compensador, equilibrador, neutralizante, de un movimiento político-social sangriento, violento, sobre el cual se derramarían todas las crueldades y resentimientos de seculares opresiones y de recientes agravios. El amor es el sentido constructor de toda obra destructiva, es el trasfondo humanista que ha alentado y debe alentar todo proyecto revolucionario genuinamente popular, libre de partidismos estrechos, con un verdadero sentido de totalidad histórica. El amor es la solidaridad, es la comprensión de la necesidad del cambio, el presupuesto fraternal esgrimido por la Revolución Francesa que la práctica liberal se encargó de engavetar después (debemos buscar los orígenes de esta concepción martiana en las influyentes enseñanzas de Krause y Feuerbach).⁶

⁵ Véase una exposición más detallada de esta relación en “Antianexionismo y antimperialismo en el Partido Revolucionario Cubano”, Salvador Morales, *Ideología y luchas revolucionarias de José Martí*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984.

⁶ Hannah Arendt sostiene una tesis opuesta en la cual es de interés profundizar, como advirtió Ronald Beiner en *El juicio político*, México, FCE, 1987, pero en nuestro caso partir del concepto y empleo de esta noción en José Martí.

La novedad del programa estratégico a escala continental introducida por el Partido Revolucionario Cubano, es la de ensamblar estratégicamente un movimiento de liberación nacional de alcances geopolíticos trascendentales en el ámbito caribeño con una función equilibradora en la arena internacional y continental en favor de la independencia absoluta de las repúblicas hispanoamericanas; en él se combina un avanzado proyecto revolucionario de reorganización social de perspectivas populares, en la isla de Cuba, llave del golfo mexicano y del archipiélago antillano, como piedra angular de una recomposición sociopolítica óptima a la resistencia de la expansión imperialista con muy tenue oposición de las clases dominantes en la escena latinoamericana.

La simplicidad organizativa y funcional del Partido Revolucionario Cubano está determinada por la conexión adecuada entre lo concreto e histórico del programa, y ambos —maquinaria y programa— en coherente correspondencia con la coyuntura histórica.

Por otra parte, es un partido con un fin preciso y en ningún momento su principal dirigente abandonó, dejó de lado esa prioridad por otros aspectos importantes, pero en ese momento secundarios, aunque no dejó de cuidar de los mismos.

Martí introduce el racionalismo en el comportamiento político. El racionalismo político contra el cautiverio del juicio, contra la sujeción absoluta, contra la obediencia ciega; propugna la luz en la conciencia y la convicción libre en el actuar. Es un paso hacia la desenajenación del hombre en tanto sujeto político. Un paso, con todas las limitaciones que podamos hallar y valorar, de una extraordinaria importancia. El partido, conducido por Martí, devino en un puente de transición hacia la democratización del quehacer político institucionalizado.⁷

La gran incógnita que Martí puso sobre el tapete era la de si sería posible el llevar a cabo una revolución, una insurrección, una guerra revolucionaria, sin apelar a los peligros de una dictadura militar; una revolución organizada en torno a un mínimo de métodos, de mecanismos democráticos, de modo que en la guerra echaran sus raíces las instituciones que regirían en la República.

El problema era viejo, y este innovador líder cubano no era el primero en plantearse, ni el último. La duda se alimentaba de

⁷ Sería bueno explicar cómo el Partido Revolucionario Cubano permitió a los clubes que lo conformaban cierto grado de vida autónoma, que les consentía canalizar las iniciativas de los asociados de base.

la capacidad de ver en lo hondo y a lo lejos. Y Martí hizo todo lo posible para que la organización, a la cual también se adherían los militares, llevase en su decir y hacer los métodos de comportamiento republicanos.

Desde luego, los fines del partido y el carácter secreto y clandestino de sus actividades le confirió ciertas características de organización militar, pero en manos de Martí estuvo el que esas características no socavasen la entraña republicana y democrática que le había dado vida. En ningún momento se concibió dejar a un lado los ideales en favor de una disciplina y una sumisión ciega a las órdenes de los jefes. Mecanismo que había sido puesto a prueba en el periodo conspirativo de 1884-86 y fracasó en su capacidad de convocar ante las nuevas circunstancias.

La fragilidad de la organización política caudillista está precisamente en el sistema de lealtades y devociones personales, sujetas a los azares de la conducta humana y de las luchas entre los integrantes de la camarilla por lograr un puesto más cercano e influyente junto al caudillo principal.

La disciplina militar sólo funciona dentro del ámbito de la guerra, fuera de ella, como fue posible observar en el periodo de guerras 1878-1895, es desconocida constantemente y dio paso en su decadencia a la debilidad de los lazos operativos. Cada quien velaba con mayor fuerza por sus intereses más perentorios, la moral de la organización se veía afectada por discrepancias de todo género.

El papel de la elección de los representantes, establecidos en los estatutos del partido, es de hecho y de derecho un reconocimiento a la capacidad de las bases populares de definir realmente la *voluntad nacional*, sin necesidad de intermediarios ni de tutorías. El sufragio como mecanismo para erigir la estructura partidista reconoce también la cultura política necesaria para elegir por conductores a quienes estime más convenientes para conducir el aparato partidista, incluso dotarse de un medio para revocarlo en caso de no mostrar la necesaria efectividad y honradez. En ese último sentido, el peregrinar de Martí por los núcleos de emigrados tiene varios aspectos de interés: anudar los delicados trabajos de la institución; practicar un sano ejercicio democrático, en relación no sólo con los cuadros políticos viejos y los nuevos que iban despuntando, sino también con las bases del partido. Ese contacto siempre fue estimulante para Martí, no sólo desde el punto de vista anímico. La relación popular fue un sismógrafo y un acicate para sus elaboraciones tácticas, para su producción ideológica. Aquí desarrolló su capacidad de escuchar y ser escuchado.

Si consideramos que la validez de las estructuras y funcionamiento adoptados por un partido político está en correspondencia con su capacidad de alcanzar en la práctica los objetivos que se ha propuesto en teoría, debemos concordar en que el Partido Revolucionario Cubano, tal como fue concebido y acatado, ofreció un instrumento eficaz: históricamente eficaz.

Fue un partido ideado para llevar a cabo la tarea revolucionaria de una coyuntura histórica concreta. Martí advirtió reiteradas veces entre 1892 y 1895 acerca del carácter transitorio, fugaz, de esta organización. Sostuvo que era un partido para organizar la guerra y no para otras aspiraciones que no habían alcanzado maduración. Aquí vemos la estrecha relación entre la concepción del partido y la estrategia táctica del movimiento de liberación nacional después del acuerdo sin independencia de 1878 en el Zanjón. En esta "provisionalidad" reiterada por Martí, es valorable otra muestra de su genialidad política: supo ver o intuir la unidad entre el momento histórico, la estrategia y la vertebración organizativa.

La creación del Partido Revolucionario Cubano estuvo cercana a la que luego formularían teóricos marxistas como Antonio Gramsci, para quienes también la estrategia revolucionaria es la condición de eficacia de la organización, pero la organización es la condición de existencia de la estrategia. Si es cierto que la validez de una consigna depende de las relaciones de fuerza que subyacen en ella, la existencia de la organización y su desarrollo transforman las condiciones de formulación de las consignas. Formulación que no siempre ha sido llevada al terreno de la práctica.

De las posiciones martianas se deduce que no atribuía a su construcción un carácter definitivo ni generalizable, sino original, en lo cual siempre insistió mucho desde su estancia en México en 1875: a problemas propios, soluciones propias. El carácter de mediación, aglutinamiento jerarquizado y vías posibles no podía establecerse a contrapelo de las especificidades de las clases, grupos, capas que le daban fuerza a la idea liberadora.

La propuesta de creación del partido, tal como la concibió Martí, fue bien aceptada por demostrar sus posibilidades congregativas dentro de una estructura que permitía superar, dentro de un mecanismo de relativa autonomía, las heterogeneidades y contradicciones existentes entre las clases y grupos sociales orientados hacia la lucha por la liberación nacional. La cultura política puesta a prueba durante los años en que existió el partido no se desmoronó a pesar de las inclinaciones antipopulares infiltradas después

de la muerte de Martí. Lo cual evidencia el importante papel desempeñado por él como figura central y canalizadora de las demandas sociales y nacionales en lo interno de la máquina partidista.

El partido no se puede juzgar por sus dimensiones cuantitativas. Aquí la estadística tal como ha sido considerada por algunos cuantitativistas fallaría. A pesar de su pequeñez y su localización geográfica restringida, el Partido Revolucionario Cubano tuvo una trascendencia inmensa en la vida política de Cuba. Incidencia cualitativa de escala continental, que por capricho de la historia termodinámica fue reducida a una escala más regional, nacional. De no haber intervenido Estados Unidos, sin vacilación podemos afirmar que su existencia hubiera marcado un hito más importante. Esa variante fue derrotada.

Al fundar el Partido Revolucionario Cubano la biografía política de Martí cae abruptamente en un proceso de disolución, su gestión personal se funde aceleradamente con el movimiento político que ha contribuido a desencadenar y a su vez lo arrastra en el torbellino de sus cambiantes aguas, amenazando consumir su ser biológico, chupando hasta el tuétano sus pobres fuerzas físicas, sostenidas más que nada mediante el misterio de una voluntad electrizada por la carga histórica asumida.

La imagen de José Martí es la de un hombre extremadamente modesto, en la verdad de los hechos y no en apariencia. Su humilde traje oscuro, arrugado, raído, era un símbolo de la frugalidad de sus hábitos, de la austeridad de su vida, de su distancia de la comodidad y opulencia que pudiera brindarle su reconocido talento. Sin poses afectadas, cuando más la espontánea salida de una pasión febril, de una vehemencia refrenada a duras penas, de una altivez de alma e ideales;⁸ la imagen real, y auténtica, de José Martí, era semejante a la de las clases productoras a las cuales se dirigió. Correspondencia sincera, no manipuladora. Pero en ella resaltaban sus modales finos: aristocráticos de forma, sólo de forma.

El prestigio adquirido por Martí en la emigración cubana tuvo su base en un número de cualidades por las cuales se había dado a conocer desde enero de 1880. Su cultura e inteligencia puestas de relieve en su ardiente y razonada defensa de las aspiraciones independentistas de los cubanos, su penetración y perspicacia para

⁸ Muy distinta de la imagen que ofrecía el independentista Manuel de Quesada en su gestión diplomática, durante la guerra del 68, como se deriva de la acusación de gastos excesivos de representación, los cuales justificó en el contexto del medio sociopolítico en el cual se desenvolvía.

esclarecer los problemas fundamentales sin caer en irritantes y continuas alusiones personales, su comunicabilidad de alto vuelo estético, el indudable carisma que le hacía atractivo y confiable a los ojos de las masas, su vida modesta y recta, sin concesiones al acomodamiento y, no por último lo menos importante, su capacidad de escuchar el sentir íntimo del pueblo, sus anhelos, disposiciones de cambio, actitudes de rechazo, dolor, satisfacción y conservación.

¿Por qué logra imponerse como líder? Porque las circunstancias han cambiado en su favor; porque expresa lealmente, sin sombra de ambiciones personales, la voluntad popular y nacional; por la fortaleza de su carácter y su gracia, energía e integridad moral, el dominio honesto de los mecanismos republicanos; porque reforma democráticamente el sistema político que había caracterizado hasta ese momento a los patriotas; porque se reconocía lo certero, racional, de sus propuestas tanto en lo programático como en la estructuración y funcionamiento del aparato político, apto para la singular tarea estratégica de crear una república democrática, con una función geopolítica, caribañea, de alcances mayúsculos y previos que ofrecían un equilibrio internacional aceptable a la vida histórica del continente y del mundo.

Ese aparato, partido político moderno y revolucionario, Partido Revolucionario Cubano fundado por Martí, fue el primero en toda la América en plantearse, de forma tan novedosa, un propósito y un modo de organización de la actividad pública que se encaminase a hacer de la política una posibilidad y responsabilidad no sólo de un reducido círculo de usufructuarios. Fue un paso efectivo hacia el reparto de atribuciones políticas sin menoscabo o distinciones de ninguna especie, democracia social y real. La democracia que aún se sueña. Ésa fue una gran experiencia, de potencialidades significativas, lección que aguarda a estudiosos y discípulos.

Desde el mirador
de
Cuadernos Americanos

EL ITINERARIO HISTÓRICO DEL IDIOMA ESPAÑOL

Por *Riccardo* CAMPA
DIRECTOR DEL INSTITUTO
ITALO-LATINO AMERICANO, ROMA

EL PELIGRO DE LA UNIFORMIDAD LINGÜÍSTICA no puede reducirse solamente a una tendencia general y difusa de hacer más eficaz e inmediatamente perceptible la dinámica de la sociedad contemporánea. Aunque la codificación expresiva se concentra en las lenguas de difusión, es inaplazable la tarea de favorecer el recorrido histórico de las lenguas que testimonian la tenacidad y la perseverancia con las cuales contribuyen a hacer conjeturables y por tanto complementarias las diversas contribuciones de las comunidades sociales y culturales.

Si partimos de la premisa de que la lengua sirve no sólo para comunicar sino también y sobre todo para pensar, de su estructura y de su itinerario histórico se evidencian postulaciones cognoscitivas que influyen —al menos hasta ahora— sobre los criterios cognoscitivos adoptados por la cultura occidental. La diversidad de tales criterios no consiste solamente en el pluralismo disquisicional, también incide sobre la gramática y sobre la sintaxis expresiva, pero sobre todo en aquella "visión de conjunto" de la realidad en la cual se resumen los actos destinados a tener relevancia para el género humano en su globalidad.

La cultura occidental se perfila como un proceso unitario gracias al hecho de que del mundo griego al mundo latino se perpetúan, modificándose, los estilemas, los principios cognoscitivos de la realidad. La misma continuidad se puede destacar entre el latín y las lenguas neolatinas hasta la Reforma, o sea, hasta cuando la unidad cognoscitiva se escinde en dos hemisferios, el uno interior y el otro exterior, difícilmente conciliables bajo el perfil expresivo. La libertad de someter al interlocutor a las propias convicciones prescinde del íntimo convencimiento que asume formas y gradaciones explicativas a menudo reticentes y de todas formas no vinculadas a las

normas de la experiencia efectual. La Reforma y sucesivamente la revolución industrial reivindican al hemisferio de la intimidad individual un derecho que las normas institucionales no pueden violar. Nace así el mundo moderno: propenso a condicionar el convencimiento a la experimentación; éste tiende progresivamente a servirse de una lengua más adecuada a la inmediatez, al contrato y por tanto a la falsificación.

El continuo y aparentemente irrefrenable ascenso de las lenguas vehiculares —*in primis*, el inglés— responde a una exigencia informática, comercial. Aunque ennoblecidas por las literaturas que exaltan la fabulación, las atmósferas impalpables del mito y de la narración fantástica, la escabrosidad de su base conceptual revela una congénita tendencia a considerar las problemáticas de la existencia como un reflejo condicionado por la necesidad. Las reivindicaciones libertarias dependen de hecho de una serie de factores concretos que pueden ser disciplinados desde una previsión breve y aserteriva como es ciertamente la doctrina que pacta la sociabilidad.

La misma división entre sociedad civil y sociedad política, inaugurada por Thomas Hobbes y sucesivamente hecha propia por los padres del "pacto" y del "contrato" sociales, supone la presencia de dos lenguajes: uno explícito y convencional y otro implícito y sin convenciones, que encuentran su escenario representativo en el arte, en la ciencia y en el comportamiento. De hecho, la literatura inglesa está llena de personajes paradigmáticos, como Oscar Wilde o Virginia Woolf, que representan, en sus actitudes más que en sus obras, aquella intolerancia moral que las literaturas neolatinas —como la francesa, la española, la portuguesa y la italiana— tienden a manifestar en las memorias, en las mortificaciones intimistas, cabalísticas, inquisitoriales. La influencia de Fiodor Dostoievski en las literaturas neolatinas revela cómo el fundamento religioso mezclado en las procedencias sociales intenta renovar los obstáculos procesuales o los enfatiza, además de conseguir un juicio válido *erga omnes*, cargado de universalidad.

La tecnología contemporánea, tendiente a armonizar el arcaísmo con lo futurible de la realidad, no compagina fases disquisitivas, sino solamente fases de recopilación de cuanto ya sucede en la realidad. El sistema de reconocimiento simultáneo de los acontecimientos que tienen lugar sobre el planeta es sintomático respecto de las lenguas vehiculares, que se adaptan a las exigencias de la vida cotidiana atacando cualquier tendencia que se proponga profundizar preventivamente en estos éxitos. Éstas reflejan la realidad

y la presentan con una inmediatez tal que evidencia los hechos *a posteriori* más y mejor que cuanto podrían asegurar las lenguas neolatinas, a las cuales les es asignado, en su más o menos progresiva decadencia, la tarea de asegurar una conciencia privada de efectos salvíficos. En cuanto lenguas dotadas de un sentido crítico respecto de las experiencias, aquéllas terminan por colocarse temporalmente en posición de retaguardia, o directamente en oposición al progreso, porque son incapaces de controlar, ni siquiera dentro de los límites de la interlocución, los acontecimientos en los cuales se compendia, como dice Vico, la historia particular de los distintos pueblos y la historia general y uniforme del mundo.

Las lenguas neolatinas, a su vez, testimonian un recorrido diverso de los acontecimientos políticos y sociales cuya expresión son, y por tanto la postulación de su complementariedad puede disimular una operación defensiva, un tipo de estrategia de la ilusión y de la temeridad, cuya enfatización constituyen las diversas literaturas. El recurso a la unificación de la diversidad sintetiza con aproximación repentina la reacción a un estadio de asedio que no consiente aquella civil competición continuamente evocada por las lenguas vehiculares. La prohibición de parte de éstas con respecto a las lenguas neolatinas se debe a un dato de hecho más que al deliberado propósito de transformarlas en inoperantes o hiperactivas. La responsabilidad, en definitiva, recae sobre la propia cultura occidental en su manera de afrontar la problemática de la modernidad: el personalismo renacentista, la conjeturabilidad disquisitiva iluminista, la evasión romántica, el reivindicacionismo nacionalista, el plurietnismo y el interclasismo constituyen las fases que explican un proceso que hace posible la virtual participación activa y pasiva de un creciente número de personas en las definiciones decisinales. E incluso este escenario abierto y centrifugado se convierte en económica y políticamente plausible si para sostenerlo intervienen casi naturalmente las lenguas vehiculares.

El escenario internacional no asegura un grado de estabilidad y de control tal que haga pacíficamente aprovechables los condicionamientos en clave expresiva que vienen propuestos o incluso impuestos por los órganos de decisión, que tienden a identificarse con los centros propulsores de la modernización tecnológica. El espíritu emprendedor contemporáneo confía en los estados de ánimo y en las atmósferas incandescentes que condicionan el juicio: los encuentros a todos los niveles (en los viajes, en los lugares de encuentro, en los estadios) mortifican al intelecto agente sugiriéndole las respuestas inmediatas a las solicitudes externas (promovidas

además por el mercado), suprimiendo en lo posible el juicio crítico, la defensa intuitiva, individual, antes que desemboque en la burla, en la risa o en la transgresión.

Las lenguas neolatinas se convierten de pronto en titulares de la transgresión de aquella intemperancia interiorizada en la cual se explica el disenso, la incompatibilidad de las convicciones respecto de las oportunidades ofrecidas por la sociedad. Y casi inevitablemente éstas ofrecen una experiencia catacumbal y constituyen una especie de trama ideal destinada a contraponerse a la uniformidad imperante. A medida que los gobiernos suprimen las lenguas clásicas de los programas escolares, las lenguas neolatinas retroceden hasta ocupar un área, si no marginal, ciertamente tangencial respecto del circuito cognitivo introducido y dominado por las lenguas vehiculares. La marginalidad, sin embargo, no corresponde al descrédito. También en la periferia del imperio romano se verifican conflictos lingüísticos que tienden a negar al latín el carácter unívoco de la interpretación de los hechos del mundo. El cristianismo introduce sustanciales y revolucionarias modificaciones lexicales (con el empleo de la parábola y de la metáfora), que inciden sobre la cognición y explicación de la experiencia. Y justamente son estas modificaciones las que inducen a Toynbee a considerar las periferias de los imperios (políticos y lingüísticos) encargadas de desempeñar un papel innovador, útil además para asegurar nuevos estadios de desarrollo de la conciencia individual y comunitaria.

En un ámbito conceptualmente salvaguardado por la correspondencia y por el acuerdo entre los participantes en la locución es más sencilla la reflexión, aquel ejercicio de la mente en el cual se manifiestan las capacidades creativas de la persona humana. El estudio de ésta, consciente bajo el perfil sintáctico gramatical de las proposiciones cognoscitivas, hace más comprensible la *ratio* que invade también las normas elaboradas para permitir a la comunidad social reaccionar respetando los intereses subjetivos y comunitarios. La legalidad de los intentos y de los propósitos se delinea más eficazmente cuando el contexto social es apoyado por la tradición y por el sentido común que induce racionalmente a los individuos a conformar su comportamiento a una finalidad proyectada como necesaria o incluso como ineludible. La lengua desempeña por tanto una obra de persuasión debido a su propia naturaleza de concordia:

Por ineluctable determinismo histórico —escribe Roberto Burgos Ojeda—, todos los pueblos de la América del Sur adoptaron como propias las formas

de vida hispánicas, entre otros aspectos de su actividad cultural. Ha sido tan avasallante la realidad histórica de esta influencia que muchos historiadores y cronistas han considerado que las luchas entre americanos y españoles por la independencia nacional no fueron otra cosa que una guerra civil entre los españoles de España y los españoles nacidos en América.¹

Los latinoamericanos, inspirados en las teorías políticas dominantes en la época iluminista (hechas propias por la Revolución Norteamericana y por la Revolución Francesa), se concretan también en una especie de autonomía expresiva que facilita la creación artística y literaria de las nuevas realidades políticas e institucionales del Nuevo Mundo.

El empleo de una lengua hegemónica, depositaria de la tradición ibérica como parte integrante de la cultura occidental, no dispensa a los exégetas latinoamericanos de aportar las innovaciones consideradas necesarias para representar una realidad que toma forma y consistencia civil en las páginas de la narrativa, de la poética y, por extensión expresiva, de todas las manifestaciones artísticas de una región destinada a la interacción con las otras culturas del mundo.

La fidelidad a la tradición idiomática se expresó claramente en la obra de autores coloniales que, como sor Juana Inés de la Cruz, Juan Ruiz de Alarcón, sor Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara, Hernando Domínguez Camargo y otros muchos escritores, enriquecieron con sus obras el caudal lingüístico hispánico. Recientemente, y ya dentro de la República, los humanistas de América Latina (Alfonso Reyes, Baldomero Sanín Cano, Luis Alberto Sánchez) han sido depositarios de esa misma tradición histórica de clara ascendencia hispánica. Determinada la historia literaria por todos los factores señalados, nació entre los escritores de este continente la preocupación por independizarse de las raíces históricas, romper el cordón umbilical hispánico y ofrecer a la cultura universal sus propios aportes literarios y lingüísticos. Los Henríquez Ureña alcanzan a señalar este abierto movimiento de acimatación de la cultura occidental al medio americano, dentro de un sano propósito de autenticidad, de incorporación de nuevos valores a la corriente literaria hispánica.²

La autenticidad es de hecho una categoría expresiva que prescinde de los condicionamientos de la misma lengua que se emplea

¹ Roberto Burgos Ojeda, "La hispanidad a través del concepto literario", en Carlos H. Magis, ed., *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, México, El Colegio de México, 1970, p. 147.

² *Ibid.*, pp. 147-148.

para la experiencia cotidiana: ésta constituye el sustrato natural y la representación algebraica del modo de ser de la comunidad social en el momento en el cual decide separar su proceso histórico de aquél al cual pertenece la lengua portadora de las analogías y provee al mismo tiempo contrastes. La lengua empleada por pueblos que se emancipan de su condición de súbditos contiene en sí aquellos elementos de la transgresión que se identifican con las enzimas de la innovación. Como sucede al latín respecto de las lenguas neolatinas, dentro de estas últimas el proceso constitutivo de su tradición expresiva discierne el condicionamiento del pasado de los probables condicionamientos del futuro, y mientras tanto opera legalmente, y así desempeña las tareas propias de las lenguas nacionales.

La iniciación retórica de algunos escritores latinoamericanos se perfila como un instrumento de refutación de las categorías expresivas de la lengua española, codificada no tanto por obra de las virtudes taumatúrgicas de los académicos, como por la aportación de un largo periodo inventivo, que abarca desde el Siglo de Oro a nuestros días. Las modalidades de deformación de una lengua están a menudo implícitas en la lengua misma y se justifican providencialmente para transformarla en más receptiva ante los aportes externos.

Desde la aparición de *Los de abajo*, de Mariano Azuela, la novela latinoamericana ha hecho meritorios esfuerzos para independizarse de los compromisos históricos y ofrecer al concierto de los actuales movimientos literarios su propio y auténtico aporte. Junto con el de Azuela se ofrecía el caso colombiano de José Eustasio Rivera, perturbado todavía por un retoricismo del siglo XIX con su novela *La vorágine*, de valiente inspiración americana. El maestro venezolano Rómulo Gallegos, con su novela *Doña Bárbara*, registró este contradictorio problema entre el hombre y su paisaje y los débiles intentos de dar a los dialectos regionales el sitio literario que estaban reclamando. Dentro de este mismo momento aparecía un *Don Segundo Sombra*, respuesta del sur de América Latina a la inquietud de darle autenticidad al proceso literario. Este movimiento parecía frustrado, tenía el aspecto de un simple episodio cultural, cuando emergieron escritores como Juan Carlos Onetti, Carlos Fuentes, Alejo Carpentier, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, que ofrecen una serie de profundas transformaciones en el campo de la narrativa contemporánea. Las obras de estos escritores se han consagrado por el dominio de una técnica nueva, por la incorporación de nuevos valores en el campo de la estilística, por el asombroso manejo de las dificultades idiomáticas y, en fin, por aceptar el compromiso que como escritores americanos tienen con los problemas universales.³

³ *Ibid.*, p. 148.

La inmersión en el mundo contemporáneo es consecuencia del dominio de la lengua española, con la cual la moderna narrativa latinoamericana se confronta. El desafío, que se instaura entre aquellos que ambicionan describir su realidad con los instrumentos lingüísticos de aquellos que los consideran definitivamente acreditados a la tradición española, es tal que llega a desconcertar las disposiciones conceptuales de la cultura occidental. En *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, la lengua permite verificar las apostasías de una época de contradicciones: por una parte, ésta consiente diagnosticar los factores que determinan la congénita obstinación de los protagonistas en la trama de su existencia heroica y renunciativa al mismo tiempo, y por la otra, aquélla hace explícitos los mecanismos de defensa que los mismos protagonistas activan para rechazar las insinuantes fabulaciones de los falsos profetas. El atractivo que suscita el imán no puede ser ulteriormente metabolizado sin la intervención racionalizante de un testigo de los acontecimientos del pasado. Consigue decodificar el fenómeno del imán según el correctivo de una experimentación que encuentra el crédito de la locura imitativa y de la indagación paleocientífica. La lengua española de García Márquez asume connotaciones precisas respecto del grado de estudio de los métodos de experimentación. Ésta se propone como una elaboración barroca, para acceder a un grado de exteriorización conceptual rigurosa, hecha de equivalencias y relaciones cuantitativas (espaciales y temporales).

Nuestra lengua se ha adaptado fácilmente a las corrientes innovadoras y podemos decir que está a la cabeza de los idiomas modernos, gracias a la unificación de los pueblos de América Latina con España en materia cultural. El hispanismo es una realidad geográfica, histórica y lingüística gracias a las grandes corrientes literarias de América Latina. Los nacionalismos americanos no comprometen la unidad hispánica y ejemplos claros los advertimos en países como México, Colombia, Venezuela, Ecuador y Chile, que al lado de su independencia espiritual han mantenido el culto a las más hondas tradiciones lingüísticas y éticas de origen español.⁴

El ideal abstracto de una comunidad humana, poblada de héroes y antihéroes, presente paradigmáticamente en *Don Quijote*, contempla las exigencias del orden y las manifestaciones del desorden social y cósmico como dos componentes ineliminables de la condición humana. Este intenso vaticinio del Apocalipsis y del

⁴ *Ibid.*, p. 149.

Edén terrestre constituye el motivo conductor en gran parte de la literatura de lengua española y se enlaza con las expectativas de la humanidad contemporánea. La exigencia de considerar las peculiaridades individuales como un aspecto siempre inédito de la creación puede encontrar un antídoto en las formas totalizadoras de la comunidad. La enfatización de lo individual se convierte, en el mundo contemporáneo, en una concreción de las tendencias homologantes y homogeneizantes que, si se realizasen, llevarían a la humanidad a una dramática afasia.

La característica telúrica de novelas como *El Periquillo Sarniente* de Lizardi, *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos y *Leyendas de Guatemala* de Miguel Ángel Asturias reside en la incumbencia paralizante de una acción decisiva que se identifica con la renuncia. Los personajes, que pueblan la historia política y social de América Latina, se interrogan sobre el tema propuesto por Domingo Faustino Sarmiento: "civilización y barbarie". La epopeya moderna, descrita por la narrativa latinoamericana, mira a las trayectorias de la historia, a las insidias de la convivencia, a la frecuentación de lugares comunes y al deseo de refutarlos por inadecuados en cuanto a respuestas a las expectativas del presente manifiesto. La crueldad se transforma progresivamente en una amonestación a cuantos se demoran en el Jardín de las Hespérides y renuncian a confrontarse con las turbaciones del espíritu emprendedor propio de la revolución industrial y tecnológica.

La constatación de José Arcadio Buendía, en *Cien años de soledad*, de la galera española en la vegetación tropical encuentra verificación en la dramaticidad del proceso de aprendizaje de las normas que regulan la existencia en las áreas denominadas avanzadas del planeta. Entre el rigor de la naturaleza y el rigor del artificio se instaura una relación provechosa para los ulteriores estudios de aquellos que manifiestan su espíritu crítico. La reconstrucción de la realidad es emprendida como una obra teatral, teniendo presente los decorados del escenario y la vacuidad del prosenio. El coro se presume que opera en la lejanía, entre el estrépito de las palabras incomprensibles, y que la estrategia interpretativa de los escritores tiende a traducirse en una sucesión de conceptos necesarios para conseguir aprovechar a nivel comunitario los aportes individuales.

Desde Juan de Valdés, autor del *Diálogo de la lengua*, publicado en la primera mitad del siglo xvi, hasta la época contemporánea, la lengua española converge con las diversas potencialidades expresivas de las áreas en las cuales se utiliza. El sentido común modifica

la lengua y le permite conjugarse con las diversas experiencias promovidas y realizadas a nivel nacional. Miguel de Unamuno afirma que la lengua española es tan "nativa" de Toledo, Ávila, Salamanca o Burgos como de Lima, Santiago de Chile, Córdoba, Tucumán o México. La patrimonialidad del instrumento lingüístico pertenece a quien lo emplea: el ejercicio de la palabra y de la escritura es congénito a la humanidad y es por tanto imputable a la misma según los efectos que es capaz de conferirle.

La realidad lingüística demuestra —escribe Francisco L. Gaona—, que no es uno, sino muchos y diferentes los elementos humanos que intervienen en la formación y evolución de la lengua. La observación directa de la experiencia lingüística normal de un individuo de la clase media y de mediana cultura en el curso de las diversas actividades de la vida diaria podría esclarecernos un problema que no sólo la lingüística sino también la antropología y la sociología hace tiempo han solucionado.⁵

El anacronismo lingüístico descende de una falsa concepción de cuantos contribuyen efectivamente a sentirse intérpretes de un proceso tan complejo. El hecho de que una comunidad lingüística se consolide no depende del purismo lingüístico sino de la intensidad de las aportaciones, incluso en el estado magmático, de cuantos en una lengua recuperan las prerrogativas de su identidad y el patrimonio de su tradición histórica. La lengua, de hecho, legaliza la sociedad independientemente del nivel de aprendizaje y de manifestación de las personas que se atribuyen la herencia. El hispanismo es una expresión de la herencia latina: "Pero de una latinidad" sostiene Jaime Torres Bodet "en que se fundieron como en un prodigioso crisol, las influencias visigóticas, árabes y judías, sobre el fondo celtibero inquebrantable y a partir del siglo xvi, la acción de los indios del Nuevo Mundo".⁶

La lengua resiente las conexiones directas o indirectas, explícitas o implícitas, entre quien la utiliza y el *milieu* cultural en el cual se manifiesta. Las raíces escondidas de la lengua llegan probablemente hasta los comienzos de la especie humana; la parte área de la misma resiente las variaciones de frecuencia propias del uso y es

⁵ Francisco L. Gaona, "El concepto de clase culta y otras consideraciones de carácter lingüístico en la determinación de la norma del español estándar para los fines didácticos", en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, p. 385.

⁶ Jaime Torres Bodet, "Alocución", *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, p. xxvii.

consecuentemente plausible que la experiencia contribuya a conferirles la energía necesaria para acreditarse en el concierto expresivo de la humanidad.

Por esta razón la lengua española se configura como un fortín, que sólo puede ser expugnado por la necesidad práctica. Lengua de antiguo linaje, permite ser progresivamente desfrondada de su glorioso foliame para responder a las solicitudes de la experiencia y de la contemporaneidad:

Idioma hermoso, pero rebelde a la síntesis que otras lenguas, de menos sustancioso alarde, permiten más claramente. Idioma en que los vocablos de extracción extranjera obtienen difícilmente esa carta de naturalización que otros les conceden con liberalidad que parece, en ocasiones, táctica de anexión. Idioma que ama la frase escultórica y armoniosa, pero en cuyos términos elocuentes todo lo que se dice despierta ecos de típica resonancia. Idioma que los artistas de nuestro tiempo, a partir de las experiencias del modernismo, en las que se escuchó de manera tan importante la voz de América, han vuelto cada vez más flexible, sin traicionarlo y sin alterar la nobleza mayor de sus tradiciones.⁷

La espontaneidad y la solemnidad concurren a conferir a la lengua española una fuerza de integración que se convierte en las varias modificaciones del uso de la misma. Ésta se identifica por tanto con un laboratorio abierto a las aportaciones de cuantos se consideran ilusoriamente desterrados, de los exiliados de Europa, que sin embargo reaccionan como nuevos astronautas dentro de un universo cognoscitivo que ni los conquistadores ni los cronistas alcanzan a comprimir en los esquemas procesuales y disquisitivos consolidados en la tradición española.

La expresión de la cortesía —escribe Albert Doppagne— que se traduce por la lengua, no puede ser considerada como un fenómeno exclusivamente lingüístico. En general, esta expresión tiende hacia la complicación y la inestabilidad, en lugar de tender hacia la simplicidad, condición de duración. Hay que considerar la expresión de la cortesía como un fenómeno híbrido: lingüístico por sus efectos sobre la lengua (conjugación y morfología) pero sobre todo social y bajo esa relación asimilable muy a menudo a la moda... Según el ritmo de sucesión de los sistemas lanzados por el centro cultural inicial, luego eventualmente por capitales de países llegados a la autonomía, observamos cada vez más superposiciones y mezclas. Las regiones más alejadas del centro son las más arcaizantes. La América de lengua española es un terreno de

⁷ *Ibid.*, pp. XXXI-XXXII.

elección para el estudio de este fenómeno, complicado a su voluntad por la competencia de tres sistemas: el tuteo, el voseo, el ustedes.⁸

La alternativa a una gradual preparación del diálogo entre usufructuarios de una misma lengua sería la aseveración totalizante. La cortesía constituye el prólogo, aun cuando sea largo y al fin inconcluyente, de una obra de amortización de las aportaciones metropolitanas en la época de la Colonia y contextualmente de un venturoso itinerario interpretativo de las variables americanas.

“Mayor trascendencia” afirma Ángel Rosenblat “tiene la organización distinta que cada región da a su fondo patrimonial, de acuerdo con sus preferencias mentales, con lo que Guillermo de Humboldt llamó la forma interior del lenguaje”.⁹

La contribución léxica, que cada región latinoamericana está en condiciones de aportar a la lengua española, constituye un impulso vital, destinado a hacer el patrimonio expresivo común más sensible a las influencias externas, especialmente si éstas son consideradas útiles para la comprensión de la dinámica cognoscitiva internacional. La diversidad regional corrobora por tanto la unidad lingüística y hace que esté cada vez más disponible para afrontar las problemáticas del presente: esta unidad se explica en el sistema fonemático, morfológico y sintáctico. La unidad lingüística tiene una duración mayor de aquella de sus mismos componentes: la *koiné* griega y la cultura latina son la demostración evidente de un proceso de *cohesión* que las instituciones políticas desprevénidamente pueden también contrariar. Pero es justamente la permanencia de un modo de pensar la que condiciona a largo plazo el modo de actuar con la perspectiva de la superación de las incomprendiones y de los conflictos. La empresa común de cuantos hablan la misma lengua se manifiesta más o menos explícitamente en el curso de acontecimientos en los cuales se vislumbra, a menudo con dificultad, la trama ideal o incluso su teología.

Pedro Henríquez Ureña, que dedica a la influencia de las lenguas americanas en la lengua española un atento reconocimiento de

⁸ Albert Doppagne, “La expresión de la cortesía”, en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, p. 291.

⁹ Ángel Rosenblat, *El castellano de España y el castellano de América*, Madrid, Taurus, 1970, p. 43. Véanse también: Ángel Rosenblat, “La hispanización de América. El castellano y las lenguas indígenas desde 1492”, en *Presente y futuro de la lengua española*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1964, tomo II; Manuel Alvar, *España y América cara a cara*, Valencia, Bello, 1975.

los factores que garantizan la utilidad en el plano práctico, reconoce al ambiente de las culturas locales una notable fuerza cohesiva, la cual es capaz de garantizar un sinergismo que va más allá del momento del descubrimiento y de los acontecimientos de la colonia y de la independencia nacional. Henríquez Ureña revela en una especie de necesidad histórica el impulso decisivo para que las incomprensiones y las diferencias recíprocas existentes durante siglos entre colonizadores y colonizados se superen precisamente en el ámbito de la lengua. La afirmación de los principios de la autonomía decisional y del derecho a disponer de los recursos existentes en las diversas regiones del área por parte de los respectivos habitantes es un efecto histórico del universo lingüístico, de un patrimonio común, que ya no está dividido entre metrópoli y periferia, sino globalmente determinado por los acontecimientos a los cuales ambas hacen frente: "La conquista española realizó una superposición cultural: mutiló, pero no suprimió las culturas indígenas. Eso, que se hace visible en la arquitectura, y en la cerámica, y en los tejidos populares, se refleja en el lenguaje".¹⁰

Y es el lenguaje quien se encarga de hacer comprensible el drama, históricamente relevante, de la inserción de las culturas precolombinas en el cauce de la cultura occidental. En este sentido, la definición dada por Hegel de América como continente sin historia, es errónea. Ésta no tiene en cuenta un proceso de interacción cultural, que se realiza, a despecho de los procedimientos y de las metodologías institucionales, en el ámbito de un acuerdo que prescinde de las diferencias y se propone llegar a generalidades de las cuales poder obtener el reconocimiento de las individualidades. Es justamente la experiencia hispano-latinoamericana la que da consistencia genética a la expresión lingüística entendida como instrumento de afirmación y de comparación de las comunidades sociales y culturales.

Las fases de interacción de las culturas precolombinas con la cultura española están condicionadas por los géneros literarios, y por tanto por las condiciones políticas, económicas e institucionales de los países del área europea y americana. Solamente el modernismo refleja un sentimiento difuso o una inquietud de particular intensidad en todas aquellas regiones del planeta en las cuales el advenimiento de la nueva revolución industrial agita desde

¹⁰ Pedro Henríquez Ureña, *Observaciones sobre el español en América y otros ensayos filológicos*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1976, p. 255.

los cimientos las inveteradas concesiones referidas a las relaciones interindividuales y a aquellas entre los trabajadores y las grandes concentraciones industriales y financieras. La urbanización y el aumento demográfico inducen a los países del planeta a intervenir en el ámbito del proceso productivo con la misma responsabilidad, ya sea que favorezcan la ampliación del mercado o que disfruten a diversos niveles de la misma.

En la actualidad —escribe Guillermo L. Guitarte— se dan ampliamente fenómenos como la industrialización, las grandes concentraciones urbanas, la cultura de masas y la acción de los órganos de moldeado de la personalidad, como los centros de educación y los modernos medios de comunicación. Dado que la cultura moderna tiende a la uniformación, estos fenómenos en cierta medida representan un contrapeso a los desarrollos propios que podrían darse por separado en cada país; pero, por otra parte, no debe olvidarse que, por predominar en el mundo moderno los intereses materiales, se está dando un correlativo debilitamiento de las fuerzas espirituales que deja sobre bases muy precarias las semejanzas que se logran: más que a la unidad, hoy actúan tendencias a la uniformidad, que es algo muy distinto.¹¹

Pero a tales tendencias se oponen las contratendencias propias de las áreas lingüísticas que se empeñan en contribuir a las suertes de las comunidades sociales sobre las cuales se cierne como un veredicto irreversible que preludia su extinción.

En otras palabras, mientras en el pasado las lenguas nacionales desempeñan un papel aglutinante de las aportaciones diferenciadas de las respectivas comunidades sociales, en el sentido de que éstas engloban áreas más amplias que aquéllas de los mercados en los cuales están empeñadas, en el mundo contemporáneo sucede el fenómeno inverso, porque el mercado influencia áreas más amplias que aquéllas propias de las lenguas nacionales. Por esta razón la amplitud del radio de penetración de la lengua es directamente proporcional a la influencia del mercado que la emplea. Los productos (del intelecto o de la técnica), que vienen presentados o difundidos en el mercado se amoldan al instrumento lingüístico más idóneo para afirmarlos en el mercado. La inversión de tendencia, que se verifica en la praxis cotidiana, busca la preeminencia de los productos respecto a los términos que los distinguen, determina una

¹¹ Guillermo L. Guitarte, *Siete estudios sobre el español de América*, México, UNAM, 1983, pp. 181-182.

koiné lingüística como la resultante de las variables diferenciadas de una lengua vehicular.

En verdad —sostiene José Luis Rivarola—, cada acto de hablar es una ocurrencia concreta y particular ligada a su aquí y ahora y, como tal, irrepetible. La variación en el hablar está motivada tanto por factores intrínsecos como extrínsecos. Dentro de los primeros hay que contar, por ejemplo, en el nivel fonético, los condicionamientos fisiológicos que no permiten la identidad de dos emisiones, la diferente energía articuladora empleada, el ritmo del habla, etc.; en el nivel semántico, las maneras en las que los hablantes han interiorizado su experiencia del mundo y lo han asociado a los signos de su lengua, a estímulos diferentes de la realidad material y espiritual, etc. Entre los factores extrínsecos se debe considerar principalmente el contacto con individuos de otras colectividades lingüísticas, el cual puede producir interferencias de distinta clase.¹²

La interferencia de la organización económica en el sistema lingüístico es por tanto inevitable y depende en mayor o menor medida de los condicionamientos del mercado, de la incidencia de los objetos que entran a formar parte de las necesidades comunes. El progresivo divorcio entre registro escrito y registro oral preludia la ulterior hegemonía de este último, entre otras cosas favorecido por la informática y por la telemática, tendentes a reducir los signos de lo esencial. Parece que la abreviabilidad de la escritura está atrasando las manecillas del reloj, o al menos que se están relatando de forma distónica pero representativa manifestaciones arcaicas y espectaculares con aprensiones paralizantes de un improbable futuro.

El propio concepto de nación está sujeto a una profunda revisión. Mientras el romanticismo postulaba una estrecha relación entre el *milieu* cultural y el ambiente natural, entre las expresiones y las manifestaciones del pensamiento, el posmodernismo tiende a la afasia, a la reducción del léxico en función de algunas formas de decir, con algunos códigos expresivos, sobre todo propios de grupos juveniles o de grupos alienados de la realidad circundante (religiosos, lúdicos, en rehabilitación). La lengua, que la nación considera el elemento fundamental de la identidad de cuantos están a favor de la individualidad, no representa ni la única ni la más significativa característica de comunidades sociales propensas a hallar en el pasado la experiencia destinada a mostrarles el recorrido histórico o directamente el destino.

¹² José Luis Rivarola, *La formación lingüística de Hispanoamérica*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, 1990, p. 14.

El nacionalismo contemporáneo es plurilingüístico y por tanto está privado de los antecedentes taumatúrgicos en los cuales el romanticismo encuentra una especie de "soplo natural", evocado a los fines del reivindicacionismo independentista de finales del siglo pasado y de principios de éste. La convicción de que el nacionalismo puede apoyarse lábilmente sobre líneas de tendencia de los grupos, que se liberan de la sugestión del pasado para hacer el inventario de un "abierto presente", obliga a expoliar la lengua de aquellas funciones prometeicas que caracterizan, desde los caldeos a los filólogos alemanes del siglo XIX, las disputas entre los sostenedores de las vueltas epocales, de las culturas en sus amplitudes temporales y en sus diversificaciones internas. Mientras el español de la época del descubrimiento del Nuevo Mundo y de la *Gramática castellana* de Nebrija somatiza las variantes de las lenguas españolas (leonés, aragonés, etc.) para hacerlas copartícipes de un acontecimiento histórico capaz de perpetuarlas, las lenguas neolatinas contemporáneas operan a favor de la *reductio ad unum* de las lenguas de una determinada área geográfica. Si tal *reductio ad unum* viene realizada, el efecto acumulado que se deriva de esto comporta la difusión de bienes y productos codivisibles con otras áreas geográficas. El emparentamiento de las lenguas habladas consecuente del uso de instrumentos o del empleo de artefactos, anuncia una nueva forma de nacionalismo, cuyo reclamo más fuerte es el de la prospectiva, de la supervivencia a los incidentes de recorrido considerados inevitables. La exaltación física y el protagonismo genético reemplazan al heroísmo tradicional, que al coraje primordial opone la astucia, la medida y el sentido de la responsabilidad. El altruismo nacionalista tradicional, limitado a los "semejantes" y negado a los "extraños" se transforma en la indiferencia regulada por las desde siempre inadecuadas expresiones de solidaridad y de consuelo.

La codificación y normatividad de una lengua literaria, en general, y de la española en particular, no derivan de una sola instancia ni están contenidas sólo en las expresiones emanadas de ella, sino de un conjunto plural y diverso de obras descriptivas o propiamente normativas, cuyas fronteras son a veces muy fluidas. Por lo demás, hay que tener presente aquí, con respecto a la norma misma... que ésta tiene por naturaleza un carácter incompleto, es decir, que su esfera de referencia no coincide con la totalidad de la lengua sino que se ejerce sobre casos particulares, sancionándolos en un determinado sentido.¹³

¹³ *Ibid.*, p. 26.

Los espacios lingüísticos se identifican con los espacios nacionales, de hecho, si el proceso de sedimentación de los códigos expresivos subtiene el político: la codificación de la lengua está siempre sintonizada con la normativización institucional. La consolidación idiomática refleja la conciencia de la comunidad política que la afirma respecto al papel que desempeña en el escenario internacional.

Por lengua literaria hay que entender en este contexto no sólo variedad idiomática predominante en las manifestaciones de la literatura, *sensu stricto*, sino más bien variedad polifuncional, es decir, instrumento de expresión oral y escrita utilizado en los diversos ámbitos de la vida social y cultural, con un determinado grado de normalización asumida objetiva, consciente y obligatoriamente por algunos usuarios.¹⁴

Se perfila de esta forma una especie de *pax linguistica*, gracias a la convergencia que se verifica por parte de algunas regiones en un único baricentro expresivo, diputado a representar literariamente la polifonía de la cual es expresión.

La relación entre independencia política y autonomía lingüística, válida en el pasado, se debilita en el presente, porque es sustituida por la relación entre el espíritu emprendedor (a todos los niveles) e instrumentos de comunicación. La crisis del libro y de la literatura es en parte una consecuencia del modo inadecuado con el que el poder previsional inspira la expresión y dota al léxico de los recursos necesarios para corresponder a las eventualidades. La constitución de códigos de comunicación con fines prácticos preludia la inserción de los mismos en el sistema cognoscitivo. La precariedad de la una y del otro no impiden que dejen huellas, ya que el efecto de ambos viene dado por la situación de hecho, por la detestada inmediatez. La inmediatez contemporánea, en realidad compensa, al menos en parte, y a nivel lingüístico, la persistencia: la cual es de tal intensidad que ofusca al receptor y anula las coordenadas espaciales y temporales con las cuales se individúa el recorrido de la expresión. En efecto, en el mundo contemporáneo, todo lo que sucede, por el simple hecho de suceder, termina por ser percibido como esencial y unívoco: es cada vez menos evidente la ligazón entre el pasado y el futuro. Esta actitud lingüística, además de ser existencial, mina desde las bases el sentido de la responsabilidad. Las palabras pierden su significado temporal y se impregnan de un

¹⁴ *Ibid.*, p. 93.

estado de necesidad que perdura y se propaga más allá de los límites consentidos por la atención. La difundida irresponsabilidad se refleja sobre la debilidad de la estructura expresiva y participativa; y las palabras pierden progresivamente su carga connotativa para asumir una perentoriedad y una aseveratividad intrínsecamente vanificadas por una *vis destruens* que celebra las cumbres del incesante cambio, de la entropía social.

La actual situación de las lenguas no vehiculares refleja mejor que cualquier otro instrumento de registro la inconstancia e incluso el desinterés del locutor con relación al instrumental genético de la expresión y de la reflexión. Las lenguas vehiculares no diferencian entre expresión escrita y expresión hablada y dejan actuar su tendencia natural que resalta y salvaguarda la última. Muchos libros escritos en inglés moderno denuncian la rapsodicidad y la ocasionalidad del momento oral. Dejan prever una toma directa sobre el público de los lectores. En realidad, éstos se adecuan a transformar la dicción en representación, privilegiando más o menos conscientemente la gesticulación y la mitología del pasado. La combinación de lo arcaico y de lo futurible de la condición humana se configura en la lengua hablada, en el magmático flujo de sonidos que evocan los innumerables mundos de la música y de la fantasía primogénita. La fabulación contemporánea exonera a los exégetas del poder consolatorio y coral, propio del sonido y de la música, por constituirse en heresiarcas y en guardianes de un diseño institucional, así como sucede en la época del descubrimiento del Nuevo Mundo y sucesivamente en las grandes vueltas del pensamiento y de su actividad cognoscitiva. Las nuevas generaciones reclaman el conocimiento de los sonidos al igual que los mudos invocan un gesto clarificador que pueda exonerarlos del esfuerzo de hacerse comprender. La cultura oral tiene una larga y móvil tradición y desconcierta la mente de aquellos que no sustraen de la experiencia del pasado alguna señal consoladora.

Es un hecho que la ausencia de escritura en nuestras lenguas indígenas, que el Inca Garcilaso lamentó lúcida y resignadamente (*Comentarios*, libro V, cap. 8), ha gravitado de modo negativo en el proceso de nuestra nacionalidad porque impidió un cierto equilibrio en la relación intercultural y propició, en cambio, el surgimiento y la consolidación de actitudes que han entorpecido, cuando no trabado, dicha relación. Aquí la pluma fue compañera de la espada y cortó junto con ella.¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

Con la perplejidad y la indiferencia que suscita el lenguaje hablado contrasta el inmediato compromiso, la participación en el estado neurálgico y tentacular. Esto marca el inicio o el fin de la mediación, es decir, de la intervención de la razón que, mediante el recurso a la unidad de medida y al examen introspectivo de los significados de los sonidos y de los signos, establece un criterio de previsión, cual premisa de cada responsable y participación y decisión comunitarias. La escritura comporta la explicación y la justificación de las reservas mentales que su contenido puede suscitar, pero, una vez sujeto a la crítica comunitaria, ésta puede contribuir a acrecentar el valor cognitivo, el contenido en términos de patrimonio generalizado, de las proposiciones, del tejido conectivo del discurso articulado. La oralidad, sin embargo, se confía a la inmediata percepción de los significados de los sonidos y a su concreta determinación comunitaria. Todos los procesos totalizantes en época moderna —el totalitarismo en sus diversas articulaciones, sean europeas o americanas— se manifiestan, como afirma Aldous Huxley, con el auxilio de la voz y de sus amplificaciones (la radio y la televisión). La adhesión colectiva a las sugestiones momentáneas del sonido es inmediata y de breve duración: los tutores del orden, los estrategias del temor ancestral, se enfrentan a la escena justo cuando las defensas inmunitarias de los individuos disminuyen y el demonio del poder, del dominio, del atropello, parece cada vez más invasor e incestuoso. La palabra, amplificada por el sonido, tiene una fuerza movilizante difícilmente comparable con la escritura. Todos los cambios sociales repentinos se realizan sobre el arranque de la onda sonora (desde Moisés a los Gracos y a Hitler), que desresponsabiliza a los individuos, los cuales, al ser rechazados del sufrimiento colectivo, emigran al hemisferio de las masas, donde el desorden descompensa continuamente el consenso subjetivo y hace opinable la legitimación concedida a los diputados, a las organizaciones institucionales.

Tal proceso, históricamente recurrente, asume dimensiones dramáticas durante la Colonia, durante aquel largo periodo de reajuste institucional, en el cual la población indígena de América se prepara para aceptar la lengua española como el único conducto de expresión que introduce en el mundo moderno.

Bajo el signo de la incomunicación radical, primero, de la pseudocomunicación y de la comunicación precaria después, con la instauración de una lengua funcionalmente más desarrollada desde la que se ejerce el poder y se constituye el nuevo orden, se inicia el proceso de nuestra nacionalidad. En nuestro

origen, el castellano, la lengua cuantitativamente minoritaria, se convierte por obra de las nuevas estructuras coloniales en la lengua cualitativamente mayor hacia la que los hablantes de las lenguas indígenas numéricamente mayoritarios deben gravitar, rebajados sus idiomas a la minoridad cualitativa. La gravitación hacia el castellano —que los siglos convertirían también en la lengua compartida por el mayor número de hablantes— aflora ya en el primer bilingüismo.¹⁶

La primera relación entre vencedores y vencidos (desde César, el cual presenta en *De Bello Gallico* los pueblos de la Europa continental según sus lenguas, a Colón) se manifiesta, de hecho, en una atmósfera suspensiva, en la cual los gestos son más eficaces que las palabras y en la cual los silencios simulan actitudes que sólo en particulares circunstancias se hacen explícitas. En el caso de la colonización española en el Nuevo Mundo, la propia revelación de Dios y la evangelización se realizan gradualmente, por una aproximación lingüística.

El castellano, por su parte, anclado en su impronta genéricamente americana, venía desarrollando su perfil específico en la confrontación con los nuevos espacios y las nuevas formas de vida social, con las nuevas costumbres y necesidades que el medio imponía, con hablantes de lenguas distintas. No se trataría tampoco de un castellano homogéneo, pues estarían por lo menos delineándose las variedades sociales y regionales, activadas por la acción de adstratos y sustratos, de las peculiaridades de los medios locales, del mayor o menor aislamiento de los asentamientos humanos, de su carácter urbano o rural, de la presencia mayor o menor o incluso de la ausencia de normas prestigiosas. Este nuevo castellano materno de criollos y mestizos (muchos de los cuales eran bilingües coordinados) constituía el resultado de un tenso equilibrio entre la peculiaridad local y la norma metropolitana que los chapetones refrescaban y que frenaba un desviacionismo mayor.¹⁷

En el caso americano, la transformación del bilingüismo en monolingüismo esconde bajo el perfil de la funcionalidad una operación culturalmente desprevénida, porque reduce el potencial expresivo de una lengua en el código de otra, en la cual confluyen otras aportaciones diferenciadas y todas predisuestas —social y políticamente— a determinar una nueva *koiné*, una cosmovisión capaz de compendiar, aunque sin conciliar, las implícitas expectativas

¹⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹⁷ *Ibid.*, p. 111.

comunitarias. Es verdad que, en particulares circunstancias, el monolingüismo provoca profundas incomprensiones dentro de un mismo territorio institucional, donde una población india, desde mucho tiempo abandonada en su aislamiento, no consigue comprender y hacerse comprender fuera de su universo lingüístico. En estos casos, el aislamiento lingüístico es precursor de incomprensiones y de conflictos, que desembocan a su vez en la abierta hostilidad hacia todo lo que es "diverso". Se hace así evidente que la persecución racial es ante todo una incomprensión lingüística que la génesis de los conflictos humanos ha de buscar en la afasia o en la "Babel" de las lenguas.

Porque una nación plurilingüe y pluricultural sólo existe como realidad o es viable como proyecto sobre la base de un sentimiento de co-pertinencia que se genera en comunidades humanas diferenciadas total o parcialmente en su lengua y en su cultura a partir de presupuestos, tradiciones y perspectivas comunes, y que es incompatible con oprobiosos desniveles sociales y económicos, y con la falta de respeto por la idiosincrasia idiomática y cultural.¹⁸

La cosmovisión, de la cual la lengua es expresión, no se armoniza con las otras cosmovisiones, de las cuales las lenguas constituyen la representación orgánica, hecha evidente en el largo itinerario que las distingue. El nacimiento, el crecimiento, el declive y la desaparición de las lenguas son debidas al potencial genético de su construcción ideal, a su carga inventiva, que tiene entre otras características más exclusivas aquellas de hacer complementarias todas las innovaciones promovidas por sus afinidades y por sus diversidades, por correlación o por contraste. Las lenguas llevan a cabo el reconocimiento de las energías existentes en el mundo en el intento, no se sabe hasta qué punto consciente por parte de quien las habla y las escribe, de participar en la expresión de las ideas más o menos explícitas que se mueven en los varios contextos sociales en determinados periodos históricos. La tendencia a transformar en interagentes los significados de las construcciones conceptuales de las diversas lenguas es propia de las comunidades más interesadas en adquirir información sobre y de la realidad para utilizarla en una obra de intereses comunes, definida como patrimonio cultural. Tal tendencia, justamente considerada como salvífica para la convivencia civil de las naciones, es exaltada en la época romántica de Madame

¹⁸ *Ibid.*, p. 117.

de Stäel, que considera indispensable para la construcción del universo cognoscitivo la "especulariedad" sintáctica de las obras del intelecto humano. La traducción comporta no sólo el conocimiento de las técnicas expresivas, al menos de dos lenguas, sino también la adquisición preventiva (intuitivamente o pragmáticamente) de las líneas de tendencia de las respectivas comunidades lingüísticas. La traducción por tanto favorece un acuerdo, aun si los órdenes políticos y sociales, depositarios de las lenguas, tiendan a oponerse. El resurgimiento europeo, como efecto del romanticismo, se propone a la opinión pública como un movimiento distónico respecto a la razón de Estado, perseguida por las grandes potencias justamente porque reconoce a cada unidad nacional una función ineliminable porque es complementaria respecto a las empresas colectivas, que, de hecho, desde la primera mitad del siglo pasado hasta principios de éste, consiguen asegurar en casi todos los sectores del saber, desde la filología (Von Humboldt), a la psicología (Freud), a la física (Einstein), a la biología (De Vries), a las artes plásticas y figurativas, a la música.

La traducción es una forma de mestizaje con alto grado de sofisticación, a un nivel de perturbabilidad lingüística capaz de condicionar, con la comprensión de la probable cosmovisión al menos de dos lenguas, el modo de pensar, y por tanto el modo de actuar de los poseedores de los respectivos patrimonios lingüísticos. La patrimonialidad de la lengua no puede ser más que escrita, no puede exceder el volumen sintáctico-gramatical en el cual gravita, pero no puede tampoco reducirse a atmósferas sonoras, a las impresiones y a las imágenes propias de la hegemonía, más o menos improvisada, del sonido. Si bien de hecho la sonoridad de una lengua suscita las sugerencias que George Steiner halla en el sonido de las sirenas, en su facultad de seducir y de inducir a sus interlocutores a reaccionar conforme a los dictámenes implícitos en la música, en realidad la traducción no se limita a transformar un timbre musical en otro. A veces, la traducción reduce la sonoridad de una lengua para transferir a otra la implícita conceptualidad. Los niveles de interacción, propios de la traductibilidad de una lengua en otra, condicionan al traductor sólo hasta ciertos límites y de cualquier modo, en sentido inversamente progresivo: la obra del traductor es una obra comunitaria, es el conjunto de relaciones que quienes dominan al menos dos lenguas tienen con las mismas en momentos y en ámbitos sociales a menudo diferenciados. La traducción de una obra de una lengua a otra es un trabajo que queda siempre incompleto: cada

generación está tentada a proponerse la presentación de un trabajo de la fantasía y del ingenio humano según las sagacidades y las metodologías revividas con el intento de hacerlas histórica y funcionalmente adecuadas.

Siglos de contacto entre el castellano y las lenguas indígenas produjeron cambios importantes tanto en el uno como en las otras. La primera y más evidente manifestación fueron los préstamos léxicos, que en el caso del castellano se pueden ir detectando a través de la abundante documentación historiográfica y literaria, desde los comienzos del contacto cultural. Y no sólo es pertinente trazar la diacronía de los préstamos sino también atestiguar la convivencia, competencia y eventual eliminación de sinónimos, dentro del contexto de la historia de cosas, instituciones y costumbres.¹⁹

La diacronía de los préstamos lexicales demuestra cuando menos que las trayectorias sociales de las lenguas, en contacto entre sí, son diversas y que, a pesar de tal diversidad, sobreentienden una común aspiración al conocimiento de la realidad que sobrepasa todas las incomprensiones contingentes (comúnmente atribuidas a un acto de imperialismo llevado a cabo por una de las dos partes).

La trayectoria de las lenguas confiere un ulterior grado de plausibilidad a la estructura democrática del consorcio social. El hecho de que la expresión pertenezca a todos, y que todos contribuyan a hacerla comprensible y fiable, constituye una prueba suficiente para acreditar la experiencia democrática como la más conforme a las exigencias de la lengua.

La démocratie —escribe Ivo Poletto— apparaît comme une oeuvre en construction, un idéal possible, une utopie réalisable, une forme de société au sein de laquelle tous les membres peuvent contribuer au bonheur commun, transformant, préservant et améliorant l'environnement qui leur a été transmis par les générations antérieures.²⁰

En la sociedad democrática, la confrontación y el debate de ideas pueden tener lugar si los diversos actores disponen de la facultad de intervenir libremente y de contribuir a hacer la interlocución comunitaria cada vez más accesible a todos los estratos de la población, independientemente de cuáles sean los intereses sectoriales que se manifiestan en su interior.

¹⁹ *Ibid.*, p. 145.

²⁰ Ivo Poletto, "Démocratie, une construction populaire", *Alternatives Sud* (Louvain La Neuve), 1, 4 (1994), pp. 57-58.

Dans le vocabulaire d'Alain Touraine, le souhaitable est le développement des mouvements sociaux d'importance centrale, capables d'orienter la société vers des transformations profondes et forçant l'état à adopter les politiques qu'ils proposent.²¹

El dinamismo interno de la lengua constituye una garantía para la persistencia de la misma y de su adaptabilidad a las exigencias propias de la experiencia. "Esencial —sostiene Rubén del Rosario— es al lenguaje para vivir el cambiar; es constitutivo de su funcionamiento, como instrumento que es a la vez de comunicación social y de expresión individual".²²

La lengua sufre las innovaciones que la comunidad que la habla y la escribe promueve en el campo económico y social: la lengua registra los altibajos de la historia civil y política incluso cuando permite a cada individuo el expresarse en sentido contrario a la generalidad de los actores sociales. Las interferencias que se pueden determinar entre diversas áreas lingüísticas son consideradas útiles si aumentan el potencial orgánico de cada una de ellas.

Bergson —afirma Amado Alonso— se quejaba, casi con rencor, de que el conocimiento de la realidad adquirido con el lenguaje era fraudulento. El lenguaje y el intelecto, o el lenguaje-intelecto, eran el doble blanco de sus quejas. La intuición, la visión directa de la realidad, es la única manera posible de conocer. El intelecto, y su gran herramienta, el lenguaje, sirven a la acción, su fin no es conocer, sino dominar, utilizar. Para ello el lenguaje-intelecto reduce nuestra visión del objeto a una corta combinación de rasgos, los buenos para fijar, recordar y comunicar el concepto; buenos para eso son los rasgos genéricos, los transportables de objeto en objeto. Géneros, clases, categorías. El lenguaje-intelecto interpone entre la realidad y nuestro conocimiento una red de categorías, una ortopedia conformadora que tapa, violenta y moldea la realidad reduciendo su individualidad de cada vez, su siempre virgen originalidad, a clases previamente establecidas.²³

Sin embargo, con esta acción, el lenguaje logra asegurar su continuidad en el proceso de aprendizaje, que difícilmente sería pronosticable. El lenguaje, de hecho, asegura la memoria de la experiencia, en cuanto la connota con las categorías propias del conocimiento: la realidad se refleja en las palabras y se revela en las

²¹ *Ibid.*, p. 72.

²² Rubén del Rosario, *El español de América*, Sharon, Conn., Troutman Press, 1970, p. 144.

²³ Amado Alonso, *Estudios lingüísticos*, Madrid, Gredos, 1967, p. 61.

frases, en los periodos, en las expresiones que condicionan el comportamiento.

En la masa continua y amorfa que ofrecen la realidad y la experiencia los hombres de cada idioma han ido rayando límites, destacando perfiles e imprimiendo formas, no según las cosas son (¿quién, Dios mío, sabe cómo es la realidad en sí misma?), sino procediendo con su interés vital, con las experiencias acumuladas generación tras generación y con las fantasías y apetitos que en esa organización interna del idioma hallan su expresión colectiva. Toda nominación es un conocimiento subjetivo. Las palabras no son sin más los nombres que proponemos a los objetos reales, ya de por sí y de antemano delimitados e individualizados; son un modo de dividir, objetivar, delimitar y coordinar la realidad.²⁴

La galaxia idiomática es un conjunto de palabras que la experiencia individual asegura a la memoria colectiva como patrimonio indispensable para su identificación y habilitación cognoscitiva. La historia social aspira a sostener la empresa individual y comunitaria en el ámbito cognoscitivo porque repropone constantemente los resultados concretamente obtenidos en el comportamiento y en la ética institucional. Como prueba, Max Leopold Wagner sostiene que la multiplicidad lexical y fraseológica de una lengua como el español de América no influye sustancialmente sobre la lengua escrita, que se mantiene anclada en su construcción conceptual.

Nell' America spagnola avvenne la frattura politica, non mai quella culturale. Il fondo della lingua è sempre lo spagnolo popolare e la lingua della cultura è lo spagnolo letterario; si produssero infiltrazioni di elementi linguistici indigeni, si dimenticarono molte parole della lingua antica e si crearono vocaboli e derivati nuovi, sulla struttura della lingua, cioè l'ossatura morfologica non è cambiata.²⁵

La unidad lingüística española está asegurada por la "visión de conjunto" a la cual las diferenciaciones expresivas hacen (aunque polémicamente) referencia.

La contribución que aseguran las lenguas no vehiculares constituye por tanto un elemento de particular relevancia sobre el plano político y social, porque aseguran una mayor correspondencia

²⁴ *Ibid.*, p. 63.

²⁵ Max Leopold Wagner, *Lingua e dialetti dell' America spagnola*, Florencia, Edizioni "Le lingue estere", 1949, p. 147.

entre procesos expresivos y procesos decisionales. En concreto, sólo el pluralismo lingüístico logra representar proporcionalmente al número de hablantes, a las selecciones y a las propensiones institucionales adecuadas al metabolismo internacional. Un coordinado sistema de relaciones expresivas refleja con mayor eficacia las problemáticas conexas con las finalidades comunitarias. El escenario internacional, a pesar de su compuesta unidad, está destinado a modificarse en las partes que lo componen según un criterio de adecuación a los más altos niveles del progreso civil y económico. Aun cuando las modernas tecnologías tiendan a uniformar los códigos de comportamiento, las afinidades decisionales se realizan en el ámbito de aquellas sociedades intermedias que son depositarias de los recursos de la renovación también expresiva. La informatización del sistema de comunicación no puede prescindir de las peculiaridades propias de las comunidades sociales que lo adaptan, y por tanto no puede estar vinculado rigidamente a los códigos con los cuales se explica. Es de suponer que también las convenciones internacionales se modifiquen según los impulsos que provienen de sectores a menudo no relevantes del consorcio humano, pero que sean capaces de incidir sobre la eficacia del circuito cognoscitivo general. En el campo científico y tecnológico el éxito de las investigaciones o los resultados de las aplicaciones prácticas pueden ser conducidos por los códigos convencionales, pero la estructura cognoscitiva puede responder a las solicitudes de las diversas estructuras culturales.

Es una época caracterizada por la incidencia de los *mass-media*, el condicionamiento fónico de las palabras adquiere relieves tales que consigue modificar rapsódicamente el consenso de la opinión pública. El sondeo sustituye hasta cierto punto —y de cualquier forma siempre refutable— a la expresión explícita y consciente de las elecciones y de las decisiones individuales. La crisis de la escritura comporta la comprobación continua de las líneas de tendencia de la opinión pública, que se perfila cada vez más como un veredicto incompleto e imperfecto, como un responso en espera de ser modificado. La incesante influencia de la oracularidad deslegítima desde su nacimiento cada manifestación del pensamiento que no sea capaz de modificarse *in itinere*. La arbitrariedad del consenso es la única alternativa democrática al involuntario compromiso totalizador. En otros términos, la telefonía, la telecracia y todas aquellas formas de extrínsecación improvisada del pensamiento comprometen la aseveratividad de la palabra, pero contextualmente reducen el peligro de vincularla a un comportamiento que sea perjudicial de cada norma de civil convivencia.

El temor de que el exceso de fonesis respecto a la escritura facilite la adopción de palabras extranjeras cuyo significado escape a la mayor parte de las personas a las cuales se dirige está justificado por la inmediatez con la cual a menudo el público está dispuesto a aceptar o rechazar proposiciones de las cuales no comprende perfectamente el significado. Muchos neologismos, a menudo tomados en préstamo de lenguas extranjeras, aparecen en la lengua hablada de uso corriente con una rapidez tal que no permiten ni la asimilación ni el rechazo. El sondeo, que viene organizado en torno a las reacciones que la astuta o inconsiderada improvisación determina, induce a menudo a los actores políticos, económicos y sociales a llevar a cabo verdaderas revoluciones copernicanas, en hechos de coherencia, con el fin de conseguir los previstos resultados concretos. La concreción contemporánea es una categoría de la factibilidad que se armoniza con las disposiciones que la misma consigue generar preventivamente sugestionando al público al cual se dirige, como una solución a problemáticas sin alternativas. El sondeo reduce el cuadro explicativo a los elementos opositores, ultimativos de una elección, y las palabras utilizadas para representarlo pierden progresivamente su significado inicial para asumir otro indeterminado, polisémico. Cada persona interrogada termina por responder a las preguntas de un sondeo con las pretensiones propias de la precariedad. Por esta razón, la coherencia lingüística respecto del patrimonio cultural que la expresa es la única salvaguardia del pluralismo de las ideas fundado sobre responsabilidad expresiva. Cuanto más sea capaz una persona de expresarse en su lengua sobre problemáticas del mundo contemporáneo tanto más es responsable. La responsabilidad, de hecho, se identifica con la conciencia de decir las propias convicciones sin las falsedades de las palabras o de los eslóganes de los cuales no llega a comprender el alcance, sea bajo el perfil conceptual, sea bajo el perfil práctico.

La fragilidad de la expresión en el mundo contemporáneo está sintonizada con la incertidumbre que mina desde los fundamentos cada criterio de juicio y que compromete cualquier tentativa de legalizar en el tiempo real las convicciones que anteceden a las normas. El principio de legalidad se apropia al principio de la incertidumbre según una correlación que es propia de las convulsiones históricas, de los periodos en los cuales, como dice Eugenio Montale, el mundo parece cambiar de piel.

Octavio Paz, poeta y teórico moderno por excelencia —afirma Graciela Palau de Nemes— que ya ha transferido al espacio sus preocupaciones artísticas y

metafísicas, ha bautizado la poesía contemporánea con el título de "poesía en movimiento". Apoyándonos en sus ideas, entendemos esta poesía como una expresión de la modernidad en marcha interrogativa hacia el futuro ignoto, pero infinito, hecho de tiempo muerto en el espacio vivo. En esta "muerte sin fin" que es la vida, la poesía, al cerrar un ciclo y con él una búsqueda de permanencia en el tiempo, ha abierto otro ciclo y, con él, una esperanza de permanencia en el espacio. Como dijera Juan Ramón en un poema revivido de "muerte y resurrección": "engendrar más iguales no nos sigue,/ nos sigue una inesperada lengua./ Lengua de nuestro mítico mudarnos/ en primavera, lengua/ de nuestro milagroso cumplimiento./ ¿Una lengua de fuego, al fin de poetas?"²⁶

La metamorfosis de la realidad comporta la aceptación de dos acontecimientos consustanciales: la persistencia del escenario natural, que el ingenio y el fervor humanos transforman en artificial, y la mutabilidad del criterio con el cual el individuo indaga sobre los confines temporales del mismo. El desconcierto —o el dolor manifestado por César Vallejo— generado de tal consideración promueve un nuevo tipo de solidaridad. El consorcio humano se interroga sobre sus recursos y se predispone a poner en práctica los acuerdos que, primero alusivamente y después explícitamente, se propone consolidar. La espectacularidad, a la cual cada manifestación del pensamiento parece estar subyugada, probablemente constituye el peristilo o el antecedente de una "nueva alianza" a la cual ofrecen su adhesión, cada uno con su lengua, los grupos sociales que afloran a la experiencia decisional después de haber superado todos los condicionamientos de la sociedad de consumo, de las desigualdades y de las incomprensiones ecuménicas. La terrorífica situación de la Babel de las lenguas, homologándose en una o más lenguas hegemónicas, es ausplicable que se concluya con un fracaso, que permita a cada observador de la realidad confiar su criterio de juicio a una inteligente estrategia de la interacción.

La tentación débilmente anarquizante y destructiva se emancipa de los lugares comunes, impuestos por la publicidad y la propaganda, para permitir a las palabras el volver a tener un peso específico, e infligir a la espectacularidad polifónica la adopción de normas correctivas de las expresiones perifrásticas privadas casi de sentido. La tendencia a conferir al contenido de la comunicación una forma que tenga la dignidad exegetica de una empresa colectiva que

²⁶ Graciela Palau de Nemes, "Dos singulares expresiones poéticas modernas de muerte y resurrección: *Muerte sin fin* de José Gorostiza y *Espacio* de Juan Ramón Jiménez", en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, pp. 663-664.

remonta, en el caso del hemisferio de la lengua española, a la generación del 98, que se preocupa de superar el divorcio entre el mundo intelectual y el mundo obrero y de integrar el regionalismo con el desarrollo económico. Tal iniciativa precede a las corrientes de pensamiento que en la época contemporánea tienen fe en la gestualidad y en la comunicación paralingüística interpersonal.

El ideal —escribe Fernando Payatos— consiste en encontrar el mayor número posible de combinaciones repetitivas de lenguaje, paralenguaje y kinésica y llegar a formular una estilística de nuestra expresividad, tanto a escala individual, como nacional, a base de lo que llamaremos estructura kinemorfémica kinesintáctica, solas cada una de ellas o combinadas con los otros elementos del sistema comunicativo. No se trate de hacer un diccionario de gestos —término bastante vago, a no ser que lo adoptemos como válido para todo movimiento corporal expresivo— como no se trate de hacer uno de palabras, sino de estudiar este material en un contexto, no sólo lingüístico, sino social.²⁷

La espectacularidad de la expresión comporta la revisión genética del pensamiento; y el convencimiento se explica en los gestos que se configuran como los instrumentos superativos de un común entendimiento intercurrente entre personas que no hablan la misma lengua o que, hablándola, procuran no emplearla. La alegoría de los gestos encierra el estadio inicial de la palabra, pero compendia también toda una serie de fases intermedias entre las sensaciones y el pensamiento expresado con palabras.

Por ello es difícil hablar de hablante, ya que se trata de hablante-actor, pues considerado el sistema comunicativo interpersonal en su totalidad, se actúa, no sólo se habla, y decir que para adaptarse a una cultura hay que hablar “perfectamente” el idioma, es falso. En nuestra propia cultura nos importa cómo se expresa una persona oralmente y por ello la diferenciamos socialmente, pero no damos menos importancia a su conducta kinésica, y sabemos que sin un vocabulario rico puede hacer buen papel como conversadora, gracias a la expresividad de sus movimientos, lo que también nos revela su posición social, entre otros aspectos. Y esto, espero, justifica el que lo consideren tan importante para nosotros los hispanistas, pues nuestro hablante-actor extranjero habrá de conocer el alcance semántico de palabras, gestos, posturas y actitudes como signos culturales de valor simbólico.²⁸

²⁷ Fernando Payatos, “Paralingüística y Kinésica: para una teoría del sistema comunicativo en el hablante español”, en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas*, pp. 733-734.

²⁸ *Ibid.*, p. 734.

El gesto introduce a la expresión verbal, pero puede no coincidir con ella. Los factores —de orden antropológico, psicológico, sociológico— que concurren a dar relevancia a tal dualismo se considera que puedan ser regulados de modo que se vuelvan complementarios entre ellos. Las idiosincrasias, propias de la manifestación gestual, pueden estar contenidas en ámbitos paralingüísticos, susceptibles de modificación o de sublimación en términos paradigmáticamente representativos de las tendencias comunitarias.

No deja de tener su ironía que mientras el antropólogo sigue estudiando minuciosamente las costumbres sociales de tribus primitivas, muy pocos se ocupan, con fines didácticos, de lo que hacemos los afortunados habitantes del mundo más civilizado. Si se hiciera, como quisiera yo hacer entre la cultura de España y la angloamericana, se evitarían muchos malentendidos y... se llegaría a una interpretación intercultural correcta, tanto a través del contacto personal como de su literatura.²⁹

El así llamado nuevo tribalismo es una forma pretextuosa de conmensurar la portada de la cultura occidental frente a los desafíos de las otras culturas del planeta. Del resto, en el campo de las artes figurativas, ya Braque y Picasso, en las primeras décadas de este siglo, reproponen los *totem* de las llamadas sociedades arcaicas para la elaboración estructural de la Europa de entreguerras. La narrativa latinoamericana refleja con gran intensidad esta conflagración del tiempo que de rítmico se vuelve arrítmico. El tiempo se convierte así en una fase del ser que se acomoda a las contradicciones humanas.

El tiempo es, en realidad —escribe Waldo Ross— el gran protagonista de las novelas de Carpentier. El tiempo avanza o retrocede y va sufriendo diversas transformaciones. Y en esos movimientos, los personajes van, ellos mismos, sufriendo la metamorfosis del tiempo, como si una gran ola de la creación disolviera sus almas y las arrastrara hacia playas lejanas e ignotas. El tiempo incluso crea símbolos, dibujos, formas diversas en el ciclo de esa ola gigantesca. Mackandal, el héroe de *El reino de este mundo* (1949), sufre sucesivas metamorfosis hasta que la ola del tiempo lo hace perderse en el océano infinito de la vida, allá, en un lugar remoto donde no llega la vista pero alcanza la esperanza.³⁰

²⁹ *Ibid.*, p. 738.

³⁰ *Ibid.*, pp. 755-756.

La ampliación del presente niega toda confianza a la palabra, que es testimonio de acontecimientos que pueden escapar al olvido fijándose en el pasado o en el futuro. La imponderabilidad de la existencia individual en el anonimato colectivo hace inescrutable la individualización de las etimologías de las palabras que se desmiembran en la cada vez menos eficaz reiteración. El "realismo mágico" de Carpentier convierte los símbolos de la experiencia milenaria a la cotidianidad. "En la guerra del tiempo, en la lucha entre extensión e intensidad, se van despertando las energías del inconsciente y así el dinamismo del tiempo lo va llenando todo".³¹

La única cosa que se presume que pueda sobrevivir es la palabra, a pesar de su congénita vulnerabilidad. El arcaísmo y las innovaciones quizás puedan conferirle aquel dinamismo que la literatura contemporánea preconiza como indispensable. La inevitabilidad y la conjetura hacen parte integrante de la palabra, continuamente en vilo entre el primigenio afásico de la especie y su redención dialógica, discursiva.

³¹ *Ibid.*, p. 764.

LA COMUNIDAD DE PAÍSES HISPANOAMERICANOS: SU PRESENCIA INTERNACIONAL Y EL PAPEL DEL IDIOMA ESPAÑOL

Por Daniel Moore

INSTITUTO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS,
UNIVERSIDAD DE ESTOCOLMO

PARA LOS OPTIMISTAS HISTÓRICOS, el mundo actual, más que estar atravesando por una profunda crisis, estaría más bien transitando, a saltos, hacia un cambio de civilización.

Dentro del actual proceso de creciente internacionalización de las relaciones políticas, económicas y culturales, también los "grandes idiomas" enfrentan nuevos retos y desafíos, en especial la pugna entre ellos por la hegemonía mundial. De las más de dos mil lenguas actuales, muy pocas, sólo cinco o seis, son verdaderamente idiomas internacionales.

Aunque no parece aventurado vaticinar que el omnipresente inglés, aún bien entrado el siglo XXI, seguirá siendo la *lingua franca* mundial, sobre todo en los campos de la ciencia, la tecnología y los negocios, se observan, sin embargo, cambios significativos en la incidencia internacional de los demás idiomas.

Así, el otrora poderoso y prestigiado francés, el gran idioma de la cultura y de la diplomacia, irremediablemente va perdiendo terreno en la competencia mundial, pese a los denodados esfuerzos franceses por defenderlo. El alemán, por su parte, que sufrió un fuerte descenso en la posguerra, ha ido recuperando terreno, sobre todo en Europa.

En cuanto al ruso y al chino, lenguas maternas de muchos millones de personas, no han logrado crecer significativamente fuera de sus fronteras nacionales.

El español, que ya es la tercera lengua después del chino y del inglés, es el idioma que más crece a escala mundial. En unas pocas décadas más casi un 10% de la población mundial tendrá al español

como lengua materna. Las razones de este auge hay que buscarlas en causas históricas, demográficas, comerciales y culturales.

La hazaña de Colón, pese al alto precio pagado por las "minorías" étnicas que poblaban el continente, traspasó a lo que sería la América Hispánica lo mejor de España, la llamada "capacidad de incluir". Esto es, ese talento español para asimilar esa policultura árabe, cristiana y judía, aptitud menoscabada por la intolerancia de los Reyes Católicos y que, en cierto modo, se restauró en la América hispana, al crearse en ella un centro de inclusión y de cohabitación de lo indígena, lo europeo y lo africano, que otorgó a la cultura mestiza latinoamericana y por ende al idioma español una enorme vitalidad.

Leamos a Neruda, en sus *Memorias*:

Todo está en la palabra... Son antiquísimas y recientes... Qué buena lengua heredamos de los conquistadores torvos... Por donde pasaban quedaba arrasada la tierra... Pero a los bárbaros se les caían de las botas, de las barbas, de los yelmos, de las herraduras, como piedrecitas, las palabras luminosas que se quedaron aquí resplandecientes... el idioma. Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y nos dejaron todo... Nos dejaron las palabras.

Que el español brote hoy de tantas vertientes como países hispanohablantes haya, explica, en parte, su riqueza y dinamismo, incorporando continuamente nuevas palabras, voces y acepciones al léxico común, surgidas en las canteras y regiones de esta gran "multinacional cultural".

La literatura latinoamericana, en especial la sensualidad poética y rítmica, lo real maravilloso y el realismo mágico de los García Márquez, Vargas Llosa, Neruda, Mistral, Asturias, Guillén, Carpentier, Fuentes, Paz, Borges, Cortázar, Gallegos, Rulfo, Amado, Roa Bastos, Donoso, Onetti, Benedetti, Galeano, Isabel Allende, Laura Esquivel y tantos otros autores traducidos a cientos de idiomas, ha contribuido a familiarizar al mundo entero con el imaginario social y cultural latinoamericano. Lo mismo vale para la literatura propiamente española, de Cervantes a Cela. Agreguemos el papel difusor del arte, la música, los bailes y la gastronomía del mundo hispano.

También han contribuido a expandir el español las altas tasas históricas de crecimiento demográfico en los países de cultura

hispano-católica, en especial en aquellos sectores sociales sumergidos en la pobreza y menos influidos por la secularización y modernización de las costumbres, donde el número de hijos parece más determinado por la voluntad divina que por la conveniencia humana.

Aunque esas altas tasas históricas de crecimiento demográfico han comenzado a disminuir, las proyecciones indican que los actuales 300 millones de hispanohablantes serán más de 400 millones en algunas décadas.

Si agregamos el mundo lusitano-portugués, la cifra de los ibero-hablantes subirá a más de 600 millones, ya que sólo Brasil bordea hoy los 160 millones.

El español es ya la segunda lengua de los Estados Unidos, donde la presencia multiplicada de los hispanos, en especial chicanos, mexicanos, cubanos, puertorriqueños, dominicanos, centroamericanos, etc., los lleva a constituirse en el mayor grupo étnico-cultural, sobrepasando a los afroamericanos. De constituir hoy casi el 10% de la población, se prevé que los hispanos serán más de 55 millones, esto es, más del 15% de la población total norteamericana hacia el año 2020.

El creciente interés por estudiar español en Estados Unidos resulta sorprendente si se considera que el norteamericano medio todavía asocia esta lengua con la marginalidad y bajo *status* social de la mayoría de los hispanos. Recordemos, de paso, que la presencia de lo español está adherida al paisaje norteamericano, donde más de mil quinientos ríos, lagos, ciudades, pueblos y montañas conservan el nombre castellano con que fueron bautizados.

Muchos puristas o fundamentalistas del lenguaje se muestran preocupados por "las consecuencias culturales contaminantes" que el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, pueda tener para México, en circunstancias que, como dijo Carlos Fuentes, son los norteamericanos los que deberían preocuparse por que la influencia hispano-mexicana no resulte demasiado fuerte.

Si por lo general hoy se aceptan las virtudes del mestizaje racial, ¿por qué temerle tanto al mestizaje cultural o al idiomático? En palabras de Fernando Savater, "las culturas vivas siempre buscan el mestizaje; el purismo es esterilizador". El rechazo indiscriminado a todo neologismo o extranjerismo idiomático es otra forma de xenofobia.

La Real Academia Española de la Lengua ha sido muy flexible al incorporar al diccionario palabras o acepciones provenientes no sólo del español latinoamericano, sino aun vocablos derivados del

inglés, del francés e incluso voces provenientes de lenguas indígenas como el quechua o el guaraní, el mapuche o el aymará.

Según Ángel Rosenblat, todas las lenguas se han vuelto más receptivas, más internacionales, no sólo en la terminología científica, económica, política y tecnológica, sino hasta en el repertorio general de imágenes. Recordemos, por ejemplo, el éxito universal de la imagen del "tigre de papel", acuñada por los chinos.

En el proceso de construcción europea, el español también tiene un lugar importante. Resulta interesante destacar, por ejemplo, cómo los países nórdicos, en proceso de ingreso a la Unión Económica Europea, aunque más cercanos de la cultura germano-luterana, han ido descubriendo el mundo mediterráneo, el universo latino-católico, en especial a España. No olvidemos, de paso, el papel del turismo masivo, tanto a España como a América Latina, como factor de acercamiento, e inclusive la repercusión cultural de los vuelos *charters*, fenómeno aún poco estudiado.

En el mundo escandinavo, en los techos de Europa, el español también goza de popularidad, no sólo debido al descubrimiento cultural nórdico de España y de América Latina, sino por la política solidaria de acogida de refugiados en las décadas de 1970 y 1980, cuando más de 60 mil latinoamericanos llegaron a Suecia, 10 mil a Noruega y otros tantos a Dinamarca.

La popularidad de la cultura hispanoamericana en el mundo nórdico ha contribuido al auge del idioma español. Ello explica por qué Suecia acaba de elevar el español, en la enseñanza, a la categoría de idioma "B", al mismo nivel que el alemán y el francés. Es creciente la cantidad de jóvenes nórdicos que estudian español y muchos los que van a estudiar a España o a América Latina. En los países escandinavos se han iniciado también cursos universitarios sobre "idioma, cultura y economía de los países hispanos".

La gran diáspora mundial de comunidades hispanas, diseminadas desde Canadá hasta Australia y con presencia en muchos países de Europa, Asia, África y Medio Oriente, también es un factor importante de esta presencia cultural universal. Hasta en países del Lejano Oriente, como China, Corea, Taiwán o Japón, crece el interés por el español, producto, sobre todo, del dinamismo en las relaciones económicas, la emigración y el turismo hacia los países hispanos de la Cuenca del Pacífico.

En suma, es hora de reconocer que la cultura hispanoamericana ha alcanzado un dinamismo y una presencia internacional nada despreciables y que este valioso patrimonio cultural ha contribuido

al prestigio y vigencia mundial del idioma español. No es mera coincidencia que el Premio Nobel de Literatura recaiga cada vez con mayor frecuencia en creadores de habla hispana.

El fin de la era de Franco y Salazar y el ingreso ibérico en la comunidad europea, así como el avance en los procesos de democratización latinoamericana, han contribuido a dinamizar una mejor y mayor presencia mundial de la comunidad iberoamericana. Europa ya no termina en los Pirineos y América Latina ya no es la lejana, periférica y acomplexada región de antaño, identificada, principalmente, por su exótica flora, fauna y militares tropicales. Esta constatación debería servir para superar ciertas manifestaciones remanentes del "complejo herodiano", que nos coloca *a priori* en inferioridad ante otras culturas.

En esa perspectiva, y para responder al interés mundial por lo hispanoamericano, es hora de trazar una política cultural concertada, de vocación global, con iniciativas a nivel mundial, reconociendo que hoy, en muchas partes del orbe, se estudia español o hay interés por la cultura hispanoamericana, sin mayor apoyo de los propios países hispanos.

Dado que el idioma constituye el factor de mayor cohesión e identidad, una de esas iniciativas podría ser la creación de colegios e institutos iberoamericanos en las principales capitales y ciudades del mundo, algo similar a la vasta red mundial de colegios internacionales del tipo Alliance Française, Deutsche Schule, Goethe Institut, Scuola Italiana o los innumerables colegios e institutos ingleses y norteamericanos diseminados por el mundo. El Instituto Cervantes, creado en 1991 para la enseñanza y difusión del español en países de otras lenguas, fue un primer paso positivo.

En la era de la globalización de las comunicaciones, es necesario un canal conjunto de televisión hispanoamericano, mejor y diferente que los actuales programas internacionales de televisión de España y de algunos países latinoamericanos.

También tiene sentido fomentar un mayor intercambio estudiantil entre jóvenes de diferentes culturas. El intercambio juvenil y universitario a escala mundial es hoy muy dinámico, en especial entre países de Europa y Estados Unidos, pero exhibe un menor dinamismo con países de América Latina. El recién formulado Programa Andrés Bello de intercambio académico, una especie de ramificación latinoamericana del Programa Erasmus, ahora llamado Sócrates, apunta en esa dirección.

¿Por qué no pensar también en la posibilidad de establecer una red mundial de Casas de Cultura Hispanoamericanas? La Casa de

América de Madrid, creada en 1992, fue un paso precursor en ese sentido.

Iniciativas conjuntas de este tipo permitirían avanzar en la coordinación de las relaciones exteriores de la comunidad iberoamericana, mejorando y abaratando la presencia internacional de esos países, presencia que hoy se asume en separadas estructuras diplomáticas y que a menudo se expresa en débiles y costosas iniciativas culturales nacionales.

Éstas u otras iniciativas similares tendrían una mayor incidencia si los gobiernos de la Comunidad Ibero-Americana las incluyeran en su agenda y ayudaran a implementarlas.

Los hispanoamericanos debemos asumir, con fuerza y alegría, la evidencia histórica de que, desde el Mediterráneo hasta el Pacífico y desde los Pirineos hasta la Cordillera de los Andes, en 500 años de encuentros y desencuentros, de búsqueda, pugna y creación, se ha formado un inmenso, rico y variado espacio de humanidad, economía y cultura que no ha logrado hasta ahora tomar plena conciencia de su promisoría realidad y de sus grandes potencialidades y posibilidades.

VALOR FILOSÓFICO DEL IDIOMA QUECHUA

Por Mario MEJÍA HUAMÁN

SOCIEDAD DE PENSAMIENTO ANDINO, LIMA

EL QUECHUA ES UN IDIOMA en vigencia en la América del Sur. Se creó y desarrolló con el hombre mismo en los valles interandinos: alcanza su máximo desarrollo entre los siglos XIII y XVIII; primero con la hegemonía inka, luego con la conquista española, ya que llegó a escribirse silábicamente, según el alfabeto occidental. Su desarrollo fue tal, que en la Universidad de Salamanca, España, se creó la primera cátedra de quechua, posteriormente se crearía también una cátedra en la Universidad Mayor de San Marcos, en Lima, Perú.

Después del levantamiento de Thupa Amaru, a fines del siglo XVIII, fue prohibido el uso oficial del quechua, y éste se tornó desde entonces el idioma de la población analfabeta, económicamente miserable y socialmente marginada. Con su oficialización en la década de los setenta del presente siglo, es reivindicado, iniciando nuevamente su lento desarrollo.

En la actualidad, los andinos creemos que el idioma nos va a permitir encontrar y afirmar nuestra identidad y autenticidad nacionales primero, para luego encontrar y afirmar nuestra autenticidad e identidad continentales.

Este idioma, como el sánscrito, el griego clásico y el latín, a cuyas estructuras es parecido, es creador de toda una gran cultura: la cultura inka.

Precisiones

DENOMINAMOS América Andina al territorio situado hacia el oeste de la América del Sur, surcado por la Cordillera de los Andes, entre las playas del Océano Pacífico, por el oeste, y la ceja de la selva amazónica por el este, entre los 10 grados de latitud norte, al noeste de Colombia, y los 36 grados latitud sur en la República de Chile,

extendiéndose al este hacia la provincia de Tucumán en Argentina y a las repúblicas de Bolivia y Paraguay. Ésta es el área en la que actualmente se habla el quechua.

Como es del dominio general, la filosofía es aquel saber que surgió en las colonias de la antigua Grecia, que se caracterizó por la búsqueda del saber racional y universal. Allí el saber se tornó en racional por fundarse única y exclusivamente en la razón.

Mientras existan en el mundo diferencias culturales, diversos grupos étnicos y distintas formas de ver el mundo, la filosofía no será universal. Advirtiendo que nuestra objeción no es una renuncia a la reflexión racional, proponemos una reflexión desde nuestra realidad de hombres concretos, que pertenecen a un continente, a una cultura, tienen una visión propia del mundo y hablan un idioma determinado, en nuestro caso el quechua.

Nuestra ponencia de ninguna manera quiere sostener que los próximos congresos de filosofía sean en quechua. Nuestro propósito es que los países tercermundistas como los de América Andina puedan hacer reflexión filosófica en su idioma propio, en su idioma auténtico, en el lenguaje que exprese su cosmovisión.

Los países tercermundistas necesitamos salir del subdesarrollo, no sólo material, sino espiritual; es indispensable cultivarnos, mediante las artes, las ciencias y la filosofía; necesitamos, como sostiene nuestro compatriota David Sobrevilla, "repensar el pensamiento occidental" para luego hacer "lo nuestro", esto es, para hacer un pensamiento propio; en este caso el "andino".

Un pensamiento propio no puede construirse con ideas y conceptos ajenos; necesitamos hacer reflexión con los conceptos, abstraídos de nuestro idioma.

La exigencia de una filosofía propia

PARA nosotros no tener filosofía es carecer de contenido y sentido de existencia, es no tener ideas fundamentales que orienten nuestra cultura, es ser enajenado; en tal sentido hacemos nuestras las ideas de pensadores latinoamericanos como Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, David Sobrevilla, entre los más importantes.

Leopoldo Zea fue uno de los primeros pensadores que en el presente siglo hizo referencia a la carencia latinoamericana de una filosofía. Sostiene que:

el latinoamericano se ha servido de ideas que le eran relativamente ajenas para enfrentarse a su realidad: la ilustración, el eclecticismo, el liberalismo, el positivismo y en los últimos años, el marxismo, el historicismo y el existencialismo... la filosofía americana debe tener como centro al hombre americano, o su esencia o sus necesidades.¹

El reto planteado por el mexicano Leopoldo Zea fue respondido por el peruano Augusto Salazar Bondy, para quien

el proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la conquista..., con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia... Ésta (la filosofía) tiene así el carácter de un árbol trasplantado.²

Por su parte David Sobrevilla plantea hacer reflexión filosófica "desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas".³

El cubano Pablo Guadarrama, en el III Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Trujillo, Perú, sostuvo la ponencia titulada "¿Por qué y para qué filosofar en Latinoamérica?". Allí sostuvo que debemos hacer filosofía "porque los problemas concretos del ser latinoamericano lo exigen y, hasta el presente, las filosofías importadas no han dado respuestas adecuadas a tales demandas", que debíamos filosofar, "para encontrar tales respuestas y vías de solución que modifiquen progresivamente la situación de nuestros pueblos".

Para nosotros existe en forma incuestionable el imperativo de crear una filosofía en los países tercermundistas en general y en América Andina en particular, porque la que actualmente se cultiva no expresa nuestra cosmovisión y es incapaz de servir de fundamento para sacar a nuestro país o continente del subdesarrollo material y espiritual en que se encuentra.

En mi continente y país, como en todos los países subdesarrollados, la filosofía que hacemos es casi siempre informativa, repetitiva o imitativa.

¹ Leopoldo Zea, "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos* (México), vol. 3 (1942), pp. 63-78. Augusto Salazar Bondy hace mención a esta cita en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 15.

² Augusto Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 15.

³ David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional I*, Lima, Editorial Hipatia, 1968, p. XIII.

Métodos planteados para alcanzar nuestro propósito

DESDE luego, encontrar el camino para hacer de nuestra reflexión un pensamiento auténtico, no ha sido del todo fácil. Así por ejemplo Leopoldo Zea planteaba que al hacer la filosofía "una filosofía sin más" ya estaríamos haciendo filosofía, ya que el mismo hecho de practicar la filosofía universal nos haría filósofos y daría también a nuestro continente la filosofía que necesita.

En cambio, la posición de otros pensadores como Salazar Bondy, Miró Quesada, Vázquez, Sobrevilla, es distinta de la de Zea, ya que nuestra filosofía carecería del sello propio y sobre todo no serviría de fundamento o de luz que oriente nuestra acción y reflexión. El punto de partida y el camino a seguir para entrar en este mar inmenso de la filosofía propuesto por los pensadores mencionados, es como sigue.

Según Augusto Salazar Bondy, debemos hacer reflexión filosófica a partir de nuestro pensamiento ancestral, del pensamiento andino prehispánico. Francisco Miró Quesada, por su parte, admite la existencia de una "filosofía sapiencial" a partir de la sabiduría popular, de la visión que el hombre tiene del cosmos, de la naturaleza, y a partir del pensamiento que tiene de sí mismo.

Juan Adolfo Vázquez, al tratar de la inexistencia de una filosofía argentina auténtica, sostenía que:

Lo importante es que la mayoría de las repúblicas latinoamericanas tienen como tronco y columna vertebral de su historia una población predominantemente autóctona y que para definir o caracterizar su esencia nacional puede recurrir... a ingredientes culturales que en algunos casos se remontan a grandes civilizaciones clásicas prehispánicas...⁴

Por su parte, David Sobrevilla propone

apropiarse del pensamiento filosófico occidental. Someterlo a crítica... y luego de adquirir una familiaridad con él, replantear el pensamiento filosófico, teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas.⁵

En el IV Congreso Nacional de Filosofía realizado en Arequipa, Perú, este compatriota, después de sostener que no existe "una

⁴ Juan Adolfo Vázquez, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. XIII.

filosofía a la que podamos llamar inka", que no cualquier pueblo puede tener un pensamiento de orden filosófico, admitió a nuestra objeción, que el Tawantinsuyo (el Estado inka precolombino), no era cualquier pueblo y que los conceptos de su idioma bien podrían servir como fundamento de una reflexión auténtica.

El Estado inka es el único en el mundo en el que se practicó una planificación propiamente dicha; gracias a ella y a los fundamentos ideológicos en que el Estado se sustentaba allí había quedado superada —algo que ningún pueblo pudo superar hasta el presente— la satisfacción de las necesidades primarias, a saber: alimentación, vestido, techo y trabajo.

Nosotros hacemos nuestro el planteamiento de todos aquellos pensadores que nos han antecedido y han señalado con precisión el camino a seguir, para alcanzar nuestro propósito; por nuestra parte, nosotros hemos iniciado la reflexión en la forma que proponemos, esto es, a través de los conceptos y categorías filosóficas que tiene el idioma quechua. Presentamos una ponencia en quechua en las Conferencias de la Primera Semana Internacional de Filosofía Cristiana, "Filosofía cristiana y desarrollo del hombre", publicadas en el Perú.⁶

Sustentamos otra ponencia en quechua, en el IV Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, "Cultura y Filosofía Cristiana" con el tema: "Situación actual y destino de la cultura en América Andina", en noviembre de 1992.

Pero aquí viene la pregunta que posiblemente todos los que no conocen este idioma se hacen.

¿Pueden todos los idiomas del mundo ser filosóficos?

Mis amigos, desde luego que no; éstos deben cumplir ciertos requisitos indispensables. En primer lugar, deben ser capaces de expresar por lo menos los conceptos y categorías más fundamentales y universales, vale decir expresar las categorías filosóficas más generales.

Entre los conceptos y términos a los que hacemos referencia deben estar: universo, mundo, causa, efecto, principio, fundamento, saber, ciencia, conocimiento, pensamiento, racionalidad, sujeto, objeto, verdadero, falso, error, valor, perfecto, imperfecto, esencia, contingencia, existencia, concreto, abstracto, necesidad, real, irreal, particular, universal.

⁶ Lima, Editorial Latina, 1992.

Para nosotros es posible hacer reflexión filosófica en quechua porque este idioma registra los conceptos arriba mencionados; así tenemos: universo, *teqse*; mundo, *pacha*; causa, *hamu*; efecto, *nunu*; principio, fundamento, *teqse*; saber, ciencia, *yachay*; conocimiento, *reqsiy*; pensamiento, racionalidad, *yuyay*; sujeto, *reqsiq*; objeto, *reqsisqa*; verdadero, *cheqaq*; certeza, *sut'i*; falso, *q'ollma*; error, *panta*; valor, *chani*; perfecto, *kusa*; esencia, *kay*; ser, *kaq*; existencia, *kashay*; concreto, *t'ala*; abstracto, *haqe*; necesidad, *muchuy*; universal, *lluy*, *llapan*; particular, *wakin*; belleza, voluntad, libertad, *munay*.

En el mundo andino el concepto de pobreza no significa carecer de bienes materiales o económicos, sino no tener familia, hijos, parientes, amigos, prójimos.

Conclusión

LA filosofía hecha por nosotros debe ser la explicación racional de la realidad, hecha desde nuestra visión del mundo, desde nuestros marcos conceptuales, para resolver nuestros problemas continentales, regionales y nacionales. Esta filosofía debe ser concebida y expresada mediante los conceptos contenidos en nuestro propio lenguaje; sólo así ella será original y auténtica. Para tal efecto, América Andina tiene su idioma original y auténtico que cada vez recobra mayor vitalidad y desarrollo.

En tal sentido proponemos que el lenguaje que otorgue sello de autenticidad regional y continental a las filosofías hechas en América sean los idiomas aborígenes, en nuestro caso el quechua. Ya que los conceptos contenidos en otros idiomas, por ejemplo, el griego clásico, alemán, inglés o francés, expresarán siempre la cosmovisión y las necesidades de los mencionados pueblos y no de los nuestros.

Hacemos extensiva nuestra petición para que a todos los pueblos tercermundistas, no sólo en lo económico sino también en lo cultural y espiritual, se les permita reflexionar en forma propia y auténtica para dar a su existencia contenido y sentido y superar la dependencia material y espiritual.

Entre la lingüística y la historia

Esta sección fue preparada especialmente para *Cuadernos Americanos* por la eminente lingüista argentina María Beatriz Fontanella de Weinberg, sorpresivamente desaparecida en plena madurez intelectual. Se publica como muestra de algunas de las más promisorias líneas de investigación que se están desarrollando en el área, y como homenaje a una de sus más reconocidas representantes.

LA EXTENSIÓN DE LA VARIEDAD ESTÁNDAR BONAERENSE EN EL TERRITORIO ARGENTINO

Por *María Beatriz* FONTANELLA DE WEINBERG
CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR, ARGENTINA

EN LOS CASOS EN QUE SURGE una variedad estándar es habitual que se vaya produciendo una gradual extensión de sus características más allá de sus límites geográficos iniciales. En estos casos se produce el típico proceso de sinécdoque, descrito por Joseph (1982), por el cual un estándar se superpone a otras variedades de la lengua. Si bien Joseph se refiere en todo momento al surgimiento de una lengua estándar y no de una variedad estándar —dado que no habla de variedades estándar—,¹ el proceso es similar cuando trabajamos con variedades lingüísticas, tal como se observa en el caso que consideraremos: la extensión de la variedad estándar bonaerense² más allá de su región de origen.

En este proceso de extensión del estándar bonaerense que vamos a considerar coincidieron un conjunto de factores, entre los cuales podemos mencionar el indudable prestigio de Buenos Aires como centro político y cultural del país; la acción de la escuela, que a lo largo de fines del siglo XIX y principios del XX extiende su acción a todo el territorio nacional; y, ya avanzado nuestro siglo, el peso de los medios de comunicación de masas, entre los que se destaca a partir de la década de 1930 la radio —que hasta 1955 cuenta con grandes cadenas nacionales con centro en Buenos Aires— y, a partir de 1950, la televisión, que también lleva el habla bonaerense a distintas regiones del país.

Para el análisis de esta situación, partiremos de la división del español de la Argentina que realiza Berta Vidal de Battini (1964),

¹ Sobre la diferencia entre variedad y lengua estándar, véase Ammon 1987.

² Sobre la constitución de la variedad estándar bonaerense, véase entre otros Fontanella de Weinberg 1987, 1992.

quien distingue cinco regiones dialectales. Si bien esta clasificación merece una serie de reparos que hemos formulado oportunamente (Fontanella de Weinberg 1992: 180), a los fines prácticos de este trabajo utilizaremos esa división ya clásica que considera las siguientes regiones: litoral (cuyo centro lingüístico es Buenos Aires),³ noreste, noroeste, centro y Cuyo. La región litoral, como es obvio, comparte en términos generales los rasgos lingüísticos bonaerenses y podemos suponer que, por ser la más directamente en contacto con Buenos Aires, fue históricamente la que poseyó mayor número de rasgos similares al español bonaerense y la que más rápidamente adoptó las características de la estandarización bonaerense en los rasgos en los que podía diferir. Esto se ve corroborado por los estudios históricos realizados por Néldi Donni de Mirande (1988: 42), que ponen de manifiesto que el español santafesino, integrante de la región litoral, era ya en la etapa colonial muy similar al español bonaerense.

En cuanto a las otras regiones lingüísticas, sus variedades tradicionales presentan rasgos claramente diferentes del habla bonaerense. No obstante, en todas ellas se nota un avance de las características principales del español bonaerense, que pone de manifiesto que Buenos Aires ha actuado como centro difusor y fue generalizando fenómenos propios de su variedad estándar. A fin de analizar este proceso, tomaremos los dos rasgos más característicos del español bonaerense —el yeísmo rehilado y el voseo típico de la región— y observaremos su avance en las distintas regiones lingüísticas del país.

Como ya hemos señalado en estudios previos (Fontanella de Weinberg 1973 y 1987), el yeísmo rehilado bonaerense data de fines del siglo XVIII. No existen testimonios de esta realización en otras regiones lingüísticas del país hasta un siglo después, lo que permite suponer con certeza que Buenos Aires fue el centro de difusión de esta innovación.

La siguiente región en la que se señala la presencia de rehilamiento es la noroeste y el primer testimonio pertenece al escritor Paul Groussac: "La *ll* se pronuncia casi como la *g* suave francesa, esta pronunciación es de Buenos Aires, Santiago y Tucumán, sin ser la de Córdoba, a pesar de que es provincia intermedia" (1882: 130-131).

³ En la clasificación postulada por Vidal de Battini, la Patagonia está incluida en la región litoral. Esta inclusión merece objeciones que hemos puntualizado en Fontanella de Weinberg 1992: 180.

Dejaremos aquí de lado la situación de Santiago del Estero, ya que se trata de un rehilamiento sin yeísmo, pues se emplea [ʒ] para la realización de las formas que históricamente tienen /ʎ/ 'll', y [y] para las que tienen /y/ 'y', en un uso similar al señalado para zonas de Ecuador y que, al parecer, está condicionado por el contacto con el quechua.

Hacia mediados de nuestro siglo, Vidal de Battini señala: "La zona de yeísmo rehilado del norte... tiene como centros las ciudades de Tucumán y Salta, y en cierta medida Jujuy (excepto zonas del sur y del oeste, en los límites con Catamarca), comarcas del centro y nordeste de Salta y sudeste de Jujuy" (1964: 120).

Más recientemente, Elena Rojas puntualiza la persistencia de realizaciones no rehiladas en el interior de la provincia de Tucumán: "Actualmente muchas personas de los niveles sociolingüísticos medio y bajo del interior de la Provincia [de Tucumán] pronuncian de este modo [kajó] [jio] [jáme]" (1985: 247). El hecho de que sea un fenómeno básicamente urbano y aún hoy no totalmente extendido al ámbito rural confirma que se trata de una expansión de la realización rehilada bonaerense que penetró en las ciudades del noroeste en un típico cambio de arriba hacia abajo. Elena Rojas coincide con esta interpretación ya que afirma, al referirse al surgimiento del fenómeno en Tucumán, que "es posible que en esto haya incidido el mayor contacto que se establece con la Capital Federal [a fines del siglo pasado]".

En la región central, cuyo eje es Córdoba, la situación parece ser similar, aunque el proceso es posterior, lo que se observa tanto por el testimonio de Groussac, que afirma claramente que la /y/ aún no era rehilada allí a fines del siglo pasado, como por el hecho de que la penetración geográfica y social es mucho menor. Vidal de Battini afirma al respecto:

En la ciudad de Córdoba y en su zona serrana de turismo, por las frecuentes comunicaciones con Buenos Aires y por la influencia y permanencia de porteños, se ha propagado el yeísmo rehilado, pero prevalece el yeísmo regional [no rehilado] en la gran masa de la población (1964: 120).

Una situación mucho más conservadora aún del yeísmo no rehilado encontramos en la región cuyana —al igual que en las provincias de La Rioja y Catamarca—, en las que todavía hoy predominan ampliamente las realizaciones sin rehilamiento, aunque éste avanza, sin duda, entre los hablantes urbanos cultos. Berta Vidal de Battini describía del siguiente modo la situación tres décadas atrás:

Mendoza, San Juan (con excepción de una zona del extremo norte), San Luis, Córdoba (con excepción de una zona del sudeste), La Rioja y Catamarca (con excepción de comarcas del oeste)... En esta región es general la igualación de *ll* y *y* con el sonido de la *y* [*y*]. En algunos lugares la pronunciación de esta *y* es muy débil y cae ante *i* o *e*, en algunas palabras (1964: 120-121).

Y agrega:

Por razones semejantes —influencia del Litoral— el yeísmo rehilado se observa en ciertas personas de las capitales de provincias, como en Mendoza, pero sigue dominando en la población nativa el yeísmo del interior [no rehilado] (1964: 120).

En el caso de la ciudad de Mendoza, estas realizaciones rehiladas han avanzado notoriamente en los últimos años en los hablantes de los grupos medio-altos, según he observado personalmente en 1993, de tal modo que muchos de estos hablantes varían permanentemente entre [*y*] y [*ž*].

Por último, en la región no yeísta por excelencia, la del nordeste, donde la distinción de /*y*/ y /*λ*/ ha sido siempre característica (Gandolfo 1962, Vidal de Battini 1964, Donni de Mirande 1972), ha avanzado en los últimos años tanto la confusión de ambos fonemas como las realizaciones rehiladas [*ž*], en lugar de la tradicional africada no rehilada [*ȷ*], tal como ha puesto de manifiesto en un estudio reciente Inés Abadía de Quant, quien afirma:

Resulta así evidente que desde las fechas de las mencionadas investigaciones, 1962-1972, se han producido innovaciones que afectan a la primitiva oposición /*λ*/-/*y*/ debido a la deslateralización de /*λ*/ y al avance de [*ž*] en posición intervocálica (1988: 11).

De tal modo, más del 50% de los hablantes correntinos varones de 18 a 30 años confunden ambos fonemas, mientras que el total de hablantes de ese grupo de edad presenta también un nivel de realizaciones rehiladas por encima del 50% (Abadía de Quant 1988).

También Inés de Abadía considera como el factor decisivo en este proceso el influjo bonaerense: "El uso de la variante [-*ž*] en el proceso, indicaría que en la mencionada tendencia ha influido de manera decisiva a través de los medios de comunicación, el modelo porteño (1988: 23).

Y aclara, en otro trabajo (Abadía de Quant 1990: 103), refiriéndose en general al avance de la norma porteña:

Esta unidad diatópica [de la región nordeste] se quiebra en las últimas décadas por ciertos factores que, en general, actúan en compleja interrelación. Se trata por orden de importancia, de la inserción del modelo porteño a través de los medios de comunicación y del asentamiento —condicionado geográficamente— de hablantes provenientes del litoral sur, porteños, santafesinos, rosarinos, que participan de una variedad lingüística común... de la retracción en todos los niveles del guaraní, la acción niveladora de la escuela, y por último la movilización temporaria de nativos del norte hacia centros geográficos del sur.

Si echamos una mirada de conjunto a la situación, resulta indudable el influjo de la variedad estándar bonaerense en la extensión del yeísmo rehilado que se ha estado operando en todas las regiones del país. En ese aspecto debemos distinguir las ciudades de Tucumán y Salta, que son las que más tempranamente sufrieron este influjo, luego Córdoba y finalmente la llamada por Battini región del yeísmo no rehilado del interior, que comprende centralmente Cuyo, en ese orden. También debe incluirse la región del nordeste, en la que en las ciudades de Resistencia y Corrientes, por un lado, se está perdiendo la oposición /*λ*/-/*y*/, mientras que, por otro, en la realización de /*y*/ están avanzando las variantes rehiladas.

Con respecto al voseo, el proceso de avance de las formas características del español bonaerense sobre las otras regiones es también indudable.

El español bonaerense ocupó una posición claramente innovadora en el desarrollo del voseo. En el siglo XVIII en la región bonaerense había mezclas generalizadas de los paradigmas de tuteo y voseo —con abundancia de formas verbales diptongadas—, y hacia fines de ese siglo parece irse conformando un sistema pronominal similar al del voseo moderno. En la primera mitad del siglo XIX en el habla culta bonaerense predomina un uso pronominal similar al actual, aunque con alternancia de *tú* y *vos* para sujeto, mientras que las formas verbales usuales son las de tuteo. En la segunda mitad de ese siglo, en cambio, se impone ya el sistema actual de voseo con el paradigma pronominal *vos/vos/te/tu,tuyo* acompañado de formas verbales monoptongadas del tipo *vos cantás, tenés, partís, sos*.

El español de Tucumán, que es el otro caso estudiado históricamente en detalle, es mucho más conservador en los usos de segunda persona singular. Para comenzar, las mezclas paradigmáticas, que son el primer paso hacia la constitución de los sistemas de voseo moderno, no se observan en Tucumán hasta el siglo XIX, según señala

Elena Rojas: "En los documentos de los siglos XVI al XVIII registramos en función de núcleo del sujeto, un único pronombre expreso *vos* para singular y plural, tanto para el tratamiento solemne como íntimo" (1985: 277).

Y aclara a continuación que el paradigma pronominal utilizado es siempre el etimológico mientras que las formas verbales son regularmente las de voseo diptongado: *perdonáis, poseáis, gocéis, sois*. En el siglo XIX, en cambio —cuando en el español bonaerense ya existen paradigmas voseantes claramente definidos—, encuentra una vacilación generalizada entre usos voseantes y tuteantes, en que alternan *tú* + verbo tuteante, *tú* + verbo voseante, *vos* + verbo voseante y *vos* + verbo tuteante: *tú eres, tú tratá, vos sos, vos sabes*. En el paradigma pronominal también alternan las formas, de modo que en un mismo texto pueden encontrarse *tu-vuestro* y *te-os*.

Ya en nuestro siglo, mientras en la región litoral y en el noreste se halla ampliamente generalizado el paradigma voseante que hemos señalado como característico del español bonaerense de la segunda mitad del siglo XIX, en las tres regiones mediterráneas del país —noroeste, centro y Cuyo— la situación es mucho más compleja, pues hay una intrincada coexistencia de formas condicionadas socialmente. Berta Vidal de Battini describe de este modo la situación existente hacia mediados del siglo XX:

En la región central-cuyana-noroeste, en lugar de *vos comés* se dice *vos comís*; entre los muy rústicos se oye, en forma discontinua, y con tendencia a perderse, *vos cantáis, vos coméis, vos sois*. Entre personas de cultura de todo el país se oye: *vos cantas, vos comes, vos vives, vos eres*; son las formas verbales corrientes en todas las clases sociales de Santiago del Estero (1964: 164-165).

Si bien la redacción no es muy clara, debemos señalar que las formas del tipo de *vos cantas, vos comes*, etc., sólo se encontraban entre la gente de cultura de las regiones mediterráneas, ya que, como hemos indicado, en la región litoral y noreste el paradigma que le es característico es prácticamente el único.⁴

Sintetizando, en la región mediterránea, la forma característica para segunda conjugación en el habla popular era hasta hace unos años la forma en *ís*, por lo que muchas descripciones la daban como

⁴ María Isabel Siracusa (1972), que estudió el voseo utilizado en la norma culta porteña, encontró un uso ínfimo de *vos cantas, vos tienes, vos partes*. Sólo entre los hablantes mayores de 55 años de esa época halló un 7% de estos casos, conservación, sin duda, de usos similares, que señalamos para el siglo XIX.

general. Así, Rona (1967: 82), señala que el voseo en *-ís* "domina hoy en toda la región andina y mediterránea de ese país [Argentina]". A estas formas se agregaba ya, en total decadencia, el uso de voseo diptongado (*vos cantáis*) en el ámbito rural y, por último, la combinación *vos* + formas verbales tuteantes (*vos cantas*) entre los habitantes más cultos.

Sin embargo, a la complejidad existente en la descripción que estamos realizando, se suma un dato más: la introducción en la región mediterránea de las formas típicas del español bonaerense que ya hacia la década de 1960 se encontraban en franco avance, tal como señala Vidal de Battini: "las formas del Litoral son las que tienden a incorporarse en todo el país" (1964: 164).

Este avance ha sido notable en las últimas décadas, ya que en el ámbito urbano se oyen muchísimo las formas características del español bonaerense —*cantás, temés, partís*— en todos los niveles socioeducacionales y aun en el habla rural se nota un progreso de las mismas.

Así, en un estudio sobre el habla rural mendocina, Liliana Cubo de Severino (1990) encontró que para la segunda persona de singular junto a un 63% de formas en *-ís* (acordes con el uso tradicional en la región) hay un 42% [sic] de formas en *-és*.⁵ En cuanto a las formas diptongadas, la autora no las encontró en el habla rural actual, aunque sí aparecen en relatos orales de la región recogidos por un antropólogo y publicados en 1967 (Draghi Lucero 1967, cit. en Cubo de Severino 1990). Cubo de Severino afirma que para confirmar este uso "consultamos a algunos informantes rurales que señalaban que lo habían oído en boca de 'viejos de muy mucha edad', o sea que, en la diacronía subjetiva del hablante, es un uso que ha perdido vigencia" (Cubo de Severino 1990: 95).

El cuadro que se desprende de estos datos —desplazamiento total de formas diptongadas y una situación casi equilibrada, aun en el habla rural, entre la forma tradicional en *-ís* y la habitualmente considerada característica del habla bonaerense en *-és*—, a lo que hay que agregar un retroceso del uso culto *vos* + verbo tuteante, pone en evidencia que en todos los casos, aun en el habla campesina, la forma estándar bonaerense va ganando terreno notoriamente.

⁵ Aparentemente hay una errata en los porcentajes pues el total no suma 100. Sin embargo, considerando cualquiera de los dos porcentajes (63% de las formas en *-ís* o 42% de las en *-és*) el avance de estas últimas es muy claro, si consideramos que la forma regional es la otra.

Como conclusión, podemos afirmar que el avance producido en el más destacado rasgo fonológico y en el principal fenómeno morfológico del español bonaerense muestra claramente la extensión de esta variedad estándar al resto del territorio argentino. A estos dos casos se agregan otros de menor relevancia en ambos componentes lingüísticos y distintos fenómenos referidos a otros niveles, tales como el lexical o el suprasegmental.

En cuanto al léxico —si bien no contamos con estudios específicos— no hay ninguna duda de que Buenos Aires actúa como gran centro impulsor de incorporación léxica a nivel nacional, mientras que en el caso de la entonación, baste señalar que la empleada en los medios de comunicación de todo el país es de tipo bonaerense.

Consideramos, pues, que estamos ante un importante proceso de superposición de una variedad estándar, que corrobora la importancia de Buenos Aires como centro de estandarización.⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Abadía de Quant, Inés, 1988. "Procesos de cambio en el área palatal de los nativos de la ciudad de Corrientes, Argentina", *Anuario de Lingüística Hispánica*, 4, pp. 9-26.
- , 1990. "Las áreas dialectales en el nordeste", *Cuadernos de Geohistoria Regional*, 22, pp. 93-106.
- Ammon, Ulrich, 1987. "Language - Variety/Standard Variety - Dialect", en U. Ammon, N. Dittmar y K. J. Mattheier, eds., *Sociolinguistics*, Berlín, Nueva York, De Gruyter.
- Cubo de Severino, Liliana, 1990. "Usos pronominales personales en el habla rural mendocina", *Anuario de Lingüística Hispánica*, 6, pp. 87-104.
- Donni de Mirande, Nélida, 1972. "Aspectos del español en el litoral argentino", *Románica*, 5.
- , 1988. "Sobre la historia del español en la Argentina", *Res Gesta*, 23, pp. 25-42.

⁶ Si tomamos en cuenta el conjunto del mundo hispánico, se trata de una estandarización claramente policéntrica, que rechaza modelos ajenos al territorio argentino (Fontanella de Weinberg 1992). Así, mientras los rasgos bonaerenses se extienden más allá de sus límites originales, sería inadmisibles un locutor o artista argentino que intentara distinguir habitualmente /λ/ /y/ —salvo que fuera nativo de la región nordeste— o que hablara de *nú*.

- Fontanella de Weinberg, María Beatriz, 1973. "El rehilamiento bonaerense a fines del siglo XVIII", *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo* (Bogotá), 28, pp. 338-343.
- , 1987. *El español bonaerense. Cuatro siglos de evolución lingüística (1580-1980)*, Buenos Aires, Hachette.
- , 1992. *El español de América*, Madrid, MAPFRE.
- , 1992. "Una variedad lingüística en busca de su propia identidad: el español bonaerense a lo largo del siglo XX", en *Estudios sobre el español de la Argentina*, I, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- Gandolfo, Adriana, 1962. "Spanish *ll*, y and *rr* in Buenos Aires and Corrientes", *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics*, La Haya, Mouton.
- Groussac, Paul, 1882. *Memoria histórica y descriptiva*, Buenos Aires.
- Joseph, John Earl, 1982. "Dialect, language, and 'synecdoche'", *Linguistics*, 20, pp. 473-492.
- Rojas, Elena M., 1985. *Evolución histórica del español en Tucumán entre los siglos XVI y XIX*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- Rona, José Pedro, 1967. *Geografía y morfología del voseo*, Porto Alegre, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Vidal de Battini, Berta, 1964. *El español de la Argentina*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación.

ESPAÑOL PARAGUAYO Y GUARANÍ CRIOLLO: UN ESPACIO PARA LA CONVERGENCIA LINGÜÍSTICA

Por Germán DE GRANDA
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA

LA DÉCADA QUE COMENZÓ EN 1970 puede considerarse, para el ámbito de teorización relacionado con el contacto de lenguas, como el periodo inicial del desarrollo y aplicación de un nuevo, y extremadamente fértil, instrumento conceptual de análisis en este campo de investigación. Me refiero al concepto de *convergencia lingüística*, entendiendo como tal¹ a un conjunto de procesos pluridireccionales, aunque paralelos en su sentido teleológico, que conducen al desarrollo de estructuras gramaticales homólogas en lenguas que han estado en situación de intenso contacto durante segmentos temporales prolongados.

Como es sabido, dicho concepto teórico fue propuesto inicialmente por J. J. Gumperz y R. Wilson² como resultado de su análisis de la peculiar situación plurilingüe existente en Kupwar (India),

¹ En mi trabajo "Interferencia y convergencia lingüísticas e isogramatismo amplio en el español paraguayo" incluido ahora en Germán de Granda, *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas. Cambios, contactos y contextos*, Madrid, Gredos, 1994, pp. 314-336, he propuesto un contenido significativo diferente ("desarrollo, por contacto, en una lengua dada de rasgos estructurales que, a diferencia de lo que ocurre en la *interferencia*, son gramaticales en ella") para el concepto de *convergencia*. Dada la índole (no forzosamente especializada en la teorización técnica referida al ámbito de la investigación sobre el contacto lingüístico) del público al que el presente trabajo va dedicado, he preferido, en este caso, utilizar el significado atribuido a la designación *convergencia* por Gumperz y Wilson en su monografía mencionada en la nota siguiente, que es ampliamente conocida por la totalidad de los lingüistas.

² En "Convergence and creolization: a case from Indo-Aryan/Dravidian border", en Dell H. Hymes, ed., *Pidginization and creolization of languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 151-167.

en cuya área geográfica varias lenguas (dravídicas unas e indoeuropeas otras y por lo tanto, muy diferentes entre sí originalmente) han llegado, como resultado de un largo, amplio y profundo contacto mutuo, a la producción de estructuras gramaticales ampliamente similares e isomórficas³ en todas ellas.

La utilidad de esta herramienta de análisis para el examen de diferentes casos de coexistencia de lenguas ha sido comprobada repetidamente en zonas geográficas muy alejadas de la considerada por Gumperz y Wilson,⁴ lo que ha permitido su incorporación, plena, a los modelos generales que, en años recientes, se han elaborado para la consideración teórica totalizadora de los procesos de cambio originados en situaciones de contacto lingüístico.⁵

Debe, por cierto, resaltarse el hecho de que uno de los ejemplos más notables de convergencia lingüística, por su extensión diatópica y dimensión estructural, se ha producido en el área suramericana y, más concretamente, en los territorios andinos. Aludo, de modo específico, a la relación existente entre las familias lingüísticas quechua y aru o aimara,⁶ cuyas similitudes estructurales, evidentes en sus diferentes niveles gramaticales, han pasado en los últimos decenios, de ser consideradas como consecuencia de una preexistente entidad lingüística común (*quechumara*)⁷ a ser, por el contrario, enfocadas como resultados de amplios procesos de *convergencia* desarrollados durante un prolongado periodo temporal de intenso y

³ Sobre este concepto véase mi trabajo mencionado en la nota 1.

⁴ Véanse, en especial, en este sentido, V. J. Rozenczveijg, *Linguistic interference and convergent change*, La Haya, 1976, y Zbigniew Golab, "Some Arumanian-Macedonian isogrammatisms and the social background of their development", *Word*, 15 (1959), pp. 415-435. En ambos casos se trata de zonas balcánicas.

⁵ Cf., por ejemplo, René Appel y Pieter Muysken *Language contact and bilingualism*, Londres, Edward Arnold, 1987; Ilse Lehist, *Lectures on language contact*, Cambridge, Mass., MIT, 1988 y sobre todo Sarah G. Thomason y Terence Kaufman, *Language contact, creolization and genetic linguistics*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1988.

⁶ Acepto la sugerencia, hecha recientemente por Rodolfo Cerrón-Palomino, de que puede (y debe) reemplazarse la designación de la denominada hasta ahora familia lingüística *jaqi* (Hardmann) o *aru* (Torero) por la familia *aimara*. Véase el trabajo del autor "Quechuística y aimarística: una propuesta terminológica", *Signo y Señal* (Buenos Aires), 3, 1994, pp. 19-53.

⁷ Cf. Carolyn Orr y R. Longacre, "Proto-Quechumaran", *Language*, 44 (1968), pp. 528-555 y también (en cierto sentido, al menos) Thomas T. Büttner, *Las lenguas de los Andes Centrales*, Madrid, 1983.

amplio contacto entre ambas familias lingüísticas, independientes originalmente entre sí.⁸

En apariencia, sobre todo para la mirada de un observador no especializado en el tema, el concepto de convergencia lingüística no podría, por el contrario, ser aplicado a los resultados de la multiscular convivencia de las lenguas guaraní y española en territorio paraguayo.

El desprevenido lector de una monografía como la de Max L. Wagner⁹ que, a pesar de su antigüedad sigue conservando su relevancia teórica —en algunos aspectos— hasta hoy, podría sentirse inclinado a considerar como indiscutible la afirmación del autor germano en el sentido de que el guaraní paraguayo es un ejemplo notorio no sólo de resistencia ante la lengua española colonizadora sino también, y sobre todo, de “incontaminación” y persistencia estructural respecto del influjo de esta última. Lo que, en una consideración superficial, podría considerarse apoyado por el gran número de monografías que en los últimos decenios se han venido ocupando, con enfoques diversos en su fundamentación empírica pero coincidiendo en su direccionalidad, de la transferencia de rasgos del guaraní al español del área paraguaya.¹⁰

Todo parecería a primera vista indicar, pues, que, en lo que respecta a la coexistencia de estas dos lenguas en la zona geográfica mencionada, se habría desarrollado, unidireccionalmente, un profundo proceso de influencia del guaraní sobre el español no acompañado, de modo paralelo, por otro, de sentido contrario, que tu-

⁸ Véanse sobre el tema principalmente Rodolfo Cerrón-Palomino, “El problema de la relación quechua-aru: estado actual”, *Lexis* (Lima), 6 (1982), pp. 213-242 y *Lingüística quechua*, Cuzco, 1987 (capítulo 11); B. Mannheim, “Contact and Quechua - external genetic relationships”, en H. Klein y L. Stark, eds., *South American Indian Languages: retrospect and prospect*, Austin, 1985, pp. 644-688 y W. F. H. Adelaar, “La relación quechua-aru: perspectivas para la separación del léxico”, en *Revista Andina* (Cuzco), 4 (1986), pp. 370-436. También M. Hardmann, “Aymara and Quechua: languages in contact”, en el volumen citado editado por H. Klein y L. Stark, pp. 617-643.

⁹ *El español de América y el latín vulgar*, Buenos Aires, 1924, p. 46.

¹⁰ Véanse, entre otros trabajos, Beatriz Usher de Herreros, “Castellano paraguayo. Notas para una gramática contrastiva castellano-guaraní”, *Suplemento Antropológico* (Asunción, Universidad Católica), 11 (1976), pp. 29-123; Inés Abadía de Quant y J. M. Irigoyen, *Interferencia guaraní en la morfología y léxico del español substandard de Resistencia*, Resistencia, República Argentina, 1980; N. Kri-voshein de Canese y Germán Corvalán, *El español del Paraguay en contacto con el guaraní*, Asunción, 1987, y Germán de Granda, *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1988.

viera el guaraní como lengua objeto y el español como estructura referencial.

Si esto fuera así no sería factible, ciertamente, aplicar a los resultados de la situación de contacto lingüístico español-guaraní la consideración de fenómenos derivados de un proceso de convergencia lingüística ya que, como se admite desde la fecha de publicación del estudio mencionado de Gumperz y Wilson, para ello es preciso que los rasgos en cuestión resulten de la acción de tendencias de cambio originadas, de modo simultáneo, por transferencia *desde* y *hacia* cada una de las lenguas implicadas en la situación de contacto que se estudia y no, exclusivamente, desde una de ellas hacia la o las demás.

Tal no es, sin embargo, la realidad de los hechos generados en el área paraguaya por la larga convivencia en ella (desde la primera mitad del siglo XVI hasta la actualidad) de las lenguas española y guaraní. La fisonomía que los mismos presentan en su dimensión genética es, por el contrario, similar a la que es hoy postulable, como hemos visto, en cuanto a la modalidad de relación existente, históricamente, entre las familias lingüísticas quechua y aimara. Es decir, una situación de *convergencia* progresiva hacia estructuras gramaticales isomórficas como resultado de transferencias, mutuas y bidireccionales, entre las mismas. Aunque, desde luego, es preciso reconocer que los resultados de la convergencia lingüística quechua-aimara han sido más profundos y amplios que aquellos a que ha dado lugar el proceso paralelo, pero de intensidad más reducida, que tuvo lugar en el área paraguaya entre el español local y el guaraní criollo.

En efecto, si, como hemos afirmado anteriormente, son bien conocidos (incluso para los no especialistas) los numerosos y relevantes fenómenos de transferencia que se han dado en el español paraguayo a partir de las estructuras lingüísticas del guaraní a través de una bibliografía sobre el tema que ha ido incrementándose en los últimos años de modo muy notable,¹¹ no ha ocurrido lo mismo, lamentablemente, con los datos que demuestran, del mismo modo aunque en sentido contrario, la existencia, innegable, de una im-

¹¹ Véanse los trabajos mencionados en la nota 10 y, con carácter exhaustivo en lo que se refiere al área paraguaya (no así, lógicamente, a las zonas argentina y boliviana en que también se utiliza el guaraní), Germán de Granda, “Bibliografía sobre el español en el Paraguay”, en el volumen del autor mencionado en la nota 1, pp. 383-398.

portante y altamente significativa cantidad de transferencias que, originadas en la presión de las estructuras del español sobre el guaraní paraguayo, han penetrado en dicho código de comunicación extendiéndose por la práctica totalidad de sus niveles lingüísticos.

Pero ello no implica, lógicamente, que este último proceso, aunque desconocido (o casi) para la mayor parte de los lingüistas no especializados en el ámbito específico de las lenguas indoamericanas y con más razón aún por el público culto en general, no exista o sea de escasa importancia y, por lo tanto, de interés científico muy restringido.

Así en 1980 uno de los mejores conocedores del guaraní paraguayo en sus diferentes modalidades,¹² el padre Bartomeu Meliá, afirmaba, con plena razón, que

la entrada del castellano no logró sustituir al guaraní en el Paraguay pero lo transformó internamente no sólo hispanizando su léxico, sino también hispanizando sus categorías gramaticales. Para fines del siglo XVIII, el guaraní criollo era una nueva realidad lingüística respecto al guaraní propiamente indígena del momento del contacto y del que sobrevivía en las comunidades tribales apenas contactadas.¹³

Mientras que coincidentemente, en el mismo año, yo mismo ponía de relieve que:

Este hecho [la adopción por el guaraní de un gran número de elementos morfológicos de origen español], sumado a los abundantes casos de interferencia sintáctica tanto del guaraní sobre el castellano como del castellano sobre el guaraní en el Paraguay, a los préstamos léxicos, también originados en cada una de las dos lenguas del país y recibidos, a la vez, por ambas y a fenómenos paralelos en el nivel fonético, obliga a replantear a fondo el concepto tradicional, inadecuado por simplista, que considera al español paraguayo como lengua exclusivamente interferida y al guaraní como lengua interferente. Parece más acertado postular, como he tenido la oportunidad de exponer en otra ocasión, la producción, en territorio paraguayo, de interferencias mutuas, bi-

¹² Guaraní paraguayo o criollo, guaraní jesuítico o misionero y guaraní tribal; véanse, sobre el tema, las páginas 38-42 de mi libro citado en último lugar, en la nota 10.

¹³ "La entrada del castellano en el guaraní del Paraguay", en R. Werner, ed., *Sprachkontakte. Zur gegenseitigen Beeinflussung romanischer und nicht-romanischer Sprachen*, Tübingen, 1980, pp. 151-180, texto recogido ahora en el volumen del autor, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, 2a. ed., Asunción, 1988, pp. 240-241.

polares, entre ambos códigos lingüísticos según condicionamientos históricos y sociológicos que aún no han sido completa ni correctamente valorados en sus características concretas.¹⁴

Y, por su parte, tanto Marcos Augusto Morínigo,¹⁵ como en menor escala Antonio Tovar,¹⁶ venían facilitando, coincidentemente con estos puntos de vista y desde diversos pero paralelos enfoques, los fundamentos empíricos de que las afirmaciones anteriores carecen, reseñando (si bien para audiencias, me temo, escasas) algunos de los rasgos del guaraní paraguayo que proceden de transferencias a esta lengua desde el español local.

Dado el deplorable aislamiento en que suelen realizar sus tareas de investigación la mayor parte de los estudiosos del español americano y, por lo tanto, la probabilidad de que, al ignorar el aspecto a que últimamente nos hemos referido,¹⁷ los mismos se sientan tentados, aún ahora, a tipificar la situación del Paraguay, en cuanto a los contactos lingüísticos hispano-guaraníes mantenidos en esta área territorial, de modo todavía reminiscente a la ya lejana conceptualización de M. L. Wagner (español local influido por el guaraní paraguayo pero no al contrario) creo conveniente aportar, para conocimiento general del tema, algunos de los hechos, de significación simétrica y complementaria, en que se asienta mi consideración de que los resultados de la relación entre ambas lenguas en territorio paraguayo sólo pueden ser correctamente analizados a partir del concepto teórico de *convergencia* y de que, por ello, el intento de plantearlos como fenómenos independientes, de trans-

¹⁴ "Préstamos morfológicos del guaraní en el español del Paraguay. II", *Revue de Linguistique Romane* (París), 44 (1980), pp. 247-265, y, ahora, en el volumen del autor mencionado en la nota 10, pp. 182-203, esp. p. 201.

¹⁵ Cf. sus monografías "Influencia del español en la estructura lingüística del guaraní", *Filología* (Buenos Aires), 5 (1959), pp. 235-247; "Impacto del español sobre el guaraní", en *Homenaje al Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso*, Buenos Aires, 1975, pp. 283-294, y los capítulos 11 y 12 de su libro póstumo *Raíz y destino del guaraní*, Asunción, 1990.

¹⁶ "Español y lenguas indígenas. Algunos ejemplos", en *Presente y futuro de la lengua española*, II, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1964, pp. 245-257.

¹⁷ No lo ignoran, evidentemente, los escasos lingüistas que, por su dominio del guaraní paraguayo o criollo, son, obviamente, conocedores del tema. Así W. Dietrich, de quien puede verse, en este sentido, su trabajo "Mbýá, guaraní criollo y castellano. El contacto de las tres lenguas estudiado en un grupo mbyá de Misiones", *Signo y Seria* (Buenos Aires), 3 (1994), pp. 55-71, esp. p. 58.

ferencia unidireccional (del guaraní hacia el español o viceversa) son, en lo fundamental, reductores y erróneamente simplificadores en el contexto general de un modelo teórico que se proponga ser totalizador y explicativo de los mismos.

Para el fin que aquí nos proponemos dejaremos al margen de nuestro examen, a pesar del interés que revisten, los niveles fónico y léxico-semántico¹⁸ del español y el guaraní paraguayos para dedicar exclusivamente las páginas siguientes a la consideración de su nivel morfosintáctico, el cual, sin duda, puede ser estimado como axial, desde el punto de vista de la estructura gramatical, en todas y cada una de las lenguas del mundo y, por ello, puede facilitar datos máximamente significativos en relación con la temática que deseamos analizar.

Si, prescindiendo de otros posibles paradigmas clasificatorios más complejos teóricamente,¹⁹ reducimos la tipología de los fenómenos de transferencia de una lengua a otra a su esquema más elemental y desprovisto de refinadas implicaciones teóricas (que aquí serían superfluas) quizá sería posible afirmar que la práctica

¹⁸ Sobre este último véanse ante todo Marcos Augusto Morínigo, *Hispanismos en el guaraní*, Buenos Aires, 1931, e "Influencia del español sobre el léxico del guaraní", *Filología* (Buenos Aires), 7 (1962), pp. 213-220. También Germán de Granda, "Hacia una valoración del proceso de interferencia léxica del guaraní sobre el español paraguayo", en M. Perl, ed., *Estudios sobre el léxico del español de América*, Leipzig, 1982, pp. 9-36, ahora recogido en el volumen del autor mencionado en la nota 10, pp. 453-482.

Un relevante y significativo caso de modificación semántica por contacto en el guaraní paraguayo (el referido al sustantivo *karai* y al verbo, derivado de esta forma léxica, *mongarai*) es tratado por separado, en agudas páginas, por Bartomeu Melià y por M. A. Morínigo; véase, del primero, su trabajo "La entrada en el Paraguay de los otros *karai*", en *Contribuições à antropologia em homenagem a E. Schaden*, São Paulo, 1981, pp. 157-167 y ahora recogido en el volumen del autor mencionado en segundo lugar en la nota 13, pp. 16-29 y, del segundo, la página 103 de su libro citado en último lugar en la nota 15.

¹⁹ Véanse en este sentido los volúmenes mencionados en la nota 5 y además, entre otros trabajos sobre la temática mencionada, Marius Sala, *El problema de las lenguas en contacto*, México, 1988; Robert J. Jeffers e Ilse Lehist, *Principles and methods for historical linguistics*, Cambridge, Mass., MIT, 1979; C. Lefebvre, "Grammaires en contact. Définition et perspectives de recherche", *Revue Québécoise de Linguistique*, 14 (1984), pp. 11-47; Pieter Muysken, "Linguistic dimensions of language contact. The state of the art in interlinguistics", en la misma revista y número, pp. 49-76 y R. Mougéon, E. Beniak y D. Valois, "A sociolinguistic study of language contact, shift and change", *Linguistics*, 23 (1985), pp. 455-487.

totalidad de los mismos son analizables desde y, por lo tanto, incluíbles en una de las categorías siguientes:

1. *Adopción* de elementos morfosintácticos procedentes de la lengua de contacto.
2. *Sustitución* de un elemento morfosintáctico propio por otro originario de la lengua de contacto.
3. *Eliminación* de un elemento morfosintáctico propio por influjo de la lengua de contacto.
4. *Calco funcional*²⁰ de la lengua de contacto.
5. *Reestructuración* morfosintáctica por presión de la lengua de contacto.
6. *Ampliación* en la distribución de un rasgo morfosintáctico existente en una lengua dada por influjo de la lengua de contacto.
7. *Reducción* en la distribución de un rasgo morfosintáctico existente en una lengua dada por influjo de la lengua de contacto.²¹

En los párrafos que siguen intentará mostrar, aduciendo para ello datos seleccionados (de ningún modo exhaustivos) tanto de transferencias del guaraní al español paraguayo²² como de éste a aquél,²³ dos características básicas de la situación que, a mi parecer, es postulable en relación con la modalidad de contacto desarrollada, en tierras paraguayas, entre las dos lenguas mencionadas y que fundamentan claramente, por sus implicaciones de índole genética y tipológica, la consideración del proceso de *convergencia* como concepto determinante de los resultados de aquella. Me refiero, en

²⁰ Sobre el concepto teórico en cuestión cf. R. Kontzi, "Calcos semánticos en textos aljamiados", en *Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 315-336.

²¹ Sobre los puntos 6 y 7 y su significación metodológica véase en especial el volumen de M. Sala citado en la nota anterior.

²² Sobre esta temática véanse los volúmenes mencionados en la nota 10. También, aunque los mismos sean de menos relevancia teórica que aquéllos, los estudios siguientes: G. Sileoni de Biazzi, "Penetración del guaraní en la fonética, morfosintaxis, léxico y entonación del español hablado en Misiones", en *Primeras Jornadas Nacionales de Dialectología*, Tucumán, 1977, pp. 381-386; Z. Armatto de Welti, "Principales casos de interferencia del guaraní en el sistema lingüístico del español de Rosario", en *Primeras Jornadas de Lingüística Aborigen*, Buenos Aires, 1993, pp. 15-25 y Hernando Sanabria-Fernández, "Influencia del guaraní en el habla popular de Santa Cruz (Bolivia)", *Revista de la Universidad Autónoma de Santa Cruz de la Sierra*, 7 (1958), pp. 43-47.

²³ Véanse sobre el tema los estudios mencionados en las notas 15, 16 y 18.

concreto, a la *amplitud* de los fenómenos de transferencia detectables en el ámbito lingüístico paraguayo y, sobre todo, a la *homología* existente entre los que, de ellos, tienen el español como lengua objeto y el guaraní como lengua fuente y los que, contrariamente, suponen la actuación del español como estructura referencial activa y del guaraní como código lingüístico receptor de modificaciones derivadas del contacto.

Para dicho fin reseñaré a continuación, de modo emparejado dentro de cada una de las categorías de transferencia que he establecido anteriormente (distinguidas por números árabes), algunos fenómenos significativos incluíbles en las mismas, tanto en la dirección de transferencia español > guaraní (discriminados por medio de *a*) como en la dirección de transferencia guaraní > español (discriminados por medio de *b*). Pienso que, de este modo, resaltará adecuadamente la similitud que es detectable en cuanto a los mecanismos actuantes, en ambos casos en la producción de los rasgos considerados.

1.a. Adopción por el guaraní de los elementos morfosintácticos siguientes del español: *pero, porque, sino, entonces, entero, "todo"* [yéso], "demasiado", *cuanto más* [kwantimá], *a más que* [amaké]²⁴ y numerales superiores a *cuatro*.²⁵

1.b. Adopción por el español, entre otros muchos,²⁶ de los elementos morfológicos validadores del guaraní *voí, ko/nikó/nió, katú/ngatú, ndajé y gua'ú*.²⁷

²⁴ Los posibles factores determinantes de la adopción por el guaraní de estos elementos morfológicos castellanos son diversos en cada caso. Así, la incorporación al guaraní de *pero* se relaciona casualmente con la inexistencia en dicha lengua de una partícula de valor funcional análogo mientras que al de [yéso] se origina, probablemente, en el contenido semántico ambiguo de la forma *eteret* ("mucho", "demasiado") en guaraní y la de *porque* deriva de la presencia en dicha lengua de un conjunto excesivamente numeroso de posposiciones (-*guí, -rehe, -re, -rupi, -pype*) que pueden poseer (junto con otros) valores causales.

²⁵ El sistema de numerales actualmente usado en guaraní (*po* "cinco", *pa* "diez", *sa* "cien", *su* "mil", *mokoipa* "veinte", *mokoipa petei* "veintiuno", etc.) fue creado, no hace aún muchos años, por el que fue profesor de Lingüística Guaraní de la Universidad Nacional de Asunción, doctor Decoud Larrosa.

²⁶ Véase sobre ello, mi trabajo citado en la nota 14 y, del mismo modo, "Préstamos morfológicos del guaraní en el español del Paraguay. I", ahora en el volumen mencionado en dicha nota, pp. 167-181.

²⁷ Estos elementos morfológicos manifiestan la fuente de la información transmitida por el hablante y/o la validez gnosológica de esta última; véase sobre ello

2.a. *Sustitución* en guaraní del empleo, presentador y topicalizador del sustantivo, de los adjetivos demostrativos por el uso de los artículos castellanos *la* (singular), *-lo* (plural).²⁸

2.b. *Sustitución* en español de la marca tonal de anticadencia, indicadora de interrogación, por los elementos morfológicos interrogativos guaraníes, *-pa/-pikó*.²⁹

3.a. *Eliminación* en guaraní de los elementos morfológicos y léxicos propios de la modalidad genérica masculina de lengua existente en época prehispánica con uso, exclusivo, de los elementos, de contenido semántico-funcional equivalente, propios de la modalidad prehispánica femenina de lengua. Así en cuanto al morfema afirmativo propio de la lengua masculina *ta*, reemplazado por el equivalente en la femenina, *heẽ*.³⁰

3.b. *Eliminación* en español de la cópula verbal, inexistente en guaraní,³¹ y de la posibilidad de empleo antepuesto de los adjetivos calificativos, no gramatical en esta última lengua.

4.a. *Calco funcional* en guaraní de la construcción castellana *el que* + verbo en forma personal por medio de *la/llo* + verbo + *-va*.³²

4.b. *Calcos funcionales* en español de la construcción guaraní verbo + *-pa* por verbo + *todo* con valor terminativo,³³ de sustantivo + *-rã* por *para* + sustantivo con significado prospectivo³⁴ de la construcción (ha)umía por medio de (y)eso (= "y los demás"), etcétera.³⁵

mi trabajo "El sistema gramatical de elementos validadores del contenido del mensaje en guaraní paraguayo. Estudio comparativo", en prensa en *Homenaje a Rafael Torres Quintero*, Santafé de Bogotá.

²⁸ Cf. mi monografía "Un caso complejo de interferencia morfológica recíproca en situación de bilingüismo amplio (español y guaraní en el Paraguay)", ahora en Germán de Granda, *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay*, Bogotá, 1988, pp. 204-210.

²⁹ Cf. el trabajo mencionado, en segundo lugar, en la nota 26, pp. 173-174.

³⁰ Sobre la existencia en guaraní prehispánico de numerosos elementos léxicos empleados con exclusividad por los segmentos masculino y femenino de la comunidad —entre los cuales se encuentran *ta m/heẽ* f.— facilitan datos preciosos las obras del padre Antonio Ruiz de Montoya, *Arte, Vocabulario, Tesoro y Catecismo de la lengua guaraní*, Madrid, 1639 (reproducción facsímil parcial de J. Platzmann, Leipzig, 1876).

³¹ Cf. mi monografía mencionada en la nota 1, p. 324.

³² Véase el trabajo de A. Tovar citado en la nota 16.

³³ Cf. mi estudio mencionado en la nota 1, pp. 328-329.

³⁴ *Ibid.*, p. 322.

³⁵ *Ibid.*, p. 323.

5.a. *Reestructuración* en guaraní del elemento numeral *peteĩ* con adquisición por el mismo de contenido semántico presentador.

5.b. *Reestructuración* en español del subsistema verbal de imperativo mediante la utilización de los marcadores guaraníes de modalidad expresivo-afectiva *-na*, *-ke*, *katu*, *-kena*, etcétera.³⁶

6.a. *Ampliación* distribucional en guaraní de las marcas genéricas del sustantivo (*kuñá*, *ména/kuimba'e*) y de las indicadoras de número plural (*-kuéra*).³⁷

6.b. *Ampliación* distribucional en español del uso de la forma pronominal no deferencial de segunda persona (*vos*) por presión del guaraní *nde*, en el que el valor deferencial/no deferencial se encuentra neutralizado.³⁸

7.a. *Restricción* distribucional en guaraní de los aglomerados sufijales verbales de índole modal expresivo-afectiva.³⁹

7.b. *Restricción* distribucional en español del uso de clíticos personales átonos, inexistentes en guaraní.⁴⁰

Creo que un examen objetivo de los datos aquí expuestos (que no son, por otra parte, sino una escasa representación de los que podríamos presentar en el sentido que aquí nos interesa) no permite dudar sobre la presencia, en la realidad bilingüe del Paraguay, de una modalidad de contacto que puede ser caracterizada como orientada hacia el desarrollo de estructuras gramaticales isomórficas en ambos códigos comunicativos⁴¹ a través de una serie de procesos, bidireccionales y paralelos, de convergencia lingüística.

Ahora bien, ¿es posible determinar cuáles han sido los factores, etnohistóricos, sociológicos y sociolingüísticos, que han producido tan peculiar proceso evolutivo en el área paraguaya?

Sintetizando al máximo mi postura teórica al respecto, expuesta ampliamente en otros trabajos anteriores de mi autoría,⁴² creo que no ofrece duda la génesis causal de las transferencias grama-

³⁶ Cf. mi trabajo citado, en segundo lugar, en la nota 26, pp. 175-176.

³⁷ Cf. los trabajos de M. A. Morínigo mencionados en la nota 15.

³⁸ Véase mi estudio "El contacto lingüístico como factor de retención gramatical. Aportes a su estudio sobre datos del área guaranítica suramericana", en el volumen citado en la nota 1, pp. 337-368, especialmente pp. 354-356.

³⁹ Cf. el volumen de M. A. Morínigo mencionado, en último lugar, en la nota 15, pp. 114-119.

⁴⁰ Véase mi estudio citado en la nota 1, p. 330.

⁴¹ Cf., sobre este concepto, Zbigniew Golab, "The conception of isogrammatism", *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, 15 (1966), pp. 3-12.

⁴² En especial "Hacia la historia de la lengua española en el Paraguay. Un esquema interpretativo", ahora en el volumen mencionado en la nota 1, pp. 256-287.

que no ofrece duda la génesis causal de las transferencias gramaticales del guaraní al español paraguayo. Deben ser consideradas las mismas como consecuencias evidentes de un fenómeno de *shift* o sustitución lingüística⁴³ con aprendizaje incompleto de la lengua objeto (española) verificado en el grupo de "mancebos de la tierra" o mestizos hispano-guaraníes quienes, debido al escaso número de hablantes primarios de español en el Paraguay colonial,⁴⁴ fueron los transmisores prácticamente exclusivos del código lingüístico castellano en el país durante más de dos siglos y medio y, por lo tanto, los que forjaron, comunitaria y aisladamente, durante este periodo, las peculiaridades estructurales (fuertemente interferidas por su lengua de predominio, el guaraní) del español paraguayo.⁴⁵

Más compleja es la determinación del proceso genético que debe ser atribuido al conjunto de transferencias lingüísticas que el guaraní local ha recibido (y adoptado) del español.

En exposición voluntariamente esquemática (para cuya justificación teórica me remito aquí a monografías anteriores de mi autoría) los factores causales *mediatos*, de índole sociológica, que han coadyuvado a dicho resultado lingüístico me parecen ser los siguientes: ocupación mayoritariamente pacífica por los españoles del área paraguaya;⁴⁶ concertación funcional básicamente armoniosa entre la minúscula élite hispánica del país y los "mancebos de la tierra" hispano-guaraníes; adopción voluntaria por estos últimos y por sus cada vez más numerosos e influyentes descendientes de valores y pautas de comportamiento hispánicos, lo que condujo, finalmente, a la constitución de una sociedad focal monocultural aunque

⁴³ Cf. acerca de este concepto teórico el volumen de S. G. Thomason y T. Kaufman mencionado en último lugar en la nota 5 y también G. R. Guy, "The sociolinguistic types of language change", *Diachronica*, 7 (1990), pp. 47-67.

⁴⁴ Cf., sobre este punto, J. L. Mora Mérida, *Historia social del Paraguay, 1600-1650*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1973, pp. 209-220.

⁴⁵ Cf., en relación con la temática mencionada, mi estudio citado en la nota 42.

⁴⁶ Cf., sobre todo, Efraín Cardozo, *El Paraguay colonial*, Asunción, 1991 y Elman R. Service, *Spanish-Guarani relations in early colonial Paraguay*, Chicago, 1954. Un punto de vista diferente, basado en la magnificación de las dimensiones negativas del proceso de hispanización del Paraguay mantienen B. Melià (volumen mencionado en la nota 13) y L. Necker, *Indiens guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, París, 1979.

bilingüe;⁴⁷ escasa *distancia social*⁴⁸ durante la época colonial entre el grupo hispánico-guaraní y los reducidos segmentos hispánicos (españoles o criollos) del territorio. Y, como resultado de todo ello y ya en el ámbito sociolingüístico, pueden ser integrados, como factores *inmediatos* del fenómeno que aquí nos ocupa, en un modelo explicativo totalizador los que siguen: producción de una situación de diglosia *no conflictiva*,⁴⁹ con el español como lengua alta (H) y el guaraní como baja (L), determinadora de la asignación, comunitariamente compartida, de funciones y ámbitos complementarios de uso a cada una de las dos lenguas; caracterización *aditiva*, no sustractiva⁵⁰ de la modalidad de diglosia generada en el área; actitudes colectivas favorables (derivadas de los dos puntos anteriores) entre los guaraní-hablantes primarios hacia el aprendizaje de la lengua española y, del mismo modo, hacia la incorporación a la lengua primaria (guaraní) de elementos procedentes de la secundaria (español).⁵¹

⁴⁷ Cf. J. H. Steward, "El pueblo paraguayo", en *Historia paraguaya*, 1956, pp. 90-102, y E. R. y S. Service, *Tobatí, Paraguay town*, Chicago, 1954. Postura contraria adopta, con respecto a este punto, Bartomeu Melià; véase su libro *Una nación. Dos culturas*, Asunción, 1990.

⁴⁸ Sobre este concepto metodológico cf. J. H. Schumann, "Social distance as a factor in second language acquisition", *Language Learning*, 26 (1976), pp. 135-143.

⁴⁹ Acerca de la noción de *conflicto lingüístico*, propuesta y difundida sobre todo por la escuela sociolingüística catalana, véanse, entre otros trabajos sobre o en relación con el tema, Rafael Lluís Ninyoles, *Idioma y poder social*, Madrid, Tecnos, 1972; Francesc Vallverdú, *El conflicto lingüístico en Cataluña: historia y presente*, Barcelona, 1981, y G. Kremnitz, "Du bilinguisme au conflit linguistique. Chémiment de termes et de concepts", *Langages*, 61 (1981), pp. 63-74. He expuesto mi posición al respecto (negadora de la existencia de conflicto lingüístico en Paraguay) en mi trabajo "El español de Paraguay. Distribución, uso y estructuras", ahora en el volumen mencionado en la nota 1, pp. 288-313, especialmente pp. 292-293.

⁵⁰ Estos conceptos teóricos (y sus implicaciones sociolingüísticas en situaciones diglósicas) han sido desarrollados muy agudamente por W. E. Lambert; véanse sus estudios "Culture and language as factors in learning and education", en F. E. About y R. D. Meade, eds., *Cultural factors in learning and education*, Bellingham, 1974, y "A social psychology of bilingualism", *Journal of Social Issues*, 23 (1967), pp. 91-108.

⁵¹ Cf. mi trabajo "Actitudes sociolingüísticas en Paraguay", en el volumen mencionado en la nota 28, pp. 62-83, y también los de mi autoría citados en las notas 42 y 49.

LA INTERPRETACIÓN EN LA LINGÜÍSTICA HISTÓRICA: LA BANDA ORIENTAL DEL SIGLO XVIII*

Por Adolfo ELIZAINCÍN

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, MONTEVIDEO

A UN ARIESGO DE PARECER REITERATIVO, y hasta pueril, me gustaría reflexionar, en este trabajo, sobre el complejo campo de la interpretación en el ámbito de los estudios históricos del lenguaje, o dicho de otra manera, sobre la dimensión diacrónica de las lenguas históricas. Asunto tal surge como consecuencia del punto de vista adoptado en varios de los trabajos de los últimos años en los que se privilegia, dándosele *status* de objeto primordial de estudio, a la lengua hablada, es decir, a la oralidad.

Y ello por una razón muy sencilla: la verdadera naturaleza del lenguaje como capacidad humana innata de comunicar, representar, actuar y hasta pensar reside en la oralidad. Es ese ámbito el privilegiado desde el punto de vista del lingüista de las lenguas: la oralidad, aparte la cuestión fundamental de mostrar simultánea y acompasadamente el proceso y el producto, el hacerse y lo hecho, es testigo y protagonista de las diferentes fuerzas que continuamente actúan sobre las lenguas.

En diacronía, a diferencia de lo que acontece en la dimensión sincrónica de la lingüística, los datos de la oralidad no pueden ser recogidos y organizados *directamente*. Por el contrario, es necesario proceder con una hermenéutica específica que permita *interpretar* los datos que necesariamente aparecen en forma escrita. Y en ese pasaje del *medio escrito* en que se nos muestran los datos a la *oralidad* propia de la época que estamos estudiando, reside la problemática metodológica e interpretativa más interesante de la lingüística histórica.

* Este trabajo es una versión reelaborada del original "Grafemática histórica. Seseo y yeísmo en el Río de la Plata", trabajo escrito en colaboración con M. Malcuori y M. Coll.

Por su parte, el ámbito fónico parece ser el más problematizado desde este punto de vista. En efecto, el mismo hecho de que en el ejercicio de la oralidad los hablantes nativos de una lengua realizan en forma casi automática e inconsciente las diversas señales fónicas que corresponden a los fonemas de la lengua que está utilizando, a diferencia de la mayor conciencia que rodea el uso de otras formas lingüísticas, sobre todo del léxico, y aun de rasgos sintácticos y morfológicos, transforma al estudio del nivel de los sonidos y fonemas (desde el punto de vista histórico) en la subdisciplina más comprometida con asuntos de interpretación en el sentido que expresé más arriba.

Véase, como ejemplo de lo que estoy diciendo, la reciente polémica sobre asuntos interpretativos del nivel fónico, a propósito del *yeísmo simple* y del *yeísmo rehilado* de la zona de Buenos Aires entre Guitarte (1992) y Fontanella de Weinberg. La discusión se centra, precisamente, en un asunto de fonética dialectal, enfatizándose con fuerza cuáles son las formas óptimas de poder reconstruir la oralidad del siglo XIX porteño. Desde luego, para dar el salto interpretativo hay que recurrir (como hacen los distinguidos lingüistas que estoy citando) no sólo a cuestiones internas del sistema lingüístico, sino a elementos externos como pueden ser juicios y actitudes testimoniados por escritores (de diferente tipo) en la época, o precisiones sobre las normas ortográficas de la época.

Precisamente la grafemática como ciencia de la representación escrita del nivel fónico de las lenguas, ha visto redimensionado su objeto al emerger en los últimos años una concepción diferente de la lengua escrita, considerada no ya como mera representación gráfica de la oralidad, sino como un sistema que, en relación con la lengua oral, se construye en forma autosuficiente. La lengua escrita puede ser vista como un objeto autónomo, con su estructura, su historia y sus tradiciones asociadas. En este marco tuvo lugar esa redimensionalización.

Según dije al comienzo, la lingüística histórica no puede más que (por la razón del artillero) tomar sus datos del medio escrito. Por esta razón, ha acusado en forma notoria, en los últimos años, la influencia de las teorías modernas sobre la oralidad y la escrituralidad; en ella las elucubraciones teóricas sobre este asunto no tienen sólo un interés —valga la redundancia— teórico, sino fundamentalmente metodológico e instrumental.

Como se sabe, hay una lingüística histórica que, en una forma no del todo injustificada, pasa por alto estos asuntos y estudia el

documento de época sin más como testimonio de la oralidad. Otra, sin embargo, elabora explicaciones teóricas para lidiar con estos aspectos y así, por ejemplo, para nombrar nada más que una corriente de interpretación, influida por la sociolingüística sincrónica, piensa que de la misma manera como hay estilos orales (del hablar), hay estilos de escritura, y que tanto unos como otros reflejan la competencia lingüística global de un individuo en un momento determinado. De manera que hacer lingüística histórica es trabajar con una compleja situación en que se interrelacionan diferentes aspectos de la actividad lingüística humana.

Este trabajo intenta en forma muy sucinta reconstruir la oralidad del español llegado a esta zona (hoy, Uruguay) en el siglo XVIII a través de la consideración de una serie de documentos de diferentes autores y estilos. En forma más concreta me limitaré a contribuir a la compleja cuestión del *seseo* y, sobre todo, del *yeísmo* propios de esta región.

La tarea no es del todo fácil por lo que dije anteriormente. Por otra parte, la mayor o menor certeza que podamos obtener de nuestros datos depende en gran medida del estado en que se encuentre el rasgo fónico en cuestión desde el punto de vista de su evolución histórica. En otras palabras, y apelando a la teoría sociolingüística de la variación: no se manifestará por escrito de la misma manera un rasgo sometido a variación que otro estable y ya equilibrado dentro del sistema de que se trate.

A este problema debe agregarse la consideración de la normalización alcanzada —o en vías de— por la lengua escrita en la época. Un sistema de escritura ya normalizado, no presenta —por definición— variación. En consecuencia, si quien escribe domina la lengua escrita (es decir, tiene familiaridad y práctica con los procesos de lectura y escritura) en su forma estandarizada, ésta no reflejará variación alguna de la oralidad. Así, por ejemplo, yo mismo, en cuanto usuario de una variedad del español que presenta seseo, no escribo **sielo* o **sapato*.

En este sentido la mejor fuente para la lingüística histórica es aquel documento surgido del *hablante semiculto* el cual, por diversas motivaciones, se ve en la necesidad (a veces imperiosa) de usar la lengua escrita. En otras palabras, el ideal metodológico consiste en procurar textos escritos producidos por hablantes medianamente cultos como para haber podido adquirir cierta destreza en el uso de la lengua escrita, pero que no hayan alcanzado un dominio al punto de poder sobreponerse a las contradicciones internas que les plantea el desfase entre su pronunciación y la escritura normalizada.

Este tipo de informante sí será de gran utilidad, ya que en él encontraremos sin duda casos de grafías *sielo y *sapato. Con lo que el error ortográfico adquiere un valor heurístico difícilmente sustituible por otro artificio metodológico.

Osterreicher (1994) siguiendo parcialmente a F. Bruni y aplicando a la diacronía su propia teoría sobre lo hablado y lo escrito (Koch y Osterreicher 1990, entre otros) llama también *semiculto* a este tipo de autor al cual, coincidentemente con mi posición, le otorga un gran valor (Elizaincín y Groppi 1991).

Para Osterreicher (1994: 159 ss), Alonso Borregán, autor de una *Crónica de la conquista del Perú*, es un caso de autor semiculto: comparándolo con Bernal Díaz del Castillo, autor de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, dice: "Con todo, Borregán representa, al contrario de Bernal, un caso prototípico de lo que llamamos *competencia escrita de impronta oral*... Estos textos escritos por autores semicultos reflejan, en consecuencia, diversos aspectos y grados del lenguaje de lo inmediato".

Un último aspecto que toca las relaciones grafemática-lingüística histórica tiene que ver con la ineludible confrontación que debe hacerse entre la escritura del documento y la grafía oficial (o, por lo menos, imperante) en la época. Este aspecto es de fundamental importancia: si no lo observáramos correríamos el riesgo de juzgar como errores hechos grafemáticos que, si bien pueden serlo desde una óptica actual, no lo son a la luz de las convenciones ortográficas de la época.

Guitarte (1992: 554 ss.), en relación con la escritura de *i* por *y* en Juan Manuel de Rosas, dice: "Siendo así las cosas, Rosas no ha empleado la *i* porque su sonido se parecería al de una supuesta *y* suya, sino porque era una de las grafías tradicionales de la */y/*. En cuanto la grafía que es, a la *i* hay que ponerla en relación con la ortografía, no con la fonética".

Para una sociedad inicial y además marginalizada en el mundo hispánico como sin duda lo era la montevideana de la primera mitad del siglo XVIII, todas las indicaciones anteriores deben ser precisadas y matizadas.

No eran precisamente personas cultas con gran dominio de la lengua escrita quienes poblaron estas latitudes, como tampoco lo fueron los primeros criollos. M. Coll (1994) ha demostrado que al escaso nivel de instrucción de los primeros pobladores se suma el mínimo alcance de las pocas escuelas coloniales y la ausencia de imprentas hasta la primera década del siglo XIX.

En efecto, el escaso nivel de instrucción del núcleo poblacional original era tal que Bruno Mauricio de Zavala, fundador de Montevideo, se vio en la necesidad de eximir a los cabildantes de la condición de saber leer y escribir, requisito establecido por las Leyes de Indias para ocupar este cargo. Las pocas escuelas de la época, en manos de los jesuitas y de los franciscanos, atendían a un número muy reducido de niños montevideanos. Habrá que esperar a fines del siglo XIX para el desarrollo de movimientos masivos de alfabetización.

Por fin, la carencia de imprenta y en consecuencia de periódicos transforma a Montevideo en una comunidad en la cual la comunicación oral ocupa la mayoría de los espacios que, posteriormente, en una comunidad progresivamente letrada ocupa la lengua escrita.

El siguiente testimonio de Isidoro de María, uno de los mejores memorialistas del Montevideo colonial en su obra *Montevideo antiguo. Tradiciones y recuerdos* ilustra esta situación:

Se resolvió edificar una casa de comedias que vino a ser con el tiempo Teatro de San Felipe que Dios Guarde. Como entonces no había imprenta, no hubo aviso en letra de molde, pero bastaba el barbero y el pulpero para hacer las veces de gaceta. Ello fue que la función se dio con bastante concurrencia.

La situación ortográfica de las sibilantes en el siglo XVIII estaba ya bastante simplificada. En el *Proemio ortográfico* del primer tomo del *Diccionario de Autoridades* (1726) (Rosenblat 1951), la Real Academia Española establece el grafema *s* para el fonema */s/*, los grafemas *c* y *z* para el fonema */θ/*, suprime el grafema *ç* y conserva, no por razones de pronunciación sino etimológicas y morfológicas el grafema *ss* (por ejemplo, en *assaltar*).¹

Frente a la relativa sencillez de la ortografía de las sibilantes en el siglo XVIII aparece una cierta complejidad en la representación gráfica de los segmentos vocálicos, semivocálicos y consonánticos palatales que interesan para poder determinar una pronunciación yeísta simple o rehilada.

Así en el ya citado *Proemio* la Real Academia establece el grafema *y* para el sonido consonántico en cualquier posición (*ayuda*,

¹ Observando la historia de la ortografía se puede concluir que el ajuste con la pronunciación de una época es sólo uno de los criterios que se suelen utilizar a la hora de establecer una norma. Hay también criterios etimológicos y criterios de uso relacionados con la historia gráfica de las palabras. En este *Proemio* que vengo citando el criterio etimológico tiene un peso innegable.

yace, haya), aunque lo conserva en los helenismos para representar el sonido vocálico (*martyr, symbolo*).

En cuanto al grafema *i*, lo establece para el segmento vocálico como así también para el semivocálico en los diptongos crecientes (*aire, mui, reino*), excepto en los sustantivos en cuyos plurales aparece el sonido consonántico, el que debía escribirse *y*: *rey-reyes, buey-bueyes*.

En la *Ortografía* de 1741 (Rosenblat 1951) la Real Academia cambia su criterio prescribiendo ahora y para los diptongos crecientes (*ayre, muy, reyno*).

La *Ortografía* de 1754 (siempre según Rosenblat 1951) suprime la *y* de los helenismos, la establece para la conjunción, y reitera su uso para los sonidos consonánticos como así también para los diptongos decrecientes, excepto en las segundas personas del plural (*amais, veis*), y en el diptongo *ui* que vuelve a escribirse con *i* (con excepción de la palabra *buytre*).

Tomando como ejemplo la palabra *muy*, se verá que, en el lapso arriba considerado, varió tres veces su ortografía oficial: *mui, muy, mui*.

Obviamente hay que relativizar el valor normativo de estas grafías sobre todo en un lugar tan alejado de la metrópoli como Montevideo en el siglo XVIII, conglomerado urbano que carecía, como dije más arriba, de un sistema escolar establecido que impusiera la norma escrita.

Además la vacilante estandarización de este sector palatal del castellano hace particularmente compleja la tarea de interpretar cuál sería la realización fónica de */y/*: *i* era la letra para representar el segmento vocálico, pero se usaba también para el consonántico (*cuio*); y era la letra para representar el segmento consonántico, pero se usaba también para la vocal (*oydo*). Si bien la Academia trató de especializar estos grafemas, como vimos, debió hacer muchas concesiones al uso. Para llegar a las convenciones ortográficas actuales debía pasar todavía un siglo y medio.

En consecuencia, si encontramos en nuestros documentos del siglo XVIII grafías como *cuio* y *oydo* no podremos concluir sin más que la realización de */y/* era sin rehilamiento, porque esas grafías no revelan de una manera simple la fonética del que escribe, sino los usos ortográficos de una época determinada (y aun, a veces, de un estilo personal).

Distinta es la situación desde el punto de vista funcional, i.e. fonológico. En este nivel habrá que procurar confusiones gráficas

que revelen que estos dos segmentos consonánticos no podían distinguirse en la oralidad, cacografías del tipo de *llo* por *yo* o *cabayo* por *caballo*.

Con relación al seseo, la situación de Montevideo en el siglo XVIII era ya muy clara, y la interpretación de los documentos es directa y transparente. Las confusiones gráficas detectadas prueban la extensión total del fenómeno: justisia (1730), posecion (1730), vesino (1742), notisia (1742), capatas (1742), cabesa (1742), malisia (1750), dies (1750), etc.

Aun los autores más cultos de la época como Juan Manuel Pérez Castellanos (1743-1814), considerado el primer escritor nacional, hombre de gran cultura e influencia en su época, también presenta grafías de este tipo. Véanse los siguientes ejemplos de 1798: ofrescan, sensillo, oblasion, proporsionando, grazia.

Concluyendo, entonces, estamos frente a un caso en que la oralidad de la época puede reconstruirse en forma relativamente sencilla.

Con relación al fenómeno del yeísmo, la evidencia que surge de los documentos consultados permite afirmar que en el siglo XVIII no se confundían los sonidos en cuestión. No hay testimonios de grafías confundidoras ni siquiera en autores como los que hemos llamado semicultos. Véanse estos ejemplos: guyeron (huyeron, 1798), yal (ya al, 1798), yantes (ya antes, 1798), aroyo (arroyo, 1798), atropellamos (1798), caballo (1798), allandolos (hallandolos, 1796), tallebuena (te halle buena, 1787), baratillos (1787), tuya (1787), ya (1787), yo (1742), cuio (1742), huyendo (1742), cuchillada (1742), hallaron (1742).

En cuanto a la fonética, es interesante presentar la ocurrencia de la grafía *sellal* ('señal') en una causa judicial de 1742 (Elizaincín *et al.*, en prensa). Esta grafía emerge como consecuencia de la realización palatal de los dos segmentos en juego. Es improbable que se produjera la confusión si el segmento */j/* tuviera una realización (¿ya?) rehilada.

Este testimonio, único, es lo suficientemente sintomático; entre otras razones, porque aparece en una expresión formulaica característica de la época; como sabemos, estas expresiones se transmiten sin modificaciones de una generación a otra: "... a quien Resiui juramento Por Dios nro señor Y una *sellal* de Cruz" (el subrayado es mío).

De todos modos, no podemos asignarle un valor probatorio en forma definitiva: se trata, podríamos decir, de una articulación

fonética imprecisa, aunque sí, seguramente, perteneciente a la zona palatal.

Sin embargo, avanzando un poco en el tiempo, nos encontramos, ya en el siglo XIX (pero esa época no es asunto de este trabajo) con testimonios gráficos de la fusión fonológica de /ɲ/ e /y/: llo/yo (alternan en un mismo documento de la segunda mitad del siglo XIX), llo (yo, 1865), mallor (mayor, 1865), llo (1839), lla (ya, 1839), y de realizaciones rehiladas del fonema resultante.

Permítaseme ahora aducir dos testimonios literarios. Según María Beatriz Fontanella de Weinberg (1973) las grafías *yente* y *su-yecto* que aparecen en el sainete *El amor de la estanciera* de fines del siglo XVIII prueban "la existencia de rehilamiento en la pronunciación bonaerense de la época" (p. 7).

Por mi parte traigo ahora el testimonio del poema *Cielito oriental* de Bartolomé Hidalgo (1788-1822). Según Lauro Ayestarán (1967: 43) el cielito "que reconoce una antigua filiación romancesca, es una cuarteta octosílaba cuyos versos 2o. y 4o. riman en forma consonante o asonante".

En el cielito mencionado antes, de 1816 (cuyo texto tomamos de Ayestarán 1949), al igual que en *El amor de la estanciera*, el autor reproduce con fines satíricos la prepalatal fricativa sonora /ʒ/ del portugués con la grafía y:

Voso príncipe reyente
nao hes para conquistar,
naceu solo para falar,
mas aqui ya he diferente
...

A voso príncipe reyente
enviadle pronto á decir
que todos vais á morrer
y que nao le fica yente

El efecto buscado por el autor (como dije, imitación burlesca del habla portuguesa) sólo puede entenderse en un contexto social donde el rehilamiento mostrara ya signos de su existencia. Es precisamente en el siglo XIX donde esa tendencia se va a afianzar en forma clara hasta llegar a su predominio total.

Los ejemplos anteriores parecen claros al respecto. Tengo sin embargo otro ejemplo, del mismo cielito, de interpretación problemática:

¿Quereis perder vosa vida,
voso fillos y mueres,
he deyser vosos quehaceres
he á minina querida?

En este caso se trata de reproducir el sonido palatal (lateral o no) tal como se supone era reproducido por un lusohablante. Sea uno u otro el caso, hay distinción grafemática puesto que en una oportunidad se grafica *ll* y en otra *y*.

Esto probaría, me parece, que Hidalgo era un hablante confundidor desde el punto de vista fonológico, ya que en su muy probable desconocimiento del portugués escrito reproduce con un mismo grafema y un sonido del área prepalatal y otro del área palatal. Sin embargo, algunos otros usos que Hidalgo hace de este mismo grafema (*teys*, *deyser*) relativizan el intento de explicación anteriormente esbozado.

A propósito del fenómeno sobre el que he hablado, es interesante señalar de qué manera la fuerza de la lengua escrita, y particularmente el nivel grafemático, provoca actitudes explícitas en los usuarios más conscientes.

Así, en el contexto de la discusión actual sobre la extensión y generalización del yeísmo rehilado en el siglo XIX en la provincia de Buenos Aires, Fontanella de Weinberg (1989) aduce como fuentes secundarias diversos comentarios periodísticos de la época sobre la pronunciación de los bonaerenses. De estos testimonios surge que se censura con vehemencia el llamado "vicio" de pronunciar la grafía *ll* en forma rehilada; no se aduce, sin embargo, ningún comentario sobre la pronunciación también rehilada de *y*. Lógicamente, ya que está probada la simplificación fonológica /y/-/ɲ/, existía un solo sonido (no necesariamente único) que realizaba a ambos.

Esta circunstancia ameritaría considerar lo anterior como un caso de lo que Rosenblat ha llamado "fetichismo de la letra". Este "fetichismo" se manifiesta también en la práctica escolar más o menos generalizada en el Río de la Plata que intenta (¿intentaba?) restituir artificialmente una pronunciación lateral palatal [ɲ] mientras que en absoluto se preocupa de corregir el rehilamiento asociado a la grafía *y*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayestarán, Lauro, 1949. 'La primitiva poesía gauchesca en el Uruguay (1812-1851)', *Revista del Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios* (Montevideo), 1, pp. 201-436.
- , 1967. 'La primitiva poesía gauchesca en el Uruguay', *Cuadernos de Marcha* (Montevideo), 6, 'El gaucho y la literatura gauchesca', pp. 37-59.
- Bruni, F., 1984. *L'italiano. Elementi di storia della lingua e della cultura*, Turin, UTET.
- Coll, M., 1994. 'El papel de la escritura en Montevideo en el siglo XVIII', en Luis Ernesto Behares y C. Brovetto, comps., *Lo oral y lo escrito en la sociedad uruguaya*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, pp. 75-92.
- De María, I., 1976. *Montevideo antiguo. Tradiciones y recuerdos*, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura (Colección Clásicos Uruguayos, Biblioteca Artigas, vols. 23 y 24).
- Elizaincín, Adolfo y M. Groppi, 1991. 'La correspondencia familiar como documento para la lingüística histórica', en E. Luna Traill coord., *Scripta Philologica in Honorem Juan M. Lope Blanch*, México, UNAM, pp. 271-284.
- , M. Groppi, M. Malcuori y M. Coll. 'Aspectos fónicos del español de la Banda Oriental en el siglo XVIII', en María Beatriz Fontanella de Weinberg, comp., *Estudios históricos sobre el español de América*, en prensa.
- Fontanella de Weinberg, María Beatriz, 1973. 'El rehilamiento bonaerense a fines del siglo XVIII', *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* (Bogotá), vol. 18, pp. 1-8.
- , 1989. 'Un nuevo aporte sobre el rehilamiento bonaerense del siglo XIX', *Anuario de Letras* (México), vol. 17.
- Guitarte, Guillermo, 1992. 'Sobre la generalidad del yeísmo porteño en el siglo XIX', *Nueva Revista de Filología Hispánica* (México), vol. 40, núm. 2, pp. 547-574.
- Koch, P. y W. Osterreicher, 1990. *Gesprochene Sprache in der Romania. Französisch, Italienisch, Spanisch*, Tübinga, Niemeyer.
- Osterreicher, W., 1994. 'El español en textos escritos por semicultos', en J. Lüdtke, comp., *El español de América en el siglo XVI*. Actas del Simposio del Instituto Iberoamericano de Berlín, 23 y 24 de abril de 1992, Frankfurt am Main, Vervuert Verlag, pp. 155-190.
- Rosenblat, Ángel, 1951. 'Las ideas ortográficas de Bello', en Andrés Bello, *Estudios gramaticales*, Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, pp. IX-CXXXVIII.

VOCABULARIO POLÍTICO-SOCIAL DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX: EL DISCURSO ANARQUISTA EN ARGENTINA

Por Patricia VALLEJOS DE LLOBET

CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR, ARGENTINA

1. Presentación

EL LÉXICO IDEOLÓGICO DEL ESPAÑOL BONAERENSE registra en las tres primeras décadas del siglo una interesante ampliación. Factor fundamental de esta renovación lingüística es el caudal terminológico aportado por un campo léxico que alcanza, por la época, importante desarrollo con el afianzamiento del movimiento obrero argentino, campo que se constituye con el vocabulario de la lucha por las reivindicaciones sociales y que es incorporado principalmente por los movimientos de ideas socialistas, que atraen a la clase obrera a partir del último cuarto del siglo XIX. Dentro de esta corriente socialista adquiere especial ascendencia en los años que nos ocupan la rama del denominado socialismo libertario o anarquismo.

En el presente trabajo centraremos nuestra atención en el discurso que expresa esta particular doctrina político-social, cuyo afán por lograr una absoluta transformación de la sociedad y los medios propuestos para alcanzarla, revelan una ruptura radical no sólo con las posturas conservadoras y moderadas, sino también con las restantes corrientes socialistas de su universo ideológico. En tal sentido, el movimiento anarquista presenta especial interés para nuestros estudios, ya que esta posición de ruptura genera en su discurso propagandista un vocabulario singular que contribuirá de manera notoria al léxico político-social bonaerense. Por lo tanto, dentro de los acotados límites de este artículo, presentaremos algunos de los aspectos centrales de dicho vocabulario.

Para nuestro análisis, hemos considerado la etapa cronológica comprendida entre los años 1910 y 1930, que se adecua muy

apropiadamente al estudio del anarquismo en Argentina, ya que, si bien existen hacia fines del siglo XIX manifestaciones anarquistas en nuestro país, es en la etapa señalada que el anarquismo se presenta ya como tendencia ideológica más definida y consolidada en oposición a los sectores socialistas afines y, aunque con altibajos, logra influir en mayor medida en los sectores populares de la sociedad. Su militancia tanto activa, en el campo de la lucha por las conquistas obreras, como en la propaganda escrita, se prolongó durante estos años hasta 1930, fecha en que se inicia, con el golpe militar de Uriburu, una severa represión con la expulsión de numerosos militantes y la prisión de otros, y en que comienza a verificarse, por otra parte, un cambio en el panorama político, económico y social del país.

2. Corpus

EN lo que respecta al material de estudio, nuestra descripción léxica se ve sumamente favorecida por la abundante cantidad de fuentes escritas¹ en las que se manifiesta la ideología libertaria. Son innumerables las publicaciones —libros, folletos, revistas, periódicos— de propaganda anarquista. Para nuestro trabajo hemos abordado principalmente escritos periodísticos y folletos de divulgación, por ser estas publicaciones de gran difusión popular, aunque también hemos completado este material con algunos escritos de mayor envergadura.

Constituyen, por lo tanto, fuentes del presente trabajo los siguientes escritos, todos ellos de relevantes figuras del movimiento: De Teodoro Antillí (1883-1923), periodista argentino de vibrante e incisivo estilo, abordaremos sus artículos de colaboración en periódicos como *La Protesta* (a partir de 1910), *La Batalla* (1910), *La Obra* (1917-1919) y *La Antorcha* (a partir de 1921), reunidos en el volumen titulado *¡Salud a la Anarquía!* Estos escritos comprenden, por lo tanto, aproximadamente el periodo de 1910 a 1923.²

Tomaremos, asimismo, de Rodolfo González Pacheco (1882-1949), periodista, orador y dramaturgo argentino, sus artículos del

¹ Deseo agradecer, en este sentido, la inestimable colaboración del señor Enrique Palazzo, de la Federación Libertaria Argentina, quien me facilitó valiosísimo material para estos estudios.

² Los editores del citado volumen no han identificado las publicaciones en que aparecieron originariamente los artículos, ni sus fechas de publicación.

periódico *La Antorcha*, aparecidos a partir de 1921 y recopilados posteriormente en dos tomos con el título de *Carteles*.

Consideraremos, además, una selección de los múltiples artículos del fecundo periodista Emilio López Arango (1894-1929), nacido en España y emigrado de muy niño a Argentina, publicados en *La Protesta* (a partir de 1917), *El Obrero Panadero* (a partir de 1916) y otros periódicos, y reunidos en el volumen titulado *Ideario*. Estos artículos abarcan, aproximadamente, la etapa de 1916 a 1929, año de su muerte.³

También abordaremos artículos de diversos redactores del periódico *Ideas y Figuras* (periodo 1915-1916), dirigido por Alberto Ghirardo (1875-1946), escritor, poeta y dramaturgo argentino, de fecunda labor en la difusión de las ideas anarquistas, de quien tomaremos además sus escritos reunidos en el volumen *Crónicas argentinas*, de 1912.

Por último constituiremos nuestro corpus con los folletos de difusión *La teoría social constructiva del campesino argentino* (1921) y *Ella y Él* (1925), de Pierre Quiroule (Joaquín Falconnet, 1867-1938), nacido en Francia y emigrado de niño a nuestro país. Del mismo autor abordaremos también los libros *La ciudad anarquista americana* (1914) y *En la soñada tierra del Ideal* (1924), que constituyen sendas utopías, tal como lo estableció Félix Weinberg en 1974 al dar a conocer modernamente *La ciudad anarquista americana* (Weinberg 1986).

3. Análisis léxico

3.1. Anarquía y su serie derivativa: breve historia

"Así, de hoy en más, queremos deje de ser esa palabra el fantasma con que se amedrenta a las naciones y se insulta a los liberales" (*La Anarquía*, 3-iv-1869, citado en Battaner Arias 1977: 282, nota 61).

La cita extraída de un periódico madrileño da cuenta del significado asignado históricamente al término *anarquía* hasta su apropiación y resignificación por el pensamiento libertario. Hasta entonces, la anarquía había constituido, cualquiera fuera la orientación ideológica, la alternativa siniestra de toda formulación política. En el caso del español bonaerense, la palabra *anarquía* aparece en el

³ Tampoco en este caso los editores han identificado la procedencia de las publicaciones.

primitivo discurso ideológico argentino, el discurso revolucionario de Mariano Moreno y Bernardo Monteagudo, vinculada a las pasiones interiores, al espíritu de partido generado por las distintas posturas en relación con el nuevo sistema político establecido con la revolución de 1810, y opuesta, por consiguiente, a la noción de *fraternidad*, uno de los términos clave de la ideología revolucionaria (Vallejos de Llobet 1985).

Este sentido eminentemente negativo alcanza su *maximum* en el año 1820, etapa que, precisamente, se conoce en la historia argentina como "Anarquía del año 20", en la que el término *anarquía* se opone fundamentalmente a las nociones de *orden* y *autoridad*, que son claves en el discurso de la dirigencia revolucionaria de la época (Vallejos de Llobet 1991).

Tampoco adquiere rasgo positivo alguno en el vocabulario ideológico del Romanticismo Social argentino. Uno de sus más notables representantes, Juan Bautista Alberdi, asociará la palabra *anarquista* a los términos *insociable* y *egoísta* (Vallejos de Llobet 1992).

Por lo tanto, la historia de *anarquía* en el español bonaerense de la primera mitad del siglo XIX corre paralela a su historia dentro de las ideologías europeas. Señala Ángel Cappelletti que:

En el curso de la Revolución Francesa se usó con relativa frecuencia la palabra "anarquista". Los elementos más conservadores (girondinos, etc.) designaban con ella a quien formaba parte de uno de los clubes... los cuales propiciaban, no la estatización de la tierra, como Babeuf y los Iguales, sino la autogestión, el federalismo integral, la toma de posesión de los instrumentos de trabajo por parte de los trabajadores mismos. Como es evidente, los moderados concedían un sentido peyorativo a dicha palabra (1992: 83).

Sin embargo, ya hacia 1848 encontramos en la misma Francia un cambio en las connotaciones de *anarquía* y su serie derivativa. Por estos años, fue Pierre-Joseph Proudhon quien primero se autodenominó *anarquista* y usó por primera vez la palabra *anarquismo* confiriéndole un valor positivo, como designación de su propia filosofía social y política, aunque más tarde prefirió reemplazarla por términos de valor positivo más generalizado, como *mutualismo* o *democracia industrial* (Cappelletti 1992: 83-84).

Proudhon y los mutualistas empleaban el término *anarquía* en su sentido etimológico (del griego ἀναρχία, derivado de ἀνάρχος, "sin jefe", Corominas 1980: 1, 252), con algunas precisiones. Señala al respecto Jean Dubois:

P. J. Proudhon et les mutualistes avaient adopté le terme d' "anarchie" pour définir leur théorie politique. Chez eux, elle traduisait l'absence de tout pouvoir centralisateur, autoritaire; mais non l'absence de toute autorité. Celle-ci se manifestait au niveau de la commune qui jouissait de son autonomie. Certains socialistes se servent plus souvent de "self-government", ou d' "autonomie communale" pour éviter ce terme d' "anarchie" que Proudhon prenait dans un sens strictement étymologique (1967: 68).

Y presenta testimonios que confirman que los proudhonistas escribían "an-archie", separando el sufijo griego del morfema raíz.

El término corre igual suerte en España, donde se emplea en sentido negativo hasta llegada la década de 1860, en que comienza a surgir la prensa anarquista y se infiltra en los medios obreros. Lee-mos, entonces, en el periódico *La Federación*, cuna española del anarquismo: "¡Que tu reino llegue, *anarquía!*" (núm. 32, 6 de marzo de 1870, citado en Battaner Arias 1977: 123).

Con su nueva significación filosófica y política estos términos llegan a nuestro país con las importantes oleadas inmigratorias de fines de siglo, ya que, según expresa Bailly,

a partir de la supresión de las secciones francesa, alemana, italiana y española de la Internacional,⁴ y la derrota de la Comuna de París a principios de la década de 1870, una cantidad de dirigentes obreros experimentados buscó refugio en la Argentina, donde fundaron filiales locales de la organización europea (1985: 22-23).

De esta manera, anarquistas y socialistas llegaron a la Argentina en cantidades crecientes durante la década de 1880. Ambas posiciones rivalizaron por la preeminencia en el seno de la clase obrera, predominando en la primera década del siglo el anarquismo y, con distintas alternativas, en los años subsiguientes, hasta 1922,⁵ año en que el socialismo reformista comienza a predominar en el movimiento obrero argentino (Cárdenas 1969: 1).

3.2. El campo léxico de *anarquía*

Pasaremos a estudiar, a continuación, en el discurso particular anarquista, el campo léxico de la palabra *anarquía*, entendiendo por tal

⁴ El texto se refiere a la Asociación Internacional de Trabajadores, fundada en 1864 por obreros de varias nacionalidades europeas para coordinar las diversas organizaciones obreras empeñadas en el progreso de la clase trabajadora.

⁵ Sobre la importante difusión del anarquismo a través de la prensa periódica de la época, véase Quesada (1974).

las constelaciones léxicas que se generan en torno a dicha palabra y su serie derivativa en virtud de las relaciones de sentido —de asociación, oposición e identidad— que establece esta serie con otros términos del potencial ideológico de la época, relaciones que van configurando el sentido último de los términos considerados.⁶

En nuestros documentos, la serie derivativa de *anarquía* se constituye con los términos *anárquico*, *anarquismo* y *anarquista*. De estos términos *anarquista* es el de uso más frecuente y generalizado, ya sea en su función adjetiva o como designación de quienes se identifican con el movimiento; le siguen *anarquismo* y *anarquía* y con mucho menor frecuencia el adjetivo *anárquico*.

3.2.1. Asociaciones e identidades

1. Anarquía-libertad-justicia

Siempre parece un loco, que pide también una locura, el que no pide las cosas consentidas, sino reclama el absoluto de su libertad y humana consideración. Ése es un excesivo... Sí, como un poseído de tus ideas excesivas, afirmando el absoluto del completo derecho y la completa justicia para todos, no reconociendo tradición de opresión consentida ninguna ("El Anarquista", Antillí 1924: 29-30).

Esta definición de Teodoro Antillí pone en evidencia la actitud básica del anarquismo: la búsqueda fundamental de, como dice el autor, "el absoluto de libertad" y del "absoluto de la completa justicia". Esto se manifiesta en el discurso anarquista en la frecuente asociación de la serie derivativa de *anarquía* con los términos de las series de *libertad* y *justicia*.

Los anarquistas no conciben *libertad* que no sea compartida por todos en la sociedad.⁷ Leemos en los *Carteles* de González Pacheco:

¡Oh, libertad, libertad! Yo creo, estoy convencido que podría alcanzar muchas cosas de este mundo... Pero yo te quiero a ti. Y como sé que tu lema es: o todos o ninguno, trabajo y luto solamente porque venga tu reinado entre los hombres. ¡Tu reinado es la *Anarquía*! (González Pacheco 1956: 1, 82).

⁶ Sobre esta noción de sentido, véase Lyons 1981: 65.

⁷ Al respecto afirmaba Bakunin hacia 1871: "La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales" (1990: 113).

El *anarquismo* se identifica, entonces, con una fuerza espiritual: el ideal de *libertad* y *justicia*. Así los identifica López Arango: "El *anarquismo*, ideal de *libertad* y *justicia*, es sobre todo una fuerza espiritual: el resultado de un lento proceso operado en el dominio de la cultura humana" (López Arango 1942: 211).

Y así también aparece en *Ideas* y *Figuras*, identificado con un ideal de vida superior basada en la *libertad* y la *justicia*: "Los gérmenes del *anarquismo*, un ideal de vida superior, más *libre* y más *justa* para todos" (*Ideas* y *Figuras*, núm. 122: 11, col. 2).

La estrecha interrelación de *anarquía/anarquismo* y *libertad* promueve la adopción del término *libertario* como adjetivo identificatorio de este movimiento. Se trata de un término de tardía aplicación al campo del anarquismo. García Santos refiere que dicho adjetivo fue "utilizado por primera vez en relación con el anarquismo por Sebastián Faure, como simple eufemismo, según Márquez Sicilia, para burlar una ley, según Federico Urales" (1980: 235).⁸ Los *principios anarquistas* se identifican entonces con la *idea libertaria*: "Pero en el movimiento obrero se hizo carne la *idea libertaria*, los *principios anarquistas* en lo que representaban como elemento espiritual" (López Arango 1942: 55).

Y con la *concepción libertaria*: "En la comuna está el fundamento de las *teorías anarquistas*, porque la *concepción libertaria* no tendría una verdadera base revolucionaria si eludiera la solución del problema económico" (*ibid.*: 103).

La palabra *libertario* se constituye así en sustituto semántico de *anarquista*. Y es así como la comuna que describe Quiroule en su obra *En la soñada tierra del Ideal*, aparece designada indistintamente como ciudad *anarquista*: "Cuando se había pasado el radio de las huertas, se estaba en la zona de los jardines que formaban una cintura florida a la pequeña ciudad *anarquista*" (Quiroule 1924: 45).

O ciudad *libertaria*: "Porque es de saber que la cuestión libresca ya no tenía, en la ciudad *libertaria*, la importancia editorial" (*ibid.*: 59).

2. Anarquía-revolución

Condición *sine qua non* para el triunfo de estos ideales de libertad y justicia es, según el ideario anarquista, emprender la revolución.

⁸ García Santos cita en nota sus respectivas manifestaciones (1980: 235, notas 1 y 2).

Consecuentemente, la palabra *revolución* aparece en nuestras fuentes estrechamente asociada al término *anarquismo*, ya que una idea básica de su pensamiento es que la anarquía no se podrá alcanzar sino después de que la revolución haya eliminado todos los obstáculos de la organización política, social y económica del régimen estatal.⁹ Erico Malatesta, anarquista italiano de influencia decisiva en los años de su estancia en Buenos Aires (1885-1889), se hace eco de esta postura:

La gran mayoría de los anarquistas... son de opinión, si no interpreto mal su pensamiento, de que los individuos no se perfeccionarían y la anarquía no se realizaría ni siquiera en varios millares de años si antes no se crease, por medio de la revolución realizada por las minorías conscientes, el necesario ambiente de libertad y bienestar (Malatesta 1988: 68).

Esta idea lleva a Teodoro Antillí a identificar *anarquismo* y *revolución*: "No hay más que el *anarquismo* que sea una fecunda libertad y una fecunda *revolución*" (1924: 264).

Por su parte González Pacheco reivindica el sentimiento inherente a todo revolucionario y anarquista, la *rebelión*: "La *rebelión*, individual o del pueblo, no será, estamos de acuerdo, la *revolución*, pero es su nervio y su esencia. Es el sentimiento de ésta, sin el cual no hay *anarquistas* ni habrá *Anarquía*" (González Pacheco 1956: 1, 139).

No obstante, la idea de *revolución* es estimada como un concepto más profundo que va más allá del impulso rebelde que la inspira. Hay un concepto elaborado de *revolución*, que la aleja de la pura rebeldía instintiva que en ocasiones vemos exaltar a los anarquistas. Así queda manifiesto en las siguientes palabras de Antillí:

Los *anarquistas* hemos concebido o ideado una *revolución*... esta *idea revolucionaria*, que concibe el camino total, nace, no de un cerramiento ultramontano, como ése que odia a la luz, desprecia el arte, proclama inútil el estudio, y adora por sobre todo acto o acción inspirado en el *pensamiento revolucionario*, la *rebeldía* física del bárbaro, sino de una abertura total: ...de hacer del *pensamiento de la revolución* una cosa consciente, analizada, fundada sobre todas las bases de un conocimiento científico (1924: 185).

⁹ Hay, sin embargo, entre los anarquistas quienes no apelan a la idea de revolución. Tal es el caso de Joseph Proudhon y sus discípulos, quienes "confían de todas maneras en la acción mutualista de los productores, que ha de conducir de por sí a una autogestión integral y a la liquidación de la idea misma de la propiedad y del Estado" (Cappelletti 1992: 32).

Por su parte, López Arango advierte sobre la confusión de identificar, para el caso anarquista, *revolución* y *violencia*. En cambio, si encontramos identificados en su discurso *revolución* y *progreso*: "El culto a la fuerza no es el culto a la *revolución*. La *violencia* no realiza por sí misma ninguna clase de *progreso*" (1942: 149).

De acuerdo con un sentido más filosófico, los anarquistas conciben la *revolución* no como una mera aniquilación del *status* preexistente, sino como el germen de una nueva ética. Advierte López Arango: "La *revolución*, si se limita a destruir lo existente, si no crea nuevos valores éticos y si no conserva las *conquistas espirituales* del hombre, se transforma en *reacción*" (*ibid.*: 250).

Estos "nuevos valores éticos" son fundamentalmente la *justicia*, la *libertad* y la consideración de los *derechos* del pueblo, frente a la ética de clase propia de los "amos y propietarios" del régimen burgués. Así lo expresa Antillí: "Doctrinariamente, la Restauración, que implica el ideal sólo para los Amos y Propietarios, no puede competir con la Revolución, que significa *derechos*, *justicia* y *libertad* para el pueblo" (1924: 72).

En otros textos aparecen implicados este sentido idealista y un significado más concreto de *revolución*, el de aniquilamiento de la sociedad burguesa. Al explicar el sentido anarquista del sintagma *lucha social*, de relevante importancia dentro del léxico social de la época, señala Antillí: "Lucha social, como la entendemos nosotros, no es solamente que se dirija a la revolución y a extinguir la existencia burguesa" (1924: 245).

Hasta aquí asocia *revolución* a extinción de la burguesía. Sin embargo, en lo que sigue de su reflexión este significado adquiere mayor desarrollo:

En lo social entendemos lo "sociable", la eliminación de toda imposición, especialmente política, de un hombre sobre otro hombre; vemos a la humanidad luchando desde infinitos siglos por darse una verdadera sociedad libre; entramos en este torrente, y así, con tal amplitud, entendémoslo todo, y principalmente la *Revolución* (*ibid.*).

De la misma manera, Malatesta distingue entre un significado teórico de *revolución* y un sentido popular e insurreccional al que apela principalmente en su prédica al pueblo: "Cuando le hablamos de *revolución* al pueblo... se entiende simplemente *insurrección victoriosa*" (1988: 70).

3. Anarquía-ideal

Otra asociación esencial que determina, en el discurso que estamos considerando, el contenido ideológico de la serie derivativa de anarquía es la relación *anarquía-ideal*. De esta manera define Teodoro Antillí al *anarquista*:

Tuya es esta pila de folletos, esta cantidad de libros y periódicos, este pan del espíritu sobre el que se lanzan hambrientos tantos viejos y jóvenes. Tú les infiltraste el afán de saber... otro soplo parece que les anima, y que les alimenta otra savia. ¡Son los *ideales*, los *ideales anarquistas*! (1924: 29).

Para estos autores, el anarquismo se vive en la acción, el anarquismo se siente, pero también se piensa y se sueña y se constituye así en *ideología*. En este sentido se confunde con los grandes *ideales de libertad y justicia*:

Toda *ideología* tiene su ética. El *anarquismo*, *ideal de libertad y justicia*, es sobre todo una fuerza espiritual (López Arango 1942: 211).

Flotan los gérmenes del *anarquismo*, un *ideal* de vida superior más *libre* y más *justa* para todos (*Ideas y Figuras*, 122: 10, col. 3).

Y con el *ideal libertario* de amor, de paz, de libertad que debe necesariamente inspirar o "alumbrar" toda lucha, ya que, sin el ideal, la acción violenta pierde sentido anarquista:

Hay que apurar la tragedia hasta sus últimas consecuencias. Pero hay también que alumbrarla con un *ideal libertario*... No van a ser nuestros huesos los que alzarán de la tierra, sino nuestros *pensamientos de amor, de paz y de vida libre*. Caigamos, pues, por algo más que por odio o por venganza: ¡por la *libertad*! (González Pacheco 1956: 1, 66-7).

No basta con la fuerza de la acción directa. Para alcanzar la finalidad última del anarquismo, para lograr una transformación radical de la sociedad, es esencial poseer la *concepción ideológica* de esta finalidad. Así lo advierte López Arango: "El proletario no debe tener únicamente la fuerza: necesita poseer una *concepción ideológica* que le permita abocarse al fundamental problema de transformar radicalmente las instituciones sociales" (López Arango 1942: 41).

La difusión de esta concepción ideológica, de este ideal libertario, se constituye en una de las prioridades del movimiento. Co-

bra así fundamental importancia la acción de la *propaganda*¹⁰ como un medio de alcanzar la transformación social proyectada. En tal sentido, hacer *propaganda*, ser *propagandista*, equivale a "sembrar *ideas*" y, por lo tanto, a *formar conciencias*: "La obra de estos *propagandistas*, la obra de estos "empresarios de huelgas" como despectivamente se ha llamado a los *sembradores de ideas*, está hecha. Ellos han contribuido a *formar la conciencia obrera* de este país" (Ghiraldo 1912: 184).

Por ello, *formar conciencias*, es decir, *despertar el sentido crítico* constituye, así lo confirma Alberto Ghiraldo, el programa básico de *La Protesta*, periódico que tuvo una importancia decisiva en la difusión de las ideas anarquistas:

Deducir del hecho local, diario, la conclusión universal, encarada desde el punto de vista de nuestras *ideas*... por ser esta forma de *propaganda* la más práctica, la que presenta más facilidades para *despertar el sentido crítico* en el cerebro del pueblo (*ibid.*: 114).

Practicar el anarquismo es, por lo tanto, reivindicar el *idealismo* y los *idealistas*:

Reivindiquemos el espíritu individual, la facultad pensante, el *idealismo* inextinguible (López Arango: 246).

El desprecio a los *idealistas* y a los que llevan en el cerebro los pájaros locos de la libertad, es un sentimiento natural en los imbeciles (*ibid.*: 240).

Es reivindicar los *sueños*: "Lo que se *aspira*, lo que se *sueña*, es tan importante, por lo menos, como lo que se *hace*" (González Pacheco 1956: 1, 191); y la utopía:¹¹

¹⁰ Se trata de un cultismo que entra en España por vía religiosa y, por extensión, aparece definido en 1869 por el *Diccionario de la Academia* en sentido político: "Se extiende el mismo nombre a designar cualquier asociación cuyo objeto es propagar doctrinas políticas y a la misma propagación de ellas" (citado en Battaner Arias 1977: 79).

¹¹ Manifestación del interés por la utopía son dos de las obras de Quiroulet consultadas para este estudio: *En la soñada tierra del Ideal y La ciudad anarquista americana*, que anticipa para nuestro país, no ya para una comarca imaginaria como en la utopía clásica, cambios sociales radicales mediante la aplicación de los mecanismos políticos anarquistas. Sin embargo, nos hace notar Félix Weinberg que, si bien el utopismo alcanzó mayor receptividad y perduración entre los militantes libertarios, "dos prominentes figuras del anarquismo argentino insistirán sugestivamente: 'No nos torturan extraordinariamente los problemas futuristas que agitan el cere-

Y ahí va mi *utopía*: luchemos no por mejorar el antro sino por suprimirlo. ¡Hay que abolir las cárceles!... De *utopías* vivimos, por cuanto los que alentamos hoy gestando estamos la vida de mañana (Ghiraldo 1912: 161).

La generosa *utopía anarquista* clava mojonos efectivos en el terreno de los hechos (1924: 20).

Es este *idealismo* uno de los rasgos fundamentales que, considerando, los distingue de otras corrientes del entorno socialista:

Indiferentes han de ser al socialista todas las *ideas*, con tal que haya público abundante que vote; como al sindicalista, con tal que haya obreros abundantes que se agremien, o al maximalista, con tal que haya un pueblo numeroso que le apoye... El *anarquista* confía únicamente a la razón y grandeza de su *ideal* (*ibid.*: 264).

No obstante, junto al *ideal* está la *lucha*, como señala Félix Weinberg; tanto anarquistas como socialistas "repudiaban el ideologismo meramente especulativo" (1986: 11). Así se constituye la asociación *anarquía-ideal-lucha* que confirmamos en el siguiente enunciado de *Ideas y Figuras*:

Los *anarquistas*, que *luchan* siempre... se infiltran, tomando su puesto de *luchadores*, en aquellas asociaciones, que cobijan, que reúnen a todos aquellos hombres... más dispuestos para recibir y realizar los *ideales* redencionistas... ofrecen al revolucionario *anarquista* un campo fecundo de *propaganda* y un terreno preparado para su *acción* (núm. 126: 10, col. 3).

Por lo tanto, es también por esta *acción*, por la *acción directa*,¹² que los anarquistas se autodefinen en relación con otras posturas socialistas de tendencia reformista: "El anarquista es la *acción directa*... Él es la *guerra* contra un sistema social monstruoso" (González Pacheco 1956: 1, 141-2).

4. Anarquía-solidaridad

El pensamiento anarquista confiere a la *solidaridad* un papel esencial en el desenvolvimiento de la vida tanto natural como en socie-

bro de algunos camaradas... ¿Debemos dedicarnos a profetizar sobre el 'mañana', cuando lo que urge es resolver las cuestiones de 'hoy'?" (Emilio López Arango y Diego Abad de Santillán, *El anarquismo en el movimiento obrero*, 1925, citado en Weinberg 1986: 11).

¹² García Santos señala, para el caso español, dos empleos distintos del sintagma *acción directa*, que valen también para el anarquismo argentino: "uno por el que se le identifica con 'violencia', y otro como 'solución directa de los conflictos —entre el capital y el trabajo, sin intervención del Estado'" (1980: 74).

dad. La *solidaridad* llega a constituir de esta manera una ley fundamental de la vida. Así lo plantea Malatesta: "El anarquista sabe que la actividad de cada uno influye, de manera directa o indirecta, sobre la vida de todos, y reconoce por ello la gran ley de la *solidaridad* que domina tanto en la sociedad como en la naturaleza" (1988: 13).

Reclama, además, desde su postura anarquista, por sobre la *solidaridad* irreflexiva o maquinal, una *solidaridad* voluntaria y consciente como medio esencial de alcanzar el bienestar de todos en libertad. Así concluye la afirmación anterior:

Y puesto que quiere la libertad de todos, debe necesariamente querer que la acción de esta *solidaridad* necesaria, en lugar de ser impuesta y sufrida, la alegría e involuntariamente, en lugar de quedar librada al azar y verse usufrutuada en ventaja de algunos y para daños de otros, se vuelva consciente y voluntaria y se despliegue, por lo tanto, para igual beneficio de todos (*ibid.*).

Es esta *solidaridad* la que reclaman también nuestros anarquistas para la sociedad argentina y para la humanidad toda:

La nueva forma de convivencia humana que deseamos nosotros, los altruistas soñadores de una sociedad nueva, en que la felicidad reemplace a la desgracia, la alegría a las lágrimas, la abundancia a la miseria, la *solidaridad* al egoísmo individual, la libertad a la opresión (Quiroule 1925: 12).

Se declaran, entonces, en contra de la *insolidaridad*, es decir: "Olvido de las razones justicieras, altruistas y humanitarias que inspiraron a los más esclarecidos teóricos del *anarquismo* en su propaganda contra la *insolidaridad*" (López Arango 1942: 212).

En su discurso identifican *solidaridad* y *fraternidad*:¹³ "¡Por la *solidaridad*, entonces, por la verdadera *fraternidad* humana, flor, esperanza, única!" (Ghiraldo 1912: 169).

La estrecha relación de estas nociones con la realización de la *anarquía* se hace evidente en la obra de Quiroule *En la soñada tie-*

¹³ Sobre la convivencia de ambos términos en el discurso socialista francés hacia fines del siglo XIX, señala Jean Dubois: "La valeur morale et presque religieuse qui s'attache à 'fraternité' explique que les révolutionnaires socialistes commencent à lui préférer 'solidarité', terme né avec la Révolution, mais dont l'extension se situe au moment où P. Leroux et C. Pecqueur font paraître leurs œuvres" (1962: 82).

rra del *Ideal*, donde describe una utópica comuna anarquista que resalta el exponente de lo que califica como civilización *fraternal* y recibe, así, la designación de *Acracia de fraternidad*:¹⁴

Esta Comuna de hombres libres, buenos, animosos y sabios, con su exponente materializado de *fraternal civilización*... nada más turbó ya el gran silencio de paz que caía de la bóveda del mundo, envolviendo el nocturno descansar de los moradores de esta *Acracia de fraternidad* (Quiroule 1924: 76).

Otra noción fundamental del área semántica de *solidaridad* se expresa en el término *apoyo mutuo*, que aparece también complementado con la idea de *libre acuerdo*. *Apoyo mutuo* y *libre acuerdo* representan dos principios básicos de la teoría de Kropotkin que culmina en el comunismo anárquico, corriente de gran repercusión entre nuestros anarquistas de principios de siglo.¹⁵ Ambas nociones se asocian en el discurso de González Pacheco con el sentido de la *solidaridad*, de lo *solidario*: "La industria sirve al Estado, porque deforma al hombre; hiere de muerte el sentido de lo *solidario* y cósmico. Mientras que en las labores del campo va implícita la alegría de crear en base al *apoyo mutuo* y al *libre acuerdo*" (González Pacheco 1956: 1, 149).

Desde la postura filosófica del *apoyo mutuo* Antillí discute el fundamento de la teoría de la evolución darwinista, que ve en la lucha por la vida el factor principal de la evolución. De acuerdo con Kropotkin, Antillí presenta el *apoyo mutuo* como un factor de evolución no menos fundamental:¹⁶

¹⁴ No hemos encontrado en los textos consultados otra muestra del término *acracia*. En el caso del adjetivo correspondiente *acrático*, registramos dos textos de *Ideas y Figuras* pertenecientes a Juan Carulla: "transformaciones acráticas" (núm. 122: 10, col. 2), y "libertad acrática" (*ibid.*: 11, col. 2).

¹⁵ Explica Cappelletti: "El pensamiento de Kropotkin comprende tres momentos esenciales: 1) la fundamentación biológico-histórica y la teoría de la ayuda mutua; 2) la ética, que es centro de todo el sistema, ya que se basa en la teoría de la ayuda mutua y sirve, a su vez, a las doctrinas sociales y políticas; 3) la doctrina del comunismo anárquico... que constituye la culminación y la meta del pensamiento Kropotkiniano" (1992: 112). Con respecto al *libre acuerdo*, leemos al propio Kropotkin: "La humanidad intenta libertarse de toda especie de gobierno y satisfacer sus necesidades de organización, mediante el libre acuerdo entre individuos y grupos que persigan los mismos fines... el común acuerdo reemplaza a la ley, y pasando por encima de las fronteras, regula los intereses particulares con la mira puesta en un fin general" (Kropotkin 1957: 30).

¹⁶ Advierte Cappelletti que algunos de los continuadores de Darwin, al considerar la lucha por la vida como único factor de la evolución, llegaron a extraer

De lo deducido de las leyes de la vida por los filósofos darwinistas burgueses, que han estado apesurados, los *anarquistas*, con más calma, han mostrado alguna ley que aquéllos habían saltado, o sea el triunfo del *apoyo mutuo* en la lucha por la vida (1924: 187).

Y, en fin, la *solidaridad* y el *mutuo acuerdo* reemplazarán en el orden anarquista a la organización coercitiva de las instituciones que caracterizan a la sociedad contemporánea: "Frente a este engranaje de mentiras, de abusos y de infamias, que forman una sola explotación, se alza vigoroso... un ejército de bravos, sin jefes, ni jerarquías, sin otra disciplina que la de la *solidaridad* y la del *mutuo acuerdo*" (Ghraldo 1912: 77).

La *solidaridad*, por último, adquiere en el discurso anarquista la condición de *revolucionaria*. Se constituye así en arma de transformación social. Es lo que expresan los siguientes textos:

Frente al capitalismo, para vencer su prepotencia y abatir su dominio, únicamente será eficaz el arma de la *solidaridad proletaria* (López Arango 1956: 1, 26).

Esta *solidaridad revolucionaria* de la ciudad con el campo y viceversa, es efectivamente, una de las condiciones esenciales para que tengan éxito nuestros proyectos de transformación social (Quiroule 1921: 4).

3.2.2. Oposiciones

La prédica anarquista se concentra principalmente en tres planos fundamentales: el plano político, el plano social y el plano económico. En relación con estos tres planos se pueden detectar en el discurso libertario tres oposiciones semánticas básicas en las que se afirma su postura revolucionaria; son las expresadas por las parejas antitéticas *anarquía/autoridad*, *anarquía/capitalismo* y *anarquía/privilegio*, correspondientes a los planos político, económico y social respectivamente. Estas oposiciones semánticas esenciales se proyectarán en el discurso en un léxico abundante y variado que por su extensión presentaremos en sus aspectos más destacados.

del evolucionismo "cual lógica consecuencia, una justificación del capitalismo y, en general, de la opresión de los débiles y los pobres por los fuertes y los ricos" (1992: 112), lo cual entra en total contradicción con el comunismo anárquico de Kropotkin.

1. Anarquía/autoridad

ESTÁ en la esencia del anarquismo la negación del principio de autoridad. El significado etimológico de la palabra *anarquía* —‘sin jefe’— revela el núcleo ideológico básico de esta postura. “Sin jefe” no significa que descarten toda noción de *autoridad*. *Anarquía* significa sin autoridad en la medida en que ésta sea impuesta desde afuera, por la fuerza física, económica o intelectual. En efecto, a esta noción trascendente de *autoridad* los pensadores anarquistas oponen una autoridad immanente, surgida de la naturaleza misma: es la autoridad de las leyes naturales. Así lo expone Mijail Bakunin, uno de los principales ideólogos de la filosofía política del anarquismo:

¿Qué es la autoridad? ¿Es el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiestan en el encadenamiento y en la sucesión fatal de los fenómenos, tanto del mundo físico como del mundo social? En efecto, contra esas leyes, la rebeldía no sólo es prohibida, sino que es imposible (Bakunin 1990: 37).

Fuera de estas leyes, los anarquistas rechazan toda legislación por coercitiva e impuesta desde una parcialidad que constituye su principal favorecida. Afirmar también Bakunin:

En una palabra, rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiadas, patentadas, oficiales y legales, aunque salgan del sufragio universal, convencidos de que no podrán actuar sino en provecho de una minoría dominadora y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sometida.

He aquí en qué sentido somos realmente anarquistas (*ibid.*: 45).

Por lo tanto, la oposición al principio de autoridad se manifiesta principalmente en el rechazo a los institutos básicos de toda organización política vertical: el Estado y la ley. Ambas entidades constituyen para el pensamiento anarquista la expresión de una organización jerárquica y coactiva de la sociedad, a la que dividen, a su vez, en una clase gobernante, o de explotadores, según Bakunin,¹⁷ y

¹⁷ Así asocia Bakunin los términos *explotación*, *gobierno* y *Estado*: “Explotaciones y gobierno, el primero al dar los medios para gobernar, y al constituir la base necesaria y el fin de todo gobierno, que a su vez legaliza y garantiza el poder de explotar, son los dos términos inseparables de todo lo que se llama política. Desde el principio de la historia han formado propiamente la vida real de los Estados” (1990: 140-141).

una clase dominada, la de los gobernados o explotados. De acuerdo con esta concepción del Estado, encontramos en el discurso anarquista una estrecha vinculación de los términos *autoridad*, *Estado* y *estatismo*, con términos eminentemente negativos como *tiranía*, *esclavitud*, *sumisión* y *explotación*. Todos estos términos forman parte de la constelación de opuestos del término *anarquía* y los de su serie derivativa. Así lo comprobamos en el siguiente fragmento de López Arango:

La base teórica del *anarquismo* está en la negación del Estado. Esta premisa es aceptada por todos los adversarios decididos del principio de *autoridad*. Pero no basta con declarar que los revolucionarios deben emprender, como tarea previa, un ataque tenaz y continuado contra ese *órgano de la tiranía*, al servicio de la clase privilegiada, que encarna y perpetúa a través de los cambios de sistema la *esclavitud* del obrero y la *sumisión* del ciudadano a la *autoridad* de los mandones. El *estatismo* existe hasta en las formas menos conocidas del concierto económico, porque es causa y efecto de la *explotación* del hombre por el hombre (López Arango 1942: 59).

Estado, *autoridad*, *gobierno*, *poder*, constituyen en este discurso variantes combinatorias que se asocian a otros tantos términos negativos como *violencia* y *brutalidad*:¹⁸

Luego el mal del *gobierno* no reside en el sistema bajo el cual se manifiesta, sino en su esencia, en su alma, en su idea misma. Y si el mal del *gobierno* es ingénito al *gobierno* mismo, si sus frutos son la *brutalidad* y *violencia*, combatir el *gobierno* en sí, es el deber de los *anarquistas* (*Ideas y Figuras*, 121: 8 col. 2).

Por consiguiente, el *poder*, identificado con la facultad de dictar *leyes*, se opondrá a la esencia misma de la idea anarquista, expresada en la palabra *libertad*:

¿Qué significa el *poder*? Significa la facultad de dictar *leyes* y obligar a cumplirlas por la fuerza... esta forma será esencialmente mala para nosotros, y estará preñada de castigos... y entre cárceles, ejecuciones, un cuerpo que dicta *leyes* y unas personas que ejercen el *poder*, sufrirá y sucumbirá en absoluto nuestra *libertad* (1924: 205).

¹⁸ La vinculación *Estado-violencia* es básica en los pensadores anarquistas. Malatesta expresa: “Por ello somos enemigos del Estado, que es la organización coercitiva, es decir violenta, de la sociedad” (1988: 36).

La ley aparecerá entonces en contextos altamente negativos y vinculada también a la noción de *tiranía*:

Años hace del hecho y recién la ley — arma tortuosa, goma flexible que se estira para los pillos y se ciñe como una sierpe al cuello de los hombres honrados — se atreve a dar su fallo... Estamos a las puertas de una *tiranía leguyesca* (*Ideas y Figuras*, 130: 11, col. 5-6).

Los partidarios de estas manifestaciones de la autoridad — el Estado y la ley — recibirán designaciones peyorativas como *estatólatras*:

Los *estatólatras* proclaman una idea igualitaria; pero la igualdad es para ellos uniformidad, nivelamiento de derechos y necesidades, operado mediante el rasero del Estado. Confían a las *leyes*, *violencia* codificada, la tarea de hacer iguales y libres a los hombres (López Arango 1942: 248).

Como *legalitarios*:¹⁹ “los *legalitarios* — socialistas, comunistas y los “camaleones” nuestros — piquetearon y durmieron el coraje popular” (González Pacheco 1956: 1, 140); y la designación más general de *autoritarios*:²⁰ “Una dolencia que padecen todos los autoritarios, desde los negros hasta los rojos: el Estado” (*ibid.*: 1, 116).

Esta tendencia hacia lo que denominan *estatismo* separa a los anarquistas de otras ramas del socialismo, a las que se refieren las designaciones de *socialismo estatista* (*ibid.*: 60), *social-estatismo* (*ibid.*: 104), *socialistas de Estado* (1924: 263) o *socialistas autoritarios*, frente a los cuales los anarquistas se autodefinen como

¹⁹ El término *legalitario*, como *autoritario*, *igualitario*, *humanitario*, responde a una formación característica del vocabulario político-social que se remonta al léxico de los socialistas utópicos en Francia. Explica Dubois: “La formation en -(i)aire est caractéristique du vocabulaire politique et social. Sur le plan morphologique, elle apparaît sans difficulté, liée au substantif en -ité. Sur le plan historique, la plupart de ces qualificatifs ont été formés entre les années 1830 et 1848, ils se rencontrent presque tous pour la première fois dans les écrits des socialistes utopiques” (1962: 170).

²⁰ Dubois da cuenta del empleo de *autoritario* en la segunda mitad del siglo XIX: “‘Autoritaire’ est un mot fréquent en 1869-1872... en 1870, dans un affiche du 15 octobre, les ‘gouvernements autoritaires’ sont, pour les républicains, les monarchies absolues... Le ‘communisme autoritaire’ est défini comme étant celui de l’Internationale et plus particulièrement celui de Marx et d’Engels. Ce dernier, dans une lettre à P. Lafargue, se plaint que les ‘bakounistes’ se servent abusivement du mot pour dénoncer tout ce qui leur est hostile” (1962: 74-75).

libertarios.²¹ Así lo confirman los siguientes fragmentos de López Arango:

Es de una evidencia absoluta el divorciamiento existente entre los *socialistas autoritarios* y los *anarquistas*... resultando de la práctica dos conductas tan opuestas, habiendo llegado el social-reformismo a aceptar como necesaria e imprescindible la existencia del Estado (López Arango 1942: 163).

Agotadas las polémicas en torno a las cuestiones tácticas y teóricas de la Internacional, y ya perfectamente definidas las dos tendencias *socialistas* — la *autoritaria* y la *libertaria*... (*ibid.*: 54-55).

2. Anarquía/capitalismo

Como en sus países de origen, el radio de acción del anarquismo en Argentina se centró fundamentalmente en el movimiento obrero, en sus luchas por las reivindicaciones de la clase trabajadora.²² Uno de los aspectos de estas luchas promovido desde la ideología anarquista estaba orientado a combatir la organización económica y social basada en la economía de mercado, el industrialismo y la propiedad privada de los medios de producción, organización que designan con el término *capitalismo*.

Para los anarquistas, el objetivo primero de las organizaciones obreras debe ser, entonces, combatir el *capitalismo* o *régimen capitalista*.²³ Así lo hace explícito López Arango: “El movimiento obre-

²¹ López Arango presenta causas y protagonistas de esta separación: “Las sucesivas adaptaciones del marxismo al ambiente burgués, con lo que llegaron los partidos políticos socialistas a convertirse en los más firmes puntales del Estado, por la lógica de un proceso ideológico divergente en el sector antipolítico y antiestatista, determinaron una neta y definitiva separación de las corrientes del socialismo... La lucha entablada entre *autoritarios* y *libertarios*, atribuida por los elementos neutros a una querrela personal entre Marx y Bakunin, no sólo separó a los grupos militantes de ambas fracciones, sino que también trazó una profunda línea divisoria” (López Arango 1942: 49).

²² Así lo confirmará posteriormente el historiador anarquista Abad de Santillán: “Pero donde el anarquismo tuvo su base más dilatada y persistente fue en el movimiento obrero... Animó la creación de sindicatos de oficio, dio vida a la Federación Obrera Regional Argentina, de larga y agitada historia. Estuvo en los movimientos de reivindicación de mejores salarios, jornadas más cortas... etc” (1957: III, 184).

²³ Sobre el origen de *capitalismo* y *capitalista*, señala Dubois: “‘capitalisme’ vient à peine de se répandre, si l’on en croit M. Block, en 1872. Mais ses emplois ont été déterminés dès son apparition par ceux du mot ‘capitaliste’. Ce dernier est plus ancien puisque il date du XVIII^e siècle et l’on peut en suivre l’histoire depuis la Révolution, à travers les œuvres des socialistes” (1962: 48).

ro es, considerado en su naturaleza material, el resultado de una reacción colectiva —de la clase trabajadora— contra el *régimen capitalista*'' (*ibid.*: 124).

Por consiguiente, la oposición *anarquía/capitalismo* se convierte en una de las relaciones conceptuales básicas del discurso anarquista en Argentina. Relación que se hace evidente también en este texto:

Queremos definir la trayectoria del *anarquismo* sobre la realidad inmediata, no como una línea paralela al proceso de la *economía capitalista*, sino como una potencia espiritual divergente, en constante rechazo de las construcciones sociales sujetas al fatalismo histórico: a las necesidades que determinan, según los teóricos marxistas, la continuidad del *régimen capitalista* (López Arango 1942: 16).

El sentido negativo que este discurso otorga a *capitalismo* se manifiesta en su estrecha asociación con nociones que presentan oposición esencial a la idea de *anarquía*, como *autoridad*, *Estado* y *servidumbre*. Señala López Arango:

El *capitalismo* no se sostiene por sí mismo, por la potencia de su máquina económica... se sostiene sobre la *servidumbre* voluntaria de los asalariados y con el concurso de fuerzas activas y pasivas contenidas en el *principio de autoridad*, que es la base del *Estado* (López Arango 1942: 114).

Estado y *capitalismo* son, por lo tanto, dos formas de la *tiranía* que azota al trabajador. Así lo expresa Ghirardo:

En todos los congresos obreros habidos hasta la fecha en el país, se ha reconocido y aprobado la lucha general como el arma específica y suprema del proletariado en su lucha contra la *tiranía del Estado* y el *capitalismo* (*Ideas y Figuras* núm. 125: 6, col. 2).

Aquí tenemos, aquí, como en Europa, al obrero del taller o al que siembra los campos, *tiranizado* en la misma forma por el temible *régimen capitalista* imperante, *sometido* por la ley del salario (Ghirardo 1912: 9-10).

A la tiranía del *capitalismo* o *capital* corresponden los términos *opresión* y *explotación*, este último característico del léxico socialista ya desde la segunda mitad del siglo XIX.²⁴ Afirma también Ghirardo: "Porque, digámoslo de una vez, nuestra época es época de

²⁴ Así lo confirma Dubois: "Cette 'oppression, aboutit à l'exploitation', un des mots essentiels du vocabulaire socialiste. Car l'idée d'oppression y est transférée dans le domaine économique" (1962: 77).

explotación y *opresión*. El *tirano*, formidable del día, es el *capital*'' (*ibid.*: 76).

Contra esta tiranía se alza el *trabajo* como un poder *emancipador*. Se constituye, por lo tanto, una oposición esencial al léxico anarquista y socialista en general, la expresada en la pareja antitética *trabajo/capital*: el segundo por su índole opresora y explotadora, en oposición al primero, de índole emancipadora.²⁵ Sobre esta índole explica Antilli:

El *poder emancipador del trabajo* hasta ahora no ha sido bien considerado. Con sólo dejarle la debida libertad, el *trabajo emanciparía* bien pronto a toda la especie humana. El *capital* está obligado a detener a cada paso al *trabajo emancipador*... Si se le deja en libertad de *producir* nada más cuanto está en su capacidad actualmente, quebraría al *capitalismo*, y *emanciparía* de él con sólo seguir *produciendo* (1924: 246).

En su texto se observa con evidencia la antinomia *trabajo producir-productor/capital-capitalismo*. Por su parte, Quiroule pone de manifiesto la vinculación de esta antinomia con las condiciones de realización de la *anarquía*: "La lucha entre el *capital* y el *trabajo* está en su punto culminante... ¡Ése es el momento histórico que esperamos para hacer florecer la *Anarquía*!" (1914: 2).

Uno de los rasgos que caracterizan el *régimen capitalista* o *régimen del salariado* (López Arango 1942: 17) como un sistema de opresión es el referido en el sintagma *ley del salario*:²⁶ "Tenemos aquí... al obrero del taller o al que siembra los campos, *tiranizado* en la misma forma por el terrible *régimen capitalista* imperante, *sometido* por la *ley del salario*, a la ambición y al capricho del amo" (Ghirardo 1912: 9-10).

²⁵ Con respecto al origen del par antonímico *trabajo/capital* manifiesta Dubois: "Le couple oppositionnel 'travail/capital' trouve son origine dans les doctrines économiques de la première moitié du XIXe siècle" (1962: 48). Y refiriéndose a su evolución semántica hacia el campo social, agrega: "La valeur d'emploi se modifie en effet lorsque l'antagonisme économique est porté sur le plan social; les rapports du 'capital' et du 'travail' sont définis en tant que rapports d'une 'classe supérieure' opprimant une classe inférieure" (*ibid.*).

²⁶ La estrecha interrelación entre *capitalismo* y *salario*, así como el valor negativo de este último término, se observa claramente en *La conquista del pan* de Kropotkin, una de las obras fundamentales del pensamiento anarquista: "El salario ha nacido de la apropiación personal del suelo y de los instrumentos para la producción por alguno. Era la condición necesaria para el desarrollo de la producción capitalista; morirá con ella" (1957: 26).

Esta ley aparece en el discurso anarquista como propiciado por el sometimiento y servidumbre que afecta a los *asalariados*,²⁷ término que designa uno de los estamentos característicos de la sociedad sujeta al capital y presenta en tal sentido oposición antinómica a *capitalista*, aplicado a quienes están en posesión de los capitales o instrumentos de trabajo: "El *capitalismo* no se sostiene por sí mismo... Se sostiene sobre la servidumbre voluntaria de los *asalariados*" (López Arango 1942: 114). Sustitutos semánticos de *asalariados* serán, por consiguiente, aquellos términos que hacen referencia a las fuerzas humanas del trabajo y de la producción, como *obreros*: "El salario del *obrero* es insuficiente para su subsistencia, y el *capitalista* no quiere o mejor dicho no puede mejorarlo" (Quiroule 1914: 2).

Trabajadores: "Suponen que los *trabajadores* poseen, por el hecho de ser explotados, conciencia de clase" (*ibid.*: 119-120).

Productores: "Los laboriosos *productores* que sólo cuentan con un mísero jornal cuando logran alquilar sus brazos al ogro *capitalista*" (Quiroule 1925: 12).

Proletarios:²⁸ "Si se admite a los *proletarios* en la propiedad por pocos minutos" (Antillá 1924: 283).

Asalariados, obreros, productores, proletarios, constituyen los individuos de la *clase trabajadora*: "El movimiento obrero es... el resultado de una reacción colectiva —de la *clase trabajadora*— contra el *régimen capitalista*" (López Arango 1942: 124).

²⁷ Del léxico de la economía política, los términos *salariado* y *asalariado* pasan al léxico social hacia 1830 en los medios socialistas franceses y son particularmente difundidos por pensadores anarquistas como Proudhon. Según explica Dubois: "À la fin du Second Empire 'salarier' ne désigne plus seulement 'la condition économique du salarié' ou 'l'ensemble des travailleurs' mais il traduit une situation à la fois économique et sociale, caractérisée par ce qu'on appelle déjà 'l'exploitation de l'homme par l'homme'" (1962: 47).

²⁸ El término *proletario* poseía ya cierta antigüedad en el léxico social del español bonaerense. Lo encontramos definido por Esteban Echeverría, uno de los cultores del Romanticismo Social rioplatense, en una nota a su ensayo "Sentido filosófico de la Revolución de Febrero en Francia", de 1848: "Proletario: el que no tiene propiedad alguna y vive del salario que le dan por su trabajo" (1915: 275). En referencia al vocabulario de dicha Revolución, señala Dubois: "Les mots 'prolétaires' et 'masses' appartiennent au vocabulaire de 1848. Certes on les trouve antérieurement, mais c'est surtout à partir de 1840 et de la vulgarisation des doctrines socialistes qu'ils prennent une grande extension" (1962: 122). Y sobre su significado afirma: "Si l'on cherche à préciser alors le contenu sémantique, on trouve plutôt la description d'un état social que celui d'une place dans le système de production" (*ibid.*: 123).

Identificada con el *proletariado*: "Contrarrevolucionarios son los social-demócratas, porque toman partido por la *clase capitalista* contra el *proletariado*" (*ibid.*: 158).

Y con la mayoría, es decir, el *pueblo*, la *masa*:²⁹ "El *pueblo*, la *masa* mayor, inmensa, contra esa minoría de todo el mundo, y de siempre: los burgueses" (González Pacheco 1956: 1, 60).

Ya que es el *pueblo*, sometido por el capitalismo a la *proletarianización*, quien sufre sus consecuencias funestas, sintetizadas en este discurso en el término *miseria*.³⁰ Así lo manifiesta Antillá: "No hay motivos para felicitarse de ningún progreso *capitalista*, si nos atenemos a los problemas sociales, porque ellos conducen solamente al *pueblo* a una más descarnada y negra *miseria*" (1924: 41).

Agrega, entonces, más abajo: "Y como el progreso es continuo y lleva la tendencia de ser cada vez más sus pasos gigantescos, los *grupos proletarios* tienen delante de sí una más baja y terrible *proletarianización*... Les aguardan *miserias* desconocidas" (*ibid.*).

Por consiguiente, *obreros, proletarios, trabajadores*, todas estas voces, presentan como posible sustituto el de *explotados*, término de marcado carácter revolucionario:³¹

Pero como la fuente de explotación que ha de suministrar su substancia al *capital* son los mismos nombres, he ahí que tiene que llegar inevitablemente a la bancarrota el *régimen capitalista*. Éste es un régimen que sin *explotados* muere (*ibid.*: 43).

Otro de los rasgos fundamentales del sistema capitalista se expresa en síntesis en la palabra *propiedad*. La estrecha asociación *capitalismo-propiedad* se observa en una de las reflexiones de Malatesta en la que hace surgir el anarquismo precisamente de la oposición a la propiedad capitalista y al Estado:

²⁹ Véase nota anterior.

³⁰ La asociación *proletario-miseria* es característica del discurso socialista (*cf.* Dubois, 1962: 123 y Battaner Arias 1977: 152, nota 153), como lo es, por consiguiente, la asociación *miseria-capital*: "No podemos... seguir colaborando con la obra insensata del *capital*, con sus ciudades inmensas y sus magnas empresas especulativas, factores forzados de *miseria* y de ruinas" (Quiroule 1914: 9).

³¹ La asociación *trabajadores-explotados* ya se encuentra en el léxico socialista revolucionario del último cuarto del siglo XIX. Así la interpreta Dubois: "Celle-ci met en lumière avec violence les conséquences de 'l'antagonisme économique'. On la lit dans les proclamations de l'Internationale, lors de la grève du Creusot (13 avril 1870)" (1962: 41).

Y cuando algunos... vieron que este dominio de los primeros y esta sujeción de los segundos, a través de las alternativas históricas, dieron origen a la propiedad capitalista y al Estado, y se propusieron abatir al Estado y a la propiedad, nació el anarquismo (Malatesta 1988: 9).

Exaltada por la burguesía liberal entre los sagrados derechos del hombre, *propiedad* —así como *propietario*— se convierte en el discurso anarquista, en una palabra de contenido eminentemente negativo. Aparece asociada al campo léxico de *delito*, en términos como *crimen*, *depredación* y *asesinato* (Antillá 1924: 72) y, principalmente, a la palabra *robo*, asociación acuñada para la fraseología libertaria en la tesis de Proudhon “la propriété, c’est le vol” (*Qué es la propiedad*, 1840), retomada en este fragmento por Antillá: “¡Salud, pues, Proudhon, quien primero dijiste que la *propiedad* era un robo. Con ello hiciste caer la viga del ojo de la humanidad robada, oprimida y miserable” (*ibid.*: 265).

La *propiedad* se asocia, por lo tanto, a los principales conceptos antitéticos a la *anarquía*, como *autoridad*: “La *propiedad* y la *autoridad*, nacidas una del robo y la otra de la violencia” (*ibid.*: 35).

*Estado*³² y privilegio: “Nadie consiente, de buena gana, a que se le oprima, veje y despoje de lo suyo, y era esto, precisamente, lo que pasaba con el régimen, que destruimos, de la *Propiedad privada*, del *Privilegio* y el *Estado* dominador” (Quiroule 1924: 37).

Y se identifica con la *miseria*: “La *propiedad* es *miseria*, *miseria* para el que no es *propietario*” (Antillá 1924: 282).

Por consiguiente, la estrecha vinculación con *miseria*, con *robo* y *privilegio* convierte a los *propietarios* en una facción enemiga de los *trabajadores*: “La *Propiedad* es una gran facción, que se levanta directamente contra las reivindicaciones o soberanía creciente de los *trabajadores*... Sólo se ven en el mundo las facciones de los *propietarios*, practicando el *crimen* o el *asesinato*” (*ibid.*: 72).

Y, en definitiva, del género humano: “El *propietario* es un señor de hombres, continuamente crecido con los *robos* y *depredaciones* que en toda legislación es su derecho. Este enemigo del género humano” (*ibid.*: 265).

³² Así explica Cappelletti la relación de las nociones *propiedad-autoridad-Estado* en la obra de Proudhon: “Al dualismo propietario-proletario le corresponde el dualismo gobernante-gobernado. He aquí la tesis central de *¿Qué es la propiedad?*: admitir la propiedad es admitir el Estado; admitir el derecho absoluto sobre las cosas equivale a admitir el dominio absoluto sobre las personas” (1992: 96).

La solución anarquista, principalmente de la línea del mutualismo proudhoniano, frente al despojo que significa para ellos la *propiedad*, es su reemplazo por el concepto de *posesión*.³³ Concepto que encontramos también en nuestros textos. Así Quiroule, luego de plantear por boca de uno de sus personajes la posibilidad de que: “La Revolución habrá roto todo derecho de *propiedad individual* sobre la tierra, el ganado, los ríos” (Quiroule 1921: 13), le hace decir más adelante: “Después de serena reflexión, optamos por la implantación del comunismo libertario en la agrupación humana. Por dicho sistema, se pone a los habitantes en *posesión colectiva del suelo*” (*ibid.*: 15).

Clase trabajadora/clase capitalista o *propietaria* constituyen, por lo tanto, los dos polos de la *sociedad capitalista* (Quiroule 1914: 2), o, en términos más amplios, de la *civilización capitalista* (Quiroule 1924: 52), civilización calificada de “mentida” (Quiroule 1914: 13) o “ficticia” (*ibid.*: 9), por alejada de la vida natural, caracterizada en este discurso fundamentalmente por la *libertad*, la *fraternidad* y la *ayuda mutua*.

Como sustituto de esta *sociedad* o *civilización capitalista*, los anarquistas, particularmente los de la línea de Kropotkin, proponen al mundo obrero el *comunismo anárquico*, de manera que lleguen a expresar, en relación con nuestro país, que: “La historia del movimiento social en esta república es la historia del *comunismo anárquico*. Ninguna idea como ésta ha trabajado entre el pueblo tan duramente” (González Pacheco 1956: 1, 50).

Se trata de una doctrina económica y política que, impuesta en Europa a partir de la década de 1880, alcanzó difusión en los medios libertarios argentinos de principios del siglo XX.³⁴ Así la sintetiza Ángel Cappelletti:

Su punto de partida es: “De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades”. Los anarco-comunistas aspiran a suprimir por completo

³³ Sobre este reemplazo explica Cappelletti: “Se trata de abolir o de olvidar la noción misma de propiedad como derecho absoluto. En realidad, las cosas no son de nadie. Pero el uso y la *posesión* de las mismas, que es un derecho limitado y relativo, corresponde, en cambio, a quien las utiliza” (1992: 97). En cambio, no encontramos este reemplazo en otros términos derivados, así *poseedor* aparece en nuestros textos como sinónimo de *propietario* (cf. Antillá 1924: 244).

³⁴ La validez otorgada mayoritariamente a esta doctrina se hizo manifiesta en el V Congreso de la FORA (Federación Obrera Regional Argentina) celebrado en Buenos Aires en 1905, en su recomendación del comunismo anárquico, aprobándolo por 54 votos contra 2 (cf. Abad de Santillán 1971: 142).

cualquier forma de salariado. No sólo la tierra y los medios de producción deben ser comunes, según ellos, sino también el producto. El criterio de distribución está dado por las necesidades reales de cada miembro de la sociedad (1992: 36)

Como sintagma conformado por dos denominaciones que, en primera instancia, constituían expresiones contradictorias desde el punto de vista ideológico, el término *comunismo anárquico* se prestaba en esta época a confusión.³⁵ Por ello, sus mismos difusores dedican mucho de su reflexión a su esclarecimiento. En Argentina, López Arango advierte, por una parte, que:

Para los *comunistas anárquicos* la división entre las palabras *comunismo* y *anarquismo* no existe. Sin embargo, no siempre corresponde la denominación de las teorías, máxime si a fuerza de sistematizarlas se olvida una parte de su esencia (López Arango 1942: 98).

Por otra, aclara la unión de ambos conceptos:

Y nos interesa en particular la definición del *comunismo*, como base económica de la ideología *anarquista*, ya que las influencias autoritarias y capitalistas contribuyen hoy a alejarnos de la idea básica de la libertad, de la justicia y del derecho, que sólo podrá ser efectiva en una *comunidad* de hombres que sepan practicar el *apoyo mutuo* (*ibid.*: 99).

En consecuencia, los términos de la serie derivativa de *comunismo* se convierten, en su discurso, en básicos del pensamiento anarquista argentino. Entre dichos términos se destacan: *comuna* y *comunalismo*.³⁶

³⁵ El punto de confusión estaba en el empleo del término *comunismo*, que, como expresión de las teorías económico-políticas de Marx, era considerado por los anarquistas en total contradicción con sus aspiraciones antiestatistas y anticapitalistas. El sintagma *comunismo anárquico* es aclarado ya por Kropotkin: "Pero nuestro comunismo no es el de los falansterios ni el de los teóricos autoritarios alemanes, sino el comunismo anarquista, el comunismo sin gobierno, el de los hombres libres. Esto es la síntesis de los dos fines perseguidos por la humanidad a través de las edades: la libertad económica y la libertad política" (1957: 29).

³⁶ El antecedente más inmediato de este empleo del término *comuna* y los derivados *comunal*, *comunalismo* y *comunalista* se remonta al gobierno revolucionario que, con el nombre de *commune*, se instaló en París desde el 18 de marzo al 28 de mayo de 1871, el que, a su vez, evoca la comuna revolucionaria de 1793. En referencia a estos meses, Dubois señala el valor afectivo del término, asociado íntimamente al recuerdo de la "Grande Révolution", y agrega: "Les interférences

Debemos buscar en el *comunalismo*, esto es, en la raíz de las sociedades humanas, las demostraciones históricas que prueban la posibilidad de la vida social prescindiendo del *capitalismo* y del *Estado*.

En la *comuna* está el fundamento de las teorías *anarquistas*, porque la concepción *libertaria* no tendría una verdadera base revolucionaria si eludiera la solución del problema económico en beneficio de todos los seres humanos (López Arango 1956: 103).

Comunal: "La organización comunal... es, principalmente en este siglo del oro y del hierro, un punto de partida para reivindicar esa autonomía y esa independencia para los esclavos del salario" (*ibid.*: 195).

Y *comunalista*:

Se puede ser *comunalista* —esto es, partidario de la organización siguiendo las líneas que señalan los diversos organismos humanos, sin tener en cuenta el proceso de la centralización capitalista o las "especialidades" creadas por el industrialismo... (*ibid.*: 95).

Por último, la estrecha vinculación entre *anarquismo* y *comunismo anárquico* favorece en algunos contextos la identificación de ambos términos y con el sintagma *socialismo libertario*: "El *anarquismo* es una filosofía, a la vez que el *anarquismo* —es decir, el *socialismo libertario*, el *comunismo anárquico*— no se aparta de estudiar todos sus puntos, según una ciencia viva... o sea la sociología" (1924: 187).

Y *comunismo libertario*: "Después de la serena reflexión, optamos por la implantación del *comunismo libertario* en la agrupación humana. Por dicho sistema se pone a los habitantes en posesión colectiva del suelo" (Quiroule 1921: 15).

3. Anarquía/Privilegio

LA oposición *anarquía/capitalismo* que acabamos de analizar se prolonga, en el orden social, en otra de las antinomias básicas del pensamiento libertario, la expresada en la oposición *anarquía/privilegio*. El régimen económico capitalista es considerado en

sont nombreuses avec deux autres emplois: celui de 'fédération des communes' où, à partir du sens administratif, Proudhon puis Bakounine ont développé un emploi politique, et celui de 'communisme' dont nous avons dit qu'il détourne parfois 'commune' de sa signification révolutionnaire" (1962: 113).

dicho pensamiento como el principal promotor del privilegio de clase de las sociedades modernas. Así lo sugiere el siguiente texto de López Arango: "Todas las reformas económicas tienden, en consecuencia, a perpetuar el *régimen capitalista* y la misma revolución obrera no sería otra cosa que un cambio de *clases privilegiadas* si se realizara sobre el plano de la economía *capitalizada* (López Arango 1942: 18).

Por consiguiente, la *anarquía*, el nuevo orden a que aspiran los libertarios como sustituto del capitalista, posee entre sus rasgos fundamentales la anulación de todo *privilegio*, por ser éste manifestación de la injusticia en la sociedad. Es así como la "Acracia" ideal descrita por Quiroule en su obra *En la soñada tierra del Ideal* presenta como una de sus características principales la abolición de los privilegios: "Y si no fuera porque abolimos todos los *privilegios*, a él le correspondía, sin disputa, el de estas gloriosas funciones" (Quiroule 1924: 9).

En esta Acracia, asegura uno de los personajes de la novela: "han desaparecido aquellos factores de maldad que, como el *privilegio* e imperio de una clase sobre la otra, los impulsaba a alzarse contra los *privilegiados* y los déspotas" (*ibid.*: 38-39).

Abolir el *privilegio* es, por consiguiente, uno de los móviles de la lucha anarquista, ya que toda situación de *privilegio*, de *rangos*, *clases*, *títulos* y *jerarquías* contradice el instinto de *igualdad* implícito en la *anarquía* y así reconocido por González Pacheco:

Aparte de lo que uno sepa y, aun mismo, lo que uno sienta, la *anarquía* también es una prolongación de ese instinto de *igualdad* presente en todos los núcleos sociales desde el principio del mundo... Y cuando esta sociedad, o la anterior, o cualquiera, para mejor gobernarlo, proclama *rangos* y *clases*, *títulos* y *jerarquías*, yo a él lo proclamo (González Pacheco 1956: 1, 179-180).

El discurso anarquista difunde, entonces, su lema *igualitario*: "hemos de respetar el lema *igualitario*. 'El que quiera comer, que trabaje'" (Quiroule 1921: 5).

El trabajo se convierte, de esta manera, en factor de nivelación de la sociedad. Como consecuencia, la asociación anarquista *trabajo-igualdad* suscita la oposición *trabajo/privilegio*, que conduce a una polarización básica de la sociedad en *trabajadores* y *privilegiados*: *privilegiados* burgueses... que practican el odio activo contra los *trabajadores* del propio país (Antillá 1924: 49-50), y sus equivalentes: *proletarios/casta privilegiada-amos*.

Todas las organizaciones *proletarias* han nacido de la necesidad de oponer una valla a la explotación del trabajo, al monopolio de las riquezas por una *casta privilegiada*, a las injusticias de los *amos* (López Arango 1924: 16).

Proletarios/burgueses: estos procesos destacan no sólo dos posiciones sociales —*proletarios* y *burgueses*— (González Pacheco 1956: 1, 167).

Proletariado/burguesía: "el *proletariado*... perecería de inanición si la burguesía trabajara y se sirviera a sí misma" (Antillá 1924: 236).

Elemento trabajador/burguesía: la gran burguesía se gloria, contempla con ojos de satisfacción todo esto, pues es ella la que ha tenido la disputa con el *elemento trabajador* (*ibid.*: 79).

Productor/parásito:³⁷ esta sociedad eminentemente egoísta en que vivimos, donde unos pocos —los *parásitos*, los *privilegiados*, los inútiles— todo lo acaparan en detrimento de los laboriosos *productores* (Quiroule 1925: 12).

4. Conclusión

EN el presente estudio nos hemos propuesto explorar el tejido de relaciones de sentido sobre las que se constituye la semántica del discurso anarquista argentino del primer tercio de nuestro siglo. Hemos reconstruido así una primera estructura semántica básica de este ideario, conformada por relaciones de asociación, identidad y oposición, que se proyectan en un nutrido vocabulario, cuya descripción ha permitido dar cuenta de importantes incorporaciones léxicas pertenecientes a la terminología general socialista y de aquellas más específicamente anarquistas, así como también del nuevo contenido libertario que dichas relaciones confieren a términos tradicionales del discurso ideológico en Argentina.

La fecundidad crítica del discurso anarquista —lo hemos comprobado en el desarrollo de este artículo— es fuente de numerosas aportaciones léxicas y semánticas, cuyo estudio iremos completando en sucesivos trabajos.

³⁷ Sobre el empleo socialista de *parásito* explica Dubois: "D'oisif" on peut dégager le concept de 'parasite social'... le 'parasitisme' devient l'antithèse du 'travail' dans la langue socialiste, celle d'E. Vermesch, comme celle de Ch. Fourier au début du siècle ou L. de Potter en 1859" (1962: 41).

BIBLIOGRAFÍA

- Abad de Santillán, Diego, 1957. *Gran Enciclopedia Argentina*, Buenos Aires, Ediar S.A.
- , 1971. *La FORA*, Buenos Aires, Proyección.
- Antilli, Teodoro, 1924. *¡Salud a la Anarquía!*, Buenos Aires, La Antorcha.
- Baily, Samuel, 1985. *Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- Bakunin, Mijail, 1990. *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Altamira.
- Battaner Arias, M. P., 1977. *Vocabulario político-social en España (1868-1873)*, Madrid, Boletín de la Real Academia Española.
- Cappelletti, Ángel, 1992. *La ideología anarquista*, Madrid, Madre Tierra.
- Cárdenas, Gonzalo, 1969. *Las luchas nacionales contra la dependencia*, Buenos Aires, Galerna.
- Corominas, Joan y José A. Pascual, 1980. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos.
- Dubois, Jean, 1962. *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, París, Larousse.
- Echeverría, Esteban, 1915. "Sentido filosófico de la Revolución de Febrero en Francia", en Esteban Echeverría, *Dogma socialista*, Buenos Aires, La Cultura Argentina.
- García Santos, Juan F., 1980. *Léxico y política en la Segunda República*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Ghiraldo, Alberto, 1912. *Crónicas Argentinas*, Buenos Aires, Malena.
- González Pacheco, Rodolfo, 1956. *Carteles*, Buenos Aires, La Obra.
- Ideas y Figuras*, 1915-1916. Buenos Aires.
- Kropotkin, Pedro, 1957. *La conquista del pan*, Buenos Aires, Americalee.
- López Arango, Emilio, 1942. *Ideario*, Buenos Aires, E. de la ACAT.
- Lyons, John, 1981. *Lenguaje, significado y contexto*, Buenos Aires, Paidós.
- Malatesta, Erico, 1988. *Anarquismo y anarquía*, Buenos Aires, Tupac.
- Proudhon, Pierre, 1970. *¿Qué es la propiedad?*, Buenos Aires, Proyección.
- Quesada, Fernando, 1974. "La Protesta. Una longeva voz libertaria", *Todo es Historia* (Buenos Aires), núms. 82-83.
- Quiroule, Pierre, 1914. *La ciudad anarquista americana*, Buenos Aires, La Protesta.
- , 1921. *La teoría social constructiva del campesino argentino*, Buenos Aires, Grupo Espartaco.
- , 1924. *En la soñada tierra del Ideal*, Buenos Aires, Fueyo.
- , 1925. *Ella y Él*, Asunción, Agrupación "El Combate".
- Vallejos de Llobet, Patricia, 1985. "El léxico ideológico en el español bonaerense de principios del siglo XIX", *Cuadernos del Sur* (Bahía Blanca, Argentina), núm. 18.

- , 1991. "El léxico político bonaerense en el periodo revolucionario 1915-1920", *Anuario de Lingüística Hispánica* (Universidad de Valladolid, España), VII.
- , 1992. "El vocabulario ideológico del romanticismo argentino", en María Beatriz Fontanella de Weinberg et al., *Estudios sobre el español de la Argentina I*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- Weinberg, Félix, 1986. *Dos utopías argentinas de principios de siglo*, 2a. ed., Buenos Aires, Hyspamérica.

LA ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS Y EL ESPAÑOL DE LA ARGENTINA

Por Mercedes Isabel BLANCO
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR/CONICET

1. Introducción

LA FUNDACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA se ha realizado siempre con el objetivo de ejercer una función prescriptiva de controlar, regir o intervenir de alguna manera en el comportamiento lingüístico de una comunidad. Teniendo en cuenta que el prescriptivismo implica la adopción de una posición evaluativa frente al lenguaje desde pautas socioculturales —determinado hecho de lengua es “correcto” o “incorrecto”, es “bueno” o “malo”, en tanto se ajuste o diverja de la norma o variedad estandarizada— resulta claro que la actividad normativa esencial de las academias está regida, en general, por premisas básicamente purificadoras. Así, a lo largo de la historia de Hispanoamérica, la creación de instituciones destinadas a realizar funciones prescriptivas sobre la lengua ha sido la expresión de un *pium desiderium* (Guitarte y Torres Quintero 1968: 565) de pureza y corrección idiomáticas, el cual remitió siempre a un purismo idiomático para el que la pluralidad de variedades —surgidas como consecuencia inevitable de la extensión de la lengua española— debía subordinarse a una única norma ejemplar, la castellana, variedad del centro originario del idioma.

La Academia Argentina de Letras, fundada en 1931, sostuvo desde sus inicios aquella actitud purista y monocéntrica en lo que hace sobre todo a su concepción de la ejemplaridad idiomática pero, a poco de emprender el análisis del material aportado por su *Boletín* desde 1933, se comprende que no es aquél un ideal unívoco sino que presenta numerosas facetas que necesitan un examen detallado. En un trabajo previo (Blanco 1994) hemos expuesto la posición de la Academia ante algunos temas que pueden considerarse básicos y estructuradores de su acción normativa, tales como su con-

cepto de “norma”, las nociones de autoridad y gobierno idiomáticos, y los límites y puntos de contacto entre el prescriptivismo y la ciencia lingüística. El artículo probó así la evolución en las actitudes académicas desde el purismo inicial hacia planteos actuales cercanos a las teorías científicas sobre el lenguaje, dentro siempre del marco de la prescripción idiomática característica de este tipo de institución.¹

Coincidiendo con Guitarte y Torres Quintero, aquella investigación permitió observar que la labor académica partió del propósito inicial de elucidación y preservación de una norma lingüística general, para arribar al objetivo actual de establecer y mantener la norma lingüística nacional (cf. Guitarte y Torres Quintero 1968: 575-579). Tal desplazamiento ha significado una reformulación de la ejemplaridad idiomática desde una concepción monocéntrica de lealtad hacia la variedad castellana como norma única del español, hasta el reconocimiento de la estandarización policéntrica de la lengua extendida y el consecuente sostenimiento de la variedad culta nacional, como modelo de ejemplaridad para la permanente actividad normativa de la institución académica. En ese camino, la Academia Argentina de Letras realizó una constante labor de aceptaciones y rechazos hacia determinados rasgos divergentes de la variedad considerada ejemplar.

El presente trabajo se propone continuar el análisis de la actitud académica centrándose de modo específico en su evaluación de algunos de los rasgos, usos y variedades diferenciadores del español de la Argentina, ejemplificando a través de ellos la evolución de la posición académica y comprobando en qué medida su acción ha contribuido y/o acompañado la consolidación del proceso de estandarización policéntrica de nuestra variedad lingüística.

El material utilizado en la investigación ha sido recogido de su publicación oficial —*Boletín de la Academia Argentina de Letras (BAAL)*—, que reúne trabajos de diferentes autores y variada índole temática: estudios críticos y de edición de obras literarias, análisis teóricos y filológicos sobre el lenguaje y, centralmente, una extensa serie de artículos normativos sobre ortografía, pronunciación, gramática y léxico, así como también las resoluciones y propuestas

¹ Creemos necesario tener presente el interrogante teórico planteado por Guitarte y Torres Quintero acerca de en qué medida los artículos reunidos en el *Boletín* de la Academia representan el pensamiento de la institución o sólo el punto de vista del académico individualmente (1968: 374). Aun cuando se tome esto en consideración, pensamos que resulta igualmente válido nuestro trabajo.

académicas acerca de problemas idiomáticos concretos, contenidas en la sección "Acuerdos".

El trabajo examina cinco décadas de labor académica, entre el comienzo de la publicación, en 1933, hasta la década de 1980. Pueden establecerse dos etapas diferenciadas en la posición de la Academia —la primera, desde su fundación y la aparición del *Boletín* hasta avanzada la década de los sesenta; en esta década comienza a observarse la transición desde el monocentrismo purista anterior, hacia la aceptación de la estandarización policéntrica de la variedad nacional, comprobada en la segunda etapa, que comprende las décadas de 1970 y 1980.² Si bien estos periodos no conforman estructuralmente el artículo, se tienen en cuenta en el análisis posterior para permitir la comprensión de la evolución de las actitudes académicas.

2. Prescriptivismo y purismo

FUNDADA al comenzar la década de los treinta, la Academia Argentina de Letras nació en fecha muy tardía respecto de sus pares hispanoamericanos —la mayoría fue creada durante el siglo XIX— y casi contemporáneamente al Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, con la cual se consolidan los estudios científicos sobre el lenguaje en la Argentina. En ese contexto cultural, la Academia se hallaba en la necesidad de establecer sus fines de prescriptivismo idiomático sin dejar de lado los avances teóricos de la lingüística. De allí que, asumiendo como obvias las premisas purificadoras de toda academia de la lengua, debía justificar su purismo y sus criterios de corrección fundacionales dentro del requerimiento de objetividad necesaria para el estudio científico de la lengua. Por ello le era, sin duda, insostenible adoptar una actitud de rechazo a la variación, el cambio y la evolución en las lenguas, sobre todo cuando en el siglo anterior los primeros gramáticos hispanoamericanos, Andrés Bello y Rufino Cuervo, habían intentado aunar ideal con realidad, es decir pureza y evolución, unidad y diversidad idiomáticas.³ La complementación de los dos conceptos —la idealización,

² Nuestro artículo previo (Blanco 1994) se estructuraba sobre la base de dicha periodización, si bien los límites temporales en este tipo de investigaciones no pueden demarcarse estrictamente.

³ La vigencia de las ideas lingüísticas de Bello en la actitud de la Academia se analizan en un artículo en *Cuadernos del Sur* (Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur), actualmente en prensa.

como modelo de ejemplaridad, de la unidad histórica del idioma y la realidad lingüística de la pluralidad de variedades— constituyó así uno de los problemas fundamentales para la tarea académica por cuanto ambos son parte *ab origine*, del hecho mismo de la extensión de la lengua española. En este sentido, desde sus inicios la Academia parte del reconocimiento de la evolución del español y de su diversificación en variedades distintivas de cada comunidad, aunque sin conferirles a éstas *status* de ejemplaridad o estandarización:

La lengua castellana en la Argentina, a la que se llama idioma nacional porque es del país, tiene fuero geográfico y social en neologismos y modismos, así como accidentes de alteración prosódica y semántica, al modo de lo que ocurre en todas las repúblicas hermanas y en las provincias de la propia España, pues de lo contrario toda ella, la lengua panhispánica, dejaría de ser viviente y ecuménica. Pero los particularismos no impiden la identidad orgánica, como la diversidad no destruye la unidad de sus literaturas (Arrieta, *BAAL*, XVII, 1948: 354).

Expresado de otro modo, la variación era aceptada por debajo del nivel de la norma; cualquier variedad social regional y aun nacional representaba una situación divergente del modelo ejemplar castellano, pero no constituía por sí sola otra variedad normalizada. La labor que se adjudicaba la Academia era, precisamente, describir y evaluar tal diversidad lingüística; allí abandona deliberadamente el criterio científico-objetivo para atenerse a uno normativo: la valoración prescriptiva de hechos del lenguaje, con el objeto de atenerse al modelo de uso ejemplar representado por la norma castellana, fue la tarea que la institución académica se propuso cumplir desde su fundación. Precisamente en las últimas dos décadas los cambios de la actitud académica se producen en cuanto al modelo de ejemplaridad, no en el modo de concebir su labor estrictamente normativa.

Fue en la evaluación de algunos rasgos, usos y variedades lingüísticas particulares del español de la Argentina, en donde la Academia intentó explícitamente ejercitar su función purificadora; durante las cuatro primeras décadas de labor —desde 1930 hasta mediados de la década de los sesenta— los planteos puristas de rechazo más extremos se dirigieron así en general contra el habla porteña y en particular hacia variedades subestándar, como el lunfardo, hacia los préstamos de lenguas inmigratorias y sobre todo hacia algunos de los rasgos distinguidores de la variedad nacional, como es

el voseo. Las aceptaciones académicas se encauzaron generalmente hacia argentinismos léxicos rurales o regionales.

La tolerancia o el rechazo del órgano académico parecen estar sustentados por la creencia en que todo idioma consta de dos partes claramente identificables: un elemento dinámico y un elemento estático, cuya complementación permite aunar los problemas básicos de unidad y diversidad lingüística:

El castellano tradicional, en contacto con tierras de América, sufrió leves modificaciones fonéticas, que suavizaron y aligeraron su módulo prosódico, y acreció su vocabulario con palabras propias y significativas; pero su armonía fundamental, su estructura sintáctica y su ritmo heroico, lo eterno de nuestra lengua, que es su genio expresante, todo eso se conserva inalterable en la unidad literaria de Hispanoamérica (Herrero Mayor, *BAAL*, v, 1937: 335).

No pretendo insinuar siquiera la posibilidad de que nuestro castellano sea idéntico en su fonética y en su léxico al castellano de la España moderna pues la diversificación de una misma lengua en distintos países y regiones... es hecho que se viene repitiendo en todos los tiempos (Portnoy, *BAAL*, v, 1937: 263).

Es posible establecer una correspondencia parcial entre aquella división del idioma con los niveles del lenguaje determinados por la lingüística: el elemento permanente, hacia el que se encauzan los esfuerzos casticistas se identifica con el componente gramatical o morfosintáctico; en tanto, en menor medida la fonología, y sobre todo el nivel léxico-semántico, se relacionan con la parte flexible, sujeta a la posibilidad de variación:⁴

Los vicios más graves de lenguaje, son los que afectan a la sintaxis, que van contra el genio mismo de la lengua... Hay errores de léxico y errores de construcción o de sintaxis. Los más fáciles de descubrir son los de léxico... éstos son pecados veniales... (los de construcción) son pecados gravísimos, porque atentan contra la índole misma del idioma y adulteran su propio genio... El léxico, las palabras son como las hojas del árbol. Sécanse y se caen, pero otras edades y otras costumbres... las renuevan. Las hojas son otras, pero han brotado en el mismo árbol... La sintaxis es la savia del árbol de las lenguas (Martínez Zuviría, *BAAL*, vi, 1938: 383-386).

La distinción de jerarquías entre los niveles del idioma permite así establecer criterios de prescripción académica de acuerdo con

⁴ Es interesante observar que la distinción posee similitud con la división realizada por Hockett (1971) en niveles centrales y periféricos del lenguaje.

la valoración que se asigna a aquéllos; de este modo, la Academia considera necesario ejercer un mayor control purista en el componente gramatical, considerado central: "Cuando la misma sintaxis vive en la lengua de distintas naciones, la lengua se conserva pura, y por ella esas naciones conservan el sentido y la unidad de raza" (Martínez Zuviría, *BAAL*, vi, 1938: 383).

Paralelamente se admite variación y cambios en el nivel léxico-semántico:

No es en los vocablos y sus acepciones donde más puede menoscabarse o fallar la corrección del habla: el mayor peligro está en la sintaxis. Cuidemos, ante todo, la buena construcción y la concordancia, para que sea sólida y realmente armoniosa la arquitectura del idioma (Selva, *BAAL*, ix, 1941: 150).

Téngase presente que las deformaciones de tipo nacional o regional sufridas en América por el castellano distan de comportar por ahora peligros serios. Modifican el vocabulario, dejando intacta la estructura (Álvarez, *BAAL*, xii, 1943: 18).

A partir de estas consideraciones generales de las actitudes lingüísticas, cabe analizar por separado la toma de posición normativa de la Academia y sus criterios de corrección ante algunos rasgos distinguidores de la variedad nacional en distintos niveles del lenguaje.

3. Aceptaciones y rechazos

3.1. Nivel fonológico

La adopción de un criterio de corrección monocéntrico por el que se concibe una sola variedad normalizada, no impide la conciencia de los usos vigentes en la comunidad lingüística sino que, la mayoría de las veces, ésta actúa como motor generador de actitudes: así, realizaciones como el seseo y el yeísmo, características de la variedad lingüística nacional, y aun compartidas en gran medida con el resto de Hispanoamérica, son reconocidas por la Academia como usos extendidos y arraigados en la comunidad, si bien divergentes de la norma castellana. El análisis y la evaluación académica de tales rasgos fonológicos aparecen con poca frecuencia en el *Boletín*, lo cual puede explicarse por el hecho de que la fonología no se considera componente central del lenguaje; por ello, las desviaciones de la norma en ese nivel son observadas generalmente como variaciones fonéticas que no implican cambio de importancia; esto es,

no conforman un sistema distinto del castellano sino son solamente "vicios de dicción" (Acuerdos, *BAAL*, vi, 1938), o bien "leves modificaciones fonéticas, que suavizaron y aligeraron su módulo prosódico" (Herrero Mayor, *BAAL*, v, 1937: 335).

En cuanto al seseo, la actitud generalizada es su aceptación como condición general del español de América; la ausencia de evaluaciones positivas o negativas permite concluir la consideración académica de éste como rasgo normalizado, estandarizado, del español americano: "En cuanto al fenómeno del betacismo... y al fenómeno del seseo... son dos hechos aceptados por la lengua culta en España y América, y no hay que empeñarse en rectificarlos" (Acuerdos, *BAAL*, vi, 1938).⁵

Con respecto al yeísmo, hemos comprobado su inclusión entre otros usos subestándar del habla en la Argentina, lo que está mostrando claramente su consideración como rasgo no normalizado:

Como regla general, conviene velar con el mayor celo y rigor por la práctica de la pronunciación culta. A ese fin deben tender los esfuerzos de todos, para morigerar, hasta corregir, por completo si es posible, los vicios de dicción corrientes en la Argentina, como ser: la pronunciación de *ll* (yeísmo), la acentuación errónea de vocales concurrentes (páis, óido)... la reducción de consonantes agrupadas (dotor)... (Acuerdos, *BAAL*, vi, 1938).

De ese modo la labor prescriptiva se encauza hacia la corrección de la realización yeísta —y aún más del rehilamiento bonaerense— sobre todo en estilo y cuidado y ámbitos formales, con el objeto de conservar la uniformidad de la norma:

El yeísmo nos plantea el más importante problema fonético de nuestra patria, el que más urge y conviene solucionar (Selva, vii, 1939: 419).

En todas las ocasiones debe tratarse, en lo posible, de pronunciar correctamente la *ll*, y de no darle el sonido de la *y* (Acuerdos, *BAAL*, xxiii, 1958: 684).

3.2. Nivel gramatical

El hecho de considerar el nivel gramatical como central en la lengua y concebir su conservación como función primordial de la actividad

⁵ Algunos otros autores mencionan el tema del seseo en las páginas del *Boletín*; entre ellos, véase Selva (*BAAL*, vii, 1939: 516 ss.) y Pagano (*BAAL*, xxi, 1956: 71).

prescriptiva condujo a que el criterio académico de corrección, es decir de coincidencia con la variedad ejemplar, se aplicase más estrictamente en aquellos cambios —divergencias de la norma— detectados en el plano morfológico y sintáctico. El ejemplo más claro lo provee el análisis de la actitud académica ante el caso del voseo pronominal y verbal en la Argentina. Rasgo profundamente arraigado en el uso lingüístico de la comunidad, fue considerado incorrecto durante mucho más de un siglo,⁶ y aceptado finalmente en fecha muy tardía en los ámbitos normativos oficiales, particularmente en la enseñanza. El ámbito académico actuó de caja de resonancia del enraizado rechazo purista hacia la modalidad voseante, observable tanto en artículos individuales de sus miembros como en las resoluciones y acuerdos oficiales de la institución. En estos últimos, en 1934, como respuesta a la recomendación del Consejo Nacional de Educación a su personal docente que "procure empeñosamente impedir el voseo y toda inflexión verbal incorrecta" (*BAAL*, ii, 1934: 127), la institución académica emite su postura ante este tema:

La Academia se limita a solicitar del Consejo Nacional de Educación... la más categórica recomendación a los señores maestros y profesores de castellano a fin de que procuren impedir, no sólo en los trabajos y ejercicios de clase sino también en las conversaciones de alumnos entre ellos, en las horas de recreo, nuestro uso vulgar del vos y de los verbos en la segunda persona del singular de cualquier tiempo y modo [voseo y mala conjugación] (*BAAL*, ii, 1934: 129).

En ese sentido, la Academia intenta por estos medios prescriptivos introducir la conciencia de la norma castellana en la comunidad lingüística nacional, con el objeto de corregir las divergencias y aun hacer retroceder, mediante la presión oficial, los rasgos distinguidores:

Advierto que en Chile se ha corregido el voseo por obra y gracia de la escuela, de la cultura... podríamos los argentinos hacer lo mismo con el yeísmo y con el voseo... la escuela puede hacer mucho por la pureza, por la purificación, diremos, del habla; pero si comienza el maestro voseando desde el primer grado y empleando los más viejos y feos vulgarismos... la verdad es que poco iremos ganando, a pesar de tener el más armonioso y bello de los idiomas (Selva, *BAAL*, vii, 1939: 420-428).

⁶ María Beatriz Fontanella de Weinberg atestigua una temprana polémica acerca del voseo en la región bonaerense hacia fines del siglo XVIII (1992: 88).

La proscripción del voseo pronominal y verbal se extendía obviamente hacia su uso en los medios masivos de comunicación; así la Academia publicaba periódicamente en su *Boletín* las sugerencias enviadas a la Dirección General de Correos y Telégrafos con el objeto de "propender al mejoramiento del idioma en las transmisiones radiotelefónicas" (*BAAL*, II, 1934: 129); esto significaba atenerse, de acuerdo con el criterio monocéntrico, a la norma castellana en los que eran considerados por la institución los dos principales ámbitos de extensión del uso lingüístico: la escuela y los medios masivos de comunicación; en ellos, convenía "velar con el mayor celo y rigor por la práctica de la pronunciación culta" (Acuerdos, *BAAL*, VI, 1938). La alusión a la necesidad de evitar el voseo y su reemplazo por la modalidad castellana de tuteo es muy frecuente (*BAAL*, XI, 1943: 271; también XIV, 1945: 359) y afecta tanto a la escritura de la lengua como al registro oral y a los estilos formal e informal:

Es lástima... que persista todavía en la conversación el vicioso empleo del *vos* con las disparatadas conjugaciones verbales que siempre lo acompañan... ¡Sería tan fácil, ahora, establecer en la conversación el mismo modo que todos sin excepción empleamos en nuestras cartas familiares! (*BAAL*, XVI, 1947).

En especial conviene aconsejar que se destierre de la enseñanza y del trato con los alumnos el voseo y las formas verbales incorrectas con que, entre nosotros, se suele construir el pronombre *vos*... Además debe insistirse en que los maestros y profesores no empleen el *vos* cuando se dirijan a sus alumnos, por cuanto, al proceder así, desvirtuarían con la práctica lo que enseñan con la teoría (*BAAL*, XXV, 1960: 441).

Muchos otros artículos, firmados por miembros académicos, reiteran individualmente el rechazo a considerar al voseo como rasgo normalizado, a pesar de reconocer su arraigo y extensión en la variedad nacional, sino que, por el contrario, su consideración como uso subestándar aparece constantemente desde la fundación de la Academia en 1931, hasta promediar la década de 1960:

Las formas verbales corrompidas que acompañan invariablemente al *vos* y que, cual signo de "nuestra incultura"... encuentran entrada libre y culto excesivo en los hogares de nuestra mejor sociedad: *mirás, tenés, pedís* (Portnoy, *BAAL*, V, 1937: 261).

El adulto que nos llena de ludibrios orales está revelando la escasa influencia recibida por el camino de la educación escolar... A veces, por vía exceptiva, la influencia antigramatical proviene del propio recinto en que el enseñante descuidado instruye familiarismos sin medida pedagógica: "A ver

vos... paráte y hablá"; el jovencito que recibe la imperiosa inquisición no podrá en lo sucesivo librarse del equívoco que lo pone, con la impropiedad del voseo, en el trance de violar la conjugación normal del "yo hablo, tú hablas..." (Herrero Mayor, *BAAL*, XXVIII, 1963: 83).

La labor de los académicos intentaba desarrollarse dentro de los límites de sobriedad discursiva; por ello, sus expresiones acerca de los rasgos criticados, si bien respondían a la concepción del casticismo tradicional, no solían ser tan peyorativas como las observadas en otras obras del purismo, publicadas individualmente por algunos miembros de la institución; así, por ejemplo, Arturo Capdevila quien, en su libro *Babel y el castellano*, calificaba el voseo como "sucio mal", "viruela del idioma", "ruin voseo rioplatense" (1954: 62-63). Entre los artículos del *Boletín de la Academia*, no hemos hallado expresiones de subjetivismo similar para referirse a aquel rasgo, con la excepción de este breve párrafo, en la ponencia de José León Pagano al II Congreso de Academias de la Lengua Española: "El voseo constituye una verdadera lacra, ya crónica en nuestro organismo social. Según es notorio el pronombre *tú* convertido en *vos*, trueca en agudos los verbos llanos, con ultraje de toda norma lingüística... A esta mácula se añade..." (*BAAL*, XXI, 1956: 72).

3.3. El léxico

La mayor tarea de la Academia ha sido el estudio y la recopilación —tanto en trabajos teóricos como prescriptivos— de elementos léxicos característicos de la variedad nacional, con el objetivo de lograr la aceptación e incorporación oficial como argentinismos en el caudal lexicográfico de la Real Academia Española. En ese sentido, señalan Guitarte y Torres Quintero, la actividad más productiva de las academias hispanoamericanas ha sido la contribución al conocimiento del léxico regional de Latinoamérica (1968: 580). Asimismo, es precisamente en este nivel del lenguaje en donde la conciencia del cambio lingüístico es más asequible y en consecuencia, la evaluación y el reconocimiento académico de la variación léxico-semántica siempre ha sido mayor que en el nivel morfosintáctico: "Existen multitud de variaciones de léxico, dentro de un idioma, en cualquier lugar del mundo... En el mapa de un idioma, el campo de la expresión es variadísimo" (Marasso, *BAAL*, I, 1933: 247).

Es claramente observable así una marcada actitud de apertura de la institución académica hacia la variación léxica en la variedad

nacional de español, actitud que estaba, empero, regida por patrones socioculturales e ideológicos que tuvieron un peso considerable en la evaluación del vocabulario distintivo y que determinaron, en consecuencia, su inclusión o exclusión del caudal léxico de la lengua general. En ese sentido, algunos de los elementos tipificadores del discurso purista en la Argentina sustentaban las pautas y criterios de corrección y prescripción adoptados por la Academia para el nivel lexical. Al respecto, cabe señalar que el purismo en la Argentina tuvo su base ideológica en el nacionalismo hispanizante que predominó, por varias décadas, entre la intelectualidad y dirigencia nacional desde comienzos del siglo veinte. Acuña como respuesta xenófoba al arribo masivo de inmigrantes y a su incorporación e influencia crecientes en la sociedad, la ideología nacionalista —fundada sobre tres conceptos básicos: espíritu, tradición y raíces hispánicas (Quijada 1985: 18)— implicó la adopción de un acendrado hispanismo. Al postular que las ideas de patria y nación estaban indisolublemente vinculadas al legado cultural español, la cuestión de la identidad nacional se resolvió mediante la revitalización de los valores criollos e hispánicos, preinmigratorios. Por esta concepción, la lengua adquirió relevancia particular como marcador de identidad, por lo que la conservación de su *pureza* significaba la defensa de la nacionalidad; nacionalismo implicaba así casticismo idiomático (Blanco 1991, 1993 y 1994):

La función primordial de una Academia es perfeccionar el lenguaje que mana del pueblo y es afinado por el ingenio de los escritores. En naciones de inmigración como la nuestra, la tarea tiene una importancia mayor que en países tradicionales de población homogénea. El aluvión cosmopolita salpica la lengua de voces extrañas que ensucian y afean el habla, por lo que es menester combatir con ahínco para conservar acendrado el riquísimo patrimonio idiomático que nos dio España (Ibarguren, *BAAL*, I, 1933: 98).

La gran labor de cultura literaria nacionalista de recoger del manantial popular la voz adecuada y bella y depurar el lenguaje en procura del giro preciso es la que primordialmente deben realizar nuestros escritores para hacer una literatura de carácter argentino y contener la ola exótica y arrabalera que en la metrópoli y en nuestras populosas ciudades, repletas de forasteros, pugna por volcar su fango verbal (Ibarguren, *BAAL*, XII, 1943: 4-5).

La influencia de los ideales hispanonacionalistas en la labor inicial de la Academia se observa en su evaluación distintiva de las variedades regionales, por la cual, al tiempo que rechazaba el habla urbana —sobre todo de Buenos Aires— por ser cosmopolita y de

población mayoritariamente de origen extranjero, valoraba positivamente el habla rural y del interior del país —por su poca afluencia poblacional inmigratoria— al considerarla el repositorio de tradiciones hispánicas, y de rasgos y usos lingüísticos castizos:

En las ciudades es donde pululan y se propagan con más intensidad los barbarismos. En los campos, por el contrario, los vocablos brotan lozanos, asoleados y jugosos cual frutas bien sazonadas; parece que el terruño les comunicara esa emanación misteriosa que da patria a las cosas y a los hombres... allí se conservan puros a través de las generaciones (Ibarguren, *BAAL*, I, 1933: 99).

Hoy la ciudad invade el campo y quizá llegue a secar el lozano brote del lenguaje que vive en contacto con el trabajo de la tierra y con los oficios (Marasso, *BAAL*, I, 1933: 248).

Las voces de origen autóctono, y más especialmente las palabras castellanas que tienen aquí un significado particular... merecerán siempre la atención de los estudiosos. Esos vocablos son los verdaderos argentinismos... A medida que transcurre el tiempo se corre el peligro que, al extenderse por todo el país el elemento extranjero, se deforme y adultere el habla popular y hasta se pierda en regiones que aún la conservan (Vignati, *BAAL*, V, 1937: 394-95).

La mayor frecuencia de aceptaciones e incorporaciones de la Academia se daba, entonces, dentro del léxico regional, en lo que la institución consideraba su labor de selección culta entre la diversidad de usos populares (Blanco 1994: 87):

El lenguaje propiamente criollo es el que usan los campesinos y gente vulgar... Su uso es imposible entre la gente educada, ni literaria ni científicamente. Es como sedimento arcaico, un arsenal apropiado para el estudio de la misma lengua española.... Este verdadero tesoro lingüístico no es el que los hispanófilos quisieran por idioma nacional: quieren el naufragio de la lengua castellana en el caos de un exotismo cosmopolita (Granada, *BAAL*, XV, 1946: 343).

La investigación filológica, y esa labor de recoger del manantial popular la voz adecuada y nueva de una nueva expresión para registrarla en nuestro vocabulario y depurar el lenguaje en procura del giro elegante y preciso, es la que realizará esta corporación para contener la ola arrabalera que pugna por volcar su fango verbal en esta metrópoli (Ibarguren, *BAAL*, XII, 1943: 4-5).

De la totalidad de las citas precedentes se desprende, por contraposición explícita, la actitud de rechazo hacia lo que la Academia consideraba el elemento *corruptor*, es decir, el motor generador de incorrecciones o divergencias de la norma: el habla urbana porteña con su carácter eminentemente cosmopolita:

En todo el territorio del país, nuestro castellano deja mucho que desear; pero donde se le habla peor es, sin duda, en la ciudad de Buenos Aires. Esta gran población... se ha constituido en el foco de irradiación de las alteraciones en la forma de decir y del empleo de palabras ajenas al idioma, injertadas en el vocabulario de uso cotidiano... Desde allí se infiltra en el país... la corrupción del idioma que trajeran de la madre patria los conquistadores y colonizadores (Senet, *BAAL*, VI, 1938: 123).

En este aspecto del léxico, la institución ejercía un purismo estricto, una función de "policía del idioma común" (*La Prensa*, 31-XII-1941),⁷ rechazando conjuntamente los préstamos e interferencias producidas por el contacto con las lenguas inmigratorias, y la jerga marginal del lunfardo:

Con harta frecuencia ascienden de las clases sociales inferiores a las más elevadas y a las cultas, voces cuya aceptación no tropieza con dificultades apreciables, sino que, al contrario, llegan a introducirse fácilmente... La fuente fecunda de esta neologización no puede ser más vil: es el lunfardo, es el idioma de las gentes del bajo fondo y de mal vivir en general... cantidad de voces de una jerga tan ruin como el lunfardo, se han instalado en los hogares humildes, en los acomodados y hasta en la clase acaudalada... A la corrupción de nuestro idioma, derivada de la fuente que acabo de indicar, hay que agregarle... que esta tierra ha sido, es una comarca de inmigración por excelencia. Esta fuente vigorosa está representada por la influencia de los extranjeros ajenos al idioma... No hay tiempo que perder. Deben ponerse valladas al alud (Senet, *BAAL*, VI, 1938: 124-144).

Esta habla opaca, gris, sin valor estético está formada por una masa heterogénea de elementos diversos: español anticuado, neologismos, barbarismos de procedencia varia: italianos, franceses, ingleses, portugueses, deformaciones populares, lunfardismos, tecnicismos..., pobreza de vocabulario... el habla de Buenos Aires se ha extendido sobre toda la República y la va uniformando aceleradamente. El problema del habla porteña ha llegado a ser el problema del español en la Argentina (Alfonso 1964: 180).

Esta evaluación negativa produce un generalizado rechazo y constantes esfuerzos por erradicar, tanto del habla coloquial como de registros más formales, las interferencias léxicas consideradas subestándar, provenientes del contacto con lenguas inmigratorias

⁷ El purismo manifestado en algunos artículos se corresponde con similares actitudes muy extendidas en la sociedad argentina desde el siglo anterior, las cuales veían en el cosmopolitismo cultural y el contacto de lenguas generado por la afluencia inmigratoria un remedo de la "Torre de Babel" (véase Blanco 1991 y 1994).

y sobre todo del lunfardo, particularmente en los ámbitos de la escuela y los medios de comunicación masiva:

Converdrá que el enseñante establezca la distinción real entre las expresiones locales verdaderamente populares... y los vocablos o giros plebeyos, de franca germanía porteña, lunfardismos extraídos de la conversación de ciertos sectores urbanos cuya sensibilidad corre pareja con la época materialista y turbulenta en que vivimos (Herrero Mayor, *BAAL*, V, 1937: 331).⁸

Las canciones llamadas de arrabal, usan de intento una lengua deformada y grosera; jerga expresiva, sin duda, en determinada zona social, pero a todas luces malsana y corruptora. Por esto serán dignos de estímulo todos los esfuerzos que tienden a evitar su difusión (Acuerdos, *BAAL*, VI, 1938).

En las emisiones radioteatrales habrá de eliminarse sin piedad lo bajo y sucio... no se tolerarán escenas tomadas del hampa y bajo pretexto alguno se usará la jerga de ladrones, rufianes y tahúres (Acuerdos, *BAAL*, XIV, 1945: 557).

Las páginas del *Boletín* proporcionan otros numerosísimos ejemplos de la actitud académica de enérgico rechazo hacia el lunfardo, y en particular hacia la difusión e incorporación de elementos léxicos de ese origen en la variedad lingüística nacional.

4. Prescriptivismo y policentrismo

A PARTIR de un periodo de transición detectable durante la década del sesenta, en el que coexisten ambas tendencias de estandarización mono y policéntrica del español, va produciéndose un desplazamiento notable en la formulación del principio académico de ejemplaridad idiomática a través del abandono progresivo de la concepción monocentrista de una sola variedad estandarizada, hasta llegar a un acercamiento a la noción de policentrismo, explícito entre 1970 y 1980. Esta adaptación de la posición académica a la realidad lingüística de su comunidad, es decir, la estandarización de la variedad culta del español en la Argentina —cuya base sería la variedad bonaerense (véase el artículo de Fontanella de Weinberg en este mismo volumen)— significa la reformulación de su concepción de la norma o modelo ejemplar. Esto implica, de modo general, el reconocimiento de la pluralidad, no ya de variedades,

⁸ Es importante consignar que, a la concepción hispanonacionalista y antiinmigratoria que subyace a estas consideraciones se le agregaba, hacia la década de 1940, una idea generalizada entre la intelectualidad purista, sobre la necesidad de ejercer una "moralización" del idioma (véase Blanco 1991: 108-113).

sino de normas lingüísticas diferentes; y en particular, la aceptación como estándar de los principales rasgos diferenciadores de la variedad nacional. Asimismo, y en igual dirección, muchos usos subestándar o marginales que hasta el sesenta se proscribían con un purismo dogmático, se analizan ahora con mayor objetividad como parte de una situación lingüística real. Así, por ejemplo, la ponencia presentada por Ángel J. Battistessa al Congreso de Instituciones Hispánicas en 1963, ya comienza a reflejar la evolución en la actitud de la Academia en lo que respecta a la ejemplaridad idiomática, al tiempo que reafirma su objetivo prescriptivo:

El idioma refleja la vida de los particulares y la de los pueblos que lo hablan. Según varíe la vida, variará el idioma. El lenguaje es evolución; pero es también corrección y civilidad decorosa... Tranquileémonos. El mal, en este caso, no procede de la mera presencia de hablas extranjeras (foráneas, según el frecuentado e impertinente cultismo) en el torrente de la gran lengua común, sino en el desentendimiento de cada individuo frente a los posibles medios de contención y encauzamiento. El torrente atropella y arrasa, o se encharca apenas se arremansa; corredora, la acequia fertiliza (BAAL, XXVIII, 1963: 44).

Asimismo, en 1968, el académico Carmelo Bonet reitera conceptos similares:

Cuando adoptamos esta posición flexible, complaciente, el diccionario deja de ser un Evangelio. Y entonces abrimos las puertas al neologismo, al de origen popular o al nacido en los laboratorios, en el mundo de la industria, de los negocios, de los deportes. Y las abrimos al barbarismo, al extranjerismo, a las forasteras venidas de otras lenguas. Naturalmente, si no repugnan a nuestra fonética y nos hacen falta... entonces las hacemos nuestras "en adecuado trasplante"... Y finalmente, recibimos con simpatía, previa una severa tamización, el caudaloso aporte léxico del subsuelo social (BAAL, XXXIII, 1968: 274).

De modo paralelo a los estudios lingüísticos específicos, la Academia llega así a la conciencia y aceptación de la estandarización policéntrica del español en la Argentina y, por ende, al sostenimiento, con una clara actitud de lealtad idiomática, de la variedad culta nacional como norma ejemplar:

Es evidente que toda investigación sobre las modalidades idiomáticas de un escritor contemporáneo debe partir del concepto de "lengua culta" dominante en su país. En la Argentina, los hablantes cultos generalmente aceptan el

voseo, el seseo, el yeísmo y ciertos debilitamientos articulatorios; todos rasgos de antigua data nacional (Ghiano, BAAL, XLV, 1980: 202).

De esa manera la Academia se ha ajustado a la idea de que "el prescriptivismo tiene una función social como mecanismo para mantener la norma estándar" (Milroy y Milroy 1985: 99) y en consecuencia, ha variado su posición adaptándola a la realidad de la estandarización policéntrica del español en la Argentina.

BIBLIOGRAFÍA

- Academia Argentina de Letras, 1933-1983. *Boletín*.
 Alfonso, Luis, 1964. "Tendencias actuales del español en la Argentina", en *Presente y futuro de la lengua española*, I, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, pp. 161-182.
 Blanco, Mercedes Isabel, 1991. *Lengua e identidad*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
 ———, 1993. "El léxico del purismo en la Argentina", en *Estudios sobre el español de la Argentina* II, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
 ———, 1994. "Ejemplaridad y autoridad idiomáticas: la Academia Argentina de Letras", en *Estudios sobre el español de la Argentina* III, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
 Fontanella de Weinberg, María Beatriz, 1992. *El español de América*, Madrid, MAPFRE.
 Guitarte, Guillermo L. y Rafael Torres Quintero, 1968. "Linguistics correctness and the role of the Academies", en Thomas Sebeok, *Current trends in linguistics*, vol. X.
 Hockett, Charles, 1971. *Curso de lingüística moderna*, Buenos Aires, EUDEBA.
 Milroy, James y Lesley Milroy, 1985. *Authority in language*, Londres/Nueva York, Routledge and Paul Kegan.
 Quijada, Mónica, 1985. *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacional*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

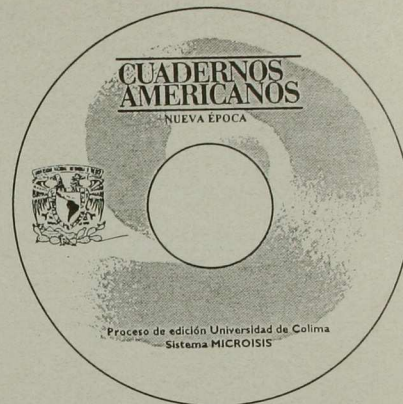
Este libro se terminó de imprimir el mes de
septiembre de 1995 en Talleres Gráficos de
Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031,
03100 México, D.F. Su tiro consta de 1 200
ejemplares.

CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se encuentra en elaboración una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.

Esta nueva versión permitirá almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50 números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), estará en venta a mediados de este año.



Informes: *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2º piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

Problemas del Desarrollo 102

Revista Latinoamericana de Economía
Publicación trimestral del
Instituto de Investigaciones Económicas

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Vol. 26 núm. 102 julio-septiembre 1995

NÚMERO ESPECIAL

VIGÉSIMO QUINTO ANIVERSARIO (1970-1995)

MÉXICO: LA CRISIS ACTUAL Y ALTERNATIVAS
NACIONALES DE SOLUCIÓN

SEGUNDA PARTE

Presentación

ENSAYOS Y ARTÍCULOS

John Saxe-Fernández

Plan de choque y la dialéctica entre macrorregionalización y microrregionalización

José Luis Galva

Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000. Los fines, los medios y las alternativas

Jorge Basave Kunhardt

El capital financiero nacional e internacional: sustento del modelo neoliberal mexicano

Irma Manrique Campos

Liquidez, solvencia y crisis

Arturo Bonilla Sánchez

México: la primera gran crisis en la globalización financiera

Rafael C. Bouchain Galicia

El déficit en cuenta corriente, la crisis de divisas y el programa de ajuste económico

Leticia Campos Aragón

El ciclo largo de la caída salarial en México

Julio Moguel y Armando Bartra

El sector agropecuario mexicano. Un balance sobre el desastre (1988-1994)

Sergio Suárez Guevara

El petróleo en el vértice de una crisis que somete y sus trazos privatizadores a lo transnacional

O. Sarahí Ángeles Cornejo

Avances en la privatización de Pemex

Josefina Morales y Elvira Conchaño

Una crisis en otra

Suscripciones y ventas: en librerías de la UNAM y en la Torre II de Humanidades, 3er. piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., 04510. Depto. de Ventas: Teléfono: 623 00 94, Fax: 616 07 30. Depto. de la Revista: 5o. piso, Cubículos 515 y 516. Teléfono: 623 01 05, Fax: 623 00 97.



Siglo Veintiuno Editores

LA PSICOPATOLOGÍA DEL BEBÉ

Serge LEBOVICI/Françoise WEIL-HALPERN

Un bebé puede nacer sano y crecer en armonía con el núcleo familiar, pero es fácil que no sea así. ¿Cómo reconocer, por ejemplo, las interacciones no armoniosas entre la madre y su bebé? ¿Cuándo diagnosticar una depresión del lactante o los signos premonitores del autismo? ¿Qué significan los gritos o las dificultades para conciliar el sueño? La nueva ciencia de la psicopatología del bebé responde a éstas y a otras muchas preguntas inquietantes.

RUIDOS

Ensayo sobre la economía política de la música

Jacques ATTALI

En la actual sociedad de consumo la música parece haber derrotado a la pintura y a la poesía como vehículo de comunicación y medio de goce público. Esto la pone en inmediato contacto con el dinero, el poder y la política. Este libro, escrito por un economista heterodoxo y un melómano inquieto, hace la historia de estas relaciones y descubre su estatus actual, pero reivindica el carácter subversivo de la música y su significación liberadora.

LA POLÍTICA EN MÉXICO

Roderic Ai CAMP

Análisis objetivo, inteligente y bien documentado del sistema político mexicano, su desarrollo y legitimidad, el desgastamiento del autoritarismo, corporativismo y disidencias, camarillas, elecciones, perspectivas de modernización, etc., en un marco comparatista en que se subraya la influencia indirecta estadounidense y diversos paralelismos con otros países.

De venta en Av. Cerro del Agua 248, Col. Romero de Terreros, tel. 658 7555 y en librerías de prestigio

INSTITUTO INTERNACIONAL DE LITERATURA IBEROAMERICANA

REVISTA IBEROAMERICANA 170-171
enero-junio de 1995

Número especial
dedicado a la

LITERATURA COLONIAL I:
IDENTIDADES Y CONQUISTA EN AMÉRICA.

dirigido

por

Mabel Moraña

Universidad de Pittsburgh
1312 C.L.
Pittsburgh, PA 15260

La Gaceta

DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 297 SEPTIEMBRE DE 1995

Libros: editores, impresores

OTTO F. EGE ♦ WALTER J. ONG ♦ JOSÉ CORTI
FRANCISCO FERNÁNDEZ DEL CASTILLO ♦ ROBERT DARNTON
LUCIEN FEBVRE y HENRI-JEAN MARTIN ♦ JUAN ALMELAMELIÁ
HERNÁN LAVÍN CERDA ♦ CARMEN LOBO ♦ ADOLFO CASTAÑÓN

ITALO CALVINO ♦ JORGE LUIS BORGES

Entrevistas a cuatro editores

Poemas de STEPHEN SPENDER, CARLOS MARTÍNEZ RIVAS,
HUGO VIDAL, ALICIA GARCÍA BERGUA, ELISA CROSS



COLONIAL LATIN
AMERICAN HISTORICAL
REVIEW - CLAHR



Enfasis: *EPOCA COLONIAL EN AMERICA
LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACION CON

Estudios originales Max. 25-30 pp. con notas de pie de página en
disco de computadora si es posible WordPerfect 5.1 o
IBM compatible en inglés o español

SUSCRIPCION

\$35 Institución

\$30 Individual

\$25 Estudiante (con firma de miembro de facultad)

\$8 Un ejemplar

Agregue \$5 para franqueo fuera de EUA, CAN, MEX

PARA INFORMACION ESCRIBA A:

Dr. Joseph P. Sánchez, Editor
COLONIAL LATIN AMERICAN HISTORICAL REVIEW (CLAHR)
Spanish Colonial Research Center, NPS,
Zimmerman Library, University of New Mexico,
Albuquerque, NM 87131 USA
(505) 766-8743 / Fax (505) 277-4603
E-mail clahr@unm.edu

ARCHIPIÉLAGO

REVISTA CULTURAL de NUESTRA AMÉRICA

3

UN MEDIO INDEPENDIENTE
PARA LA INTEGRACIÓN
DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE.

LAS SEÑAS DE AMÉRICA

Nélida Piñón (Brasil)

NUESTRA UTOPIA

Fernando Ainsa (Uruguay)

LA CURVA DE LA CAMPANA

Jaime Litvak (México)

NICARAGUA. Entrevista a

Sergio Ramirez

Minerva Salado (Cuba)

CADAVRE EXQUIS

Eduardo García Aguilar (Colombia)

LA CANTATA CRIOLLA

Juan Arturo Brennan (México)

LA COSMOVISION MAYA

Jerzy Suchocki (Polonia)

MARTINICA:

PLÁSTICA ANTILLANA

María Eugenia Gómez (México)

EMPLAR
POR UN AÑO

SE ENVIARA CADA DOS
MES EN TIENDAS
DE AUTOSERVICIO
LIBRERÍAS DE
PRESTIGIO

Correspondencia:

Editorial Archipiélago S.A. de C.V. Av. Baja California No. 349

Monterrey, Coahuila de Zaragoza, México D.F. C.P. 06170

Tel: 51-82, Fax: 515-78-76.

Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Roberto Bouzas, Ricardo Carciofi, Daniel Chudnovsky, Liliana De Riz, José Nun, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 35 Julio-setiembre 1995 Nº 138

DANI RODRIK: Las reformas a la política comercial e industrial en los países en desarrollo: una revisión de las teorías y datos recientes.

CESAR A. VAPÑARSKY: Primacía y macrocefalia en la Argentina: la transformación del sistema de asentamiento humano desde 1950.

GUILLERMINA TIRAMONTI: Incorporación y promoción de las mujeres en el circuito formal de educación nacional.

ADRIANA MARSHALL: Regímenes institucionales de determinación salarial y estructura de los salarios, Argentina (1976-1993).

CARLOS MALAMUD: El Partido Demócrata Progresista: un intento fallido de construir un partido nacional liberal-conservador.

NOTAS Y COMENTARIOS

JORGE M. KATZ: Salud, innovación tecnológica y marco regulatorio.

JORGE RAUL JORRAT: Encuestas de opinión: evaluación de una crítica y referencias de la literatura para mejorar esta práctica.

FRANCIS KORN: Encuestas de opinión. Respuesta a una crítica de una crítica.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

DESARROLLO ECONOMICO - *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, US\$ 68; Resto de América, US\$ 74; Europa, US\$ 76; Asia, África y Oceanía, US\$ 80. Ejemplar simple: US\$ 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Araoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina
Teléfono: 804-4949 ♦ Fax: (541) 804-5856

El Colegio de México estudios sociológicos

Vol. XIII, núm. 38, mayo-agosto, 1995

38

Artículos

Agustín Escobar Latapí

Reestructuración, movilidad y clase social en México: el caso de Guadalajara

Mercedes González de la Rocha

Reestructuración social en dos ciudades metropolitanas: un análisis de grupos domésticos en Guadalajara y Monterrey

Orlandina de Oliveira

Experiencias matrimoniales en el México urbano: la importancia de la familia de origen

Ma. Marcia Smith Martins y Víctor Manuel Durand P.

La acción colectiva y su papel contradictorio en la construcción de la ciudadanía en México

Jacqueline Peschard

La explosión participativa: México, 1994

Adrián Acosta Silva

Políticas públicas de educación superior y universidades en México, 1982-1992

Enrique Rajchenberg

Tradición e identidad: la clase obrera de Orizaba (1900-1920)

ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS es una publicación cuatrimestral de El Colegio de México, A. C. Suscripción anual en México: 57 nuevos pesos. Estados Unidos y Canadá: individuos, 38 dólares; instituciones, 55 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 30 dólares; instituciones, 36 dólares. En otros países: individuos, 46 dólares; instituciones, 64 dólares. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A. C., Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, 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 SOCIOLÓGICOS

Nombre: _____

Dirección: _____ Código Postal: _____

Ciudad: _____ Estado: _____ País: _____

El Colegio de México
**FORO
 INTERNACIONAL**

Vol. XXXIV, julio-septiembre, 1994, núm. 3

137

Artículos

Alan Bullock

¿Ha dejado de ser importante la historia?

Donald P. Green y Ian Shapiro

La política explicada por la teoría de la elección racional.

¿Por qué es tan poco lo que esta teoría nos ha enseñado?

Gerhard Drekonja-Kornat

Más allá de la autonomía periférica

Mauricio Merino

El gobierno perdido.

(Algunas tendencias en la evolución del municipio mexicano)

José Antonio Crespo

Dominación y hegemonía en los sistemas partidistas de México y Japón

Eduardo Guerrero Gutiérrez

Educación para la ciudadanía o la creación de la democracia:

lectura de John Stuart Mill

FORO INTERNACIONAL es una publicación trimestral de El Colegio de México, A. C. Suscripción anual en México: 76 nuevos pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34 dólares. En otros países: individuos, 42 dólares; instituciones, 60 dólares. Si desea suscribirse, favor de enviar este cupón a El Colegio de México, A. C., Departamento de Publicaciones, Camino al Ajusco 20, 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: _____

NEW from the Society for Historical Archaeology

The Columbian Quincentenary Series

*GUIDES to the ARCHAEOLOGICAL
 LITERATURE*

of the

*IMMIGRANT EXPERIENCE in AMERICA,
 Number 2*

*The Archaeology of the African Diaspora
 in the Americas*

Compiled by Theresa A. Singleton & Mark D. Bograd
 1995 • 87 pages • Price: \$10.00

CONTENTS

An essay on the historical context • A critical analysis of the literature •
 A bibliography of published and unpublished sources

Order Form

Name _____

Address _____

City _____ St/Prov _____ Postal Code _____

Country _____ Date ____/____/____

S&H Charges		Cups GAL#2@ \$10 Ea. _____	
USA		S&H Charges	_____
First Copy	\$2.00		
Additional Copies Ea.	.35		
International			
First Copy	\$2.50		
Additional Copies Ea.	1.00	TOTAL	_____

Send Order Form & Payment (US) To:
 SHA • PO BOX 30446 • TUCSON, AZ 85751 • USA



EL CENTRO DE INVESTIGACIONES
DE QUINTANA ROO (CIQRO)
Y EL PROGRAMA UNIVERSITARIO
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (PUDEL-CCyDEL/UNAM)



CONVOCAN AL

SEGUNDO CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CULTURA DEL CARIBE (CONCARIBE)

Con el tema

Filosofía y cultura de América Latina y el Caribe

Sede del Congreso: Centro de Investigaciones
de Quintana Roo, Chetumal, Quintana Roo, México

14 al 18 de noviembre de 1995

Mesas de trabajo:

- 1 - El estado actual de la filosofía e historia de la ideas en el Gran Caribe
- 2 - La literatura y el arte caribeños
- 3 - Etnicidad y cultura del Caribe
- 4 - La frontera sur de México: problemática y perspectivas
- 5 - Historia y sociedad en el Caribe
- 6 - Ecología y medio ambiente en la Cuenca del Caribe
- 7 - El Caribe: globalización e integración regional (enfoque social, económico y político)
- 8 - Las migraciones en el Caribe
- 9 - La mujer en el Caribe

Enviar resumen de ponencia (máximo 200 palabras) y boleta de preinscripción
antes del **30 de septiembre de 1995** a cualquiera de las siguientes direcciones:
CIQRO, Zona Industrial No. 2, Carr. Chetumal-Bacalar, C.P. 77000, A.P. 424 Chetumal, Q. Roo.
Tel. (983) 20115 y 21666 ext.41, Fax: (983) 204-47
PUDEL, Torre I de Humanidades, 2º piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., 04510.
Tel. (525) 622-1902, Fax: (525) 616-2515, e-mail: haroldo@servidor.unam.mx

Sírvase enviar la boleta de preinscripción*

Apellidos _____
Nombres _____
Nacionalidad _____ 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 costará US\$ 10.00 por persona. Esta suma se abonará directamente en Chetumal, Q. Roo.

CONVOCATORIA

Sociedad Chilena de Filosofía
Universidad Austral de Chile - Dir. de Extensión
Facultad de Filosofía y Humanidades
Instituto de Filosofía

XI Congreso Nacional y II Internacional de Filosofía

27 de noviembre al 1 de diciembre de 1995

Filosofía y Medio Ambiente: conciencia ecológica transdisciplinaria

Invitamos a todas las disciplinas a una reflexión compartida y creadora en torno de este paradigma contemporáneo, y a un examen de las condiciones de la vida humana en sus dimensiones científicas, bioéticas, sociales, económicas, políticas, jurídicas y filosóficas. En otro contexto y con la finalidad de incentivar el pensar propio latinoamericano, hemos dispuesto un espacio especial para los filósofos latinoamericanistas, cuyas ponencias serán libres en relación al tema principal: no obstante lo anterior, el Congreso dará lugar a aquellos trabajos que, por su relevancia, sean un aporte significativo a la filosofía chilena e internacional.

Lugar del congreso:
Universidad Austral de Chile, Campus Isla Teja, Valdivia, Chile

Informaciones:
Sociedad Chilena de Filosofía, Vitacura 4951 of. 105
Tel. 206-2283
Santiago de Chile

Comisión Organizadora:
Universidad Austral de Chile
Dirección de Extensión
Tel. 221-552
Instituto de Filosofía, Tel. 221-276, Fax 218-510



V SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

UNIVERSIDAD CENTRAL DE LAS VILLAS, SANTA CLARA, CUBA

9 al 12 de enero de 1996

Tema central:

"El humanismo latinoamericano ante la crisis de valores de fin de siglo".

Temáticas específicas:

- El pensamiento marxista en América Latina ante la crisis de valores.
- Modernidad y post-modernismo en América Latina.
- Valores culturales de la América Latina y la América Anglosajona.
- Filosofía Latinoamericana y liberación.
- Pensamiento filosófico cristiano en América Latina.
- Pensamiento cubano.
- El pensamiento latinoamericano ante el desafío tecnológico. Ecología y desarrollo.

Cuotas de inscripción:

Inscripción en el Simposio: \$60 USD. Inscripción en el Curso de Post-grado: \$80 USD.
(Las cuotas deben ser abonadas directamente a la llegada de los participantes a la Universidad Central de la Villas en el Buró de Acreditación del V Simposio).

Correspondencia Científica:

Dr. Pablo Guadarrama González, Comisión Organizadora V Simposio Pensamiento Filosófico Latinoamericano, Universidad Central de Las Villas, Departamento de Filosofía, Carretera a Camajuani, km. 5 1/2, Santa Clara, Villa Clara, Cuba.
Tel.: 8-1519, 8-1585, 8-1410. Fax: 53(422)8-1608. Télex: 041-130

Información General:

Universidad INCCA de Colombia, Carrera 13 No. 24-15 - Conmutador: 2865200, Santa Fe de Bogotá, D.C., Colombia

(CIP)

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: _____

DIRECCIÓN: _____

CIUDAD: _____ ESTADO: _____

CÓDIGO POSTAL: _____ PAÍS: _____ TELÉFONO: _____

GIRO: _____ SUCURSAL: _____

☐ Suscripción ☐ Renovación ☐ Importe: _____

Suscripción anual durante 1995 (6 números):

- ☐ México: **\$N 118.00**
☐ Otros Países: **\$125 US DLS (Tarifa única).**

Precio unitario durante 1995:

- ☐ México: **\$N 20.00**
☐ Otros Países: **\$24 US DLS (Tarifa única).**

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.

Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

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: _____

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 1993	N\$24.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2º piso,
Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.

Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

GIROS: APARTADO POSTAL 965 MÉXICO, D.F., 06000

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 35-34759-8 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Próximamente:

DISGREGACIÓN Y GLOBALIZACIÓN

Michelle Campagnolo-Bouvier

Introducción

Norberto Bobbio

Disgregación-globalización

Henri Bartoli

¿Mundialización o hegemonía?

Michelle Campagnolo-Bouvier

Llamado de Budapest

Vincenzo Cappelletti

Estados de ayer, naciones de mañana

André Corboz

El péndulo de perfil: cómo pensar la mutación

Constantin Despotopoulos

Los grandes problemas actuales de la humanidad

Pierre Du Bois

Suiza entre permanencia y cambios

Iring Fetscher

El ideal de la democracia y la falsa pretensión a la homogeneidad

Béla Köpeczi

Discusión entre el posmodernismo y el neomodernismo
en el Este y el Oeste

Otomar Krejča

La historia continúa

Aleksandr P. Kudriavtsev

Las tendencias hacia la disgregación y globalización hoy
en la opinión de un moscovita

Arrigo Levi

La unificación europea ante la globalización

J. Robert Nelson

Paz en la Tierra: ¿aún una esperanza válida?

Emma Osadskaia

El problema del sentido en la cultura

Rein Raud

La vida en una tierra que se encoge

Alexander Tvalchrelidzé e Irène Gogobérizé

Desintegración económica e integración: Estados de la ex URSS
ayer y mañana

Gustavo Villapalos-Salas

La era del conocimiento

Leopoldo Zea

Fin de los imperios y globalización del desarrollo

Michelle Campagnolo-Bouvier

Conclusión

CONTENIDO

CUENCA DEL PACÍFICO

<i>Leopoldo Zea</i>	Impresiones sobre el Pacífico Asiático
<i>Liu Chengjun</i>	América Latina desde China
<i>Zhang Chengzhi</i>	En el umbral del Noroeste chino

MARTÍ EN LAS IDEAS

<i>Federico Mayor Zaragoza</i>	José Martí
<i>Ottmar Ette</i>	En torno al carácter "intocable" de José Martí
<i>Mario Oliva Medina</i>	El ideario martiano y su recepción en Costa Rica
<i>Raúl Fornet-Betancourt</i>	José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano a finales del siglo XIX
<i>Ana Adela Goutman</i>	José Martí a ras del suelo
<i>Carlos Alberto Gizmán</i>	Polvo de alas de mariposa: la prosa aforística de José Martí
<i>Salvador E. Morales</i>	El Partido Revolucionario Cubano en la historia política de Cuba y de nuestra América

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

<i>Riccardo Campa</i>	El itinerario histórico del idioma español
<i>Daniel Moore</i>	La comunidad de países hispanoamericanos: su presencia internacional y el papel del idioma español
<i>Mario Mejía Huamán</i>	Valor filosófico del idioma quechua

ENTRE LA LINGÜÍSTICA Y LA HISTORIA

<i>Maria Beatriz Fontanella de Weinberg</i>	La extensión de la variedad estándar bonaerense en el territorio argentino
<i>Germán de Granda</i>	Español paraguayo y guaraní criollo: un espacio para la convergencia lingüística
<i>Adolfo Elizaincín</i>	La interpretación en la lingüística histórica: la Banda Oriental del siglo XVIII
<i>Patricia Vallejos de Llobet</i>	Vocabulario político-social de principios del siglo XX: el discurso anarquista en Argentina
<i>Mercedes Isabel Blanco</i>	La Academia Argentina de Letras y el español de la Argentina