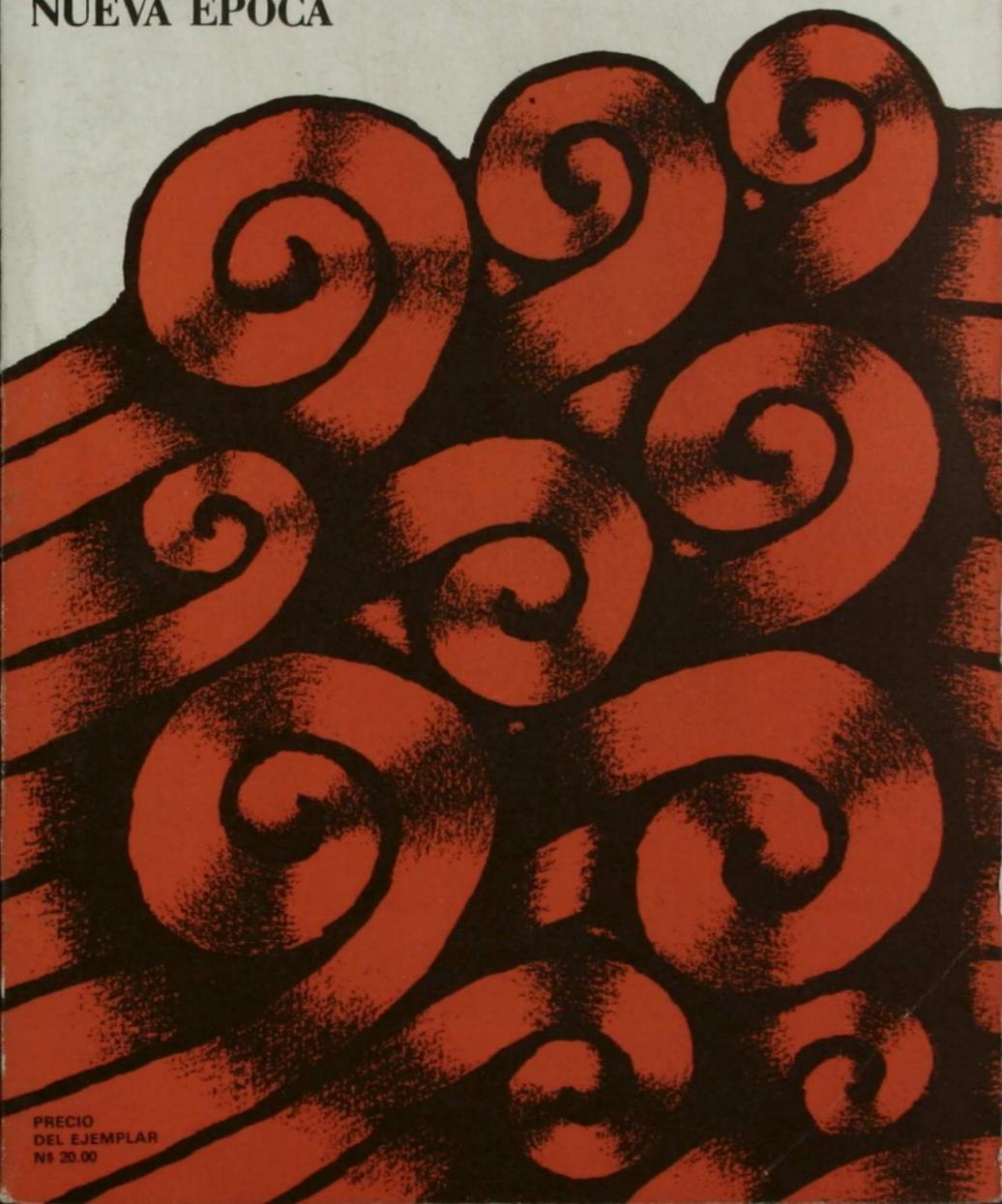


CUADERNOS AMERICANOS 54

NUEVA ÉPOCA



PRECIO
DEL EJEMPLAR
N\$ 20.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

EDITORA: 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; Alberto Filippi, BOLIVARIUM; 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; Eftimia Pandis Pavlakis, Grecia; 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, Gustavo Vargas, 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

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**CUADERNOS
AMERICANOS**

NUEVA ÉPOCA

AÑO IX

VOL. 6

54

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 1995



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1995

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 54

Noviembre-Diciembre

Volumen 6

ÍNDICE

Pág.

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. México: de su historia, penurias y esperanzas	11
ALFONSO RUMAZO GONZÁLEZ. Sucre en el Ecuador	24
PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ. Filosofía e Ilustración en Simón Bolívar	32
CARLOS ORLANDO NALLIM. Cervantes, escudo de Sarmiento	46

AMÉRICA LATINA Y LA CUENCA DEL PACÍFICO

LEOPOLDO ZEA. Palabras en la inauguración del VII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe	63
JUAN HUNG HUI. El efecto de la firma del Tratado de Libre Comercio en Taiwán	67
JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ. La posmodernidad y el discurso antrópico de la liberación	76
ANTONIO PÉREZ-ESTÉVEZ. Diálogo platónico y alteridad	92
HORST MATTHAI. Amerasia (una reflexión filosófica)	100
NORMAN PALMA. De la legitimidad teológica a la legitimidad axiológica	124
JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR. Cuenca del Pacífico: enfoques para el escenario ideal de un mercado emergente	137

NUEVA ÉPOCA

1995

AÑO IX, NÚMERO 54, Noviembre-Diciembre 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

FERNANDO AINSA. El Pacífico en la utopía del Nuevo Mundo	142
RICARDO MELGAR BAO. Las islas del Pacífico sudamericano: una historia negada	151
ALEKSANDR SIZONENKO. La región de Siberia y del Lejano Oriente en el desarrollo de las relaciones con América Latina	168
LEOPOLDO ZEA. El Pacífico, la otra cara de América Latina	174
MARIE-ODILE MARION. Hacia un nuevo milenio: la filosofía del tiempo y sus implicaciones políticas entre los mayas	183
MARTA ELENA P. DE MATSUSHITA. Antecedentes histórico-ideológicos de la reforma neoliberal del Estado: el pensamiento económico de Juan Bautista Alberdi	197
LUIS JOSÉ DI PIETRO PAOLO. Las experiencias argentina y chilena de combate a la pobreza	212
ALEJANDRO BUSTOS CORTÉS. Investigaciones sobre inmigración en España	222
ADALBERTO SANTANA. Migraciones actuales en América Latina	233
RESEÑAS	
ALAIN GUY. <i>Panorama de la philosophie ibéro-américaine</i> , por Liliana Irene Weinberg	245

*Desde el mirador
de
Cuadernos Americanos*

MÉXICO: DE SU HISTORIA, PENURIAS Y ESPERANZAS*

Por *Miguel* LEÓN-PORTILLA
INVESTIGADOR EMÉRITO DE LA UNAM

SEÑOR PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA, doctor Ernesto Zedillo Ponce de León,
Señor Presidente de la Mesa Directiva del Senado, licenciado Eugenio Ruiz Orozco,
Señor Presidente de la Suprema Corte de Justicia, licenciado José Vicente Aguinaco,
Señor Presidente de la Cámara de Diputados, Pablo Moreno Cota,
Señoras y señores miembros del Senado de la República,
Señoras y señores Secretarios de Estado,
Señor Gobernador del Estado de Chiapas, licenciado Julio César Ruiz Ferro,
Señor Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, doctor José Sarukhán,
Señoras y señores:

Comenzaré recordando —es decir trayendo al corazón y a la memoria— a Belisario Domínguez, chiapaneco magnánimo y ejemplar que, con la verdad y la fuerza de su clamor, se expuso al sacrificio y fue privado de la vida hace hoy justamente 82 años. Creía él en la democracia, la justicia y la libertad. Y tan hondo aprecio tenía por ellas que, cuando las vio pisoteadas, actuó con el don supremo del hombre, la palabra —portadora del pensamiento, soplo y signo que hacen posible la comunicación— e hizo denuncia del usurpador y tirano.

Más de una vez había hecho resonar su palabra de fuego en el Senado. Al agravarse la situación, preparó meditado discurso en el que denunciaba crímenes y exigía la renuncia del tirano. El

* Texto completo del discurso pronunciado al recibir la medalla "Belisario Domínguez", otorgada por el Senado de la República Mexicana, el 7 de octubre de 1995.

presidente del Senado, temeroso, le impidió lo pronunciara. Don Belisario hizo imprimir entonces clandestinamente, auxiliado por la joven María Hernández Zarco, aquello que no se le dejó pronunciar. Como un reguero de pólvora se difundió su denuncia, conmocionando a la sociedad y al gobierno espurio que no encontró otra forma de acallararlo que dándole muerte.

El Senado mexicano ha reconocido públicamente el mérito en grado heroico de Belisario Domínguez. En testimonio de ello acordó erigir en el patio central de esta su sede una escultura de bronce que lo representa de cuerpo entero. Descubierta en 1960, ostenta en una placa esta leyenda: "Libre por la Patria libre. A Belisario Domínguez". En otras tres placas puede leerse su palabra de denuncia, ésa por cuya enunciación se entregó al sacrificio.

Sé que la Presea Belisario Domínguez, instituida en su memoria, se ha concedido a mujeres y hombres que se han distinguido en el servicio a México. La han recibido como reconocimiento a lo realizado a lo largo de su fecunda existencia y por ello, casi siempre, al tiempo de su senectud. Quiero pensar que, en mi caso, quienes me confieren esta presea, que acepto con hondo reconocimiento, no han considerado que sea yo un *huehue* o anciano sino alguien que debe seguir trabajando —siquiera otra veintena de años— comprometido con las causas que más hondamente conciernen al ser de México y los mexicanos.

Me alegra constatar que el Senado que me otorga esta distinción es hoy pluripartidista y que los miembros de los varios partidos votaron unánimemente al tomar esta decisión. Por mi parte quiero manifestar que con plena conciencia de mis obligaciones y derechos de ciudadano, he comprometido mi vida con otra institución. A lo largo de cerca de cuarenta años he estado al servicio de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ella ha sido mi partido. En ella estudié y en ella he sido y sigo siendo maestro e investigador. Fui por doce años director de uno de sus institutos y asimismo, durante otros once, miembro de ese cuerpo colegiado que tantas veces ha contribuido a salvaguardar su integridad; me refiero a su Junta de Gobierno. Como universitario he estado comprometido y ahora refrendo mi compromiso con México, su historia, su cultura, su ser social y, en suma, su realidad plena.

Desigualdades lacerantes en el ser social de México

NUESTRO país, señor Presidente, señoras y señores integrantes del Senado, vive hoy tiempos difíciles. Negarlo o soslayarlo sería tan

riesgoso y absurdo como decir de un enfermo que goza de cabal salud. Belisario Domínguez, como médico que era y como ciudadano comprometido, se preocupó en su contexto histórico de la salud de la nación: su situación social, económica y política. Recordemos que ya desde 1903, en un libro que publicó, puso al descubierto y diagnosticó el mal de la desgarradora desigualdad e injusticia sociales que prevalecían en Chiapas, su estado natal.

Conociendo su recia figura, podemos estar ciertos de que, si hoy viviera, no sólo compartiría con nosotros las preocupaciones que nos aquejan, sino que elevaría su voz en busca de respuestas. Creo por esto pertinente rendirle homenaje no con ditirambos sino compartiendo con ustedes algunas reflexiones sobre nuestra problemática actual y el destino de nuestra patria.

En la realidad social de México las desigualdades, muchas veces lacerantes, perduran y en ocasiones se agravan. Somos un país bendecido por la naturaleza: dos millones de kilómetros cuadrados con una gran variedad de climas que hacen posibles la agricultura y la ganadería; tenemos casi diez mil kilómetros de costas y un inmenso mar patrimonial rico en recursos pesqueros; nuestro subsuelo es pródigo en minerales y, como dijo Ramón López Velarde, el diablo nos escribió el petróleo. ¿Por qué en esta tierra nuestra con estos y otros muchos recursos no hemos podido abatir la desigualdad, la pobreza y más aún la miseria?

Los millones de indígenas, descendientes de los más antiguos dueños de esta tierra, siguen siendo los más desposeídos. Sobreviven en regiones de refugio con sus lenguas y culturas, vistas por muchos con desprecio y a veces con el deseo de que desaparezcan como tales. Cuando se conmemoró en 1992 el tan traído y llevado Quinto Centenario, varios dijimos que había algo que sin reticencias podíamos celebrar: la perduración de los indígenas que, a pesar de montañas de injusticia, mantenían vivas sus lenguas, sus tradiciones, su sentido comunitario, su cultura.

Y han sido los indígenas —a veces inducidos por otros que no lo son— quienes han sacudido la conciencia nacional y también las de otros países con un aldabonazo que ha hecho recordar su presencia y su voluntad de ser dueños de su destino. La historia mantiene viva la lección. Fue en Chiapas donde se escuchó el clamor de justicia de fray Bartolomé de Las Casas. Fue también en Chiapas donde en repetidas ocasiones los indígenas empuñaron las armas en defensa de lo suyo, sus tierras y cultura en los siglos de la colonia y del México independiente. De Chiapas vino Belisario Domínguez. En ella se

crió y laboró entre los indios Rosario Castellanos. Y en Chiapas se han escuchado de nuevo clamores que han despertado muchas conciencias haciéndoles recordar que en México, América Latina, Asia, África, e incluso en no pocos lugares de Europa, perduran la marginación, la desigualdad, la pobreza, la injusticia.

Explosión demográfica y vivir de prestado

Y si volvemos ahora la mirada, no ya a los grupos minoritarios y más desposeídos, sino más ampliamente a la sociedad mexicana, fuerza es que nos demos cuenta de que, durante las décadas más recientes, su situación, lejos de mejorar, se ha deteriorado. La explosión demográfica —cuya mención es un tabú para muchos— si bien no ha sido la causa de los problemas, sí los ha multiplicado en forma impresionante. Soslayar esto tendría consecuencias extremadamente graves.

Las gentes del campo, al no poder satisfacer allí sus necesidades más elementales, emigran a las ciudades. Éstas han crecido y siguen creciendo en forma incontenible. Nuestra capital tenía cerca de un millón de habitantes en los años treinta. Hoy sobrepasa los veinte millones y es la más grande del planeta. También Guadalajara, Puebla, León, Morelia, Querétaro, Acapulco, y en el norte Monterrey, Tijuana, Mexicali, Juárez y otras muchas continúan creciendo de manera alarmante. ¿Cómo podrán los gobiernos municipales, estatales y federal atender las cada vez más grandes demandas de energéticos, agua, abasto alimenticio, habitación, lugares de esparcimiento, educación, puestos de trabajo, transporte público, mejoramiento ambiental, seguridad y tantos otros apremios de millones y más millones que llegan para subsistir en condiciones de hacinamiento, en barriadas que son cinturones de miseria? ¿Y qué decir de los más de veinte millones de hermanos nuestros que, por no encontrar en su patria trabajo adecuadamente remunerado, han cruzado, ellos o sus padres, la frontera de nuestro vecino del norte?

¿A qué achacar las carencias que nos saltan a la vista? Pronto seremos cien millones, sin contar los otros veinte más allá de la frontera. ¿Hemos de pensar que sólo viviendo de prestado será posible malatender tal cúmulo de necesidades? “Vivir de prestado” es una expresión que muchas veces escuché cuando era chico. “Las deudas te comen”, decían mi abuela y mi madre. “Si no tienes para comprar tal cosa, no la compres. Cíñete a lo que tienes, ahorra y serás feliz”. Pienso que ellas sí eran buenas economistas.

Y, ¿por qué vivimos de prestado?, ¿por qué más grandes que los préstamos siguen siendo todavía las pobrezas y miserias que afligen a gran parte de los mexicanos?

En busca de respuestas, como lo hacía don Belisario Domínguez, pienso en algunas de las raíces de nuestros males. La marginación de muchos ha traído consigo grandes dificultades de acceso a la educación, no digo ya a la superior o media, sino incluso al ciclo completo de la primaria. La deficiencia en la educación ha redundado en escasa preparación para el trabajo. Ello ha permitido las expoliaciones, desigualdades y corrupción, haciendo a la vez distante la posibilidad de la democracia. Ha traído la penuria y ésta, acompañada de ignorancia en la planeación familiar, ha multiplicado las bocas y los problemas. Las ciudades han crecido no como centros de producción sino de carencias, con servicios pésimamente remunerados, ambulante, inseguridad y nuevas formas de marginación.

Y, fuerza es repetirlo, ¿cómo es posible que en un país grande y dotado de abundantes recursos, perduren sin solución y se acrecienten estos requerimientos y miserias? Don Belisario señaló con dedo de fuego la injusticia y la corrupción entre las más hondas raíces de nuestros males. Creo compartir con ustedes el convencimiento de que en la educación de las grandes mayorías y también de los millones de indígenas, en consonancia con sus propias culturas, está la clave para consolidar los cambios. La sociedad que ha tenido acceso a la educación se capacita para el trabajo, adquiere conciencia del medio en el que vive, busca la superación, lucha por elegir libremente a sus gobernantes y, por tanto, para ejercer la democracia, denunciar la injusticia y abatir la corrupción.

Lepra y plaga que corroe el ser mismo de la sociedad es la corrupción. Como un pulpo de incontables tentáculos está presente entre nosotros. En ella ha de buscarse el origen de crímenes hasta ahora no esclarecidos. Agravada muchas veces por esa otra peste, el narcotráfico, en la que imperan los más tenebrosos intereses de bandas internacionales, la corrupción es capaz de hacernos perder el rumbo, volviendo quimérico cualquier proyecto de desarrollo sostenido. Tan grave sería continuar viviendo de prestado como hallarnos permanentemente en la mira del vecino poderoso que, con los argumentos de la corrupción y el narcotráfico, busca intervenir en lo que sólo a nosotros concierne.

Nuestra rica experiencia histórica

HASTA aquí, teniendo en la mente la figura de don Belisario, hemos reflexionado conjuntamente sobre algunos de los males que nos afligen. En mi condición de historiador, y un poco también de antropólogo y humanista, quiero proseguir la reflexión con ustedes. Para vislumbrar las posibilidades del presente y del destino que puede alcanzar un pueblo, es necesario atender a los procesos en que se ha ido formando. En México tenemos una experiencia histórica de siglos y milenios.

En nuestro transitar por el mundo no hemos sido ni somos pasajeros sin equipaje. Tenemos una larga y compleja pero también luminosa memoria, aunque a veces parece que la estuviéramos perdiendo. Pensemos en el universo de creaciones, muchas de ellas extraordinarias, de que fueron capaces nuestros antepasados indígenas. Desde varios siglos antes de la era cristiana, los olmecas dieron principio a la vida urbana en el Nuevo Mundo y esculpieron grandes monumentos no pocos con inscripciones; a su vez los mayas, en medio de la selva o en las riberas de grandes ríos como el Usumacinta, edificaron más de un centenar de ciudades que hasta hoy nos asombran; en el altiplano central surgió la gran metrópoli de Teotihuacan, ciudad de los dioses; en tierras de Oaxaca la fortaleza y centro de Monte Albán.

Tenemos muchos testimonios de la civilización que floreció en la vasta geografía de Mesoamérica. En su larga historia hubo crisis y también renaceres. Al esplendor de los tiempos clásicos siguió la época de los toltecas hasta la entrada en escena de los mexicas que, en alianza con otros pueblos, expandieron su poder y su cultura, levantaron ciudades, fomentaron las artes, abrieron grandes rutas de comercio y erigieron su gran metrópoli que tanto maravilló a Hernán Cortés y luego a incontables europeos.

A los antepasados indígenas debemos la invención del concepto de cero y de sistemas calendáricos, como el solar, un diezmilésimo más preciso que el hoy vigente en buena parte del mundo después de la corrección gregoriana. También desarrollaron ellos la escritura, inscripciones en monumentos y pinturas con caracteres en sus libros y códices hechos en papel de amate, fibra de maguey o piel de venado curtida como pergamino. Gracias a los mesoamericanos podemos afirmar que México ha sido a través de milenios tierra de libros, en la que hubo escuelas y floreció la cultura. A la educación, transmitida en esos recintos en que había libros y maestros,

se debió que los antepasados indígenas avanzaran a lo largo de su existencia con confianza en sí mismos. Se guiaban a la luz de la antorcha que, de mano en mano, portaban sus sabios y maestros, los que han dejado el testimonio de su palabra que hoy estudiamos con aprecio y veneración.

Reconocer y valorar lo que somos

Es cierto que la invasión de los hombres que llegaron de más allá de las aguas inmensas alteró profundamente a la civilización de Mesoamérica. Pero tiempo es ya de que ponderemos con perspectiva más amplia lo que entonces ocurrió. En los milenios de la historia ha habido muchas confrontaciones comparables con las que en tierras mexicanas y en general en las del Nuevo Mundo se dejaron sentir. Pensemos en las campañas de Alejandro Magno que, desde Grecia, penetró hasta la India. Recordemos lo que fue la expansión de los romanos que conquistaron todo el ámbito del Mediterráneo, desde Hispania hasta el Asia Menor y que por el norte sojuzgaron las Galias y Germania e invadieron las islas Británicas. Y no olvidemos tampoco las invasiones de los bárbaros que, destruyendo por doquiera, volvieron a mestizar a muchos pueblos del Viejo Mundo y fueron ingrediente insuprimible en el surgimiento de los modernos Estados nacionales.

Un proceso, en muchos aspectos comparable, se desarrolló también en nuestro ser histórico. Más allá del trauma, se forjó así el ser de la mayoría de los modernos mexicanos. Es verdad que en los tres siglos de la que se llamó Nueva España hubo enfrentamientos entre indios, españoles y negros, desigualdades, otras injusticias y crisis económicas, pero también se dejó sentir la presencia y la palabra de humanistas que se interesaron y lucharon por los vencidos. Hubo grandes creaciones no sólo materiales sino también espirituales.

Se edificaron catedrales, conventos y palacios en los que hoy llamamos centros históricos de ciudades como la de México, Puebla, Querétaro, Morelia, Guanajuato, Guadalajara, Oaxaca, San Luis Potosí, Zacatecas y tantas otras. Y asimismo se construyeron escuelas, colegios de altos estudios, universidades. En colegios como los de Santa Cruz de Tlatelolco, Tiripetío y San Nicolás en Pátzcuaro, estudiaron indígenas teniendo por maestros a sabios españoles y a otros de sus propias comunidades. En esos colegios hubo encuentro de culturas, jóvenes indios hicieron suyo lo mejor del humanismo renacentista —artes, latín, literatura, filosofía, historia—

guiados por varones como Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Alonso de la Veracruz y muchos más. Éstos aprendieron a su vez de los sabios indígenas su antiguo saber farmacológico y médico, sus conocimientos acerca de la naturaleza, sus normas morales que tanto admiraron, arte, cómputos calendáricos, escritura glífica, historia, cartografía y, en suma, lo más preciado de su cultura. Gracias a lo que en esos colegios se enseñó, se aprendió e intercambió, se conservan testimonios tan valiosos como los que integran la *Visión de los vencidos*, los *huehuehtlatolli*, “la antigua palabra” de los ancianos y sabios, mapas indígenas, herbarios como el *Códice Badiano*, textos como los del llamado *Códice Florentino*, los himnos sacros, la poesía de hombres como Nezahualcóyotl, cuyo rescate inició mi maestro Ángel María Garibay con hondo sentido humanista.

La introducción de la imprenta en 1539 refrendó el merecido título de “México: tierra de libros”. Varios centenares se imprimieron en el siglo XVI, muchos de ellos en náhuatl, purépecha, zapoteco, mixteco, huasteco, otomí y otras lenguas. Hubo entonces obras escritas e impresas en esta tierra sobre lingüística (gramáticas y vocabularios), medicina, derecho, filosofía, arte de construir barcos y navegación, técnicas militares, clásicos latinos, diálogos de humanistas, tratados de cosmografía, a la par que otras de contenido teológico, doctrinas, confesionarios y catecismos.

Recordaré también los nombres de algunos sabios indígenas que siguieron escribiendo en sus lenguas: el maya Gaspar Antonio Chi, los nahuas Tezozómoc y Chimalpain, el purépecha Antonio Huitziméngari.

A la Universidad, que abrió sus puertas en 1553, concurrieron españoles, criollos, mestizos e indígenas. Allí enseñaron humanistas de la talla de Francisco Cervantes de Salazar y Alonso de la Veracruz. Surgieron colegios, antecedente de otras universidades, en Guadalajara, Puebla, Mérida y Valladolid de Michoacán. Las escuelas de los frailes para niños y niñas, incluyendo a los indígenas, los colegios de estudios superiores y las universidades —en otras palabras, los focos de educación— dieron cimiento a lo que sería luego el florecer novohispano. En él sobresalieron cronistas como Juan de Torquemada, cosmógrafos e ingenieros como Enrico Martínez, genios de la literatura como sor Juana Inés de la Cruz, Juan Ruiz de Alarcón, Carlos de Sigüenza y Góngora.

Hubo riqueza derivada de la minería y de las grandes explotaciones agrícolas y ganaderas. El caballo y la charrería formaron parte de la cultura nacional. La expansión hacia el norte llegó a

dar al país más de cuatro millones de kilómetros cuadrados. El comercio permanente con el Asia a través del Galeón de Manila y el de Veracruz a Sevilla y luego a Cádiz hicieron de México centro de intercambios entre los tres continentes. La explosión exuberante del arte barroco, en la arquitectura, la música y en toda la cultura matizó el modo de ser de los mexicanos. Tonantzin-Guadalupe era desde tiempo atrás símbolo, flor y canto, motivo de encuentro y convergencia de pueblos de orígenes tan distintos.

Antecedente ya el más cercano del nacimiento del México independiente fueron las lecciones y obras de humanistas, entre ellos el historiador Francisco Xavier Clavijero, los filósofos Rafael Campoy y Benito Díaz de Gamarra, los científicos José Antonio de Alzate, Andrés del Río y Fausto de Elhúyar, descubridores estos dos últimos del vanadio y del tungsteno. Las aportaciones de éstos y otros muchos provocaron la admiración de Alejandro de Humboldt y motivan también la nuestra. México en víspera de su independencia era dueño de dos ricas herencias de cultura: la indígena y la novohispana.

A hombres de estudio debemos grandes transformaciones

Los padres de la patria no surgieron en un vacío de cultura. Miguel Hidalgo fue maestro y rector del Colegio de San Nicolás, donde estudió a su vez José María Morelos, el Siervo de la Nación. Ellos, que tomaron las armas para alcanzar la libertad y la justicia, fueron pensadores y humanistas. Y también lo fueron otros como el doctor José María Mora, doña Josefa Ortiz de Domínguez, don Carlos María de Bustamante, fray Servando Teresa de Mier y el doctor José María Coss.

A hombres de libros y estudio debemos la independencia. Otro tanto podemos decir de aquellos que lucharon por la Reforma y luego por mantener incólume la República: Benito Juárez, Valentín Gómez Farías, Melchor Ocampo, Francisco Zarco, Miguel y Sebastián Lerdo de Tejada, Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto e Ignacio Manuel Altamirano. Tuvieron ellos confianza en la justicia de su causa en medio de una de las mayores crisis cuando, con bayonetas extranjeras, se intentó suprimir para siempre a la República.

La nuestra es tierra de libros, donde la semilla del saber ha florecido a pesar de adversidades y hasta traiciones y miserias. Ya en el presente siglo volvió a haber mujeres y hombres que entrevieron lo que iba a ocurrir cuando las desigualdades y explotación de

grandes masas de peones y otros asalariados estaba a punto de colmar la última gota. Lo anticipó el sabio Justo Sierra, restaurador de la Universidad y también Belisario Domínguez, los hermanos Flores Magón, Carmen y Aquiles Serdán, Andrés Molina Henríquez y, más que nadie, Francisco Madero y José María Pino Suárez, profesionales en distintas disciplinas humanistas o científicas.

La Revolución Mexicana, en cuanto anhelo de transformación, se dejó sentir como la primera gran utopía del siglo xx. Más allá de la lucha que dejó cerca de un millón de muertos y por encima de lo que a algunos parecieron ciegas confrontaciones, hay en ella varios hilos que le confieren un sentido y un destino. Venustiano Carranza, con Luis Cabrera e Isidro Fabela, Francisco Villa con Martín Luis Guzmán, y Emiliano Zapata con Otilio Montañón y Antonio Díaz Soto y Gama entre otros, reflexionaron sobre la significación de su lucha, sus propósitos e ideales.

Culminó la Revolución con aportaciones que han tenido resonancia en el mundo entero. Pienso tanto en la nueva arqueología como, sobre todo, en la antropología social en la que fueron pioneros y maestros Manuel Gamio, Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán, revelación de un universo cultural; en el arte de la pintura mural, Rivera, Orozco, Siqueiros, Tamayo y otros muchos; pienso en el surgimiento de una nueva literatura con creadores como Mariano Azuela, Alfonso Reyes, Enrique González Martínez, Agustín Yáñez, Martín Luis Guzmán, Octavio Paz, Rosario Castellanos, Juan Rulfo, Carlos Fuentes y tantos otros. Y también están las aportaciones en el campo del derecho. Las hay en el espíritu del articulado de la Constitución de 1917 y asimismo en formulaciones que han enriquecido la jurisprudencia internacional.

Se repartió la tierra y se emprendieron grandes obras para irrigarla. Las más apartadas regiones comenzaron a comunicarse. La paz empezó a florecer. La Universidad, y en ella el saber, alcanzaron autonomía. Se legisló en favor de los obreros y se creó un sistema de seguridad social. El petróleo y otros energéticos volvieron a ser propiedad de la nación. Por su política exterior México se ganó el respeto de la gran mayoría de los países. Recibimos con los brazos abiertos a decenas de miles de perseguidos, entre ellos muchos españoles, que vinieron a sumar su esfuerzo al nuestro. Todo esto y mucho más guarda relación estrecha con la que he llamado primera gran utopía del siglo xx, la Revolución Mexicana.

Señor Presidente, señoras y señores integrantes del Senado, hemos reflexionado conjuntamente sobre nuestro legado de historia

y cultura y también sobre nuestra situación presente. En tiempos difíciles, cuando algunos piensan que corremos el riesgo de extrañarnos, para reencontrar el camino y actuar con acierto, debemos reavivar la reflexión sobre nuestra coyuntura social, económica y política, precisamente en un ámbito de libertad que importa saber valorar.

He insistido en tomar conciencia de lo que hemos sido y somos. Triple es nuestro legado: esplendor de milenios en la civilización mesoamericana, forja de pueblos, creaciones innumerables y hermanamiento hispanoamericano en los tres siglos de la Nueva España y, luego, luchas por la Independencia, la Reforma y la República, así como la primera revolución social del siglo xx en el mundo.

Como dirían los mexicanos de lengua náhuatl, tenemos un rostro y un corazón. Reconocemos que en nuestro ser nacional hay pluralidad de lenguas y culturas. Nuestra realidad plural, que es una a la vez porque todos somos mexicanos, se torna en riqueza y manantial de inspiración. Tierra de libros, mucho es lo que los mexicanos debemos aprender en ellos. Volvamos la mirada a los que aquí desde hace milenios se pintaron y escribieron y en los que a través de los siglos y hasta el momento presente dan fe de nuestro ser y cultura: cuál ha sido nuestro pasado, cómo se han afrontado las crisis, cómo en el concierto de las naciones tenemos merecimientos para ser respetados.

La educación: prioridad nacional

Es nuestra historia espejo mágico que nos muestra quiénes somos y de qué hemos sido capaces y, por ende, qué atributos tenemos para afrontar el presente y avizorar el futuro. La historia, la nuestra, contemplada no con enfoque patrioterista sino realista y crítico, nos encamina hacia otra necesaria respuesta. Me refiero a aquello solo que puede hacernos responsables, capaces y libres: la educación en su sentido más amplio y noble. Bien valoraron su trascendental importancia hombres como José Vasconcelos, consumadas las luchas de la Revolución.

Es prioridad nacional concederle la mayor atención posible y proporcionarle todos los recursos al alcance, aun haciendo sacrificio en otras áreas. Debemos lograr que todo niño mexicano curse los ciclos completos de primaria y secundaria. Propiciar luego, bien sea la formación técnica o la preparación para las profesiones

que con mayor urgencia requiere el país. Necesario es apoyar a la Universidad, la Nacional, suprema *alma mater*, ámbito de libertad, centro vital y cerebro en el que todo se refleja, repercute, se discute y se valora. Y otro tanto debe afirmarse de las demás universidades en la capital y en los distintos estados, todas llamadas a ser núcleos de excelencia, al igual que los institutos, entre los que sobresale el Politécnico Nacional. Hay que mantener abiertas las puertas a cuantos tengan la capacidad para formarse y crear para ello, porque es necesario, otras universidades, institutos y centros de docencia e investigación.

Logro alcanzado en las décadas recientes ha sido la formación de cuadros de profesionales e investigadores en varias ramas del saber. Aprovechar sus conocimientos es también de interés prioritario. Sólo así podrá superarse esa otra manera de vivir de prestado que es la del saber y la técnica desarrollados más allá de nuestras fronteras. La educación, los conocimientos y la formación que a través de ella pueden adquirirse, sin ser inmediata panacea, abrirán en definitiva el camino a la respuesta que todos buscamos. Hombres y mujeres preparados, responsables, con sentido crítico y conciencia del legado de su historia y cultura, integrarán un pueblo decidido a liberarse de vivillos y corruptos, dueño de su presente y previsor en la forja de su destino.

Libertad por el saber

EL mexicano será libre, en toda la extensión de la palabra, creará en la democracia y la justicia que hará suyas. Como lo expresa el lema de El Colegio Nacional, al que me honro en pertenecer, alcanzaremos entonces la "Libertad por el Saber", formulación nuestra de aquello mismo que proclamó Pablo de Tarso: "la verdad os hará libres". Por la verdad luchó y murió Belisario Domínguez y antes y después de él otros muchos en esta tierra nuestra.

Más grande que los nubarrones que hoy oscurecen nuestra vida ha de ser nuestra esperanza. Los historiadores lo sabemos: a través de siglos y milenios transcurre en altibajos la existencia de pueblos y naciones. La circunstancia nuestra es hoy difícil. Parecería a veces que estuviera aquí en peligro el que es atributo exclusivo del Hombre: llegar a ser dueño de su destino. Por ello importa recordar que poseemos un rico legado y hay entre nosotros maestros en la ciencia, el arte, la filosofía política y el humanismo, capaces de contribuir en la búsqueda de una respuesta firme a los retos que tenemos

por delante. Quienes hoy nos gobiernan lo saben y deben tenerlo presente. Busquemos la forma de trabajar juntos. No es posible que el tiempo se nos vaya de las manos. Sea ésta una llamada a la conciencia. México lo exige. Atendamos a su demanda. Recordemos que sólo el saber hace realmente libres a los hombres, y que el escuchar y saber dialogar es requisito para acceder a la democracia y la justicia.

SUCRE EN EL ECUADOR

Por Alfonso RUMAZO GONZÁLEZ
HISTORIADOR ECUATORIANO

*Pienso que mis huesos se entierren en el
Ecuador, o que se tiren dentro del volcán
Pichincha.*

Carta del Mariscal Sucre al general
Trinidad Morán, Chuquisaca, 12 de
diciembre de 1825.

EL HOMBRE NO PUEDE ESCOGER el lugar de su nacimiento, pero sí el de su morada espiritual, allí donde sienta que se plasman sus mejores anhelos. A veces lo segundo coincide con lo primero y rige, así, una unidad. Antonio José de Sucre, nacido en Venezuela, tuvo dos querencias: su patria y el Ecuador. No la Nueva Granada, por la cual pasó de modo efímero; no el Perú, lugar de su más alta victoria militar: Ayacucho, tal vez porque allí se profanó muy pronto el nombre del Libertador; tampoco Bolivia, país de su Jefatura de Estado: en la capital Chuquisaca se atentó contra su vida. En el lar ecuatoriano nada le fue seriamente hostil nunca, sino todo amable y grato; Quito, Guayaquil, Cuenca, Yaguachi, parecieronle su propia tierra. En Quito encontró el cumánés un amor de sinceridad en Mariana Carcelén, al modo como Bolívar halló ahí a Manuela Sáenz. Por el puerto ecuatoriano de Guayaquil entró para sus hazañas de Pichincha y Tarqui; y de Guayaquil salió rumbo a Ayacucho. Algo más: en Quito fue donde recibió el héroe el premio amistoso mayor para su espíritu: un abrazo del Libertador, tanto al derrumbarse el poderío del general español Aymerich, como al estrellarse en la vergüenza de su propia infamia en Tarqui los invasores de la Gran Colombia.

Durante dos lapsos estuvo Sucre en el Ecuador: de mayo de 1821 hasta abril de 1823, o sea algo muy cerca de dos años. Y luego, un lustro después, de septiembre de 1828 hasta noviembre de

1829, vale decir un poco más de un año. Tiempo suficiente, en uno y otro caso, para que sus sentimientos se situaran detrás de lo circunstancial inmediato y asieran directamente la real hondura de sus afectos. A manera de símbolo, si se ha de señalar la casi ninguna solución de continuidad entre los dos períodos, vale indicar que si en el uno se comprometió Sucre en matrimonio, en el otro se casó de hecho; Mariana Carcelén lo aguardó durante tan larga ausencia, impidiendo afectivamente la acción deletérea del tiempo. Otro nexo, asimismo permanente, de uno a otro lapso, fue el coronel quiteño Vicente Aguirre, con quien tuvo el ausente correspondencia constante, fraguada en lo más delicado de la amistad que es la confianza.

Bolívar captó certeramente lo que significaba Sucre para el Ecuador. Refiriéndose a la victoria en Pichincha, escribió:

Esa batalla consumó la obra del cielo de Sucre, de su sagacidad, de su valor. Fue nombrado en premio de sus servicios General de División e Intendente del Departamento de Quito. Aquellos pueblos veían en él su libertador, su amigo; se mostraron más satisfechos del jefe que les era destinado, que de la libertad misma que recibían de sus manos.

En Bogotá dióle el Libertador al general Sucre la orden de trasladarse al Sur, para que actuase en su nombre en varios asuntos que eran fuerzas de posible germinación destructora. Había que solucionar inmediatamente los desajustes de la división militar de Popayán, inactiva y hasta pusilánime; hacerse presente luego en Guayaquil, independizada hacía tres meses por propia valerosa iniciativa; el importante puerto requería protección. Por otra parte, no debían considerarse lejanos sino muy próximos los sucesos del Perú: el general rioplatense José de San Martín, procedente de Chile, había desembarcado con sus tropas libertadoras en territorio peruano, cuestión de mucho peso y consecuencia dentro del desarrollo de la guerra de Independencia.

Depositario de la confianza entera del Libertador, desembarcó el general Sucre en Guayaquil con 700 hombres. Era su inicial ingreso al Ecuador. Encontró una ciudad libre, pero indecisa y desorientada; unos querían la anexión al Perú, otros se decidían por Colombia, y unos terceros propiciaban la entera autonomía de la provincia. Llega Sucre como hombre de guerra, y se consagra inmediatamente a preparar tropas para la campaña sobre la capital Quito, sede céntrica de las fuerzas realistas. Sale poco después,

en un primer intento de irrupción, y triunfa en Yaguachi. Avanza, pero le derrotan en el combate de Huachi, durante el cual su subalterno, el general Mires, no obedeció sus instrucciones. Todo gran conductor halla siempre los elementos para trocar los desastres en elemento positivo; obtiene un armisticio, se prepara mejor y recibe a tiempo los previstos auxilios militares de Colombia. A fin de reforzarse aún más en firme, solicita del general San Martín, que ya ha tomado a Lima, la devolución del batallón Numancia, integrado por venezolanos. Antes que desprenderse de tan valioso cuerpo, prefiere San Martín remitir la división del general Santa Cruz, compuesta por soldados argentinos, chilenos y peruanos.

Se encuentran y juntan los dos ejércitos en el sitio de Saraguro; el abrazo, la fraternización, la solidaridad en la decisión de lucha y hasta en el peligro de perecer fortalecen a todos. El equipo está listo para la obra. Oportunamente llegan al campamento las instrucciones terminantes, nítidas, de Bolívar; que el general Sucre actúe con energía, que pida cuanto necesite, y si no se lo dan, que se lo tome, que exija el reconocimiento del general de Colombia y que, por ningún motivo, permita que Guayaquil se incorpore o someta a otro gobierno. Por derecho, Guayaquil pertenece al territorio colombiano.

Dos problemas simultáneos se yerguen, así, delante del joven general cumanés: poner a salvo la colombianidad del puerto ecuatoriano, y hacer a la vez la guerra contra los españoles hasta lograr la independencia del Ecuador. En lo primero, emplea Sucre diplomacia, astucia, sagacidad, de modo que cualquier posible decisión de la Junta de Gobierno presidida por José Joaquín Olmedo se mantenga aplazada. Olmedo ha recibido una carta de Bolívar, procedente de Cali, con términos categóricos: "Exijo —le dice— el inmediato reconocimiento de la república de Colombia, porque es un galimatías la situación de Guayaquil... Una ciudad con un río no puede formar una Nación".

No fue fácil la tarea política. Unos meses más tarde, Sucre le envió esta explicación al vicepresidente Santander —ya había sido incorporada Guayaquil a Colombia por Bolívar, personalmente—:

El Libertador había sospechado que tal vez nuestra conducta en Guayaquil no fuese correspondiente a sus deseos, pero él ha visto que yo, aislado en aquel país, sin otra guía que unas malditas instrucciones con las cuales no debía ligarse ni a un subalterno, en medio de las intrigas del gobierno del Perú que fomentaba las turbaciones de la Provincia, obligado a gravar el país para mantener mi división y para sacar los inmensos gastos de los buques de transporte,

sin la ayuda de un real de mi gobierno, con oficiales sumamente pobres, con soldados miserables y reclutas en un pueblo en que todo mueve el oro, yo he podido establecer una opinión decidida por Colombia, contrariado por los hombres que tenían el oro en su poder. El pueblo de Guayaquil apenas sabía sino que había una república de Colombia, porque interpuestos los españoles en Quito, agitaban y practicaban los medios de que alguna noticia que pasase al sur fuera contra nosotros o para desacreditarnos... Me escriben de Guayaquil que ahora es que está conociendo el Libertador lo que yo he tenido que trabajar en esta parte y contra tantos obstáculos. Mi deseo es sólo que el gobierno sepa que no he correspondido mal a su confianza (Carta desde Quito, el 21 de julio de 1822).

Abre el general Sucre la campaña con cerca de dos mil soldados, en buena parte ecuatorianos; se dirige a Cuenca, que evacuan los españoles. Allí se detiene más de un mes, para perfeccionar la eficacia de sus contingentes. Y marcha luego rumbo a Quito, con decisión de arrollar; cuantas tropas realistas aparecen en la ruta retroceden sin combatir. Va seguro, arrogante. El único combate en la ruta, en Riobamba, se vuelve triunfo. La atracción de vencer corresponde a su tema personal vital: ¡hacer la liberación! "Inventar un tema para la vida —escribirá el filósofo Juan David García Bacca—, por el que hasta se llegue a morir de buena gana, es el invento supremo a que puede aspirar el hombre". Los libertadores americanos todos, mientras duró la guerra, fueron impelidos por la dinámica de su tema vital.

En Latacunga recibe nuevos refuerzos militares colombianos, comandados por el coronel neogranadino José María Córdova. Y con ese soberbio ejército de bravos da la batalla de Pichincha el 24 de mayo. Las campanas de la iglesia del Tejar, en los extramuros de Quito, fueron las primeras en difundir la voz de la victoria, por la cual el Ecuador quedaba independizado. Los campanarios llegan con su grito a la conciencia de todos. Campanadas de libertad, ¡clamor para siglos!

A los pocos días llega del norte Simón Bolívar, quien ha vencido también en Bomboná. El Ecuador les entrega a los dos jefes la plenitud de su fervor, con una sinceridad que en esos tiempos no mostró ningún otro país de América.

Después de los éxitos militares deben venir, obviamente, los políticos, que son su consecuencia. El Libertador se traslada apresuradamente a Guayaquil, donde habrá de entrevistarse con el general San Martín; pero se le adelanta quince días al líder rioplatense, durante los cuales la ciudad es incorporada a Colombia, con el

automático cese de las funciones de la Junta de Gobierno. Se eliminan así la indecisión o la desviación de la muy significativa provincia. Ha sido un golpe político magistral. San Martín se quejará de que Bolívar le hubiese ganado de mano.

Los dos magnos jefes de la revolución, Bolívar y San Martín, conferenciaron en los días 25 y 26 de julio. Se despidieron luego, para siempre. El general rioplatense había dejado en Lima escrita su renuncia del poder, antes de embarcarse para Guayaquil. En consecuencia, todo el resto de la guerra lo sobrellevarán Bolívar y Sucre, ¡hasta Junín, hasta Ayacucho!

En mensaje secreto, Sucre es informado de cuanto se trató en la entrevista; el texto lo dictó Bolívar a su secretario José Gabriel Pérez:

Espontáneamente dijo el Protector a S.E. que no se había mezclado en los enredos de Guayaquil... Se quejó mucho del mando y sobre todo de sus compañeros de armas, que últimamente lo habían abandonado. Aseguró que iba a retirarse a Mendoza; que había dejado un pliego cerrado para que lo presentasen al Congreso renunciando al Protectorado... Añadió que antes de retirarse pensaba dejar bien puestas las bases del gobierno; que éste no debía ser democrático, porque en el Perú no conviene, y últimamente dijo que debería venir de Europa un Príncipe a mandar en el Perú. Aplaudió altamente la Federación de los Estados Americanos, como base esencial de nuestra existencia política... El Protector piensa que el enemigo es menos fuerte que él y que, aunque sus jefes son audaces, no son temibles. Inmediatamente va a abrir la campaña por Intermedios en una expedición marítima, y por Lima cubriendo la capital con su marcha de frente.

Tres puntos, por sustanciales, debieron de preocuparle a Sucre: la renuncia de San Martín, que creaba de hecho una inestabilidad política en el Perú; la creencia de que podía traerse un Príncipe europeo, proyecto ampliamente rechazado por Bolívar; y el haber supuesto el general San Martín que con la expedición de Intermedios iba a derrotar a los españoles, que se hallaban intactos y omnipoderosos en lo alto de la cordillera. San Martín, evidentemente, padecía de espejismos: ni habrá Príncipe, ni se alcanzará en la campaña de Intermedios otra cosa que una grave derrota.

Bolívar debió de sentirse excepcionalmente fuerte, al verse empujado sobre una Gran Colombia totalmente libre, inmensa, dueña de dos océanos y de Panamá. Y no debió de parecerle acertada la renuncia del Protector, porque más tarde, cuando Sucre quiera retirarse, le dirá el Libertador enfáticamente: "Llene usted su destino,

ceda Ud. a la fortuna que lo persigue; no se parezca usted a San Martín y a Iturbide, que han desechado la gloria que los buscaba".

Los habitantes de Pasto se negaron, por esos meses, a saberse libres; insurrectos, proclamaron su obediencia al rey de España. Sucre tuvo que aplastar la sublevación con energía, y el propio Bolívar se trasladó a esa ciudad e impuso las más severas sanciones. Pasto había intentado obstruir los planes del Libertador, ¡cuando ya casi todo, del Orinoco a Tumbes, hallábase independizado, y cuando hasta el istmo de Panamá, por propia iniciativa, habíase sacudido y desechado la autoridad monárquica!

En el Perú crecía la complejidad política, con amenaza de desbordamiento. El presidente La Mar, sucesor de San Martín, hubo de ser reemplazado por el marqués de Riva Agüero al producirse la derrota del general argentino Rudecindo Alvarado en la empresa de Intermedios recomendada por San Martín. La independencia de América, a causa del debilitamiento del Perú —los primeros contingentes colombianos remitidos por Bolívar en coincidencia con la entrevista de Guayaquil fueron torpemente devueltos!— podía entrar en el desfiladero del fracaso. Un posible triunfo español en el antiguo incario situaba en peligro la emancipación de Colombia, de Chile, ¡de todos!

El Libertador pensó entonces en Sucre. La admirable buena suerte del magno líder fue haber tenido un compañero muy preeminente a su lado, extraordinario en las capacidades militares, políticas y diplomáticas, y en quien podía confiar por entero. Esa ventura no la tuvieron ni San Martín, ni O'Higgins, ni Morazán, ni Artigas, ni ningún otro jefe grande hispanoamericano. El general Sucre llegó a ser, después de Pichincha, un consejero, un amigo, un hijo de Bolívar. Un día, éste le dirá: "Yo ruego a Usted, mi querido general, que me ayude con toda su alma. Si no es usted, no tengo a nadie que me pueda ayudar con sus auxilios intelectuales" (1823). Y Sucre, por su parte, le confesará: "He dicho a usted que confío siempre de sus consejos como de los que recibiera de mi padre" (1828).

Partió hacia el Perú el general Sucre el 15 de abril de 1823, despidiéndose así de su primera estada en el Ecuador. La cartacredencial, para presentarla al Jefe del Estado peruano, Riva Agüero, decía: "El general Sucre lleva un carácter diplomático... Confieso con franqueza que no ha dado Venezuela un oficial de más bellas disposiciones ni de un mérito más completo... Yo he confiado a él la dirección de nuestro ejército en el Perú. Sucre es hombre

que puede merecer una carta blanca''. ¡Y no tiene sino veintiocho años! Los nuevos contingentes militares para el Perú han vuelto a enviarse escalonadamente.

Pasaron cinco años, en los cuales Sucre había conquistado la gloria de Ayacucho y la Presidencia de una nueva República, Bolívar. Después del atentado que sufrió en Chuquisaca, regresó a Quito.

Esta segunda vez llegó Sucre al Ecuador nimbado de grandeza, de extraordinaria grandeza. Era el super-héroe y a la vez víctima del bien que hacía a un pueblo. Hay bienes deletéreos porque más allá está atisbando el monstruo del mal. Le recibieron como a grande, y respetaron luego su luna de miel que no duró sino cuatro meses. Sucre, hombre público, no podrá hurtarse nunca a los acontecimientos. Y éstos se presentan destructores. Los peruanos, comandados por los generales La Mar y Gamarra, han invadido el sur de Colombia; en coordinación con ellos, se han erigido en insurrectos, al sur de la Nueva Granada, los generales Obando y López —serán rápidamente dominados por el general Córdova. El Libertador, entonces, desde Bogotá, le pide a Sucre que ataque a los invasores y le otorga poderes omnímodos. Acepta el Gran Mariscal y llega a Cuenca a fines de enero (1829). Bastó una batalla para que los peruanos quedasen destrozados en el portete de Tarqui (27 de febrero). ¿No pensaron La Mar y Gamarra que iban a combatir contra el genio de la guerra más hábil y más inteligentemente valeroso, después de Bolívar?

Conferencian en Quito Sucre y el Libertador, y éste viaja a dirigir el rescate de la ciudad de Guayaquil, todavía en poder de los invasores. Lo logra, al ser derrocado el presidente La Mar por el general Gamarra. Pero la semilla del descontento en Colombia continúa brotando aquí y allá. En la Nueva Granada se alza en armas contra Bolívar el general Córdova; el general O'Leary lo somete, pero no puede impedir que perezca, al final del combate, asesinado por un inglés.

En medio de tales sucesos, dramáticos todos, emerge la sencillez de un nacimiento. Sucre tiene ya una hija, Teresa, que trae un viento magnético de alegría. ¿Quién sabe nunca cuánto durará una vida? La de Teresa no pasará de los dos años. Y el padre morirá antes que ella. Pero la alegría de la vida, del vivir, con la presencia de un niño, prescinde del concepto muerte. Lo que nos importa verdaderamente es aquello que estamos poseyendo, dirá Gide.

Nuevo diálogo ahora entre Sucre y Bolívar, en Quito. Ahora, dominados los problemas bélicos, se agita y exacerba la corrosividad

política. Venezuela ha vuelto a su tema del año 26: la separación de la Gran Colombia, a la que no quiere ya pertenecer. El Congreso, convocado para enero (1830), habrá de tomar decisión en ese conflicto. Sucre, hombre político, se hace cargo de la diputación que le ha dado su ciudad natal Cumaná, y prepara su viaje; Bolívar sale antes y le aguardará en Popayán para unas últimas conferencias.

Redacta el Mariscal su testamento, por seguir una costumbre de los viajeros en aquella época y no por precaución ante la posibilidad de morir; lo encomienda luego, cerrado y sellado, a su amigo y confidente el general Vicente Aguirre. Y se despide de su esposa, de su hija de sólo cuatro meses, de parientes y amigos (12 de noviembre de 1829). ¿Quiénes eran estos amigos? Los señaló en una carta desde Chuquisaca: "Mi querido Aguirre: al señor Montúfar y señora; San José y la suya, a Catita, las Carcelenes, Villacises, Borjas, Barbas, Salvadores, Ascáxubis, Salinas, Chiribogas, en fin, a todas mis amigas mil afectos, a los amigos todos, mil memorias".

Llegado a Bogotá, hiciéronle presidente del Congreso, que Bolívar calificó de admirable. Y como Venezuela, la de Páez y Mariño y Bermúdez, se había declarado separada de la Gran Colombia, los diputados le confiaron a Sucre la misiva de tratar de salvar la unidad colombiana. En la frontera, negáronle la entrada a su propio país, a su Caracas, a su Cumaná.

Apenas terminadas las sesiones, Sucre y seis compañeros emprendieron viaje hacia Quito, por la vía de Neiva y Popayán. El Gran Mariscal había sido condenado a muerte en Bogotá. Y lo asesinaron en Berruecos.

Y por tercera vez, y para siempre, entró Sucre al Ecuador, pero vuelto cadáver. A eso le redujeron sus enemigos. La viuda, Mariana Carcelén, hizo traer el féretro a su hacienda *El Deán* y lo enterró luego en el templo de las monjas carmelitas claustradas, llamado del Carmen Bajo, en Quito. A los setenta años fue encontrado y trasladado a la iglesia catedral de la capital ecuatoriana, donde reposa en capilla especial, decorada por el gran pintor de entonación mística y de simbolismo augusto Víctor Mideros; al centro se levanta el túmulo que guardan esos huesos en urna de granito del volcán Pichincha.

FILOSOFÍA E ILUSTRACIÓN EN SIMÓN BOLÍVAR

Por Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
UNIVERSIDAD CENTRAL DE LAS VILLAS,
SANTA CLARA, CUBA

LOS GRANDES HOMBRES, al ser objeto de tantas valoraciones, no pueden escapar de convertirse en víctimas también de las más colosales tergiversaciones, hiperbolizaciones y hasta divinizaciones. En proporción directa a la magnitud de la personalidad histórica que se trate, así será el efecto del daño causado a su justipreciación.

Ningún analista —y tampoco el que suscribe— puede escapar a la tentación de presentar una visión parcializada, por su óptica profesional, de la figura objeto de estudio, la cual se siente obligado a caracterizar por sus mayores o menores aproximaciones a lo que asume como principios de su actividad intelectual concreta.

Si bien resulta en ocasiones incómodo y hasta ridículo lograr demostrar que la personalidad en cuestión se haya pronunciado explícitamente sobre esferas de la vida social muy específicas, hay otras como la filosofía, la política, la moral, la religión, etc. en las que no sólo es relativamente fácil encontrar asideros evaluables, sino que se impone y exige esclarecer concepciones y enjuiciar actitudes.

En el caso de Simón Bolívar no es extraño descubrir enjuiciamientos unilaterales como hombre de acción más que de verbo. Pero tampoco faltan las visiones más intelectualistas que lo desean presentar como filósofo¹ identificado con una u otra corriente de su época o posterior, aun cuando éstas sean tan hostiles entre sí como el positivismo y el tomismo.²

¹ "Pero, además de pedagogo y visionario, Bolívar fue también un filósofo", Luis Villalba Villalba, "Bolívar, filósofo, político y legislador", en *Bolívar, filósofo, político y legislador*, ciclo de conferencias, Universidad de Zulia, Editorial Mara-caibo, 1982, p. 420.

² El historiador colombiano Estrada Monsalve considera que "todo su sistema político se mueve dentro de la órbita tomista", en tanto Mario André sostiene que "Bolívar es el primer positivista americano", en *ibid.*, pp. 421-422.

El presente trabajo pretende situar la personalidad del Libertador en el contexto de la Ilustración latinoamericana, pero sobrepasando los tradicionales marcos de una concepción académica de la filosofía. En su lugar se trata de hacerlo dentro de lo que ha sido común en la trayectoria humanista y desalienadora del pensamiento latinoamericano a través de sus reflexiones filosóficas. La cuestión no es hacer de Bolívar un filósofo. Como tampoco es prudente hacer de Martí o el Che Guevara filósofos. Sin embargo, a ninguno de ellos se les puede negar sus incursiones en el terreno del saber filosófico, a fin de complementar la eterna liberación humana.

No sólo resultaría estéril asumir la obra de Bolívar con la pretensión de convertirlo en un Hegel, sino daño por las propias implicaciones que traería aparejado tratar de situar su praxis teórica al mismo nivel que su praxis política.

Bolívar fue ante todo un representante de la vanguardia de los genuinos hombres de su época. Y una época de ilustración reclamaba hombres ilustrados e ilustradores, que supieran asimilar las ideas más avanzadas del momento, pero que no se contentaran con la acomodaticia postura de ser iluminados por el pensamiento europeo. Hombres que supieran encontrar en la circunstancia histórica específica de nuestra América en que se desenvolvían el escenario adecuado para enriquecer su visión del mundo.

Así se nutrió primeramente de sus maestros en estas tierras: Simón Rodríguez, Miguel José Sanz o Andrés Bello, quienes desde nuestra perspectiva sembraron en él el germen del espíritu ilustrado, y posteriormente en Europa continuaron cultivándolo. Pero este proceso no concluyó en el mal llamado Viejo Mundo, realmente culminó durante su campaña independentista, donde junto a la espada no sólo le acompañaban permanentemente los libros, sino el diálogo constante oral y epistolar con tantos hombres que como él también portaban el espíritu de la ilustración en estas tierras.

Ya sus contemporáneos reconocían que era un hombre profundamente culto, conocedor de los clásicos grecolatinos, pero muy especialmente los de la Ilustración. Así se demuestra en una carta a un periodista francés en la que escribe:

Ciertamente que no aprendí ni la filosofía de Aristóteles, ni los códigos del crimen y del terror; pero puede ser que Mr. de Mollien no haya estudiado tanto como yo a Locke, Condillac, Buffon, D'Alembert, Helvecio, Montesquieu, Mably, Filangieri, Lalande, Rousseau, Rollin, Berhot y todos los clásicos de

la Antigüedad y todos los clásicos modernos de España, Francia, Italia y gran parte de los ingleses.³

Esto indica que sus ideas emancipatorias no eran el resultado de un mero capricho o de un espíritu aventurero, sino que estaban suficientemente fundamentadas en el plano teórico y en especial en el orden filosófico, donde las ideas de los enciclopedistas ocupaban un sitio privilegiado.⁴

Bolívar no llegó a escribir obras propiamente filosóficas, pero en todo su epistolario, en numerosos documentos, proclamas, etc. se aprecian innumerables reflexiones de profundo carácter filosófico respecto de los más diversos problemas, entre ellos la existencia de Dios, las potencialidades de la naturaleza, el conocimiento humano, el poder de la ciencia, el papel de las artes, de la moral y de las ideas en el desarrollo social, entre otras. En ellas se aprecia tanto su concepción particular sobre el lugar de la filosofía en el saber humano como la recepción creadora que hay en él de las ideas de la Ilustración y en general su ideario profundamente humanista.

Por supuesto que un estudio más detallado de este aspecto de su pensamiento podría ser objeto de periodizaciones y clasificaciones, como nos tienen acostumbrados las investigaciones en el terreno de la historia de las ideas. Pero sólo se aspira por el momento a destacar alguna de sus reflexiones sobre estos temas elaboradas en su época de mayor madurez intelectual, fundamentalmente en la última etapa de su vida, cuando en ocasiones nubes escépticas no dejaron de empañar su mirada sobre los hombres, pero sus evidentes sombras no deben enturbiar ahora nuestra visión retrospectiva de su ideario. Su misión emancipatoria no se limitó a derrumbar los poderes políticos que subyugaban al hombre latinoamericano, sino también otros pseudopoderes que han enajenado al hombre cuando éste no posee los instrumentos adecuados para destruirlos.

³ Citada por Francisco Pividal Padrón en "Bolívar: viajero, conspirador y diplomático", en Julio Carreras, *Antología bolivariana*, Editorial Ciencias Sociales, 1986, p. 19.

⁴ "En 1828 fueron catalogados sus libros para ser obsequiados a Don Joaquín Mosquera; el inventario de su biblioteca informa que su librería estaba compuesta por clásicos griegos y latinos, por obras relativas a la época napoleónica y los escritos de los filósofos enciclopedistas del siglo XVIII, que era su lectura predilecta y sus compañeros inseparables a más de las obras de Grocio", señala Alberto Miramón en *Los libros que leyó Bolívar*, Bogotá, Asociación Colombiana de Bibliotecarios, 1959, p. 5.

Para efectuar este análisis se hace necesario comenzar por valorar los criterios del Libertador sobre la filosofía misma. En una carta a Santander de 1824 dejaba sentadas algunas consideraciones respecto a la filosofía misma cuando escribía: "Yo tengo necesidad de satisfacer esas pasiones viriles ya que las ilusiones de mi juventud se han apagado. En lugar de una amante, quiero tener a mi lado a un filósofo; pues en el día yo prefiero a Sócrates a la hermosa Aspasia".⁵ Esas razones lo habían llevado a llamar a su lado de nuevo a su maestro Simón Rodríguez, lo que significaba que en determinados momentos de retiro espiritual necesitaba aún más de la filosofía. Aunque en verdad ésta nunca estuvo ausente durante sus permanentes polémicas y fieros combates por la independencia de América, ni en sus incursiones pedagógicas, como se muestra en una carta que escribe a un sobrino en la cual, al darle algunas recomendaciones con vista a que se preparase para un examen, le otorgaba consideración especial a la filosofía.

Bolívar confiesa su optimismo filosófico cuando en ese mismo año en otra carta escribe: "Mis tristezas vienen de mi filosofía, y yo soy más filósofo en la prosperidad que en el infortunio".⁶ Resulta interesante este criterio suyo que no es lo común a muchas personas que reflexionan sobre las cuestiones más trascendentales cuando entran en algún periodo de crisis existencial y por lo general se cuestionan hasta el sentido mismo de la vida. En el caso de Bolívar, parece que no fue ésta la actitud predominante; una vida como la de él, cargada constantemente del entusiasmo que debía transmitir a sus hombres en una empresa emancipatoria tan colosal, tenía que estar impregnada de un optimismo permanentemente renovable.

Sin embargo, su optimismo descansaba en una visión profundamente realista del medio social en el cual desenvolvía su acción y no se dejó arrastrar por filantropías abstractas ni filosofías estériles, que le perturbaban sus empeños liberadores de la falacia.

Precisamente una de sus críticas principales a los anteriores gobiernos coloniales, que idealizaban al extremo las formas del ejercicio del poder, la formuló desde muy temprano en su misión independentista cuando sostenía que

los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos bu-

⁵ Simón Bolívar, Carta a Santander del 6 de mayo de 1824, en *Obras completas*, La Habana, Editorial Lex, 1947, t. I, p. 964.

⁶ Carta al Marqués del Toro del 10 de noviembre de 1824, en *ibid.*, t. I, p. 999.

nos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano. Por manera que tuvimos filósofos por jefes, filantropía por legislación, dialéctica por táctica y sofistas por soldados. Con semejante subversión de principios y de cosas, el orden social se resintió extremadamente conmovido, y desde luego corrió el estado a pasos agigantados a una disolución universal que bien pronto se vio realizada.⁷

El espíritu de la Ilustración le esclareció la visión lo suficiente para emprender su labor emancipatoria imbuido del más arraigado humanismo, pero despojado de la mayor indumentaria posible de idealizaciones estériles que lejos de coadyuvar podrían entorpecer su misión. Y para evitar todo tipo de hiperbolizaciones sobre las "bondades naturales" del hombre, Bolívar situaba su propia persona como objeto permanente de reflexión autocrítica. A través de ese autoanálisis y de la valoración frecuente y compartida de los hombres con los cuales era necesario desarrollar aquella epopeya, partía del mismo presupuesto que inspiró a Martí posteriormente, al considerar imprescindible hacer la revolución con los hombres tal como son y no como deberían ser.

El pensamiento ilustrado, y en especial la filosofía que lo sustentaba, sin duda constituía para Bolívar un insustituible instrumento del cual la humanidad ya no podría prescindir jamás en su progresiva marcha desalienadora. Esto se aprecia claramente en su célebre Discurso de Angostura de 1819 en el que sostenía "ya todos los seres que piensan han aprendido cuáles son los derechos del hombre y cuáles sus deberes; en qué consiste la excelencia de los gobiernos y en qué consisten sus vicios. Todos saben apreciar el valor intrínseco de las teorías especulativas de los filósofos y legisladores modernos".⁸ De tal modo, como pudo apreciarse anteriormente, quien criticaba aquellos sistemas filosóficos, que alejados de la realidad en lugar de ayudar a dominarla enajenaban mucho más al hombre, a la vez sabía otorgar el valor necesario a las teorías filosóficas que contribuían al enriquecimiento de la condición y la plenitud humana, como prevalecía en la Ilustración.

Hay varias ideas de Bolívar que desde el punto de vista filosófico resultan muy significativas, pues ellas tienen que ver con problemas

⁷ Simón Bolívar, Cartagena de Indias, 15 de diciembre de 1812, en *Documentos*, La Habana, Casa de las Américas, 1975, p. 9.

⁸ Simón Bolívar, "Discurso de Angostura", 15 de febrero de 1819, en Miguel Acosta Saignes, *Introducción a Simón Bolívar*, México, Siglo XXI, 1983, p. 99.

de mayor magnitud, como es la cuestión del determinismo universal. Coincidiendo con una postura muy spinoziana de la causalidad, Bolívar considera que la naturaleza es causa de sí misma cuando sostiene en una carta a José Joaquín Olmedo de 1825:

Mi alma está embelesada con la presencia de la *primitiva naturaleza*, desarrollada por sí misma dando creaciones de sus propios elementos por el modo de sus inspiraciones íntimas, sin mezcla alguna de las obras extrañas, de los consejos ajenos, de los caprichos del espíritu humano ni el contagio de los crímenes y de los absurdos de nuestra especie.⁹

Cuando Bolívar sitúa a la naturaleza con cierto grado de auto-determinación ontológica, llega a situarse en una posición coincidente en cierto modo con la tesis spinoziana sobre la naturaleza como *causa sui*, pero a la vez en una postura algo más avanzada incluso en relación con concepciones deístas que fueron propias de otros pensadores de la Ilustración, como Voltaire, y que ejercieron gran influencia sobre él.

Su concepción sobre la naturaleza como idéntica a su asumible creador¹⁰ no impide que su pretensión desmitificadora sea marcada no obstante su admisión de la intervención divina, al privilegiar la acción humana, que según él se crece al conocer las reales potencialidades de la naturaleza y las del propio género humano.

Debe destacarse el lugar que él le asigna al hombre en esa correlación de fuerzas. A su juicio el hombre posee una libertad de acción "natural" que le permite emprender obras colosales, como la independentista que él lidereó y que explicaba desde las posiciones del jurnaturalismo. En esto coincidía también con el espíritu reinante en la Ilustración y se distanciaba de las ideas más conservadoras de la escolástica en el pensamiento latinoamericano de la época.

Por otra parte, debe tomarse en consideración lo señalado por Arturo Andrés Roig en relación con que "nuestra Ilustración,

⁹ Simón Bolívar, *OC*, t. 1, p. 1116. El subrayado es mío.

¹⁰ "Venga Ud. al Chimborazo; profane Ud. con su planta atrevida la escala de los titanes, la corona de la tierra, la almena inexpugnable del universo nuevo. Desde tan alto tenderá Ud. la vista: y al observar el cielo y la tierra, admirando el pasmo de la creación terrena, podrá decir: dos eternidades me contemplan: la pasada y la que viene y este trono de la naturaleza idéntico a su autor, será tan duradero, indestructible y eterno como el Padre del Universo", Carta a Simón Rodríguez del 19 de enero de 1824, *OC*, t. 1, p. 981.

por lo menos en su primera etapa no hizo profesión violenta de antiescolasticismo... la escolástica coetánea con el humanismo ilustrado fue decididamente ecléctica y modernizante".¹¹ Tal especificidad permite comprender por qué a partir del movimiento reformador que se observó en el siglo XVIII en la escolástica latinoamericana, y que Isabel Monal denomina "reformismo electivo",¹² pudo transitarse paulatinamente hacia ideas cada vez más radicales contrarias a las supervivencias de la escolástica más esclerotizante, preparando así mejor el terreno al despertar del pensamiento ilustrado.

Tampoco puede desestimarse el hecho de que en el pensamiento escolástico español habían arraigado algunas ideas del derecho natural, la soberanía popular, etc., que fueron transmitidas a América mucho antes de la Ilustración, al punto que algunos investigadores, como Jaime Jaramillo Uribe, han llegado hasta considerar como innecesario el contacto con el pensamiento ilustrado europeo.¹³

Formulaciones como ésta que efectúa Bolívar sobre el problema de la autodeterminación del mundo, indiscutiblemente poseen pretensiones de generalización filosófica y por tanto de proyección universal. No tienen como objetivo exclusivo reducirse a la explicación de una circunstancia coyuntural, aun cuando puedan utilizarse como instrumento para su consideración. Sin embargo, todas sus formulaciones están condicionadas o mediadas en última instancia por los problemas que tanto le preocupaban de América y de un modo u otro no sólo deben ser contextualizadas sino interpretadas en su significado para la labor desalienadora, liberadora, a la cual consagró su vida. Pero sería estéril reducir sus planteamientos a estos marcos particulares exclusivos y no aquilatar el vuelo teórico de muchas de sus ideas.

¹¹ Arturo Andrés Roig, *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, Quito, Banco Central de Ecuador, 1984, p. 48.

¹² Isabel Monal, *Las ideas en la América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1985, p. 100.

¹³ "No era, por lo tanto, absolutamente necesario el contacto con las corrientes del pensamiento francés e inglés del siglo XVIII para que se divulgasen entre las últimas generaciones neogranadinas de la época colonial las ideas de soberanía popular, de poder limitado por las normas jurídicas y de libre elección de los gobernantes por el pueblo, porque esas ideas eran patrimonio común del pensamiento escolástico español y de la escuela del derecho natural, ambos estudiados en las universidades coloniales desde el siglo XVII", en Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1982, p. 103.

En una circunstancia muy adversa, como fue el terremoto del jueves santo de 1812 que destruyó parcialmente a Caracas y a otras ciudades venezolanas y provocó muchas víctimas, entre las cuales se encontraban gran cantidad de soldados del ejército independentista, se muestra la imbricación entre sus empeños libertadores, no reducidos a alcanzar la independencia de las metrópolis coloniales, y la progresiva emancipación humana. Él aspiraba a liberar al hombre en un plano mucho más amplio. Aun cuando no lo planteara en esos términos, su intención era emanciparlo de cualquier fuerza oscura que pudiera enajenarlo, por ello, ante aquella desconcertante situación exclamó: "Si se opone la naturaleza, lucharemos contra ella y la haremos que obedezca".¹⁴

Tal criterio, reiterado posteriormente ese mismo año en un discurso en Caracas, estaba dirigido, en primer término, a estimular en sus compañeros de lucha la fe necesaria para continuar aquella extraordinaria empresa emancipadora. Pero a la vez trascendía mucho más por las implicaciones que se derivan lógicamente de su formulación desde una perspectiva filosófica más elevada que la que demandaban las urgencias de su tiempo.

En cierto modo se podría decir que su presumible determinismo ontológico, presente de algún modo en su visión cosmogónica, se vio alterado por cierto "voluntarismo" que lo llevaba a pensar que si existen fenómenos naturales opuestos a la intención renovadora del hombre, éste actuaría sobre ellos y los presionaría insistentemente para alcanzar sus objetivos.

Por supuesto que este planteamiento en su contexto posee, ante todo, una connotación política evidente que consiste en sostener que no es posible cruzarse de brazos ante las dificultades que puedan presentarse. Pero la base filosófica subyacente es mucho más sustanciosa y sugerente que la que se desprende de su lectura contextualizada.

Así, cuando le confiaba a Santander que "la necesidad no conoce leyes",¹⁵ no debe deducirse que Bolívar negase absolutamente las regularidades objetivas de los procesos que se dan en el mundo natural y social, las cuales en otras ocasiones él mismo planteaba. Él trata más bien de insistir en el papel del factor subjetivo, del lado activo del sujeto en toda relación en la que intervenga el fac-

¹⁴ José Luis Busaniche, *Bolívar visto por sus contemporáneos*, México-Buenos Aires, FCE, 1960, p. 24.

¹⁵ Simón Bolívar, Carta del 7 de abril de 1825, en OC, t. I, p. 1077.

humano, como por aquella misma época en su lejana Königsberg intentaba fundamentar Kant.

En una plática filosófica Bolívar sostenía que:

No gusto entrar en metafísicas que descansan sobre bases falsas. Me basta saber y estar convencido de que el alma tiene la facultad de sentir, es decir, de recibir las impresiones de nuestros sentimientos, pero que no tiene la facultad de pensar, porque no admito ideas innatas. El hombre tiene un cuerpo material y una inteligencia representada por el cerebro, igualmente material, y, según el estado actual de la ciencia, no se considera a la inteligencia sino como una secreción del cerebro; llámese, pues, este producto alma, inteligencia, espíritu, poco importa ni vale la pena disputar sobre ello; para mí, la vida no es otra cosa sino el resultado de la unión de dos principios, a saber: de la contractibilidad, que es una facultad del cuerpo material, y de la sensibilidad, que es una facultad del cerebro o de la inteligencia. Cesa la vida cuando cesa aquella unión; el cerebro muere con el cuerpo, y muerto el cerebro no hay más secreción de inteligencia. Deduzca usted de ahí cuáles serán mis opiniones en materias de Eliseo y de Fánaro o Tártaro y mis ideas sobre las ficciones sagradas que preocupan tanto a los mortales.

Y cuando su edecán Perú de Lacroix le dijo que esa filosofía era muy elevada y no veía muchos hombres capaces de elevarse hasta ella en estas tierras, Bolívar le replicó: 'El tiempo amigo mío, la instrucción, las despreocupaciones que vienen con ella y una cierta disposición en la inteligencia irán poco a poco iniciando a mis paisanos en las cosas naturales, quitándoles aquellas ideas y gustos por las sobrenaturales'.¹⁶

No debe ser objeto principal de este análisis desempolvar las posibles influencias en materia epistemológica de Bolívar con el materialismo francés o las interpretaciones propias del materialismo vulgar que establecían derivaciones similares en cuanto a la relación alma-cuerpo, síquis-cerebro, etc. Más importante resulta que aquí se revele su confianza en que la educación y en particular la propia "disposición de la inteligencia", cuando fuese adecuadamente cultivada, a la larga debería conducir al proceso desalienatorio al liberarlo de aquello que empujaba al hombre ante el pretendido mundo de lo sobrenatural.

Este factor debe tenerse presente a la hora de valorar la actitud de Bolívar ante la religión, en la que se combinan sus ideas predominantes, al respecto inspiradas en Voltaire y el Conde de Volney y

¹⁶ Luis Perú de Lacroix, *Diario de Bucaramanga*, Madrid, América, 1924, pp. 129-130.

en las que es evidente la huella del anticlericalismo,¹⁷ y las que sostiene al final de su vida cuando parece aflorar con mayor frecuencia su fe.

En correspondencia con los objetivos del presente análisis, en el que se pretende demostrar la función desalienadora que tuvo el pensamiento de Bolívar, resultaría estéril centrar la atención en la cuestión de clasificarlo dentro de las tradicionales tendencias que se plantean la existencia o no de lo divino. Más importante es arribar a conclusiones sobre las vías que utilizó y las fundamentaciones que formuló para lograr que el hombre alcance cada vez niveles superiores de libertad en todos los planos y no solamente en el político, aun cuando haya sido en la esfera de la vida política donde básicamente contribuyó a la emancipación del hombre latinoamericano.

Esto se aprecia en otros análisis que realiza a raíz de enjuiciar los factores adversos al proceso independentista; en los mismos se conjugan una vez más las propuestas para resolver conflictos de carácter circunstancial y las formulaciones que por su nivel de abstracción penetran en el terreno filosófico propiamente, pues se trata del conflicto entre lo progresivo y lo regresivo, así como entre las fuerzas materiales y las espirituales de la sociedad.

Al respecto, en cierta ocasión escribía:

Seguramente la unión es la que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración. Sin embargo, nuestra división no es extraña, porque tal es el distintivo de las guerras civiles formadas generalmente entre dos partidos: conservadores y reformadores. Los primeros son por lo común más numerosos, porque el imperio de la costumbre produce el efecto de la obediencia a las potestades establecidas; los últimos son siempre menos numerosos aunque más vehementes e ilustrados. De este modo la masa física se equilibra con la fuerza moral, y la contienda se prolonga siendo sus resultados muy inciertos. Por fortuna entre nosotros la masa ha seguido a la inteligencia.

Yo diré a usted lo que puede ponernos en actitud de expulsar a los españoles y de fundar un gobierno libre: es la unión, ciertamente; mas esta unión no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos.¹⁸

¹⁷ En una carta dirigida al soberano congreso de la Nueva Granada escrita en Cartagena el 27 de noviembre de 1812, escribió: "Y, en fin, el fanatismo religioso, hipócritamente manejado por el clero, empeñado en trastornar el espíritu público por sus miras de egoísmo e intereses de partido temiendo la pérdida de su preponderancia sobre los pueblos supersticiosos", Simón Bolívar, *Documentos*, p. 5.

¹⁸ Simón Bolívar, *OC*, t. I, p. 174.

Si bien en este caso hace referencia básicamente a un contexto político determinado, esto es, la lucha entre conservadores y reformadores sociales, más allá de este problema específico hay una tesis mucho más esencial que él mismo expresa, al plantear que: "la masa física se equilibra con la fuerza moral". Eso significa que en la medida de la acción del hombre desempeña un papel tan dinámico y potencializador que contrarresta cualquier lastre que puedan constituir la acción de otras fuerzas materiales.

La sociedad y sus resultados no son para él el producto mecánico de fuerzas físicas que se mueven de un modo predeterminado. Al contrario, para Bolívar el hombre es un sujeto activo donde la fuerza moral y la capacidad intelectual son decisivas, lo mismo en el plano artístico y científico como en el político. Esa convicción sobre las potencialidades de la actividad humana, donde el componente subjetivo es indispensable, se expresa en muchas ocasiones como en la conocida Carta de Jamaica.

Su confianza en el hombre y su capacidad autopercetible se revelan a través de sus criterios sobre el papel de los pueblos como gestores de sus propios destinos, y en la función de la violencia revolucionaria como partera de la historia. Esto queda plasmado cuando sostiene que: "El pueblo que ama su independencia, por fin la logra".¹⁹

Con ese fin sostiene la necesidad de desplegar la violencia revolucionaria como expresión superior de la actividad humana en el plano social para exterminar la no menos activa violencia reaccionaria que tiene como fin último doblegar a los pueblos e infundirles la falsa creencia de su incapacidad para transformar sus circunstancias sociales.

Bolívar le otorga a la subjetividad una fuerza extraordinaria, pues sitúa en la exclusiva actividad humana la esperanza potencial de toda liberación. La libertad, a su juicio, no se mantiene, ni se logra fácilmente y hay que intentar alcanzarla siempre, aun cuando no se avizore su inmediata obtención. Pues, para él, la libertad es consustancial al hombre por naturaleza propia y cuando está ausente, se debe a que éste permite que se le enajene de ella y no emprende su reconquista y enriquecimiento:

Observaréis muchos sistemas de manejar hombres —decía en 1819—, mas todos para oprimirlos; y si la costumbre de mirar el género humano conducido

¹⁹ *Ibid.*, t. 1, p. 160.

por pastores de pueblos, no disminuye el horror de tan chocante espectáculo, nos pasmaríamos al ver nuestra dócil especie pacer sobre la superficie del globo como viles rebaños destinados a alimentar a sus crueles conductores. La naturaleza a la verdad nos dota al nacer del incentivo de la libertad; mas sea pereza, sea propensión inherente a la humanidad, lo cierto es que ella reposa tranquila aunque ligada con las trabas que le imponen.²⁰

Esto significa que concibe la libertad como un producto complejo elaborado a partir de componentes naturales y sociales, entre los cuales se destacan la sabiduría y la gestión humanas como insustituibles intermediarios en su consecución. Apoyándose en Rousseau, Bolívar consideraba a la libertad como "un alimento suculento, pero de difícil digestión. Nuestros débiles conciudadanos tendrán que enrobustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad".²¹ En correspondencia con tales criterios, el Libertador estaba convencido de que si el pueblo no se preparaba a través de la educación y el cultivo del saber en todas sus dimensiones, no podría jamás disfrutar del poder de la libertad.

Los poderes enajenantes, de distinto orden y magnitud, se entrenaban permanentemente en buscar opciones que posibilitasen que masas humanas menesterosas mantuvieran el *statu quo* de dominación. A su juicio:

Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza, y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición. La esclavitud es la hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es instrumento ciego de su propia destrucción: la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia de hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil.²²

En tal empeño las luces emanadas por la filosofía de la Ilustración debían borrar toda sombra alienante.

Su realismo optimista en su visión del pueblo se plasma a través de su convencimiento de que éste debe ser el sujeto principal de su propia liberación y de su propio futuro. Esto hace que en el pensamiento latinoamericano de su época Bolívar constituya uno de los mejores exponentes de la recepción creadora del humanismo y el optimismo histórico de los cuales está impregnada la Ilustración,

²⁰ Simón Bolívar, "Discurso de Angostura", p. 91.

²¹ Simón Bolívar, *OC*, t. 1, p. 173.

²² Simón Bolívar, "Mensaje al Congreso Constituyente de Bolivia", 25 de mayo de 1826, en Miguel Acosta Saignes, *Introducción a Bolívar*, p. 126.

que trasciende a planos superiores por su compromiso orgánico en la praxis liberadora y alcanza dimensiones de humanismo práctico.

Al plantear Bolívar que "causas individuales pueden producir resultados generales, sobre todo en las revoluciones",²³ dejaba a su vez sentado su criterio sobre la aceleración y mayor viabilidad de la acción individual en momentos tan decisivos de la historia como éstos, cuando el papel de las masas populares se multiplica y alcanza dimensiones colosales, pero a la vez las personalidades encuentran condiciones más propicias para destacarse. Es ése el momento en que afloran con ímpetu extraordinario y desempeñan un papel protagónico en el desarrollo social.

No se puede liberar del todo a Bolívar de una cierta dosis de utopía en sus proyectos políticos, como se aprecia en su idea de la unidad de todos los pueblos latinoamericanos. Aún hoy en día se mantiene como una utopía concreta y necesaria frente a la peligrosa utopía abstracta del panamericanismo que él combatió desde sus orígenes y hoy se levanta nuevamente amenazante. En definitiva su latinoamericanismo, como el de Martí, no era infundado, ni mucho menos se trataba de algo absolutamente imposible de acrisolar. En todo revolucionario siempre hay necesariamente dosis indispensables de utopismo, de idealismo, de altruismo. Y Bolívar no podía ser una excepción, cuando se trata del internacionalista más grande de todos los tiempos en nuestra América.

Pero cuando Bolívar luchaba por realizar ideas que para muchos de sus contemporáneos eran absolutamente utópicas, como la eliminación de la esclavitud, por considerar que: "la infracción de todas las leyes es la esclavitud", o cuando reclamaba la dignificación de los pueblos indígenas, no lo hacía inspirado en el humanismo abstracto, a que nos han acostumbrado innumerables discursos

²³ "Que los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad, está sancionado por la pluralidad de los sabios; como también lo está que todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos; pues todos deben practicar la virtud y no todos la practican; todos deben ser valerosos y todos no lo son, todos deben poseer talentos, y todos no los poseen. De aquí viene la distinción efectiva que se observa entre los individuos de la sociedad más liberalmente establecida. Si el principio de la igualdad política es igualmente reconocido, no lo es menos el de la desigualdad física y moral. La naturaleza hace a los hombres desiguales en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, les den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social", en Miguel Acosta Saignes, *Introducción a Bolívar*, p. 96.

de politicastros, sino inspirado en las conquistas más altas del pensamiento de la Ilustración sobre la igualdad y la libertad humanas, que tenían en Rousseau uno de sus mayores exponentes.

Su agudeza le permitió nutrirse muy selectivamente de las ideas de este pensador y de otros de la Ilustración al respecto, pero más que la utilización erudita o la retórica refinada, las cuales no estaban tampoco ausentes en su depurada oratoria, su misión consistió en utilizar aquel instrumental de ideas atemperándolas a este "pequeño género humano" y a la vez extrayendo las experiencias y enseñanzas que sus años de lucha le habían permitido elaborar, aportando criterios al pensamiento ilustrado latinoamericano.

Aun cuando muchos se han cuestionado la existencia propiamente de la filosofía en América Latina, en ese periodo en particular, donde todavía no parecía que habían sido elegidos los "fundadores", nadie podrá dudar jamás de que en la historia de esta región la obra redentora de Bolívar tuvo por fuente nutritiva principal el pensamiento de la Ilustración, del cual él no fue un simple receptor, sino un activo contribuyente y gestor. Ello obliga a que haya que otorgarle no sólo el merecido lugar en la historia de las ideas filosóficas de nuestra América, sino a la hora de efectuar la más justa valoración de las múltiples manifestaciones de la Ilustración a escala universal.

CERVANTES, ESCUDO DE SARMIENTO

Por *Carlos Orlando NALLIM*
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO, ARGENTINA

ENTRE GRACIOSO Y BURLESCO, crítico y socarrón, leemos en "Reminiscencias de la vida literaria" de Sarmiento:

Aquel "Cristo nacióoooo" arranca los aplausos furibundos de los literatos. Se dicen unos a otros congratulándose: esto sí que es castellano castizo, anterior aún a Cervantes, contemporáneo del Arcipreste de Hita y los romanceros, y en fin de todos los grandes escritores, que nada que valga y dure (si no es el inmortal manchego), han escrito (t, 337).¹

Si, como solemos decir vulgarmente, "no quedó títere con cabeza", es indudable que con esta cita, donde sólo "se salva" Cervantes, se observa el Sarmiento libérrimo en sus opiniones y en su manera de decirlas. Ezequiel Martínez Estrada, hombre reflexivo, cauto y franco, llegó a expresar en su *Sarmiento* que nuestro autor "trajo a las letras un estilo castizo libre de tutelas y trabas, pero sobre todo un caudal de pensamientos y una energía vital inauditas...". Alejado de la rutina, de las frases hechas, de los exclusi-

¹ Domingo Faustino Sarmiento, "Reminiscencias de la vida literaria", en *Obras*, t. I, "Artículos críticos y literarios 1841-1842", publicados bajo los auspicios del Gobierno Argentino, Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1887, p. 337. Las citas corresponden a la reimpresión y reedición que Augusto Belin Sarmiento, desde 1909, hizo de las *Obras completas de Domingo Faustino Sarmiento*: 52 volúmenes más un Índice General. En todos los casos modernizamos la grafía. Vale la pena recordar que estas *Obras completas* no son completas ya que Sarmiento escribió mucho más aún de lo que allí se recogió. Por otra parte, no es una edición cuidada. En este trabajo y para unificar criterios usaremos esta edición de Belin Sarmiento. El erudito bien sabe que fue Luis Montt quien recopiló en Chile los primeros siete volúmenes (1885-1889) y Belin Sarmiento, en Buenos Aires, el resto (1895-1903). Al citar nosotros, el número romano indicará el tomo y el árabe la página. De todos modos y para ser precisos aclararemos en todos los casos el nombre del libro o artículo según corresponda y los datos adicionales.

vismos convencionales o académicos, "la prosa propia de Sarmiento rompe con esa tradición, como sus ideas y su vida rompieron con todas las tradiciones hispánicas. Consigue, como nadie, un idioma que le es privativo y que a la vez es el argentino".²

Este "creador" del idioma argentino, según Martínez Estrada, renovador cuando no opositor de la tradición lingüística española, se yergue una y otra vez —como lo vemos en la primera cita— en defensor de Cervantes, a quien, frente a aquellos que ni valen ni duran, él llama "inmortal manchego".

Es importante considerar que Sarmiento empezó a escribir en Santiago de Chile hacia 1840. De estos escritos sobresalen los artículos periodísticos y con ellos se lanza a la vida intelectual. Cuando se lo acusa a raíz de su prosa polémica de defender el desgaire y la anarquía, no se ve que en el fondo lo que importaba a Sarmiento era el "progreso social". Así, como decimos con razón que es un romántico, con mayor razón podemos decir que sabía bien lo que decía cuando se autotitulaba "socialista". Claro está que se trata de un socialismo que podemos identificar con un liberalismo un tanto romántico pero liberalismo al fin. Al dársele, a veces, excesiva importancia a la polémica con Andrés Bello y sus seguidores, se suele olvidar que lo que denunciaba no era la lengua misma, sino la existencia malsana de malos autores y malos libros que se oponían al pensamiento reformador. En la segunda polémica sobre el romanticismo, lo que denunciaba eran los intelectuales que, amparados en las normas clásicas, se oponían a la libre expresión. Defendió el romanticismo literario, aunque para él ya había pasado su época de esplendor, porque en el fondo quería defender lo popular del romanticismo —que también llamó "socialismo"—, de gran utilidad en la formación de una nueva civilización americana. Sinceramente, y como tantos otros jóvenes de la Asociación de Mayo, quiso interrumpir la tradición antigua, católica, tradicionalista, sentimental, y debemos buscar en este afán renovador su éxito o su popularidad en la llamada generación chilena de 1842.

Aunque una y otra vez exaltaba la riqueza y el hecho de que tantos hombres en el mundo entendieran y hablaran el francés, el inglés y el alemán, y que nuestra lengua ocupara un lugar secundario frente a aquéllas, hay que aclarar que en sus artículos, discursos y libros usó de esta lengua con una desenvoltura juvenil y admirado de su riqueza. Esto no quita que adoptara para su prosa cualquier

² Ezequiel Martínez Estrada, *Sarmiento*, Buenos Aires, Argos, 1946, p. 170.

neologismo proveniente de cualquier lengua y hasta inventara palabras. Siempre su objetivo de libertad idiomática, gracioso e insólito a la vez, estaba dirigido a desconcertar a los puristas para quienes llegó a inventar etimologías fantásticas. Alguien dirá: ¿repentista? Podemos contestarle que sí porque lo que le interesaba era buscar la unidad de "fondo" y "forma": "El autor que en su obra deja que el fondo domine y sofoque la forma, es impotente. Y el que deja que la forma domine y sofoque al fondo, es charlatán" (II, 73).³

Es sabido que 1880 significa un hito en los acontecimientos históricos de la Argentina. Uno, importante, es el cambio de generación de los prohombres que gobernaron el país desde 1853. Pues bien, Sarmiento, como siempre impredecible, no se resignó al papel "de los de antes" y volvió a sorprender a la ciudadanía con la polémica o la guerrilla periodística. Aquí el renovador vuelve sobre el pensamiento cervantino y sintiéndose Don Quijote exclama "Buen Sancho..., quiero emprender la tercera y última excursión desfaciendo agravios, investigando entuertos y levantando la camisa sucia a malandrines y follones" (XLVI, 324). Si Sarmiento estimaba al *Quijote* en su juventud, podemos aventurar que en la vejez era el único libro español que estimaba y debió de releerlo una y otra vez; en su recuerdo hasta compuso una parodia: "El Donquijotismo en política electoral" (XL, 129-134).⁴ Sarmiento, al igual que Don Quijote, defendía una Edad de Oro: el pensamiento revolucionario de 1810, la Organización después de Caseros.

En sus últimos años Sarmiento siguió siendo el apóstol de la educación popular, como lo había sido en su juventud, y aunque su vida había recorrido todo un *cursus honorum* que de maestro o periodista lo llevó a la Presidencia de la Nación, lo que verdaderamente lo enorgullecía era el haber luchado sin pausa en favor de la educación común. "Yo no soy escritor siquiera, soy un maestro de escuela y nada más" (IV, 114).⁵ Se sabe que su objetivo primero fue "educar al soberano", al pueblo soberano de la democracia

³ Domingo Faustino Sarmiento, "El rey se divierte. Drama de Víctor Hugo", *Progreso*, 15 de diciembre de 1842, *Obras*, t. II, "Artículos críticos y literarios 1842-1853", Buenos Aires, Félix Lajouane, 1885.

⁴ Domingo Faustino Sarmiento, *El Nacional* (Buenos Aires), 4 de febrero de 1879, *Obras*, t. XL, "Los desfallecimientos y los desvíos. Política de 1880", Buenos Aires, Imprenta y Litografía Mariano Moreno, 1900.

⁵ Domingo Faustino Sarmiento, "Nueva contestación al *Mercurio*", *Progreso*, 2, 3, 4, 5 y 7 de diciembre de 1843, *Obras*, t. IV, "Ortografía, Instrucción Pública 1841-1854", Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1886.

que quería ver instalada definitivamente en el país. Una y otra vez nos dio a entender que la escuela obligatoria tolerante, liberal, no confesional, debía estar al servicio de la nación. Para que no quedaran dudas de su pensamiento rescatamos una frase suya decidora: "Es necesario hacer del pobre gaucho un hombre útil a la sociedad educándolo... Para eso necesitamos hacer de toda la República una escuela" (XXI, 245, 248).⁶

Llama la atención que nunca cultivó la poesía. Por el contrario, hasta en su vejez no era precisamente su afición:

La poesía rimada nos ha parecido siempre una superfetación de la época actual, pues la belleza actual se resiste a entrar en aquellos moldes y cajoncitos que se llaman versos, sin tener que encogerse, y perder sus formas para no sobresalir o bien llenar el espacio con algodoncitos a fin de que la idea no quede como diente flojo bailando en un alvéolo demasiado grande (XLVI, 192).⁷

Sin embargo hay que recordar su admiración (por aquella época) por José Martí y su prosa modernista.

No se terminará de entender la dominante figura de Sarmiento si no se recuerda una de sus características. No es audacia decir que nunca escribió ni un ensayo, ni un artículo periodístico, ni un romance, ni un cuento, ni una comedia puramente literarias; esto le hace decir a Enrique Anderson Imbert:

Los profesores que clasifican la literatura por géneros no sabrían qué hacer con él. Pero que prueben arrancar a Sarmiento de la historia literaria hispanoamericana; quedaría ahí un gigantesco hueco. Sarmiento escribía sólo cuando tenía algo que decir. Sus hábitos eran los del periodista, no los del escritor... Como otros civilizadores de nuestra América será víctima de su propia abundancia ¡quién va a leerlo completo! Y tampoco se presta a la analogía, puesto que no hay página suya que valga por sí misma...⁸

Enemigo de una tradición retrógrada y complaciente, crítico acerbo de la literatura en su propia lengua, en especial la penin-

⁶ Domingo Faustino Sarmiento, "Recepción en Buenos Aires. Manifestación de las Escuelas de Buenos Aires a la llegada del Presidente electo —septiembre de 1868", *Obras*, t. XXI, "Discursos Populares", vol. 1, Buenos Aires, Imprenta y Litografía Mariano Moreno, 1899.

⁷ Domingo Faustino Sarmiento, "Movimiento literario 1886", *El Censor*, 3 de enero de 1886, *Obras*, t. XLVI, "Páginas literarias", Buenos Aires, Imprenta y Litografía Mariano Moreno, 1900.

⁸ Enrique Anderson Imbert, *Genio y figura de Sarmiento*, 2a. ed., Buenos Aires, EUDEBA, 1988, p. 178.

sular, enemigo de la lengua paradigmática de los clásicos, siempre admiró, leyó y releyó a Cervantes y muchas de sus ideas se fundan en el *Quijote*. Esto nos puede sorprender y hasta podríamos titularlo de anárquico y arbitrario. Sin embargo, Pedro Henríquez Ureña, con su gran saber y profunda lectura sarmientina, es terminante:

Tuvo extraña maestría de lenguaje. Hubo muchas leyendas sobre él mientras vivió, y una de ellas le ha sobrevivido: la de su estilo descuidado. Como inició su carrera literaria cuando era nuevo el romanticismo y las opiniones en literatura estaban gobernadas a sabiendas o no por las doctrinas clasicistas, se le condenó en nombre del siglo XVIII. Transcurridos cien años, sus escritos nos lo revelan como maestro. Es desigual, sin duda... Pero nunca fue descuidado a la manera de los mediocres y nunca escribió jerga periodística, ni siquiera en sus artículos de periódico sin firma.⁹

Desde muy temprano desconfió del influjo de los admirables modelos, de los cánones literarios y de los gramáticos dómínes. Para él hacían daño sobre todo a los jóvenes dispuestos y generosos. Frente a lo que él llamaba "inflexible culteranismo" oponía la libertad de expresión y así podía exhortar diciendo:

En lugar de ocuparnos de las formas, de la fuerza de las palabras, de lo redondeado de las frases, de lo que dijo Cervantes o Fray Luis de León, adquirid ideas de donde quiera que vengan, nutrid vuestro espíritu con las manifestaciones del pensamiento de los grandes lumináres de la época... (I, 223).¹⁰

Hasta el lector superficial de Sarmiento sabe que el sanjuanino leía a un escritor español del siglo XIX. Quizá la razón estribe en que ambos coincidían en el objetivo crítico, en la observación punzante de la sociedad de sus tiempos y esto los acercaba. Así, tanto Sarmiento como Larra —que es a quien aludimos— coinciden en un oficio y, a su vez, admiran a un escritor distinto, distante y tan cercano como es Cervantes. En palabras de Sarmiento: "El justamente llorado Larra no ha escrito un libro, como Cervantes; atento a las necesidades de su época, ha escrito 'artículos' en los periódicos."

⁹ Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, 2a. ed., México-Buenos Aires, FCE, 1954, p. 139.

¹⁰ Domingo Faustino Sarmiento, "Segunda contestación a *Un Quídam*", *El Mercurio* (Valparaíso), 22 de mayo de 1842, *Obras*, t. I, "Artículos críticos y literarios 1841-1842".

cos. Sabía muy bien que el diario es la voz que resuena siempre...'' (I, 112-113).¹¹ Tanto Sarmiento como Larra prefieren el periódico, de donde el estilo, aunque no siempre el pensamiento, los reúne en el escribir veloz, aguda y hasta sorpresivamente. Cervantes puede escribir así pero en un libro, es decir, de otro modo.

Este trío de escritores en algunas cosas tan cercanos y en otras tan distantes, a nuestro parecer, quedan comparados en una sabrosa síntesis cuando Sarmiento, en una nota periodística aparecida en *El Mercurio*, afirma con énfasis lo que sigue:

Quijotes, pues, se necesitan, que buscando aventuras y trabando por doquier caballerescas pendencias, extingan estos últimos restos de una época decrepita, aunque los nuevos paladines hayan de salir molidos y asaz malparados de la contienda; y la España ha producido ya algunos que han desempeñado con harta gloria la gran misión de su época. El joven don Mariano José de Larra, de tan cara memoria, es uno de estos espadachines de tinta y papel que, acometiendo de recio contra las costumbres rutinarias de su patria, contra un orgullo nacional mezquino y mal alimentado, contra hábitos de fuerza y abandono, supo abrirse paso por entre la enemistad y el odio de sus contemporáneos a quienes hirió de muerte en sus preocupaciones (I, 112).¹²

En la época de Sarmiento —¿quién lo discute?— se necesitaban Quijotes que enfrentaran costumbres y personajes decrepitos aun a riesgo de salir los "nuevos paladines" gravemente heridos en la contienda. Hoy también hacen falta Quijotes y, seguramente, hay por allí paladines, unos más conocidos que otros, que luchan por la promesa espléndida y en contra de los hábitos retrógrados. No hay duda que Sarmiento, pensador y periodista, relacionó a su admirado Larra con otro español lejano e indiscutido y con sus personales preocupaciones de americanista, asentado en Santiago de Chile.

Cuando tiene que oponerse al romanticismo, tardío y un tanto deteriorado, que iba llegando a Chile, y con él al culto a *Hernani* y a Víctor Hugo, lo sorprendió la oposición un tanto histórica de ciertos puristas como Hermosilla y otros academicistas. Fue ocasión propicia para que defendiera una vez más a Cervantes, tan distante de la lucha entre clasicistas y románticos y siempre por sobre los criterios mezquinos que se encuentran en la base de estas estériles y extensas polémicas. Se nos ocurre que Sarmiento, ya anciano,

¹¹ Domingo Faustino Sarmiento, "Las obras de Larra", *Mercurio*, 31 de agosto de 1841, *Obras*, t. I, "Artículos críticos y literarios 1841-1842".

¹² *Ibid.*

cuando recuerda esta discusión alejada en el tiempo, la evoca en "Reminiscencias de la vida literaria", incluidas en la *Nueva Revista de Buenos Aires*, con vivacidad. Esto dice de la preocupación que le causó en su tiempo, cuarenta años antes:

Ocurría esto por los tiempos aquellos en que llegaba a Chile la primera oleada del romanticismo; y que con pasaderos actores, el teatro repetía el *Hernani*, el *Podestà de Padua* y las demás piezas de Víctor Hugo. Reinaba a la sazón en las aulas de la universidad Hermosilla, purista español y enemigo jurado del galicismo, como ferviente adorador de las tres unidades etc., y tales enormidades debimos enjaretar, López que no creía en Cervantes, y yo hallaba a Larra mejor que a Moratín, en favor del drama y de la escuela romántica y contra la gramática, que no pudieron llevarlo con paciencia los que de entendidos se preciaban (I, 322).¹³

El ataque sarmientino era contra muchos. La defensa sólo en favor de Larra y Cervantes; pero indudablemente Cervantes es la figura que ilumina o preside el cuadro que este párrafo nos sugiere; y advertírmolo, Cervantes no es juzgado, simplemente es nombrado, y una sola vez.

Bien sabemos que Sarmiento no era precisamente un filólogo. Sin embargo, como buen escritor —creemos que más arriba queda bien explicitado el significado de esta afirmación— no le costaba mucho darse cuenta de lo que era estilo artificial (anacrónico o de diccionario, por ejemplo) y de lo que podríamos llamar estilo fluido y actual. Aun en estos casos el nombre de Cervantes le es útil para identificarlo con el tedioso escribir de los imitadores. Así dice:

Las lenguas siguen la marcha de los progresos y de las ideas; pensar fijarlas en un punto dado, a fuer de escribir castizo, es intentar imposibles; imposible es hablar en el día el lenguaje de Cervantes, y todo el trabajo que en tan laboriosa tarea se invierte, sólo servirá para que el pesado y monótono estilo anticuado no deje arrebatare de un arranque sólo de calor y patriotismo (I, 234-244).¹⁴

De más está decir que al usar la lengua de Cervantes como imitable, aunque se pretenda seguirla en el detalle, será siempre perder tiempo, será siempre tarea estéril. Esto sin olvidar que una

¹³ Domingo Faustino Sarmiento, "Reminiscencias de la vida literaria", *Nueva Revista de Buenos Aires*, 1881, *Obras*, t. I, "Artículos críticos y literarios 1841-1842".

¹⁴ Domingo Faustino Sarmiento, "La cuestión literaria", *El Mercurio*, 25 de junio de 1842, *Obras*, t. I, "Artículos críticos y literarios 1841-1842".

y otra vez Sarmiento reconoce en Cervantes al maestro indiscutible de la lengua, el gran escritor que dio España a la literatura universal. Lo que en verdad nos dice en esta cita es que debemos expresarnos, como el mismo Cervantes quería, a la llana, sin afectación, con propiedad. Y si observamos los modelos, en vez de imitarlo en una lengua que puede resultar en nuestros tiempos anacrónica es mejor imitarlo en su constancia por escribir "castizo" sin obtener un galimatías.

En la colección de "Artículos críticos y literarios 1842-1853", nuestro escritor se lamenta de que para ser algo o alguien en este mundo es condición necesaria morirse antes. En otras palabras, la gloria o la fama siempre es *post mortem*; y esta idea la resume en un aforismo: "muérete y serás", y a continuación nos dice:

Otros son menos afortunados. Vean si no a Cervantes, a Colón y a tantos Santos varones. Se murieron y ¡tras! Se celebró el *Quijote*, se saqueó la América y fueron canonizados. Esperemos, pues, con paciencia que venga la posteridad; que ella juzgará sin ver lo que había entre dos platos, porque los sentidos son la causa de errores muy marcados (II, 48).¹⁵

Respecto de los santos varones, seremos benevolentes y podremos conceder su verdad; respecto de que a la muerte de Colón se saqueó a América, hoy por hoy las opiniones están divididas, pero no tanto como para que unánimemente no se reconozca que del "encuentro de dos pueblos" surgió una América con una cultura distinta, aunque parcialmente resuma la europea con la primitiva precolombina. Lo que aquí nos interesa más es que el juicio sobre Cervantes no cabe. Sarmiento, como tantos otros lectores del *Quijote* de todos los tiempos, se equivocó en su prisa por generalizar. Cervantes no necesitó morirse para que se celebrara el *Quijote*. La evidencia del error creemos que queda palmariamente expresa en unas pocas palabras del bachiller Sansón Carrasco:

Porque es tan clara [se refiere al *Quijote*], que no hay oosa que dificultar en ella: los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran; y, finalmente, es tan trillada y tan leída y tan sabida de todo género de gentes, que apenas han visto algún rocin flaco, cuando dicen: "Allí va Rocinante". Y los que más se han dado a su lectura son los pajes: no hay antecámara de señor donde no se halle un *Don Quijote*: unos le toman si

¹⁵ Domingo Faustino Sarmiento, "Chanfaina", *Progreso*, 23 de noviembre de 1842, *Obras*, t. II, "Artículos críticos y literarios 1842-1853".

otros le dejan; éstos le embisten y aquéllos le piden. Finalmente, la tal historia es del más gustoso y menos perjudicial entretenimiento que hasta ahora se haya visto, porque en toda ella no se descubre, ni por semejas, una palabra deshonesto y un pensamiento menos que católico (*Don Quijote*, II, 3).

Si hubiese duda basta con recordar las palabras proféticas del bachiller cuando en el mismo capítulo dice que "a mí se me trasluce que no ha de haber nación ni lengua donde no se traduzga". En otras palabras, no hubo que esperar la posteridad porque el público lector de sus tiempos, de España, de Europa y de la misma América española ya había dado su veredicto mientras vivía el afamado autor. Personalmente, creemos que esta afirmación errónea de Sarmiento no se debe a que no haya leído el libro que tanto admiraba. Simplemente, al escribir como periodista *calamo currente*, se le pasaron por alto los detalles del libro que acabamos de observar y aun otros, en los que no nos detendremos. Lo hemos dicho antes y lo repetimos ahora: los escritos de Sarmiento revelan lecturas y relecturas del *Quijote* que van desde su juventud hasta su vejez.

En la misma colección de "Artículos críticos y literarios 1842-1853", se lee que:

La *América poética* será, pues, los juegos olímpicos a donde concurrirán de todos los puntos del continente los hijos predilectos de la raza de Lope de Vega, Cervantes, Moreto y Calderón de la Barca, a presentar sus ensayos, a coger laureles concedidos por el fallo de la América entera que juzgará sus composiciones (II, 319).¹⁶

En este texto, como vemos, pareciera que los grandes de las letras clásicas españolas son varios. Cervantes no queda solo sino que lo acompañan los dos gigantes de la *comedia nacional* y hasta un segundón, tanto en aquellos como en nuestros tiempos, Moreto. Sarmiento confiaba en que habríamos de ver un nuevo fenómeno en esta convocatoria que habría de escoger las mejores composiciones en verso de escritores americanos del siglo XIX. Y, si nos llama la atención que honre con los laureles de la fama a otros autores que acompañan a su predilecto Cervantes, también debería llamarnos la atención la importancia que le da a este concurso americano que

¹⁶ "América poética o colección escogida de composiciones en verso escritas por americanos en el presente siglo", *Progreso*, 9 de septiembre de 1845, *Obras*, t. II, "Artículos críticos y literarios 1842-1853".

aleccionaría "composiciones en verso", cuando, como queda dicho más arriba, Sarmiento no sólo no era poeta sino que no dudó en burlarse del verso.¹⁷

A pesar de lo que acabamos de decir, es notable cómo Sarmiento vacila en su inmensa obra escrita entre singularizar en Cervantes la gloria literaria en lengua española, o como hemos visto, mostrarse un poco más generoso y ascender al estrado de la fama algunos otros nombres. Así nos sorprende con un exabrupto mayor contra sus mismas raíces cuando expresa que:

Durante tres siglos no ha habido en España un solo hombre que piense; y el bello idioma castellano sólo ha servido para expresar pasiones mal comprimidas, pues para echar a los hombres al fuego se usaba el latín. La España, gracias a su Inquisición, no ha tenido un solo escritor de nota, ningún filósofo, ningún sabio; y el desgraciado Cervantes hundió con él en su tumba la única joya que podía ostentar la nación más pobre de escritos que se conoce (IV, 11).¹⁸

Ignorancia, odio, execración, exageración para convencer a los lectores, contradicción... puede ser todo a la vez, o, simplemente, un extraño modo de conmovernos. La cultura americana no debía seguir el derrotero de la española paralizada. Ansiaba una nueva civilización con nuevas referencias que a veces miraban al Norte mucho más allá de la Península.

Si hasta dan ganas de aplicarle a él mismo los alcances de su descripción del detractor: "El literato detractor es un personaje eminente cuyos talentos brillan en las repúblicas, sobre todo al aproximarse las elecciones, como las lechuzas hacen oír sus graznidos nocturnos cuando la muerte anda revoloteando en derredor de algún lecho"; y aun antes ha dicho que no se trata de un personaje ideal,

¹⁷ Creemos que vale la pena recordar que la primera edición de la *América poética*, de Juan María Gutiérrez, es de 1846-1847, impresa en Valparaíso. Gutiérrez nunca abandonó "su pasión por el descubrimiento de nuevos poetas americanos, el estudio de su producción y el hallazgo de sus rasgos más sobresalientes, poniendo de relieve que toda su producción antológica no es fruto de un interés pasajero por la poesía y sí fruto de una paciente y laboriosa tarea llevada a cabo por más de veinte años"; véase Néstor Tomás Auza, "Un caso de fraude intelectual. La segunda edición de *América poética*", *Revista de Literaturas Modernas* (Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo), núm. 26, 1993 (en prensa).

¹⁸ Domingo Faustino Sarmiento, "Ortografía americana", *Obras*, t. IV, "Ortografía, Instrucción Pública 1841-1854".

"es una literatura que tiene también sus creadores, sus Hugos, sus Byron, sus Cervantes" (II, 302).¹⁹

Evidentemente, cuando habla mal de España, por ejemplo en la cita en que manifiesta su fastidio y hasta su odio por la cultura española, Sarmiento mismo, como lo demuestra la cita siguiente —dedicada al detractor—, se está autodefiniendo como un especial detractor. Los Hugo, los Byron y los Cervantes a los que alude son tales si con estos nombres quiere ocultar otros nombres u otros hombres muy afectos a la detracción. Por aquellos mismos tiempos en que escribía estas palabras y, coherente con otros escritos anteriores y posteriores, vuelve a vituperar a España aunque por detrás del vituperio se esconda un deseo de restablecer una España ideal y la aspiración patriótica de hacer de la barbarie americana un núcleo de civilización creciente. Veamos:

A nosotros la España nos parece sin duda alguna ser todavía el país más bárbaro de todo occidente. La inmensa mayoría de sus hijos ha quedado tres siglos atrás del resto de la Europa. Sus mismos hombres de genio, si se exceptúa solamente Cervantes, parecen dados vuelta hacia lo pasado y mirando para atrás. Este país conquistó el nuevo mundo; mas, lejos de civilizarlo, le ha comunicado su barbarie (IV, 36).²⁰

Detrás del vituperio o de la execración se adivina una figura batalladora. Con insólita precisión Alejandro Korn dice en su *Influencias filosóficas en la evolución nacional* que:

Sarmiento era una naturaleza impulsiva, intemperante. Carece de la expresión reposada, no se complace en anfibologías de oráculo; a su actitud siempre polémica poco le importan los intereses o prejuicios que hieren aun a riesgo de desdeñarse o corregirse luego. Le faltaba a su cráneo, como él mismo decía, la joroba frenológica de la veneración y en ocasiones guardaba poco respeto aun a lo respetable.²¹

Y sin embargo, cuando toma partido por la "civilización" frente a la "barbarie", a pesar de las contradicciones que podamos ha-

¹⁹ Domingo Faustino Sarmiento, "Literatura negra", *Progreso*, 8 de agosto de 1845, *Obras*, t. II, "Artículos críticos y literarios 1842-1853", Buenos Aires, Félix Lajouane, 1885.

²⁰ Domingo Faustino Sarmiento, "Ortografía americana", *Obras*, t. IV, "Ortografía, Instrucción Pública 1841-1854".

²¹ Alejandro Korn, *Obras completas*, presentadas por Francisco Romero, Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 161.

llar, seguimos leyendo con gusto y emoción su *Facundo*, donde el tema se expone en el mejor estilo sarmientino. Y estamos en 1845, y todavía hoy la crítica sobre Sarmiento prefiere detenerse en este libro original, interesante y tan lleno de pasión.²²

Pero en la cita áspera sobre España y América y la barbarie hay algo valioso y es Cervantes, a quien elogia con sólo nombrarlo.

Su opinión de la literatura española, mejor dicho, de la falta de una literatura en español, queda una vez más expuesta en las siguientes palabras:

Porque lo repetiré hasta cansar, no tenemos nada que no merezca el nombre de literatura, un solo nombre que haya traspasado los Pirineos y héchose conocer de la Europa. Un solo principio, un solo hecho ha agregado hombre que hable español a la filosofía o a las ciencias y quisiera que me mostrase cuál es el libro español que se ha traducido jamás al francés, al inglés o al alemán ¿Cervantes?, ¿Calderón? y ¿cuáles más? (IV, 35-36).²³

Ante esta obsesión, poco nos queda que agregar. A la negación explícita de una verdadera literatura peninsular, añade el testimonio de la falta de traducciones de autores españoles a las principales lenguas del occidente europeo y aquí otra vez la generalización engañosa, otra vez la ceguera impuesta por la pasión, porque bien sabemos que no sólo Cervantes y Calderón fueron traducidos sino que con ellos una verdadera y extensa nómina de escritores españoles merecieron pasar a dichas lenguas. Hoy, nadie se engaña, hasta lo que parecía un siglo en decadencia, como es el XVIII, nos sorprende con escritores de primera línea, aunque no integren la cúpula del Siglo de Oro.

Pero hay más; en "Nueva contestación al *Mercurio*", leemos lo siguiente:

Ya lo ven los señores redactores del *Mercurio*, escritores que miran con tanto desdén los trabajos americanos. Los autores modelos del lenguaje en Francia,

²² Por ejemplo nuestro amigo Javier Fernández, que ha tratado tanto el tema de Sarmiento y que prácticamente durante toda su vida reunió material sobre el mismo —hoy cuenta con una bibliografía de más de 4 000 fichas— afirma, y por su versación le creemos, que al *Facundo* se ha dedicado el 85% de la bibliografía; véase María Esther Vázquez, "Sarmiento, hombre enteramente genial", *La Nación* (Buenos Aires), 21 de noviembre de 1993.

²³ Domingo Faustino Sarmiento, "Ortografía americana", *Obras*, t. IV, "Ortografía, Instrucción Pública 1841-1854".

son precisamente los pensadores más eminentes. Hablaban bien porque pensaban bien, y por nada más. Ahora cítenme ustedes los pensadores españoles que hayan pensado, que hayan creado nada, que hayan desenvuelto un sistema de ideas que los haya hecho conocer del mundo civilizado. ¿Cervantes? Sí, Cervantes para su época, para su siglo y no para nosotros (IV, 124).²⁴

Así las cosas, los alcances del tema son mayores. Primero, España no tenía ni literatura ni escritores, salvo Cervantes y, consecutivamente y en pocas ocasiones algunos otros pocos. Después, España no tenía filosofía, ni ciencia, ni libros siquiera traducibles a las lenguas corrientes del occidente europeo. Pero ahora se nos dice que los escritores españoles no hablan bien porque no piensan, porque no son creadores, porque son poco civilizados. Y como si esto fuera poco, cuando parece que va a salvar de su juicio negativo a su preferido, Cervantes, lo limita al mundo civilizado de su tiempo, aunque se contradiga con otras muchas afirmaciones que hallamos en sus obras. No olvidemos la lapidaria afirmación de "para su siglo y no para nosotros". Claro que más de un lector puede suponer que el solo hecho de nombrarlo sólo a él es ya toda una distinción.

Si la paciencia del lector todavía no se acaba podemos agregar dos citas más de este Sarmiento impredecible. Primero:

¿A qué atribuye el *Mercurio* el que en francés se escriba "l'âme" y se lea "lam"?; ¿en italiano "della", "nella", y aun en nuestro propio idioma se escribiese en tiempos de Cervantes, "della", "nesta" etc.? ¿A qué origen atribuye el "del" y el "al" que aún tenemos?, ¿qué le parece importan todos esos verbos irregulares que embarazan la mayor parte de los idiomas, si no es la influencia degeneradora que el tiempo y el vulgo van ejerciendo en las lenguas? (IV, 90).²⁵

Indudablemente que a un filólogo no lo asombrarían los hechos descritos por Sarmiento en este párrafo. Pero sí llamarían irresponsable el creer que se trata de una "influencia degeneradora" la imprescindible presencia del pueblo en la evolución de los idiomas. Por otra parte, de más está decirlo, a nadie podía llamarle la atención el hecho de que para identificar nuestra lengua se use el nombre de Cervantes.

²⁴ Domingo Faustino Sarmiento, "Ortografía americana", *Progreso*, 2, 3, 4, 5 y 7 de diciembre de 1843, *Obras*, t. IV, "Ortografía, Instrucción Pública 1841-1854".

²⁵ Domingo Faustino Sarmiento, "Ortografía americana", *Progreso*, 22 y 23 de noviembre de 1843, *Obras*, t. IV, "Ortografía, Instrucción Pública 1841-1854".

Segundo:

¿Hay, por ventura, sociedades cristianas, igualmente desprovistas de elementos de instrucción que las que cubren la vasta extensión de la América española? ¿Hay otros libros que el *Don Quijote* o el *Gil Blas de Santillana*, que estén en cierta proporción generalizados en América? Nosotros no conocemos sino *El judío errante* y *Los misterios de París*; pero en uno y otro caso no vemos sino el hecho "material" de las numerosas ediciones que de ellos se han hecho en español, por donde se ha logrado que una buena porción de ejemplares se difundiera en la sociedad (IV, 440).²⁶

Hablando de "sociedades cristianas", quizá sería mejor decir "católicas" ya que Sarmiento las limita a la extensa América española. Podríamos afirmar que comparar —por el sólo hecho de nombrarlos— a *Don Quijote* con el *Gil Blas*, *El judío errante* y *Los misterios de París* es un verdadero y "grave pecado". El hecho de que en aquel tiempo se tradujesen al castellano en muchas ediciones las tres obras francesas no da pie para compararlas con el *Quijote* y con lo que agrega sobre el hecho "material", terminamos por entender menos aún los alcances de su afirmación. Sociedades cristianas mancomunadas por la falta de instrucción y de elementos para enmendar tal falta. Da pena que un verdadero educador de educadores cayera muchas veces en un juicio ligero o en la contradicción. Pero también esto es Sarmiento.

"Opino que se colonice la España...". Lo afirma en sus *Viajes* (1849).²⁷ En *El Nacional*, el 4 de febrero de 1879 nos cuenta lo siguiente:

Hace pocos años, pidiendo un espiritista el nombre de cualquier personaje muerto para evocar su espíritu y hacerlo responder a las preguntas que se le hicieren, un incrédulo, para mofarse del nuevo embeleco, le dijo con afectada gravedad: "Evoque al Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha".

El espiritista se preparaba a proceder como en los demás casos, cuando el burlón creyéndolo a ese grado ignorante le observó que D. Quijote era un personaje imaginario. "Está Vd. en error", contestóle el fanático.

²⁶ Domingo Faustino Sarmiento, "Instrucción Pública", *Monitor de las escuelas primarias*, 15 de junio y 15 de julio de 1853, *Obras*, t. IV, "Ortografía, Instrucción Pública 1841-1854".

²⁷ Domingo Faustino Sarmiento, "Madrid", *Obras*, t. V, "Viajes por Europa, África y América, 1845-1847", Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1886.

*América Latina
y la Cuenca del Pacífico*

A continuación se publica una selección de las ponencias presentadas en el VII Congreso Internacional de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC), que tuvo lugar en la sede de la Universidad de Tamkang, en Taipei Hsien, Taiwán, entre los días 25 y 28 de junio de este año.

PALABRAS EN LA INAUGURACIÓN DEL VII CONGRESO DE LA FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Por *Leopoldo ZEA*
PUDEL, UNAM

ENTRE LOS DÍAS 24 y 25 de mayo de 1976, pronto serán veinte años, bajo el patrocinio de la UNESCO se realizó en París una reunión de expertos sobre América Latina. De esta reunión surgen recomendaciones que harán suyas las instituciones encaminadas a coordinar y estimular los estudios que sobre la región se vienen realizando dentro de la misma América Latina y otros lugares del mundo. En esa oportunidad se propuso "que la búsqueda de la identidad latinoamericana fuese vista como instrumento para la anhelada integración de la región". Se trata de un viejo anhelo perseguido a nivel político por soñadores como Simón Bolívar y en los últimos tiempos, en el campo económico. Esfuerzos que tropezaron con grandes obstáculos. Pero existe otra vía, la de la educación y la cultura, que se intentó en diversas ocasiones y que ahora podrá volverse a intentar a partir de un mayor conocimiento de los esfuerzos ya realizados. Habría que buscar la integración por la mente, por la educación y la cultura. Se consideró que el día en que cada niño y adulto tenga conciencia de su propia y concreta identidad como parte que es de una identidad más amplia, ese día la integración anhelada se dará por añadidura.

Habría entonces que conocer y coordinar lo hecho, intercambiar este conocimiento a nivel latinoamericano y mundial, llevar a una toma de conciencia más amplia de lo propio de la región y, a partir de la misma, la relación que ésta guarda con el resto de los pueblos de la tierra.

En 1978 la Universidad Nacional Autónoma de México, destacada en las recomendaciones de la reunión de París como una institución que por sus antecedentes latinoamericanistas, expresos en su propio escudo, podría coordinar este proyecto, pone en marcha el mismo. Así convoca a un Simposio para la Coordinación y

Difusión de los Estudios Latinoamericanos entre los días 29 de noviembre y 1o. de diciembre de 1978. A la reunión asistieron representantes de diversas instituciones latinoamericanistas de América Latina, Estados Unidos, Europa y la entonces Unión Soviética. Se recogió además la recomendación de la UNESCO para que se crease un organismo Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos de carácter internacional. Se crearon dos sociedades: la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe cuyas siglas se resumieron en la palabra SOLAR; y la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC) que incluía también a SOLAR y a las instituciones latinoamericanistas de Estados Unidos, Europa y Asia. Se propuso que la sede permanente de la coordinación de esta sociedad estuviese en México, en la UNAM, lo que se aceptó. El acuerdo de cooperación fue firmado el 12 de diciembre de 1979 por la UNAM. En 1982 en Río de Janeiro se realizó el simposio final en donde se aprobaron los estatutos de las dos sociedades y se puso en marcha la coordinación de las mismas bajo el patrocinio de la UNAM en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL).

Los problemas de identidad de la región, América Latina, fueron analizados por las instituciones latinoamericanistas de Latinoamérica agrupados en la SOLAR. Se plantea el problema de la identidad de sus pueblos y la relación que entre sí guardan como punto de partida para la integración de la región. En la Federación el enfoque fue el estudio de América Latina y la relación que guarda esta región con el resto del mundo. Es decir: ¿cuál es el papel de Latinoamérica dentro del contexto del resto de los pueblos del que es parte? Se han realizado ya varios Congresos: en Caracas en 1983; en Madrid en 1985; en Buffalo en 1987; en París en 1989; en Cáceres, Extremadura en 1991; en Varsovia en 1993 y ahora en Taiwán en 1995.

El VII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe es el que se inicia hoy aquí en Taiwán. Este Congreso tiene una singular importancia tanto para América Latina como para los pueblos de este lado de la Cuenca del Pacífico. Pueblos bañados por el mismo mar, en dos extremos continentales. Para América Latina es la otra cara de su identidad, como lo es también de los pueblos del Pacífico. La otra cara de una identidad que, pese a su ineludible cercanía, parecía, sin embargo, lejana y por lo mismo extraña a la propia y concreta identidad. A partir de una concepción eurocentrista, en América Latina se hablaba de esta región como del "Lejano Oriente" según ve Europa.

Pero volviendo la vista, volviendo sobre sí misma, dentro de un ángulo que no es ya el europeo, la misma región, vista desde el Pacífico es por el contrario nuestro Cercano Occidente.

En Latinoamérica, cuando se trata de definir la identidad, se habla de sus raíces indígenas, europeas y africanas; pero dentro de las raíces indígenas figura Asia, de donde son originarias, de donde llegaron los primeros pobladores de esta región y aún siguen llegando en el presente. Asia, región entre Europa y América que forma parte ineludible de la identidad de ambas. En América los rostros de los descendientes de los primeros pobladores nos muestran su inculcable origen, son rostros que poco se distinguen de aquéllos de los pobladores de los archipiélagos y tierra firme que baña el océano Pacífico.

De esta región del Pacífico partieron los emigrantes que aún siguen saliendo hacia el continente americano, imponiendo su faz como lo harán los que marcharon hacia el oeste europeo. Forma de identidad que, en Latinoamérica, se mezcla con lo europeo y africano dando origen a esa rica y singular expresión de lo humano, de la que habló Bolívar. Una rica identidad dentro de un gran crisol, estimulada por la expansión occidental a lo largo de la tierra. Historia común la de América Latina y la de los pueblos del Pacífico, que tal expansión catalizó a partir de 1492. Expansión al occidente de occidente, sobre los archipiélagos del Caribe y el continente americano, luego al occidente de la misma América sobre los pueblos de la Cuenca del Pacífico.

América Latina tiene conciencia de su identidad como la de un gran mestizaje de etnias y culturas que ha dado origen a una más rica identidad, patente ya en estos nuestros días en los pueblos mismos de la Cuenca del Pacífico. Multiplicidad de etnias y culturas que se dan encuentro en el Pacífico como ya antes se dieron en América. El mexicano José Vasconcelos llamó a esa integración raza cósmica. Una raza que está ya presente tanto en Europa como en el norte del continente americano.

Considero muy importante que sea en esta región del mundo, en el Pacífico, la reunión que ahora se inicia. Satisface que en la misma participen, al lado de los latinoamericanistas del Pacífico, grupos latinoamericanistas de la misma América Latina, Estados Unidos, Europa, Rusia y África. Para América Latina es importante la experiencia de esta región en la globalización que se está dando, diversa de la impuesta por los imperios en el pasado inmediato. Globalización estimulada por el siempre anhelado desarrollo del que parecían marginados los pueblos no eurooccidentales. Globalización

por el desarrollo, por el cual se suponía que había que vender el alma, la propia identidad.

Es posible lograr el desarrollo y vivir dentro de él sin renunciar a la propia y peculiar identidad o modo de vida. Marx se refirió al modo de producción asiático como la forma más primitiva de producción de los pueblos de esta región del mundo, lo cual dificultaría su incorporación al modo de producción capitalista. Se considera que los pueblos asiáticos y del Pacífico, América Latina y otras regiones no eurooccidentales del mundo difícilmente podían tener acceso al sistema y modo de vida propio del desarrollo. En 1989, Francis Fukuyama en su *¿Fin de la historia?* profetiza que los pueblos formados dentro del sistema comunista y los del Tercer Mundo, por su propio modo de vida, quedaban excluidos del sistema y modo de vida del desarrollo capitalista y que para alcanzarla tendrían antes que renunciar a su propia identidad.

Los pueblos del Pacífico están mostrando que esto no es así, que se puede alcanzar el desarrollo y vivir de acuerdo dentro del sistema capitalista sin renunciar a la propia identidad. Modo de vida que no tiene necesariamente que ser el de la competitiva agresividad que parece propia del individualismo eurooccidental, expresado por Charles Darwin en la ineludible lucha de las especies en el mundo natural. Todo lo contrario, puede demostrarse que el desarrollo compartido, propio del modo de vida de diversas regiones de la tierra, lejos de ser un obstáculo puede ser un aliciente para ampliar el desarrollo estimulándolo dialécticamente en forma infinita. Así se anulan las ominosas advertencias que viene haciendo el satisfecho mundo occidental que considera que el desarrollo ha llegado a su fin y que lo que quedó del mismo no puede ser compartido porque se compartiría la miseria.

Para terminar deseo hacer patente el agradecimiento del CCYDEL al Graduate Institute of Latin American Studies de la Universidad de Tamkang, en la localidad de Tamsui, distrito de Taipei, de Taiwán. En especial a los profesores Juan Hung Hui y a Francisco Luis Pérez. Esta reunión ha sido posible gracias al empeño que se puso para su realización. Ahora, de la marcha del congreso, seremos responsables todos los asistentes. Todo augura que los resultados serán muy satisfactorios en este nuevo esfuerzo por afianzar las relaciones que guardan entre sí los pueblos que forman la Cuenca del Pacífico y que a partir de esa relación afirman la que han de guardar estos pueblos con los del resto de la tierra.

EL EFECTO DE LA FIRMA DEL TRATADO DE LIBRE COMERCIO NORTEAMERICANO EN TAIWÁN

Por Juan HUNG HUI
PRESIDENTE DE LA FIEALC

Introducción

EN LA ÉPOCA DE LA POSGUERRA FRÍA, la geoeconomía está sustituyendo a la geopolítica y la integración regional económica, como tendencia mundial, está cobrando cada día un mayor desarrollo. Siguiendo a la integración de la Alianza Económica Europea en 1993, el Tratado de Libre Comercio Norteamericano también ha entrado en vigor el primero de enero de 1994.

En este trabajo se estudian los efectos de la firma del Tratado de Libre Comercio Norteamericano en Taiwán, las medidas correspondientes tomadas por el gobierno de la República de China en Taiwán y las actitudes tomadas por los fabricantes taiwaneses con el deseo de que los latinoamericanistas conozcan y comprendan mejor las relaciones comerciales entre la zona norteamericana y Taiwán.

Es un gran evento la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio Norteamericano (TLC) para los países cuyos principales mercados de exportación son los Estados Unidos o la zona norteamericana.¹ Para los inversionistas, la entrada en vigor del tratado puede significar la llegada de un mayor mercado o la estrechez progresiva misma. Sea lo que fuere, frente a esta nueva situación, a muchos países se les obliga a tomar medidas efectivas.

El tema principal de este estudio es tratar de analizar el efecto de la firma del Tratado de Libre Comercio en Taiwán. En los últimos cincuenta años, los Estados Unidos han sido el mercado

¹ El Tratado de Libre Comercio Norteamericano fue firmado el 7 de octubre de 1992. La ratificación y la aprobación del Tratado por la Cámara de Representantes y el Senado estadounidenses fue el 17 de noviembre de 1993; véase *Excelsior* (México), 18 de noviembre de 1993, p. 1A.

más importante de exportación para Taiwán. La gran demanda del mercado estadounidense y la estrategia correspondiente y efectiva tomada por Taiwán han convertido a la Isla en uno de los "Cuatro Pequeños Tigres" de Asia. Después de la entrada en vigor del tratado, cabe hacer un sinnúmero de preguntas: ¿Va a cambiar la relación económica existente entre Taiwán y los Estados Unidos el establecimiento de la Zona de Libre Comercio Norteamericana? ¿Van a dispersar la atracción de inversión en Taiwán el salario relativamente barato y las condiciones productivas en México? Y ¿cuál será su efecto y reacción a corto, mediano y largo plazo? Son cuestiones candentes que Taiwán debe considerar en serio.

El efecto y la influencia de la firma del Tratado de Libre Comercio Norteamericano son muy amplios y significativos.² No podemos investigar y analizar todos los problemas al respecto. En este trabajo se estudian principalmente la política que va a ser adoptada por el gobierno de la República de China en Taiwán y las medidas correspondientes que van a ser tomadas a corto plazo por las principales empresas locales para adaptarse a las nuevas circunstancias económicas.

I. La integración regional económica es una tendencia global

CON la llegada del Año Nuevo lunar chino (el 10 de febrero de 1994), Taiwán se encuentra frente a una severa situación económica. Después de que el TLC ha entrado en vigor el primero de enero de 1994, el proteccionismo regional y la barrera comercial influirán mucho más en las empresas taiwanesas que tienen una alta dependencia del mercado internacional y crearán también una presión enorme para Taiwán, para la cual el comercio de exportación es la fuerza motriz fundamental de su desarrollo económico.³

El Tratado de Libre Comercio significa desmontar los obstáculos comerciales en la región norteamericana y ha convertido a Canadá, los Estados Unidos y México en una zona de libre comercio. Los obstáculos comerciales aduaneros y no aduaneros existentes entre un país y el otro hacen que las mercancías internacionales y los

² La Zona de Libre Comercio Norteamericana es la comunidad económica más grande del mundo, ya que cuenta con 360 millones de habitantes. 6 600 millones de dólares de Producto Nacional Bruto (PNB) y 1 200 millones de dólares del volumen comercial anual.

³ Cuadro del porcentaje que representa la exportación comercial de Taiwán a los Estados Unidos en su exportación total; tomado de *China Times Weekly* (Taipei), vol. 103 (1993), p. 12.

recursos materiales no puedan circular eficiente y libremente como las mercancías domésticas. Si dentro de una región algunos países vecinos llegan a un consenso para que se deshagan los obstáculos comerciales de uno y otro y que uno abra su propio mercado al otro, se constituirá entonces una zona de libre comercio.

La tendencia a la integración regional es cada vez más común en el mundo. Los países europeos están formando un bloque político y económico, y las posibilidades de que las naciones de Asia y del Pacífico se organicen en una esfera de prosperidad son cada vez mayores. Las últimas reuniones ministeriales y la cumbre presidencial del Foro de Cooperación Económica del Asia-Pacífico (APEC, siglas en inglés) se han celebrado en Seattle, Estados Unidos, del 17 al 19 y del 19 al 20 de noviembre de 1993, respectivamente. El APEC está constituido por los Estados Unidos, Canadá, México, Australia, Nueva Zelanda, Japón, Corea del Sur, Tailandia, Malasia, Singapur, Indonesia, Filipinas, Brunei, Taiwán, China continental y Hong Kong.

Esta tendencia al desarrollo de la economía regional comienza con la integración de la Comunidad Económica Europea.

Europa, desde la "Alianza Aduanera" de los 6 países pasa a la Comunidad Europea (CE) de los 12 países, en enero de 1993, y se expande en la Alianza Económica Europea (EEA) de los 19 países del Oeste europeo, formando en aquel momento la zona de libre comercio más grande del mundo.⁴

Los Estados Unidos, para oponerse a esta situación y mantener su hegemonía económica, primero firmaron en 1989 un acuerdo de libre comercio con su país hermano Canadá y luego invitaron a México a participar en él, tratando de formar la zona de libre comercio más grande del mundo. El concepto de formar la economía regional está de moda hoy en día.

El Tratado de Libre Comercio Norteamericano tiene las siguientes tres influencias importantes sobre los países asiáticos:⁵

1. El comercio de los países asiáticos en la región norteamericana ocupa el 40% de su comercio exterior total. Es una alta dependencia comercial del mercado norteamericano. Después de entrar en vigor el TLC, los productos de recursos intensivos de Canadá y los de trabajo manual intensivo de México serán los principales competidores comerciales de los países asiáticos.

⁴ El volumen del Producto Nacional Bruto (PNB) de la EEA alcanzó los 7 000 millones de dólares en 1993.

⁵ *China Times Weekly* (Taipei), 19-25 de diciembre de 1993, pp. 9-10.

2. Es muy posible que las empresas estadounidenses desvíen sus inversiones de los países asiáticos a la Zona de Libre Comercio Norteamericana, especialmente a México. Durante los primeros 6 meses de 1993, las inversiones extranjeras en México alcanzaron los 5 500 millones de dólares, sobrepasando en mucho a los 300 millones de dólares de 1990.

3. Una vez realizada la colectivización de la región norteamericana, se producirá una tendencia al rechazo y al proteccionismo. No cabe duda de que la exportación de los países asiáticos soportará una mayor confrontación económica y comercial y un castigo aduanero y que sufrirá grandes pérdidas.

II. La exportación de Taiwán hacia los Estados Unidos será afectada por el TLC

DEBIDO a la regulación de la proporción de la fabricación autónoma y el origen del producto por parte de la Zona de Libre Comercio Norteamericana y la Comunidad Económica Europea,⁶ los países asiáticos recién industrializados (NICs, siglas en inglés), que antes dependían de su exportación para obtener divisas, se encontrarán en la alternativa de retirarse paulatinamente del mercado de exportación o hacer inversiones y montar plantas en esa región para seguir manteniendo un puesto en el mercado. Esto es lo que realmente la Zona de Libre Comercio Norteamericana y la Comunidad Económica Europea quieren lograr, el efecto del rechazo de productos y también de atracción de inversiones.

La Junta de Comercio Exterior de la República de China en Taiwán indica que desde la entrada en vigor del TLC (1o. de enero de 1994) hasta el año 2000, la exportación de Taiwán a los Estados Unidos será afectada y disminuirá 44%.⁷ Sin embargo, Ricky Y. S. Kao, director general del Centro de Inversiones y Desarrollo Industrial (IDIC, siglas en inglés) manifiesta que el TLC quizá no sea una gran amenaza para el volumen de las inversiones de Taiwán como dicen algunos analistas y enfatiza que Taiwán tiene una importancia

⁶ El TLC exige que una vez que las materias primas de la fibra, la gasa y la tela, etc., para los artículos textiles hayan sido de la localidad y que la proporción de la fabricación autónoma para el automóvil haya llegado al 62.5%, gozarán del tratado de privilegio con el libre de impuesto en la región norteamericana, impidiendo que los productos de las empresas extranjeras, a través del tránsito, circulen libres de impuesto por la región, *ibid.*

⁷ *Ibid.*

única en la economía regional del Sudeste de Asia. La mayoría de los comerciantes estadounidenses que desean entrar a China continental y al Sudeste Asiático primero deben hacer una escala en Taiwán. Por lo cual, México posiblemente no atraerá muchas inversiones destinadas a la Isla.⁸

Además, según un informe analítico del Ministerio de Economía de la República de China, aunque la influencia del TLC no es muy notoria a corto plazo (entre los 3 y los 5 años), existe preocupación porque los capitales extranjeros fluyan a México, lo cual influirá en una parte de las inversiones extranjeras en Taiwán.⁹

Por otra parte, la integración de esta zona de Libre Comercio Norteamericana afectará a largo plazo (entre los 5 y los 10 años) el comercio exterior de Taiwán. Se estima que el grado de la repetición sobre la exportación de los productos mexicanos y taiwaneses a los Estados Unidos representa hasta el 80%. Taiwán y México son fuertes competidores en categorías tales como maquinaria, piezas para automóviles, calderas de vapor, calzados, juguetes, ropas y muebles.¹⁰

El Ministerio de Economía de la República de China aconseja a los empresarios taiwaneses que, tomando en consideración el que sus propios productos son de trabajo intensivo, de capital intensivo o de alta tecnología intensiva, hagan inversiones y monten plantas en Canadá, los Estados Unidos y México, de forma individual o colectiva, o establezcan el canal de venta con motivo de controlar la tendencia y la oportunidad comercial del mercado norteamericano.

III. Las medidas correspondientes tomadas por la República de China en Taiwán

HACE dos años México firmó el Tratado de Libre Comercio Norteamericano con los Estados Unidos y Canadá. El TLC se ha convertido en realidad cuando los tres países se unieron en un mercado común el primero de enero de 1994.

El comercio dentro de la zona estará libre de impuestos o sujeto a aranceles sumamente reducidos.

En la política, el Ministerio de Economía de la República de China en Taiwán ha instituido el Programa para Reformar el Plan

⁸ *Noticias de la República de China* (Taipei), 6 de noviembre de 1993, p. 4.

⁹ *China Times Weekly* (Taipei), 19-25 de diciembre de 1993, p. 10.

¹⁰ *Noticias de la República de China* (Taipei), 6 de noviembre de 1993, p. 4.

de Actividad Económica y Comercial en la Zona Norteamericana. Según el programa, Taiwán ha tomado tres medidas estratégicas correspondientes:

1. Estimular a los empresarios taiwaneses a hacer inversiones y montar plantas en México. La Dirección General para la Inversión del Ministerio de Economía envió el año pasado, en misión especial, a funcionarios a México para informarse sobre los tres parques industriales en la frontera de México y los Estados Unidos y, en la práctica, para estudiar la posibilidad de establecer un parque industrial de Taiwán allí para ayudar a reforzar la posición de los fabricantes taiwaneses en la Zona de Libre Comercio.

2. Para que los productos de Taiwán aún lleven ventajas competitivas, procurar que la industria de Taiwán sea promovida, que se eleven el estudio y la capacidad técnica de las empresas y que se aumente el valor adicional de los productos.

3. Ayudar a los empresarios taiwaneses a hacer inversiones en el extranjero, así como que ofrezca el capital financiero para invertir en el extranjero, que se ponga de acuerdo el convenio de protección y que se evite la doble recaudación de tributos.

El Ministerio de Economía está ayudando a más empresas de Taiwán para que establezcan líneas de producción en México, dado que México posee mano de obra barata y debido a la inauguración de la Zona de Libre Comercio Norteamericana, pronto abrirá su mercado de más de 80 millones de personas. El Ministerio de Economía también ofrece guías de inversión para los empresarios taiwaneses interesados en invertir en la zona. Dichas guías indican que el capital de la Isla debería extenderse a ciudades mexicanas tales como Guadalajara, Monterrey y Hermosillo.

Por otro lado, el Consejo para el Desarrollo del Comercio Exterior de la República de China (CETRA, siglas en inglés), que tiene la tarea de ayudar a los fabricantes taiwaneses a desarrollar su comercio exterior e inversiones, también ha adoptado tres medidas:

1. Estimular a los fabricantes taiwaneses que eleboren los productos que no sean sustituibles fácilmente por México.

2. Penetrar más en el mercado de la Zona de Libre Comercio Norteamericana para que los consumidores norteamericanos sepan que los productos taiwaneses ya se han promovido.

3. Promover que los fabricantes taiwaneses y los empresarios norteamericanos establezcan la Alianza Empresarial de distintos modelos y que se conviertan en socios de explotación del mercado norteamericano. Hasta el presente, bajo la dirección de CETRA,

se han tenido más de 30 planes cooperativos de la Alianza Empresarial.¹¹

IV. Las actitudes tomadas por los fabricantes taiwaneses

EL gobierno de la República de China en Taiwán firmó un acuerdo de asistencia mutua con México el pasado 26 de octubre en Taipei. Dicho acuerdo servirá para que Taiwán entre en el mercado común norteamericano.

El acuerdo fue firmado por José Ángel Gurría Treviño, director del Banco de México, Agustín Tingsu Liu, secretario de CETRA y Ricky Y. S. Kao, director general de IDIC.

El acuerdo tiene como objetivos estimular el intercambio de información comercial y de mercado, de visitas de misiones comerciales, así como el fomento de la promoción comercial y la cooperación económica entre ambos países. Agustín Tingsu Liu dijo que el acuerdo ayudará a los empresarios taiwaneses a ingresar en los mercados del continente americano.¹²

La firma del documento tendrá un efecto positivo en las relaciones taiwanesas-mexicanas ya que el Banco Nacional de Comercio Exterior mexicano es una institución oficial responsable del comercio internacional y de las inversiones en México.

Es sumamente paradójico que mientras el gobierno está tomando las medidas y estrategias correspondientes, los empresarios taiwaneses se muestran extremadamente indiferentes ante el TLC. Sólo unas diez empresas locales han manifestado interés por una misión comercial organizada por el IDIC que pensaba visitar México el mes de diciembre pasado a fin de explotar las oportunidades comerciales y de inversión, así como estudiar la infraestructura y los servicios de telecomunicaciones en México. Chen Ching-Nan, vicesecretario general de la Federación Nacional de Industria General indicó: "No es que los empresarios taiwaneses no presten atención al TLC, es que prestan más atención a la China continental".¹³

La llamada "fiebre continental" de los comerciantes taiwaneses ha desviado su atención del TLC.

Desde el punto de vista de la importancia y la urgencia, esta clase de reacción "fría" y "calurosa" por parte de los comerciantes

¹¹ *China Times Weekly* (Taipei), 19-25 de diciembre de 1993, p. 11.

¹² *Noticias de la República de China* (Taipei), 6 de noviembre de 1993, p. 4.

¹³ *China Times Weekly* (Taipei), 19-25 de diciembre de 1993, p. 11.

taiwaneses es lógica y razonable. A pesar de que el TLC ya entró en vigor en enero de 1994, tanto el impuesto aduanero para el plano interno como el impuesto aduanero de preferencia para el plano externo serán poco a poco anulados entre 10 y 15 años. Por el momento, no es una amenaza inmediata para Taiwán en su comercio con los Estados Unidos. Para los comerciantes taiwaneses, el TLC sería una "preocupación lejana" y el mercado de la China continental es una "consideración cercana". Así que mientras las grandes empresas del mundo fluyen en el mercado del continente chino para ocupar un terreno, los comerciantes taiwaneses no se quedan atrás, naturalmente.

Además, el salario de un obrero en la China continental equivale a cuarto del mexicano. Desde el punto de vista del suministro de la materia prima y del apoyo del servicio de retaguardia, el montar plantas en el continente chino encuentra más facilidades. Será comprensible que los comerciantes taiwaneses prefieran la China continental a la zona norteamericana, mientras las condiciones de producción en el continente chino aún llevan ventaja absoluta.

Sin embargo, las autoridades de la República de China en Taiwán no lo piensan así. Según un informe del Consejo de Asuntos de la China continental, hasta el final del año 1993, el monto de inversión hecho por los comerciantes taiwaneses en el continente chino ha alcanzado los 2 500-3 000 millones de dólares estadounidenses.¹⁴ Además, según la estadística aduanera de Hong Kong, la dependencia de la exportación de Taiwán hacia la China continental está aumentando cada año más, por ejemplo, en 1993 llegó al 16.3%, en 1978 tan sólo a 2%.¹⁵ Mediante Hong Kong, el excedente comercial de Taiwán para la China continental ya ha superado al de los Estados Unidos. A los funcionarios del Ministerio de Economía les preocupan mucho estos números, porque los comerciantes taiwaneses pueden caer en la trampa de la China continental con la llamada de que "el pueblo presiona al gobierno" y "el comerciante promueve la unificación nacional".

Para bajar la "fiebre continental" por parte de los comerciantes taiwaneses y disminuir el grado de dependencia de la China continental, el Ministerio de Economía antes había estipulado la política llamada "diversificar el mercado" y, actualmente, el propio presidente de la República de China, Lee Teng hui, con la "Política hacia

¹⁴ *Chinese Daily News* (USA), 31 de enero de 1994, p. C6.

¹⁵ *Chinese Daily News* (USA), 28 de enero de 1994, p. C7.

el Sur", está guiando a los comerciantes taiwaneses a que inviertan en el Sudeste de Asia.¹⁶

Conclusión

LA integración de la Zona de Libre Comercio Norteamericana y de la Comunidad Económica Europea obliga a la República de China en Taiwán a ejecutar su política de "diversificación de mercado". Será previsible que, después de la "Política hacia el Sur", se adopte una "Política hacia el Norte" que invierta en el continente norteamericano para equilibrar la llamada "fiebre continental" (la "Política hacia el Oeste"). Agustín Tingsu Liu, secretario general de CETRA, ha dicho muy bien: "Nunca se pueden colocar todos los huevos en una sola cesta".

En la actualidad, México es el principal socio comercial y el mayor mercado para las exportaciones de Taiwán en América Latina, aunque ambas naciones no mantienen relaciones diplomáticas.

Hasta el presente, sólo doce fabricantes de Taiwán han establecido plantas en México y más de 2 400 empresas locales han invertido en los Estados Unidos. El incrementar el número de compañías taiwanesas e invertir más en México será la forma más eficiente para enfrentar la fuerte competencia de la zona de Libre Comercio Norteamericana.

¹⁶ *Chinese Daily News* (USA), 10 de febrero de 1994, p. A4.

LA POSMODERNIDAD Y EL DISCURSO ANTRÓPICO DE LA LIBERACIÓN

Por José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

La idea que de su libertad tienen los occidentales será el punto de partida de la conciencia que sobre su propia libertad tendrán los hombres a los que se niega la simple posibilidad de la misma.

Leopoldo Zea

El diálogo intercultural nos parece ser hoy la alternativa histórica para emprender la transformación de los modos de pensar vigentes.

Raúl Fonet-Betancourt

LA PROBLEMATIZACIÓN de las estructuras sociales que caracterizó a la década de los años sesenta estaba enraizada, aun cuando por aquellos años fuera todavía desarrollo inconsciente, en la radicalización de los discursos de globalización por entonces en juego. Y, a pesar de voces disidentes, Leopoldo Zea y Frantz Fanon entre otros, se aceptó en aquel momento, a nivel global, la caracterización del proceso según presupuestos europeos y estadounidenses: se empezó a hablar así, en el discurso político, de la existencia de un "Tercer Mundo"; desde un concepto global económico se clasificó a los pueblos en desarrollados y subdesarrollados y, en fin, desde los presupuestos culturales europeos se agrupó a los demás pueblos en más o menos periféricos o marginales. Es decir, Europa Occidental y Estados Unidos se erigen en centro político (Primer Mundo), en centro económico (países desarrollados), e incluso en

centro de irradiación cultural en torno al cual debían girar los países que ahora se denominan periféricos. El campo de acción era global, pero las reglas del juego, siempre cambiantes, se originaban, por supuesto, en el Primer Mundo, tácitamente aceptado como símbolo y modelo de desarrollo y "centro" de irradiación civilizadora. A los demás pueblos se les permitían dos opciones que igualmente atrapaban: a) aceptar las reglas del juego, su estado periférico, subordinado, con relación al centro; o b) ser ineludiblemente marginados, cosificados, por los que aceptaron participar en el juego, o sea, quedar relegados a un papel pasivo que de hecho convertía a los pueblos en "juguetes".¹

Pero al mismo tiempo que el Occidente imponía su discurso de la modernidad —la existencia de una realidad que trasciende la contextualización de sus circunstancias— como única opción para un discurso global, se iniciaba también en su seno la problematización teórica de los mismos presupuestos fundamentales que posibilitaban dicha modernidad. Se daba entrada a lo que hoy conocemos como la "posmodernidad" —el reconocimiento de la ineludible contextualización de todo discurso en sus propias circunstancias; es decir, se proponía la modificación radical de las reglas teóricas del juego que hacían posible el discurso opresor de la modernidad. Analicemos ahora con más detenimiento el contenido de este proceso.

Mientras se consolidaba de hecho a nivel global el discurso dominador, y por lo tanto opresor, de la modernidad europea/estadounidense, en estos mismos centros de poder —político, económico y cultural— se negaba la validez teórica de dicho discurso fuera de la contextualización que hacía posible sus esquemas. Pero el discurso de la posmodernidad, que es fundamentalmente un discurso liberador, se proyecta primordialmente en tales centros de poder en su dimensión "deconstructiva"; es decir, se ocupa casi exclusivamente en rechazar toda pretensión de significación fuera del contexto preciso en que se genera. Ahora bien, como el acto de significar rara vez es producto de estructuras simples, en el discurso de la posmodernidad se pospone al infinito dicho acto. Se proble-

¹ Conviene señalar desde el comienzo que no cuestionamos aquí los conceptos de "centro" y "periferia", sólo el uso que de ellos se hace. Todo pueblo tiene el derecho a sentirse "centro", es decir, fuente de su dinamismo cultural; y por definición, todo centro se puntualiza por aquello que no lo es, o sea, por lo que le es periférico. Lo que problematizamos aquí es la situación anómala de un pueblo que articula su discurso desde los presupuestos de "ser" periferia.

matizan así, en efecto, las estructuras opresoras, pero como el proceso, por definición, queda inconcluso, no se llegan a confrontar los esquemas mismos de opresión.

Detengámonos por un momento en lo que esto implica: a) al nivel de la "praxis", el discurso de la modernidad que imponen los centros de poder se asienta cada día con más fuerza en dimensión global; b) al nivel de la abstracción "teórica", se rechaza la posibilidad de un discurso que aporte validez fuera de las estructuras concretas que lo generan. Es decir, mientras en la realidad cotidiana se impone una estructura económica global, una concepción política precisa como la única posible en un mundo civilizado y un modelo cultural occidental como realidad deseable para todos los pueblos, se rechaza al mismo tiempo la posibilidad de que un discurso reflexivo originado en ese mundo "periférico" pueda tener relevancia en los "pueblos-centro".

En este contexto se inicia, también en la década de los sesenta, la formulación de un discurso filosófico iberoamericano que confronta a la vez las pretensiones globalizantes de los esquemas de la modernidad europea/estadounidense, y apunta a una superación de la aporía posmoderna al proyectarse en dimensión dialógica. Me refiero, naturalmente, a la denominada filosofía de la liberación. Pero con este término no aludo a un discurso ya formulado, sino a un proceso de maduración filosófica iberoamericana que voy a ejemplificar a través de tres posiciones divergentes, que me permitirán, a la vez, formular una esquemática crítica y proyección del pensamiento de la liberación en el contexto de la posmodernidad. Voy a considerar, brevemente, entre otros filósofos no iberoamericanos, afirmaciones de Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, Horacio Cerutti Guldberg y Leopoldo Zea.

Filosofía de la liberación como filosofía de la periferia

LA posición de Enrique Dussel puede ser considerada como característica de la articulación radical del sector más exaltado de la primera etapa de este discurso filosófico iberoamericano. En su libro *Filosofía de la liberación*,² afirma que "la filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico o militar, sino desde más

² Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, AFYL, 1989 (la primera edición de este libro es de 1977).

allá de la frontera misma del mundo actual, desde la periferia, esa filosofía no será ideológica" (p. 9). Sin pretender un examen exhaustivo de las consecuencias implícitas en esta cita, sí me interesa resaltar tres aspectos concretos: a) que se intenta superar la perspectiva que impone un centro extraño; b) que se desea hacer filosofía *de y desde* la periferia; c) que esa filosofía no será ideológica, es decir, que su "verdad" trascenderá el contexto que la origina.

a) El primer aspecto, la intención explícita de superar la perspectiva extraña, es una de las aportaciones fundamentales del pensamiento de la liberación. Se desea formular un discurso filosófico contextualizado en la propia problemática; es decir, de hecho se establece lo iberoamericano como referente inmediato del reflexionar. Este discurso de la liberación consigue a finales de la década de los años sesenta y principios de los setenta dos éxitos rotundos al ser formulado con vigor y precisión en el ámbito teológico y en el literario. Me refiero, por supuesto, al discurso de la teología de la liberación y al literario ejemplificado en la novelística: ambos discursos trascienden las fronteras iberoamericanas e influyen decisivamente a nivel global en sus respectivos campos.

b) El segundo punto, la formulación de una filosofía de la periferia, significaba, paradójicamente, someterse, acatar una estructura impuesta desde fuera. El éxito del discurso teológico y del literario residía, precisamente, en que se habían negado a aceptar la clasificación de periferia. Ambos hicieron de su circunstancia un centro, y como tal problematizaron, desconstruyeron, en terminología posmoderna, la pretensión de un centro único. Se hicieron, en otras palabras, imprescindibles; hubo que contar con ellos; establecieron un verdadero diálogo intercultural, o sea, un diálogo que se establecía en planos de igualdad. El discurso filosófico, por el contrario, con su pretensión de hacerse "desde la periferia", se formuló en un principio en términos de una confrontación, pero que por venir explícitamente desde la periferia, era igualmente adjetivado como un discurso periférico; es decir, como un discurso a la vez secundario, dependiente del "centro", y de un discurso que se negaba a comprender, o que estaba imposibilitado para comprender, las motivaciones de dicho centro.

c) Por último, la pretensión de que una filosofía de la periferia, por el solo hecho de serlo, no fuera ideológica, no se sometiera a principios ineludibles de contextualización, resultaba, en el contexto posmoderno de los que se reconocían como centro, una afirmación infantil, que justificaba, en efecto, su clasificación co-

mo "periférica", es decir, como intrascendente. Se rechazaron así, en los llamados centros de poder, los presupuestos que fundamentaban este discurso filosófico, sin llegar a considerar las profundas reflexiones que aportaba: de filosofía de la liberación se convertía en filosofía de la periferia.

A pesar de que este discurso filosófico, que se articulaba desde un espacio intelectual periférico, fue desdeñado fuera del ambiente iberoamericano, alcanzó a repercutir en dos niveles complementarios: a) destacó, por una parte, la ineludible contextualización intercultural de los pueblos a nivel global; y b) motivó, por otro lado, la toma de conciencia de la degradación humana que implicaba la designación y aceptación de pertenecer a espacios culturales periféricos. El discurso filosófico en la década de los noventa tomará, precisamente, estos dos aspectos como problemática fundamental de su reflexión, aun cuando en ambos casos se parta de un rechazo del "pensamiento de la periferia", que por su naturaleza cerraba las puertas a la posibilidad de un diálogo liberador.

*Filosofía de la liberación
como filosofía intercultural*

RECURRAMOS brevemente a dos filósofos representantes, tanto por su pensamiento como por su formación, de las preocupaciones que dominan en el momento actual. Me refiero a Raimon Panikkar, de formación indohispana, y a Ram A. Mall, de formación indogermana, ambos, por lo tanto, producto ellos mismos de un proceso intercultural. Panikkar reacciona contra la pretensión de establecer una filosofía de la periferia:

Una liberación es urgente y resulta necesaria, pero llamarlos marginales [pueblos periféricos], por ejemplo, ya implica hacer el juego a la visión del mundo adoptada por el opresor, robarles la noble conciencia de ser el centro del mundo, forzarles a entrar dentro de una historia que no es la suya propia y obligarles a aceptar un modelo de cultura que los enajena.³

Mall, por su parte, destaca la realidad intercultural de nuestra sociedad global y señala que "ninguna cultura, ya sea asiática o eu-

³ Raimon Panikkar, *La nueva inocencia*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1993.

ropea, africana o latinoamericana, puede desenvolverse hoy en día, exclusivamente, en su propia tradición" (p. 5).⁴ Nos previene también Mall que "aquel que considere que la existencia de otras culturas amenaza la suya propia, deberá despedirse de la costumbre con la que se ha encariñado de elevar su propia cultura a paradigma o de considerarla la única ubicación posible" (p. 4).

Pero tanto, el pensamiento de Panikkar como el de Mall, en su intento liberador a través de una demoledora crítica desconstruccionista de la modernidad, no llegan, en última instancia, a superar la fragmentación que acarrea el discurso de la posmodernidad. Panikkar continúa la cita que anotamos más arriba con las siguientes palabras: los pueblos incorrectamente llamados periféricos "no desean hospitales ni autopistas, no quieren ni imitar ni seguir la modernización tecnocrática, a menos que la insidiosa propaganda les lave el cerebro. Incluso la alfabetización puede producir un genocidio cultural: el de las culturas orales" (p. 304). ¿No implica esta afirmación mantener un *status quo*? ¿Por qué aplicar un modelo posiblemente ecológico a los desarrollos culturales? ¿No supondría esto crear "reservaciones" humanas en su propio "hábitat" para preservar un colorido cultural artificial? Ram A. Mall, por su parte, lleva igualmente el respeto a toda expresión cultural hasta el extremo de proponer que una filosofía intercultural debe "despedirse de lo axiomático por principio" (p. 4). Pero la opresión y su rechazo tienen como referente al ser humano, aun cuando sus manifestaciones concretas puedan ser culturales. Por ello, insistimos de nuevo, tanto el concepto de opresión como el de liberación son conceptos antrópicos que no pueden definirse mediante cómodas referencias a una u otra cultura.

La segunda proyección radical del pensamiento de la liberación entronca precisamente dentro de este marco conceptual que hemos expuesto con brevedad a través de las posiciones anteriores de Mall y Panikkar. Y la reciente obra de Raúl Fornet-Betancourt *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana* (1994) ejemplifica este intento renovador de superar la confrontación antidialógica que resultaba de aceptar y articular un discurso periférico. Fornet-Betancourt reconoce que los presupuestos que emergen a partir de

⁴ Ram A. Mall, "Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad", *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica) 31, núm. 74 (1993), pp. 1-9; Ram A. Mall es el fundador y presidente de la Sociedad de Filosofía Intercultural.

un pensamiento de la periferia "representan ciertamente profundas transformaciones de la filosofía, pero adolecen no obstante de una limitación común y es que son transformaciones de la filosofía que no superan el horizonte de su cultura o ámbito cultural correspondiente" (p. 12).⁵ Pero esta problematización del discurso de la periferia lleva a Fernet-Betancourt a postular un discurso filosófico radical:

No se trata de una simple reubicación teórica de lo que tenemos ni de una radicalización de los planteamientos heredados. Se trata más bien de crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando en un punto de convergencia común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural (p. 12).

Dejemos para más adelante el establecer las implicaciones de esta posición; ahora urge más profundizar en el alcance de su proyecto dialógico, siempre punto fundamental donde se articulan sus presupuestos cardinales. Fernet-Betancourt considera nueva su filosofía intercultural porque

renuncia a operar con un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo. O, dicho en términos positivos, prefiere entrar en el proceso de búsqueda creadora que tiene lugar justo cuando la "interpretación" de lo propio y del otro va brotando como resultado de la interpelación común, mutua, donde la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación también posible (p. 13).

La concepción de este pensamiento se origina, como mencionamos anteriormente, en el discurso de la posmodernidad centroeuropea. Fernet-Betancourt, sin embargo, al proyectarlo lo hace como liberación incluso del mismo pensamiento que articula. Se trata, según él, de un discurso que

descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es únicamente antieurocentrista, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista, o de afrocentrismo, etc. Su visión es más bien sentar la reflexión filosófica en

⁵ Raúl Fernet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Costa Rica, DEI, 1994.

el momento de la interconexión, de la intercomunicación; y abrir paso de esta suerte a la figura de una razón interdiscursiva (p. 13).

Basado en estos presupuestos nos dirá más adelante que se trata de una "perspectiva abierta en un diálogo intercultural sostenido por sujetos libres y con iguales derechos" (p. 18). También nos habla, en fin, de la "incorporación igualitaria de la perspectiva del Sur sobre el mundo y la historia" (p. 19).

Si bien analizaremos más adelante, a través de un ejemplo concreto, las implicaciones que puede acarrear el discurso posmoderno de Fernet-Betancourt, conviene desde ahora anotar tres puntos de reflexión: a) que la filosofía intercultural parte del supuesto de que existen "culturas independientes" que van a entrar en un proceso de diálogo; b) que tales culturas se encuentran en una situación de "igualdad", y c) que al negarse a reconocer los centros establecidos como tales, se va a establecer del punto de encuentro, del diálogo entre "iguales" de "culturas independientes", un nuevo centro que será liberador e intercultural. Brevemente, se podría objetar: a) que en nuestra dimensión global actual no existen culturas independientes; b) que en el acelerado proceso de globalización que caracteriza a todos los pueblos del planeta en la década de los noventa, las relaciones son ya interculturales y fuertemente establecidas dentro de una rígida estructura jerarquizante; c) que el pretender prescindir de los centros que determinan dichas estructuras y desear hacer de tales estructuras un centro, puede suponer de hecho perpetuar (legitimar) el *status quo*, es decir, mantener los esquemas de la modernidad que clasifican a los pueblos, como base previa para el actual diálogo "intercultural", en tercermundistas, subdesarrollados y periféricos.

*Filosofía de la liberación como conciencia:
el ser humano como problema*

LA tercera posición con la que queremos caracterizar al pensamiento de la liberación es aquella que conforma un proceso asuntivo arraigado en la misma tradición filosófica iberoamericana de un Alberdi, un Martí, o un Samuel Ramos, y que adquiere una formulación teórico-práctica precisa con la obra de Leopoldo Zea. En su discurso filosófico se encuentra también el origen y el encuentro dialógico de las dos posiciones anteriormente expuestas. Zea, en efecto, propone en su obra hacer de la problemática iberoame-

ricana un centro; pero entiéndase bien, no se trata como en el caso de Dussel de hacer una filosofía de la periferia, sino al contrario, de hacer de la propia problemática un centro que confronte/dialogue con los centros de poder ya establecidos: "El latinoamericano no es sino un hombre entre hombres, y su cultura, una expresión concreta de lo humano. No más, pero tampoco menos" (p. 11).⁶

El referente para Leopoldo Zea es el ser humano, pero su discurso filosófico se articula en torno al estado del ser humano en Iberoamérica. Y en este punto difiere marcadamente de Fornet-Betancourt, pues al asumir su pasado histórico, ineludiblemente enmarcado y marginado a la vez por la cultura occidental, reconoce la imposibilidad de un diálogo intercultural entre "iguales", mientras el Occidente no problematice las estructuras de opresión que caracterizan sus contactos con otros pueblos. La cultura occidental, según Zea, se encuentra atrapada en una relación de "oprimido/opresor", que hace depender la liberación de unos de la opresión de otros; por lo que, afirmaba Zea ya en 1953, "se establece una lucha de carácter dialéctico mediante la cual se regatea y concede humanidad, se exige y se niega" (p. 85).⁷ Es así, añade más adelante, como se instauran

múltiples formas de discriminación [degradación] apoyadas en pretextos de lo más sutiles o brutales. Justificaciones como la pigmentación de la piel que puede ser negra, morena o amarilla y no blanca. Justificaciones apoyadas en la clase social a la cual se pertenece. O bien la del sexo. Ser negro, obrero o mujer y no blanco, patrón o varón son formas que justifican el rebajamiento de una parte de la humanidad en beneficio de otra (p. 85).

Es decir, lo accidental —color, clase social, sexo— se eleva a categoría y se propone como arquetipo de lo humano. Y, como señala Zea,

no sólo los hombres, también pueblos enteros o culturas dependen de este tipo de juicios. En la historia de la cultura aparecen siempre pueblos que se consideran a sí mismos como donadores de humanidad. Pueblos que hacen de su propia cultura la piedra de toque ante la cual ha de justificarse todo pueblo que quiera entrar en la órbita de lo que se considera Humanidad (p. 86).

La cultura iberoamericana, afirma Zea, ha adoptado, en cuanto a sentirlos suyos, los valores occidentales en torno a la dignidad hu-

⁶ Leopoldo Zea, *América Latina y el mundo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

⁷ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

mana, pero descubre que son precisamente estos valores, aplicados desde el círculo "oprimido/opresor" de Occidente, los que la mantienen marginada. Por ello, la reflexión se va a encaminar en dos direcciones complementarias: a) universalizar dichos valores para que no puedan ser reclamados como exclusivos por ningún pueblo, y b) problematizarlos para desconstruir el modo como la cultura occidental usó de ellos. Lo primero se consigue mediante la globalización de la cultura occidental y la consecuar comunicación que se establece entre los pueblos antes marginados. El diálogo se entabla desde un respeto intercultural, que revela la posibilidad de un nuevo nivel de comunicación que parta esta vez del reconocimiento de la diferencia. Zea lo formula del siguiente modo: "Ningún hombre es igual a otro y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad" (p. 19).⁸

La segunda proyección es la más genuinamente iberoamericana y la que fundamentará la dimensión más fecunda del pensamiento de la liberación. Desde América se problematiza el discurso filosófico que aporta el primer contacto con Occidente. En este encuentro inicial descubre Leopoldo Zea formulada la disyuntiva que caracterizará el desarrollo ulterior:

La discriminación que dentro del orbe cristiano plantea Sepúlveda [al poner en duda la humanidad de los habitantes del continente recién descubierto] se transforma en una gigantesca discriminación planetaria. Por un lado los hombres Hombres, por el otro subhombres, apenas aspirantes a Hombres (p. 14).⁹

La problematización que comienza a formular Zea y su generación durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta, encuentra a partir de los años sesenta resonancia en el proceso destructivo con que Occidente cuestiona ahora su modernidad. Se plantea de nuevo, con premura, la vieja polémica Las Casas-Sepúlveda, pero con una diferencia fundamental: los pueblos no occidentales participan también, por primera vez, en el debate. La lucha por la dignidad humana es el punto de encuentro en el que ahora coinciden las diversas culturas de nuestro planeta. Lo que se pro-

⁸ Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Anthropos*, 89 (1988), pp. 11-17.

⁹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

blematiza es la estructura europea del concepto. *Zea* es preciso en este punto:

Toda filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de la liberación. Pero, ¿cómo es que esta misma filosofía puede, a su vez, transformarse en una filosofía de la dominación? Hasta ahora la liberación parece descansar en la dominación de otros hombres. Una especie de hombres se libera para imponer, a su vez, su dominación a otra especie de hombres, hasta que éstos toman conciencia y se liberan, pero para imponer nuevas subordinaciones (p. 42).¹⁰

El pensamiento de Horacio Cerutti entronca con el de *Zea* precisamente en esta dimensión; para Cerutti, Leopoldo *Zea*, ante todo, ha “contribuido a concebir a la filosofía como un instrumento de liberación” (p. 77).¹¹ Pero, cree Cerutti, no basta con problematizar únicamente los esquemas interculturales; para superar la fragmentación del pensamiento actual se precisa una postura radical; el filósofo debe instalarse en el mismo proceso deconstructivo, o en palabras de Cerutti: “la reflexión debe ‘problematizar’ a la misma filosofía y a sus pretensiones de soberanía, autonomía y autarquía, aun cuando esas pretensiones vengán latinoamericanamente adjetivadas” (p. 75). Lo que importa, añade más adelante, es “el ‘proceso de liberación’ en tanto es el sujeto que genera y critica sus propias formulaciones. Proceso y teoría son inescindibles” (p. 75). Parte central de lo que Cerutti denomina “filosofía problematizadora” es considerar el discurso de la liberación como “una filosofía de la ‘ruptura’ epistemológico-política. No como una filosofía que reposa sobre una ruptura presuntamente realizada, sino como una reflexión vigilante contra el escamoteo de la ‘ruptura’” (p. 75). En la década de los noventa se trata, precisamente, de recuperar la “ruptura” mediante un discurso antrópico y una precisión hermenéutica que retenga el diálogo que se abre desde la problematización, aun cuando sus implicaciones culturales parezcan anularse ante la deconstrucción a que ahora se somete el discurso iberoamericano: el hecho, por ejemplo, de que las estructuras de opresión que exteriorizan obras como *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1985) no lleguen a escamotear

¹⁰ Leopoldo *Zea*, *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.

¹¹ Horacio Cerutti Guldberg, “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, *Concordia*, 15 (1989), pp. 65-83.

las implicaciones del discurso también de opresión entre los denominados Primero y Tercer Mundo.

El discurso antrópico y su hermenéutica

EN la década de los noventa se hace ya ineludible reconocer como realidad establecida las dos dimensiones centrales con que el pensamiento de Europa Occidental y Estados Unidos se impone en el resto del mundo. Se hace también urgente por ello reflexionar sobre su naturaleza. En la abstracción teórica se trata de dos dimensiones contradictorias que pretenden anularse mutuamente; en su repercusión y dominio global, por el contrario, se proyectan en dimensión complementaria: una se impone en la praxis como estructura unívoca, mientras la otra niega, en la abstracción teórica de su discurso, la posibilidad de una validez universal (validez fuera de su contexto de origen), incluso de aquellas objeciones que pudieran elevarse a la imposición global de su praxis. Detengámonos por un momento en la formulación teórica que supone el discurso de la posmodernidad.

La problematización (deconstrucción) de la modernidad, que ha caracterizado hasta ahora al discurso posmoderno (discurso de transición al discurso antrópico) siempre se ha hecho desde un “centro” estático (trascendente), ya sea interno o externo a la estructura que problematiza o desconstruye, aun cuando son precisamente las implicaciones de dicho centro el origen del cuestionar. Tal es, por ejemplo, el caso del discurso de Derrida y tal es también la razón de sus limitaciones: desconstruye la modernidad, pero lo hace desde la misma modernidad. Es decir, desde una estructura también estática, aun cuando su peculiaridad sea la de fundamentarse en un centro contextualizado en una estructura externa a la que desconstruye: ello le permite resaltar lo convencional, lo efímero de cualquier discurso axiológico, a la vez que persiste en la validez, en la universalidad de su propio discurso, ya que su cuestionamiento no afecta al centro mismo que lo sostiene.

La modernidad, pues, se ordena a través de un centro incuestionable, que se erige en paradigma de todo acto de significar y que se proyecta en imposición logocentrista: la verdad/realidad como algo transferible. Se prescinde, por tanto, al dar cuenta de la realidad, de la ineludible contextualización (codificación convencional y dinámica) del discurso antrópico. La posmodernidad es la duda de la modernidad, es la perplejidad ante el descubrimiento de lo

facticio y quimérico de suponer la existencia de un centro unívoco que se proyecte como referente de toda significación; es decir, como modelo de significación. Se inicia así, es verdad, una problematización antrópica del centro, pero en la proyección posmoderna se da énfasis únicamente a la desconstrucción de los pretendidos códigos de significación, sin referencia al concepto mismo de "centro" que los determina; o sea, el blanco del proceso es la estructura, la narratividad del discurso de la modernidad, que ahora, sin el apoyo del centro que en un principio la hizo posible, se convierte en fácil blanco de una implacable crítica desconstruccionista proyectada en una orgía destructiva.

El resultado de este proceso desconstruccionista quizás necesario como primer paso para lograr una toma de conciencia de la artificialidad de todo discurso, será siempre en sí mismo confuso, negativo, mientras no se dé un paso más. Lo fundamental del discurso de la modernidad, lo que la posmodernidad pone en entredicho, no es la estructura del discurso, pues, como hemos ya señalado, todo intento de comunicación supone una contextualización en estructuras convencionales, lo que ahora se rechaza es la imposición logocéntrica de la modernidad. Es preciso liberarse de este centro estático que basa su postura regidora de significado en la pretensión de trascender toda contextualización, y es necesario problematizar su existencia para comprender lo que en verdad significa el nuevo pensar, el antropismo que comienza a definir el discurso de la humanidad.

Hagamos uso de una analogía para establecer así un punto de apoyo que nos facilite avanzar en este desarrollo sumamente esquemático. En una primera aproximación podríamos decir que la duda posmoderna, su insistencia desconstruccionista, proyecta hacia un discurso antrópico que problematiza y supera el discurso de la modernidad en el mismo sentido que el discurso científico de Einstein problematiza y supera el discurso científico de Galileo y Newton. Pero recordemos que lo fundamental de la teoría de la relatividad no es el haber anulado un centro, ni siquiera el haberlo desplazado, sino el haberlo trasladado a una nueva dimensión: de una exterioridad estática a una interioridad dinámica. Algo semejante es lo que se pretende al reconocer la antropocidad de todo discurso. No se trata, pues, de desplazar el centro: hacerlo personal y negar así la posibilidad de un discurso axiológico del estar; no se trata tampoco de anular el centro: hacer del intento de significar un ejercicio lúdico, camino al que conduce la institucionalización del proceso desconstruccionista de la duda posmoderna. Se trata, justamente,

de trasladar el centro a una dimensión antrópica, que haga posible forjar una nueva narrativa dependiente ahora de una interioridad dinámica.

El discurso antrópico reconoce así la realidad y necesidad, a la vez, de ambos discursos: a) el discurso de la modernidad en cuanto a la existencia de estructuras "bancarias", convencionales, mediante las cuales se establece en nuestra actualidad un diálogo global, y b) el discurso problematizador (posmoderno), que cuestiona las extrapolaciones axiológicas con las que el discurso de la modernidad puede llegar a imponer (y de hecho impone) estructuras de opresión, tanto en las relaciones interculturales como en las propias estructuras "bancarias" que dan forma a toda expresión cultural. Y en este punto hacemos confluír las tres expresiones del pensamiento de la liberación anteriormente mencionadas: a) filosofía de la periferia; b) filosofía intercultural; c) el ser humano como problema. Pero en lugar de proceder con un discurso teórico, vamos únicamente a problematizar, de un modo muy esquemático, el proceso intercultural a través de ejemplos concretos tomados de una novela, *Porqué se fueron las garzas* (1979), donde su autor, Gustavo Alfredo Jácome, contextualiza de modo descarnado la problemática que aquí desarrollamos.

Se inicia la novela con las preguntas: ¿Quién soy? ¿De quiénes vengo? en el monólogo interior de un protagonista indio. Pero con una carga existencial que se dirige a la dimensión cultural. No se le reconoce "blanco" y él se siente distanciado de lo "indio". Se trata del doctor Andrés Tupatauchi: es decir un blanco, "doctor", en un cuerpo de indio, "Tupatauchi": "Qué jodida esta mezcla, indio por fuera, blanco por dentro. Blanco con todos sus saberes, indio con título de blanco, indio con mando de blanco" (43).¹² Se problematiza así el cómodo uso del término "cultura iberoamericana" para destacar que se trata en realidad de procesos interculturales. Pero en esta simple cita, que ampliaremos más adelante, la praxis confronta y destruye el discurso teórico en dos de las dimensiones antes anotadas: a) el discurso "indio" de Tupatauchi es, sin duda, un discurso periférico; b) su realidad es también intercultural, "indio por dentro, blanco por fuera". En efecto, un discurso desde la periferia "india" supondría un discurso desde la subordinación, desde lo inferior: desde el que no sabe, el que no tiene títulos, el que

¹² Gustavo Alfredo Jácome, *Porqué se fueron las garzas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.

no tiene mando. Del mismo modo, un discurso que hiciera su centro del espacio intercultural que surge del encuentro de lo "indio" y de lo "blanco", no sería, de ningún modo, un diálogo entre iguales; ese espacio, que ya existe, se caracteriza, precisamente, por enmarcar un discurso jerarquizado donde lo "blanco", el saber, los títulos y el mando, impone el ideal que va a perpetuar un *status quo*.

Veamos las repercusiones de lo que podría ser el discurso periférico del indio en este "encuentro intercultural". Andrés Tupatauchi es rector de un colegio, pero cree que los mestizos y blancos del colegio se sienten por ello mismo humillados y le humillan a él a su vez cuando le llaman doctor Tupatauchi: "Para salir de su humillación, me refriegan enseguidita, como con piedra pómez, mi apellido indio: Doctor Tupatauchi; doctor sí, pero indio nomás" (p. 53). Es decir, en estas relaciones interculturales domina un discurso jerarquizado y por lo tanto de opresión que ordena todos los aspectos del "encuentro". Por ello, los mismos blancos sin estudios son "los blancos devaluados a mestizos" (p. 246). Incluso el orgullo con que el discurso político indigenista pretende recuperar lo propio se problematiza también aquí como algo artificial:

Yo creo que he hecho valer el quichua, con el ejemplo, hablando un quichua orgulloso. Pero viene un *runatural* y me habla en quichua y me siento mal, faltado al respeto, porque me parece que no reconoce en mí la distancia que he logrado entre el *indio* que me habla y el *hombre* que he llegado a ser. Viene un mestizo y me habla en quichua y me esfuerzo porque en mi cara me está tratando de indio. Entonces en qué quedamos. Yo mismo a veces utilizo el quichua para joder a los mestizos que tirando más a indios que a blancos quieren estar sobre nosotros los naturales (p. 289, las cursivas son mías).

Los términos "runatural" (natural como el doctor, pero rebajado a indio-runá), y la más significativa polarización "indio/hombre" ejemplifica esta relación intercultural. Se trata de una cultura que puede elogiar a un individuo diciendo que "si bien indio, [es] hombre de alma blanca" (p. 136), o donde el niño proyecta sus sueños de futuro diciendo: "Cuando yo sea blanco también he de hablar como blanco" (p. 84). Se trata de una cultura en la que se comunica la noticia de matrimonio pensando que a los familiares y amigos "les iba a gustar que yo haya *logrado* casarme con gringa" (pp. 68, 229, las cursivas son mías). Si la cultura india que aquí se va perfilando resulta que puede definirse como un sentirse ser esencialmente inferior, el hablar de la posibilidad de un diálogo entre iguales es, en sí, un discurso opresor, pues en nombre de una supuesta libertad

e independencia cultural se niega a reconocer un existente esquema de opresión.

En esta dimensión es donde recogemos de nuevo el pensamiento de Leopoldo Zea y su discurso que plantea al ser humano como problema. Pero el discurso de Zea debe también interiorizarse para problematizar constantemente, como propone Horacio Cerutti, su propia contextualización. Se trata, en fin, de una hermenéutica de la liberación que aporta el discurso antrópico, donde los esquemas operantes y necesarios de la modernidad son sometidos a la problematización que supone su contextualización. Sólo así se desmascara lo inoperante de un discurso de la periferia y la imposibilidad, en el mundo actual, de hablar de un diálogo intercultural entre iguales, dadas las estructuras interculturales ya existentes.

DIÁLOGO PLATÓNICO Y ALTERIDAD

Por Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ
UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA

HABRÍA QUE COMENZAR por decir que los *Diálogos* de Platón no son conversaciones, sino escritos. Como escritos de Platón, una persona que vivió en la Atenas del siglo V y fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, son monólogos, es decir, son discursos de una sola persona. Sin embargo Platón los llamó *diálogos* porque intentó "imitar" las conversaciones argumentativas que Sócrates había realizado con tanta maestría, paseando por el Ágora ateniense. Cada diálogo platónico imita una conversación hipotética entre dos o más personas. Pero la diferencia entre una conversación real y la imitación escrita de esa conversación es la que existe entre un encuentro social vivo, cuyo vehículo fundamental es el lenguaje hablado o corpóreo, producido por dos o más seres humanos que confluyen en un lugar y tiempo concretos, y la narración o relación recordativa vertida en palabras escritas.

En la conversación el lenguaje surge y se hace en el momento mismo en que se habla, como producto de un encuentro espontáneo, abierto y vivencial de dos o más sujetos. La conversación hablada es la experiencia viva e inmediata de dos o más personas, las cuales entran en el diálogo vivo sin que puedan controlar las infinitas y abiertas variables vivenciales que lo condicionan y lo posibilitan. Uno entra en la conversación y la vive, sin poder predecir el curso que la conversación pueda tomar; más que hacerla, uno se hace en cada conversación. El diálogo escrito por el contrario es la cosificación o reducción a objeto de esa conversación viva e inmediata. Pero reducir a objeto una experiencia es sacarla del flujo vital indetenible e irreplicable para reducirla a algo extenso y visible, que queda fijado y muerto en un espacio y en un tiempo concretos. A la experiencia viva de la conversación no puede volverse jamás; al diálogo objetivado en la escritura, puede uno volver cuando quiera para leerlo y releerlo infinitas veces. La experiencia viva,

una vez objetivada, pierde su inmediatez vivencial para convertirse en un objeto mediato arrojado o colocado enfrente de nosotros, al que podemos observar a nuestro antojo y por tanto controlarlo.¹ Escribir una experiencia, objetivarla, es disecarla, sacándola de su esencial y fluyente presente y fijarla en un pasado concreto y determinado, al que podemos volver para controlarlo e incluso rehacerlo sin cesar. La conversación vivencial pasa y desaparece como un momento del flujo de la vida; el diálogo escrito es el intento de nuestro entendimiento por eternizar muerto ese momento vivencial con el fin de mediatizar nuestras vidas y controlarlas. La diferencia entre un diálogo vivo y la relación escrita del mismo es semejante a la existente entre las acciones vividas de una persona o un pueblo y su relación escrita en su biografía o su historia. Es el paso de lo inmediato vivido a lo mediato objetivado, visualizado y colocado en un espacio separado y enfrentado a nosotros. Con la fijación escrita u objetivación de una experiencia vivida creamos el pasado, que no es más que el presente detenido y muerto, sacado de su flujo vivencial inmanente y colocado muerto y hecho objeto enfrente de nosotros. Las experiencias de una persona o de un pueblo terminan, pasan y se esfuman con la vida; objetivadas en su narración o historia constituyen el pasado que ni pasa ni se esfuma ni termina jamás. Cuando volvemos a leer la historia, la narración de experiencias humanas, estamos de alguna manera interpretándola y rehaciéndola de nuevo. La historia o narración escrita, de igual manera que el diálogo escrito, como objetos del pasado, están siempre ahí, nunca totalmente terminados. Siempre aceptan ser contemplados de nuevo en una nueva lectura y una nueva interpretación, lo que implica la posibilidad de rehacer nuestra historia pasada —no nuestras vidas— sin cesar.

El diálogo escrito es una experiencia controlada, en la que el escritor determina las variables de una acción ya terminada en la que todo está ya dicho; nada surge espontáneo sino que todo está realizado y organizado, aunque se esfuerce el autor en aparentar lo contrario. Desaparece la multiplicidad de sujetos y el otro, los demás, quedan reducidos a un nombre escrito.

Ahora bien, la imitación escrita y objetivada pretende copiar los formalismos o técnicas externas del original, sin que pueda por

¹ Objeto (*objectum*) viene del verbo latino *obicere*, *obiecti*, *obiectum*, que significa arrojar afuera; por tanto objeto etimológicamente es lo arrojado enfrente de uno. La palabra alemana *Gegenstand* significa lo que está colocado (*stehen*) en contra (*gegen*) o enfrente del sujeto.

supuesto rehacer la vivencia múltiple e irrepetible de la multiplicidad de personas que se encuentran y se comunican por medio del lenguaje vivo y hablado. Imitando una conversación, el diálogo platónico simula producirse entre dos o más personas en un tiempo y en un lugar determinados. Así en el *Critón* el diálogo se da entre Sócrates y Critón en la cárcel, al amanecer —entre dos luces— de la antevíspera de la muerte del primero; en el *Fedro* son Sócrates y Fedro quienes se encuentran en mediódía caliente de primavera fuera de los muros de Atenas, cerca del río Iliso, bajo la sombra de una palmera y un sauce, sentados al lado de una fuente cuya agua fresca corre por la hierba.

Imitando una conversación, el diálogo platónico simula producirse por medio de preguntas y respuestas. En efecto, especialmente al principio abundan las oraciones interrogativas con formas verbales del presente de indicativo en segunda persona singular; las respuestas se expresan a su vez en primera persona singular del presente de indicativo. Por ejemplo, el *Fedro* se inicia con la pregunta de Sócrates “Querido Fedro ¿de dónde vienes y a dónde vas?”. Fedro responde: “De donde Lisias el hijo de Céfalo y voy a caminar fuera de los muros...”. Aun los largos párrafos o discursos simulan ser respuestas a preguntas, que surgen en el entramado de la conversación: Fedro lee el discurso de Lisias a solicitud de Sócrates.

En esta imitación, el diálogo platónico está lleno de expresiones coloquiales griegas e imperativos cortos tales como “escúchame”, “dime”, “siéntate”, “por los dioses”, “por Zeus”, “así es”, “no estoy de acuerdo contigo”, “concedo lo que dices”, “ciertamente”, “eso parece”, “dices verdad”, “cómo no”, “no sigo tus palabras”, etcétera.

Las ideas que se manejan en los diálogos dejan de ser abstractas y anónimas. A semejanza de una conversación, parecen pertenecer a una persona con nombre y apellido, que aparenta defenderlas como propias y confrontarlas con las ideas de los demás interlocutores. Es decir, en los diálogos platónicos las opiniones parecen estar personificadas y encarnadas en personajes conocidos en el medio ateniense de la época. De hecho la ideología o pensamiento platónico salta al diálogo en confrontación con el pensamiento de otros. En el *Critón* el pensamiento socrático-platónico sobre la obligación de cumplir siempre con las leyes de la ciudad, incluso cuando uno está condenado a muerte, va a desarrollarse en confrontación dialógica con el pensamiento de Critón, quien le insta a que huya de la cárcel y de la muerte, dejando a un lado el cumplimiento de la

decisión del jurado de la ciudad de Atenas; en el *Fedro* el rico pensamiento platónico sobre el amor y la belleza, sobre la inmortalidad del alma, sobre la metempsicosis, sobre los caminos de subida y bajada que permiten el conocimiento absoluto de las realidades eternas nacen de un segundo discurso de Sócrates con el fin de negar la tesis defendida por un hipotético discurso de Lisias y por un primer discurso del mismo Sócrates, en los que se defendía la opinión de que debe concederse el amor a quienes no están enamorados. Lo mismo sucede en el *Gorgias*, el *Protágoras*, el *Eutifrón*, el *Lisias*, el *Cratilo*, etcétera.

Los diálogos de Platón conservan apenas algunos formalismos externos de la conversación espontánea, que nace del encuentro de dos o más personas con el fin de interrelacionarse por medio del lenguaje ordinario. Los diálogos platónicos son en realidad un monólogo discursivo, perfectamente organizado, que se desarrolla en confrontación con el pensamiento de otros pensadores. Son un método o camino —de síntesis y análisis, de subida y bajada— que avanza por medio de un proceso racional discursivo hasta conducir a la mente humana a la “realidad absoluta de las ideas” en las que se encuentra, según Platón, la verdad absoluta. No existen por tanto en los diálogos platónicos ni la multiplicidad de personajes, ni verdadera multiplicidad de voces, ni verdadera multiplicidad de argumentaciones; existe una sola voz y una única argumentación, la de Platón, la del yo, que se desarrolla en un proceso racional-discursivo hacia la verdad de las ideas. Las opiniones del otro —simples opiniones o *doxas*, que no conocen el ser sino sólo el devenir y en consecuencia siempre falsas— son un simple pretexto o una simple ocasión para desarrollar el auténtico proceso epistémico que conduce inexorablemente al ser y a la verdad. En estos diálogos predomina el *logos*, el proceso discursivo hacia la verdad, y al *dia*, que implica multiplicidad de personas y voces, no se le toma en cuenta o cuando mucho queda relegado en la sombra como simple ocasión o pretexto.

En este contexto en el que el diálogo es ante todo proceso discursivo hacia la Verdad, sin que implique necesariamente multiplicidad de personas, o presencia del Otro, se entiende fácilmente cómo, para Platón, diálogo es tanto la conversación hablada en voz alta en la que intervienen varios interlocutores como el pensamiento o la reflexión interior silenciosa del alma. De hecho reflexionar y hablar son lo mismo (*διάνοια καὶ λόγος ταυτὸν*, *Sofista* 263E). Pensar reflexionando es tan diálogo como conversar en voz alta; la

diferencia consiste en que aquél se origina en el interior del alma y se produce consigo mismo sin sonido de palabras. O como expresa en el *Teeteto* 189E-190A reflexionar no es más que dialogar del alma consigo misma, preguntándose ella misma y respondiéndose, afirmando y negando. El resultado del reflexionar, es decir la opinión firme y definida sobre algo, la identifica Platón con el discurso hablado (*λέγειν*); no ciertamente un hablar sonoro y con otro, sino un hablar en silencio y consigo mismo (*ἄλλὰ σιγή πρὸς αὐτόν*).

Es preciso destacar que el fin u objetivo del diálogo platónico consiste en conocer la verdad absoluta del ser absoluto de las ideas. La multiplicidad de personas —que sólo se dan en el diálogo socrático, pero no en el platónico—, la multiplicidad de voces, las preguntas y las respuestas, las acciones de *συναγωγή* y de *διαίρεσις*, la subida y bajada, son simples pasos, medios o instrumentos para alcanzar la verdad del ser de las ideas. Las personas, las voces, los argumentos son medios o están en función de la verdad absoluta de las ideas. El valor supremo del diálogo platónico es la verdad absoluta de las ideas, a la que han de estar subordinadas no sólo las voces, las argumentaciones y los métodos, sino también las hipotéticas personas que dialogan. Tan absoluto es el valor de la verdad de las ideas, que Platón, como ya hemos visto, hace divina (*θεία*) a la verdad, que habita y acompaña a los dioses en el mundo celeste.

Esta divinización de la verdad va a consagrarse, es decir va a hacerse religiosa y sagrada en el cristianismo, especialmente por obra de san Agustín. Cuando el obispo de Hipona en el diálogo *De libero arbitrio* (II, 2), partiendo de la propia existencia —que soy, vivo y conozco— y avanzando por un análisis del conocimiento sensible y racional, concluye que la Verdad, por necesaria, eterna e inmutable se identifica con Dios, *Deus veritas est*, está imponiendo en Occidente la divinización definitiva de la verdad lógico-metafísica, a la que han de estar subordinadas todas las personas con sus pensamientos, querer y acciones.² Divinizar la verdad entraña dotarla de autonomía absoluta, hipostasiarla y por tanto sacarla del ámbito cultural y humano en el que toda verdad se origina —en este caso sacarla del pensamiento platónico-agustiniano— y darle la suprema consistencia ontológica posible, a la que deben subordinarse todos los demás seres, incluido el ser humano. Desde entonces la verdad occidental, europea, dejó de ser, como todas las verdades, una

² La identidad de la Verdad con Dios se afirma reiteradamente en los escritos de Agustín. Por ejemplo *De beata vita* IV, 34; *Soliloquios* I, 1, 3.

propiedad o característica del conocimiento humano expresado en proposiciones, para adquirir el *status* ontológico que la identifica con el ser absoluto de Dios, al que debemos no sólo estar subordinados sino también adorar; en consecuencia a la Verdad metafísica hemos de acatarla, adorarla y estar dispuestos a morir o matar por Ella. Esta valoración de la Verdad va a hacer de la cultura occidental una cultura de verdades absolutas, bajo las que es preciso cobijarse para darle sentido a la vida e incluso para funcionar en una sociedad que se fundamenta en verdades. Es curioso descubrir cómo el cristianismo, o la religión paradigmática de Occidente, es una religión de verdades dogmáticas que supone una ortodoxia o conjunto de creencias correctas o verdaderas; el islamismo y el hinduismo por otra parte se basan o bien en preceptos jurídicos, o bien en actitudes ante la vida que suponen una ortopraxis o correcta manera de actuar.³ El Medievo descubrió verdades religiosas y las impuso por la fuerza de las armas tal como sucedió en todas las guerras religiosas, en la Reconquista, en las Cruzadas, en la Conquista de América por los españoles. La modernidad descubrió verdades sociopolíticas, como el progreso, la revolución, la revolución marxista, el nacionalsocialismo, el fascismo, y, en aras de esas verdades, millones de hombres se han matado y siguen matándose. Hoy nos agarramos a la verdad científica y mensurable con la que podemos funcionar en este mundo tecnológico.

Por último quisiera señalar que ese conocimiento epistémico de las ideas al que apunta el diálogo platónico se alcanza por la visión. No por la visión sensible, o acción realizada por los ojos, la cual por otra parte posibilita en gran medida el conocimiento sensible de la *δόξα*; sino por una visión inteligible producida por la facultad de la razón, por la *νοῦς*. Los términos griegos muy variados, usados por Platón, expresan todos algún tipo de visión o contemplación visual: *ὄρω*, *καθὸ ράω*, *ὄψομαι*, *ῥύψις*, *σκοπεῖν*, *θεῶρω*, *καθὸψομαι*. La misma palabra *idea* (*εἶδος*) deriva del verbo *εἶδω* que significa en voz activa *mirar* u *observar*. El pensamiento platónico, probablemente por influjo de la cultura griega, otorga preeminencia a la vista sobre los demás sentidos. En la *República* (507c) declara que entre los sentidos la más preciosa facultad es la de ver y ser vistos (*πολετελεστάτην τὴν τοῦ ὄραν τε καὶ ὄρασθαι δύναμιν*) y

³ Véase para un análisis comparativo entre el cristianismo y las grandes religiones, islamismo, hinduismo y budismo, Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert, *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Libros Europa, 1987.

unas líneas después (508b) se permite afirmar (*δίμαι*) que la visión es, de los órganos de los sentidos, el más semejante al sol (*ἔλωειδέσταστος*) lo que implica la valoración suprema entre todos los sentidos. También en el *Fedro* (250d) considera a la vista como al más claro (*ἐναρρηστάτην αἰσθήσεως*) y el más agudo o penetrante (*ἄξιτάτη τῶν αἰσθήσεων*) de todos nuestros sentidos físicos.

El sentido de la vista es un sentido esencialmente egoísta. Ver implica ver en un horizonte, y el horizonte o límite visual se forma siempre en derredor de uno; uno es siempre el centro del campo visual, que gira como una circunferencia en torno a mi persona. Ver entraña de alguna manera organizar el mundo que nos rodea en torno a mi persona: yo soy en la visión el centro del universo y todo lo demás está colocado en función de mi persona como centro. Ver significa por tanto organizar y dominar el mundo que nos rodea. Mirar a otra persona es un intento por organizarlo o subordinarlo a mí, es decir es un intento por conquistarlo y dominarlo. En el eterno juego del galanteo y la conquista amorosa, todos sabemos por una mirada cuándo el hombre o la mujer están conquistados. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, nos describe la más primitiva relación entre dos seres humanos o autoconciencias como una relación de dominio por medio de la mirada; mirar a otro —*jedes sieht das Andere*— exigía ser reconocido como autoconciencia y el otro de igual manera por la mirada exigía ese mismo reconocimiento. El miedo a morir conducía a que uno de los dos se sometiera al otro y surgía de esa forma la relación del señor y del siervo. También Sartre en *El Ser y la Nada* descubre en el poder de la mirada el medio para objetivar al Otro, para reducir al Otro a objeto, a alienarlo; las relaciones entre los hombres por medio de la mirada conducen necesariamente a la alienación, objetivación, a la dominación del Otro. En nuestra cultura occidental, visual, nuestra primera y más radical relación con el otro se mueve entre los polos contrapuestos del que domina y conquista o del que es dominado y conquistado, del señor y del esclavo.

Y esta relación no se da sólo entre individuos sino también entre pueblos y naciones. Hegel en su *Filosofía de la Historia*, en la que trata de comprender y justificar la realidad —*die Wirklichkeit verstehen und rechtfertigen*— insiste en que los pueblos y los Estados son los verdaderos actores de la historia, y sus acciones se colocan en un plano distinto y superior al plano de la moralidad que atañe a la individualidad subjetiva. Las relaciones entre los pueblos y los Estados no están reguladas ni por la moralidad ni por derecho alguno, sino que están subordinadas sólo a sus intereses y poderío. Los

pueblos o Estados son poderes absolutos sobre la tierra y no existe pretor o juez alguno que regule o pueda regular sus relaciones. De ahí que entre los pueblos predomine siempre el derecho del más fuerte. El pueblo más poderoso o dominante (*herrschende*) es la encarnación suprema del Espíritu y el que hace avanzar la historia en cada época; éste posee el derecho absoluto, "*Gegen dies sein absolutes Recht*". Los demás Estados, débiles e impotentes, no tienen derecho alguno, "*sind die Geister der anderen Völker rechtlos*".⁴

También en el diálogo lógico de Platón, como parte importante de esta cultura visual y de dominio, el Otro es negado. Su presencia queda reducida a un nombre propio escrito, que se utiliza como instrumento y pretexto para conducir, por medio de una argumentación discursiva, a la verdad absoluta de las ideas, que es siempre la verdad absoluta del yo, mi verdad; una verdad adquirida por la visión inteligible de la razón humana y que alcanzará con el tiempo la consistencia ontológica de la divinidad para tornarse, hipostasiada, en la máxima realidad y el máximo valor al que el ser humano ha de rendir tributo de acatamiento y adoración. El diálogo lógico de Platón conduce a la Verdad dominadora de Occidente.

⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 506.

AMERASIA (UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA)

Por Horst MATTHAI
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE BAJA CALIFORNIA, MÉXICO

Preámbulo

ES A TRAVÉS DEL OCEANO PACÍFICO que se miran los dos gigantes entre los continentes, tan distantes antaño, mas tan cerca hoy día, en una era marcada por la técnica. Y en efecto, personas, mercaderías y capitales lo atraviesan sin grandes estorbos; la ciencia y el arte no reconocen fronteras y enriquecen la vida de los pueblos en sus litorales. Tan sólo la filosofía parece no participar en ese proceso de integración planetaria que caracteriza nuestra época. Puede que sea la filosofía la que se ha alejado del quehacer humano, o tal vez son los humanos, absortos en producir mercaderías y acumular dinero, los que se han alejado de aquélla. El hecho es que la filosofía occidental, predominante en los países del continente americano, no muestra señales de un acercamiento al pensar filosófico asiático.

Creemos que la ausencia de nexos entre ambos tipos de pensar filosófico se debe en buena parte a que en los países donde predomina la filosofía occidental los historiadores de la filosofía, salvo una que otra excepción,¹ han prestado poca o ninguna atención a las filosofías orientales.² De modo parecido, son pocos los pensadores de las corrientes occidentales que se ocupan de las filosofías

¹ Contamos con la *Histoire de la philosophie*, París, Gallimard, 1969-1974, en español *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1972-1981, que dedica dos volúmenes entre once, el primero a la filosofía oriental antigua, y el décimo primero a la moderna.

² Cf. Wilhelm Windelband, *A history of Philosophy*, 2 vols., James A. Tufts, trad., Nueva York, Harper, 1958, y George Henry Lewes, *A biographical history of Philosophy*, Nueva York, Appleton, 1901: no hay mención de filosofía oriental; Akademie der Wissenschaften der UdSSR, *Geschichte der Philosophie*, 6 vols., Berlín,

orientales, salvo uno que otro que alude a ellas, y esto de manera más bien histórica y narrativa, mas no especulativa y, menos aún, comparando unas con otras.³

Fueron los lingüistas los que lograron grandes avances precisamente gracias al método comparativo, reconocido éste en el nombre mismo de su ciencia. Creemos que algo parecido hace falta en la filosofía occidental si ésta aspira a ser ciencia universal en realidad, puesto que el pensamiento oriental es tan producto de la mente especulativa como aquélla. Ahora bien, es por todos conocido que la filosofía occidental se ha fraccionado en un gran número de corrientes diferentes —existencialismo, personalismo, estructuralismo, pragmatismo, positivismo lógico, filosofía analítica son tan sólo algunos ejemplos—, de manera que la filosofía tiene un papel cada vez menos importante en la vida de las personas y de las sociedades en general. De ahí que hoy en día la mayoría de la humanidad ambula sin ton ni son por el mundo, entregada en exclusiva a los quehaceres cotidianos inmediatos.

Ante esta situación urge un replanteamiento de la cuestión de los principios de la filosofía, pudiendo muy bien las filosofías orientales aportar elementos que permitirían, en forma sincrética, crear las bases para el filosofar del futuro.

Comparación de principios filosóficos

FUE Platón el primero en señalar el carácter lacónico del pensamiento filosófico prístino. Hemos de tener presente que el que muchos consideran el gigante entre los pensadores de la Grecia clásica vivía una situación crítica, no sólo en lo político —vaivenes de tiranías, oligarquías y movimientos democráticos—, sino también en el pensar filosófico. Hacía poco que Sócrates, su maestro durante muchos años, había muerto, víctima de una democracia que corría

Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1961-1967: se dedican a Occidente 3 347 páginas, a Oriente 371 páginas y a América 187 páginas; Émile Brehier, *Historia de la filosofía*, Demetrio Náñez, trad., 3 vols., 4a. ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1956: a Occidente se refieren 1819 páginas y a Oriente 141.

³ Citamos como ejemplos a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke* en veinte vols., 3a. edic., Hermann Glockner, ed., Stuttgart, Frommans, 1949-1959, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en tres tomos, donde de un total de 1690 páginas dedica exactamente 33 a la filosofía oriental, y Wilhelm Dilthey, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Eugenio Imaz, trad., *Historia de la filosofía*, México, FCE, 1956, donde Dilthey dedica cuatro páginas, entre un total de 229, a la filosofía de los pueblos de Oriente.

amok,⁴ pero también víctima de una sofística descarriada. La historia de la filosofía parece haber pasado por alto la actitud platónica aprobatoria respecto de cierto tipo de sofística, ajeno al comúnmente aceptado. Nos referimos al relato sobre los sofistas de Creta y Lacedemonia que Platón incluye en el *Sofista*.⁵

En dicho relato se destaca la identificación de filosofía y sofística por parte de Platón —a quien nadie puede acusar de ser precisamente un admirador de la sofística tal como la tradicional historia de la filosofía la presenta—, pues dice que en las regiones citadas se daba la “más antigua” (*παλαιωτάτη*) y la “más frecuente” (*πλείστη*) filosofía de los helenos, y que allí se encontraba el mayor número (*πλείστοι*) de sofistas de la Tierra. Pero, sigue diciendo Platón, estos sofistas, que superaban en sabiduría a los demás helenos, la ocultaban, mostrándose sólo adeptos de las artes marciales. Su propósito era el de evitar que en otras partes se dieran cuenta que su fuerza o poder consistía precisamente en esto, su sabiduría, logrando en efecto que sus imitadores se vanagloriaran de ser como aquéllos, vistiendo la capa corta y llevando las correas de combate.

Pero luego, sigue diciendo Platón, cuando los lacedemonios querían escuchar a sus sabios, hartos de reunirse sólo con ellos a escondidas, desterraban a todos los extranjeros de su territorio, visitando a sus sabios sin ser descubiertos por aquéllos.

A esto hemos de agregar aun la brevedad de los enunciados que dio fama a los lacedemonios y que originó la palabra *lacónico*, o sea, relativo a la manera de hablar de los lacedemonios. Hablar a la manera de éstos, entonces, era laconizar, y Platón ve en ello una característica de todo aquel grupo de pensadores que comúnmente llamamos los Siete Sabios. Laconizar, a la luz de lo expuesto arriba es, entonces, hablar con extrema brevedad, mas a la vez, a escondidas de los demás; conocemos así las características no sólo de los Siete Sabios, sino también las de los seguidores de uno de ellos, Tales de Mileto, quienes constituirían todo el grupo de los llamados filósofos presocráticos.

Dirigiéndonos hacia los pensadores orientales hablaremos primeramente de los de la antigua India. Su sabiduría está recogida

⁴ “Acceso de locura furiosa entre los malayos”, cf. *Gran Diccionario Enciclopédico Visual*, Colombia, Programa Educativo Visual, 1993, s. v. ‘AMOK’; cf. *Encyclopaedia Britannica*: “Running Amuck”.

⁵ 342A ss.

en los *Vedas* (sabiduría sagrada), en los *Jaina Sutras* y en la literatura budista. Sin embargo, en cuanto cosmogonía estas dos últimas corrientes parten de los conceptos védicos, por lo cual hemos de buscar en los *Vedas* las analogías respecto de la filosofía griega arcaica.

Ahora bien, cada uno de ellos se presenta en forma de una estructura triple, a saber, la *samhitā* o colección de textos, el *brāhmanam* o exégesis de los aspectos de fe y culto y el *sū-tra* o manual consistente en reglas aforísticas. De éstos el segundo está subdividido en tres partes: el *vi-dhi* o procedimiento, el *artha-vāda* o parte propiamente expositiva y el *vedānta* es decir, la *upa-ni-shad*, doctrina secreta o esotérica.⁶

En segundo lugar nos ocuparemos del taoísmo de Lāo-tsé y de Kuang-tsé. La obra del primero de estos filósofos, el *Tao te king*, fue comparada por Rémusat⁷ con la tradición esotérica de la escuela pitagórica de la antigua Hélade; de Kuang-tsé, el *Nan Hua Chen Ging*, Wilhelm⁸ la separa en tres partes, y califica a la primera de contenido esotérico.

Por último señalaremos la filosofía del Zen, abreviatura del japonés *Zen-na*, palabra que corresponde al sánscrito *dhyāna* y significa meditación o contemplación religiosa.⁹ Parece que el budismo

⁶ Para los términos en sánscrito cf. Arthur Anthony Macdonell, *A practical Sanscrit dictionary*, Londres, Oxford University Press, 1958. El significado de *vedānta*, si bien es originalmente “fin del veda”, se empleaba, salvo raras excepciones, para la designación de las *upanishads*, palabra que de suyo denota *estar sentado cerca*.

⁷ Jean Pierre Abel Rémusat, 1788-1832, eminente sinólogo francés.

⁸ Richard Wilhelm, trad., Dschuang Dsi, *Nan Hua Dschen Ging*, Düsseldorf, Diederichs, 1951.

⁹ La palabra *religión* se asocia con la idea de lo divino, mas divino, en lo que se refiere a este trabajo, debe entenderse de acuerdo con su significado arcaico —dejando de lado las interpretaciones religiosas contemporáneas. Divino apunta hacia algo que trasciende lo propiamente humano. Así en la filosofía *vedānta*, los pensadores de la antigua India postulaban los *devas* como aquellos seres que habían trascendido el nivel de lo humano. Ramacharaka, en *Filosofía y religiones de la India* (F. Climent Ferrer, trad.), define a los *devas* como “los seres angélicos que primeramente fueron hombres, pero que adelantaron en la escala espiritual hasta el estado semidivino, los seres brillantes”. Y aun en pleno desarrollo del cristianismo encontramos, en el siglo IV de nuestra era, el empleo de *divino* con referencia al hombre de superior desarrollo espiritual: véase San Agustín, *Contra académicos*, cap. XX, *Obras de San Agustín* de la BAC, Madrid, La Editorial Católica, 1947, III, cuya versión original dice: “Via ad Christum Divus Plato”, donde omiten los traductores en la versión española el *Divus*, anotando: “Platón conduce a Cristo”.

llegó a China desde la India en época muy remota, desarrollándose a través de muchos siglos hasta que, más o menos en el siglo XIV y partiendo de manuscritos y copias de antiguos textos, se lograron integrar los cien ejemplos de lo que hoy conocemos como el *Bi-yān-lu*.¹⁰ Y son extraordinarios ejemplos de un pensar tan profundo que no sólo desafía las mentes más sagaces de los que hoy vivimos, sino que hacía otro tanto con las de los pensadores que vivieron en los siglos posteriores a su redacción. Más adelante demostraremos esto ampliamente. Lo que sí podemos anticipar al respecto es que en cuanto lacónico, esotérico y hasta enigmático, el *Bi-yān-lu* deja a la zaga incluso a obras tan "oscuras" como la de Heráclito.

El porqué del retorno al pensamiento esotérico

ENTRE las voces de alarma respecto del rumbo tomado por el ser humano se destacan las de algunos de los más respetados filósofos y científicos. Fue un grupo de eminentes científicos pertenecientes al Club de Roma el que en 1972 emitió esta sentencia: "El meollo del asunto no sólo es si la especie humana sobrevivirá, sino aún más si podrá sobrevivir sin caer en un estado de existencia carente de todo valor".¹¹

Nos parece lícito conjeturar que personajes tan ilustres no lanzan semejante advertencia con ligereza, y en efecto, la lectura de su informe divulga de inmediato la amplitud y profundidad de las investigaciones que le sirvieron de base. Además, los autores del informe nos hacen saber que sólo "una revolución copernicana de la mente"¹² podrá evitar el desastre por ellos vislumbrado. Pero cambiar los parámetros del pensar humano sería, como la historia lo ha demostrado, un proceso sumamente lento, que se llevaría a cabo inicialmente tan sólo en algunos individuos, y esto contra la tenaz resistencia de los que prefieren moverse en un ambiente de cánones establecidos y tradiciones avaladas, si no por otra cosa, siquiera

Según Georges, el latín *divus* muestra parentesco con el sánscrito *dev-ā*, cuyo significado, según Macdonell, en *A practical Sanskrit dictionary*, es: "heavenly, divine (also fig); celestial, deity, god, divinity; (god among men =) priest, Brāhman; etc."

¹⁰ Wilhelm Gundert, trad., *Bi-yān-lu*, 2 vols., Munich, Carl Hanser Verlag, 1964-1967; la traducción al alemán sólo abarca cincuenta de los ejemplos; el traductor murió antes de poder terminar su monumental tarea.

¹¹ Donella H. Meadows et al., *The limits to growth. A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, Londres, Pan Books, 1974, p. 197.

¹² *Ibid.*, p. 146.

por el tiempo. Apoyaron la posición de los del Club de Roma los firmantes de la *Declaración de Venecia*, quienes, en su segundo punto, piden un racionalismo nuevo que pueda conducir a una nueva perspectiva metafísica.¹³

Para comprender la radicalidad del problema de una verdadera metafísica, hemos de recordar la crisis de esta disciplina filosófica desde el amanecer del empirismo. Conocida es la actitud de algunos autores modernos —para no llamarlos filósofos—, quienes ven la metafísica como una enfermedad mental, si no un delito;¹⁴ mas también conocido es lo dicho por Kant al respecto en sus famosos *Prolegómenos*:¹⁵

En este propósito último, hacia el cual está dirigida toda la metafísica, es fácil descubrir, y se puede a este respecto fundamentar una definición de la misma: "Ella es la ciencia que progresa del conocimiento de lo sensible hacia el de lo suprasensible por medio de la razón".

Sin embargo, lo que es de difícil comprensión para el mundo contemporáneo es el carácter estrictamente individual del pensar metafísico,¹⁶ dada la enajenación del individuo que Finkelkraut tan plásticamente nos presenta:

El "nosotros" incluye constantemente al "yo"; nadie se escapa de su contorno, todo sujeto es un actor, pero haga lo que haga, es la sociedad en que vive la que le define su papel y, como si fuera el apuntador, le indica sus entradas en escena. Bajo la apariencia fascinante de una democratización de la cultura y de una transformación en el hombre concreto, las ciencias sociales llevan a cabo una verdadera transmisión de poderes: la calidad de sujeto se transmite del individuo al grupo: es la comunidad la que tiene identidad propia

¹³ Santiago Genovés, "El pensamiento científico hoy (la *Declaración de Venecia*)", *Ciencia y Desarrollo*, vol. XVI, núm. 82 (septiembre-octubre 1988), pp. 5-7.

¹⁴ "Ya no se trata al metafísico como a un delincuente, sino como a un enfermo: probablemente existe alguna buena razón para que diga las extrañas cosas que dice", A. J. Ayer, comp., *El positivismo lógico*, L. Aldama, U. Frisch et al., trads., México, FCE, 1986, Introducción del compilador, p. 14.

¹⁵ Immanuel Kant, *Werke*, 6 vols., Wiesbaden, Insel-Verlag, 1958, III, "¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?", p. 590 (la traducción es nuestra).

¹⁶ Cf. Luis Villoro, "Filosofía para un fin de época", *Nexos* (México), mayo de 1993, pp. 43-50, donde Villoro, de manera despectiva, alude a "la razón totalizadora" del hombre.

y vida interior, en tanto que los individuos no son más que intermediarios o portavoces indispensables de esa personalidad colectiva.¹⁷

Con razón, y de manera casi profética, Husserl nos hace recordar ante la pérdida del *cogito, ergo sum* cartesiano, implícita en lo dicho por Finkielkraut, que la filosofía es asunto personal,¹⁸ y que lo que este mismo pensador llama *objetivismo ingenuo* se ha ido para siempre. Decimos de manera profética por considerar que el subjetivismo trascendental husserliano,¹⁹ sin menoscabo de la filosofía trascendental kantiana,²⁰ apenas está por conquistar el lugar que le es propio en las conciencias humanas.²¹

La connotación de trascendental, desde Kant, como conocimiento *a priori*, no de objetos —o cosas en sí—, sino del modo de nuestro conocimiento de ellos,²² ha abierto el camino hacia una solución del milenar problema de la *trascendencia* o sea, del postulado de un Ser Absoluto, de Dios. La sustitución del adjetivo *trascendente* por el de *trascendental*, palabra no existente en el latín clásico, concorde al significado del sufijo *-alis* como pertenencia o participación,²³ abre de nuevo²⁴ la dimensión del pensar totalizador o metafísico que, de por sí, es dominio del individuo en exclusividad. La trascendencia, entonces, *reducida* —en sentido husserliano— a

¹⁷ “La disolución de la cultura” (trad. de Gabriel Pavela), *Vuelta* (México), 133-134 (diciembre de 1987-enero de 1988), pp. 37-45.

¹⁸ “Filosofía es un asunto enteramente personal del que esté filosofando. Se trata de su *sapientia universalis*, esto es, de su saber que tiende hacia lo universal —pero de un saber genuinamente científico, que puede justificar de manera absoluta desde el principio y en cada paso desde sus razones absolutamente diáfanas”, Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* / *Husserliana*, I, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950, p. 4 (la traducción es nuestra).

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰ *Crítica de la razón pura*, B26.

²¹ Cf. el renacimiento leibniziano: seis congresos internacionales de la Gottfried Wilhelm Leibniz Gesellschaft, Hannover, Alemania, entre 1966 y 1994; véase también Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24)/*Husserliana*, VIII, p. 190: “Así conduce la fenomenología hacia la *monadología*, anticipada por Leibniz en genial *aperçu*”, palabras con que Husserl termina su *Metafísica o Primera Filosofía* (la traducción es nuestra).

²² *Crítica de la razón pura*, *ibid.*

²³ Raphael Kühner y Friedrich Holzweissig, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, Erster Teil, Darmstadt, wb, 1989, cap. 225.7.

²⁴ Después de la pérdida —hace ya milenios— de la forma prístina del dual, y dejando de lado el parámetro que se suele emplear para la evaluación del pensar presocrático (véase nota 38).

trascendentalidad es, como dice Kant,²⁵ el “patio de entrada” a la verdadera metafísica, la cual no puede ser sino esotérica.

Las filosofías lacónicas y esotéricas de Occidente. Grecia

Ferécides de Syros

Ferécides de Syros, de la época prefilosófica griega, vivió en el siglo vi a. C. De sus fragmentos citamos dos que contienen una concepción del tiempo tan desconocida para la Grecia clásica como lo es para el mundo de hoy. He aquí el primero:

Φ. μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τῶν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τῆν γῆν, Κρόνον δὲ τῶν χρόνων, ὃ μὲν αἴθρη τὸ ποιοῦν, ἣ δὲ γῆ τὸ πάσχων, ὃ δὲ χρόνος ἐν αἰ τὰ γινόμενα.

Ferécides dice que los principios son Zeus y Ctonia y Kronos: Zeus es el éter, Ctonia la Tierra, Kronos es cronos; el éter lo que es creando, la Tierra lo que es sufriendo, cronos en que los que son naciendo.²⁶

No nos ocuparemos de Zeus —el día o la luz = el éter como fuego (heraclíteo) creador— o de Ctonia —la Tierra = la materia (aristotélica) pasiva—, sino de Kronos —tiempo primordial. Para la filosofía esotérica *Kronos* era el tiempo que traga su propia progenie,²⁷ es decir sus momentos, compactándose en un perenne *ahora*, tal como lo describe tan plásticamente Parménides,²⁸ mientras que *cronos* hemos de entenderlo como tiempo común y fluyente.

En apoyo de lo anterior, es decir, del tiempo compactado, aludimos a la forma prístina del dual en el antiguo griego. Trátase de lo que los gramáticos impropriamente llaman la primera persona del dual de la diátesis media de los verbos. Decimos impropriamente por no ser ni primera persona ni de la diátesis media, sino lo que los pitagóricos llamaban la *diáda* infinita,²⁹ infinitud que no sólo excluye toda noción de un *tú*, sino a la vez implica la identidad absoluta de sujeto y objeto como también la de acción y pasión.

²⁵ *Progresos*, p. 590.

²⁶ H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1934-1937, A9.

²⁷ Cf. Plotino, *Enn.*, v, 1, 7, Émile Brehier, trad.: “le dieu très sage qui reprend toujours en lui les êtres qu’il engendre”.

²⁸ B8, 5-6: ὄν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές, [el ser] es en el ahora todo, uno, con-tinuo).

²⁹ Sextus Empiricus, 4 vols., R. G. Bury, trad., Londres, William Heinemann, 1960-1961, III, *Adv. Phys.*, II, 261.

La segunda de las citas de Ferécides versa como sigue:

Ph. sed diversa affert elementa: Ζῆνα inquit καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον, in-
negat ac terram et tempus significans, et esse aethera qui regat, terram quae
regatur, tempus in quo universa pars moderatur.

Pero Ferécides afirma diversos elementos: investiga Zeus, Ctonia y Kronos,
significando fuego, así como tierra y tiempo, y es el éter el que gobierna, la
Tierra la que es gobernada, el tiempo en que el todo es determinado como
parte.³⁰

Ahora, a través de ambas citas, vemos las dos nociones de tiem-
po: el esotérico que es Kronos, el eterno ahora —al lado de Zeus
y Ctonia—, que es la dimensión de nuestro pensar metafísico, y el
tiempo exotérico, cronos, en que el todo es reducido a ser parte,
y con ello infinitas partes, lo cual implica el nacimiento de las cosas
que constituyen la naturaleza tal como la observamos, naturaleza
que, de suyo, es producto de la acción del fuego creador sobre la
materia (Tierra) inerte. El tiempo exotérico o cronos, entonces, es
tan sólo el parámetro de nuestro pensar empírico.

Periandro de Corinto

Periandro el corintio dijo: μελέτα τὸ πᾶν, “¡Preocúpate por el to-
do!” Heidegger hace resaltar este apotegma en el epílogo a su se-
minario con Eugen Fink sobre Heráclito.³¹ Ahora bien, al igual que
para Hegel, para Heidegger el pensamiento del efesio se encuentra
entre lo más profundo de la filosofía presocrática, de modo que la
puesta del enunciado de Periandro al final de la reflexión filosófica
de los dos fenomenólogos adquiere especial significado. Y esto tan-
to más en cuanto el propio Heidegger lo enlaza con otra sentencia
del sabio corintio, a saber, φύσεως κατηγορία, frase que Heidegger
traduce: “el señalar, el hacer visible de la naturaleza”.³² La pala-
bra *categoria*, de κατὰ y ἀγορεύω, por un lado denotaba la acusación
de alguien ante los arcontes en la antigua Atenas, pero por el otro
lado expresaba la determinación del *ser* y del *pensar*.³³ Ahora bien,

³⁰ Diels-Kranz, 7, A9.

³¹ Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*,
Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1970.

³² *Ibid.*, p. 261.

³³ Franz Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, reimpr. reprográfica
de la 5a. ed. de 1841, Darmstadt, wb, 1983.

Diels y Kranz señalan en el *apparatus*, anteponiendo un asterisco al
apotegma, el carácter truncado del φύσεως κατηγορία, ya que estas
palabras: “el señalamiento o la determinación de la naturaleza”,
dejan abierta la cuestión de *qué* es lo que constituye dicha deter-
minación. Y ahí nos parece acertada la yuxtaposición de ambos
apotegmas, efectuada por Heidegger, porque implica que es preci-
samente el preocuparse por el todo lo que determina y hace visible
la naturaleza, pero ya no una naturaleza ajena al que la piensa, es
decir, la infinita variedad de las “cosas” que la constituyen, sino
aquella identidad de sujeto y objeto que vimos en relación con el
dual arriba citado.

Tales de Mileto y sus colaboradores

El cosmos es animado y lleno de dioses, τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ
δαιμόνιον πλήρη, es parte del dicho de Tales que nos reporta Dióge-
nes Laercio.³⁴ Sin embargo, en una Grecia dominada por un
fanatismo religioso renuente a todo asomo de ideas filosóficas³⁵
—no tan distinta del mundo contemporáneo con sus movimientos
fundamentalistas—, este aspecto de la filosofía naciente no pudo
tomar arraigo al lado de aquella otra parte, la del agua como prin-
cipio universal, que había de dominar las mentes de los filósofos
e historiadores posteriores.³⁶ Algo análogo sucede cuando Anaxi-
mandro, tal como nos lo reporta Aecio, declara dioses los infinitos
cielos que emergen del infinito,³⁷ conteniendo cada cielo a su vez, de
acuerdo con Simplicio,³⁸ infinitos mundos, o cuando Anaxímenes en
B2 postula un espíritu cósmico parecido a nuestra alma. Ninguna
o casi ninguna referencia a estos importantes enunciados se halla
en las historias de la filosofía. La razón de ello muy bien puede en-
contrarse en una tradición que desde tiempo atrás las ha dominado,
como nos dice Heidegger:

La pauta no explícita para interpretar y juzgar a los pensadores arcaicos es la
filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos rigen como los filósofos de los griegos
que dan la medida para lo anterior y para lo posterior. Este criterio, por la

³⁴ I, 27.

³⁵ Recuérdense personajes como Anaxágoras, Protágoras y Sócrates, desterra-
dos o condenados a muerte.

³⁶ “Nor must we make too much of the saying that ‘all things are full of gods’”.

³⁷ John Burnet, *Early Greek philosophy*, Londres, 1930, p. 50.

³⁸ 12, A17: Α. ἀπεφίηνατο τοὺς ἀπειρους οὐράνους θεοὺς.

³⁸ A 9.

vía de la teología cristiana, se ha consolidado como convicción general, no sacudida hasta la actualidad.³⁹

Entonces aceptar, aunque sea de manera hipotética, la identidad de alma, cosmos e individuo, y su relación con la idea de ser dioses, a la vez que infinitos mundos o κόσμοι, es de la mayor importancia para la comprensión de la filosofía griega arcaica.

Heráclito de Éfeso

“Me indagué a mí mismo”, versa el fragmento B101 de Heráclito, el cual ha provocado una intensa controversia entre los eruditos acerca de si el filósofo efesio en verdad ha desarrollado su obra en solitario aislamiento o si hemos de ver en la misma la continuidad de un movimiento iniciado por Tales y sus sucesores en la Escuela de Mileto. Destacados investigadores niegan toda dependencia,⁴⁰ pero otros igualmente destacados la afirman,⁴¹ mientras que otros quedan al margen de la cuestión.⁴² Nosotros, empero, optamos por las dos a la vez, basándonos en la teoría platónica de la ἀνάμνησις o reminiscencia,⁴³ de acuerdo con la cual los humanos recordamos, estando en estado extático o de entusiasmo, lo que se encuentra oculto en nosotros mismos, siempre y cuando un estímulo adecuado nos llegue del mundo exterior. Así los filósofos milenarios habrán sido la chispa que encendiera el genio heraclíteo y nos legara, como auténtica creación heraclíteica, una de las filosofías más trascendentes de Occidente.

Parménides de Elea

“Pues lo mismo es pensar y ser” suele traducirse el B101 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι del filósofo eleata. Sin embargo, nues-

³⁹ “Das unausgesprochene Richtmass für die Deutung und Beurteilung der frühen Denker ist die Philosophie von Platon und Aristoteles. Beide gelten als die nach vorwärts und rückwärts massgebenden Philosophen der Griechen. Diese Anschauung hat sich auf dem Wege über die Theologie des Christentums zu einer allgemeinen und bis heute nicht erschütterten Überzeugung verfestigt”, “Der Spruch des Anaximander”, en *Holzwege*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1963, p. 297.

⁴⁰ Zeller, Reinhardt, Freeman, Kirk y Pfeiderer entre ellos.

⁴¹ Burnet, Gomperz, Capelle, Kahn y otros.

⁴² Mondolfo, Heidegger y Fink.

⁴³ *Fedr.*, 249C ss.

tras traducciones difícilmente alcanzan la profundidad de los antiguos pensadores griegos.⁴⁴ En este texto son las partículas *τε* y *καὶ* las que dan a este fragmento un significado de extraordinaria importancia. Su función es expresar la ligazón íntima y mutuamente necesaria⁴⁵ de dos miembros de una oración, o sea, en nuestro caso, del pensar y del *ser*. Pero no únicamente esto, sino que ambas acciones corren paralelas y al mismo tiempo, encontrándose además en una relación causal,⁴⁶ de acuerdo con la cual sucediendo lo uno también se lleva a cabo lo otro. Nada más que el orden en que aparecen los términos de pensar y *ser* otorga la primacía a la primera de estas palabras, de modo que dándose el pensar *también* se da el *ser*, mas no viceversa, es decir, no hay *ser* sin pensar. Sin embargo, habiendo caído en olvido el profundo sentido del enunciado parmenídeo, tuvieron que pasar dos milenios y medio para que un pensador de la talla de Heidegger replanteara la cuestión del pensar.⁴⁷

De avocarnos a las palabras del “padre de la filosofía”, como lo llamaba Platón, el ser no se da sino en el pensar y decir, siendo el decir no sólo la materialización de aquél, como nos dice Humboldt,⁴⁸ sino a la vez la compactación del tiempo en el radical “ahora” parmenídeo (B8.5) que, de suyo, implica el aquí-y-ahora arriba comentado.

Anaxágoras de Clazómenas

Se dirá que las ideas de las homeomerías y del νοῦς o de la mente son las contribuciones más sobresalientes del que muchos consideran el más importante de los llamados pluralistas griegos. Pero hay un pasaje conservado en uno de sus fragmentos que, una vez analizado debidamente, agrega a aquéllas un elemento enriquecedor que no puede sino cambiar profundamente nuestra imagen del que fue inspirador de un Pericles, de un Eurípides y, en cierta manera, de un

⁴⁴ “Pareció que había en sus discursos una profundidad poco común. Temo que no comprendamos sus palabras, y que no penetremos bien su pensamiento”, Platón, *Teet.* 183E-184A.

⁴⁵ Raphael Kühner y Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2 vols., Zweiter Teil, cap. 522. 2.

⁴⁶ *Ibid.*, 522. 3.

⁴⁷ *Was heisst Denken?* (¿Qué se llama pensar? o ¿Qué llama a pensar?), Tübinga, Niemeyer, 1954.

⁴⁸ Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie, Werke*, III, Darmstadt, WB, 1988, p. 84.

Sócrates, abriendo de este modo las puertas de Atenas al filosofar griego, cuyo centro había de ser durante un tiempo prolongado. El pasaje aludido se encuentra al principio de B4 y reza:

τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ζῆναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πάσι ταῖς συγκρινόμενοις καὶ σπέρματα παντῶν χρημάτων καὶ ἰδέας παντοῦς ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς καὶ αὐθρόπους τε συμπαγήναι.

Pero de estos así tenientes necesario opinar contener muchas así como de muchas clases en todos los que son uniéndose para sí, y semillas teniendo de todas cosas ideas de todas clases y superficies y sensaciones. Por tanto⁴⁹ (sc. los que son uniéndose para sí) ensamblan para sí⁵⁰ hombres...

Hay quien califica de obscuro y apenas inteligible el griego empleado por Anaxágoras,⁵¹ filósofo que incluso mereció el sobrenombre de *νοῦς*, debido a lo extraño que les pareció a muchos de sus contemporáneos un concepto tan abstracto como el de "espíritu". Otros⁵² llaman su lenguaje agradable y grandioso, aunque al igual que aquéllos no comprendieron la profundidad de sus pensamientos. Nosotros, en cambio, hallamos en este texto la clave que nos permite interpretarlo conforme al parámetro del pensar presocrático en general, desbaratando, de paso, la noción de su carácter enigmático.

Dicha clave es la palabra *συγκρινόμενοις*, participio en diátesis media de *συγκρίνω*. El verbo *κρίνω* significaba originalmente *separar*,⁵³ derivado de *κείρω*, *cortar*, lo cual lo hizo ser el símbolo lingüístico más idóneo para la representación de las operaciones mentales.⁵⁴

⁴⁹ Cf. Kühner-Gerth, cap. 519. 2: La partícula solitaria *xx* expresa una natural consecuencia: "por lo tanto".

⁵⁰ Passow: *συμπαγήναι* aoristo 2 medio de *συνπῆγνυμι* "für sich zusammenfügen" (para sí ensamblar).

⁵¹ Gregory Vlastos, "One world or many in Anaxagoras" en R. E. Allen y David J. Furley, eds., *Studies in presocratic philosophy, II, The eleatics and pluralists*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1975, p. 357: "Anyone who has struggled with Anaxagoras' obscure, sometimes barely intelligible, Greek...".

⁵² Diógenes Laercio, II, 6.

⁵³ Passow: "scheiden, trennen", concorde al sentido del verbo *κείρω*, *cortar*, del cual es ampliación (cf. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt, WB, 1966: "Erw. von (s)gerschneiden (s. κείρω)") (ampliación de (s)ger-cortar (véase κείρω)).

⁵⁴ En la Grecia clásica tenía las connotaciones de *juzar*, *decidir* y *sentenciar*; Kant emplea *crítica* para caracterizar la función de la razón humana siempre totalizado-

En unión con el prefijo *σύν*, expresa la unión de varios objetos en un punto.⁵⁵ Ahora, si a esto agregamos el sentido prístino de la diátesis media, a saber, el de llevar a cabo una acción "para sí",⁵⁶ entonces nos damos cuenta que Anaxágoras coloca el proceso descrito en B4 "dentro del sujeto que lo ejecuta *para sí*". El fragmento describe la coexistencia de una multiplicidad de mundos o *κόσμοι*, y su supuesto carácter enigmático se debe a la errónea interpretación del *συγκρινόμενοις*. Algunas de las traducciones existentes lo ilustran: (1) "en todo lo que se une";⁵⁷ (2) "in the things that are uniting";⁵⁸ (3) "in all the grown together";⁵⁹ (4) "que en todo lo que se une";⁶⁰ (5) "in everything that is being aggregated";⁶¹ (6) "in all the things that come together";⁶² (7) "en toda mezcla de cosas";⁶³ (8) "in all composite products";⁶⁴ (9) "in all those (things) that are uniting".⁶⁵

Ninguna de las versiones citadas traduce *συγκρινόμενοις* adecuadamente; lo interpreta Burnet (2), Cornford (6), García Bacca (7) y Teodorsson (9) como la agrupación de "cosas"; Cleve (3) y Freeman (8) como un pasado ya consumado; Kirk (5) como algo que está siendo impuesto desde fuera; y sólo Diels (1) y Jöhrens (4)

ra, como desdeñosamente la llama Villoro ["la metafísica, esta enfermedad de la mente totalizadora"].

⁵⁵ Passow: "die Vereinigung mehrerer Objekte an einem Punkte" (la reunión de varios objetos en un punto).

⁵⁶ Blas Goñi y Atienza, *Gramática griega*, Pamplona, Aramburu, 1964: "La voz media indica que un sujeto ejecuta la acción para sí mismo, por su interés, sobre un objeto que le es propio... desato *para mí*".

⁵⁷ Diels-Kranz, "in allem, was sich vereinigt".

⁵⁸ John Burnet, *op. cit.*, p. 258.

⁵⁹ Felix N. Cleve, *The giants of presocratic Greek philosophy*, 2 vols., La Haya, Nijhoff, 1965, I, p. 185.

⁶⁰ O. Jöhrens, "Die Fragmente des Anaxagoras" en Leonardo Tarán, ed., *Greek & Roman philosophy*, Nueva York, Garland, 1987, XIV, *Early Greek thought: Three studies*, p. 31: "in Allem, was sich vereinigt".

⁶¹ G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The presocratic philosophers*, 2a. edic., Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 369.

⁶² F. M. Cornford, "Anaxagoras' theory of matter" en R. E. Allen y David J. Furley, *Studies in presocratic philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1975, p. 294.

⁶³ Juan David García Bacca, *Los presocráticos*, México, FCE, 1943-1944, p. 311.

⁶⁴ Kathleen Freeman, *Ancilla to the pre-socratic philosophers*, Oxford, Basil Blackwell, 1956, p. 83.

⁶⁵ Sven-Tage Teodorsson, *Anaxagoras' theory of matter*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1982.

como verbo reflexivo. Pero ni el verbo reflexivo puede expresar el proceso mediante el cual un ente se concretiza no únicamente en su ser interno sino también y a la vez en su ser externo, constituyéndose como “la” totalidad, que es precisamente el significado expresado por Anaxágoras en B4.

Queda otro aspecto por considerar, ya señalado arriba, como lo es el significado de *cortar* o *separar*, implícito en el verbo *κρίνω*: *escoger junto, unir selectivamente*, y en general *unir, conectar, coleccionar, mantener junto*.⁶⁶ Pero la acción expresada por este verbo supone siempre la unión de lo que ha sido *previamente* cortado o separado. Al preguntarnos qué es aquello cuyo corte o separación precede el *escoger junto* o *unir selectivamente*, la contestación nos la ofrece el mismo Anaxágoras, quien dice en B1: “Juntas eran todas las cosas”, de donde resulta que fueron los mismos *συγκρινω* *όμενους* los que separaron o cortaron las cosas de la unidad primaria de B1, para luego, de acuerdo con B4, “unirlas selectivamente”, y de esta manera ensamblar para sí hombres. Y son éstos los hombres que según Anaxágoras, como dice más adelante en B4, tienen ciudades, campos labrados, sol y luna, etc., o sea, mundos o *κόσμοι*. Desde luego no todos los hombres tienen tales mundos, sino sólo aquellos en los cuales (B11) “también” hay *νοῦς* o espíritu.

Demócrito de Abdera

Μη μάλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν εἶναι, “no más el algo que la nada es”, nos dice Demócrito en B156; Plutarco⁶⁷ agrega que con la palabra *δέν* el abderita se refiere al cuerpo, mientras que *μηδέν* designa lo vacío. La traducción de Diels: “la nada existe tanto [o tan bien] como el algo”,⁶⁸ empero, es una grosera tergiversación del texto original, pues no sólo invierte la relación causal implícita en el fragmento, sino confunde además ser y existir.

Heidegger también se ocupa del problema de la nada al preguntar: “¿por qué es en general el Ente [lo que es siendo] y no más bien Nada?”;⁶⁹ sin embargo dedica escasas palabras al último de estos términos, y se pierde en otro de tantos análisis del ser que

⁶⁶ “Zusammensichten, mit Auswahl verbinden, überh. vereinigen, verbinden, sammeln, zusammenhalten”.

⁶⁷ δέν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδέν, Diels-Kranz, II, pp. 174-175.

⁶⁸ “Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts”.

⁶⁹ *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga, Niemeyer, 1953, p. 1: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”.

caracterizan su voluminosa obra.⁷⁰ De manera que si bien a Heidegger la retadora pregunta por la Nada le abre nuevos senderos de la indagación del Ser, el atomista de Abdera, en cambio, descubre en ella el principio dinámico del cosmos mismo. Debemos a Aristóteles, quien estudió a fondo el pensamiento de los atomistas, datos precisos que avalan el fragmento B156, arriba citado. Dice el estagirita⁷¹ que para Leucipo lo que es —el ente o el Ser— no tiene más realidad que lo que no es —el no-ente o el No-Ser—, por lo cual todos los sólidos o cuerpos se generan *a través de* el vacío⁷² o el No-Ser. En otras palabras, es la Nada la fuente inagotable de todo lo que es.

Las filosofías lacónicas y esotéricas de Oriente

EL más antiguo de los *Vedas*, el *Rig*, contiene tan sólo dos *upanishads* (enseñanzas secretas), entre las cuales la *Kaushîtiki-upanishad* es la de mayor profundidad filosófica. En ella se declara la identidad de individuo y totalidad cuando éste alcanza la verdad, entendiéndose por *verdad* la unidad de lo divino y de todo lo que le es diferente. Dicha verdad comprende el universo entero, y el universo entero *lo eres tú*.⁷³ He aquí la sagrada frase *tat tvam asi* de la filosofía *vedânta*, con el mensaje para el iniciado de ya no pedir. Pues así como alguien que, mendigando por una aldea sin recibir nada, se sienta, pensando que no aceptaría nada aunque le llegaran a ofrecer, a éste, al igual que a aquel que ya no pide nada, se le acercarán los que le dirán: ¡Permitenos darte!⁷⁴

En el *Sâmaveda* la *Chândogya-upanishad* amplía la misma idea, viendo en ella el hallazgo de la mismidad por parte del individuo que, además, hace suyos todos los mundos.⁷⁵ En el *Yajurveda* es la *Brihadâranyaka-upanishad* la que la desenvuelve hacia una cosmología, donde el individuo, una vez conquistada su mismidad y,

⁷⁰ *Über den Humanismus*, Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1947, p. 17: “das Denken der Kehre von ‘Sein und Zeit’ su ‘Zeit und seit’” (el pensar de la vuelta de “Ser y Tiempo” a “Tiempo y Ser”).

⁷¹ *Met.*, 985b,7-8; cf. John Burnet, *op. cit.*, cap. 172: “what is is no more real than what is not”.

⁷² *De gen. et cor.*, 325b, 3-5.

⁷³ Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Vêda*, Darmstadt, WB, 1963, p. 27: “... dies eine Wort ‘Wahrheit’. Dieses befasst die ganze Welt; und diese Welt bist du”. Aquí se sobreentiende a la vez la identidad con el *Brâhman* y el *Atman*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 29: “...erlaube uns, dir zu geben!”.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 201: “Der erlangt alle Welten”.

con ella, la identidad con el *Bráhma*n, se sabe como el devenir mismo del universo. Finalmente el *Atharvaveda*, en su *Māndūkya-upanishad*, eleva el pensamiento hindú a un nivel especulativo digno de ser comparado con la profunda filosofía parmenídea de la anti-gua Hélade.

El tantrismo tibetano

Esta corriente filosófica —fundada en la India por Patanjali aproximadamente en el 150 a.C., e introducida al Tíbet en el siglo VIII—⁷⁶ postula la fuerza procreadora como base de la evolución espiritual de los humanos. El *shakta*, principio masculino, como lo positivo (el *ser*) y el *shakti*,⁷⁷ principio femenino, la negatividad (la Nada), en su coyuntura liberan al individuo de la prisión de un mundo múltiple y desgarrador, abriéndole los vastos horizontes de su creatividad y haciéndole sentirse uno con la totalidad.

El taoísmo de Lâo-tsé

En el capítulo 47 del *Tao te king* su autor sostiene un subjetivismo trascendental, cuando dice:

1. Without going outside his door, one understands (all that takes place) under the sky; without looking out from his window, one sees the *Tâo* of Heaven. The farther that one goes out (from himself), the less he knows.
2. Therefore the sages got their knowledge without travelling; gave their (right) names to things without seeing them; and accomplished their ends, without any purpose of doing so.⁷⁸

De hecho el taoísmo postula con ello ideas innatas, que nos recuerdan las de la filosofía racionalista de Descartes, si bien aquéllas implican toda una teoría del conocimiento. Pero hay otro aspecto del pensamiento de Lâo-tsé —reconocido por James Legge al compararlo con Confucio, su famoso contemporáneo—, que es el metafísico.⁷⁹ Una prueba de ello la encontramos en los escritos de

⁷⁶ Cf. la traducción del *Bardo Thödol* en W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Nueva York, Oxford University Press, 1960, p. 213: "The *Bardo Thödol* being itself a work more or less Tantric".

⁷⁷ *Ibid.*, p. 240, n. 1, nótese la identidad de *shakti* y sabiduría.

⁷⁸ *The texts of Taoism*, 2 vols., James Legge, trad., Nueva York, Dover, 1962.

⁷⁹ *Ibid.*, Introducción, p. 3: "Confucius and Lao-tse, both great thinkers, the one more of a moralist, and the other more of a metaphysician".

Kuang-tsé, el gran seguidor de Lâo Tse: "En el principio del principio⁸⁰ era el No-Ser del No-Ser, era lo innombrable. De ello emergió lo uno. Este Uno —en su existir, pero aun sin forma, que han de recibir las cosas para poder ser creadas— se llama *vida*".⁸¹

He aquí la *nada* —pues el No-Ser del No-Ser es la *nada*—,⁸² pero una *nada* creadora que, si bien es aún nada, *puede ser* todo. Y, en efecto, dice Kuang-tsé que la *vida* en su nivel más alto es idéntica con aquel principio de principios y, como tal, es "una con las fuerzas del cielo y de la tierra",⁸³ o sea, todo.

El Zen

Teniendo sus raíces en el budismo hindú, de donde fue introducido por Bodhidharma a China en el siglo VI de nuestra era, se desarrolló en este país para eventualmente ser llevado al Japón (en 1191), donde florece en la actualidad. Uno de los textos de mayor importancia para el Zen lo constituye el *Bi-yân-lu*, colección de antiguos textos, compuestos en el año 1300 aproximadamente, que son "ejemplos" y "cantos", aumentados con exégesis y comentarios a través de los siglos. Tiene el *Bi-yân-lu* cien de tales "ejemplos", la mitad de los cuales han sido traducidos al alemán por uno de los más renombrados sinólogos modernos.⁸⁴ De estos ejemplos hemos elegido dos que nos parecen ser los más representativos.

El problema del conocer y saber es uno de los temas del primer "ejemplo", que trata del mismo Bodhidharma y reza así:

Wu-di preguntó al gran maestro Bodhidharma: —¿Cuál es el sentido supremo de la verdad sagrada? Bodhidharma dijo: —Vastedad abierta— nada de sagrada. El emperador siguió preguntando: —¿Quién es el que se encuentra enfrente de Nosotros? Bodhidharma contestó: —Yo no lo sé. Entonces Bodhidharma atravesó el río y llegó a We.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 315: "In the Grand Beginning".

⁸¹ Dschuang Dsi, *Nan Hua Dschen Ging*, Richard Wilhelm, trad., Düsseldorf, Diederichs, 1951, p. 88: "im Uranfang war das Nicht-Sein des Nicht-Sein, war das Unennbare. Daraus erhob sich das Eine —in seinem Dasein, aber noch ohne Form, das die Dinge bekommen müssen, um erzeugt werden zu können,— heisst leben".

⁸² Cf. Horst Matthai, *Pensar y ser*, Mexicali, Universidad Nacional Autónoma de Baja California, en prensa.

⁸³ Dschuang Dsi, *op. cit.*: "Wird es eins mit den Kräften des Himmels und der Erde".

⁸⁴ Véase nota 10.

Antecede al “ejemplo” una advertencia, y le siguen doce páginas entre comentarios intermedios, una exégesis del ejemplo, el “canto” y una exégesis del canto, todos estos textos originales, seguidos por explicaciones escritas por el traductor, que cubren el texto de la advertencia, el trasfondo histórico de los personajes del ejemplo, la comprensión del ejemplo, de los comentarios, de las exégesis y del canto. En el texto original la exégesis del canto termina con estas palabras: “¿En qué desemboca ahora todo esto? Sencillamente es así: permitimos el saber del anciano hindú, mas el entender del anciano hindú no lo permitimos”.

Acerca de lo anterior el traductor comenta en nota a pie de página: “Sobre el sentido de estas algo obscuras palabras los exégetas se rompen la cabeza”, comentario ilustrativo de cuán lejos de la antigua sabiduría se encuentra el hombre moderno, ignorante de la profunda diferencia entre saber y conocer.

Una muestra del esoterismo del Zen la encontramos en el trigésimo quinto ejemplo:

Manjushrī preguntó a Wu-Dscho: —¿De dónde vienes últimamente? Wu-Dscho contestó: —Del Sur. Manjushrī preguntó: —¿Cómo se mantiene en el Sur la ley del Buda? Wu-Dscho contestó: —Entre los monjes de este último tiempo sólo pocos respetan la disciplina de la orden y sus reglas. Manjushrī preguntó: —¿Cuántos son pues en vuestra fraternidad? Wu-Dscho contestó: —Quizá trescientos, quizá también quinientos. Wu-Dscho preguntó a Manjushrī: —¿Cómo se mantiene la ley del Buda aquí? Manjushrī dijo: —Aquí viven juntos profanos y santos, dragones y víboras mezclados en confusa mezcla. Wu-Dscho preguntó: —¿Cuántos son en la fraternidad? Manjushrī contestó: —Delante *san* y *san*; detrás *san* y *san*.

El traductor agrega en nota a pie de página que el logo chino por *san* denota *tres*, pudiéndose entonces traducir: “Delante tres y tres, detrás tres y tres”, aclara, sin embargo, que para la comprensión del ejemplo se requiere un conocimiento amplio de la historia del budismo hindú (en su versión norteña, el Mahāyāna) así como de su variante china. Pues de los dos personajes citados el segundo, Wu-Dscho, plantea la disyuntiva de dos individuos del mismo nombre, ambos importantes para la historia del Zen, situándose uno de ellos entre 820 y 899, mientras que del otro se conoce el año 749 como la fecha de su inicio en el estado monástico. Y es del último de ellos que se reporta su intensa dedicación al estu-

dio del *Avatamsaka-Sūtra*, escrito hindú en el cual el *Bodhisattva*⁸⁵ Manjushrī desempeña un papel predominante, y donde la letra *s* (o la sílaba *sa*) simboliza, a la usanza védica,⁸⁶ *sarva* (todo) y *satya* (verdad). He aquí la solución del enigma encerrado en el ejemplo citado: el todo y la verdad —su simbolización por el mismo sonido, el *sa* o *san* implica su identidad— se encuentran delante de nosotros como también detrás de nosotros, aquella vastedad abierta del primer ejemplo arriba citado.

*Occidente y Oriente, América y Asia:
¿una sola filosofía?*

COMO vimos, Heidegger ya había llamado la atención sobre el prejuicio, prevaleciente en la historia de la filosofía, de contemplar la filosofía presocrática desde la perspectiva de los dos grandes pensadores de la antigua Grecia, Platón y Aristóteles, cuyo criterio, por la vía de la teología cristiana, se ha consolidado como convicción general hasta la actualidad.⁸⁷ Con ello se hacía aún más difícil el rescate del pensar humano prístino, tal como se manifestaba en el dual,⁸⁸ dimensión perdida desde épocas prehistóricas, en la cual armonizaban, e incluso se identificaban, lo uno y lo múltiple, lo subjetivo y lo objetivo. Decimos “hacia”, porque así interpretamos la filosofía arcaica, tanto occidental como oriental, a saber: intentos de hacer accesibles a las nuevas generaciones categorías que permitan construir una cosmovisión digna del que orgullosamente suele llamarse *Homo sapiens*, pero que a la vez las capacitan para la acción, para la cual dichas categorías, una vez creadas en la mente del ser pensante, constituirían el parámetro, es decir, la “línea constante e invariable”⁸⁹ como referente.

Tal línea constante e invariable, concorde a lo expuesto en este trabajo, la constituyen estas características del auténtico filosofar,

⁸⁵ Que está por alcanzar la completa iluminación. Manjushrī fue uno de los discípulos del Buda y vivió, por tanto, muchos siglos antes de Wu-Dscho.

⁸⁶ Wilhelm Oncken, *Allgemeine Geschichte*, 45 vols., Berlín, G. Grote, 1879-1890, I, 3, S. Lefmann, *Geschichte des alten Indiens*, p. 580: “Wie die Knaben dann das Alphabet aufsagen, lässt der Bodhisattva bei jedem Buchstaben einen entsprechenden, Ausdruck verlauten, der ihnen eine Heilslehre eröffnet” (Cuando los niños recitan el alfabeto, el *Bodhisattva* recita con cada letra un mensaje que le corresponde, mensaje que les revela una enseñanza de salvación).

⁸⁷ Véase nota 39.

⁸⁸ Véase p. 107.

⁸⁹ *Diccionario de la Real Academia*.

que es: 1) esotérico; 2) lacónico; 3) enigmático; 4) solitario; 5) identifica microcosmos y macrocosmos; 6) vive la verdadera eternidad en el "ahora"; 7) no conoce el "yo", ni el "tú", ni el "nosotros"; 8) ve toda parte como el todo; 9) no pide, sólo da, pues es dueño de todo; 10) es divino, reconociendo en todo lo divino; 11) es la sabiduría del mundo; 12) es identidad de pensar y ser; 13) crea infinitos mundos; 14) no distingue entre ser y no-ser; 15) reconoce la presencia de infinitos mundos; 16) se comprende como el devenir mismo; 17) ve en la sexualidad la potencia del espíritu; 18) es sabiduría por introspección; 19) ve en la *nada* el principio creador; 20) es el estudio de la simbología arcaica.

Para Kant el filosofar es "ocupación para la edad madura",⁹⁰ lo cual implica que el individuo haya alcanzado un nivel mental que lo aleje del llamado pensar cotidiano. Pero el filosofar, como un tipo de pensar diferente al del vulgo, históricamente se ha presentado como filosofía esotérica. Y esto no sólo en la antigüedad —en los centros iniciáticos—, sino a través de los milenios hasta la actualidad.⁹¹ Además, su mismo carácter esotérico impide el empleo de muchas palabras o conceptos que, por su origen empírico, se muestran insuficientes como medios de expresión para realidades que, por encontrarse "más allá de la naturaleza", requieren de una simbología lingüística especial. Ésta, por adecuarse a las que llamaremos más bien "ideas" que "conceptos", no requiere de un despliegue voluminoso de signos idiomáticos para la expresión filosófica, de lo cual la filosofía no sólo adquiere el aspecto lacónico, sino a la vez el enigmático, dada su difícil comprensibilidad.

Siendo el filosofar, según Kant, ocupación de la edad madura, y pudiendo únicamente madurar el individuo —no existe una maduración colectiva—, resulta, entonces, un filosofar solitario.⁹² Pero, como soledad implica unicidad, el resultante desvanecimiento de nociones como las de un "yo", de un "tú" o de un "nosotros" allana el camino hacia la identificación del individuo con el universo y el nacimiento de la idea del individuo como un microcosmos. Como

⁹⁰ August Messer, ed., Introducción a Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Th. Knaur, s.f., p. XIX: "die Philosophie, nur eine Beschäftigung für das Mannesalter".

⁹¹ Véase la carta de Hegel a Schelling del 16 de abril de 1795: "Immer wird freilich eine esoterische Philosophie bleiben —die Idee Gottes als des absoluten Ichs wird darunter gehören" (Siempre, sin embargo, quedará una filosofía esotérica —la idea de Dios como la del Yo absoluto pertenecerá a ella).

⁹² Del lat. *solitarius*, de *solus*, único.

el individuo surge de la toma de conciencia de ser una representación del universo entero,⁹³ que incluye a todos los demás individuos —aunque no haya aún nacido en ellos tal toma de conciencia—, resulta pues, que hace suyos todos los mundos (véase nota 75) y, con ello, alcanza a ser no sólo un microcosmos, sino, a la vez, el macrocosmos (véase nota 73).

La toma de conciencia, aludida en el párrafo anterior, divulga al individuo la infinitud de su pensar⁹⁴ y, con ello, la identidad de *pensar* y *ser*. Mas el *ser*, como decía Parménides (véase nota 28) se da únicamente en el "ahora", pero en un "ahora" que trasciende toda noción de un tiempo empírico —constituido éste por pasado, seudopresente y futuro—, mostrándose de esta manera como la auténtica eternidad.

Para Spengler "el lujo de la máquina es la consecuencia de una constricción mental".⁹⁵ Mas este filósofo veía todavía la técnica en función de caballos de fuerza, y no pudo así prever que la técnica desembocara en las supercarreteras informáticas tal como se adivinan en la actualidad. Con ello el hombre como animal de rapiña,⁹⁶ producto de dicha técnica, tendrá de competidor al hombre en búsqueda de sabiduría, quien ve la técnica en función de fuerza de espíritu. Por primera vez en la historia de nuestra especie tendremos acceso —literalmente *af the tip of a finger*— al vasto acervo de las creaciones de incontables generaciones de pensadores. Testigos estos últimos de que no es la máquina la que determina la mente, sino ésta la que creó aquélla. Entonces ideas como la del ser humano punta de lanza del devenir cósmico, la idea de que este mismo ser humano, en un momento de cobardía, renunciará a su ser divino (véase nota 9), llegando a ser para sí mismo la quintaesencia de la concupiscencia, del apetito lascivo y, en general, del mal,⁹⁷ la

⁹³ Leibniz, *Monadología*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1964, cap. 62.

⁹⁴ Hegel, *op. cit.*, VIII, *System der Philosophie, Die Logik*, cap. 28: "Wenn vom Denken die Rede ist, so muss man das *endliche*, bios verständige *Denken*, vom unendlichen, vernünftigen, *unterscheiden*" (Si se habla del pensar, debe distinguirse entre el pensar *finito*, que es del *entendimiento*, y el pensar *infinito*, que es de la *razón*).

⁹⁵ Oswald Spengler, *El hombre y la técnica*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, p. 68.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁷ San Agustín, *Obras, op. cit.*, XVI-XVII, *de civ. Dei*, 14,4: "homo... similis est diabolo" (el hombre... es semejante al diablo); 14,16: "concupiscencia... apetito lascivo" (traducciones de la BAC).

idea de ver en la negatividad, en el *no-ser* y en la *nada* los principios dinámicos del acaecer cósmico, o la de apreciar la sexualidad como el arcano de la evolución misma, son rescatables a través del estudio de la simbología milenaria, legada a nosotros a través de los escritos antiguos.

¿Acaso no hallamos en las culturas antiguas, e incluimos aquí las llamadas "primitivas", asomos de tal profundidad espiritual, que nos capacita a ver lo efímero de la nuestra? Y si preguntáramos, ¿cómo pudo nuestra especie elevarse del nivel animal al humano en el corto lapso de aproximadamente cuatro millones de años?, la contestación seguramente no será: ipor medio de la trivialización de la cultura!, a la cual vimos gestarse desde hace muchos siglos.

Entonces los que vivimos el amanecer de una verdadera tecnología, una tecnología ideada no para la destrucción sino para la iluminación del hombre, unamos nuestros esfuerzos para reanudar aquella evolución, aportando los valores de las culturas con las cuales cada uno de nosotros está íntimamente ligado. Oriente y Poniente, América⁹⁸ y Asia, bien podrían establecer las condiciones de posibilidad para que emerja un nuevo ser humano. Serán los individuos y no las sociedades en general,⁹⁹ los que buscarán el sendero evolutivo perdido; serán los individuos, y no las sociedades en general, los que serán capaces de pensar, como Leibniz,¹⁰⁰ que cada uno de ellos es

una Especie de Máquina divina, o de Autómata Natural, que sobrepasa infinitamente a todos los Autómatas artificiales..., que cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas; y como un estanque lleno de peces. Pero cada ramo de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez un jardín o un estanque semejante. Y que cada cuerpo viviente tiene una Entelequia dominante que es el Alma en el animal; pero que los miembros de este cuerpo viviente están llenos de otros vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene a su vez su Entelequia o su alma dominante.

Fue Leibniz el primero que, hace trescientos años, vio lo fecundo de una simbiosis de Occidente y Oriente, pues pensaba invitar

⁹⁸ Hablamos aquí de América Latina; la otra no tiene cultura propia.

⁹⁹ Cuyos miembros, de manera irremediable, pertenecen a los manipuladores, sean éstos motivados por ideologías, religiones, intereses políticos, consumistas, financieros u otros.

¹⁰⁰ *Monadología*, caps. 64, 67 y 70.

misioneros chinos a Europa.¹⁰¹ La turbulenta política europea, empero, frustró sus planes. Hoy en día, en cambio, las condiciones son más favorables, gracias a la facilidad comunicativa. Entonces, en una época como la nuestra, en la cual se han podido rescatar importantes ideas de filosofías autóctonas americanas, entre ellas la de los antiguos aztecas, donde la noción de "lugar-instante",¹⁰² aunada a las aportaciones de los pensadores orientales y occidentales arriba citados, ofrece un marco de referencia, en el cual muy bien podría cristalizarse la ya mencionada simbiosis. De lograr mantenernos alejados del letargo filosófico y científico europeo y americano anglosajón,¹⁰³ bien podríamos restaurar el extraordinario dinamismo de los pensadores arcaicos, pero en una dimensión geográfica nueva: América y Asia, dimensión geográfica en que se inspiró el título de *Amerasia*.

¹⁰¹ Wenceslao Li, "Leibniz' Abhandlung über die chinesische Philosophie im Kontext der europäischen China-Rezeption" en *Leibniz und Europa*, VI Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, Alemania, 1994, p. 438: "Dies führte dann u.a. zur Gründung der Akademie der Wissenschaften in Berlin im Jahre 1700, die als eine ihrer Hauptaufgaben die Mission in China sah" (Esto desembocó en la fundación de la Academia de las Ciencias en Berlín en el año de 1700, que veía una de sus principales tareas en la misión en China); p. 437: "Er überlegte, chinesische Missionäre nach Europa einzuladen..." (él contempló invitar misioneros chinos a Europa...).

¹⁰² Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1986, pp. 174-175.

¹⁰³ Hideki Yukawa, "Intuición y abstracción en el pensamiento científico" en *El humanismo en la filosofía de la ciencia*, México, UNAM, 1967, p. 49: "¿Es inevitable que una rama de la ciencia se haga irreversiblemente más vieja?".

DE LA LEGITIMIDAD TEOLÓGICA A LA LEGITIMIDAD AXIOLÓGICA

Por Norman PALMA
UNIVERSIDAD DE PARÍS IV, FRANCIA

1

COMO ES BIEN SABIDO, la realidad americana tiene su punto de partida en 1492, con la llegada de Colón y de su tripulación. Esto fue el evento primero que en la historia americana llamamos el descubrimiento.

Ahora bien, el evento fundador de la historia de ese mundo, que denominamos americano, no es el así llamado descubrimiento. En efecto, es importante comprender que este acontecimiento no es el acto fundador como tal. Se trata, más bien, de un suceso que no implica necesariamente la historicidad que tratamos de comprender. Esto es, la ruptura total con el pasado de ese continente. Más exactamente, con el hecho de que el mundo preamericano haya dado lugar a una época totalmente diferente, desde el punto de vista tanto de su población, como de su organización social y de sus sistemas de valores.

Es necesario, por lo tanto, tener en cuenta que en el proceso temporal de esa realidad hay una ruptura radical entre el mundo preamericano y el universo americano que lo va a reemplazar. La conquista va a provocar, como se sabe, el hundimiento y la casi desaparición del mundo preamericano. La eliminación de esa población originaria de Asia va a conllevar, por un lado, la llegada de poblaciones europeas y africanas, y por otro lado, la aparición de una población mestiza.

Es esta ruptura y la aparición del orden social que van a condicionar su existencia la que se presenta como el punto de partida de este mundo que llamamos americano. En la historicidad de ese proceso de ruptura se encuentra la conquista. La colonización es, al contrario, el movimiento de formación y de consolidación del nuevo orden.

Ahora bien, para comprender la formación del mundo americano resulta necesario indagar las fuerzas que condicionaron su existencia. Sabemos, en efecto, que la conquista precede la formación colonial. Lo que no se devela inmediatamente son precisamente las fuerzas que condicionan esa acción de destrucción y de construcción.

Como lo indicamos, no es el acto de la llegada de Colón la causa suficiente de ese proceso. Esto, independientemente del hecho que el concepto de descubrimiento, aplicado a ese evento, contiene en sí, en parte, la lógica del proceso que conocemos.

En efecto, el descubrimiento es el acto de un sujeto que encuentra algo que no tiene dueño: una *res vacua*, una *res derelicta*. Lo cual no era el caso, como se sabe. Los cronistas como los historiadores actuales concuerdan en reconocer que en ese mundo había un peso demográfico muy importante. Pierre Chaunu nos dice que la América húmeda y China eran las regiones donde existían, en la época, los pesos demográficos más importantes.

En todo caso, cualesquiera sea la importancia de ese fenómeno, es evidente que en ese mundo había poblaciones y que no se trataba de espacios vacíos (*res vacua*) o abandonados (*res derelicta*). Claro está, el concepto de descubrimiento implica también el no-reconocimiento de esas gentes como sujetos. Lo cual, como sabemos, fue el caso.

Ahora bien, esta negación no puede ser más que el resultado de una concepción, de un sistema de valores. El cual funcionó efectivamente. Pero constatamos que éste no fue el caso durante el primer viaje. Colón se muestra en su *Diario* más bien admirativo de esa gente, que nos dice ser muy amable, buena, bella y sincera. Estos calificativos van a desaparecer después y se emplearán sobre todo categorías negativas, hasta llegar al juicio según el cual el mejor indio es el indio muerto...

2

NO se puede comprender la acción negativa y devastadora que va a invadir ese mundo y que se va a instalar como parte de su sustancia, si no se tiene en cuenta el sistema de legitimación que condicionó su existencia. Debe considerarse, en efecto, que en el mundo de lo humano no hay acción sin legitimación. Es en nombre de valores y en vista de realizarlos que actuamos. Esto es particularmente cierto cuando se trata de una acción englobante.

Por lo tanto, es una acción que se dio como finalidad el cambio total del orden y de la existencia de todo un mundo. Se trata, por consiguiente, de comprender cuál es ese sistema de valores que pudo condicionar y legitimar ese proceso. Esto es, puesto que los sistemas de valores no solamente condicionan, sino que también legitiman su llegar a ser, el resultado de sus incidencias prácticas.

Las Casas es a ese nivel particularmente claro. Nos dice en su *Tratado comprobatorio*,¹ escrito en 1552, que: "Los Reyes de Castilla y León son príncipes soberanos de todas las Indias por autoridad del Derecho Divino".² Ahora bien, nos podemos preguntar, ¿cómo explicar ese derecho divino? La respuesta nos la da Las Casas mismo en un texto anterior de un cuarto de siglo. Se trata de las "Treinta proposiciones". Nos dice así en la proposición XVII: "Los reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos y universales señores... sobre todas las Indias, por la auctoridad, conceción y donación de la Santa Sede Apostólica, y así por auctoridad divina".³

Esto quiere decir que la donación papal —hecha por Alejandro VI, en la bula *Inter caetera*, de 1493— es el fundamento mismo del derecho divino a la conquista. De ahí que la conquista y la colonización tienen como fundamento la legitimidad teológica.

Se sabe que Francisco de Vitoria en sus *Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra*, de 1538, critica esta legitimación teológica diciendo que el Papa no es señor civil de todo el orbe. Por lo tanto, la autoridad apostólica no puede dar a los príncipes cristianos las tierras de los otros.

Pierre Chaunu,⁴ por su parte, considera que esa donación de Alejandro VI —como la que hizo Nicolás V, en 1524, al dar África negra a los portugueses— fue el resultado del papel mediador que el Sumo Pontífice desempeñaba entonces entre los reinos cristia-

¹ Es de notar que el título de ese texto es: *Tratado comprobatorio del Imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*.

² *Las Casas*, B. A. E., p. 406. Nótese que ese texto fue escrito dos años después de la célebre disputa que Las Casas tuvo con Sepúlveda. Se sabe, además, que este texto fue escrito por demanda del Príncipe Felipe, el futuro Felipe II.

³ *Ibid.*, p. 253.

⁴ *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, París, PUF, 1969.

nos. De tal manera que, para él, esa práctica no tiene fundamento divino, como sostiene Las Casas y tantos otros antes y después de él.

Todo indica que Chaunu, como Vitoria, quiere impedir la implicación de la Divinidad cristiana en esos eventos. Esto, independientemente del hecho que esta implicación ha sido y es una evidencia para los que legitimaron tales acontecimientos. El jesuita Francisco Javier Clavijero nos dice por ejemplo que no podemos dejar "de reconocer en la serie de la conquista, a pesar de la incredulidad, la mano de Dios que iba disponiendo las cosas de aquel imperio a su ruina y se servía de los mismos desaciertos de los hombres para los altos fines de su Providencia".⁵

Esta tesis, de un actor de la segunda mitad del siglo XVIII, fue sostenida últimamente por el pontífice Juan Pablo II. En efecto, en su declaración con motivo del Quinto Centenario, el actual representante de la cátedra de san Pedro dijo que "la cruz plantada en las tierras del Nuevo Mundo estaba allí para iluminar el camino de los colonizadores". Por lo tanto, la aventura americana "fue querida por Dios".⁶

3

RESULTA por lo tanto claro que la legitimación teológica de la conquista y la colonización —es decir: de la fundación y la formación del mundo americano— no es una invención de algunas personalidades marginales a esta historia. La bula *Inter caetera* es, se quiera o no, el fundamento de esa legitimidad. Además, como se sabe, esta donación fue corregida por el Tratado de Tordesillas de 1494.⁷ Esto, de la misma manera que la donación de Nicolás V fue corregida por el Tratado de Alcabobas, de 1479.⁸

Por lo tanto, de lo que no se puede dudar es del simple hecho de esas donaciones. Lo que sí se puede interrogarse sobre el simple hecho de saber si esas donaciones fueron el resultado de la arbitrariedad papal —del *dictatus Papae*—, o más bien la consecuencia de un fundamento doctrinal-religioso. En efecto, los que conocen los textos sagrados del monoteísmo saben que la donación es, en ese sistema de valores, un paradigma esencial.

⁵ *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1982, p. 305.

⁶ *Le Monde*, 11-12 de octubre de 1992. La traducción es nuestra.

⁷ Que hizo que Brasil entrara bajo el dominio de Portugal.

⁸ Según el cual, las Canarias pertenecían a España y África negra a Portugal.

En efecto, el Eterno da a Abraham y a sus descendientes⁹ una tierra que estaba ocupada principalmente por lo cananeos y los filisteos. Las órdenes del Eterno —del Dios de los levitas, del Dios de Israel—, son muy precisas en lo que se refiere a la conquista de la tierra prometida: “No dejarás nada con vida”.¹⁰ Por lo que se refiere a los otros pueblos que están en el entorno de la tierra prometida, hay que pasar a cuchillo a todos los hombres,¹¹ y guardar a las mujeres y los niños, con todos los bienes.¹²

Según el Antiguo Testamento es Josué quien va a realizar la conquista de la tierra prometida.¹³ Por lo tanto, es él el primero que ejerce el derecho divino de la conquista. Se sabe ahora que la conquista de la tierra de los cananeos por los hebreos no se llevó a cabo como se dice en la Torá. El gran historiador francés Gaston Maspéro había señalado ya ese hecho, a fines del siglo pasado, en su *Historia antigua de los pueblos del Oriente clásico*.

En todo caso, lo menos que se puede decir es que el modelo bíblico fue aplicado, por los cristianos, con mucha coherencia. No solamente el exterminio se operó sin ninguna conciencia de culpabilidad,¹⁴ sino que además los residuos de los vencidos fueron reducidos al estado de la animalidad. Por esto se dice en el libro de *Chilam Balam de Chumayel*: “Nos cristianizaron, pero nos hacen pasar de unos a otros como animales”.¹⁵

Para los conquistadores y los colonos, no se olvide, la población preamericana vivía en un lugar que no les pertenecía. Las tierras de América habían sido dadas por Dios a los hijos de Isabel la Católica

⁹ “En posesión perpetua”, Génesis, 17, 8. La donación ella misma aparece claramente formulada, por primera vez, en Génesis, 12, 7: “A tu descendencia he de dar esta tierra”. Luego se repite muchísimas veces.

¹⁰ Deuteronomio, 20, 16.

¹¹ Deuteronomio, 20, 13.

¹² Deuteronomio, 20, 14-15.

¹³ Nótese que el libro de Josué contiene como una de sus secciones la conquista del país de Canaán.

¹⁴ Se dice a propósito: “Destruirás pues todos esos pueblos que Yahveh, tu Dios, te entrega, sin que tu ojo tenga piedad de ellos”, Deuteronomio, 7, 16. La excepción a la regla es sin duda el testamento de Las Casas. En ese texto se puede leer: “Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes”, *op. cit.*, p. 79.

¹⁵ Este texto maya es presentado y traducido por Miguel León-Portilla en su obra *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1964, p. 79.

ca. Además, como lo dice Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez: “Dios los tiene por maldita generación por sus vicios e idolatrías”.¹⁶

Como en el modelo bíblico, los conquistadores tuvieron necesidad de mano de obra. Por eso se crearon las *reducciones* con las Leyes Nuevas. Esto, con el fin de evitar la experiencia de las Antillas.¹⁷ Además, como se sabe, fue este hundimiento demográfico de la población preamericana el que condicionó la entrada de los esclavos africanos en América.

Hasta en esto de la esclavitud hay concordancia con el modelo bíblico. En efecto, el Eterno dice a Moisés que es en “las naciones vecinas” que su pueblo deberá tomar sus esclavos y sus sirvientes. Los cuales les pertenecerán en propiedad y los guardarán como “esclavos a perpetuidad”.¹⁸ Claro está, dada la escala continental del evento, los pueblos vecinos eran los africanos. Los cuales, como ya lo señalamos, estaban bajo el poder de los portugueses.¹⁹

4

Por lo tanto, la legitimidad teológica en América va a llevar no solamente a la destrucción de la casi totalidad de la población preamericana, sino también a la creación de un orden racial particularmente jerarquizado.²⁰ En lo que se refiere al costo humano de esa empresa las cifras, entre indios y negros, son, como se sabe, alucinantes. El sistema de valores que legitimó y condicionó ese proceso ha hecho que hasta nuestros días aún no se haya considerado ni siquiera con el respeto que merece y exige esa hecatombe humana. La más importante de la historia.

Hasta ahora, sólo ha habido celebraciones y festejos. Infinidades de veces se han dado gracias por esa hecatombe y por la exis-

¹⁶ *Nicaragua en los cronistas de Indias*, Managua, p. 242.

¹⁷ Se puede leer a este propósito lo que señala Trzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique*, París, Seuil, 1982, pp. 218 ss. Existe traducción al español, *El descubrimiento de América. El encuentro del otro*, México, Siglo XXI, 1989.

¹⁸ Levítico, 25, 44-46.

¹⁹ Montesquieu resume esta problemática en *El espíritu de las Leyes*, XV, diciendo: “Los pueblos de Europa, habiendo exterminado a los de América, tuvieron que someter a la esclavitud a los de África para trabajar todas esas tierras”. La traducción es nuestra.

²⁰ En el *Chilam Balam*, antes mencionado, se puede leer, a ese propósito: “Este Dios Verdadero que viene del cielo sólo de pecado será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos”, *op. cit.*, p. 81.

tencia de los órdenes raciales que han sido su producto. El machacamiento de indios y negros no es todavía un hecho histórico, a escala continental. Aparece, a la altura de nuestras circunstancias, la necesidad de ir más allá de los residuos del sistema de valores que condicionó y legitimó la destrucción del mundo preamericano y la construcción del orden que lo va a reemplazar.

Hegel decía en su *Filosofía de la Historia* que el mundo moderno entraba necesariamente en una nueva época debido al hecho de que la producción normativa comenzaba a estar condicionada por los principios de orden universal. En efecto, el desarrollo de las relaciones internacionales y de la comunidad universal entre los seres humanos no puede más que llevar al condicionamiento racional de la coexistencia humana.

Se trata, por lo tanto, de rebasar, de ir más allá de los fantasmas de superioridad racial propugnada por el Ego-trascendental de un pueblo dado. Tengamos en cuenta ese propósito que, por definición, el Ego-trascendental de un pueblo no puede más que desear la superioridad de los suyos.

En otros términos: que el Eterno desee la superioridad absoluta de su pueblo,²¹ es totalmente normal. Esto porque el espíritu de un pueblo, a través de su Por-sí trascendental, no puede más que expresar la voluntad de su voluntad. Lo que es problemático es el hecho de creer que el Ego-trascendental de un pueblo²² es el En-sí ético del mundo.

Decir, por lo tanto, que el Ego-trascendental de un pueblo es el En-sí ético del mundo, es un acto de fe.²³ Sin embargo, considerar que el En-sí ético —la unidad simple de los valores universales— es la potencia moral absoluta, no puede ser más que un acto de la razón.

5

EL ir más allá del sistema de valores que condicionó y legitimó los tiempos negativos de la historicidad americana es, como se puede

²¹ "Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo", Daniel, 7, 27.

²² Es, claro está, mucho más problemático cuando otro pueblo se apropia del Ego-trascendental de un pueblo propiamente elegido y reclama para sí la supremacía universal.

²³ Del orden de lo que Tertuliano llamaba *credo quia absurdum*.

comprender, una necesidad de primer orden. La formación de comunidades universales exige la realización de valores y de principios condicionados por su propia lógica. De allí la necesidad de pasar a un condicionamiento de orden axiológico. Por lo tanto, de un sistema de valores capaz de promover y asegurar la realización de una finalidad ética universal.

Se trata, entonces, de saber cuál es esta finalidad y cuáles son los principios que condicionan su existencia. Pero, antes de comenzar a desarrollar la lógica de esos valores, es importante tener en cuenta que la finalidad axiológica de la vida en la sociedad internacionalizada no puede ser la supremacía de un pueblo elegido por su dios o por el pontífice romano, o por un destino que se dice manifiesto.

Esta finalidad no puede ser más que, como lo había ya señalado Aristóteles, la comunidad de iguales en vistas de realizar una vida lo mejor posible.²⁴

Ahora bien, se trata de saber: ¿cuál es el fundamento de ese principio de la igualdad? *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, en su artículo primero, nos dice que: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derecho".

Mucho se ha discutido sobre la formulación de ese principio. En todo caso, es importante comprender que en su presentación inmediata ese artículo se manifiesta como el producto de la normatividad positiva. Lo cual hace que, como tal, no tenga una dimensión universal, de ahí que este artículo se complementa con el segundo de ese mismo texto, el cual habla de los "derechos naturales e imprescriptibles del hombre".

Por esto mismo, la segunda *Declaración* de 1793, en su artículo tercero, es mucho más coherente. En ese artículo se dice: "Todos los hombres son iguales por naturaleza y delante de la ley". Por lo tanto, es la igualdad natural la que fundamenta la igualdad jurídica. Es esto lo que llamamos la teoría de los derechos naturales.²⁵

El hecho es que sostener que la igualdad natural fundamenta la igualdad jurídica es sustentar una tesis en sí misma problemática. En efecto, la naturaleza no fundamenta la igualdad, sino más bien lo contrario. No se puede, por ejemplo, sostener racionalmente que un joven, en la plenitud de sus fuerzas, sea igual a una persona en el atardecer de su existencia. Podemos, así, continuar los ejemplos al infinito.

²⁴ *Política*, VII, 8, 35.

²⁵ Algunos prefieren emplear el concepto de ideología.

Además es de notar, en lo que se refiere al concepto de derechos naturales, que el derecho no es natural, ni la naturaleza es jurídica.²⁶ Por esto, algunos sostienen que el principio de la igualdad natural es una ficción teórica. Se trata, por lo tanto, de un principio filosófico que los alemanes llaman *als ob*, es decir, *como sí*.

Claro está, es totalmente problemático querer construir un orden social universal a partir de una ficción teórica. La axiología racional nos demuestra, precisamente, la necesidad de una fundamentación sólidamente establecida por los principios de la razón suficiente.

6

SE trata, por lo tanto, de encontrar un postulado lógico suficiente, capaz de dar razón al principio de la igualdad entre los seres humanos. En efecto, para construir un orden susceptible de rechazar la legitimación de los tiempos tenebrosos²⁷ y condicionar la comunidad ética universal de los seres humanos, no se puede partir, como lo hemos señalado, de un concepto problemático, como el de igualdad natural. Puesto que a ese nivel no hay igualdad, sino más bien diferencia.

El fundamento material de ese postulado no puede ser otro más que la dimensión genérica del ser humano. En efecto, el género es la esencia, la universalidad, que se manifiesta de una manera inmediata en todas sus determinaciones. Tanto en sus particularidades como en sus singularidades. Esto hace que un ser humano no sea más humano que otro cualquiera. Lo mismo se puede afirmar en lo que se refiere a las comunidades particulares. Es decir, el hecho de que una comunidad dada no es más humana que cualquier otra.

En lo que se refiere a las singularidades, sabemos que todo ser es en primer lugar el receptáculo de su universalidad. En efecto, un perro dado es ante todo la manifestación del ser perruno. Esto de la misma manera que todo hombre es ante todo un ser humano. Montaigne, en sus *Ensayos*, había señalado ya, a ese propósito, el simple hecho que todo hombre lleva en sí mismo la forma entera de la condición humana. Por su parte, Montesquieu dijo, en *Mis pensamientos*, "yo soy un hombre antes de ser francés".

En todo caso, desde un punto de vista lógico decimos que toda singularidad es, ante todo, una manifestación de su propia universalidad. La particularidad es sin embargo algo secundario: accidental.

²⁶ Como ya lo señaló Hume.

²⁷ De los tiempos de la opresión y de la criminalidad salida de madre.

Por eso decimos que Sócrates es, ante todo, un ser humano y accidentalmente griego, porque pudo haber sido cretense o fenicio. Es precisamente por esta razón que la particularidad²⁸ da la segunda naturaleza.

Por consiguiente, este ser humano llamado John Smith puede ser inglés, estadounidense, canadiense, australiano, o de tantas otras nacionalidades; su ser necesario es el de ser hombre y no el de ser de una de estas nacionalidades. Sin embargo, el ser particular de ese sujeto —su origen nacional— informa las manifestaciones secundarias de esa persona, las cuales son el producto de su cultura, de su sistema de valores, de sus costumbres y de su manera de ser.

En otros términos, la universalidad da el ser (humano), en tanto que la particularidad (el origen nacional) da su manera de ser. Por lo tanto, la igualdad que tratamos de fundamentar se sitúa a nivel del ser y no de la manera de ser.

Dicho esto, es de tener en cuenta que, para una cierta forma de conciencia, la igualdad de la que hablamos encuentra su fundamento en la idea, o la creencia, según la cual todos somos hijos de Dios. El problema que presenta esta tesis es, claro está, el hecho de saber lo que se entiende por Dios.

Para unos, como se sabe, Dios es el Eterno de la Torá. Para otros, Dios es el Dios Trino, decretado por el concilio de Nicea, en 325. Y, para otros en fin, si nos quedamos con las religiones llamadas monoteístas,²⁹ Dios es Alá, el Dios de los musulmanes.

Ahora bien, como es sabido, el Eterno es considerado como la manifestación más auténtica de la deidad llamada monoteísta. Por lo tanto, como el Dios de todos. Sin embargo, esta forma de conciencia olvida el hecho que en la Torá se dice que el Eterno es el Dios de Israel. Moisés dice, más precisamente, a su pueblo: "Hijos sois de Yahveh, vuestro Dios".³⁰

7

LA vida misma nos muestra una cosa simple: que no hay existencia sin coexistencia. El ser humano, decía Aristóteles, no es un animal destinado a vivir en la soledad. Este ser, nos dice el mismo filósofo, es un animal social destinado a vivir dentro de un orden político.

²⁸ La nacionalidad, decimos desde un punto de vista jurídico.

²⁹ Dejamos de lado la reflexión filosófica sobre la idea del Absoluto ético. Es señalar, en todo caso, que para Aristóteles Dios no puede ser más que una dimensión puramente teórica.

³⁰ Deuteronomio, 14,1.

Ahora bien, para nosotros el orden político no es ya una potencia, sino más bien un acto. En potencia como seres cosmopolitas. Esto es, que para nosotros la coexistencia no se limita al vivir en común en el seno de una comunidad dada. El horizonte de nuestro pensamiento no es ya la comunidad particular, sino más bien la comunidad universal.

En otros términos, la fraternidad de los seres humanos no puede ni debe limitarse a la comunidad particular,³¹ sino que debe tener como horizonte la comunidad universal.³² Por esto mismo, cuando hablamos de alteridad es evidente que no nos referimos al otro de la misma raza, ni de la misma creencia, o de la misma cultura. Nos referimos, más bien, a la alteridad como tal.

La axiología racional nos demuestra, precisamente, que en la relación con la alteridad la justicia es lo igual, en tanto que la injusticia es lo inícuo; lo injusto, lo malvado, lo perverso.³³ La manifestación máxima de la injusticia se llama la destrucción física y humana de la diferencia. Por lo tanto, los sistemas de valores que propugnan la destrucción de la diferencia en nombre de tal o cual instancia legitimante —como un Dios o una creencia—, no pueden ser más que sistemas perversos.

8

Es importante comprender, a ese propósito, que todo sistema de valores existe en vistas de justificar la acción por él condicionada. Que en última instancia, todo puede ser justificable. Pero no hay que olvidar que, a su vez, todo sistema de valores tiene que justificarse ante el tribunal supremo de la norma superior: ante el tribunal de la razón axiológica.

Dicho esto, una vez comprendida la necesidad de la justicia, de la bondad y de la equidad entre los seres humanos, resulta evidente el desarrollo de la categoría de la igualdad. La universalidad de relaciones sólo puede basarse sobre los principios de la justicia y de la igualdad proporcional.

³¹ Que es justamente el sentido de la fraternidad expresada en la Torá: "Vuestros hermanos, los israelitas", I, Reyes, 12, 24.

³² Confucio decía a ese propósito: "Entre los cuatro mares todos los hombres son hermanos", *Charlas*, XII, 5.

³³ Por consiguiente, la justicia consiste en la bondad mutua y no en la ley del más fuerte.

La lógica de la igualdad³⁴ entre los seres humanos encuentra su fundamento en la "isotimia", en el reconocimiento de la igualdad en dignidad de los seres humanos. Además, la dimensión universalizante del ser humano no solamente le permite esta manifestación isotímica, sino también la posibilidad de acceder a la razón misma, o sea la capacidad de aprehender la lógica de los valores universales. Esto es, de intuirlos y de comprenderlos.

Es precisamente esta capacidad racional la que permite al ser humano hacer la diferencia entre lo justo y lo injusto. Por consiguiente, de comprender, como lo señaló Aristóteles, que la justicia requiere que lo igual sea tratado en igual y lo desigual en desigual.

De ahí que la "isotimia" lleve a la "isonomía" y a la "isocracia". Por lo tanto, a la creación de una comunidad de iguales. Más precisamente, a la construcción de un orden capaz de asegurar y promover la igualdad de posibilidades entre los miembros de la comunidad social.

La experiencia histórica nos muestra que el orden social es el producto de la convención. Además sabemos, como lo señaló Licofrón, que la finalidad racional de la convención es la de garantizar los derechos recíprocos. Por lo tanto, esta práctica tiene que estar condicionada por la razón. Más precisamente, por la razón axiológica.

Por esto, decimos que la razón teórica debe estar condicionada por la razón axiológica. Y es solamente entonces que la razón teórica podrá condicionar plenamente la razón práctica.

La lucha por la justicia concreta en el mundo no puede realizarse plenamente más que cuando la práctica social, la acción productora de instituciones, es capaz de plasmar los principios éticos universales. Ese proceso no implica, como lo creyó Marx, la negación del derecho, de la economía y de la política. Se trata más bien de realizar plenamente las posibilidades contenidas en esos dominios del saber y de la práctica. En realidad, estos campos del saber racional son los medios que existen en vistas de la realización de ese fin ético. El cual implica la creación de una comunidad social capaz de asegurar la realización plena y entera de la capacidad de todos sus miembros.

Claro está, esta perspectiva es válida y necesaria para los países latinoamericanos, como para el resto del mundo. Sólo que en el ca-

³⁴ Este principio, de la igualdad en la universalidad de los seres humanos, es sin duda el uno divino del cual hablaba Heráclito. Según él, en efecto: "Todas las leyes humanas se nutren del uno divino. Este uno es el *logos*".

so de América Latina, la razón axiológica no solamente debe tener una función ordenadora, sino también una función regeneradora. Esto porque se trata de aliviar la infinidad de heridas dejadas por los tiempos negativos. Por los tiempos de la miseria, de la criminalidad y de la abyección absoluta.

CUENCA DEL PACÍFICO: ENFOQUES PARA EL ESCENARIO IDEAL DE UN MERCADO EMERGENTE

Por Joaquín SÁNCHEZ MACGRÉGOR
CCYDEL, UNAM

1. ES SÁBIDO QUE SE TRATA DEL *mediterráneo* y del mercado emergente mayores en la historia de la humanidad, no sólo por la población de los países que figuran en sus litorales americanos, asiáticos, de Oceanía, etc. (2 500 millones), sino por 40% del comercio y la mitad de la producción económica (PIB) mundial.

Cuenta, además, con algunos de los colosos y grandes potencias del planeta: Estados Unidos, Japón, China, y la pujanza de las economías emergentes modélicas en el mundo contemporáneo.

2. Un proyecto tan ambicioso como el de la Cuenca del Pacífico es pues más, mucho más que la APEC y otras agrupaciones por el estilo que pudieran ir surgiendo, a medida que se concrete y se vaya legislando en todo lo que concierne a la "Cuenca" (así se le llamará al proyecto, en adelante).

3. No extrañará, entonces, que en esta *perspectiva latinoamericana* de la Cuenca se acuda, ante todo, a la historia en el proceso de búsqueda de los fundamentos de sus escenarios ideales, en los términos de la prospectiva y la teoría de sistemas.

3.1 Se imponen aquí algunas precisiones, en aras de la claridad. La primera es que al elegir conscientemente el *perspectivismo* de Nuestra América se le hace honor a una rica tradición filosófica cuya culminación se siente en Leopoldo Zea, pero también en escuelas recientes de pensamiento, como la filosofía intercultural cuyo representante latinoamericano es Raúl Fornet-Betancourt.

3.2 ¿Habrà otro camino mejor para adelantar, de acuerdo con nuestra perspectiva, que el que nos revela la búsqueda de la propia identidad? En este contexto, hay una ambigüedad perfectamente legítima: en el camino se nos va revelando la identidad propia y ésta, en su develación progresiva, va abriéndonos el camino. Recuérd-

dense los versos de Machado divulgados por una conocida canción: *Caminante no hay camino, / se hace camino al andar*.

3.3 ¿Y si la gran tradición filosófica del Occidente y del Oriente (encuentro de ambos) se juntara, en sus mejores momentos éticos, con lo que hay de *historia ejemplar* en el legado de las culturas aborígenes del pasado y del presente? Al desplegarse este panorama, ¿se dará plena satisfacción a la problemática mayúscula que conlleva la Cuenca? Tratándose de problemas referentes a conflictos sociales, ¿habrá algunos que superen a los de la realización humana o lucha por la identidad? La Cuenca, como proyecto por antonomasia de un mercado emergente descomunal, no puede mantenerse ajena a estos planteamientos, so pena de extraviar el camino.

El asunto no es fácil. ¿No es extraviarlo, precisamente, lo que han hecho los regímenes capitalistas (sin excluir a los mal llamados socialistas), a partir de la modernidad inaugurada por el descubrimiento de América? Son impresionantes las sinrazones acumuladas por la *ratio* moderna en sus múltiples manifestaciones, desde la maquiavélica *razón de Estado* hasta las injurias sin cuento cometidas contra el hábitat humano, o sea, contra nosotros mismos.

4. Aquí es donde cabe hacer memoria de los propósitos que han nutrido los filosofemas prototípicos, esto sólo en teoría, por desgracia, y los de las culturas aborígenes que han sido los nutrientes de su modo de ser radicalmente distinto del que han usufructuado y usurpado los regímenes capitalistas, cuya "civilización" no puede ser la única. Así es como habrá de ponderarse una especie de dialéctica de propósitos y despropósitos.

5. Se aludió a los criterios de la realización humana o lucha por la identidad. Si se emplean de un modo adecuado, podrán servir en el acotamiento de dos campos antagónicos: de un lado, el de los extravíos y el errar sin cuento por olvido del Ser (Heidegger), la praxis de las "razones" injuriosas, repetidas con exageración, inhumanas y contra Natura, despropósitos manifiestos bajo todas las formas, incluyendo la de los filosofemas; del otro lado, el campo donde es posible detectar esos avances individuales y grupales, única manifestación posible del progreso humano, sobre todo en tiempos de penuria, como los actuales. Filósofos importantes de épocas distantes, hasta llegar al Sartre póstumo de los *Carnets*, se han enfrentado así al difícil tópico del progreso histórico-moral y de las costumbres.

6. Parecen reafirmarnos en tal criterio, libros ecologistas poderosos como *Indigenous vision. Peoples of India: attitudes to the environment* (New Delhi, India International Centre, 1992), en el cual

se defienden exitosamente ideales e ideas de este corte, por parte de autoridades en la materia, como Maurice F. Strong:

Fundamental to sustainable development is the concept of inter-generational equity. Indigenous societies have a strong sense of the fleeting and transient nature of a human life-time on the evolutionary and geological scale (así fue también en las culturas aborígenes antiguas; recuérdense las prehispánicas, por ejemplo, JSM). Inter-generational equity is a mainstay of indigenous culture. Another saying captures this: "We did not inherit this land from our ancestors, we borrowed it from our children". In 1987, the World Commission on Environment and Development, in its landmark report "Our Common Future" defined sustainable development very much in these terms —as meeting the needs of this generation, without compromising the ability of future generations to meet their own needs.

6.1 Ahora toca explicar lo anterior en función de los criterios postulados, sin los cuales no convendría asumir esta filosofía de la historia elemental que aquí se expone, esto es, la perspectiva latinoamericana de la Cuenca.

7. En esta perspectiva, al combinar la sistémica de los *escenarios ideales* con la normatividad axiológica que tanto aterra a los científicos sociales de filiación positivista, estará trazándose el camino para conjuntar satisfactoriamente exigencias fácticas imperiosas e idealidades de la conducta que fincarían el desarrollo económico-social en planes maestros de realización humana en la plenitud de la calidad de la vida.

7.1 Con lo cual se tendría, necesariamente, una revaloración histórica de aquellos elementos culturales de la vida latinoamericana que, a partir de la Colonia, se han visto arrojados a la trastienda de la historia o, en el mejor de los casos, a los museos de curiosidades turísticas.

Se trata, como ya se habrá adivinado, de las culturas aborígenes redimensionadas en las *indianidades* de que hablan Darcy Ribeiro y Fernando Mires, entre otros.

A fin de redimensionarlas adecuadamente, conviene precisar:

7.1.1 Que se opera en la intersección de un pasado esplendoroso, propio de la *historia ejemplar*, un estado presente sumamente conflictivo (sobre todo para esas culturas, según lo demuestra la rebelión chiapaneca del EZLN) y un porvenir nada halagüeño, si acaso se mantuviera la situación actual.

7.1.2 Que si la lucha por la identidad es también, o a la vez, la lucha por la realización personal y colectiva de acuerdo con pro-

puestas que se manifestarían en los proyectos nacionales, regionales (como la Cuenca) y hasta globalistas o planetarios, se comprende entonces que haya tanto que aprender del respeto al medio natural característico, en lo general, de las culturas aborígenes, como bien se comprueba con la noticia que hicieran circular las agencias de información, en 1993, acerca de la notable armonía con el medio natural, lograda por la etnia bishnoi, de doce mil miembros, que vive al norte de Nueva Delhi, en una zona árida de India: Lohawat.

8. Estamos, sin duda alguna, ante un mensaje oportuno de las *indianidades* que rebasa los intereses locales para insertarse en el orden de esa normatividad perentoria o *historia ejemplar*, destinada a ponerse en práctica, si se aspira a la salvación de las áreas del planeta donde continúa la depredación del medio y, lo que es peor, las condiciones infrahumanas de existencia, debidas a la explotación y la pobreza extrema de los *condenados de la Tierra*, en los tres continentes del antiguo Tercer Mundo: Latinoamérica, Asia, África.

9. Si la *ahimsa*, la no-violencia es la fuente ideológica donde acude la comunidad bishnoi para sentar un ejemplo de relación humana armoniosa con el medio y, claro, con el propio hombre, ¿por qué no incorporarla de un modo sustancial a las luchas por la supe-ración personal, que debieran convertirse en el objetivo del proyecto Cuenca, mercado emergente sin igual en la historia del mundo; incorporarla, decíamos, que no en balde ha inspirado al Cristo, al jainismo, al budismo, a Tolstoi, al Mahatma Gandhi en sus éxitos políticos? De tal suerte, al darse en el fragor de la batalla contemporánea un hálito de espiritualidad, convocando las fuerzas de la identidad y la reafirmación colectivas e individuales, ¿no se rompería el *círculo vicioso* en que se mueven modernidades y posmodernidades abriéndose, en cambio, un *círculo virtuoso* sólo al alcance, hasta ahora, de un puñado de privilegiados?

10. Aquí reaparece lo que debería ser el tema de nuestro tiempo: la pobreza extrema o miseria íntimamente vinculada, en la historia del colonialismo moderno, a la población indígena del mundo que sobrepasa los trescientos millones de personas.

10.1 Son como una serie de círculos concéntricos los *círculos viciosos* de la miseria y la economía política del doble colonialismo (que diría Pablo González Casanova), el interno y el externo, aquel círculo insertado en el de la economía política, cuya acepción *ins-titucional*, objetiva, es la adecuada, en este caso, y no la acepción subjetiva o de rama del saber.

10.1.1 En el marco de estos escenarios ideales, ¿no se tendrían por fin los instrumentos necesarios para controlar la explosión de la

pobreza en el antiguo Tercer Mundo? Controlar significa aquí imponerle límites razonables, o sea, los que se dan en los países avanzados como Suecia: el rico gana cuatro veces más que el pobre, 4 a 1, no 38 a 1, como en México, según se lee en el libro reciente *¿Qué hacemos con los pobres?*, de Julieta Campos, destinado a convertirse en obra de consulta obligada.

10.1.2 El mundo está curado de las demagogias populistas que proclamaban el fin de la pobreza eliminando hasta el último de los ricos, por métodos violentos. Los regímenes económico-sociales que han desfilado por la historia han sido incapaces de plantear y resolver el problema, de un modo adecuado, en escala universal. Lo cual no quiere decir que en escala particular no se den ejemplos válidos, como es el caso de las democracias escandinavas y otras. No se pretenden pues soluciones radicales, pero sí efectivas.

11. Si se quiere estar a la altura de los tiempos, el *corpus* principal de la legislación futura del Proyecto Cuenca deberá incluir esta problemática con enfoques científicos, multidisciplinarios. Lo cual representaría el término y la superación de la fallida economía política de los colonialismos modernos que se reconciliaría, al fin, con las nobles tradiciones *justnaturalistas* del espíritu y la moral, enemigos jurados suyos desde la entronización del maquiavelismo o instrumentalidad de la razón moderna, tan irracional, por lo demás.

EL PACÍFICO EN LA UTOPIA DEL NUEVO MUNDO

Por **Fernando AINSA**
UNESCO

A Juan Gil, que me invitó a descubrir el Pacífico

LA ÚNICA CERTIDUMBRE que tiene Cristóbal Colón en el viaje que emprende desde el puerto de Palos en 1492 es la meta que busca: las tierras legendarias de Catay y Cipango situadas en el extremo oriental del continente asiático, a las que pretende llegar navegando en la dirección del sol poniente. Tanta es su fe en el destino final de su empresa que el hecho de que un Nuevo Mundo se interponga en el trayecto le impide percibir la verdadera dimensión del "encuentro" que ha realizado. Colón apenas "ve" la tierra americana que pisa el 12 de octubre de 1492, tan cegado está por la meta "asiatista" de su empresa: acceder por el oeste a una parte del globo ya explorada desde el este por vía terrestre y marítima. Por ello, dejando atrás la realidad que va descubriendo, Colón se proyecta ansiosamente en un desconocido "adelante". Lo único que busca es el "pasaje", la manera de contornear el inesperado "obstáculo" con que ha "tropezado",¹ el modo de llegar al único fin que le importa: las fascinantes tierras del lejano oriente descritas por Marco Polo. Su diario de viaje, las cartas y "relaciones" que escribe no hacen sino reflejar esa decepción e insistir en que su meta es la riqueza que lo espera en Cipango² y en las tierras del Gran Kan situadas "en el extremo de oriente, en el fin de Catayo".

¹ Leopoldo Zea habla metafóricamente, pero gráficamente, del "gigantesco tropezón" que significó el encuentro de América en el designio de Colón, "¿Qué hacer con quinientos años?", *Cuadernos Americanos*, 11 (1988), p. 127.

² *Cipango* proviene del chino "Je-Pén-Kuo" que quiere decir "tierra del sol naciente" o "país del sol naciente" recuerda Jorge Klor de Alva en "Imagen del Japón en los primeros misioneros", *Cuadernos Americanos*, 36 (1992), pp. 31-45. En esa oportunidad afirmó que Cipango, apenas descubierta América, se transforma en un modelo para el Oeste y en símbolo de prosperidad. "Los futuros

En esas tierras de confín se confunden no sólo las imágenes de opulencia recogidas por el veneciano en el *Libro de las Maravillas* sino también se localizan Ofir y Tarsis, las ciudades legendarias descritas en la Biblia y de donde provendrían los "reyes magos" Gaspar, Melchor y Baltasar que adoraron a Cristo en el portal de Belén. En esa misma dirección del oriente se encuentran las buscadas minas del rey Salomón y se puede volver a España a través de la India, Etiopía y Jerusalén. Pero, por sobre todas las cosas, esas tierras lejanas son las de la codiciada Especiería y la fina seda, cuyas rutas terrestres se habían interrumpido en 1453 con la conquista de Constantinopla por los turcos. Colón, desde América, sigue proyectándose en el oriente de los reinos y los seres extraordinarios que habían desencadenado "la fiebre de la *imago*" de que habla José Lezama Lima, esa "fiebre que recorrió la Europa prerrenacentista, la imaginación de Kublai Kan, desatada por los viajes de Marco Polo".³

La búsqueda del estrecho pasaje hacia las Indias

SIN embargo, lo asombroso no es que Colón haya muerto con la insatisfacción de no haber llegado a su objetivo, aunque sospeche a partir de 1498 que está frente a un nuevo mundo, sino que sus descendientes y sucesores en la empresa de la conquista sigan buscando la misma meta asiática, pese a la certeza de que América es "la cuarta región del mundo", objeto de tantas especulaciones desde la Antigüedad. Si Hernando Colón, consciente del descubrimiento de su padre, sigue situando el mítico reino de Tarsis en el fin de Catay, lo que más sorprende es que Hernán Cortés proyecte, apenas un año después de la conquista de México-Tenochtitlan en 1522, establecer la ruta del Mar del Sur, para proseguir el viaje inconcluso de Colón.

detractores y las frecuentes acusaciones de "adición" a la sodomía, de extendida idolatría, de irreflexiva crueldad de que fue objeto Cipango, nunca pudieron sacudir los cimientos de aquellas primeras impresiones, ni siquiera cuando la sangre de los mártires comenzó a derramarse en 1597".

³ José Lezama Lima señala con poética agudeza que: "Después que la imagen sirvió de compulsión a las más frenéticas o cuidadas expediciones por la *terra incognita*, por la incunnábula, tenía que remansarse. Tanto Colón como Marco Polo sufrieron prisión después de sus descubrimientos y aventuras, como si fuera necesario un sosiego impuesto después de la fiebre de la *imago*", *La expresión americana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969, p. 27.

La vastedad y riqueza del imperio azteca no distrae al perspicaz estratega que es Cortés, sino que parece darle secretas razones para proseguir en ese empeño. Reconocimiento del golfo de México, exploración de la baja California, cartas de relación dirigidas al rey, construcción de navíos en la costa del Pacífico para adentrarse en el área, todo hace de Cortés uno de los precursores de la noción de globalidad que estaban forjando sin saberlo navegantes y conquistadores. ¿No escribe acaso al rey de España que “estaba muy ufano” porque en el descubrir le hace a su majestad “muy grande y señalado servicio”, ya que “por esas partes del Mar del Sur, se había de descubrir y hallar muchas islas ricas de oro y perlas y piedras preciosas y especiería y se había de descubrir y hallar otros muchos secretos y cosas admirables”?⁴

De ahí la comprensible alegría que había tenido Vasco Núñez de Balboa en 1513 cuando, tras la penosa exploración de la selva del istmo de la llamada “Castilla de Oro” (lo que es hoy la provincia de Veragua en Panamá), descubrió el “Mar del Sur”, ese vasto océano que se bautizaría con solemnidad Pacífico. Con ese descubrimiento de “la otra orilla” del Nuevo Mundo se redondeaba una imagen hasta ese momento confundida por la inesperada presencia del “obstáculo” americano. Como señala Juan Gil:

Cuando Vasco Núñez de Balboa dio vista a la Mar del Sur, no sólo se abrió por fin para la Corona española la posibilidad efectiva de llegar a Cipango y a la Especiería descrita por Marco Polo, sino que al mismo tiempo volvieron a proyectarse sobre esta meta, real y ya no imaginaria, los ensueños que el fructífero error de Colón había desencajado de su sitio y trasladado al Atlántico.⁵

La nueva proyección que integra un “mar” al occidente del continente americano, ratifica al mismo tiempo el principio clásico, sostenido por Estrabón y los geógrafos Eratóstenes y Posidonio, de que todos los continentes son islas. Bartolomé Díaz, al trasponer el Cabo de Buena Esperanza en el sur de África, lo había demostrado en la ruta marítima hacia las Indias emprendida en la dirección del

⁴ Hernán Cortés, “Tercera carta de relación de 15 de mayo de 1522”, citada por Miguel León-Portilla en su estudio sobre *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, Madrid, ICI, 1986, p. 31.

⁵ Juan Gil, *Mitos y utopías del descubrimiento*, 2. *El Pacífico*, Madrid, Alianza, 1989, p. 11. Esta obra de tan amena lectura como apasionante erudición ha sido fundamental para la concepción y desarrollo de este trabajo. De ahí la dedicatoria del epígrafe inicial.

sol naciente, la que sería “la ruta de las especias” de los navegantes portugueses.

Siguiendo el mismo razonamiento y habiendo descubierto la costa americana del Pacífico, los españoles buscarían a lo largo de la costa atlántica hacia el sur la vía marítima, el “estrecho”, el “pasaje” que debería permitirles llegar a las Indias por el oeste. Había precedentes en la empresa. Pedro Álvarez Cabral en 1500, navegando hacia la India por la vía del África, se desvió de su ruta y abordó las costas del Brasil. Américo Vesputio, en contacto con Cabral, había explorado en 1501 y 1502 los litorales sudamericanos. En 1503, Juan de Solís llegó hasta los 42 grados de latitud sur y sus informes hablaron de la existencia de una gran masa de tierra prolongada hacia el mediodía.

En esa misma dirección del sur se dirige Sebastián Caboto, cuyas capitulaciones de navegación de 1526 anuncian que van “para las islas de Tarsis y Ofir, Cipango y Catay oriental”, y cuyo naufragio en las orillas del Río de la Plata permitiría el surgimiento de otros mitos áureos en tierras americanas australes, como el de la Sierra de Plata y de Oro, el reino del Rey Blanco y el de la Ciudad de los Césares.⁶ Ello no le impide proponer al rey de España en 1532 una nueva empresa para el “descubrimiento de Tarsis e Ofir y el Catayo Oriental, Cipango... y la Grand Tartaria”.⁷

En el origen, la lógica geográfica había sido la misma para los dos reinos peninsulares. Dirigirse a una idéntica meta, aunque por distintos caminos. No otra cosa sostiene Magallanes ante la corte del rey Carlos I. Se trata de trasponer el límite austral de las nuevas tierras descubiertas para alcanzar “islas y tierras firmes e ricas espeçerías e otras cosas de que seremos muy servidos y estos reinos muy aprovechados”. Por su parte Juan Sebastián Elcano, al proseguir su empresa, no tiene otra intención que buscar Cipango navegando hacia el oeste, rumbo por el cual se había llegado a “la tierra firma de la Nueva España” y sostiene haber visto con sus propios ojos la “isla de oro” que no sería otra que la fabulosa Cipango de los relatos de Marco Polo o la “ilha d'ouro” de la que ya hablaban

⁶ En Fernando Ainsa, *Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, estudiamos en detalle estos mitos. Véase también *De la Edad del Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México, FCE, 1992.

⁷ Citado por Juan Gil, *op. cit.*, p. 39.

los navegantes portugueses. Las noticias del lejano oriente, brindadas por los escuálidos supervivientes de la primera navegación alrededor del mundo, ratifican que esas islas eran tanto las buscas de la Especiería como tierras donde vivían seres de cultura y civilización superior.

No se tarda en situar en las islas recién descubiertas las míticas tierras de Ofir y Tarsis o la posible localización de las minas del rey Salomón (de ahí el nombre de islas Salomón). Se las llama "las islas de oro", porque según las leyendas de la época "dizen que ay mucho oro" en ellas, como se comprueba con el descubrimiento de minas y arenas de oro en la isla de Mazagua.

Un nuevo espacio para el imaginario utópico

EL Pacífico se transforma así en el nuevo espacio de conquista donde se enfrentan los imperios español y portugués. Como en el Atlántico se había fijado la línea divisoria del tratado de Tordesillas, en el Pacífico deberá fijarse otra en 1529 a partir del ubicuo reino del Maluco. De ahí la importancia que tiene el hecho de que Magallanes, en su navegación al codiciado Maluco, descubra en 1521 el archipiélago que bautiza de San Lázaro, las que serán las islas Filipinas, y que Miguel López de Legazpi las conquiste para la corona española entre 1564 y 1570.

Pero sobre todo, el Pacífico pasa a ser un nuevo espacio para el despliegue del imaginario colectivo que tan próspero campo había encontrado en América. Por eso, cuando los ecos de la empresa de Magallanes y de Elcano llegan a la Nueva España, el inicial proyecto colombino se reactualiza. Una vez más, como había sucedido y seguiría sucediendo en la conquista de América, se mezclan en el Pacífico los signos de la espada y de la cruz, la vocación imperial de conquista con la de la propagación de la fe, la realidad empíricamente comprobada y la trasposición de mitos clásicos a nuevos escenarios. De la Edad de Oro a El Dorado, pasando por el Paraíso terrenal, todo lo que América fue capaz de albergar en su seno se repite en la dispersión geográfica del vasto océano.

La tentación del Pacífico invita en 1531 a fray Martín de Valencia a encontrar "personas viriles" deseosas de recibir el Evangelio, a fray Domingo de Betanzos en 1554 a proyectar alcanzar Jerusalén por el Occidente, a Cosme de Torres, franciscano que va a Nueva España en 1538 a enseñar latín a los frailes y a los hijos de la nobleza

local en el Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco inaugurado en 1536, a zarpar al lejano oriente en 1542 para proseguir su misión. Si el ejemplo de Francisco Xavier que había llegado finalmente a Cipango por el este no es ajeno a este entusiasmo, creencias religiosas profundas dinamizan este ímpetu que la propia novedad americana no había hecho sino estimular. En el Pacífico se busca la isla de los Reyes (la isla de los Reyes Magos) y la "isla y tierra de promisión de los santos", una isla como la de San Brandán, vagamente localizada en el Atlántico durante la Edad Media, o como esas "ínsulas extrañas" cantadas por la poesía de Juan de la Cruz o buscadas como en una vasta alegoría por Cervantes en *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (1617).

Incluso, cuando, en 1768, Bougainville explora los mares del sur, el botánico Commerson que lo acompaña compara con entusiasmo la isla de Tahití con la de la Utopía de Tomás Moro. El puerto con forma de media luna creciente, las barreras de arrecifes que lo protegen y aíslan, todo lo lleva a identificar ese paraíso natural con la construcción racional del famoso Canciller.

Sin embargo, las tierras legendarias donde debían supervivir tantos mitos tan tenazmente buscados en el periodo del descubrimiento y la conquista del Pacífico, no se encuentran. La verdadera utopía que se va forjando sin saberlo será otra: la de la apasionante "globalización" del mundo, inaugurada a partir del momento en que un nuevo despliegue de comunicaciones ha puesto en contacto culturas y pueblos que se habían ignorado hasta ese momento en la más vasta y dispersa región del mundo.

En efecto, una vez descubierta la difícil ruta del "tornaviaje" que permitía volver desde las Filipinas a la Nueva España con vientos favorables, se regularizan los contactos a través del océano Pacífico. Entre 1671 y 1811 la "nao de Acapulco", llamada también la "nao de la China" y "the Manila galleon", cruza las dieciocho mil millas de distancia que separan Acapulco de Manila en viajes que duran cinco meses a la ida y dos o tres a la vuelta, trayendo y llevando mercaderías y refinados productos, ideas y hombres, a una y otra orilla del vasto océano. Las naos cargan oro, perlas, rubíes y zafiros de Siam, marfiles tallados, lacas, sedas de la China, ámbar, maderas de sándalo, arcas de alcañor, armaduras de *samurai* japonés, tafetanes transparentes, figuras de jade, porcelanas de Ming, almizcle, canela, clavo, pimienta, curry, esa "ardiente especiería" a la que cantó el poeta portugués Camões.

Por su parte, Japón, el Cipango que fuera meta de los viajes del gran almirante y al cual en realidad no había llegado nunca Marco Polo,⁸ es abordado a partir del Índico por los portugueses establecidos en Malaca desde 1511. Un grupo llega en un junco chino a la isla de Tanegashima al sur de la isla de Kyushu en 1543 y poco después, en 1546, un barco portugués atraca en el puerto de Yamakawa de Kagoshima, para desarrollar, a partir de ese momento, los intercambios en el área, especialmente entre China y las Filipinas y entre aquélla y Japón.

Habiendo perdido el carácter mítico que otras tierras legendarias de Asia conservarían durante siglos, Japón recibió con naturalidad los "namban mono" (las cosas de los bárbaros del sur), y acogió a los franciscanos en 1584, como había hecho anteriormente con los jesuitas que acompañaron a Francisco Xavier y estableció un convenio de comercio y amistad con Filipinas, convirtiendo el puerto de Nagasaki en el punto en que acostarían los galeones de Manila. En un astillero del Japón se llega a construir el galeón en que el gobernador interino de Manila, Rodrigo de Vivero, viajó a Nueva España con veintidós comerciantes de Sakai. Progresivas misiones como la de Hasekura en 1613 inauguraron un itinerario que iría de Japón a Roma, pasando por Acapulco, México, Veracruz, Sevilla, Madrid y Barcelona.⁹

El nuevo polo hispánico de España en Asia, Manila, queda enlazado a partir de 1570 directamente o a través de China con Japón, Borneo, Java, las islas de las especias, la India, Ceilán, Siam, Camboya, Cochinchina, Malasia, y desde allí canaliza el flujo de las mercaderías orientales hacia América, de donde la Nueva España las envía a Europa y al resto de Hispanoamérica. Los chinos abastecen de productos japoneses, como laca y porcelana, a los españoles y

⁸ Es interesante anotar que Marco Polo no estuvo en Cipango y que sólo habla por referencias. Pese a ello, Colón cifra su objetivo en el desconocido Cipango y anota con cuidado la versión de *Il milione* de Rodrigo de Santaella que lee probablemente sólo después de 1492, según fundamenta Juan Gil en la introducción a la edición de *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*, Madrid, Alianza, 1988.

⁹ Eichiki Hayashiya en "El Japón en la época de los descubrimientos", *Cuadernos Americanos*, 36 (1992), pp. 20-30, da detalles sobre las sucesivas misiones de los japoneses en Europa y el Nuevo Mundo, especialmente sobre la citada de Hasekura y la misión Tensho formada por cuatro jóvenes nobles japoneses escogidos entre los parientes de los señores feudales católicos Arima, Omuro y Otomo, que parten en febrero de 1582 para un viaje que dura siete años y medio.

chinos establecidos en Manila.¹⁰ Se integra así un comercio transcontinental que liga Asia y Europa a través de América. Un comercio legal dificultado por la complejidad de las Leyes de Indias y facilitado por el contrabando entre Manila y Acapulco que rápidamente se establece y que luego se extiende al Callao, en Perú, al punto de que llega a sobrepasarlo. En esos barcos, muchas veces tripulados por chinos, llegan desde fines del siglo XVI los primeros inmigrantes asiáticos al Nuevo Mundo. Carlos de Sigüenza y Góngora hablará en *Infatigables de Alonso Ramírez* (1690) de los "sangleyes", tripulantes del Galeón de Manila radicados en Yucatán.

El paso constante de estos productos y de estos hombres, muchos de ellos artesanos con oficio, dejarían sus huellas en la América española, en donde la arquitectura, la artesanía, la decoración recogió las trazas orientales que aún se descubren en las cerámicas mexicanas, en los rasgos de imágenes talladas, en las iglesias virreinales adornadas con elefantes y flores de loto en piedra. América, que había recibido el arte hispanoárabe por el Atlántico, recibe el del Oriente por el Pacífico. Allí se va forjando el territorio de una nueva utopía.

Por algo la primera utopía escenificada en el Pacífico, *La Nueva Atlántida* (1624) de Francis Bacon, no es una utopía autárquica, aislada y cerrada al modo de las clásicas utopías renacentistas, sino una utopía abierta al intercambio, al hospitalario contacto con el "otro" (en la isla se levanta una confortable "casa de los extranjeros"), a la investigación y al saber en la "Sociedad de la Casa de Salomón" que es el "verdadero ojo de ese reino". Una isla utópica en la que se habla castellano y que hallan por azar en "el más grande desierto de agua del mundo" los navegantes que se han dado a la vela desde "el Perú rumbo a la China y al Japón por el Mar del Sur". Allí se levanta una estatua de "vuestro Colón que descubrió las Indias Occidentales", junto a la del inventor de la música, a la del inventor de las letras, de la imprenta, del "pan y del trigo"

¹⁰ Eugenio Chang Rodríguez señala en *La presencia oriental en Latinoamérica: el ejemplo de China* que, gracias a las relaciones sino-filipinas que se oficializan en 1579, residen en Manila en 1602 veinte mil chinos, llamados "sangleyes" (derivado del chino, "shan-lu", comerciante, viajero). Es a través de Manila que los chinos llegan al Nuevo Mundo abriendo las vías de la emigración, por no decir el "tráfico", ulterior, especialmente en Cuba, Perú y Panamá. A este respecto, se puede consultar la obra colectiva *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, México, Siglo XXI-UNESCO, 1989.

y la de todos aquellos que han contribuido al progreso científico del mundo.

Pero, sobre todo, la isla de la Nueva Atlántida es una isla donde rige un sabio precepto digno de citarse como fin de este breve ensayo: hay que preservar lo bueno que proviene de la comunicación con el extranjero y evitar lo malo y desarrollar el comercio, "no del oro, ni de plata, ni de joyas o especies, ni de ninguna comodidad material", sino para obtener "luz, luz del conocimiento de todas las partes del mundo".¹¹

LAS ISLAS DEL PACÍFICO SUDAMERICANO: UNA HISTORIA NEGADA

Por Ricardo MELGAR BAO
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
E HISTORIA, MÉXICO

UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA de las posesiones insulares de los países latinoamericanos en el Océano Pacífico, así como de sus derechos patrimoniales sobre el mar, puede ayudarnos a repensar el caso mexicano y en general la proyección de la Cuenca del Pacífico. Las claves del imaginario político-cultural latinoamericano sobre las islas del Pacífico las siguen marcando como espacios casi inasibles y contradictorios. Añejas representaciones sobre el campo insular persisten no obstante que la configuración de la Cuenca del Pacífico como proyecto de integración múltiple avanza a ritmo vertiginoso en medio de las crecientes tensiones entre los principales polos del poder mundial. Nuestras islas sobre el Pacífico resienten las exigencias de una nueva concepción y una nueva política de fronteras.

El siglo XVI situó a las islas americanas dentro del circuito de navegación y dominio colonial. Emancipadas nuestras repúblicas, nuestras islas siguieron resintiéndose las políticas injerencistas de las grandes potencias hasta el presente. Hemos perdido la soberanía real sobre un buen número de ellas y otras tantas vienen siendo codiciadas para usos múltiples por los países del Norte que no siempre concuerdan con los intereses nacionales y regionales latinoamericanos. México a la fecha no puede ejercer la soberanía real sobre las siguientes islas del Pacífico: San Miguel, Anacapa, San Nicolás y San Clemente, que siguen bajo la tutela del 11° distrito naval de San Diego de la Marina norteamericana. Otras islas sobre las que México no ha renunciado a su soberanía fueron concesionadas arbitrariamente por el gobierno norteamericano a diversas empresas económicas de ese país: Santa Rosa, Santa Cruz, Santa Bárbara y Santa Catalina. En el caso de las islas Galápagos del Ecuador y de

¹¹ Lord Francis Bacon, *La Nueva Atlántida*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1945, p. 171.

la isla de Pascua de Chile, las presiones norteamericanas para usos estratégicos han sido ampliamente documentadas hasta fechas muy recientes.

Las islas tienen también estratégicas implicaciones económicas por aparecer como pivotes importantes para dinamizar los flujos comerciales, turísticos y financieros intraoceánicos, pero sobre todo para impulsar la explotación de los diferentes recursos minerales y biológicos del Pacífico. A nivel científico las investigaciones sobre la biodiversidad isleña cobran mayor relevancia internacional.

Más allá de todo ello, en este artículo deseamos subrayar el hecho de que la historiografía isleña latinoamericana está todavía por hacerse. En segundo lugar, remarcar la conflictuada composición étnica y social de la población isleña subordinada tanto a la lógica neocolonial como a la del colonialismo interno. La primera coordinada en el caso de las islas de Chíncha, durante el *boom* guanero del siglo XIX, revela los fuertes vínculos con Asia y la Polinesia a través del tráfico de *culíes* y pascuenses, para satisfacer principalmente las demandas de insumos agrícolas europeos. En tercer lugar, recordar que la concepción oligárquica de mirar las islas como espacios de castigo, que se tradujo en las políticas de montar colonias penales en las islas de Pascua, San Lorenzo y Galápagos, se afirmó a contracorriente de las lecturas utópicas de asumir las islas como espacios deseables. En medio de estas lecturas, asoma aquel símbolo de la modernidad colonial y la barbarie isleña, que reproduce la conocida novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. Los críticos literarios contemporáneos reconocen que la robinsonada occidental se inspiró en los escenarios chilenos de las islas Juan Fernández. Empero, estas últimas imágenes deben diferenciarse de las producidas recientemente por el *marketing* neoliberal de presentar a las islas Galápagos y la de Pascua como zonas edénicas para el turismo primermundista.

1. La densidad histórica del complejo isleño sudamericano

Si desdeñar la importancia de la política colonial española frente al comercio intraoceánico y las islas del Pacífico, nos interesa reivindicar la gravitación de las culturas amerindias. Las toponimias indígenas que subyacen bajo la semántica etnocida y colonialista de la cartografía occidental constituyen significativas huellas de la presencia oceánica de las culturas no occidentales, americanas y polinesias. En la actualidad muy pocos recuerdan la vieja toponimia

quechua que aludía a dos de las principales islas de las Galápagos, hoy bajo soberanía ecuatoriana: Hahuachumbi (“fuera”) y Nina-chumbi (“del fuego”). La primera ha sido identificada como La Española o Hood y la segunda como San Cristóbal o Chatham (Bognoly y Espinosa 1917: 11). Tampoco reconocemos en el gentilicio Rapa Nui a la isla de Pascua a pesar de que sus habitantes nativos así la sigan denominando hasta el presente. Tal nombre fue usado para rotular la reciente película dirigida por Kevin Reynolds (1994), y realizada a un alto costo en términos culturales y ecológicos. Las imágenes filmicas y la trama de esta película cruzan viejos y nuevos estereotipos legitimadores de las ideologías de exclusión: antropofagia, depredación ambiental, amor y rituales de prueba sacrificial, etc. A pesar de ello, los nombres indígenas de islas importantes como Chiloé, Chíncha y Puná ponen en evidencia los ocultos referentes de la diversidad amerindia.

El circuito comercial precolonial de las culturas amerindias a través del Pacífico ha sido poco explorado no obstante algunas sobresalientes investigaciones. Los alakaluf y los yámana, conocidos por los especialistas conoseños como etnias canoeras de Tierra del Fuego, intercambiaban con los selknam (onas) grasa de ballena y otros productos marinos por carne y piel de guanaco en las costas del seno Almirantazgo y en la costa norte del canal de Beagle. Los selknam, estimados en cuatro mil hacia 1881, fueron exterminados a tiros durante el ciclo etnocida de la expansión minero-ganadera; en 1973 solo quedaban nueve sobrevivientes (Massone 1980: 39, 87-92). Las complejas redes de interacción mercantil unían el Pacífico, gracias a la navegación en balsas con velamen, aunque parece que incluso llegaron a proyectarse hacia el Atlántico vía Panamá, anudándose a su vez con una red de transporte e intercambio trasandino. Este último se apoyaba en las caravanas de llamas, conocida variante de los camélidos andinos que tenían a su servicio los comerciantes amerindios. La existencia de importantes asentamientos poblacionales de comerciantes especializados en las costas sudamericanas del Pacífico, como el de Chíncha, apoyan esta lectura (Rostworoski 1977: 97-129); también refrendan este aserto algunas crónicas del siglo XVI que dan cuenta del movimiento de balsas desde Ecuador y Perú con dirección al “poniente”, como la de Sarmiento de Gamboa (1572), sin olvidar el testimonio del piloto español Bartolomé Ruiz sobre la captura de una gran balsa llena de mercancías tripulada por veinte indígenas que navegaba por el Pacífico entre las costas peruano-ecuatorianas (Sámano-Xeres 1937: 65-66).

Otros estudios aluden a las pequeñas hachas usadas como monedas, que se relacionan con las rutas de navegación de los comerciantes prehispánicos (Holm 1967) asentados en las hoy ciudades portuarias ecuatorianas de Manta y Puerto Viejo (Estrada y Meggers 1961) y sus conexiones más distantes con Chíncha hacia el sur y las costas oaxaqueñas de México, que subsistieron durante el período colonial pese a su ostensible contracción (Torero 1984: 373-374). El año de 1813 la fragata norteamericana *Essex* al mando del comodoro David Porter abordó en alta mar a dos grandes balsas con seis tripulantes indígenas cada una. Las balsas con velamen llevaban sendas cargas de cacao procedente de Guayaquil con destino a Huacho, asentamiento indígena costero próximo a Lima (Porter 1971). Frente a las evidencias arqueológicas, lingüísticas y etnohistóricas sobre el pujante comercio prehispánico vía el Pacífico se hacen humo las dudas y objeciones que han esgrimido algunos estudiosos norteamericanos que niegan la existencia de vínculos oceánicos entre las culturas andinas y mesoamericanas (Chard 1950: 1-27; Borah 1975: 14-15).

Muchos diarios de navegación de embarcaciones europeas registraron para el siglo XIX frecuentes intercambios y conflictos con los canoeros alacalufes en el el Golfo de las Penas y en cabo Froward al extremo sur de Chile (Emperaire 1979: 72). Los registros sobre las tecnologías navieras usadas en el archipiélago isleño chileno revelan su despliegue hasta fines del siglo XIX. Desde el Golfo de las Penas hasta el Estrecho de Magallanes fue hegemónica la presencia de canoas de planchas cosidas de ciprés y/o alerce en los asentamientos étnicos de las islas Chonos y Guaitecas o en los grupos étnicos de los archipiélagos. La *dalca* de Chiloé constituye una variante de este tipo de canoas en la que caben nueve tripulantes, ésta construida en base a cinco o siete tablas de 2 pulgadas de espesor y posee de 4 a 8 metros de longitud y de 2 a 4 metros de ancho, ya que cada tabla tiene de cuarenta a sesenta centímetros de anchura. Un reporte de 1880 da cuenta de una embarcación chilota timoneada por una mujer vieja sentada sobre un manojo de hierbas, con los remos apoyados en una curvatura de madera. El velamen es de 2 metros y medio de altura y de 3 metros en la base. Se usa ocasionalmente por el peligro de los vientos (Emperaire 1979 : 159 ss).

La actual mitología isleña evidencia un complejo proceso de hibridación cultural en el cual la matriz mítica y simbólica amerindia continúa desempeñando un papel activo en la manera de apropiarse de su entorno marino. Así por ejemplo en el imaginario de la

isla de Chiloé siguen coexistiendo dos relatos sobre embarcaciones mitológicas que surcan el Pacífico: el *Lucerna* y el *Caleuche*. El primero es un inmenso barco fantasma que surca los mares de Chiloé, tan inmenso que para recorrerlo de proa a popa se necesita toda una vida. Se entra de niño y se sale anciano. Por su lado el *Caleuche*, denominado así en clave mapuche y que deviene de los vocablos *kaleutun* (transformarse, mudarse) y *che* (gente, brujo), viaja de noche desplegando un velamen rojo iluminado. El *Caleuche* o *Buque de Fuego* lleva mercancía humana, es decir a los cautivos de los brujos, los cuales pueden perder la razón —encaleuchados— si se escapan. Otro relato mítico habla de los brujos en número de trece pueden cruzar de una isla a otra en un inmenso caballo marino (Plath 1995: 11-12).

En el imaginario criollo-mestizo las islas del Pacífico aparecen como espacios vacíos acaso porque la historiografía oficial las dejó fuera de su discurso o si las incluye, como en el caso de la isla de Pascua, se tensa la relación entre la memoria de los nativos y el discurso etnocida oficial chileno. Puede suceder también como en el caso de las Galápagos que la historia natural devenga en auxiliar de la historia oficial y eje simbólico de un megaproyecto turístico. Frente a lo anterior apostemos en favor de una lectura interdisciplinaria que reconstituya la memoria isleña. Frente al conocimiento actual que existe sobre los flujos migratorios y los sistemas de intercambio entre las culturas amerindias de las islas del Caribe, las propias del Pacífico siguen sin historia.

La isla de Puná, situada en el Golfo de Guayaquil, con una extensión de 920 kilómetros, al momento del contacto con las avanzadas hispanas en el siglo XVI contaba con una densa población indígena. La población nativa cultivaba el maíz y la mandioca dulce así como practicaba la caza y pesca. La abundancia de maderas y sus fondaderos protegidos contra las tormentas por la bahía de Guayaquil hicieron de la isla de Puná durante el período de dominación española un espacio privilegiado del tránsito marítimo colonial (Borah 1975: 81). En 1980, a casi medio milenio del contacto con Occidente, Puná había variado sustantivamente su composición etnodemográfica al registrar cinco mil habitantes mestizos que practicaban, además de la pesca, la agricultura comercial de un cereal y un fruto de orígenes asiáticos: el arroz y el plátano (*Diccionario Geográfico* 1988: III, 1497).

La navegación intraoceánica para unir los virreinos de México y del Perú fue descubierta por los españoles entre 1540 y 1550.

Poco antes, los navegantes hispanos habían hecho su primer contacto con las islas Galápagos (1535). La ruta que unía los puertos de Huatulco en la Nueva España con el del Callao en el Perú en el siglo XVI estuvo marcada por los condicionantes estacionales de los vientos, al punto que una travesía normal de cuatro a seis semanas (octubre-febrero) se podía trocar en siete u ocho meses de navegación a vela altamente riesgosa (marzo-septiembre). Una ruta más larga y segura, de tres a cuatro meses, incorporó al extremo sur las islas chilenas de Juan Fernández para recalar de nuevo hacia El Callao, si es que no se tomaba como referencia la ruta Huatulco-Nicaragua-Islas Galápagos-puerto de Manta (Ecuador) y El Callao (Borah 1975: 71-74).

Del período colonial los vínculos del virreinato del Perú y de la Nueva España con Filipinas han sido los más estudiados (Schurz 1939). Este tráfico articuló los vínculos coloniales y poscoloniales que unieron a las islas de la Polinesia con las costas sudamericanas. Hawaii se convirtió en paso obligado de la navegación hacia China. Las otras redes de navegación cruzaban las exigencias de una piratería episódica pero agresiva. Por otro lado deben mencionarse a los activos flujos del cabotaje menor a lo largo de las caletas e islas del Pacífico sudamericano, que hacia el siglo XVIII escapaban a los controles del Tribunal del Consulado promoviendo una importante y temible red de contrabando, subordinada principalmente a la presencia comercial británica. También puede mencionarse a la piratería como un ámbito muy reseñado por las monografías portuarias e isleñas desde el siglo XIX, pero poco estudiado en su incidencia general sobre el Pacífico latinoamericano. Las fantasmagorías y medios portuarios e isleños fueron alimentadas por múltiples incursiones depredadoras de piratas y corsarios. Las islas fueron para estos intrépidos y agresivos depredadores holandeses, franceses e ingleses un espacio de ataque pero principalmente de abasto de víveres, reparación de barcos, refugio y preparación para los ataques a la red portuaria hispano-colonial sobre las costas del Pacífico. Siendo la relación de actos de piratería muy amplia, recordemos las incursiones de sus principales protagonistas: Drake, Cordes (1600), Van Noort (1600), Spillbegen (1615), Schouten y le Maire (1616), L'Hermitte (1623), Brouwer (1643), Narborough (1670), Sharp (1680-1681), Cook (1684), Davis (1685-1688), Strong (1689), Dampier (1703), Rogers (1708-1709), Schelvoeke y Clipperton (1719), Roggeween (1721-1722), Anson (1741) (Medina 1975: 66-75).

A partir del siglo XIX la flota británica expandió los puentes entre Polinesia, Asia y América Latina vía las nuevas rutas y modos de navegación por el Pacífico. Un interesante reporte de un cónsul británico del año de 1826 recomendaba a los comerciantes de su país asentados en Chile y Perú que siguiesen la ruta alternativa de Singapur, preferible según él a la ruta tradicional hacia China o India que era muy distante y lenta en los años en que todavía reinaba la navegación a vela. La ley 4 expedida por el rey Jorge IV (1762-1830) en sus capítulos 41 y 80 sección segunda, le otorgó legitimidad a la navegación y embarque sin licencias y aduanas por el puerto libre de Singapur. Por entonces se dio la iniciativa de los comerciantes chilenos de Valparaíso al comprar una embarcación de nombre *Stammore*, para cubrir la ruta hacia las Indias Orientales, construida en los astilleros de Calcuta (Ricketts 1826: 77).

Este acucioso cónsul británico nos daba la siguiente descripción de la nueva ruta de navegación por el Pacífico:

En el viaje desde Singapur quizá sería aconsejable que los barcos pasen por el estrecho de Sunda, para abastecer de ron por la tierra de Van Diem y obtener allí harina en retorno para el mercado de Lima. Se ha consignado con beneficio trigo de la tierra de Van Diem para el Cabo de Buena Esperanza, pero el artículo tendrá que ser transformado en harina para obtener éxito aquí; no sería difícil introducir en ese país los molinos necesarios. La harina podría guardarse en bolsas o barriles ya que hay madera en abundancia, y ya he señalado las ganancias que obtienen los norteamericanos abasteciendo al Perú con harina de los Estados Unidos. En el viaje de retorno podría llevar Chile, metal en lingotes y otras mercaderías de Lima y Guayaquil y los puertos de Guatemala y México, además de algunos artículos europeos a las islas Sandwich [Hawaii, RM] para trocar por sándalo, dado que un cargamento de esta madera llevada a Cantón ha brindado buenas ganancias a los norteamericanos. Enormes bosques de esta madera existen en Owyhee, y aunque la calidad según se dice es inferior a la que se produce en la costa Malabar, se vende en Cantón a 8 dólares por pecul mientras que en la Isla se la obtiene por una insignificancia en el trueque por artículos europeos de poco valor (Ricketts 1826: 77-78).

La presencia ininterrumpida de cónsules chilenos en Hawaii a partir de 1845 puede ser leída también como una proyección del capital comercial chileno, en la medida en que el cargo de cónsul recayó siempre en la persona de algún negociante. A mediados del siglo XIX los nexos comerciales chileno-hawaianos se ubicaban en el marco de un tráfico comercial que se extendía a Europa y los Estados Unidos (California). La presencia consular hawaiana en el

puerto chileno de Valparaíso se explica por sus particulares intereses comerciales con Europa por la ruta del estrecho de Magallanes. Posteriormente, la gestión consular chilena se centró en atender los problemas derivados del tráfico de *coolies* chinos que fue compartido por comerciantes chilenos y peruanos en los años sesenta, de la inmigración de mano de obra chilena a las plantaciones norteamericanas del archipiélago hawaiano en los años setenta, y por último, de las exportaciones del salitre en los ochenta (Jara 1993: 272-279).

La revolución tecnológica no tardaría en hacer sentir los efectos encontrados de la modernidad en la lógica de sus múltiples asimetrías, desigualdades y exclusiones. Las islas del Pacífico sudamericano sufrieron fuertes conmociones por la nueva dinámica neocolonial. Su flora y su fauna nativas fueron abatidas o en su defecto alteradas, sus poblaciones asumieron perfiles diversos según los usos arcaicos inducidos al servicio de los intereses económicos de las burguesías y oligarquías emergentes en América Latina, así como de las empresas europeas y norteamericanas.

Las islas podían abastecer de mano de obra semiesclava, como aconteció con los pascuenses en el Perú durante el *boom* guanero de las islas de Chíncha, convertirse en presidios o zonas de exilio como las Galápagos en Ecuador, Pascua en Chile o San Lorenzo en el Perú; podían también recrear el imaginario utópico en clave moderna y neocolonial como aconteció con la invasión española de 1866 en las islas de Chíncha, o la de cumplir la función de cementerios para las tripulaciones de las flotas de las grandes potencias coloniales, como la isla San Lorenzo o cualquiera otra. En otros casos, la propia élite criolla sudamericana en el poder recurría al exterminio de sus opositores al amparo del aislamiento de las islas. Recuérdese el fusilamiento ordenado por García Moreno de doce de sus adversarios políticos en la isla Puná el año de 1865 (Andrade 1970: vol. 1, 577). Pasemos una somera revista a los cambios acontecidos en las principales islas de Ecuador y Perú, durante ese complejo y contradictorio periodo de transición que va de 1840 a fines de los ochenta, pero que también afectó a los pascuenses.

Durante este lapso las islas Galápagos, al igual que sus isleños latinoamericanas, resintieron los cambios propios del nuevo reordenamiento mundial de la economía. Se percibe esto al contrastar la lógica que animó al proyecto colonizador del general José Villamil en 1831, de promover prósperos pequeños propietarios isleños, con las prácticas semiesclavistas que a estos mismos colonos impuso el coronel Williams en los años cuarenta, en complicidad con

los tripulantes armados de las balleneras europeas. La exitosa introducción de ganado alteró los ecosistemas de las Galápagos pero favoreció a Williams en su oferta monopolista de víveres a los barcos balleneros. Años más tarde el descubrimiento de un colorante de origen vegetal, la orquilla, de elevada cotización por la demanda de la industria textil británica, fue la que eslabonó las Galápagos a la dinámica expansiva del capitalismo comercial británico de los años setenta. La Compañía Orquillera, integrada por miembros de la élite terrateniente y comercial ecuatoriana (José Monroy y Manuel Cobos), recurrió, para suplir los vacíos demográficos generados por las prácticas laborales propias de la modernidad neocolonial, a la más tradicional de enganchar presidiarios de las cárceles ecuatorianas (Bognoly y Espinosa 1917: 33-47).

En general, la explotación voraz sobre las islas del Pacífico comenzaba a dejar las huellas ecodidas y etnocidas de la modernidad neocolonial, que no han sido hasta la fecha historiadas no obstante la copiosa documentación existente. Los nuevos tiempos harían todavía más agresivas las políticas hacia los recursos y poblaciones isleñas con la anuencia de las élites nativas de las repúblicas sudamericanas. El *boom* del guano (1840-1870) se produce en una época en que el desarrollo del capitalismo en Europa, especialmente en Inglaterra, requería este fertilizante para intensificar la producción agraria. La abundancia y la facilidad de su explotación favorecieron su rápida aceptación en los mercados extranjeros.

Desde 1840 y hasta diciembre de 1849, los contratistas peruanos dedicados a la exportación de guano de las islas estaban obligados a realizar las operaciones de extracción, mientras que el gobierno se comprometía a poner a su disposición las lanchas, mangueras y otros equipos (Dancuart 1906: 38). Pero en diciembre de 1849 se llegó a un nuevo acuerdo. Éste fijaba que las operaciones de extracción del guano isleño correrían a cargo de contratistas nacionales, quienes lo entregarían a los consignatarios, complicando la cadena de intermediación en función de los intereses extranjeros. Así, para las islas de Chíncha, el gobierno contrató por seis años, para la extracción del guano de estas islas, al terrateniente Domingo Elías, quien logró que el Congreso promulgara una Ley de Inmigración, que concedía un subsidio de treinta pesos por individuo a todo aquel que importase más de cincuenta colonos extranjeros.

En 1853, la gente de Elías que se dedicaba a cavar el guano en las islas de Chíncha estaba formada por unos 600 *coolies* chinos, 50 esclavos y unos 200

chilenos o peruanos, la mayoría de ellos penados o desertores de la milicia, aunque también había unos pocos trabajadores libres (Yepes 1972: 314).

Entre 1849 y 1859, en que se intensifica la llegada de los chinos, se introducen en las costas del Perú más de mil chinos anualmente. Este dato va a ser confirmado por las cifras que nos presenta Derpich:

Uniendo cifras de Robertson hasta 1854 de alta confiabilidad o sea 4 754 chinos y deduciendo de otras cifras (Martinet da 13 mil chinos entre 1850 y 1860, lo que me parece exagerado) calculo que llegaron unos 1 500 chinos por año (Derpich 1976: 9).

Sin embargo las presiones internacionales de Hawaii con el respaldo francés para liberar a los pascuenses y la del propio gobierno chino frente al drama de los *culíes*, frenaron este sistema depredador:

El comercio de *coolies* entre Macao y Perú se interrumpió definitivamente en 1874 tras prolongadas negociaciones diplomáticas. La condición de los *coolies* no mejoró mucho, sin embargo en los años siguientes, sobre todo en 1876, se prolongaron en varias haciendas situadas a lo largo de la costa "motines de *coolies*" que causaron al gobierno, a los hacendados gran preocupación. Pero entre los *coolies* dedicados a la explotación del guano todos estaban tranquilos (Yepes 1972: 317).

Es posible que el aislamiento y la impunidad reinantes en el régimen de trabajo en las islas de Chíncha hayan dejado la impresión en el imaginario oligárquico de que los *culíes* isleños eran mansos, homologando una vieja clasificación colonial sobre los indígenas.

A pesar del nombramiento de autoridades que controlaran la exportación del guano, éstas no constituían garantía alguna para que mermara el incontrolable saqueo de las islas peruanas, ante la vista y paciencia de las autoridades nativas. El gobernador de estas islas se vio obligado a solicitar al Ministerio de Hacienda un buque de guerra para la protección de las islas y para garantizar el cumplimiento de la labor administrativa de los funcionarios (Archivo General de la Nación, Perú, Expediente 11/1855). En estos años barcos de bandera francesa, inglesa, norteamericana, chilena, etc., realizaban operaciones de carga de guano de las islas de Chíncha

fuera de aduana, llevándose grandes cantidades de este fertilizante a sus países de origen o practicando el comercio triangular.

El panorama naviero de la segunda mitad del siglo XIX aparece eslabonado a los canales propios de una cada vez mayor dependencia comercial de los países sudamericanos con respecto a Inglaterra. La compañía naviera británica Pacific Steam Navigation, al surcar con sus vapores ocho veces al mes los puertos del Pacífico sudamericano, había logrado, hacia 1863, concentrar un equivalente a cincuenta por ciento de la carga total embarcada, el cincuenta por ciento restante se seguía haciendo en los tradicionales veleros mercantes (Cocks 1864: 142). La década de los sesenta signará un cambio significativo en los tiempos, flujos de navegación y transporte de mercancías y pasajeros. La segunda revolución industrial subvertirá las viejas prácticas de navegación por el Pacífico, subordinadas al eje mercantil Pacífico-Atlántico. Sin embargo los viejos navíos de vela siguieron teniendo todavía un papel, en esas décadas de transición de los setenta y ochenta.

A contracorriente de la imagen weberiana de que el catolicismo queda desfasado frente al protestantismo por su mayor afinidad con la dinámica capitalista, las misiones católicas se anudaron bien con las claves políticas y comerciales de los nuevos tiempos. Los misioneros franceses de la orden de Picpis con sede en Valparaíso cumplieron un papel decisivo en la anexión chilena. Monseñor Jaussen, vicario apostólico de Tahití, le encargó al responsable de la referida orden religiosa, hacia 1871, que tomase contacto con el gobierno chileno, para que le propusiese la toma de posesión de la isla de Pascua. Desde ese año la armada chilena a través de las corbetas *O'Higgins* y *Abtao* arribó con alguna regularidad a la isla de Pascua. La propuesta religiosa tuvo un claro sesgo colonial y etnocida toda vez que su misión pascuense se apropió de tierras e indujo al gobierno chileno y a particulares a hacer lo propio. Más aún, ellos se ofrecieron como mediadores para forzar a los nativos a ceder sus tierras. En los años ochenta los hermanos Tati, Arupa Salmón y John Brandler (hijo) eran los principales propietarios de las tierras y ganado isleño, siendo representados por el cónsul chileno en Papeete, A. Goupil (Rodríguez 1993: 353-355).

La sorda disputa intercolonial en el Pacífico tenía como principales actores a Inglaterra y Francia. No obstante la superioridad naval británica se proyectó con relativo éxito una cierta escalada francesa. Esta última se apoyó en un agresivo programa de evangelización y colonización logrando consolidar posiciones estratégicas

en el Pacífico. Hacia 1888 entre los dominios franceses se encontraban: Tahití, Nueva Caledonia, las islas de la Sociedad, las islas Marquesas, el archipiélago Toumatu, las islas Gambier y las islas de Barlovento. Además Francia, vía la orden de Picpis, ubicaba dentro de su *hinterland* geopolítico la anexión chilena de la isla de Pascua. De otro lado Colombia desempeñaba también un papel subalterno en el marco de la estrategia sobre el Pacífico de Francia, de haberle vendido los derechos para la construcción del Canal de Panamá. La relación entre Panamá, la isla de Pascua y los dominios franceses en Polinesia y Oceanía se hicieron explícitos hacia 1889; la prensa francesa de oposición hizo suyo el argumento de que la isla de Pascua constituía un punto estratégico intermedio entre Panamá y Tahití para el abasto de carbón y víveres (Rodríguez 1993: 358-365).

2. La crisis oligárquica y neocolonial del sistema isleño

A principios del siglo xx la Pacific Steam Navigation, empresa británica dedicada a los servicios de transporte de carga, pasajeros, correos y "servicios intermedios" ejercía un real monopolio intraoceánico. Esta línea naviera articulaba el puerto de Liverpool con Chile, Perú, Ecuador y Panamá. La vía Magallanes trazaba la ruta principal de conexión con Europa antes de la fase expansiva del tráfico naviero por el Canal de Panamá que reconfiguró los tráficos y circuitos mercantiles Pacífico-Atlántico e intra-Pacífico. La otra línea cubría la ruta Valparaíso-Guayaquil vía los puertos intermedios chilenos y peruanos. La tercera vía era la que unía El Callao con Panamá y estaba comprendida dentro del *hinterland* mercantil de Nueva York (Byrne 1913: 293). El itinerario de reembarque Panamá-Nueva York fue cubierto por la Royal Mail Steam Packet Company (Jerome 1912-1913: 264). Entre los productos asiáticos que eran comercializados en Sudamérica se encontraban los agropecuarios (arroz y especias), así como artesanales (artículos de mimbre, paja, bambú y esterados) procedentes de China y Japón (Jerome 1910: 210). Las fuentes británicas reportan estadísticas sobre flujos comerciales del Perú con Asia en el siguiente orden cronológico: con China desde 1897, con Japón desde 1899 y con Hong Kong a partir de 1908 (Jerome 1906-7: 152-156).

La Pacific Steam Navigation al parecer ejercía a su vez el control de lo que podrían ser dos subsidiarias en América del Sur: la Steamship and Dock Company del Callao. Por otro lado, sería interesante rastrear el papel de la única línea de procedencia asiática

sobre el Pacífico latinoamericano, nos referimos a la Toyo Kisen Kaisha que realizaba viajes entre los puertos de Valparaíso, Iquique, Callao, Salina Cruz y Hawaii hasta Hong Kong y los puertos japoneses (Jerome 1912-1913: 265). Un reporte del año de 1913 de ingreso de vapores japoneses al puerto de El Callao registró un total de doce embarcaciones, con un tonelaje de carga equivalente al diez por ciento del servicio brindado por los vapores británicos (Wilson 1914: 340). El tráfico comercial entre los puertos sudamericanos y Hong Kong a través de la flota mercante japonesa estaba en manos de comerciantes chinos (Jerome 1912-1913: 260). Por esos años, el servicio de cabotaje a lo largo de los puertos sudamericanos del Pacífico Sur, que alimentó las frágiles líneas de comunicación e intercambio discreto entre las respectivas economías regionales de los países ribereños, siguió siendo tributario de los principales circuitos mercantiles intraoceánicos con el Asia (China, Japón, Hong Kong), la Polinesia (Hawaii) y Oceanía (Australia, Nueva Zelanda).

¿Qué duda cabe que el Océano Pacífico durante los últimos quinientos años, ha sido un espacio abierto a las intromisiones coloniales y que todavía en el presente no ha concluido su fase de descolonización? Esta situación obligó gradualmente a los países ribereños sudamericanos, alcanzada ya su independencia, a configurar nuevas políticas sobre sus respectivas soberanías a partir de la valoración de sus recursos marítimos así como del complejo isleño que se expandía frente a sus costas. Pero el mayor despliegue en aras de la soberanía de las islas sudamericanas fue posterior a la Segunda Guerra mundial. En 1947, Chile y el Perú fueron los primeros países que adoptaron la distancia de las doscientas millas como límite de la soberanía y jurisdicción nacionales sobre el Pacífico. Ecuador se integró a esta postura de sus vecinos al suscribir en 1952 la denominada Declaración de Santiago, que creó la Comisión Permanente del Pacífico Sur como órgano coordinador de la política tripartita en los campos jurídico, científico y tecnológico (Vargas y Vargas 1976: 82).

El proceso de descolonización de los sesenta sentó nuevas condiciones para redefinir las políticas tercermundistas sobre el Pacífico. La Tercera Conferencia de la ONU sobre el Derecho del Mar (Caracas, junio de 1974), encontró unificada a la delegación latinoamericana sobre el régimen de islas y la zona económica de las doscientas millas. Pero más significativo fue el hecho de que la invocación de que "no hay doce sin doscientas" logró a su vez la convergencia de las posiciones de los países asiáticos con los latinoamericanos frente a las posiciones duras y hegemónicas de las grandes

potencias (Vargas y Vargas 1976: 65). Aunque el actual entramado internacional se ha hecho más complejo y riesgoso en el marco asimétrico y conflictivo del actual proceso de globalización, el proyecto Cuenca del Pacífico no ha revertido los posicionamientos de 1974 en la ONU. Al momento de escribir esta comunicación se hace más familiar la idea de pensar la Cuenca del Pacífico como el Mediterráneo del siglo XXI. Las nuevas tecnologías han contraído los espacios y los tiempos que marcan sus interacciones sociales más distantes.

Desde el mirador latinoamericano, una somera revisión historiográfica sobre el Pacífico es ineludible, a manera de esbozar la densidad histórico-cultural de este polémico espacio. No hacerlo nos situaría con exceso en los limitados marcos de la coyuntura y sus avatares ideológicos. Las primeras monografías históricas sobre las islas del Pacífico sudamericano comienzan a ser desempolvadas y discutidas a la luz de nuevas investigaciones. Los nuevos tiempos exigirán una mayor atención a las problemáticas vinculadas a la Cuenca del Pacífico. Nuestra historiografía recién comienza a dar sus primeros resultados e inicia a su vez su balbuceante proceso de descolonización. La mitología territorial del Estado-nación en Chile, Perú y Ecuador, al ser marcada por los excesivos pesos de la subalteridad y dependencia exterior de estos países se afirmó como una espacialización de tierra firme, de territorialidad continental.

A la fecha la historia del Pacífico latinoamericano sigue por hacerse (Jara 1993: 268). Recuerdo que a mediados de los años setenta sólo encontré tres textos de calidad sobre los puertos peruanos del Pacífico (Islay, Mollendo, Malabrigo y Salaverry), textos que necesitaba como referencia para una investigación sobre la conversión de la caleta de Tambo de Mora en puerto, ubicada a unos doscientos kilómetros al sur de El Callao (Klaren 1970; Bonilla 1973).

El hecho de que exista una más abundante literatura sobre las conexiones de América Latina vía el Atlántico indican por un lado el carácter subalterno y complementario de la navegación por el Pacífico. Medio milenio de hegemonía atlántica no podía dejar de influir hasta en las temáticas historiográficas de nuestros latinoamericanistas. Y por el otro lado diremos que por tal situación los países latinoamericanos ribereños del Atlántico estaban en mejor disposición estratégica para recibir los pequeños flujos de comunicación e intercambio intracontinental. Las islas del Pacífico latinoamericano desempeñaban un papel todavía más subalterno de cara a las hegemonías o disputas entre las potencias del Atlántico. Hoy

los tiempos han cambiado y todo parece indicar que la Cuenca del Pacífico viene subvirtiendo la vieja lógica de la comunicación interoceánica a escala mundial. Quizás por ello, y cumpliendo el sino de la latinoamericanística de fin de siglo, fraternicemos en esta tarea de ir cubriendo gradualmente un ostensible vacío en el develamiento espacial de nuestra identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, Roberto, 1970. *Montalvo y García Moreno*, Puebla, Cajica Editores, 2 vols.
- Basadre, Jorge, 1961. *Historia de la República del Perú*, Lima, Ediciones 'Historia', t. III.
- , 1971. *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Perú, Ediciones P.L.V., t. I.
- Byrne, Reuben M., 1913. "Informe sobre el movimiento mercantil, comercial y financiero del Perú durante los años de 1911-1912", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, vol. LXXII, *Annual Series* n. 5129. Se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. II, 1975, pp. 283-321.
- Bognoly, José A. y José Moisés Espinosa, 1917. *Las Islas Encantadas o el Archipiélago de Colón*, Guayaquil, Librería Gutenberg.
- Bonilla, Heraclio, 1973. *Islay y la economía del sur peruano*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- , 1974. *El guano y la burguesía en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Borah, Woodrow, 1975. *Comercio y navegación entre México y Perú en el siglo XVI*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior.
- Chard, Chester S., 1950. "Pre-columbian trade between North and South Sudamerica", *Kroeber Anthropological Society Papers* (Berkeley), pp. 1-27.
- Cocks, 1864. "Informe del Cónsul interino, sr. Cocks, sobre el comercio de Islay, correspondiente a 1863", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, vol. LXI, pp. 208-218. Se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. IV, 1975, pp. 139-160.
- Dancuart, Pedro Emilio y J. M. Rodríguez, 1906. *Anales de la Hacienda Pública del Perú*, Lima, t. IV.

- Derpich, Vilma, 1976. *Mercado de trabajo en el agro costeño e inmigración china en el siglo pasado*, Lima, UNMSM, mimeo.
- Diccionario Geográfico*, 1988. Madrid, Instituto Geográfico de Agostini/Planeta, vol. III.
- Emperaire, Joseph, 1979. *Los Nómades del Mar*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile.
- Estrada, Emilio y Betty Meggers, 1961. "A complex of traits of probable transpacific origin on the Coast of Ecuador", *American Anthropologist*, vol. 63, núm. 5, part. 1.
- Holm, Olaf, 1967. "Money axes from Ecuador", *Folk* (Copenhague), vol. 8-9, pp. 135-143.
- Jara F, Mauricio, 1993. "Valparaíso y las relaciones de Chile con el reino de Hawaii, 1845-1899", *Notas Históricas y Geográficas* (Valparaíso), núm. 4, pp. 268-279.
- Jerome, Lucien J., "Informe sobre el comercio y tráfico del Perú. Años 1906-1907"
- "Informe sobre el tráfico, comercio y finanzas peruanas, correspondiente a los años 1910 y 1911", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, 1912-1913, vol. XCIX, *Annual Series* n. 5008.
- , "El movimiento mercantil, comercial y financiero del Perú en 1908 y 1909", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, 1910, vol. CI, *Annual Series* n. 4423. Para estos tres informes se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Perú, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. II, 1975, pp. 143-189, 191-256 y 257-281, respectivamente.
- Klaren, Peter, 1970. *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del Apra*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Lavalle y García, José Antonio de, *El guano y la agricultura nacional*, Lima, s/f.
- Mariátegui, José Carlos, 1957. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- Massone Mezzano, Mauricio, 1980. *Cultura selknam (ona)*, Santiago de Chile, Ministerio de Educación.
- Medina R., Alberto, et al., 1975. "El piloto Juan Fernández y las islas que llevan su nombre", en *Las Islas de Juan Fernández de Orellana*, Santiago, Universidad de Chile, pp. 24-75.
- Plath, Oreste, 1995. *Chiloé mundo fantástico*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Porter, David, 1971. "Recorrido por la costa peruana en 1813", *Colección Documental de la Independencia del Perú*, tomo XXVII, vol. I de *Relaciones de Viajeros*, traducido del inglés por Estuardo Núñez, Lima.
- Ricketts, Charles Milner, 1826. "Informe... a Lord Canning" se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes*

- de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Perú, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. I, 1975, pp. 77ss.
- Rodríguez Canessa, Antonio, 1993. "Valparaíso y la integración de la Isla de Pascua a Chile. Primeras reacciones en Francia 1888-1890", *Notas Históricas y Geográficas* (Valparaíso), núm. 4, pp. 352-366.
- Rostworoski de Diez Canseso, María, 1977. *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Sámano-Xerez, 1937. *Relación*, París, ed. de Raúl Porras Barrenechea. (*Cuadernos de Historia del Perú*).
- Schurz, William Lytle, 1939. *The Manila Galleon*, Nueva York.
- Torero, Alfredo, 1984. "El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador", *Revista Andina* (Cusco), año 2, núm. 2 (diciembre), pp. 367-389.
- Vargas, Jorge A. y Vargas C., Edmundo, 1976. *Derecho del Mar. Una visión latinoamericana*, México, Editorial Jus.
- Vicuña, Carlos, 1946. *En las prisiones políticas de Chile*, México, Cruz del Sur.
- Waldman, Gilda, 1985. "Isla de Pascua: ¿pista de aterrizaje o base bélica nuclear?", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (México), núm. 121 (julio-septiembre), pp.121-125.
- Wilson, George G., "Informe sobre el intercambio comercial, comercio y finanzas del Perú durante el año de 1913", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, 1914, vol. XCIII, *Annual Series*, núm. 5292. Se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informe de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. II, Perú, 1975, pp. 323-348.
- Yepes, Ernesto, 1972. *Un siglo de desarrollo capitalista en el Perú: 1820-1920*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

LA REGIÓN DE SIBERIA Y DEL LEJANO ORIENTE EN EL DESARROLLO DE LAS RELACIONES CON AMÉRICA LATINA

Por Aleksandr SIZONENKO
INSTITUTO DE AMÉRICA LATINA,
ACADEMIA DE CIENCIAS DE RUSIA

LOS ACONTECIMIENTOS DE LOS ÚLTIMOS AÑOS muestran el reforzamiento del papel y la influencia de las regiones de Asia y del Pacífico, en particular de sus grandes partes integrantes, en los negocios mundiales, aumentando la importancia de los países que se encuentran en esa zona.

La zona asiática del Pacífico, que abarca a más de treinta países, en donde está la mitad de toda la población del planeta, dispone ahora de más de 56% del producto bruto global (excepto Rusia) y de 42% del comercio mundial.

Está aumentando la autoridad de las organizaciones internacionales de esa zona, como el Consejo de Cooperación Económica de los Estados de la Zona del Pacífico, la Organización de Cooperación Económica de los Estados de la Zona Asiática del Pacífico, y también de las estructuras regionales, como por ejemplo, de la Comisión Permanente del Sur del Pacífico. El fortalecimiento de la autoridad de los países de América Latina y de la política que en el último año realizan en aquella zona lo confirma: la adhesión de México a la Organización de Cooperación Económica de los Estados de la Zona Asiática del Pacífico en noviembre de 1993, y la de Chile en la sesión ordinaria celebrada en Bogora (Indonesia) en noviembre de 1994.

En los años noventa la zona del Pacífico pasó a ser en definitiva un elemento integrante de la política exterior de los grandes países de América Latina tales como México, Colombia, Perú, Chile. Al usar la palabra en el senado en 1983, el ministro de Asuntos Exteriores de México, Fernando Solana, haciendo hincapié en que la

zona oriental de la Cuenca del Pacífico se caracteriza por su desarrollo económico muy rápido, declaró francamente que "debido a eso, se convirtió en la orientación principal en nuestra estrategia de diversificación".¹

A la arena del Pacífico empieza a salir, cada vez con más fuerza, el mayor país latinoamericano, Brasil, que tiene sus propios intereses, grandes y permanentes en esa región. Últimamente Rusia también dinamiza su presencia en el Pacífico, que ha tenido varios momentos: en el siglo XVIII, los rusos aparecieron en las costas siberianas; luego Rusia estableció contactos con los países latinoamericanos del Pacífico a través de sus marinos-navegantes desde el comienzo del siglo pasado; actualmente el Pacífico puede servir como puente entre Rusia y los países latinoamericanos. Son ejemplos de ello las visitas del presidente Boris Yeltsin a Corea del Sur, a Japón, y también una serie de diferentes convenios. Un trabajo muy serio realiza en este sentido el comité nacional de Rusia para la cooperación con los Estados de la zona asiática del Pacífico, la asociación por el diálogo y colaboración con los Estados y con los científicos especialistas en esa zona. Los diplomáticos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Rusia empiezan a consultar sobre cuestiones del Pacífico con los países de América Latina. En enero de 1995, una delegación de la Duma del Estado de Rusia participó en un encuentro —en Acapulco, México— de los parlamentarios de los Estados de la zona asiática del Pacífico.

En América Latina aumenta el interés por establecer relaciones multilaterales con Rusia a través del Pacífico; así lo manifestaron en sus intervenciones los presentes en las mesas redondas dedicadas a la zona del Pacífico, celebradas con motivo de las ferias tradicionales en Santiago de Chile. En noviembre de 1993 las autoridades de la zona libre de Iquique (Chile) expresaron el deseo de establecer relaciones comerciales permanentes con el extremo oriente de Rusia a través de Najodka e invitaron a una delegación de la zona económica libre de esa ciudad a visitar Chile. Los empresarios latinoamericanos también reiteradamente han expresado su deseo de comerciar con el Extremo Oriente y Siberia.

Están dados también los primeros pasos por la parte rusa. Así, a principios de 1994, el gobernador del Territorio de Vladivostok, Evgueni Nozdratenko, visitó Chile y mantuvo conversaciones con

¹ *Contexto Mexicano* (Boletín informativo de la Embajada de México en Moscú), núm. 2 (1993), p. 16.

las esferas de negocios sobre cooperación económica. Las empresas de Siberia participan regularmente en las ferias internacionales de Santiago de Chile. La dirección de la zona económica libre de Najodka valoró positivamente la iniciativa de mantener relaciones directas con Chile a través de Iquique. La idea de establecer el "puente del Pacífico" entre Rusia y América Latina se abre camino cada vez con mayor fuerza, particularmente se acentúa en las declaraciones de representantes gubernamentales de Rusia sobre la posibilidad de comprar y suministrar cereales a Siberia y al Extremo Oriente no a través de la parte europea de Rusia, sino por el Pacífico; llama la atención la posibilidad de comprar productos en Argentina y transportarlos desde la zona económica libre de Iquique (Chile). Pero, a pesar de los avances logrados, esa idea por ahora se encuentra en la etapa inicial; su realización tropieza con dificultades tanto objetivas (como las dificultades financiero-económicas, la gran distancia, el poco conocimiento mutuo de los socios de mercados, etc.) como subjetivas (la costumbre de colaborar con los socios tradicionales, la falta de deseo para encontrar nuevas formas y vías de cooperación).

Al mismo tiempo se debe señalar que el Lejano Oriente de Rusia y Siberia pueden encontrar en los países de América Latina, que se desarrollan velozmente, buenos socios en perspectiva, y comprar sus productos tradicionales: café, frutas, cacao, azúcar, carne, diferentes artículos industriales, etc., que satisfagan la demanda en estas regiones de Rusia. Es importante tener en cuenta que actualmente las mercancías dirigidas a Siberia y Lejano Oriente pasan por el puerto de San Petersburgo, lo que resulta mucho más caro que las vías aún no utilizadas del Pacífico. Por ejemplo, el transporte de un contenedor de 20 pies de Valparaíso a San Petersburgo cuesta 3 mil dólares, mientras que de Valparaíso a Najodka a través de Pusan (Corea del Sur) cuesta 2,5 mil dólares (tal transporte de cargas con transbordo en Pusan se hace de vez en cuando). Si añadimos a eso que el transporte por ferrocarril de ese contenedor de San Petersburgo a Siberia, a finales de 1994, costaba 2 millones 230 mil rublos por la distancia de 5 mil kilómetros, y 3 millones 957 mil rublos por 9 mil kilómetros, y que las tarifas ferroviarias se incrementan en 10-1% mensuales, uno puede imaginarse el importe de la diferencia pagada por el empresario ruso al no aprovechar las vías del Pacífico.

Además, es necesario subrayar que las regiones arriba mencionadas también pueden ser de sumo interés, en todo sentido, para los países de América Latina, pues el vasto territorio de la Región Oriental de Siberia, que comprende la República de Buriatia y

Tuva, el territorio de Krasnoyarsk y las provincias de Irkutsk y Chita, constituye el 24,1% de todo el territorio de la Federación Rusa con un 6,2% de la población del país.² El complejo industrial de esa región se asienta en un potencial de riquezas naturales único. Aquí se hallan concentradas considerables partes de los recursos energéticos, combustibles, acuáticos y forestales, de minerales no ferrosos y materias primas químicas. La Siberia oriental dispone de todas las condiciones para el desarrollo de nuevos centros mineros, de industrias metalúrgicas no ferrosas y químicas, así como bases de extracción de petróleo y gas. Las inversiones en la economía de la región, nacionales y extranjeras, permitirán crear en Rusia las primeras grandes empresas de procesamiento de carbón a combustibles líquidos y gas artificial, lo mismo que asegurar el incremento de la producción de metales refinados y la elaboración (en 3-4 veces) de enchapados, planchas de madera o muebles.³

La región del Lejano Oriente con el centro en Vladivostok también tiene buena perspectiva; constituye 36% del territorio de la Federación Rusa, la integran siete grandes unidades administrativas: República de Saja (Yakutia), Territorios de Primorie y de Jabárovsk, provincias de Amur, Magadán, Sajalín y de Kamchatka. En 1993 la población de la región constituía 5,4% de la población de la Federación Rusa; en la industria nacional estaban ocupados 3,7 millones de personas.

La región económica del Lejano Oriente se caracteriza por su elevada participación en la industria (88%), su estructura representa 30% de las industrias de extracción, suministra a la economía del país diamantes, oro, estaño, tungsteno, mercurio, plomo, etcétera.

El Lejano Oriente aporta a la economía de Rusia como el 90% de la soya, cerca del 60% del pescado, el 10% de la madera; produce una buena cantidad de medicamentos; le corresponde cerca de 20% del intercambio comercial de la Federación Rusa.⁴ Las reservas del carbón se calculan en 13 mil millones de toneladas. En la gran zona de la plataforma continental-marítima, además de los yacimientos de petróleo y gas, se han descubierto y están en explotación depósitos de hierro, manganeso, estaño, oro y tungsteno.

La región dispone de 28,3 mil millones de metros cúbicos de reservas de maderas, entre éstas gran cantidad de especies valiosas.

² Rusia. *Guía del inversionista*, Moscú, 1993, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

Los recursos biológicos de las 200 millas de la zona marítima se valoran en 25,8 millones de toneladas, entre ellos, 23 mil toneladas de peces.⁵

Uno de los métodos para implementar la actividad comercial de la RELO (Región Económica del Lejano Oriente), como de toda la región occidental de Rusia, para incorporarla al sistema mundial de relaciones comerciales, es la formación y desarrollo de las zonas económicas libres. La mayoría de estas zonas actúan ya en la ciudad de Najodka.

Las autoridades y los círculos empresariales de la región del Lejano Oriente consideran oportuno conceder condiciones de privilegio a las empresas mixtas en las industrias productoras de artículos electrónicos industriales, domésticos y de alimentación; de reparación de barcos, de modernización de puertos marítimos, en la fabricación de objetos de tratamiento maderero y en la industria de pasta celulósica y de papel.⁶

Se considera en perspectiva desarrollar el turismo en el Lejano Oriente, que es uno de los lugares más pintorescos de Rusia, tomando en cuenta además que su infraestructura fue creada en los años anteriores. La ciudad de Vladivostok y sus atractivos alrededores podrían convertirse en un centro balneario, sobre todo en agosto-octubre, la época más agradable por el clima.

Perspectivas interesantes y muy prometedoras que representan Siberia y el Lejano Oriente atraen la atención de los empresarios extranjeros. Ese interés lo manifestaron los participantes latinoamericanos de los Foros del Pacífico en 1988 y 1990.

En marzo de 1994, en una entrevista con el corresponsal de ITAR-TASS en Buenos Aires, el presidente del Consejo del Banco Universal Ruso, A. Kolomeichuk, dijo que la delegación que encabezaba encontró en Argentina a socios dispuestos a invertir capitales en la Federación Rusa y a desarrollar sus operaciones no sólo en Moscú, sino también en las ciudades siberianas como Tomsk, Omsk, Novosibirsk, Jabarovsko, Najodka.

El problema de las inversiones extranjeras es muy importante para las regiones orientales de Rusia, ya que su cuota es sólo de 10% (no más de 100 millones de dólares) de todas las inversiones extranjeras a nuestro país.⁷

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ *Izvestia* (Moscú), 7 de febrero de 1995.

Habida cuenta de lo arriba mencionado, el problema de atraer inversiones de América Latina para Siberia y el Extremo Oriente, incluyendo la esfera de la infraestructura, se considera importante y actual. Eso se constata por las grandes dificultades que confrontan hoy día las zonas del Lejano Oriente y Transbaikalia, de las cuales se habló francamente en las sesiones de diputados de los órganos legislativos regionales a principios de 1995. En su llamado a las autoridades centrales demandaron cambiar la política a realizarse en cuanto al Lejano Oriente: pues si los grandes poderes centrales de Rusia no le prestan ayuda urgente a la provincia de Sajalín, la Duma provincial buscará ayuda en los países de la región asiática del Pacífico.⁸

Posibilidades reales pueden abrirse paso al colaborar los científicos de Rusia y América Latina en los problemas vitales como la ecología, la protección y elaboración racional de los recursos naturales del Pacífico, así como también en diferentes trabajos tecnológico-industriales, pesquería, etc. En este dominio hay buenas posibilidades de trabajo y proyectos científicos conjuntos ruso-latinoamericanos, con la colaboración fructífera de ambas partes.

El propicio clima en el estado actual de las relaciones ruso-latinoamericanas puede contribuir al desarrollo de los lazos culturales de ambas partes a través del espacio acuático del Pacífico.

Estudiar y materializar todas las posibilidades existentes es lo que debe inscribirse en la agenda del desarrollo de las relaciones de Rusia y los países de América Latina.

⁸ *Izvestia* (Moscú), 3 de febrero de 1995.

EL PACÍFICO, LA OTRA CARA DE AMÉRICA LATINA

Por *Leopoldo ZEA*
PUDEL, UNAM

SIMÓN BOLÍVAR la víspera de la batalla de Ayacucho, el 7 de diciembre de 1824, seguro del triunfo de las fuerzas confederadas bajo el mando de Antonio José de Sucre, convoca a los pueblos libres de la región a una magna asamblea en donde se definiría el destino del subcontinente. La reunión se realizaría en la ciudad de Panamá, cumpliendo con lo expresado en su famosa Carta de Jamaica en 1815. ¿Por qué Panamá? ‘Parece —dice Bolívar en la circular— que si el mundo hubiese de elegir su capital, el Istmo de Panamá sería señalado para este augusto destino, colocado como está en el centro del globo, viendo por una parte el Asia y por la otra el África y la Europa... El Istmo está a igual distancia de las extremidades; y por esta causa podría ser el lugar previsorio de la primera asamblea... El día que nuestros plenipotenciarios hagan el canje de sus poderes, se fijará en la historia diplomática de América una época inmortal. Cuando, después de cien siglos, la posteridad busque el origen de nuestro derecho público y recuerde los pactos que consolidaron su destino, registrarán con respeto los protocolos del Istmo. En él encontrarán el plan de las primeras alianzas, que trazará la marcha de nuestras relaciones con el Universo ¿Qué será entonces el Istmo de Corinto con el de Panamá?’.

En esta región del continente se han dado cita diversas razas y culturas de Asia, África y Europa troquelándose una nueva y rica identidad. Para Bolívar la diversidad de razas y culturas no es la causante de los males que afligen a esta región, sino las ambiciones de los conquistadores, colonizadores y los grupos que están tratando de ocupar su vacío de poder. La gente que se ha encontrado en esta región de América viene del Pacífico y del Atlántico y dará origen a una extraordinaria raza mestiza que con el tiempo se expandirá sobre el resto del continente y el universo entero.

La integración racial, lejos de impedir la integración política y social de la región la hará posible. ‘Me es permitido colegir —dice Bolívar— que habiendo una especie de independencia individual en estos inmensos países no es probable que las facciones lleguen a constituirse de tal modo que una de ellas llegue a las otras. La misma abundancia, la misma variedad de colores da cierta neutralidad a las pretensiones que vienen a hacerse nulas’. No es ni el español ni el negro ni el indio ni el asiático el causante de los males, sino ‘la avaricia de los dominadores y la codicia de la nación que ha creado la servidumbre’.

‘Estamos autorizados pues a creer —agrega Bolívar— que todos los hijos de la América española, de cualquier color o condición que sean se profesan un afecto fraternal recíproco, que ninguna maquinación es capaz de alterar... Nos dirán que las guerras civiles prueban lo contrario. No señor, las contiendas domésticas no tienen su origen en la diversidad de razas que forman la América, sino en la demagogia encaminada a satisfacer ambiciones y codicias de este o aquel individuo, como todas las que han afligido a las demás naciones’. Es una lucha global entre hombres que pretenden imponer su identidad y los que se resisten. Lucha singular en esta región del mundo, de la América de Bolívar, cuyas extraordinarias experiencias deberán ser compartidas con todos los pueblos de la tierra. Bolívar avizora así ‘una sola nación cubriendo el universo’.

Preocupación central de esta región en América ha sido encontrar y destacar los rasgos de su identidad. Rasgos y raíces originadas en los diversos pueblos cuya sangre y cultura lleva dentro de sí: Europa y África al otro lado del Atlántico, y los pueblos del Pacífico. En la búsqueda de estos pueblos salió Colón hace 500 años motivado por la gloria y por la insaciable codicia de sus patrocinadores. El genovés se tropieza con un continente desconocido. Buscaba la India, Cathay y Cipango descritos por Marco Polo. Llevado por este interés, Colón encubrió un continente de cuyas dimensiones no llegó a enterarse. Pero el fácil dominio de estas tierras y de su gente alentarán a otros navegantes patrocinados por otros gobiernos de Europa a seguir los pasos de Colón. A partir del descubrimiento se inicia la hazaña de la conquista europea sobre la totalidad de los pueblos de la tierra.

América será el enclave a partir del cual se ampliará la expansión, que lleve hacia la auténtica y codiciada Asia y hacia los pueblos de la Cuenca del Pacífico. Los europeos en la Edad Media habían marchado por tierra hacia el oriente durante las Cruzadas, tratando

de hacerse de las riquezas de los bizantinos, los musulmanes y los lejanos mongoles y chinos. Ahora se marcha por los mares al Occidente. A partir del continente con el que tropezó Colón, marinos y soldados llegados de diversas partes de Europa impondrán su dominio en el Pacífico como lo hicieron en el continente descubierto. Un continente situado entre Europa y África por un lado y Asia por el otro y donde sus múltiples raíces originaran una rica y compleja identidad.

¿Qué somos?, se preguntarán los hombres de esta América a partir de sus encontrados orígenes. ¿Americanos? ¿Europeos? ¿Africanos? ¿Asiáticos? La dificultad estaba en definir esta compleja y rica identidad que originaba prejuicios como el de ser inferiores por ser distintos de sus conquistadores y colonizadores. Trataron, aunque inútilmente, de ser como éstos. Sus hábitos y costumbres, al querer cambiarlos, mostraban lo distinto que eran pero también lo que de inferior supuestamente tenían en relación con sus colonizadores. ¡Ser como Europa o ser como la América al norte de la región! ¡Ser los Estados Unidos de la América del Sur! ¡Ser los yanquis de la región! ¡Ser como los ingleses, franceses u holandeses! Pero no ser lo que se es. La América que se denominará Latina tratará, por el contrario, de captar y afirmar su propia identidad a partir de los ineludibles contrastes de etnias y culturas, incluidas las de los colonizadores. Se afirman las semejanzas y niegan las diferencias que les separaban de sus modelos. Inútil afán por ser otro que sí mismos. Pero hábitos, costumbres y rostros delatarán los propios e inevitables orígenes. ¿Qué somos? La diversidad de orígenes parecía imposibilitar el obligado conocimiento.

Para alcanzar y afirmar la que se consideraba auténtica identidad se empezó a negar todo lo que la distinguía no sólo de sus conquistadores y colonizadores, sino de otros hombres originarios de la misma Europa que con sus industrias estaban dando origen a una identidad distinta de la impuesta por la conquista y la colonización ibera. Aún no se apagan los ecos de las preguntas que sobre la propia identidad se hacía Bolívar cuando se vuelve a plantear el interrogante en la América independizada. Lo hace el argentino Domingo F. Sarmiento: "¿Europeos? Tantas caras cobrizas nos desmienten. ¿Indígenas? Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la respuesta ¿Mestizos? Nadie quiere serlo y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. ¿Nación? ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimientot? ¡Conflicto de raza es el de esta nuestra América! Conflicto

fuera de aduana, llevándose grandes cantidades de este fertilizante a sus países de origen o practicando el comercio triangular.

El panorama naviero de la segunda mitad del siglo XIX aparece eslabonado a los canales propios de una cada vez mayor dependencia comercial de los países sudamericanos con respecto a Inglaterra. La compañía naviera británica Pacific Steam Navigation, al surcar con sus vapores ocho veces al mes los puertos del Pacífico sudamericano, había logrado, hacia 1863, concentrar un equivalente a cincuenta por ciento de la carga total embarcada, el cincuenta por ciento restante se seguía haciendo en los tradicionales veleros mercantes (Cocks 1864: 142). La década de los sesenta signará un cambio significativo en los tiempos, flujos de navegación y transporte de mercancías y pasajeros. La segunda revolución industrial subvertirá las viejas prácticas de navegación por el Pacífico, subordinadas al eje mercantil Pacífico-Atlántico. Sin embargo los viejos navíos de vela siguieron teniendo todavía un papel, en esas décadas de transición de los setenta y ochenta.

A contracorriente de la imagen vebérica de que el catolicismo queda desfasado frente al protestantismo por su mayor afinidad con la dinámica capitalista, las misiones católicas se anudaron bien con las claves políticas y comerciales de los nuevos tiempos. Los misioneros franceses de la orden de Piepis con sede en Valparaíso cumplieron un papel decisivo en la anexión chilena. Monseñor Jaussen, vicario apostólico de Tahití, le encargó al responsable de la referida orden religiosa, hacia 1871, que tomase contacto con el gobierno chileno, para que le propusiese la toma de posesión de la isla de Pascua. Desde ese año la armada chilena a través de las corbetas *O'Higgins* y *Abtao* arribó con alguna regularidad a la isla de Pascua. La propuesta religiosa tuvo un claro sesgo colonial y etnocida toda vez que su misión pascuense se apropió de tierras e indujo al gobierno chileno y a particulares a hacer lo propio. Más aún, ellos se ofrecieron como mediadores para forzar a los nativos a ceder sus tierras. En los años ochenta los hermanos Tati, Arupa Salmón y John Brandler (hijo) eran los principales propietarios de las tierras y ganado isleño, siendo representados por el cónsul chileno en Papeete, A. Goupil (Rodríguez 1993: 353-355).

La sorda disputa intercolonial en el Pacífico tenía como principales actores a Inglaterra y Francia. No obstante la superioridad naval británica se proyectó con relativo éxito una cierta escalada francesa. Esta última se apoyó en un agresivo programa de evangelización y colonización logrando consolidar posiciones estratégicas

en el Pacífico. Hacia 1888 entre los dominios franceses se encontraban: Tahití, Nueva Caledonia, las islas de la Sociedad, las islas Marquesas, el archipiélago Toumatu, las islas Gambier y las islas de Barlovento. Además Francia, vía la orden de Picpis, ubicaba dentro de su *hinterland* geopolítico la anexión chilena de la isla de Pascua. De otro lado Colombia desempeñaba también un papel subalterno en el marco de la estrategia sobre el Pacífico de Francia, al haberle vendido los derechos para la construcción del Canal de Panamá. La relación entre Panamá, la isla de Pascua y los dominios franceses en Polinesia y Oceanía se hicieron explícitos hacia 1889; la prensa francesa de oposición hizo suyo el argumento de que la isla de Pascua constituía un punto estratégico intermedio entre Panamá y Tahití para el abasto de carbón y víveres (Rodríguez 1993: 358-365).

2. La crisis oligárquica y neocolonial del sistema isleño

A principios del siglo xx la Pacific Steam Navigation, empresa británica dedicada a los servicios de transporte de carga, pasajeros, correos y "servicios intermedios" ejercía un real monopolio intraoceánico. Esta línea naviera articulaba el puerto de Liverpool con Chile, Perú, Ecuador y Panamá. La vía Magallanes trazaba la ruta principal de conexión con Europa antes de la fase expansiva del tráfico naviero por el Canal de Panamá que reconfiguró los tráficos y circuitos mercantiles Pacífico-Atlántico e intra-Pacífico. La otra línea cubría la ruta Valparaíso-Guayaquil vía los puertos intermedios chilenos y peruanos. La tercera vía era la que unía El Callao con Panamá y estaba comprendida dentro del *hinterland* mercantil de Nueva York (Byrne 1913: 293). El itinerario de reembarque Panamá-Nueva York fue cubierto por la Royal Mail Steam Packet Company (Jerome 1912-1913: 264). Entre los productos asiáticos que eran comercializados en Sudamérica se encontraban los agropecuarios (arroz y especias), así como artesanales (artículos de mimbre, paja, bambú y esterados) procedentes de China y Japón (Jerome 1910: 210). Las fuentes británicas reportan estadísticas sobre flujos comerciales del Perú con Asia en el siguiente orden cronológico: con China desde 1897, con Japón desde 1899 y con Hong Kong a partir de 1908 (Jerome 1906-7: 152-156).

La Pacific Steam Navigation al parecer ejercía a su vez el control de lo que podrían ser dos subsidiarias en América del Sur: la Steamship and Dock Company del Callao. Por otro lado, sería interesante rastrear el papel de la única línea de procedencia asiática

sobre el Pacífico latinoamericano, nos referimos a la Toyo Kisen Kaisha que realizaba viajes entre los puertos de Valparaíso, Iquique, Callao, Salina Cruz y Hawaii hasta Hong Kong y los puertos japoneses (Jerome 1912-1913: 265). Un reporte del año de 1913 de ingreso de vapores japoneses al puerto de El Callao registró un total de doce embarcaciones, con un tonelaje de carga equivalente al diez por ciento del servicio brindado por los vapores británicos (Wilson 1914: 340). El tráfico comercial entre los puertos sudamericanos y Hong Kong a través de la flota mercante japonesa estaba en manos de comerciantes chinos (Jerome 1912-1913: 260). Por esos años, el servicio de cabotaje a lo largo de los puertos sudamericanos del Pacífico Sur, que alimentó las frágiles líneas de comunicación e intercambio discreto entre las respectivas economías regionales de los países ribereños, siguió siendo tributario de los principales circuitos mercantiles intraoceánicos con el Asia (China, Japón, Hong Kong), la Polinesia (Hawaii) y Oceanía (Australia, Nueva Zelanda).

¿Qué duda cabe que el Océano Pacífico durante los últimos quinientos años, ha sido un espacio abierto a las intromisiones coloniales y que todavía en el presente no ha concluido su fase de descolonización? Esta situación obligó gradualmente a los países ribereños sudamericanos, alcanzada ya su independencia, a configurar nuevas políticas sobre sus respectivas soberanías a partir de la valoración de sus recursos marítimos así como del complejo isleño que se expandía frente a sus costas. Pero el mayor despliegue en aras de la soberanía de las islas sudamericanas fue posterior a la Segunda Guerra mundial. En 1947, Chile y el Perú fueron los primeros países que adoptaron la distancia de las doscientas millas como límite de la soberanía y jurisdicción nacionales sobre el Pacífico. Ecuador se integró a esta postura de sus vecinos al suscribir en 1952 la denominada Declaración de Santiago, que creó la Comisión Permanente del Pacífico Sur como órgano coordinador de la política tripartita en los campos jurídico, científico y tecnológico (Vargas y Vargas 1976: 82).

El proceso de descolonización de los sesenta sentó nuevas condiciones para redefinir las políticas tercermundistas sobre el Pacífico. La Tercera Conferencia de la ONU sobre el Derecho del Mar (Caracas, junio de 1974), encontró unificada a la delegación latinoamericana sobre el régimen de islas y la zona económica de las doscientas millas. Pero más significativo fue el hecho de que la invocación de que "no hay doce sin doscientas" logró a su vez la convergencia de las posiciones de los países asiáticos con los latinoamericanos frente a las posiciones duras y hegemónicas de las grandes

potencias (Vargas y Vargas 1976: 65). Aunque el actual entramado internacional se ha hecho más complejo y riesgoso en el marco asimétrico y conflictivo del actual proceso de globalización, el proyecto Cuenca del Pacífico no ha revertido los posicionamientos de 1974 en la ONU. Al momento de escribir esta comunicación se hace más familiar la idea de pensar la Cuenca del Pacífico como el Mediterráneo del siglo XXI. Las nuevas tecnologías han contraído los espacios y los tiempos que marcan sus interacciones sociales más distantes.

Desde el mirador latinoamericano, una somera revisión historiográfica sobre el Pacífico es ineludible, a manera de esbozar la densidad histórico-cultural de este polémico espacio. No hacerlo nos situaría con exceso en los limitados marcos de la coyuntura y sus avatares ideológicos. Las primeras monografías históricas sobre las islas del Pacífico sudamericano comienzan a ser desempolvadas y discutidas a la luz de nuevas investigaciones. Los nuevos tiempos exigirán una mayor atención a las problemáticas vinculadas a la Cuenca del Pacífico. Nuestra historiografía recién comienza a dar sus primeros resultados e inicia a su vez su balbuceante proceso de descolonización. La mitología territorial del Estado-nación en Chile, Perú y Ecuador, al ser marcada por los excesivos pesos de la subalternidad y dependencia exterior de estos países se afirmó como una espacialización de tierra firme, de territorialidad continental.

A la fecha la historia del Pacífico latinoamericano sigue por hacerse (Jara 1993: 268). Recuerdo que a mediados de los años setenta sólo encontré tres textos de calidad sobre los puertos peruanos del Pacífico (Islay, Mollendo, Malabrigo y Salaverry), textos que necesitaba como referencia para una investigación sobre la conversión de la caleta de Tambo de Mora en puerto, ubicada a unos doscientos kilómetros al sur de El Callao (Klaren 1970; Bonilla 1973).

El hecho de que exista una más abundante literatura sobre las conexiones de América Latina vía el Atlántico indican por un lado el carácter subalterno y complementario de la navegación por el Pacífico. Medio milenio de hegemonía atlántica no podía dejar de influir hasta en las temáticas historiográficas de nuestros latinoamericanistas. Y por el otro lado diremos que por tal situación los países latinoamericanos ribereños del Atlántico estaban en mejor disposición estratégica para recibir los pequeños flujos de comunicación e intercambio intracontinental. Las islas del Pacífico latinoamericano desempeñaban un papel todavía más subalterno de cara a las hegemonías o disputas entre las potencias del Atlántico. Hoy

los tiempos han cambiado y todo parece indicar que la Cuenca del Pacífico viene subvirtiendo la vieja lógica de la comunicación interoceánica a escala mundial. Quizás por ello, y cumpliendo el sino de la latinoamericanística de fin de siglo, fraternicemos en esta tarea de ir cubriendo gradualmente un ostensible vacío en el develamiento espacial de nuestra identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, Roberto, 1970. *Montalvo y García Moreno*, Puebla, Cajica Editores, 2 vols.
- Basadre, Jorge, 1961. *Historia de la República del Perú*, Lima, Ediciones "Historia", t. III.
- , 1971. *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Perú, Ediciones P.L.V., t. I.
- Byrne, Reuben M., 1913. "Informe sobre el movimiento mercantil, comercial y financiero del Perú durante los años de 1911-1912", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, vol. LXXII, *Annual Series* n. 5129. Se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. II, 1975, pp. 283-321.
- Bognoly, José A. y José Moisés Espinosa, 1917. *Las Islas Encantadas o el Archipiélago de Colón*, Guayaquil, Librería Gutenberg.
- Bonilla, Heraclio, 1973. *Islay y la economía del sur peruano*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- , 1974. *El guano y la burguesía en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Borah, Woodrow, 1975. *Comercio y navegación entre México y Perú en el siglo XVI*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior.
- Chard, Chester S., 1950. "Pre-columbian trade between North and South Sudamerica", *Kroeber Anthropological Society Papers* (Berkeley), pp. 1-27.
- Cocks, 1864. "Informe del Cónsul interino, sr. Cocks, sobre el comercio de Islay, correspondiente a 1863", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, vol. LXI, pp. 208-218. Se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. IV, 1975, pp. 139-160.
- Dancuart, Pedro Emilio y J. M. Rodríguez, 1906. *Anales de la Hacienda Pública del Perú*, Lima, t. IV.

- Derpich, Vilma, 1976. *Mercado de trabajo en el agro costeño e inmigración china en el siglo pasado*, Lima, UNMSM, mimeo.
- Diccionario Geográfico*, 1988. Madrid, Instituto Geográfico de Agostini/Planeta, vol. III.
- Empereire, Joseph, 1979. *Los Nómades del Mar*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile.
- Estrada, Emilio y Betty Meggers, 1961. "A complex of traits of probable transpacific origin on the Coast of Ecuador", *American Anthropologist*, vol. 63, núm. 5, part. 1.
- Holm, Olaf, 1967. "Money axes from Ecuador", *Folk* (Copenhague), vol. 8-9, pp. 135-143.
- Jara F, Mauricio, 1993. "Valparaíso y las relaciones de Chile con el reino de Hawaii, 1845-1899", *Notas Históricas y Geográficas* (Valparaíso), núm. 4, pp. 268-279.
- Jerome, Lucien J., "Informe sobre el comercio y tráfico del Perú. Años 1906-1907"
- "Informe sobre el tráfico, comercio y finanzas peruanas, correspondiente a los años 1910 y 1911", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, 1912-1913, vol. XCIX, *Annual Series* n. 5008.
- , "El movimiento mercantil, comercial y financiero del Perú en 1908 y 1909", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, 1910, vol. CI, *Annual Series* n. 4423. Para estos tres informes se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Perú, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. II, 1975, pp. 143-189, 191-256 y 257-281, respectivamente.
- Klaren, Peter, 1970. *La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del Apra*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Lavalle y García, José Antonio de, *El guano y la agricultura nacional*, Lima, s/f.
- Mariátegui, José Carlos, 1957. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- Massone Mezzano, Mauricio, 1980. *Cultura selknam (ona)*, Santiago de Chile, Ministerio de Educación.
- Medina R., Alberto, et al., 1975. "El piloto Juan Fernández y las islas que llevan su nombre", en *Las Islas de Juan Fernández de Orellana*, Santiago, Universidad de Chile, pp. 24-75.
- Plath, Oreste, 1995. *Chiloé mundo fantástico*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Porter, David, 1971. "Recorrido por la costa peruana en 1813", *Colección Documental de la Independencia del Perú*, tomo XXVII, vol. I de *Relaciones de Viajeros*, traducido del inglés por Estuardo Núñez, Lima.
- Ricketts, Charles Milner, 1826. "Informe... a Lord Canning" se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informes*

- de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Perú, Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. I, 1975, pp. 77ss.
- Rodríguez Canessa, Antonio, 1993. "Valparaíso y la integración de la Isla de Pascua a Chile. Primeras reacciones en Francia 1888-1890", *Notas Históricas y Geográficas* (Valparaíso), núm. 4, pp. 352-366.
- Rostworoski de Diez Canseso, María, 1977. *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispanica*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Sámano-Xerez, 1937. *Relación*, París, ed. de Raúl Porras Barrenechea. (*Cuadernos de Historia del Perú*).
- Schurz, William Lytle, 1939. *The Manila Galleon*, Nueva York.
- Torero, Alfredo, 1984. "El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador", *Revista Andina* (Cusco), año 2, núm. 2 (diciembre), pp. 367-389.
- Vargas, Jorge A. y Vargas C., Edmundo, 1976. *Derecho del Mar. Una visión latinoamericana*, México, Editorial Jus.
- Vicuña, Carlos, 1946. *En las prisiones políticas de Chile*, México, Cruz del Sur.
- Waldman, Gilda, 1985. "Isla de Pascua: ¿pista de aterrizaje o base bélica nuclear?", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (México), núm. 121 (julio-septiembre), pp.121-125.
- Wilson, George G., "Informe sobre el intercambio comercial, comercio y finanzas del Perú durante el año de 1913", *House of Commons, Accounts and Papers*, Londres, 1914, vol. XCIII, *Annual Series*, núm. 5292. Se consultó la versión en español incluida en *Gran Bretaña y el Perú: Informe de los cónsules británicos: 1901-1919* de Heraclio Bonilla, comp., Instituto de Estudios Peruanos/Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, vol. II, Perú, 1975, pp. 323-348.
- Yepes, Ernesto, 1972. *Un siglo de desarrollo capitalista en el Perú: 1820-1920*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

LA REGIÓN DE SIBERIA Y DEL LEJANO ORIENTE EN EL DESARROLLO DE LAS RELACIONES CON AMÉRICA LATINA

Por Aleksandr SIZONENKO
INSTITUTO DE AMÉRICA LATINA,
ACADEMIA DE CIENCIAS DE RUSIA

LOS ACONTECIMIENTOS DE LOS ÚLTIMOS AÑOS muestran el reforzamiento del papel y la influencia de las regiones de Asia y del Pacífico, en particular de sus grandes partes integrantes, en los negocios mundiales, aumentando la importancia de los países que se encuentran en esa zona.

La zona asiática del Pacífico, que abarca a más de treinta países, en donde está la mitad de toda la población del planeta, dispone ahora de más de 56% del producto bruto global (excepto Rusia) y de 42% del comercio mundial.

Está aumentando la autoridad de las organizaciones internacionales de esa zona, como el Consejo de Cooperación Económica de los Estados de la Zona del Pacífico, la Organización de Cooperación Económica de los Estados de la Zona Asiática del Pacífico, y también de las estructuras regionales, como por ejemplo, de la Comisión Permanente del Sur del Pacífico. El fortalecimiento de la autoridad de los países de América Latina y de la política que en el último año realizan en aquella zona lo confirma: la adhesión de México a la Organización de Cooperación Económica de los Estados de la Zona Asiática del Pacífico en noviembre de 1993, y la de Chile en la sesión ordinaria celebrada en Bogorá (Indonesia) en noviembre de 1994.

En los años noventa la zona del Pacífico pasó a ser en definitiva un elemento integrante de la política exterior de los grandes países de América Latina tales como México, Colombia, Perú, Chile. Al usar la palabra en el senado en 1983, el ministro de Asuntos Exteriores de México, Fernando Solana, haciendo hincapié en que la

zona oriental de la Cuenca del Pacífico se caracteriza por su desarrollo económico muy rápido, declaró francamente que "debido a eso, se convirtió en la orientación principal en nuestra estrategia de diversificación".¹

A la arena del Pacífico empieza a salir, cada vez con más fuerza, el mayor país latinoamericano, Brasil, que tiene sus propios intereses, grandes y permanentes en esa región. Últimamente Rusia también dinamiza su presencia en el Pacífico, que ha tenido varios momentos: en el siglo XVIII, los rusos aparecieron en las costas siberianas; luego Rusia estableció contactos con los países latinoamericanos del Pacífico a través de sus marinos-navegantes desde el comienzo del siglo pasado; actualmente el Pacífico puede servir como puente entre Rusia y los países latinoamericanos. Son ejemplos de ello las visitas del presidente Boris Yeltsin a Corea del Sur, a Japón, y también una serie de diferentes convenios. Un trabajo muy serio realiza en este sentido el comité nacional de Rusia para la cooperación con los Estados de la zona asiática del Pacífico, la asociación por el diálogo y colaboración con los Estados y con los científicos especialistas en esa zona. Los diplomáticos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Rusia empiezan a consultar sobre cuestiones del Pacífico con los países de América Latina. En enero de 1995, una delegación de la Duma del Estado de Rusia participó en un encuentro —en Acapulco, México— de los parlamentarios de los Estados de la zona asiática del Pacífico.

En América Latina aumenta el interés por establecer relaciones multilaterales con Rusia a través del Pacífico; así lo manifestaron en sus intervenciones los presentes en las mesas redondas dedicadas a la zona del Pacífico, celebradas con motivo de las ferias tradicionales en Santiago de Chile. En noviembre de 1993 las autoridades de la zona libre de Iquique (Chile) expresaron el deseo de establecer relaciones comerciales permanentes con el extremo oriente de Rusia a través de Najodka e invitaron a una delegación de la zona económica libre de esa ciudad a visitar Chile. Los empresarios latinoamericanos también reiteradamente han expresado su deseo de comerciar con el Extremo Oriente y Siberia.

Están dados también los primeros pasos por la parte rusa. Así, a principios de 1994, el gobernador del Territorio de Vladivostok, Evgueni Nozdratenko, visitó Chile y mantuvo conversaciones con

¹ *Contexto Mexicano* (Boletín informativo de la Embajada de México en Moscú), núm. 2 (1993), p. 16.

las esferas de negocios sobre cooperación económica. Las empresas de Siberia participan regularmente en las ferias internacionales de Santiago de Chile. La dirección de la zona económica libre de Najodka valoró positivamente la iniciativa de mantener relaciones directas con Chile a través de Iquique. La idea de establecer el "puente del Pacífico" entre Rusia y América Latina se abre camino cada vez con mayor fuerza, particularmente se acentúa en las declaraciones de representantes gubernamentales de Rusia sobre la posibilidad de comprar y suministrar cereales a Siberia y al Extremo Oriente no a través de la parte europea de Rusia, sino por el Pacífico; llama la atención la posibilidad de comprar productos en Argentina y transportarlos desde la zona económica libre de Iquique (Chile). Pero, a pesar de los avances logrados, esa idea por ahora se encuentra en la etapa inicial; su realización tropieza con dificultades tanto objetivas (como las dificultades financiero-económicas, la gran distancia, el poco conocimiento mutuo de los socios de mercados, etc.) como subjetivas (la costumbre de colaborar con los socios tradicionales, la falta de deseo para encontrar nuevas formas y vías de cooperación).

Al mismo tiempo se debe señalar que el Lejano Oriente de Rusia y Siberia pueden encontrar en los países de América Latina, que se desarrollan velozmente, buenos socios en perspectiva, y comprar sus productos tradicionales: café, frutas, cacao, azúcar, carne, diferentes artículos industriales, etc., que satisfagan la demanda en estas regiones de Rusia. Es importante tener en cuenta que actualmente las mercancías dirigidas a Siberia y Lejano Oriente pasan por el puerto de San Petersburgo, lo que resulta mucho más caro que las vías aún no utilizadas del Pacífico. Por ejemplo, el transporte de un contenedor de 20 pies de Valparaíso a San Petersburgo cuesta 3 mil dólares, mientras que de Valparaíso a Najodka a través de Pusan (Corea del Sur) cuesta 2,5 mil dólares (tal transporte de cargas con transbordo en Pusan se hace de vez en cuando). Si añadimos a eso que el transporte por ferrocarril de ese contenedor de San Petersburgo a Siberia, a finales de 1994, costaba 2 millones 230 mil rublos por la distancia de 5 mil kilómetros, y 3 millones 957 mil rublos por 9 mil kilómetros, y que las tarifas ferroviarias se incrementan en 10-1% mensuales, uno puede imaginarse el importe de la diferencia pagada por el empresario ruso al no aprovechar las vías del Pacífico.

Además, es necesario subrayar que las regiones arriba mencionadas también pueden ser de sumo interés, en todo sentido, para los países de América Latina, pues el vasto territorio de la Región Oriental de Siberia, que comprende la República de Buriatia y

Tuva, el territorio de Krasnoyarsk y las provincias de Irkutsk y Chita, constituye el 24,1% de todo el territorio de la Federación Rusa con un 6,2% de la población del país.² El complejo industrial de esa región se asienta en un potencial de riquezas naturales único. Aquí se hallan concentradas considerables partes de los recursos energéticos, combustibles, acuáticos y forestales, de minerales no ferrosos y materias primas químicas. La Siberia oriental dispone de todas las condiciones para el desarrollo de nuevos centros mineros, de industrias metalúrgicas no ferrosas y químicas, así como bases de extracción de petróleo y gas. Las inversiones en la economía de la región, nacionales y extranjeras, permitirán crear en Rusia las primeras grandes empresas de procesamiento de carbón a combustibles líquidos y gas artificial, lo mismo que asegurar el incremento de la producción de metales refinados y la elaboración (en 3-4 veces) de enchapados, planchas de madera o muebles.³

La región del Lejano Oriente con el centro en Vladivostok también tiene buena perspectiva; constituye 36% del territorio de la Federación Rusa, la integran siete grandes unidades administrativas: República de Saja (Yakutia), Territorios de Primorie y de Jabárovsk, provincias de Amur, Magadán, Sajalín y de Kamchatka. En 1993 la población de la región constituía 5,4% de la población de la Federación Rusa; en la industria nacional estaban ocupados 3,7 millones de personas.

La región económica del Lejano Oriente se caracteriza por su elevada participación en la industria (88%), su estructura representa 30% de las industrias de extracción, suministra a la economía del país diamantes, oro, estaño, tungsteno, mercurio, plomo, etcétera.

El Lejano Oriente aporta a la economía de Rusia como el 90% de la soya, cerca del 60% del pescado, el 10% de la madera; produce una buena cantidad de medicamentos; le corresponde cerca de 20% del intercambio comercial de la Federación Rusa.⁴ Las reservas del carbón se calculan en 13 mil millones de toneladas. En la gran zona de la plataforma continental-marítima, además de los yacimientos de petróleo y gas, se han descubierto y están en explotación depósitos de hierro, manganeso, estaño, oro y tungsteno.

La región dispone de 28,3 mil millones de metros cúbicos de reservas de maderas, entre éstas gran cantidad de especies valiosas.

² Rusia. *Guía del inversionista*, Moscú, 1993, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

Los recursos biológicos de las 200 millas de la zona marítima se valoran en 25,8 millones de toneladas, entre ellos, 23 mil toneladas de peces.⁵

Uno de los métodos para implementar la actividad comercial de la RELO (Región Económica del Lejano Oriente), como de toda la región occidental de Rusia, para incorporarla al sistema mundial de relaciones comerciales, es la formación y desarrollo de las zonas económicas libres. La mayoría de estas zonas actúan ya en la ciudad de Najodka.

Las autoridades y los círculos empresariales de la región del Lejano Oriente consideran oportuno conceder condiciones de privilegio a las empresas mixtas en las industrias productoras de artículos electrónicos industriales, domésticos y de alimentación; de reparación de barcos, de modernización de puertos marítimos, en la fabricación de objetos de tratamiento maderero y en la industria de pasta celulósica y de papel.⁶

Se considera en perspectiva desarrollar el turismo en el Lejano Oriente, que es uno de los lugares más pintorescos de Rusia, tomando en cuenta además que su infraestructura fue creada en los años anteriores. La ciudad de Vladivostok y sus atractivos alrededores podrían convertirse en un centro balneario, sobre todo en agosto-octubre, la época más agradable por el clima.

Perspectivas interesantes y muy prometedoras que representan Siberia y el Lejano Oriente atraen la atención de los empresarios extranjeros. Ese interés lo manifestaron los participantes latinoamericanos de los Foros del Pacífico en 1988 y 1990.

En marzo de 1994, en una entrevista con el corresponsal de ITAR-TASS en Buenos Aires, el presidente del Consejo del Banco Unversal Ruso, A. Kolomeichuk, dijo que la delegación que encabezaba encontró en Argentina a socios dispuestos a invertir capitales en la Federación Rusa y a desarrollar sus operaciones no sólo en Moscú, sino también en las ciudades siberianas como Tomsk, Omsk, Novosibirsk, Jabarovsko, Najodka.

El problema de las inversiones extranjeras es muy importante para las regiones orientales de Rusia, ya que su cuota es sólo de 10% (no más de 100 millones de dólares) de todas las inversiones extranjeras a nuestro país.⁷

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ *Izvestia* (Moscú), 7 de febrero de 1995.

Habida cuenta de lo arriba mencionado, el problema de atraer inversiones de América Latina para Siberia y el Extremo Oriente, incluyendo la esfera de la infraestructura, se considera importante y actual. Eso se constata por las grandes dificultades que confrontan hoy día las zonas del Lejano Oriente y Transbaikalia, de las cuales se habló francamente en las sesiones de diputados de los órganos legislativos regionales a principios de 1995. En su llamado a las autoridades centrales demandaron cambiar la política a realizarse en cuanto al Lejano Oriente: pues si los grandes poderes centrales de Rusia no le prestan ayuda urgente a la provincia de Sajalín, la Duma provincial buscará ayuda en los países de la región asiática del Pacífico.⁸

Posibilidades reales pueden abrirse paso al colaborar los científicos de Rusia y América Latina en los problemas vitales como la ecología, la protección y elaboración racional de los recursos naturales del Pacífico, así como también en diferentes trabajos tecnológico-industriales, pesquería, etc. En este dominio hay buenas posibilidades de trabajo y proyectos científicos conjuntos ruso-latinoamericanos, con la colaboración fructífera de ambas partes.

El propicio clima en el estado actual de las relaciones ruso-latinoamericanas puede contribuir al desarrollo de los lazos culturales de ambas partes a través del espacio acuático del Pacífico.

Estudiar y materializar todas las posibilidades existentes es lo que debe inscribirse en la agenda del desarrollo de las relaciones de Rusia y los países de América Latina.

⁸ *Izvestia* (Moscú), 3 de febrero de 1995.

EL PACÍFICO, LA OTRA CARA DE AMÉRICA LATINA

Por Leopoldo ZEA
PUDEL, UNAM

SIMÓN BOLÍVAR la víspera de la batalla de Ayacucho, el 7 de diciembre de 1824, seguro del triunfo de las fuerzas confederadas bajo el mando de Antonio José de Sucre, convoca a los pueblos libres de la región a una magna asamblea en donde se definiría el destino del subcontinente. La reunión se realizaría en la ciudad de Panamá, cumpliendo con lo expresado en su famosa Carta de Jamaica en 1815. ¿Por qué Panamá? “Parece —dice Bolívar en la circular— que si el mundo hubiese de elegir su capital, el Istmo de Panamá sería señalado para este augusto destino, colocado como está en el centro del globo, viendo por una parte el Asia y por la otra el África y la Europa... El Istmo está a igual distancia de las extremidades; y por esta causa podría ser el lugar previsorio de la primera asamblea... El día que nuestros plenipotenciarios hagan el canje de sus poderes, se fijará en la historia diplomática de América una época inmortal. Cuando, después de cien siglos, la posteridad busque el origen de nuestro derecho público y recuerde los pactos que consolidaron su destino, registrarán con respeto los protocolos del Istmo. En él encontrarán el plan de las primeras alianzas, que trazará la marcha de nuestras relaciones con el Universo ¿Qué será entonces el Istmo de Corinto con el de Panamá?”.

En esta región del continente se han dado cita diversas razas y culturas de Asia, África y Europa troquelándose una nueva y rica identidad. Para Bolívar la diversidad de razas y culturas no es la causante de los males que afligen a esta región, sino las ambiciones de los conquistadores, colonizadores y los grupos que están tratando de ocupar su vacío de poder. La gente que se ha encontrado en esta región de América viene del Pacífico y del Atlántico y dará origen a una extraordinaria raza mestiza que con el tiempo se expandirá sobre el resto del continente y el universo entero.

La integración racial, lejos de impedir la integración política y social de la región la hará posible. “Me es permitido colegir —dice Bolívar— que habiendo una especie de independencia individual en estos inmensos países no es probable que las facciones lleguen a constituirse de tal modo que una de ellas llegue a las otras. La misma abundancia, la misma variedad de colores da cierta neutralidad a las pretensiones que vienen a hacerse nulas”. No es ni el español ni el negro ni el indio ni el asiático el causante de los males, sino “la avaricia de los dominadores y la codicia de la nación que ha creado la servidumbre”.

“Estamos autorizados pues a creer —agrega Bolívar— que todos los hijos de la América española, de cualquier color o condición que sean se profesan un afecto fraternal recíproco, que ninguna maquinación es capaz de alterar... Nos dirán que las guerras civiles prueban lo contrario. No señor, las contiendas domésticas no tienen su origen en la diversidad de razas que forman la América, sino en la demagogia encaminada a satisfacer ambiciones y codicias de este o aquel individuo, como todas las que han afligido a las demás naciones”. Es una lucha global entre hombres que pretenden imponer su identidad y los que se resisten. Lucha singular en esta región del mundo, de la América de Bolívar, cuyas extraordinarias experiencias deberán ser compartidas con todos los pueblos de la tierra. Bolívar avizora así “una sola nación cubriendo el universo”.

Preocupación central de esta región en América ha sido encontrar y destacar los rasgos de su identidad. Rasgos y raíces originadas en los diversos pueblos cuya sangre y cultura lleva dentro de sí: Europa y África al otro lado del Atlántico, y los pueblos del Pacífico. En la búsqueda de estos pueblos salió Colón hace 500 años motivado por la gloria y por la insaciable codicia de sus patrocinadores. El genovés se tropieza con un continente desconocido. Buscaba la India, Cathay y Cipango descritos por Marco Polo. Llevado por este interés, Colón encubrió un continente de cuyas dimensiones no llegó a enterarse. Pero el fácil dominio de estas tierras y de su gente alentarán a otros navegantes patrocinados por otros gobiernos de Europa a seguir los pasos de Colón. A partir del descubrimiento se inicia la hazaña de la conquista europea sobre la totalidad de los pueblos de la tierra.

América será el enclave a partir del cual se ampliará la expansión, que lleve hacia la auténtica y codiciada Asia y hacia los pueblos de la Cuenca del Pacífico. Los europeos en la Edad Media habían marchado por tierra hacia el oriente durante las Cruzadas, tratando

de hacerse de las riquezas de los bizantinos, los musulmanes y los lejanos mongoles y chinos. Ahora se marcha por los mares al Occidente. A partir del continente con el que tropezó Colón, marinos y soldados llegados de diversas partes de Europa impondrán su dominio en el Pacífico como lo hicieron en el continente descubierto. Un continente situado entre Europa y África por un lado y Asia por el otro y donde sus múltiples raíces originaran una rica y compleja identidad.

¿Qué somos?, se preguntarán los hombres de esta América a partir de sus encontrados orígenes. ¿Americanos? ¿Europeos? ¿Africanos? ¿Asiáticos? La dificultad estaba en definir esta compleja y rica identidad que originaba prejuicios como el de ser inferiores por ser distintos de sus conquistadores y colonizadores. Trataron, aunque inútilmente, de ser como éstos. Sus hábitos y costumbres, al querer cambiarlos, mostraban lo distinto que eran pero también lo que de inferior supuestamente tenían en relación con sus colonizadores. ¿Ser como Europa o ser como la América al norte de la región! ¿Ser los Estados Unidos de la América del Sur! ¿Ser los yanquis de la región! ¿Ser como los ingleses, franceses u holandeses! Pero no ser lo que se es. La América que se denominará Latina tratará, por el contrario, de captar y afirmar su propia identidad a partir de los ineludibles contrastes de etnias y culturas, incluidas las de los colonizadores. Se afirman las semejanzas y niegan las diferencias que les separaban de sus modelos. Inútil afán por ser otro que sí mismos. Pero hábitos, costumbres y rostros delatarán los propios e inevitables orígenes. ¿Qué somos? La diversidad de orígenes parecía imposibilitar el obligado conocimiento.

Para alcanzar y afirmar la que se consideraba auténtica identidad se empezó a negar todo lo que la distinguía no sólo de sus conquistadores y colonizadores, sino de otros hombres originarios de la misma Europa que con sus industrias estaban dando origen a una identidad distinta de la impuesta por la conquista y la colonización ibera. Aún no se apagan los ecos de las preguntas que sobre la propia identidad se hacía Bolívar cuando se vuelve a plantear el interrogante en la América independizada. Lo hace el argentino Domingo F. Sarmiento: "¿Europeos? Tantas caras cobrizas nos desmienten. ¿Indígenas? Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la respuesta ¿Mestizos? Nadie quiere serlo y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. ¿Nación? ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimientot? ¡Conflicto de raza es el de esta nuestra América! Conflicto

enero era símbolo del inicio del Tratado de Libre Comercio. Los mismos sublevados lo reconocieron y de esta manera enfatizaron su inconformidad ante los augurios de un futuro todavía más amenazador que sus precarias condiciones de sobrevivencia pasada y actual. Pero encubría probablemente toda una serie de otros significados. Se subrayó muy justamente la importancia del primer día del año en la costumbre de cambio de autoridades,³ en todo el ámbito maya chiapaneco. Los mayas tienen por tradición elegir colectivamente a sus representantes en función de su honestidad, de su entereza y del prestigio que dichas características acarrearán para ellos. Al amanecer de un nuevo ciclo cívico, que es también el principio de un nuevo calendario agrícola, ritual y por ende social, los hombres de la comunidad que se consideran más dignos de asumir este cargo toman oficialmente el compromiso de representar públicamente a sus compañeros. Serán estimados en virtud de su cargo pero también en función del desempeño de sus tareas y del respeto que manifestarán hacia las instituciones colectivas. En esas culturas, el respeto se gana, no se hereda; el prestigio se adquiere, no se compra; el sistema político tradicional pone un acento desmedido sobre la legitimidad de un poder alcanzado por medio de un apego incondicional a las instituciones en vigor. Los reclamos y denuncias de ilegitimidad del poder gubernamental cristalizaron el día 1o. de enero, en un esfuerzo quizás desesperado de plantear (expresamente) el cambio de autoridades y la instalación de un gobierno de transición que gozara de credibilidad. No se trata aquí de justificar o invalidar dicha postura, sino de identificar en esta acción la reproducción de una de las costumbres más importantes de la vida social indígena. Ésa fue utilizada como forma de expresión, con su correspondiente carga de significado, y su origen o explicación se tiene que buscar en las formas tradicionales de representación del universo maya.

Hace mil años los mayas alzaban monolitos de piedra en su frondosa selva, cada vez que se cumplía un periodo de veinte años (es decir un "katun", no olvidemos que su sistema aritmético era vigesimal), y en ellos grababan los signos que inmortalizarían los méritos y logros alcanzados por sus prestigiosas autoridades. El primero de enero, los mayas de hoy alzaron una estela de piedra en el centro de nuestra conciencia, una forma muy suya de inmortalizar su movimiento y lograr que no sea recubierto por la selva de la represión, de la corrupción y del engaño.

³ Carlos Martínez Assad, Zona Abierta, *El Financiero*, 14 de enero de 1994, p. 3.

El día primero de enero, no sólo construyeron un nuevo proyecto de sociedad, abriendo simbólicamente una nueva rueda calendárica, también destruyeron las huellas de su humillación, signos igualmente históricos del desprecio en que se les tuvo a lo largo de los siglos.

La destrucción de la fachada del palacio municipal de Altamirano, realizada a mazazos por unos indios callados pero enérgicos en su determinación, expresaba con toda nitidez el deseo de destrucción de un modelo de autoridad arrogante, déspota y suntuosa. Los comerciantes chiapanecos siempre tuvieron hacia los indios actitudes que oscilaron entre el más profundo desprecio y un paternalismo condescendiente pero igualmente humillante. Durante siglos, las comunidades mayas tuvieron que soportar ser tratadas con displicencia o altivez por quienes se encargaban, desde las cabeceras regionales y principalmente desde San Cristóbal de las Casas, de comercializar y aprovechar sus productos agrícolas y artesanales, y en la actualidad de enriquecerse mediante el comercio turístico basado en el conocimiento de las culturas pasadas o actuales de los mayas de Chiapas.

El trabajo de los indios de hoy, su callada sumisión al orden impuesto por esas autoridades no del todo legítimas, se materializó en esas suntuosas fachadas (también remodeladas con dinero del Estado), que les recuerdan a diario el estado de deterioro de sus propias chozas de palos o de tierra. No resulta sorprendente que para denunciar tanto desprecio hayan abatido a martillazos las señas de su degradación. En todas las culturas de la humanidad, incluyendo a las culturas históricas de nuestro prestigioso pasado prehispánico maya, se encuentran huellas indelebles de mutilación de los edificios de la realeza o nobleza, cuando el peso del despotismo político gubernamental llegó a ser absolutamente intolerable para las poblaciones que lo padecían. Los hombres, ya lo dijimos, sellan sus más importantes decisiones mediante gestos simbólicos, la revuelta chiapaneca nos ofrece conmovedores ejemplos de ello.

Pero no sólo destruyeron fachadas de piedra, también destruyeron las fachadas de papel, mediante las cuales el poder judicial, las instancias policiacas, políticas y administrativas locales mantenían en estado de virtual terror y sojuzgamiento a la mayoría de la población nativa. Borraron las palabras falsas, mentirosas y deshonrosas: las palabras de engaño de los acuerdos nunca cumplidos; las declaraciones de falsa culpabilidad arrancadas bajo tormento o tortura;

las decisiones unilaterales que los condenaron al destierro, al exilio, a la miseria. Quemaron las decenas de miles de peticiones de las decenas de miles de familias expulsadas que nunca fueron leídas, atendidas y resueltas. Y luego abandonaron San Cristóbal de las Casas a sus turistas y comerciantes, después de haberse adueñado de ella, por vez primera en toda la historia de las rebeliones mayas chiapanecas. Si no hay algo altamente significativo en el deseo irrealizable de adueñarse tan sólo el espacio de unas horas de esa metrópoli regional crisol del despotismo político local, entonces nada tiene razón de ser en ese movimiento tan intensamente evocador de la "gigantesca carga histórica de desprecio y abandono" bajo la cual sus protagonistas fueron oprimidos.

Cosmovisión

LA destrucción de los archivos judiciales y la liberación de los presos simbolizó el repudio al "Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria" (*sic*).⁴ De nuevo los insurgentes llaman a la memoria colectiva y a su inaudita carga represiva de dolor y angustia, de injusticia y muerte. Los muertos están presentes en su lucha, retroalimentando a los vivos con el recuerdo de este interminable vía crucis: "nuestros muertos que regresarán a morir otra vez pero ahora para vivir".⁵ La mitología maya (e incluso toda la mitología mesoamericana) se construye en torno a una cosmovisión de ciclos solares. Al acabarse una era de la humanidad, al ser destruido el universo en el transcurso de un apocalipsis cósmico, los muertos se internaban en el inframundo, hasta que del alma de los muertos surgieran los miembros de la nueva generación, de la nueva era de humanidad, los que repoblarían un mundo liberado de todo vicio. Esa creencia en la reproducción cíclica del universo y en el renacer de los hombres hacia una nueva sociedad sigue presente en la memoria colectiva de los mayas y no por ello alimenta una guerra milenarista. La lucha de los indios de hoy es un movimiento social que se enmarca en una historia moderna de la cual son los protagonistas y testigos y que hace resaltar una plataforma de reivindicaciones acordes con su posición de explotación económica y social. Sin embargo, los modelos usados por ellos para

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

definir su estado de sujeción traducen la permanencia de un sistema conceptual dinámico y vivaz y negarlo ahora sería deshonesto. Porque sería afirmar que esos modelos de pensamiento rigen la lógica de sus intercambios y formas de organización en tiempo de paz, pero que dejan de tener relevancia en tiempo de rebelión.

ANTECEDENTES HISTÓRICO-IDEOLÓGICOS DE LA REFORMA NEOLIBERAL DEL ESTADO: EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE JUAN BAUTISTA ALBERDI

Por *Marta Elena P. de MATSUSHITA*
UNIVERSIDAD DE DOSHISHA, KYOTO

Introducción

La década de los noventa parece dominada por el tema de las privatizaciones y la reforma del Estado, de la cual forman una parte esencial. La amenaza del endeudamiento y la realidad de una crisis socioeconómica profunda, que caracterizaron a la "década perdida" de los ochenta, han desaparecido por completo del discurso político de los gobernantes latinoamericanos, para dar paso a un optimismo apoyado en algunos logros en el plano macroeconómico.

Los grupos gobernantes de América Latina aceptan las verdades proclamadas por el neoliberalismo y se muestran empeñados en un proceso rápido y profundo de reforma del Estado, avalado por Estados Unidos y los países europeos. Se proclama la muerte de las ideologías y el predominio de los intereses económicos, pero en realidad el discurso político del neoliberalismo está teñido de un fuerte color ideológico. El antiestatismo, el deseo de lograr un Estado que sea menos Estado, el repudio de todas las alternativas que no sean el capitalismo neoliberal y el repudio de los intentos populistas del pasado, hacen pensar que el citado repudio de las ideologías esconde en verdad el predominio no disputado de una de ellas, el neoliberalismo.

Mucho del discurso político en torno al enjuiciamiento del Estado intervencionista y al ideal de un Estado capaz de concretar el desarrollo no es nuevo. En este trabajo intentaremos rastrear el origen histórico-ideológico de esos planteos a través del análisis del pensamiento económico de Juan Bautista Alberdi, padre de la

Constitución argentina de 1853 y adalid de un proyecto de desarrollo dependiente para Argentina, y en general para América Latina.

El tema actual de la reforma del Estado

El neoliberalismo ha emitido un juicio categórico respecto del Estado, tal como ha existido y funcionado hasta ahora: el Estado, y especialmente sus instituciones económico-sociales dependientes del ejecutivo, ha tenido un papel excesivamente proteccionista e ineficiente, y una función administrativa opresora de la actividad económica privada, con un gasto público inmoderado y objetivos "populistas" de contenido político artificial y demagógico.

La reforma del Estado consiste en suprimir el papel rector del Estado en la sociedad, abrir paso a la iniciativa del gran capital financiero y empresarial privado, tanto nacional como extranjero. En esta noción de la reforma del Estado desempeña pues un papel esencial la apertura de fronteras al capital extranjero y el traspaso de las propiedades estatales a grandes monopolios privados, a los que se supone interesados en participar en actividades de utilidad pública, como telefonía, caminos, electricidad, previsión social y otras. Para abrir económicamente al país al proceso principalmente por vía de la privatización de las empresas estatales, se favorece la inversión de capitales del exterior, la eliminación de aranceles y la reducción del gasto fiscal.

El sustento económico del nuevo Estado ya no es el capitalismo de Estado, sino la economía de monopolios privados, cuyo poder reside en una alianza de la nueva techno-burocracia con las empresas y capitales transnacionales. El fundamento político del nuevo Estado es la racionalidad tecnocrática y los pactos burocráticos, con poca influencia de los partidos políticos y los grupos sociales. Los dirigentes políticos de esta reforma la ven como la única opción frente a vicios ancestrales, y se visualiza un futuro de América Latina integrada a la economía mundial, en una nueva división del trabajo, con las viejas industrias de la segunda revolución industrial, todavía necesarias al mundo y en especial a Estados Unidos.

No cabe duda que ha terminado un ciclo histórico, el estatal, y que el costo social de los cambios es muy alto. Esos cambios tienen repercusión inclusive en la identidad nacional, pues se ha derrumbado un Estado-nación capitalista en el cual se suponía que todos tenían cabida, y se ha levantado en su lugar un Estado basado en políticas económicas benéficas para una minoría.

Históricamente hablando, en América Latina no se ha formado una sociedad capitalista anterior al desarrollo del Estado moderno en el siglo XIX. El Estado ha intervenido para imponer un modelo de desarrollo a la sociedad en su conjunto, de modo que la economía capitalista dependía no sólo de la iniciativa estatal, sino que respondía a una suerte de "razón de Estado". La intervención del Estado ha tenido, desde 1930 en especial, dos características: a) Nunca ha ido en contra de la economía de mercado, sino que ha tratado de estructurarla, y b) ha representado una iniciativa política, basada en los argumentos teóricos que en su momento ofrecieron el keynesianismo y luego las teorías desarrollistas de la CEPAL. La excesiva expansión de la iniciativa estatal en el marco del populismo amenazó la calculabilidad del mercado, atentando contra la racionalidad económica.

El neoliberalismo condena toda intervención reguladora del Estado como funesta, y en esa condena olvida, como lo ha destacado Norberto Lechner, dos aspectos importantes: que la intervención creó las bases de un desarrollo industrial y que respondió a una voluntad mayoritaria y por lo tanto tuvo legitimidad.

Como es bien sabido, la ofensiva neoliberal se inició en Chile en los setenta y tuvo desde el principio un fuerte tono ideológico, al proponer un nuevo modelo de desarrollo. El énfasis se desvió de las demandas sociales para poner el acento en la oferta productiva.

La liberalización interna y externa tuvo resultados positivos en términos macroeconómicos, como la reducción del déficit fiscal y el control de la inflación. En esta reforma neoliberal, el Estado debe enfrentar altos costos políticos, entre ellos los que resultan de la disminución de los servicios sociales o de la desintegración social que ocurre por el avance del mercado. Por ello, el modelo neoliberal en realidad implica una fuerte intervención del Estado para reprimir las reivindicaciones sociales y para imponer, en especial a los sindicatos, la política de privatización y liberalización. Suponiendo que el proceso se realice en condiciones óptimas, puede verse que no hay ningún ejemplo de reconversión del Estado sin que éste asuma importantes funciones, como la del desarrollo tecnológico y científico o el perfeccionamiento del sistema impositivo. Esto significa que la reforma crea dos opciones: un Estado recreado o un Estado desmantelado, que es el peligro que puede darse en América Latina.

Hoy el modelo neoliberal es impuesto por regímenes de apariencia democrática, pero con un proceso de concentración de poder en el Ejecutivo y aun con ciertos rasgos autoritarios. Lo notable

es la identificación de la economía de mercado con los procesos de desregulación y privatización, y el fuerte antiestatismo ideológico.

A partir de la situación actual se construye una suerte de causalidad retrospectiva para denunciar como ineficaz la actividad económica del Estado. El proceso Estado-mercado es visto como una "suma cero", donde el avance de uno significa el retroceso del otro. Reina una evidente confusión acerca de las nuevas funciones del Estado y la propaganda de los grupos que proclaman la reforma llevados por la marea ideológica del derrumbe del comunismo, hace que se considere al mercado como la única instancia racional para ordenar la convivencia social. Alain Touraine¹ ha dicho que hay un modelo de acción sociopolítica específicamente latinoamericano, caracterizado por una interdependencia entre lo social, lo político y lo estatal, con una autonomía relativa y una imposibilidad de definir cada uno de esos factores independientemente de sus relaciones con los demás. Este modelo no tiene un eje definido, pero las grandes creaciones en América Latina no han sido obra de los movimientos sociales, sino formas de intervención política. De ser así, la decadencia de lo político-estatal resulta particularmente grave, afectando lo social.

Los críticos del modelo neoliberal señalan su aspecto de aceptación resignada de la dependencia, y la voluntad de abandonar la lucha en el plano de la innovación científico-productiva. Hoy casi no tiene contrapeso, pues la lógica del costo-beneficio monetario se presenta como forma definitiva del desarrollo político y social. Se busca apoyo para el modelo en el éxito económico de los países centrales y en el derrumbe del "socialismo existente", o sea el de la Europa centro-oriental. Las recomendaciones que llegan de los países centrales en realidad contradicen lo que allí ocurre (caso del gran déficit fiscal de Estados Unidos), pues en ellos no se deja todo a merced del libre juego del mercado. La desregulación en los países centrales no parece lograr resultados: Estados Unidos tiene la economía más desregulada y le va peor que a Japón, Alemania o Francia, que están mucho más regulados. El proyecto liberal, según sus críticos, no tiene en cuenta la realidad concreta del continente: Arocena ha dicho que se trata de una "remodelación del continente de aplicación a tambor batiente", y para el caso de Argentina, Atilio Borón ha observado que el plan de desregulación de la economía

¹ *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, Santiago de Chile, ORR, 1987.

Ese proyecto neoliberal es, por su carácter, un "producto de exportación" hacia el Tercer Mundo, y en virtud de tal carácter es que Arocena opta por llamarlo "subliberalismo", en lugar de neoliberalismo. La retirada del Estado crea polarización y miseria, pero los aladides del proyecto vuelven a ganar elecciones. Se advierte un extraño proceso de despolitización y de inmovilidad frente a un proceso que afecta negativamente, al menos a corto plazo, la vida de las mayorías. La proclamada "muerte de las ideologías" en realidad esconde el predominio de una de ellas. La palabra "política" se ha convertido en un sinónimo de atraso y penuria y en realidad los grupos dirigentes han tenido éxito en alejar al pueblo de las discusiones de los grandes temas nacionales, convertidos en cuestiones que sólo atañen al presidente y su gabinete.

Desde mediados de los setenta los países centrales, inquietos por la tasa de inflación y el declinar constante de la tasa de crecimiento (en el sistema keynesiano no podían darse ambas cosas simultáneamente), abandonaron el modelo keynesiano, y éste fue el primer embate contra el Estado de bienestar. Primero Inglaterra y luego los Estados Unidos declararon como objetivo expreso la destrucción del Estado de bienestar para dar un nuevo empuje a la expansión económica a través de las "fuerzas de mercado". El principio era claro: el Estado es ineficiente y debe ser reemplazado por el mercado. La política aplicada en el Cono Sur, por ejemplo, se basa en la ideología del mercado autorregulado, se cree que mientras el sector público produce ineficiencia y desequilibrio, el privado obra de modo estabilizador y eficiente.

En realidad, la gran crisis política y económica de los años ochenta obligó a los países latinoamericanos a redefinir la relación entre Estado y sociedad, entre gobierno y mercado, entre política y economía. Pareció surgir una doble oportunidad: superar las formas del autoritarismo y modificar un tipo de acumulación económica que desde fines de los sesenta había perdido su capacidad de expansión. Ambos objetivos pasan por la reforma del Estado, que por cierto no se agota en las privatizaciones, aunque sea éste su rostro más conocido. A pesar de las críticas que se formulan al proyecto liberal, no se ven otras opciones. Los intelectuales no dan todavía con una fórmula que reemplace a la neoliberal, y se prefiere ignorar ejemplos como el de Corea, donde hay una clara refutación de las oposiciones maximalistas entre Estado o mercado, con una economía mixta en la cual el gobierno ha tenido un importante papel asociándose con la iniciativa privada. La crisis del Estado, la caída

las oposiciones maximalistas entre Estado o mercado, con una economía mixta en la cual el gobierno ha tenido un importante papel asociándose con la iniciativa privada. La crisis del Estado, la caída del bloque soviético y la decadencia del tercermundismo, dejan al liberalismo como el "libreto del futuro".

Los orígenes del proyecto y el pensamiento de los Escritos económicos de Juan Bautista Alberdi

SE ha dicho que leer a Alberdi es como escuchar lo que dicen los gobernantes latinoamericanos hoy, o viceversa. Una lectura de los *Escritos económicos* de Alberdi muestra que las ideas del neoliberalismo de hoy tienen mucho en común con el ideario formulado en el momento de la organización del Estado moderno en Argentina conforme al proyecto del padre de la Constitución de 1853.

Alberdi es principalmente conocido como el jurista que elaboró las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, donde, según confiesa el autor, se proclaman los grandes objetivos de paz y progreso y los medios de realizarlos. Sin embargo, y aunque la ley fuese su profesión, Alberdi estuvo permanentemente preocupado por el tema económico, que fue cobrando importancia creciente en su pensamiento. Versado en la escuela económica liberal inglesa, hizo de Adam Smith su maestro indiscutido, como lo revela una lectura de sus *Escritos económicos*, plagados de citas de Smith y que permanentemente invocan su autoridad.

Hay quien afirma que Alberdi cambió muchas de sus posiciones en la última etapa de su vida, repudiando el fuerte internacionalismo de la etapa de las *Bases*. Es cierto que las consecuencias de la guerra del Paraguay en su sensibilidad y en sus ideas, hicieron que revisara sus ideas sobre el modo de "civilizar", sobre todo por ser un hombre que odiaba los enfrentamientos y las luchas. Sin embargo Alberdi siempre fue fiel a sus ideas sobre el modelo de desarrollo económico que esbozó para Argentina desde los tiempos de las *Bases*. Procuraremos demostrar cómo su fórmula de Estado sin funciones económicas, de entregar la tarea del enriquecimiento a la iniciativa privada, y de abrir las puertas al capital y la tecnología de los países centrales, son ideas que siguen viviendo en la política neoliberal de hoy.

Una teoría de la riqueza

ALBERDI afirmaba que había una pobreza típica de Sudamérica, definida como "un suelo rico ocupado por pueblos pobres". Esa

pobreza, lejos de ser una crisis, es un hecho secular, hereditario y fuertemente apoyado por las leyes y los hábitos de vida. Las causas básicas son dos:

a) Una idea falsa de lo que es la riqueza. Los sudamericanos, al estilo de los españoles, la entienden como un hecho natural, dado, cuando en realidad es una resultante moral, un fruto del esfuerzo del hombre. Se confunde lo que sólo es un instrumento para producir riqueza, la tierra, con la riqueza misma.

b) La pereza y el despido, dos hábitos heredados del carácter español. De origen español es el desprecio por el trabajo, y los sudamericanos viven en una contradicción, pues pretenden vivir bien, pero no trabajan como para mantener la vida que pretenden. Puesto en las palabras de Alberdi: "No se puede trabajar como un africano o un turco y vivir como un europeo". Campea un pesimismo intenso, pues Alberdi afirma que los sudamericanos son pobres cuando no trabajan y también cuando lo hacen, porque ignoran lo que Alberdi llama "el trabajo inteligente". Esto implica que el trabajo por sí mismo no basta para crear riqueza, que sólo la genera cuando el trabajo cumple ciertas condiciones, como la de la regularidad, la libertad, que se ve amenazada cuando hay algún tipo de monopolio, el apoyo del capital, el respeto social que rodea al trabajo, ennoblecido socialmente como una virtud y acompañado por hábitos de ahorro. Hay muchas contradicciones en el pensamiento de Alberdi sobre este tema del trabajo "inteligente" o sea basado en los conocimientos y en la educación, pero lo que emerge con claridad es la renuncia explícita a aspirar a la tecnología y por tanto a la industria. A su juicio, hay una total incapacidad intelectual en el hombre americano, como se revela en sus palabras: "un libro de ciencia o de arte sale del círculo de nuestra capacidad", o aquello de que "un libro sudamericano no paga un almuerzo europeo, pero con un sombrero de cuero sudamericano se puede comprar toda la obra de Adam Smith".

Sus juicios sobre la educación que se debe dar a la juventud también muestran el conflicto de posiciones. Dedicarse a formar a los jóvenes en la producción intelectual y científica es un "error completo de dirección". Hay sorprendentes declaraciones de que "la ciencia es un mero lujo, pues no hay industria a la que aplicarla". Parece ignorar que tampoco en Europa y Estados Unidos al principio había industrias, pero fue precisamente ese "trabajo inteligente" el que las creó. Dominan en las páginas alberdianas posiciones elitistas y de un colonialismo intelectual y científico. Se

muestra por completo desinteresado en la educación popular, afirmando claramente que el medio de progresar y desarrollarse no es "enseñar a leer y escribir a la parte más numerosa y bruta", sino el desarrollo de una minoría selecta. Por otra parte, sugería que los profesionales, en las distintas ramas, fueran traídos directamente de Europa, mientras la gente del país se dedicaba al comercio y el trabajo agrícola-ganadero. Como éste no se enseña en las universidades, estos centros de estudio en Sudamérica le parecían a Alberdi "sin objeto e ineficaces para el desarrollo". Con una gran indiferencia hacia la problemática social, Alberdi incluía los gastos en educación pública en el rubro de "gastos improductivos" del Estado, y propuso suprimir el presupuesto para la instrucción pública. Todo esto hace recordar la angustia económica en que se desenvuelven las casas de estudio hoy en América Latina.

Lo que verdaderamente educaría en América sería el comercio y el trabajo. Para corroborar este aserto, Alberdi nos señala que los países que más progresaron fueron los que mantuvieron un comercio activo, como Argentina y Chile, mientras Bolivia y Colombia, que tuvieron célebres universidades, han quedado atrasadas. En este contexto podemos valorar aquel juicio de Alberdi en el sentido de que el único medio de luchar contra la barbarie es el comercio con el mundo civilizado, los capitales y los inmigrantes que sacarán al país del atraso y la pobreza.

En cuanto al hábito del dispendio, nace del llamado "juicio hiperbólico" que el americano se forma sobre la riqueza del suelo, y el ejemplo de la Europa civilizada. La revolución de la independencia no hizo más que agravar la situación con la introducción del hábito del lujo, sin introducir en igual medida el hábito de trabajar y ahorrar. Tanto el individuo como el Estado gastan más de lo que producen, y el vivir del empréstito es el modo sudamericano de vivir.

El papel del Estado

Por definición, el Estado desempeña un papel económicamente nocivo, como causa de gasto y consiguiente empobrecimiento. El mayor peligro reside en que el Estado tiene capacidad de contraer deudas, por su autoridad, y la mejor expresión de esa situación son las emisiones de papel moneda, contra las que Alberdi se opone fuertemente, señalando que se trata de una actitud que conduce a la pobreza del país.

El papel negativo del Estado obedece a dos causas principales. La primera es el entusiasmo por las causas militares, una suerte de mal heredado de la experiencia de las luchas por la independencia. Se tiene una falsa idea de la grandeza y la gloria del país, y se pretende realizarla como empresa militar. Se ignora que los países no son respetados por sus hazañas guerreras, sino por su bienestar económico. Alberdi embiste de frente contra un tema tabú: el de juzgar a las grandes figuras del panteón guerrero, como San Martín o Bolívar. Asegura que en la vida de esos héroes no hay ninguna enseñanza que sirva para remediar la pobreza y el atraso, y critica el gran error que se comete en la escuela, cuando se enseña a las nuevas generaciones a ver a esos héroes como una vida a imitar. El contraste con el ejemplo norteamericano obsesionaba a Alberdi y hace recordar al lector que "Washington, a la hora de escribir su testamento político, se olvidó de la espada y de la gloria".

El segundo origen del papel negativo del Estado es el gasto público. Alberdi, fiel a su falta de confianza en la democracia, puntualiza que en las democracias se compra el apoyo, y el resultado es la empleomanía. El gobierno es un gran consumidor, y los sueldos públicos son un capital que desaparece, sin reproducirse. La "prodigalidad" es un instrumento democrático, y resulta sorprendente que las obras públicas, las subvenciones a empresas industriales y la instrucción pública entran en la categoría de "gastos improductivos" del Estado.

Acá surge la idea de Alberdi de que el progreso no se realiza por obra del Estado, sino de la iniciativa privada. La riqueza de las naciones, afirmaba, no es obra de sus gobiernos, sino de ellas. Si se confiara al gobierno la misión de hacer la riqueza del país, todas las naciones, sin excepción, estarían en la miseria. Bien entendido, el papel del Estado es pasivo, no hacer nada que perturbe la actividad económica privada. Un gobierno juicioso no piensa convertirse en empresario, sino todo lo contrario, mantenerse alejado de la actividad económica, asegurando la paz y el orden legal para que los capitales afluyan y la actividad privada se desarrolle sin trabas.

Alberdi afirmaba que el deseo de enriquecerse es un instinto natural del hombre, que predomina por sobre todos los planes y las políticas erradas. La verdadera libertad es la libertad de pensamiento, afirmaba Alberdi en su juventud; la verdadera libertad es la económica, sostenía cuarenta años más tarde, en los *Escritos económicos*. A lo que aspira el hombre es a la libertad de trabajar y enriquecerse, y de aquí deduce que la democracia es un ideal de "desparramar la riqueza".

Consecuente con ideas de que el papel que el Estado debe asumir en lo económico es básicamente negativo, pues consiste en un "no hacer", Alberdi rechaza enérgicamente la idea de bancos estatales. Esta idea le parecía de inspiración napoleónica y, a su juicio, sólo podía surgir y mantenerse en países que no tienen un concepto claro de la libertad y en tal sentido debe interpretarse su afirmación que los bancos de Estado pueden concebirse en países como Japón, Rusia o China, pero nunca en países como los europeos. Siendo un instrumento del Estado, los bancos estatales no son una institución económica, como es su verdadera naturaleza, sino política, y su función no está determinada por las necesidades económicas del país, a las que deben servir, sino a las necesidades políticas de los gobiernos. Alberdi en realidad desprecia la función de la política económica, ya que, a su juicio, es una suerte de instinto lo que lleva al enriquecimiento de las naciones, y no los "cálculos de economía política". Estas ideas muestran afinidad con la tan denunciada renuncia por parte de los gobiernos neoliberales como el de Menem hoy, a formular políticas económicas comprensivas y de largo plazo. Corriendo la argumentación albertiana por las vías que hemos venido exponiendo, habrá que preguntarse en qué consiste el sistema que concretamente debe ser adoptado para llegar al tan acariciado ideal de la riqueza.

El ideal del desarrollo dependiente

SI GUIENDO las enseñanzas de Adam Smith, Alberdi afirmaba que desde que la civilización existe, es fruto del intercambio, y que cada país debe producir lo que puede, según su aptitud. Esto significa que la organización económica de un país es algo dado, que no puede ser objeto de una elección libre. Las leyes y los gobiernos no tienen más que acatar y codificar lo que los hechos han determinado. No se trata de contradecir, sino de crear un ambiente propicio para que ese tipo de organización económica se realice con ventajas. Alberdi proclamó un ideal de desarrollo dependiente, en el cual América suministraría materias primas a la industria europea y recibiría de Europa las manufacturas y capitales. Alberdi aceptaba que se trataba de una dependencia, pero la consideraba una "dependencia libre" y de "pura civilización". Sin marina y sin industrias, Sudamérica está necesariamente bajo la dependencia de Europa, y no puede sacudirla por la fuerza, "a cañonazos", como sacudió su dependencia política de España en su tiempo. Aceptar

esa dependencia, resultado de su historia y su naturaleza, y convertirla en una ventaja, es el papel de los gobiernos y no formular otro tipo de organización económica.

En el aspecto moderno de su pensamiento, Alberdi acentuaba el carácter internacional de la riqueza, afirmando que el crédito y la ciencia no tienen fronteras. Sudamérica no tiene industrias que puedan competir con lo que Alberdi llamaba "la gran industria europea", basada en el uso del capital y el reemplazo del hombre por la máquina. Niega la tesis de que la incapacidad industrial se deba a la política colonial española solamente, pues han pasado ya tres generaciones desde la independencia, pero las cosas no han cambiado. Y no han cambiado porque a la industrialización se oponen causas naturales irresistibles, como son la abundancia de tierra y la escasez de mano de obra. Querer crear una industria es un propósito artificial y una de las causas de las crisis económicas es precisamente pretender rivalizar con Europa mediante la creación de una industria americana, supuestamente competidora de la europea, mediante leyes protectoras. Esa tentativa, aseguraba Alberdi, pertenece al mismo linaje de la batalla del Quijote contra los molinos de viento. Al calor de su argumentación, Alberdi formula un juicio histórico singular, por demás discutible: España no le hizo un mal a América por no darle industrias, sino un bien, en lugar de heredar una mala industria española, los países americanos, en nombre de esa "dependencia de pura civilización" que tanto entusiasmaba a Alberdi, pueden tener como suya propia a la industria de los países modernos de Europa a través del comercio. La riqueza está directamente identificada con el comercio internacional. En uno de esos juicios históricos muy globales a los que Alberdi era tan afecto, para ejemplificar y dar fuerza a su argumentación, daba como ejemplo a Inglaterra, Estados Unidos y Holanda como los más ricos por haber mantenido un activo comercio internacional.

Para los países americanos el comercio no sólo es fuente de riqueza, sino portador de civilización. Estados Unidos nos da el ejemplo de que a la libertad y la civilización se llega por la riqueza, y no viceversa. El comercio con países civilizados civiliza y educa, y por ello afirma que sin el comercio "el argentino andaría todavía desnudo como los indios", pues todo lo que se consume para la vida civilizada viene de Europa.

Lo que destruye al comercio es un mal sistema monetario, las tarifas proteccionistas y la ausencia de puertos. A solucionar esas carencias y abrir el país al comercio internacional deben dirigirse las

leyes internas y el derecho internacional. El enorme valor otorgado al comercio como principal actividad económica, capaz de convertir en riqueza la producción agropecuaria, explica la afirmación de Alberdi en el sentido de que "un comerciante hace por la libertad de su país más que diez soldados, porque lo puebla, lo enriquece y lo civiliza".

Capitales y empréstitos

CITANDO un sano principio, Alberdi afirma que tener dinero ajeno no es tener riqueza, y que la deuda pública empobrece al país que la contrae. Sin embargo, en el plano real de los hechos, lo que se observa es que el ahorro no está arraigado en los países americanos, y que por tanto se depende del capital extranjero. El ahorro, que genera capital, es la suma de ciertas virtudes, como previsión, moderación, orden. Cuando esas virtudes existen, el país es rico, aunque su suelo sea pobre. Se afirma la idea ya mencionada de la riqueza como un hecho dependiente del modo de ser de un pueblo. El ahorro y la formación de capital, que es su resultado, no se improvisa, demanda siglos. Por lo tanto, América está en situación de importar capitales, sin los cuales no habrá tampoco poblamiento, por no haber con qué pagar los salarios de los inmigrantes. Ya Alberdi había enfatizado esto en las *Bases*, cuando decía que un inmigrante sin capital es como un soldado sin armas.

La Constitución argentina, según la interpretación de Alberdi, "manda" llamar los capitales extranjeros, y se advierte su optimismo al afirmar que seguramente los capitales acudirán, pues se dirigen hacia donde faltan y donde se paga por ellos. Esa corriente de capitales requiere de ciertos estímulos y condiciones para canalizarse, básicamente resumibles en dos: dar al capital una completa libertad en la elección de su empleo y la seguridad de que su ganancia será respetada.

Alberdi registraba dos momentos de optimismo en cuanto al movimiento internacional de capitales hacia América. El primero fue el momento de la independencia, cuando acudieron capitales que fueron invertidos en la explotación de recursos naturales y en bancos, y el segundo fue la formación del Estado moderno, con los empréstitos y la inversión en el comercio exterior. Quizás el de hoy sería visto por Alberdi como un tercer y muy decisivo momento en el entusiasmo por las inversiones extranjeras.

Las experiencias muestran los pobres resultados obtenidos en la concurrencia e inversión de los capitales extranjeros, y es sobre este

aspecto que Alberdi llama a la reflexión. Los capitales han acudido, pero todo se ha perdido por la tendencia al empleo improductivo de esos capitales, ancestral tendencia de los gobiernos sudamericanos. Claramente advierte que los capitales no deben ser llamados para fomentar industrias, y considera una forma de uso improductivo —junto a los gastos en instrucción pública— a este destino de los capitales. Las inversiones adecuadas son en el comercio, o sea el transporte de las materias primas a Europa y de las manufacturas del Viejo Continente al Nuevo.

Balance y perspectivas

AESTAR con Alberdi, el predominio de los intereses económicos es indiscutible: nada se puede hacer en materia de gobierno cuando no se reconoce que los intereses económicos son el fundamento del edificio estatal. Esos intereses, creía Alberdi, son más fuertes que los gobiernos y son los que verdaderamente dominan a los países. La visión del panorama económico sudamericano le llevaba a pensar en una diferencia esencial con la situación europea o estadounidense: mientras en esos países la crisis económica es algo pasajero, y una suerte de "enfermedad de la riqueza", en Sudamérica es un estado crónico y global, que afecta a todo el organismo económico. Por otra parte, advertía que el efecto de las crisis económicas en los países desarrollados no es tan devastador, pues aunque la crisis destruya el capital, quedan intactas las fuerzas que lo crearon. En Sudamérica, en cambio, el capital es extranjero, y en caso de una crisis no se repone fácilmente.

Se leen en Alberdi muchas contradicciones acerca del origen del problema. Por momentos se afirma que el mal está en el carácter nacional (ocio, dispendio) y que no hay mal gobierno capaz de impedir la riqueza de los países, cuando deja al pueblo trabajar y enriquecerse. Se afirma en algunos lugares que esa tendencia al enriquecimiento es un "instinto" propio del hombre, y que aun los salvajes luchan por asegurarse su vida materialmente, pero en otros lugares se niega al hombre de origen español esa tendencia al enriquecimiento. No faltan, en contradicción con la explicación por el carácter nacional, afirmaciones de que la mayor y más genuina causa de pobreza en Sudamérica es el mal gobierno. Citando a Adam Smith, señala que en los países fértiles el empobrecimiento es resultado del mal gobierno o bien de su sistema social.

El optimismo, que por cierto no deja de contradecirse con muchas afirmaciones pesimistas, le lleva a afirmar que, a pesar de todo,

los países americanos han hecho notables progresos. Para el caso particular de Argentina, quedan en pie ventajas como sus ríos navegables, su clima favorable a la aclimatación de los trabajadores europeos, y la presencia del gaucho dedicado al trabajo rural. En este último juicio, de ver al gaucho como una "fuente de riqueza y honor argentino", se aleja de otros hombres de su tiempo y de sus ideas que despreciaban al gaucho y lo veían como obstáculo para el progreso. Lo que queda por hacer es, pues, abrir América al comercio libre con Europa, confiar a la actividad privada la tarea de enriquecer al país y limitar al Estado al papel de asegurador de la estabilidad, la seguridad y la paz. Siempre Alberdi enfatizó la necesidad de alejarse del modelo proteccionista norteamericano, y advertía sobre el error de suponer que la grandeza económica de Estados Unidos se debe a su proteccionismo, cuando en realidad lo que pasa es que su riqueza existe a pesar de la política proteccionista adoptada por los Estados Unidos.

El diagnóstico formulado por Alberdi sobre la centralidad absoluta del problema económico en los países sudamericanos tiene una actualidad que es puesta de manifiesto por la orientación fuertemente pragmática y centrada en lo económico con la que los gobiernos latinoamericanos procuran hoy enfocar los problemas que afectan a los países de la región. No menos actuales resultan las recetas alberdianas, formuladas hace más de un siglo, para superar las crisis económicas y salir del atraso, que no sólo significan pobreza para los países, sino también falta de reconocimiento por parte de la comunidad internacional. Apertura al extranjero y reducción del papel económico del Estado, pedía Alberdi, y esto se escucha también en el discurso de los gobernantes latinoamericanos de hoy.

El pensamiento antiliberal argentino, que critica la empresa política y cultural que va desde Caseros, pasando por Sarmiento y Mitre hasta llegar a la Generación del 80, aligera el rigor de sus juicios y aun muestra una apreciación positiva cuando llega la hora de referirse a Alberdi. En la constelación liberal, el nombre de Alberdi se convierte en sinónimo de heterodoxia, y aun merece el rótulo de "nacionalista", lo cual genera su aceptación por parte del campo antiliberal. Éste se esfuerza por hacer recordar que la producción alberdiana (según Fermín Chávez un 80%) es antiliberal y crítica de sus ex compañeros de generación, y constituye un repudio a la construcción de un país sobre la marginación y el desprecio de sus elementos humanos y culturales más genuinos.

Es por demás conocido, y no vamos a repetirlo aquí, que Alberdi tuvo "etapas" en su pensamiento, y que la etapa internacio-

nalista de las *Bases* con su desprecio por lo nativo, dio paso a una etapa de reflexión y revisión de su posición ideológica liberal. Las páginas escritas por Alberdi con motivo y después de la Guerra del Paraguay, que hirió no sólo su sensibilidad sino también su criterio civilizador, lo separan definitivamente de sus compañeros de generación. Ese alejamiento le ha valido que su nombre aparezca junto al de José Hernández, por ejemplo, como uno de los pilares de la reacción contra la "civilización de las bayonetas", inspirada por los sectores liberales desde Buenos Aires.

Si bien no puede negarse el cambio enfatizado por los autores de tendencia antiliberal, en cuanto a los juicios históricos, políticos y culturales de Alberdi, en el plano de las ideas económicas éste mantuvo su pensamiento con coherencia y constancia. Las ideas formuladas en las *Bases* sobre lo esencial de la cuestión económica, la identificación de la labor gubernamental con la formulación de políticas económicas de fortalecimiento y, por sobre todo, su modelo de desarrollo dependiente, basado en la complementación económica con Europa, no hicieron sino profundizarse. La incontable cantidad de páginas donde se encuentra citada la autoridad de Adam Smith, en sus *Escritos económicos* incluidos en los *Escritos póstumos*, puede darnos la medida de lo mucho que su liberalismo económico se profundizó y delineó con nitidez conforme fueron pasando los años.

Si bien el optimismo de Alberdi en cuanto a la futura marcha del país puede sonar estimulante, quedan en pie muchas dudas acerca de la prudencia del camino elegido para realizar ese futuro. Esas dudas no surgen sólo del hecho de haber propuesto ese modelo de desarrollo dependiente, sino de haberlo propuesto como un esquema definitivo, renunciando a crear en el país recursos propios, sobre todo humanos, para llegar a otro modelo más auténtico e independiente. Su pesimismo marcado acerca de la capacidad intelectual y científica del hombre del país y la consiguiente desconfianza en lo que la educación puede lograr, marca una diferencia que resulta favorable a Sarmiento, por la confianza de éste en el poder de la educación, si se traza una comparación entre ambos.

Hoy, cuando el tema de la reforma del Estado muestra su centralidad en la reflexión política y económica de América Latina, Alberdi vuelve a ser una presencia ideológica, y una lectura de sus textos puede ayudar, tanto en una función positiva como negativa, a buscar un rumbo adecuado, que lleve no a un Estado menos Estado, sino a un Estado que asuma funciones apropiadas para un auténtico desarrollo en los países latinoamericanos.

LAS EXPERIENCIAS ARGENTINA Y CHILENA DE COMBATE A LA POBREZA

Por Luis José Di Pietro Paolo
SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL
DE LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA, ARGENTINA

Introducción

CHILE Y ARGENTINA, dos países hermanos unidos por una extensa geografía, han transitado a lo largo de los dos últimos siglos por una historia de encuentros y desencuentros.

Pueblos de culturas semejantes, uno mirando al Atlántico y el otro al Pacífico, en ambos ha sido constante el esfuerzo por encontrar un crecimiento y progreso que respete los valores humanísticos de su identidad cultural y del cual participen todos los sectores de la comunidad.

Hay ambas naciones recorren experiencias similares en la orientación de sus políticas sociales que considero relevante poner de manifiesto en este Encuentro.

Chile. Evolución de las orientaciones de la política social

EN Chile es notorio que las diferencias de concepción acerca del sentido y el carácter que debe tener la política social obedecen básicamente al momento histórico por el cual ha atravesado el país. La intervención del Estado como agente generador del desarrollo, así como ha sido trascendental y profunda, ha sido relegada también como perversa y dispendiosa en lo que concierne al gasto social.

En este país las políticas sociales han evolucionado superando etapas necesarias. Hallamos así diferencias en los objetivos, cobertura y, especialmente, en el papel asignado al Estado en la producción, distribución y financiamiento de los programas.

De acuerdo con Schkolnik-Bonnefoy (1994) se puede elaborar una tipología que distingue cuatro etapas de la política social chilena.

1. Políticas pre universales (1920-1950). La primera etapa nace con la aplicación de políticas centradas básicamente en la protección al trabajo, donde el Estado asume un claro papel de "protector". Se da inicio a un conjunto de políticas orientadas a la seguridad social y las relaciones laborales, la salud y la educación.

2. Políticas universales (1950-1973). En la década de los cincuenta el Estado pasó de un papel protector a uno "benefactor" que lo ubicaba como velando por el "bien común" del conjunto de la sociedad. Surgen nuevas instituciones dedicadas a entregar servicios directamente (en salud, atención infantil, auxilio escolar, etc.), y se masifican programas hasta entonces dirigidos a grupos específicos.

Sin embargo, a fines del periodo contrastaban claramente los avances en el plano social con una hiperinflación que minaba el poder adquisitivo de los sectores populares y exacerbaba los desequilibrios macroeconómicos. Junto con el agotamiento de un modelo de desarrollo económico basado en la industrialización sustitutiva de importaciones comenzó a agotarse un modelo de política social.

3. Asistencialidad y subsidiaridad (1973-1989). Además de profundas transformaciones políticas, en este periodo se produce un cambio en la concepción de la política económica y social. La política social se supeditó al funcionamiento de la economía, basada en principios neoliberales. La concepción central era lograr una reducción del tamaño y acción del Estado, una focalización de los recursos en los grupos más pobres y la provisión de servicios sociales de manera descentralizada.

El principio de subsidiaridad implicaba concentrar el esfuerzo social en aquellos sectores donde la aplicación del modelo económico neoliberal generaba costos sociales mayores. La acción social debía focalizar sus recursos hacia aquellos hogares cuya subsistencia estuviera en peligro frente a las situaciones de crisis. La acción del Estado se va centrando en la entrega de una serie de subsidios directos a la demanda (pensiones asistenciales, subsidio único familiar, asignaciones familiares, alimentación complementaria, etc.).

Todas estas medidas, sin embargo, no lograron compensar las altas tasas de desempleo y la caída del poder adquisitivo de los salarios, por lo cual se constató un aumento en los niveles de pobreza y una mayor concentración de los ingresos.

4. Políticas sociales integradoras (1990-1994). La experiencia heredada enseñó al nuevo gobierno surgido en 1990 que el crecimiento económico por sí solo no permite asegurar un mejoramiento

en la distribución del ingreso ni una reducción de la pobreza. Por lo tanto el Estado debe participar activamente en la búsqueda de mayores equilibrios sociales, sin comprometer los logros alcanzados en la esfera económica. La política debe asegurar el desarrollo social para conseguir un desarrollo económico con equidad: "invertir en las personas para integrarlas al desarrollo".

A partir de la reforma tributaria (1990) fue significativo el aumento de los recursos destinados a los sectores prioritarios: salud, vivienda y educación. Paralelamente se redobló el esfuerzo en el ámbito asistencial, aumentando las pensiones y subsidios.

En esta última etapa se busca una inversión en capital humano con mayor nivel de educación y complementariamente, un Estado que genere programas específicos tendientes a lograr una mayor igualdad de oportunidades. En el corto plazo se ha podido registrar una fuerte reducción de la pobreza (de 40% a 32.7% de la población) como consecuencia de la inversión en las personas y el crecimiento económico.

El FOSIS: invertir con la gente

EL gobierno democrático que asumió en 1990 se encontró con que los programas de atención social vigentes tenían un carácter marcadamente asistencial, sin que el sistema permitiera a los beneficiarios obtener las herramientas necesarias para construir por sí mismos su bienestar.

Fue así que se creó el Fondo de Solidaridad e Inversión Social (FOSIS), vinculado al Ministerio de Planificación y Cooperación, como un instrumento que considera a los pobres no sólo como beneficiarios receptores de ayuda sino como actores capaces de su propio desarrollo. La finalidad de este Fondo es la de financiar la ejecución de proyectos y actividades que le son presentados por grupos y comunidades que viven en situación de pobreza o marginalidad y estimular la participación y la autoayuda de estos grupos en la solución de los problemas. Opera en forma descentralizada, respetando las características y necesidades regionales y locales. Sus fundamentos están vinculados a la concepción de un Estado cada vez menos paternalista y que fomente acciones que sean expresión genuina de los propios interesados.

El Fondo concibe a la pobreza como un fenómeno multidimensional, con diversos elementos que la provocan, condicionan y mantienen. Su objetivo es integrar a los sectores más pobres al sistema

social y productivo nacional, regional o local incentivándolos a participar activamente en su propio desarrollo. El centro de su acción consiste en financiar, respaldar y facilitar el esfuerzo y la iniciativa de la comunidad organizada. Sus programas y proyectos incentivan la autosustentación y su objetivo prioritario es colaborar en el fortalecimiento de una capacidad instalada que permita a los involucrados seguir funcionando por sí mismos.

El FOSIS orienta sus recursos en tres grandes líneas de trabajo:

1. Acciones, iniciativas y proyectos comunitarios de carácter productivo, destinados a mejorar los ingresos de las familias más humildes, ya sea del ámbito rural o urbano.

2. Una segunda línea de trabajo está orientada a la juventud de sectores populares pobres, que se traduce en: capacitación laboral, integración social y cultural, desarrollo de iniciativas culturales, artísticas, recreativas, etc.

3. Generación de capacidades de desarrollo en las localidades más pobres: fortalecimiento de la organización social, instancias de participación y recuperación de la autoestima y dignidad propia.

Para seleccionar los proyectos a financiar, el FOSIS ha fijado los siguientes criterios:

- a. Los proyectos deben contribuir a enfrentar y solucionar situaciones concretas de pobreza (focalización).

- b. No deben superponerse pero sí complementar la acción de otros organismos estatales o privados (articulación de las acciones).

- c. Las acciones financiadas deben ser capaces de autosustentarse a cierto plazo (sustentabilidad).

- d. Los proyectos deben contar con el aporte de la comunidad (contraparte).

Los resultados obtenidos en cuatro años de acción indican que el FOSIS ha financiado más de 5 200 proyectos con un gasto de 100 millones de dólares por parte del Estado. El 70% de los proyectos que financió fueron presentados y ejecutados por organizaciones sociales y no gubernamentales.

Argentina. Crecimiento y desarrollo social

LA lucha contra la pobreza en nuestro país, como ocurre en el caso chileno, se enmarca dentro de la cuestión más amplia del logro de un desarrollo social propio de toda nación moderna y del cual participen todos los sectores de la comunidad.

Como expresa el documento argentino presentado oportunamente en la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social realizada en

Copenhague: "La preocupación por el desarrollo y la integración social de la población ha sido un elemento constitutivo y permanente del proyecto colectivo de construcción de nuestra identidad nacional".

Desde fines del siglo pasado, la apertura del país a las distintas corrientes inmigratorias y la posibilidad cierta de su inclusión al sueño común de la edificación de una nación muestra la vocación integradora que siempre animó a la Argentina.

Con la legitimación del sufragio universal en 1912 se produce el acceso del partido radical al poder, y con él, la incorporación a la vida política del país de amplios sectores de las capas medias de la sociedad.

A mediados de la década del cuarenta, con el surgimiento del justicialismo, son los trabajadores urbanos y rurales los beneficiarios primeros y principales de un proyecto de comunidad que intenta dar respuesta a los complejos desafíos de la época.

En ese periodo, 1945-1955, la Argentina otorgó rasgo constitucional a los derechos sociales, con reconocimiento explícito a los derechos a la educación, a la salud y la previsión social, del niño, de la ancianidad, de la mujer, y de las comunidades indígenas, entre otros grupos de la población hasta ese momento al margen de la integración social.

Entre 1955 y 1983, a partir de las sucesivas rupturas de la continuidad democrática y de la imposición de gobiernos autoritarios, se resiente gravemente la configuración de una estructura social relativamente igualitaria y socialmente inclusiva. Así, el restablecimiento de la democracia en 1983 encontró al país convulsionado por una profunda crisis social y económica.

Ya desde mediados de los años setenta se apreciaba la agudización del agotamiento del modelo de sustitución de importaciones en el cual participaba nuestra nación. La combinación de desequilibrio fiscal y deuda externa determinó la adopción de políticas de ajuste que dieron como resultado la aceleración de la inflación y la caída de la actividad productiva, con severos efectos en el empleo y en las condiciones de vida de la población.

En síntesis, los ochenta culminan con un avance progresista en la democratización política del país pero con un grave deterioro de la situación socioeconómica que supuso la modificación de la estructura social, la fragmentación de los sectores medios y bajos y un empobrecimiento generalizado de la población. Nuevas tendencias hacia la desigualdad y la exclusión social reemplazaron los procesos socialmente inclusivos vigentes en periodos anteriores.

El sistema institucional de políticas sociales públicas

DURANTE muchos años la intervención social del Estado en la Argentina presentó características que la asemejaban a las propias del "Estado de bienestar" de los países centrales. Desde mediados de siglo, las intervenciones sociales del Estado pasan de un estadio previo de asistencialismo y beneficencia a políticas públicas de marcado sesgo universalista. Para satisfacer la finalidad de velar por "el bien común" de la sociedad se desarrolla y fortalece un conjunto de instituciones públicas dedicadas a la provisión directa de servicios sociales a la población, particularmente en la atención a la salud, la educación, la previsión social, la vivienda, la protección de la niñez y la tercera edad.

A mediano plazo, los resultados de la intervención universalista del Estado en las políticas sociales, sumado a las características de la estructura social y económica del país, permitieron la configuración de un panorama social relativamente igualitario, sin los desequilibrios extremos que para la misma época presentaban otros países de la región. Así, por ejemplo, hacia 1980 la Argentina registraba una esperanza de vida de 69 años, una proporción de analfabetos de 5% y una tasa de escolaridad de 94%.

De todos modos, más allá de estos logros, las instituciones de la política social comenzaron a manifestar fuertes signos de deterioro impuestos por la lógica de funcionamiento del sistema que les sirvió de soporte: fuertemente centralista, sectorizado y fragmentado y con crecientes tendencias a la corporativización. Los contenidos niveladores de la intervención estatal fueron progresivamente reemplazados por una oferta de servicios públicos deficiente y fragmentada, básicamente por falta de recursos. Esto influyó en el deterioramiento de la calidad de vida de la población, especialmente en el caso de los grupos más pobres, como las familias carenciadas de las áreas urbanas y rurales, los subocupados y desempleados.

A partir de los años ochenta, a la incapacidad del Estado para brindar cobertura a estos sectores se agregan los efectos perversos de la sobredemanda de servicios generada por el progresivo empobrecimiento de las capas medias, lo cual implicó desplazar a los más pobres del acceso a dichos servicios.

El marco político-social de los noventa

DESDE los inicios de la década de los noventa, la Argentina emprendió una profunda transformación de su economía acompañada

por modificaciones sustantivas en la configuración de la sociedad y en las relaciones entre el orden de lo público y lo privado.

La redefinición del papel del Estado en la sociedad y la economía, las políticas de estabilización y saneamiento del sistema económico, la apertura de la economía, la paulatina integración con los países del Mercosur, hacen que la intensidad de las reformas estructurales emprendidas representen un punto de quiebra irreversible y marquen el ingreso a un nuevo ciclo de modernización de la sociedad y la economía, con el abandono del modelo cerrado y estatista anterior y su reemplazo por un modelo abierto, asentado en el mercado y la iniciativa privada.

Los éxitos iniciales del programa económico y de las reformas emprendidas crearon las bases para afrontar la reforma impostergerable del sistema institucional de políticas sociales públicas y fortalecer la capacidad del Estado para el desarrollo de políticas activas de combate a la pobreza.

Los esfuerzos del gobierno en este campo se han orientado a propiciar la reforma de los sistemas institucionales y normativos responsables de la aplicación de esas políticas (trabajo, salud, educación, seguridad social, etc.) para adecuarlos a las condiciones y necesidades del modelo de desarrollo adoptado, apoyando fuertemente los procesos de descentralización y desconcentración institucional y operativa. Por ello han debido redefinirse las relaciones entre el Estado central y los estados provinciales a fin de que estos últimos adquieran un nuevo protagonismo, como asimismo se ha impulsado el surgimiento y crecimiento de organizaciones de la comunidad a fin de que cumplan su responsabilidad indelegable en la reconstrucción del tejido social.

En este marco, las políticas sociales son un elemento central de la configuración de un nuevo modelo societal, orientado a la equidad y a la justicia distributiva para garantizar el pleno despliegue de las capacidades individuales y neutralizar las tendencias a un desarrollo desigual de los sectores.

Un nuevo enfoque en políticas y planes sociales

EN los últimos años, la Argentina ha dedicado una importante cantidad de recursos a iniciativas destinadas a la atención de los grupos más desprotegidos. La inversión social ha pasado de 14.57% del PIB en 1983 a 18.03% del PIB en 1994.

Sin embargo, muchas veces esas políticas se han caracterizado por un bajo nivel de resultados, la dispersión y la escasa transparencia de sus prácticas.

Frente a esta problemática y las dificultades que plantea la modernización en los estilos de gestión se propuso sentar las bases para la construcción de un Sistema Nacional de Políticas Sociales que en el mediano plazo permita la aplicación de políticas integradas a partir de un modelo de gestión con orientación de demanda, garantizando la participación y la eficiencia en la acción.

La construcción de este sistema implica reconocer una variedad de actores institucionales con competencias y funciones específicas para contribuir al desarrollo social: a) el Estado, en sus diferentes niveles y funciones; b) el mercado, con la oferta de servicios sociales a los sectores medios y altos de la población; c) las organizaciones de la sociedad civil.

La Secretaría de Desarrollo Social

CLARO indicador del nuevo modelo de gestión propuesto es la creación de la Secretaría de Desarrollo Social, encargada de generar políticas hacia los sectores más pobres de la población, racionalizar la asignación de los recursos y transparentar su utilización, así como la coordinación de todas las políticas sociales sectoriales en el ámbito del Gabinete Social del Gobierno Nacional.

La elaboración de un Plan Social anual para el cumplimiento de este último cometido responde al objetivo de avanzar en un ejercicio compartido entre los sectores a fin de: a) fortalecer y eficientizar los recursos financieros y no financieros; b) colaborar en la adopción de un enfoque conceptual y operativo compartido; c) adoptar metodologías e instrumentos adecuados para la determinación de prioridades y metas; d) desarrollar las técnicas y herramientas necesarias para garantizar la ejecución descentralizada y participativa; e) garantizar sistemas adecuados de monitoreo y evaluación permanente de procesos y resultados.

Los criterios puestos en práctica en la ejecución de las políticas sociales ha permitido, por ejemplo, que la evolución de la pobreza en los hogares del Gran Buenos Aires pasara de 19.7% en mayo de 1989 a 11.9% en mayo de 1994.

Algunos de dichos criterios son:

a). Descentralización. En el campo de la política social la descentralización, como proceso de transferencia de responsabilidades y

de la capacidad de ejecutarlas, debe ser entendida como transferencia de "poder" del nivel central a los niveles provinciales, locales y a las organizaciones comunitarias.

El fortalecimiento de los gobiernos locales pasa en gran parte por la capacitación y la formación de gerentes sociales, y por el acceso a fuentes de información y utilización de metodologías de planificación adecuadas a sus necesidades.

b). Focalización. Con la adopción de este criterio se trata de no contraponer sino de complementar y corregir los déficits de las políticas sociales de corte universal en beneficio de los pobres. La incorporación de este principio implica que los programas sociales deben identificar claramente las poblaciones beneficiarias así como las metas a lograr y las pautas de control y efectividad de las mismas.

c). Participación. La insistencia en la aplicación de este criterio apunta a involucrar a la población como sujeto activo y opinante en la definición de las necesidades a ser atendidas (enfoque de demanda), en las prioridades asignadas y en la ejecución de los proyectos que se resuelva ejecutar. Asimismo la participación es un elemento central para garantizar la transparencia en el uso de los recursos.

Desde la Secretaría de Desarrollo Social se promueve y facilita la generación de formas organizativas locales, particularmente de los grupos más pobres y desestructurados, a fin de que puedan articular sus demandas y reclamos y participar en la solución de los problemas que los afectan. Asimismo se ha constituido el Centro Nacional de Organizaciones Comunitarias destinado a fortalecer la capacidad institucional de las organizaciones de la comunidad en las tareas de desarrollo y democratización político-social del país.

Esta visión global del enfoque conceptual de las políticas sociales en la Argentina actual muestra su correspondencia con las condiciones del contexto general del país, destacando la íntima vinculación de esas políticas con la tradición argentina de justicia social y solidaridad.

Conclusión

Las estrategias nacionales de superación de la pobreza, para ser efectivas, deben incluir decididas políticas de apoyo, incentivo y fomento de la participación a todo nivel.

En ambas naciones es necesario insistir en la creación de condiciones y oportunidades que favorezcan la generación y desarrollo de organizaciones sociales fuertes y autónomas, de modo que puedan constituirse en contrapartes válidas no sólo para la ejecución de

proyectos sino también en la definición de los planes y programas de inversión social.

En este sentido la experiencia chilena de fomento a las organizaciones de base —fuertemente a partir de los setenta— hace que se halle más avanzada en lo referente a formas y expresiones de trabajo coordinado entre Estado y comunidad.

Sin embargo, en ambos países es evidente el esfuerzo por impulsar desde el Estado políticas sociales que abran espacios de interacción y fortalecimiento de la sociedad civil.

El FOSIS en Chile y la Secretaría de Desarrollo Social en Argentina son claro ejemplo en este sentido.

INVESTIGACIONES SOBRE INMIGRACIÓN EN ESPAÑA

Por *Alejandro* BUSTOS CORTÉS
UNIVERSIDAD DE ANTOFAGASTA, CHILE

ESTE ENSAYO tiene como propósito plantear algunas reflexiones sobre cuáles han sido los factores orientativos que han seguido hasta ahora las investigaciones sociales en España al tratar el amplio tema de la inmigración extranjera.

La permanente convocatoria a reuniones de especialistas y sobre todo el notable incremento de publicaciones sirven como indicadores que muestran no sólo la "productividad" científica existente sobre el tema, sino también la preocupación social que causa la inmigración, la cantidad y diversidad de trabajos realizados en tan breve tiempo y el apoyo institucional al desarrollo de investigaciones demográficas, sociológicas, antropológicas, psicosociales y educacionales,¹ son una clara demostración que la inmigración extranjera se ha convertido en un tema clave de análisis social para Europa y en particular para España.

Esta reflexión —no obstante parecer obvia— se hace necesaria en la medida que nos recuerda que la investigación social es en alguna medida una respuesta a las demandas de las sociedades, las cuales, en sus múltiples versiones europeas, son sin duda cada vez más complejas y problemáticas.

Han sido los agentes sociales —que han actuado directa o indirectamente a través de los organismos del Estado, el gobierno, las

¹ Como ejemplo en la sesión de trabajo "Migraciones internacionales con especial énfasis en su impacto en los países receptores" (IV Congreso Español de Sociología "Sociología entre dos mundos". Grupo de Trabajo 3, Sociología de la Población, Madrid, 24-26 de septiembre de 1992), se presentaron una decena de ponencias. Asimismo el CIDE para el periodo 1992-93, apoya el financiamiento de ocho proyectos de investigación sobre educación e inmigración. Por razones de espacio hemos debido componer una bibliografía seleccionando algunos títulos de años recientes.

instituciones políticas y eclesiásticas y las ONG— los que han tratado de responder cada cual en los ámbitos que les son propios, a la demanda que genera este hecho social.

I

LA *inmigración* y los *inmigrantes* son temas de permanente y creciente debate social y político, que adquiere sus propias características e intensidades según las peculiaridades que el proceso migratorio ha tenido en cada uno de los países comunitarios (Comisión de las Comunidades Europeas 1992). Así, este fenómeno poblacional ha motivado el interés de organismos nacionales e internacionales por incluirlo en sus agendas de trabajo y, sobre todo, que los analistas sociales europeos lo consideren entre los principales temas de discusión dadas sus repercusiones sociales, económicas, educacionales, culturales y políticas. También los científicos sociales españoles parecen ahora reconocer que el fenómeno de la inmigración, como tema de investigación, es una preocupación intelectual reciente que se mantiene en un nivel descriptivo.²

Los vertiginosos sucesos internacionales de las últimas décadas (Salcedo 1992), no solamente muestran en toda su magnitud los enormes desequilibrios existentes entre el Norte y el Sur, el Este y el Oeste, sino que además se observa que esas diferencias políticas, económicas y sociales están definiendo la diversidad de las corrientes de inmigrantes hacia los países miembros de la Comunidad Europea. En 1989 los extranjeros en la CE alcanzaban a 13 millones de personas, de los cuales 8 millones provenían de países no-comunitarios, lo que representa el 2,5 por ciento de la población total de la comunidad de aproximadamente 325 millones (Tapinos 1992). Lo característico es sin duda el crecimiento de las poblaciones extranjeras extracomunitarias y la prolongación del periodo de estancia que se ha visto favorecido, además, por la política de cierre de fronteras. De acuerdo con lo expresado anteriormente la inmigración ha perdido su carácter *estacional* o *transitorio* transformándose en *definitiva*, es decir, se prevé el establecimiento permanente del inmigrante en los países de acogida.

Las profundas transformaciones que han acontecido en España en los últimos años han creado las condiciones necesarias para cons-

² "En el escaso bagaje de investigaciones empíricas realizadas en España, sobre el fenómeno de la inmigración extranjera, predominan las aproximaciones meramente descriptivas" (IOE 1992a: 1).

tituirse en un país receptor de emigrantes. Ello es producto de una serie de factores entre los que podemos distinguir: la extinción de los efectos de la corriente migratoria española de la década de los cincuenta y sesenta hacia Europa; el efecto *retorno* de españoles desde Europa (Cazorla Pérez 1989) y América Latina; pero sobre todo el aumento espectacular de la inmigración que se ha duplicado en el último decenio. Hoy cada vez más, se incrementa el contingente de extranjeros que se estima en alrededor de 550 000 personas y que representa aproximadamente un 2 por ciento del total de la población.³

La caracterización de España como país de inmigración (Izquierdo Escribano 1992a) es reciente no sólo desde el punto de vista poblacional, sino también por los efectos demográficos y económicos que han impactado sensiblemente su estructura socioeconómica. Ésta hasta ahora no ha tenido la capacidad para ajustarse adecuadamente a las nuevas condiciones que depara el surgimiento de nuevas relaciones económico-laborales y de relaciones socioculturales, las cuales se identifican en un contexto de *marginalidad* o *exclusión* que ha aumentado los síntomas de malestar social en la población autóctona. Así se ha configurado en la opinión pública española una valoración estereotipada (IOE 1992c) de la inmigración que se asocia a todos los males de la sociedad: pobreza, droga, delincuencia, prostitución, aumento del desempleo, comercio callejero, etc. Además, la interacción social con inmigrantes del nivel socioeconómico inferior al de los españoles ha sido casi excepcional y limitada a fechas muy recientes, lo que refuerza que se tenga una escasa *percepción social objetiva y subjetiva* del inmigrante.⁴

Los efectos de esta creciente *presión social* podemos observarla en la necesidad cada vez más urgente de los organismos político-

³ 'Es seguro que a finales de 1992 (una vez cerrado también el reagrupamiento familiar de los regularizados) el volumen y los perfiles sociológicos, demográficos y laborales de los extranjeros en España van a cambiar profundamente. El volumen total de los extranjeros rondará los 550 000. Más de la mitad serán extracomunitarios y Marruecos se constituirá en el país con mayor número de trabajadores extranjeros en España' (Izquierdo Escribano 1992b: 242).

⁴ Las encuestas realizadas por CIREs (1991 y 1992) muestran la débil interacción social que supone el haber mantenido una conversación con algún extranjero proveniente de Hispanoamérica, norte de África y Europa Oriental. A lo cual se debe agregar que sólo 15 por ciento de los entrevistados españoles "afirma tener amistad o relación de parentesco con un hispanoamericano, pero menos de un 4 por ciento afirma tener ese tipo de relaciones con norteafricanos o europeos del Este" (Diez Nicolás 1992: 35).

administrativos de precisar, por ejemplo, la situación del inmigrante en su condición de *regular* e *irregular*. La aparición del *inmigrante económico* —distinto de la figura jurídica del asilado y del refugiado— en el escenario de la sociedad española puso de manifiesto la carencia de una *política de inmigración*.⁵ También las estimaciones, a veces desmedidas, sobre el número de inmigrantes generaron controversias que lamentablemente, al ser expuestas públicamente y de manera sesgada, a través de los medios de comunicación, han contribuido a crear en la sociedad un estado de *alarma social* ante el temor de la invasión de los extranjeros y a trazar paralelamente un perfil socioeconómico ficticio del inmigrante —el *retrato robot* a que alude A. Izquierdo—⁶ que no está exento de un claro rasgo *xenófobo, discriminatorio y segregacionista*.⁷

Sin entrar a valorar los efectos negativos y las responsabilidades institucionales que han aumentado las *actitudes y prejuicios sociales* —que en su manifestación más extrema se constituye en racismo (Calvo Buezas 1990a,b)— queda demostrada la existencia de una estrecha relación entre los efectos sociales de la inmigración y la

⁵ Cabe citar a Joaquín Arango (1992:50) quien expone que España está iniciando los pasos en la formulación de una política migratoria y de extranjería cuyas líneas fundamentales fueron aprobadas por el Parlamento en 1991 y son las siguientes: '1. Control de entradas, que incluye políticas de visados y control de fronteras. 2. Lucha contra el trabajo clandestino. 3. Definición y puesta en práctica de una política de promoción e integración social de los inmigrantes. 4. Reforzamiento de la actuación policial. 5. Mayor coordinación y centralización administrativa. 6. Reforma de los procedimientos de asilo y refugio. 7. Intensificación de la dimensión europea de las políticas de extranjería, y 8. Potenciación de la cooperación española al desarrollo'.

⁶ 'El retrato robot de la inmigración legal e irregular en España, incluso en la cabeza del ciudadano informado, está tan sesgado que se parecen como dos gotas de agua. La fotografía resulta falsa en el número y también en el perfil sociológico y demográfico de los retratados. El estereotipo nos presenta un varón, joven, negro, y que viene a trabajar dejando atrás a la familia' (Izquierdo Escribano 1992b: 67).

⁷ Amado de Miguel (1992:16) señala que: 'De momento los datos de los estudios sociológicos más recientes nos indican que las actitudes de discriminación ('nos vienen a quitar el pan') o de segregación ('no queremos que se relacionen con nosotros') respecto a los inmigrantes extranjeros se mantienen en un estadio larvado y casi podríamos decir que tímido. No se corresponde con la hipótesis o la 'racista' o 'xenófoba', más bien magnificada por los medios de comunicación, ansiosos de drama. El rechazo existe, desde luego, contra los inmigrantes extranjeros (principalmente negros y 'moros'), pero es mucho más fuerte si el estímulo es el de la convivencia con los gitanos o con otros grupos marginados, como miembros de sectas destructivas, drogadictos, alcohólicos o sidosos'.

orientación que asume la investigación sociológica. La alta carga de *sensibilidad social*⁸ que tiene tras de sí la inmigración, compromete metodológicamente la investigación, constituyéndose en un factor fundamental que debe ser tomado en cuenta a la hora de responder a las *urgencias* intervencionistas⁹ de las administraciones gubernamentales o a los bien intencionados intereses de las instituciones de acción social.¹⁰

⁸ Esta sensibilidad social ha quedado manifiesta en la relación inmigración-racismo, que se ha identificado a través de una serie de sucesos graves y lamentables entre los cuales podemos mencionar el tráfico de inmigrantes africanos embarcados en pateras y las redes de prostitución de mujeres inmigrantes; el surgimiento de grupos *ultras* cuyas actividades han sido asociadas a varios casos de violencia racista, que culminaron con el crimen de la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez en Aravaca (Madrid).

⁹ Salustiano del Campo (1992: 13) indica que: "A la inmensa mayoría de los ciudadanos nos avergüenzan crímenes como el de Aravaca, pero no tenemos por qué considerarnos culpables. Lo que nos corresponde es reclamar al Gobierno que reprima esta manifestación de delincuencia, eso desde luego, y también que formule y mantenga una política realista y viable de inmigración como parte integrante de una política social que sea adecuada para el tiempo que vivimos y digna de los verdaderos sentimientos de nuestra población. *A los científicos sociales, además, nos incumbe advertir que las futuras sociedades europeas, y la nuestra entre ellas, van a ser multiculturales y multiraciales y esto exige que la población se eduque para vivir en ellas y, naturalmente, para integrar a los inmigrantes*".

¹⁰ Las investigaciones en curso (1992-93) que han sido promocionadas y cuentan con financiamiento del CIDE son:

Bartolomé Pina, Margarita, *Diagnóstico de las diferencias étnicas y de los procesos educativos desarrollados en la Educación Primaria*.

Bergere Dezapphi, Joelle, *Análisis de los problemas de integración escolar de los niños y niñas de los principales cinco grupos de inmigrantes de la Comunidad de Madrid*.

Calvo Buezas, Tomás, *Igualdad de oportunidades, respetando las diferencias. Integración de las minorías, tolerancia en la mayoría y educación intercultural para todos*.

García Castaño, F. Javier, *La escolarización de niños y niñas inmigrantes en el sistema educativo español. Estudio comparado entre diferentes provincias españolas de la situación en las escuelas de los hijos de inmigrantes extranjeros desde la perspectiva de la Antropología de la Educación*.

Merino Fernández, José Vicente, *La educación de niños inmigrantes extranjeros en los centros escolares de la Comunidad de Madrid*.

Mesa Franco, María del Carmen, *Exploración de la situación bilingüe en los escolares de Melilla. Propuestas y estrategias de intervención educativa*.

Ortega Esteban, José, *Problemática socioeducativa del inmigrante en Castilla-León: Programas de intervención socioeducativa encaminados a lograr la igualdad de oportunidades en minorías étnicas o culturales*.

Prada, Miguel Ángel, *Escolarización de niñas y niños marroquíes en España*.

UNA reflexión valorativa general de los aspectos metodológicos de las investigaciones sobre inmigración en España obliga en primer lugar a plantear la insuficiencia de una producción científica que permita fundar un *corpus metodológico y teórico coherente*.

Esta afirmación no niega los avances sustanciales que ha habido en el establecimiento del perfil demográfico y la composición de la inmigración, que ha sido posible reconocer a través de una elaboración metodológica y análisis *ad hoc* de fuentes documentales, estadísticas oficiales y procesos administrativos de regularización de los inmigrantes (Chozas Pedrero 1992). Estas investigaciones no sólo han contribuido a un mayor y mejor conocimiento de la inmigración regular e irregular (Izquierdo Escribano 1992b), sino además en la consolidación de un *patrimonio* metodológico indispensable en futuros estudios.

Debemos reconocer que el desconocimiento del fenómeno migratorio derivado de la carencia de datos, genera un *vacío de información* necesario de completar. Ello sin duda restringe la investigación en su marco metodológico y conceptual, y justifica el énfasis en el análisis cuantitativo de las primeras investigaciones sobre el tamaño de población extranjera en España.

Sin entrar a desarrollar un balance del estado de las investigaciones sobre inmigración en España, un diagnóstico preliminar nos muestra algunos factores que si bien son *limitantes* y hasta cierto punto predominan en la investigación sociológica, son susceptibles de una *nupura metodológica* que creemos necesario identificar.

Un primer factor dominante lo hemos señalado anteriormente: la necesidad y conveniencia de precisar los límites de la investigación a través de un marco conceptual y metodológico al abordar problemáticas contingentes que requieren una aplicación o intervención directa por requerimiento de instancias político-administrativas, educativas o de acción social.

En segundo término, el campo de las investigaciones sobre inmigración en España se caracteriza básicamente por un *corpus* metodológico que no logra relacionar suficientemente la dicotomía entre el análisis cuantitativo y el cualitativo. No obstante, se observa de manera incipiente que esta dicotomía tiende a consolidarse en recientes investigaciones que tratan por separado temáticas como los trabajadores extranjeros en Cataluña (Solé y Herrera 1991), el perfil de los trabajadores inmigrantes en situación legal y de los

acogidos al proceso de regularización (Izquierdo Escribano 1992a), la mujer inmigrante (Marrodan 1991), los menores extranjeros en Madrid (López Martín y López Serna 1992), e inmigración y delincuencia (Valdivia Beneroso 1992).

Una tercera limitación se infiere de lo anterior en el sentido de que ha sido necesario establecer contextos específicos de la inmigración con el propósito de determinar las diferencias de su composición y distribución geográfica, como ocurre en los estudios de inmigrantes dominicanos (Machín y Oso 1992) y de marroquíes (Pumares Fernández 1992), ambos en la comunidad de Madrid, y la inmigración extranjera en Cataluña (IOE 1992b). Esta creciente orientación metodológica permitirá establecer comparaciones sobre la dimensión y la composición entre colectivos.

También es posible percibir una tendencia metodológica para abordar problemáticas que dicen relación con *procesos de integración* de los inmigrantes (Izquierdo Escribano 1992c) como ocurre en las investigaciones realizadas en colectivos cubanos (Romano 1989), argentinos (Del Olmo Pintado 1989), chilenos (Bustos Cortés 1992) y marroquíes (Pumares Fernández 1992). Se ha planteado la conveniencia de estudiar los procesos de *integración/exclusión* del inmigrante en la sociedad española, procurando identificar procesos *integradores* como la acomodación, la adaptación, la asimilación y el pluralismo cultural, para distinguirlos a su vez de aquellos procesos *excluyentes* y desintegradores como la segregación, el desarraigo, la estratificación étnica y los conflictos que causan la desorganización y *malestar* social como son la *xenofobia* y el *racismo* (Calvo Buezas 1990a,b). Lo anterior ha implicado el desarrollo de investigaciones antropológicas y psicosociales (Lizama Fuentes 1992) de carácter cualitativo centradas en el análisis de las relaciones intergrupales, para lo cual se han utilizado nuevos métodos y técnicas para medir actitudes, estereotipos y prejuicios tanto de la población española hacia los inmigrantes como de los inmigrantes hacia la población autóctona.

En este contexto, debe hacerse notar el interés en ampliar estudios relacionados con la educación formal de inmigrantes (Calvo Buezas 1989), y de la incidencia de los factores lingüísticos en la enseñanza (Fermozo Estebán 1992). Cabe destacar la promoción de investigaciones apoyadas por el Centro Nacional de Investigación, Documentación y Evaluación (CIDE) dependiente del Ministerio de Educación y Ciencia. Es posible observar una clara orientación teórica basada en la concepción de una *educación multicult-*

tural e intercultural, y en los aspectos metodológicos la elaboración de modelos de intervención socioeducativa.

Finalmente, debemos mencionar nuevos planteamientos metodológicos que nos recuerdan la necesidad de reflexionar sobre la dimensión histórica de la inmigración, como ocurre con el retorno de los judíos a España (Rozenberg 1992) y aspectos relacionados con prácticas de creencias religiosas de los inmigrantes (Losada Campo 1992).

3

LA ruptura de esos factores *limitantes* que hemos enunciado, junto a un acopio de datos que permita consolidar una base de información suficiente sobre los distintos y variados aspectos de la inmigración, permitirá abrir nuevas posibilidades en la investigación, como pueden ser estudios *comparativos* y sobre *origen* de la inmigración, sin olvidar, desde luego, que la inmigración no puede ser estudiada al margen de los fenómenos propios de la sociedad española.

Se deberá comparar las corrientes migratorias desde el punto de vista de su duración y alcance territorial, tanto en los contextos europeos como extracomunitarios, con el propósito de distinguir la magnitud temporal y espacial de los distintos colectivos de inmigrantes. Se hará necesario también conocer los desplazamientos de los trabajadores extranjeros al interior de España y sus áreas de asentamiento para investigar las peculiaridades de una inmigración que se hace cada vez más permanente. Como consecuencia, se deberá conocer los alcances de la rigidez y flexibilización del mercado de mano de obra, las consecuencias socioculturales del reagrupamiento familiar, sus necesidades habitacionales, de seguridad social y sanitaria.

Por otra parte, no puede dejar de considerarse que la inmigración implica el desplazamiento de grupos de personas con cambios temporales o permanentes de residencia, y por lo tanto no es suficiente conocer el fenómeno sólo en el país de destino, sino que también en el de origen, vale decir profundizar en el estudio de las raíces mismas de la inmigración, en suma, sus causas.

No obstante lo anterior, es necesario continuar enfatizando en el análisis de la inmigración documentada y de los procesos de regularización realizados por la Administración, ya que no es posible explicar la inmigración reconociendo sólo una parte constitutiva de

la misma. En síntesis, investigar empíricamente la inmigración regular e irregular, ahondando en sus consecuencias laborales y jurídicas.

Una consecuencia metodológica de lo hasta aquí expresado es que la inmigración debe ser entendida en su especificidad sociológica distinguiéndola de aquellas interpretaciones político-administrativas no exentas de una alta carga ideológica. Esto último conduce a establecer generalizaciones que ocultan el carácter heterogéneo de la inmigración extranjera, o dicho en otra forma no reconoce las particularidades de cada colectivo en sus distintas manifestaciones económicas, sociales, educacionales y culturales. En este sentido es saludable profundizar aún más en el amplio tema de las interacciones multiculturales e interculturales.

Podemos concluir que la construcción de un *corpus metodológico y teórico* es posible en la medida que se logre esa *ruptura* no sólo necesaria, sino conveniente para el adecuado y sistemático desarrollo de los estudios sociales sobre la inmigración en España.

BIBLIOGRAFÍA

- Arango, Joaquín, 1992. "Los dilemas de las políticas de inmigración en Europa", *Cuenta y Razón del Pensamiento Actual* (Madrid, Ed. Fundes), núms. 73-74 (nov.-dic.).
- Bustos Cortés, Alejandro, 1992. "Integración/exclusión: el caso de los inmigrantes chilenos en Madrid", comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología, *Grupo 3, Sociología de la Población*, Madrid, 24-26 de septiembre.
- Calvo Buezas, Tomás, 1990a. *¿España racista?*, Barcelona, Anthropos.
- , 1990b. *El racismo que viene: gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*, Madrid, Ed. Popular.
- , 1992. "España y la Europa tolerante. Racismo y xenofobia", *Tiempo de paz* (Madrid, Ed. Popular) núm. 23 (primavera).
- Cazorla Pérez, José, 1989. *Retorno al Sur*, Madrid, Siglo XXI.
- Chozas Pedrero, Juan, 1992. "Nota sobre los resultados del proceso de regularización de trabajadores extranjeros. Racismo y xenofobia", *Tiempo de Paz* (Madrid, Ed. Popular), núm. 23, (primavera).
- CIRES, 1992. *Actitudes hacia los inmigrantes*, Madrid.
- COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS, 1992. *Política de inmigración e integración social de los inmigrantes en la Comunidad Europea, Itinera* Anales de la Fundación Paulino Torras Domenech, 1990-1991.
- Del Olmo Pintado, Margarita, 1989. *La construcción cultural de la identidad. Emigrantes argentinos en España*, Tesis doctoral. Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid.
- De Miguel, Amando, 1992. "Discriminación y segregación", *Cuenta y Razón del Pensamiento Actual* (Madrid, Ed. Fundes), núms. 73-74 (nov.-dic.).
- Diez Nicolás, Juan, 1992. "Actitudes de los españoles hacia los inmigrantes", *Cuenta y Razón del Pensamiento Actual* (Madrid, Ed. Fundes), núms. 73-74 (nov.-dic.).
- Fermozo Estebáñez, P., ed., 1992. *Educación intercultural: la Europa sin fronteras*, Madrid, Narcea.
- IOE, Colectivo, 1987. "Los inmigrantes en España", *Documentación Social*, Madrid, Cáritas, núm. 66 (enero-marzo).
- , 1992a. "Hacia un análisis sociológico de la inmigración. Extranjeros en la Comunidad de Madrid", comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología, *Grupo 3, Sociología de la Población*, Madrid, 24-26 de septiembre.
- , 1992b. *La inmigración extranjera en Catalunya. Balance y perspectivas*. Colección Estudios y Simposios, Barcelona, Institut Català d'Estudis Mediterranis, Generalitat de Catalunya.
- , 1992c. "Extranjeros y españoles. Más allá de opiniones y actitudes. Aproximación a la lógica discursiva de las relaciones", ponencia presentada en *Racismo y educación: Hacia una educación multicultural*, Universidad de Verano Antonio Machado, Baeza (31 de agosto al 4 de septiembre).
- Izquierdo Escribano, Antonio, 1992a. "España: La inmigración inesperada", *Mientras tanto* (Madrid), núm. 49 (marzo-abril).
- , 1992b. *La inmigración en España (1980-1990)*, Madrid, Centro de Publicaciones, Ministerio del Trabajo y Seguridad Social (Colección *Informes*, núm. 17).
- , 1992c. "España como país de acogida", *Cuenta y Razón del Pensamiento Actual* (Madrid, Ed. Fundes), núms. 73-74 (nov.-dic.).
- Lizama Fuentes, Luis, 1992. "Prejuicios, estereotipos, discriminación, negación, invisibilidad y otros asuntos de interés general. Racismo y xenofobia", *Tiempo de Paz* (Madrid), núm. 23 (primavera).
- López Martín, R. y A. López Serna, 1992. "Menores extranjeros en Madrid: aproximación a la situación familiar de los inmigrantes a través de los expedientes de menores internados en los Centros de Acogida de la CAM", comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología, *Grupo 3, Sociología de la Población*, Madrid, 24-26 de septiembre.
- Losada Campo, T., 1992. "Islam, inmigración e inserción en Europa", *Itinera*. Anales de la Fundación Paulino Torras Domenech 1990-1991 (mesa redonda sobre el desarrollo de la Ley de Extranjería y su incidencia social), pp. 142-145.

- Machín Herranz, S. y L. Oso Casas, 1992. "Choque de culturas: el caso de los inmigrantes dominicanos en la Comunidad de Madrid", comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología, *Grupo 3, Sociología de la Población*, Madrid, 24-26 de septiembre.
- Marrodan, María Dolores, 1991. "Mujeres del Tercer Mundo en España. Modelo migratorio y caracterización sociodemográfica", *Estudios sobre Mujer e Inmigración* (Madrid, Centro de Información y Orientación para la Mujer, Fundación CIPIE), núm. 1.
- Pumares Fernández, Pablo, 1992. "La problemática de la inmigración marroquí en la Comunidad de Madrid", comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología, *Grupo 3, Sociología de la Población*, Madrid, 24-26 de septiembre.
- Romano, Vicente, 1989. *Cuba en el corazón. Testimonio de un desarraigo*, Madrid, Anthropos (Colección *Conciencia y Libertad*, núm. 8).
- Rozenberg, Danielle, 1992. "Le 'retour' des juifs en Espagne. Une minorité dans le processus démocratique", Centre National de la Recherche Scientifique, comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología, *Grupo 3, Sociología de la Población*, Madrid, 24-26 de septiembre.
- Salcedo, Juan, 1992. "El totalitarismo de fin de siglo. Racismo y xenofobia", *Tiempo de Paz* (Madrid), núm. 23 (primavera).
- Solé, Carlota y E. Herrera, 1991. *Trabajadores extranjeros en Cataluña. ¿Integración o racismo?*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI (Colección *Monografías*, núm. 116).
- Tapinos, Georges, 1992. "La inmigración en Europa y el porvenir de los extranjeros", *Cuenta y Razón del Pensamiento Actual* (Madrid, Ed. Fundes), núms. 73-74 (nov.-dic.).
- Valdivia Beneroso, Pilar, 1992. "Inmigración y delincuencia", comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología, *Grupo 3, Sociología de la Población*, Madrid, 24-26 de septiembre.

MIGRACIONES ACTUALES EN AMÉRICA LATINA

Por Adalberto SANTANA
PUDEL, UNAM

SE PUEDE RECONOCER que en casi todas las naciones del mundo la migración y la reforma económica son dos componentes básicos del llamado proceso de globalización. En la interrelación de estos dos fenómenos contemporáneos, se sostiene que:

Ni la genética ni la insumisión a las leyes internacionales bastan para explicar la dinámica de las fuerzas sociales que han transformado de tal manera el mundo durante la última mitad de nuestro siglo. El mundo se ha hecho "uno", ciertamente, no sólo por el funcionamiento de un solo mercado mundial en la esfera económica y de la reducción de las distancias producidas por la revolución tecnológica en los medios de comunicación masiva, sino también debido a que los eventos de una parte del mundo tienen repercusiones inmediatas a nivel global. Dentro de este marco planetario, el cual apenas se sugiera en la primera mitad del siglo XX, destaca un fenómeno cuyas consecuencias aún no han sido adecuadamente evaluadas en el nivel mundial. Se trata de la migración en masa de poblaciones de las áreas rurales hacia los centros urbanos, de los países pobres a los ricos, de economías subdesarrolladas a naciones industrializadas.¹

En este sentido, sobre la importancia y la magnitud de estos nuevos fenómenos, se afirma que las guerras, las persecuciones, la intolerancia y la miseria "son fenómenos tan antiguos como la tragedia humana y los migrantes, llámense refugiados, indocumentados o desplazados, son sus eternos protagonistas".²

¹ Rodolfo Stavenhagen, "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", *Estudios Sociológicos* (México, El Colegio de México), vol. XII, núm. 34 (enero-abril de 1994), p. 10.

² Rafael Solís Martínez, "La cuota del Tercer Mundo", suplemento del 17 aniversario del *Unomásuno* (México), 16 de noviembre de 1994, p. II.

En torno a esa universalización del tema migratorio, se reconoce que el mundo está poblado por más de 5 600 millones de personas que para el año dos mil aumentarán a 6 250 millones. Esta población mundial vive hoy una dramática ola migratoria que alcanza a 200 millones de seres humanos en el orbe. "De ellos poco más de 22 millones entrarían en la categoría de refugiados, unos 100 millones en la de inmigrantes —legales e indocumentados— y entre 70 y 80 millones en la de desplazados dentro de sus propios países".³

Desde una perspectiva económica, el Fondo de Población de las Naciones Unidas, nos señala que los actores de la migración son destacados agentes de la economía internacional. Dicho Fondo sostiene que:

La migración ha producido históricamente beneficios sociales y económicos para quienes participan en ella. Las remesas anuales enviadas por los migrantes a sus familias ascienden a 701 mil millones de dólares al año, importe que en la economía mundial sólo es inferior al de las transacciones relativas al petróleo y superior a los importes proporcionados por todos los gobiernos para la asistencia externa al desarrollo.⁴

En este sentido, la población migrante de América Latina en los países desarrollados, particularmente en los Estados Unidos, es uno de los segmentos que aporta un significativo ingreso en divisas a las economías de la región. De esta forma se puede pensar que la migración mexicana, al ser la principal del área latinoamericana, ubica a México como uno de los países más beneficiados: "Los cálculos basados en el censo de 1980 indican que había en el extranjero 2.2 millones de mexicanos y que el 99 por ciento de ellos estaba en los Estados Unidos. Lo que representaba un 10 por ciento de la mano de obra nacional de México".⁵ En otras informaciones correspondientes al 2 de abril de 1995, se sostiene por parte de dirigentes de organismos de inmigrantes en Estados Unidos, como Juan José Gutiérrez, líder del grupo One Stop Immigration, que en ese país residen "unos 7 millones de mexicanos".⁶ Otro ejemplo, como es el de Cuba, nos muestra que el embargo económico y las sanciones impuestas en los últimos dos años a esa nación por parte

³ *Ibid.*, p. III.

⁴ *Ibid.*

⁵ Suplemento del 17 aniversario del *Unomásuno* (México), 16 de noviembre de 1994, p. XIII.

⁶ *Unomásuno*, 3 de abril de 1995, p. 8.

del gobierno estadounidense han evitado que se incremente la derrama de dólares por parte de familiares cubanos residentes en los Estados Unidos.⁷

Reiteradamente se señala que sigue cobrando fuerza el endurecimiento de la política migratoria de los Estados Unidos, particularmente aquella referida a una serie de medidas de interdicción contra indocumentados, ya sean haitianos, cubanos, mexicanos o latinoamericanos en general. La Casa Blanca intenta frenar el flujo constante y creciente de los indocumentados al instrumentar nuevas medidas antiinmigratorias. Dentro de las campañas contra los ilegales de origen latinoamericano, y mientras se habla de suspender los servicios a inmigrantes, se busca frenar la ola inmigratoria latinoamericana tanto de ilegales como de documentados. Los mejores ejemplos son la iniciativa californiana *SOS* (Salvemos Nuestro Estado), que fue aprobada en las elecciones californianas del 8 de noviembre de 1994 y la cual se encuentra hasta el momento temporalmente suspendida. Esta iniciativa propone, a la par de la eliminación de los servicios prestados a los inmigrantes ilegales en las áreas de educación, salud y asistencia pública, hacer una "cacería de brujas". Esto es, legislar que los empleados de escuelas, hospitales y de otras agencias gubernamentales denuncien ante el Servicio de Inmigración y Naturalización (*SIN*) a aquellas personas que se "sospeche son indocumentadas". Asimismo se argumenta que uno de los objetivos de esa campaña es anular la ciudadanía estadounidense de los hijos de inmigrantes. El propio gobernador de California, Pete Wilson, ha pedido al Congreso que cancele todos los beneficios que reciben esas personas como los de salud, educación y la ciudadanía a sus hijos nacidos en este país. Desde la perspectiva norteamericana del *SIN*, el problema de los inmigrantes ilegales se considera un tema de seguridad nacional, por lo que es de prever que, la sobre-vigilancia en la frontera sur de Estados Unidos no sólo disminuirá, sino que se incrementará. Para los próximos dos años el gobierno norteamericano asignará 540.5 millones de dólares para frenar ese flujo. La Patrulla Fronteriza en Tejas y California contará con

⁷ Un ejemplo de esto es la acción emprendida por Washington el 15 de junio de 1994, en que congeló cuentas bancarias por 43 mil dólares de una organización civil que preparaba un viaje a la isla, cuyo propósito era desafiar dicho bloqueo. Así, la "oficina de Control de Bienes Extranjeros del Departamento del Tesoro adoptó la medida bajo el amparo de la ley de intercambio con el enemigo, de 1917, y la ley para la democracia en Cuba, de 1992", *El Día* (México), 16 de junio de 1994, p. 16.

nuevos agentes para patrullar los 3 mil kilómetros de su frontera con México. Sin embargo, el mayor número de efectivos policiales será indudablemente insuficiente para frenar el gran torrente de indocumentados latinoamericanos que siguen siendo alentados por los mismos grados y niveles de desigualdad social que se viven en Latinoamérica. A la llamada "invasión de ilegales" se sumará el alto número de personas de ese mismo origen que reside desde hace tiempo en territorio norteamericano. Según el censo de Estados Unidos la población *hispana* legalmente establecida suma 22 millones. En tanto, se estima entre los tres y seis millones de personas el número de inmigrantes ilegales procedentes de los países de América Latina. Se dice que tal cantidad resulta para las esferas de poder en Washington un grave problema, sobre todo en un momento en el que las minorías podrían tener cada vez mayor capacidad de incidir en la elección de un nuevo gobierno. Sin embargo, este argumento ha sido refutado, ya que de acuerdo con el "censo de 1990, los 22.3 millones de latinos que habitan en Estados Unidos constituyen el 9.1 por ciento de la población, pero su fuerza como conglomerado de votantes es mínima, de tan sólo el 4 por ciento".⁸ Si éste no es el riesgo, ¿será entonces el de la contaminación y expansión de la cultura *hispana*? De ser así, resulta para la concepción de la seguridad nacional estadounidense, un "grave riesgo" que amenaza a la sociedad y a la cultura puritana anglosajona. Por ello puede pensarse que ésa es una de las razones por la que se han fortalecido las campañas xenofóbicas contra los inmigrantes *hispanos* en California y en otras entidades de los Estados Unidos. Estas medidas antiinmigrantes se ven asimismo reflejadas en los acuerdos migratorios de la Casa Blanca con La Habana, tanto los de 1994 como los de mayo de 1995, que han cancelado *de facto* la Ley de Ajuste Cubano, medida

aprobada en el año 1966 por el gobierno de Johnson, bajo cuyos postulados se establecía que cualquier cubano que arribara a las costas de Estados Unidos ilegalmente era favorecido automáticamente con la condición de asilado político o refugiado, y una vez que permaneciera en territorio norteamericano un año y un día, obtenía su residencia.⁹

Es evidente que la propia situación de desempleo, pobreza extrema y explosión demográfica en Latinoamérica y en los países que

⁸ *Unomásuno* (México), 3 de abril de 1995, p. 8.

⁹ Marta Díaz, "La crisis de los balseros", conferencia, CEPE/UNAM, 6 de octubre de 1994.

conforman la Cuenca de Pacífico han incidido para que los Estados Unidos esgriman toda una serie de políticas antiinmigrantes.

El problema de la inmigración a los Estados Unidos de Norteamérica sigue siendo un tema candente de ese país con sus vecinos del sur y del otro lado del Pacífico. En particular la relación se ve en estos momentos más acentuada en los casos de los inmigrantes ilegales e incluso legales. Por un lado en el caso de la frontera México-Estados Unidos, el asunto tiene un perfil delineado por la campaña xenofóbica y racista que es alentada por las autoridades californianas. Sin embargo, la llamada Propuesta 187 del estado de California incide directamente en la relación bilateral América Latina-Estados Unidos, ya que en el caso de aplicarse podría tener amplios efectos en la eliminación de la prestación de servicios asistenciales y de educación a los hijos de connacionales radicados en esa entidad, pero también su efecto podría extenderse a diversos estados de la Unión Americana. Si bien se reconoce que es un asunto que afecta en gran medida a la población de origen mexicano, por ser el segmento mayoritario de la comunidad *hispana* en Estados Unidos, también es cierto que dicha iniciativa californiana afecta de manera directa a otros segmentos de esa comunidad procedentes de diversos países latinoamericanos y asiáticos. Por tanto el creciente flujo de indocumentados provoca los mayores roces de la relación diplomática América Latina-Estados Unidos de los últimos tiempos.

De ahí que se reconozca que estas tensiones se generan en el contexto de un exacerbado ambiente antiinmigrante, donde los círculos del poder en California van a la vanguardia en cuanto a las medidas para enfrentar la oleada indocumentada. Incluso este tipo de medidas cobran su efecto en las políticas antiinmigratorias del gobierno mexicano. Así, se afirma que en los "13 controles que México tiene con Guatemala son deportados 20 mil centroamericanos al mes, que en lugar de regresar a sus países, esperan una nueva oportunidad de cruzar la frontera, a semejanza de lo que unos 600 mil mexicanos esperan hacer para entrar a Estados Unidos".¹⁰ Habría que recordar que la frontera entre territorio mexicano y guatemalteco se extiende a lo largo de 959 kilómetros y es una zona limítrofe de escaso desarrollo económico y con poca vigilancia. Asimismo cuenta con un paisaje geográfico idóneo para el tráfico de indocumentados. Incluso se puede reconocer que, en virtud de los conflictos político-militares ocurridos en Centroamérica,

¹⁰ *Novedades* (México), 10 de julio de 1994, p. A17.

por la escalada de violencia que se ha generado en Chiapas y por el gran desarrollo del narcotráfico en territorio mexicano, la frontera sur mexicana se ha convertido en las dos últimas décadas en paso obligado no sólo de indocumentados, sino también de drogas ilícitas, armas, mercancías, maderas preciosas, joyas arqueológicas y fauna en peligro de extinción. Pero en esa zona no sólo cruzan ilegales de origen centro y sudamericano, también figuran “asiáticos, árabes y chinos”.¹¹ El Instituto Nacional de Migración (INM) de México, reconoce haber deportado en 1993 a 27 mil y a 14 mil entre enero y julio de 1994.¹² De esta forma en la frontera sur del territorio mexicano, estima la Dirección de Migración de Guatemala (DMG) “en unos 500 el número de ciudadanos deportados a diario por las diversas garitas que colindan con México”.¹³

Pero recapitulando en torno a los efectos de la política antiinmigrante norteamericana, podemos reconocer que también se han hecho presentes con el caso de los balseros cubanos, a quienes se les remitió a la base militar norteamericana de Guantánamo y a la zona del Canal de Panamá y desde mayo de 1995, de acuerdo con el gobierno cubano, se les regresa a territorio de la isla. De esta forma, lo que se pone en evidencia es el endurecimiento de Washington para frenar ese gran éxodo latinoamericano. Con esta posición Washington trata de evitar una mayor entrada de inmigrantes ilegales a territorio de Estados Unidos. Así, los inmigrantes de origen caribeño que buscan su acceso por vía marítima son detenidos en sus frágiles embarcaciones antes de tocar playas estadounidenses.

¹¹ Incluso sostienen fuentes periodísticas como las aquí mencionadas que estos inmigrantes de la frontera sur mexicana en su peregrinar “son acosados por traficantes de ilegales llamados *polleros*, que cobran según la nacionalidad: un centroamericano 200 dólares, un sudamericano por unos 3 mil dólares, y por un asiático puede llegar a 10 mil dólares para llevarlos a Estados Unidos en un viaje con pocas posibilidades de éxito... En su objetivo exponen su vida: viajan encerrados en cisternas, camiones de carga que transportan fruta o en pequeñas embarcaciones; otros, los más afortunados, en vehículos conducidos por *polleros*... Lo agreste del territorio, por la Selva Lacandona, Sierra Madre de Chiapas o la costa, facilita a los ilegales entrar por zonas montañosas donde deben caminar grandes distancias y sufren el acoso de delincuentes y policías, que los extorsionan y denuncian después de robarlos... Fuentes oficiales mexicanas informaron que en los últimos seis años han sido cesados en Chiapas más de 90 agentes de servicios migratorios por participar en el tráfico de ilegales, en un problema que parece no se detendrá mientras Centroamérica no tenga una economía estable”, *ibid.*

¹² *Novedades*, 30 de julio de 1994, p. A16.

¹³ *Ibid.*

En el ingreso de los indocumentados por vía terrestre, sobre todo en la frontera sur del territorio norteamericano, la situación ha generado reforzar por parte del gobierno federal los controles fronterizos. A nivel local, como sucede en el estado de California, se alientan campañas antiinmigrantes con perfiles xenofóbicos y racistas y a la vez se busca presionar al gobierno mexicano para que en sus fronteras del sureste inhiba y disminuya el mayor número de entradas ilegales. Por las costas del Pacífico prevalece una situación semejante sobre todo con indocumentados asiáticos

En ese contexto, el 21 de septiembre de 1994, el gobernador republicano de California Pete Wilson solicitó por escrito al presidente Clinton que decretara el estado de emergencia en toda la entidad, a fin de frenar la entrada de indocumentados. Cosa que rechazó la administración Clinton, cuya respuesta fue semejante a la solicitud que el 18 de agosto de 1994 presentara ante el gobierno federal el gobernador de Florida, Lawton Chiles para enfrentar el éxodo cubano. Sectores californianos mucho más radicalizados, como los funcionarios del condado de San Diego, llegaron a plantear la necesidad de que la Guardia Nacional participara en la vigilancia de la frontera. Éstos hicieron hincapié en que debería utilizarse la experiencia de la llamada *Operación Bloqueo* que se ejerció en el área de El Paso, fronteriza con Ciudad Juárez. En este sentido se llegó a afirmar que este tipo de políticas electorales de los republicanos, “hacen del tema migratorio el principal caldo de cultivo para ampliar su base clientelar”.¹⁴

De esta forma se argumentó que “de triunfar en California los republicanos podrían agitar banderas xenofóbicas y antiinmigrantes a nivel nacional para la siguiente campaña presidencial, en la que un Pete Wilson reelecto podría ser candidato a ocupar la Casa Blanca”.¹⁵ En comparación con el conflicto suscitado con el éxodo cubano de agosto y septiembre de ese mismo año, el gobernador Wilson señalaba que el gobierno de Clinton ignora “la preocupante situación de California y prefiere ayudar a Florida para afrontar la situación de los balseros cubanos”. Para él, el problema adquiriría mayores proporciones en California: “Allá son miles y aquí millones”.¹⁶ En ese contexto el SIN dio a conocer estimaciones que señalan “que alrededor de medio millón de inmigrantes indocumentados entran por la frontera con México. La mayoría lo hace

¹⁴ *Unomásuno*, 22 de septiembre de 1994, p. 3.

¹⁵ *Unomásuno*, 27 de septiembre de 1994, p. 9.

¹⁶ *Ibid.*

por la zona Tijuana-San Diego'. Incluso se ha vuelto a retomar en la retórica antiinmigrante el espíritu del puritanismo anglosajón republicano, al señalar las autoridades californianas que "la migración indocumentada viene asociada a fenómenos delictivos como el narcotráfico y el tráfico de humanos". Elementos que se autodesechan por las mismas autoridades aduaneras de Estados Unidos, las cuales han reconocido que cuentan con registros que indican que el 99 por ciento de los inmigrantes llega a California por motivaciones económicas.¹⁷

Finalmente, podemos reconocer que en toda esta situación de la migración latinoamericana a los Estados Unidos, resalta como un nuevo fenómeno para la sociedad estadounidense el hecho de que la explosión de extranjeros esté día a día modificando el perfil de ese país. Las proyecciones manifiestan que para el año 2050 la "población blanca no hispana de Estados Unidos representará apenas el 52 por ciento del total si continúa la presente tasa de inmigración, comparada con el 74 por ciento actual". Estimándose que "la población hispana pasará de 10 por ciento a 22 por ciento para el citado año si continúa la presente tasa de inmigración". Sobre todo si se considera que a Estados Unidos llegan un promedio de 3 000 inmigrantes diarios por vías legales e ilegales. También se sostiene que "cerca del 85 por ciento de la inmigración reciente proviene de Asia y América Latina, mientras que sólo el 10 por ciento viene de Europa... La mayoría de los inmigrantes, tanto legales como ilegales, son originarios de México".¹⁸ De ahí que encontremos, para el caso de California y Florida, que las autoridades locales cuestionan los beneficios sociales para los inmigrantes, ya que las arcas de sus estados pierden. Recordemos que el fenómeno migratorio a Estados Unidos es generado por las condiciones estructurales en la región. Se puede considerar que el debate norteamericano en torno a las políticas migratorias permanecerá vigente por lo que resta del siglo. Máxime cuando las mismas proyecciones del fenómeno muestran que la mayor concentración de inmigrantes se ubica en el estado norteamericano de California, entidad "donde el 33 por ciento de la población nació en el extranjero. El 40 por ciento de los inmigrantes a Estados Unidos viven en los estados de Nueva York, Florida, Texas, Nueva Jersey e Illinois". De igual forma "los funcionarios de inmigración de Estados Unidos determinaron que

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Novedades*, 24 de septiembre de 1994, p. A3.

hubo unos 3.4 millones de inmigrantes ilegales en 1992 y que cerca de 300 000 extranjeros se establecen ilegalmente en el país todos los años".¹⁹ El tema del desempleo y sus efectos en la migración latinoamericana a territorio estadounidense será un asunto recurrente por largos años.

Mientras no se elimine el empobrecimiento de la mayoría de la población y sus fuertes efectos en los distintos ámbitos de salud, vivienda y educación, que condicionan la relativa estabilidad política y social, seguirá incrementándose el desempleo, que es la causa que propicia que en nuestros países se eleve sustancialmente el constante flujo de migrantes hacia polos de gran desarrollo. Por ende, mientras continúe esa situación, la migración de indocumentados hacia los Estados Unidos seguirá siendo un punto central en la agenda de la relación bilateral entre nuestra región y la mayor potencia del orbe.

¹⁹ También se argumenta que: "La población negra de Estados Unidos de 1994 es de 12 por ciento y si se detiene la inmigración, podría aumentar al 17 por ciento para el año 2050. Pero si el flujo de inmigración continúa, la población de raza negra estadounidense tiene una proyección porcentual más baja. Dentro de 56 años representarán el 14 por ciento del total de la población", *ibid.*

Reseñas

Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine, du XVI^e siècle à nos jours*. Ginebra, Ediciones Patiño, 1989, 286 págs.

La posibilidad de ofrecer un panorama implica ya la existencia de un particular mirador para la observación. La perspectiva de Alain Guy es la de un acucioso especialista francés que ha dedicado toda su vida al estudio de la filosofía iberoamericana y ha decidido ofrecernos una síntesis comprensiva de sus principales líneas de reflexión.

Uno de los primeros y fundamentales temas que plantea este *Panorama* es la indagación de aquello que hace de la filosofía producida en nuestro continente una filosofía caracterizable como 'iberoamericana' —denominación que el autor prefiere a la de 'latinoamericana', y que incluye tanto la producción filosófica proveniente del ámbito hispanoamericano como la del lusoamericano.

La caracterización del quehacer filosófico; iberoamericano no debe atenerse a criterios meramente externos, como el geográfico, lingüístico o económico, ni tampoco agotarse en un simple catálogo de temas y problemas peculiares. En opinión de Guy, es necesario atender a datos relativos a la historia e idiosincrasia cultural de estas jóvenes naciones así como a las propuestas surgidas a partir de sus peculiares experiencias. De allí que adopte como epígrafe de su obra las palabras del argentino Arturo Andrés Roig (*Teoría y práctica del pensamiento latino-americano*, 1981): la filosofía latinoamericana no lo es simplemente por la naturaleza de sus objetos de estudio sino, y por sobre todo, por las respuestas que ella da a las preguntas que le plantean tales objetos.

A lo largo de este *Panorama*, y particularmente en sus conclusiones, Alain Guy se preocupa por caracterizar las grandes líneas de esta producción filosófica. El autor insiste en que es preciso superar tanto la tendencia eurocéntrica de la filosofía —que considera la vertiente iberoamericana como una simple seguidora de la europea, cuya misión sería meramente la asimilación y el comentario de lo que se ha descubierto en los centros del conocimiento—, como la no menos excluyente tendencia "autoctonista" —que pretende construir conocimientos de manera aislada y autosuficiente, cerrada a toda comunicación con el exterior. Afirma Guy la existencia de una tercera vía: la de una filosofía original y peculiar, propia de los países iberoamericanos, pero que no deja de tener contacto con otras experiencias, particularmente la europea occidental, y no deja de reconocer tanto los aportes de la tradición occidental como del legado precolombino:

en función de su historicidad y de su irrecusable idiosincrasia, ella ha sido capaz de engendrar —con mayor o menor dificultad, en razón de su larga dependencia colonial (por lo demás, incompletamente liquidada en el

plano económico, a pesar de la conquista de la independencia política)—, una cultura filosófica *sui generis*. Tal vez sería presuntuoso enunciar sus características, puesto que se trata no solamente de un *raditum*, de una herencia hecha e inmutable, sino de un *tradendum*, siempre en devenir y sujeto a mejoramiento (según la terminología propuesta por el chileno Joaquín Barceló...). Sin embargo, resaltan tres líneas principales: la atención vigilante a la Vida, esto es, a lo real y concreto más que a la abstracción de los sistemas dogmáticos, el gusto por la Libertad, aspiración suprema de pueblos por mucho tiempo dominados, y que a pesar de la independencia política siguen bajo el yugo financiero de castas privilegiadas en el propio país y en el extranjero, y por fin, una delicada sensibilidad estética (pp. 241-242; la traducción es nuestra).

De este modo, la ya antigua preocupación por la existencia de una tradición de pensamiento original en la que coexisten elementos particulares y universales, herencia y renovación, es también preocupación que Alain Guy convierte en eje de su libro.

El *Panorama* que nos presenta Guy tiene varios puntos notables. Por una parte, se trata de una síntesis que es fruto de toda una vida de investigación en el área. No es pues un panorama apresurado, un mapa de ruta que el propio investigador esboza para comenzar a trabajar, sino un panorama producto de hondas y decantadas lecturas y reflexiones.

Por otra parte, en este *Panorama* se incluye el mundo brasileño —mundo frecuentemente desatendido por los estudiosos del área hispanoamericana. Las asombrosas recurrencias de muchas de las reflexiones provenientes de ambos ‘mundos’ culturales, así como los diversos matices que una misma línea filosófica adopta en los distintos contextos, nos llevan a reconocer la necesidad de comparar en profundidad ciertos procesos.

Cabe destacar además que el estudio de Alain Guy es uno de los primeros en los cuales el siglo XVI se incorpora con un tratamiento cuidadoso, original y no hispanófilo, para mostrarnos el alto y temprano grado de sofisticación con que la ciudad letrada latinoamericana abordó la filosofía.

En efecto, el *Panorama* de Guy nos muestra que tan tempranamente como en el siglo XVI ya se había consolidado la reflexión académica, en algo que por nuestra parte denominamos “institucionalización sin normalización”, puesto que se trata de una reflexión en el seno de la ciudad letrada, a la cual sólo la crisis y “demolición” de ese primer pensar metafísico y su apertura a la historia y la cultura habría de hacer desembocar, siglos más tarde, en una auténtica normalización en el sentido que le atribuye Francisco Romero.

Cercano en su enfoque a filósofos que, como José Gaos o Leopoldo Zea, insisten en la necesidad de vincular filosofía e historia, Guy procura en muchos casos mostrar la relación que determinada etapa del pensamiento guarda con las circunstancias históricas y la peculiar posición de Iberoamérica respecto de la comunidad filosófica extracontinental, particularmente la europea. Me-

dante un notable contrapunto de ideas, rastreo de influencias y, por sobre todo, de *preguntas y respuestas* con un alto grado de originalidad, se va componiendo el entramado de este *Panorama*.

La primera parte de esta obra se dedica a la filosofía de los siglos XVI a XVIII, e incluye un primer capítulo dedicado a la escolástica y un segundo capítulo dedicado a “La apertura a la modernidad”, en el que se analizan las ideas de Espejo, Gamarra, Lafinur, Luz y Caballero, con inclusión de los que Guy denomina “educadores” de la Independencia: Bolívar, Martí y Bello, sin dejar de mencionar también los nombres de Simón Rodríguez, Mariano Moreno, e incluso una figura menos conocida, la de Victoriano de Villava, quien ya hacia 1797 plantea una fuerte crítica contra la enseñanza escolástica y aboga por una cultura abierta no sólo a la ciencia sino también a la lingüística y la política.

Al incluir en una misma sección estos nombres, Guy salva otro de los grandes obstáculos de nuestra historia de la filosofía: el olvido de los nexos que el pensamiento de nuestros libertadores intelectuales tiene con la tradición que los precedió y con el tan arduo momento de transición en que les tocó vivir, como testigos de la ruptura del orden colonial preocupados por la búsqueda de un nuevo sentido ordenador de la etapa postindependentista.

Particularmente iluminadora es la extensa sección que se dedica al pensamiento de Andrés Bello, americano universal y una de nuestras figuras intelectuales más desatendidas, sobre todo en lo que hace a sus ideas filosóficas. A la luz del enfoque de Guy, el autor de la *Filosofía del entendimiento* se nos revela “intérprete de una época de transición, entre el sensualismo, el romanticismo y el positivismo, pero defensor de un realismo espiritualista original...”. Bello intenta además “una síntesis de la modernidad y del pasado; su filosofía se somete a un eclecticismo superior, semejante al de Leibniz” (pp. 32-33).

El tratamiento que Guy dedica a Bello es ejemplar del modo de trabajo con que se ha constituido este *Panorama*: se trata de caracterizar con precisión las ideas propias del pensador latinoamericano y analizarlas a partir del descubrimiento de afinidades con la filosofía europea de la época, a la vez que de la determinación de elementos originales *irreducibles* a la fuente europea, y que en algunos casos nos permiten adivinar una audaz propuesta de ideas. Para el caso de Bello, nos encontramos no sólo con un filósofo original en su preocupación por determinar los principios que permiten la organización de la experiencia o en la teoría basada en el concepto de ‘ideas-signos’, sino con un verdadero precursor de ideas que más tarde aparecerán en Bergson y Saussure. Se trata también de reconocer para cada caso los estudios que tanto en Europa como en América Latina se han dedicado a los distintos filósofos.

La segunda parte de esta obra se dedica al siglo XIX, y en ella se incluyen capítulos dedicados al pensamiento romántico y espiritualista, al positivismo y al krausismo.

Con las siguientes palabras abre Guy la interesante sección dedicada al positivismo:

El vacío ideológico producido por el repudio de la escolástica y más tarde por el abandono de las Luces y del espiritualismo romántico fue reemplazado, durante la segunda mitad del siglo XIX, por la impetuosa irrupción del positivismo. Su epicentro fue el Brasil. Al igual que en los otros Estados de la América Ibérica, la evolución intelectual de la antigua colonia portuguesa se revela por tanto paralela por una parte al desencanto del liberalismo jacobino, y por la otra al rechazo de la vieja tradición católica implantada por la colonización europea. Esta misma evolución debe relacionarse con el creciente antagonismo entre la alta burguesía comercial e industrial naciente, ávida de renovación, y los grandes latifundistas, todavía atados al pasado. El capitalismo de intercambios y de negocios buscaba, en efecto, un ideal completamente inédito que, al tiempo que repudiara las creencias religiosas, protegiera sus intereses contra los extremismos sociales de base proletaria. El gusto por la ciencia va a proveer una opción de reemplazo, evitando todo peligro de caer en el desorden o la anarquía (pp. 53-54).

La compleja etapa positivista irrumpe de manera impetuosa en América Latina en la segunda mitad del XIX, tiene por "epicentro" el Brasil e incluye la obra de "positivistas integrales" como Lemos, Teixeira Mendes y los tres hermanos Lagarrigue. En la Argentina, donde el positivismo se difunde un poco más tardíamente, surgen las figuras precursoras de Alberdi y Sarmiento, el comtismo ortodoxo de José A. Ferreira, y positivistas spencerianos y darwinistas que rechazan la segunda filosofía de Comte, como es el caso de Florentino Ameghino, Agustín Alvarez, Carlos O. Bunge, hasta llegar a quien Guy considera la figura más grande del positivismo argentino y "maestro del científicismo", José Ingenieros. Para el caso de México, donde se desarrollan también importantes manifestaciones "heterodoxas" del positivismo, menciona el autor a Gabino Barreda y Justo Sierra. No por ello deja de ocuparse de las diversas modulaciones del positivismo en representantes de otras partes de América, como la forma más mesurada que adopta en Varona o el positivismo teñido de krausismo de Hostos.

La tercera parte de este *Panorama*, que ocupa prácticamente dos tercios del volumen y es sin duda la más rica en ideas y sugerencias, está dedicada a la filosofía iberoamericana del siglo XX: antipositivismo, kantismo, bergsonismo, racionalismo axiológico e historicista, orteguismo, fenomenología, existencialismo, marxismo, empirismo lógico y filosofía de las ciencias, totemismo, espiritualismo y filosofía de la liberación. La sola enumeración de estas líneas, que sigue la denominación que les da el propio Guy, da cuenta del modo en que el autor propone sistematizar, a partir de la fuerte reacción antipositivista de principios de siglo, el amplio espectro de temas y problemas de la filosofía latinoamericana de nuestra época. Y da cuenta además del desafío que supone presentar las grandes líneas de la filosofía latinoamericana en función tanto de su peculiaridad como de su articulación con la producción filosófica

extracontinental; de allí que la mayoría de estas líneas se defina en su relación con el pensamiento europeo y norteamericano: kantismo, bergsonismo, fenomenología, existencialismo, empirismo lógico, etcétera.

Es significativo que Guy inaugure la tercera parte de su estudio con una reflexión sobre "El antipositivismo y los valores iberoamericanos", y con la figura clave de Rodó. Así lo escribe él mismo:

Con el comienzo de nuestro siglo surge en Iberoamérica, en diversos pensadores, una filosofía de transición, que busca despertar los espíritus alzándose contra el positivismo triunfante y reivindicando nuevos valores, más nobles, que defienden vigorosamente la especificidad ideológica de las veinte repúblicas de lengua española o portuguesa. Creo, con S. Sarti [*Panorama della filosofia ispano-americana contemporanea*, 1976], que este movimiento iniciador de una nueva era mental y social debe relacionarse, por una parte, con la Generación de 1898, en la España del marasmo que, tras la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, se somete a una completa revisión de la tradición "casticista" y se abre parcialmente a la modernidad, y, por otra parte, con el desencanto iberoamericano respecto de la *Weltanschauung* positivista y científicista; me parece también que este sobresalto del continente latinoamericano ha debido ser eco de la evolución de las ideas en Europa, totalmente saturada de científicismo y ávida de una solución de reemplazo (p. 81).

Propone Guy además otros dos componentes de interés a su interpretación: el surgimiento del Modernismo y el desarrollo de la "mística de la tierra" nacionalista desarrollada sobre todo en Bolivia, y que exalta al mestizo por oposición al europeo y al norteamericano (p. 82).

José Enrique Rodó es, en palabras de Guy, iniciador y heraldo del antipositivismo en el Nuevo Mundo: aun cuando Fariás Brito se hubiera anticipado a él en el tiempo, fue Rodó quien logró difundir entre el gran público y de manera continental estas ideas. El *Ariel* constituye un desafío al yugo positivista y norteamericano y un llamamiento a la juventud en pos de una renovación completa del pensamiento y la acción (p. 82). Se unen a Rodó en su crítica de los valores materialistas de la civilización positivista otros prominentes intelectuales como el dominicano Pedro Henríquez Ureña o el mexicano Alfonso Reyes.

El siguiente capítulo del *Panorama* se dedica al kantismo en América Latina. La reacción antipositivista habría comenzado en muchos casos, según Guy, por un retorno a Kant. Tal es el caso de Rodolfo Rivarola y Francisco Larroyo, y del nombre fundamental del filósofo y médico argentino Alejandro Korn, en cuyas ideas se detiene particularmente el autor.

El capítulo octavo de esta tercera parte se ocupa del bergsonismo, a través del análisis de la obra de Alejandro Deústua —filósofo peruano considerado como uno de los "fundadores" del pensamiento actual iberoamericano—,

Coriolano Alberini, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alberto Rougès, Farias Brito o Graça Aranha, entre otros. A través de la revisión de estos autores se comprueba cómo el bergsonismo dio apoyo teórico a la reacción antipositivista, y representó un aporte particularmente decisivo para el desarrollo de la estética y la filosofía de los valores.

En este mismo capítulo, uno de los más admirables de su *Panorama*, estudia Guy las diversas respuestas que trajo aparejadas la crítica del determinismo y la defensa de la libertad creadora.

Los filósofos mexicanos defenderán también la actividad creadora de la imaginación, la espontaneidad y la objetividad de la Belleza, que trasciende las determinaciones del contexto y que se corresponde con la libertad del sujeto. La síntesis filosófica propia de Antonio Caso, por ejemplo, nos revela a un conocedor y agudo crítico de las corrientes europeas, cuyo pensamiento se encuentra en "sincronía" con los autores del Viejo Mundo, a los cuales no adopta con servilismo sino siempre con espíritu crítico y preocupación por la realidad de su propio medio (tal, por ejemplo, su rechazo del elitismo y el hermetismo de algunos sectores pensantes así como del dogmatismo de otros).

Conforme avanza el desarrollo de este *Panorama* resulta cada vez más notable la capacidad de Guy para poner en diálogo la filosofía latinoamericana con la europea, de tal modo que no sólo logra perfilar mejor y contextualizar adecuadamente las discusiones, sino incluso marcar aquellos casos en que ciertas propuestas filosóficas de la nueva comunidad filosófica se anticipan a las del Viejo Mundo.

Así, en el capítulo dedicado a estudiar la influencia de la filosofía de Ortega en América, con el consecuente rechazo del antiintelectualismo de raíz bergsoniana y la búsqueda de una filosofía crítica de raíz alemana, se detiene el autor en el análisis de la filosofía de Leopoldo Zea, preocupado por lo que Guy sintetiza como "la autenticidad iberoamericana". La reflexión de Zea corresponde al momento en que América Latina dejará de vivir y producir "a la sombra de la cultura europea" y se verá conducida a inventar su propia filosofía. La tarea filosófica de Zea consistirá en emprender un análisis en profundidad de la propia realidad latinoamericana y en elaborar una novedosa filosofía de la historia. Zea hace por ende explícito a través de su propio quehacer un cambio en la relación —que el filósofo mexicano desenmascara como relación de poder a partir de una condición de dependencia— entre el campo filosófico iberoamericano y el campo europeo-occidental, representado de manera proverbial por Hegel, en su singular negación del papel de América en la historia. Zea estima, como en su momento lo hizo Vasconcelos, que la misión de América Latina es anunciar y realizar el universalismo, superando todas las formas del racismo y el totalitarismo.

A partir del capítulo dedicado al raciovitalismo, la fenomenología y el existencialismo, se hace evidente el progresivo desplazamiento en el campo filosófico latinoamericano del papel preponderante del pensamiento francés (v. gr. romanticismo y positivismo), por las nuevas corrientes de origen alemán

(filosofía crítica, fenomenología, filosofía de la existencia) y más recientemente, a partir de 1940, por aquellas de origen angloamericano (empirismo lógico).

El reconocimiento de influencias no implica de ningún modo caer en la exclusión de la propia tradición filosófica. Buena muestra de ello es precisamente el capítulo dedicado a empirismo lógico y filosofía de las ciencias:

La reflexión sobre las ciencias no ha estado nunca ausente de Iberoamérica, principalmente bajo la forma de la historia razonada de las ciencias y de las técnicas, como también de la especulación escolástica sobre los problemas científicos, antiguos y nuevos. Pero a partir del fin de la Segunda Guerra mundial los trabajos de este género se multiplican, sin duda en función del incremento de los contactos con Europa y los Estados Unidos, aun cuando esta investigación epistemológica se encuentra floreciente hasta el presente (p. 195).

La articulación de la reflexión surgida en América Latina con la proveniente de otros centros de investigación no implica tampoco de ningún modo escatimar su valor ni sus alcances. Así, dentro de esta misma línea de reflexión destaca Guy la figura del argentino Mario Bunge, a quien atribuye la formulación de "un nuevo discurso del método" basado en la defensa de la experiencia y de la razón científica contra las diversas formas de intuicionismo e irracionalismo.

Para terminar, digamos que no están ausentes de este estudio otras vertientes del pensamiento, como las contribuciones del marxismo y la filosofía de la liberación a la reflexión filosófica latinoamericana; esta última ocupa un lugar de importancia en la evaluación de Guy. Tampoco están ausentes las peculiares contribuciones de los pensadores exiliados.

Tras la lectura de este *Panorama* muchas son las ideas que se abren ante nosotros. Una de ellos es, como ya se dijo, la necesidad de distinguir entre institucionalización y normalización en el quehacer filosófico: este último sólo puede darse cuando existan las suficientes condiciones de desarrollo y complejización de nuestro cuerpo social que permitan dar una inserción social e institucional real al profesional de la filosofía. Pero también al hablar de una filosofía iberoamericana se debe atender, como lo hace de manera admirable Guy, a las respuestas surgidas tanto en el seno de la propia comunidad filosófica —resultante de procesos de *autonomización relativa* del campo y de *sincronización* del quehacer filosófico respecto de los de la comunidad filosófica internacional—, como a las que son resultado de una continua apertura de la reflexión a las otras esferas de la vida social y cultural en los diversos momentos históricos que ha atravesado nuestra América —y que responden por ende a cuestiones y preguntas que no necesariamente provienen del propio campo filosófico e incluso implican, agreguemos, la adopción de formas discursivas y propuestas en muchos casos novedosas y heterodoxas, como es el

caso particular del ensayo y los nuevos esfuerzos de periodización que constituyen un enriquecimiento y una crítica de las categorías adoptadas por las formas ya institucionalizadas y reconocidas.

Una observación final por nuestra parte: el agrupamiento de corrientes propuesto por Guy no permite en todos los casos formarse una idea acabada de algunas de las líneas sustantivas de la reflexión latinoamericana, muy especialmente la filosofía de la historia y la filosofía política, que sólo quedan esbozadas en el *Panorama* para el caso de algunos pensadores en particular, pero que no cabe duda han llegado a alcanzar un perfil definido y original en nuestro continente.

Necesario es concluir por retomar algunas de las propias y ricas conclusiones de Guy, quien enfatiza la vitalidad filosófica y el pluralismo doctrinal y metodológico que caracterizan la filosofía de los pueblos iberoamericanos. Retomando las ideas de Leopoldo Zea, Guy recupera la capacidad de comprender y hacerse comprender propia de nuestras naciones, que ha sido resultado de una singular experiencia histórica de encuentro de diversas razas y culturas, y que derivó en un pensamiento iberoamericano caracterizado por la unidad en la diversidad y la igualdad en la diferencia. En palabras del propio autor:

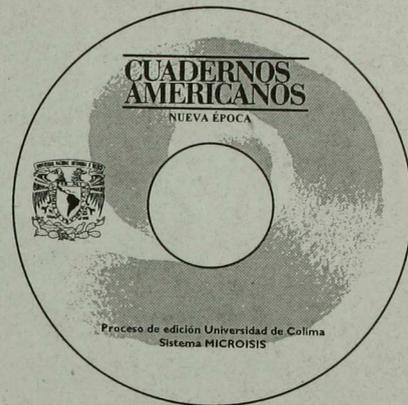
La investigación aquí emprendida se ha esforzado por abrir algunos caminos de acceso a este mundo, infinitamente diverso y contrastante, que constituye el pensamiento iberoamericano; en este sentido, me he propuesto como meta salvar una grave laguna de la erudición contemporánea, que no sospecha apenas los ricos aportes filosóficos de Iberoamérica. Ciertamente la vocación filosófica se revela universalista y trasciende los condicionamientos nacionales y continentales; pero ella reviste, conforme a los múltiples climas en los cuales se desarrolla, aspectos muy diferentes, sin que se pueda por ello adoptar tal o cual concepción nacionalista o racista de la especulación filosófica (pp. 240-241).

Liliana Irene WEINBERG

Este libro se terminó de imprimir el mes de diciembre 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, 2° piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx



Siglo Veintiuno Editores

EL FÚTBOL A SOL Y SOMBRA

Eduardo GALEANO

En este libro sorprendente, uno de los mejores escritores latinos actuales nos hace el regalo de una divertidísima historia de fútbol diseminada en cápsulas breves, en las que saltan cientos de anécdotas, recuerdos y consideraciones llenos de humor y de ironía. Desde la indumentaria de Zamora hasta la efedrina de Maradona, nada escapa a este hincha del Nacional que se da gusto contando chistes y recordando también los dramas y las tragedias del deporte más universal.



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.

De venta en Av. Cerro del Agua 248, Col. Romero de Terreros, tel. 658 7555 y en librerías de prestigio

La Gaceta

DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 300 DICIEMBRE DE 1995

Seamus Heaney: Belfast 1972

ELSA CROSS ♦ ROSARIO CASTELLANOS ♦ ANDRÉS SÁNCHEZ ROBAYNA
GONZALO ROJAS ♦ ANA GARCÍA BERGUA ♦ CRISTINA PACHECO
RAFAEL ROJAS ♦ CARLOS MIRANDA ♦ HÉCTOR PÉREZ-RINCON

Poesía de

JOSÉ EMILIO PACHECO ♦ VERÓNICA VOLKOW ♦ YVES BONNEFOY
JORGE BRASH ♦ TEDI LÓPEZ MILLS ♦ MARÍA BARANDA
CLAUDIA HERNÁNDEZ DE VALLE ARIZPE



Número 300

RASTROS VOCES DE LA SOCIEDAD CIVIL

Órgano de Difusión de Redes y Organismos Civiles • México, D.F. septiembre-octubre de 1995 • Número 01, NS 10

Los Consejos Ciudadanos en el D. F.

• Una evaluación desde dentro

Deuda externa y Alternativas

• Las organizaciones ciudadanas revisan la estrategia

Las Mujeres de Cara al Nuevo Milenio

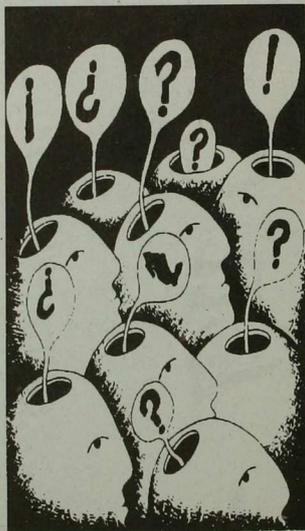
• Perspectivas después de Beijing

Participación Ciudadana y Elecciones Locales

• Motivaciones de las nuevas formas de participación

Experiencias

- Entre el campo y la observación electoral.
Las batallas del FDCCH
- Políticas públicas y cabildeo.
Las ONGs mexicanas
- El proceso electoral en el DF.
La participación ciudadana



INSTITUTO INTERNACIONAL de LITERATURA IBEROAMERICANA

Director Ejecutivo, Dr. Keith McDuffie, Universidad de Pittsburgh.
Secretaría Tesorera, Dr. Pamela Bacarisse, Universidad de Pittsburgh.
1312 C.L., Pgh., PA 15260. EE UU.

CONVOCATORIA XXXI CONGRESO

El instituto Internacional de Literatura Iberoamericana comunica que su XXXI Congreso de Literatura Iberoamericana se llevará a cabo del 24 al 29 de junio de 1996 en la ciudad de Caracas, Venezuela, bajo los auspicios del Consejo Nacional de la Cultura y de la Universidad Central de Venezuela. En dicho Congreso se tratarán temas relacionados con el ensayo, el cuento, la novela y la poesía hispanoamericanas desde sus orígenes hasta nuestros días.

IDIOMAS OFICIALES: español y portugués.

El plazo de entrega de los resúmenes de las ponencias (15 a 20 líneas) es el 30 de septiembre de 1995. Tres copias del texto completo de las ponencias deberán enviarse antes del 1° de febrero de 1996.

CUOTAS DE INSCRIPCIÓN AL CONGRESO:

a) Miembros del IILI: \$90.00; b) No miembros: \$120.00

Los pedidos de información, resúmenes y textos de las ponencias deben ser dirigidos de la siguiente manera:

Alexis Márquez Rodríguez
Presidente del XXXI Congreso del IILI
Apartado N° 100 - Caracas 1010
VENEZUELA
Tel/Fax (582) 987-9682

ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Consejo de Redacción: Darío Macor (Director), Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga

ISSN: 0327-4934

Nº 9

segundo semestre

1995

ARTICULOS

WALDO ANSALDI: Gobernabilidad democrática y desigualdad social.

ALEJANDRO EUJANIAN: Paul Groussac y la crítica historiográfica en el proceso de profesionalización de la disciplina histórica argentina.

MARIA BEATRIZ GENTILE: Ciudades y circuitos comerciales en la frontera argentino-chilena, 1870-1900.

LUCIANO ALONSO: La mutilación corporal como institución de control social.

GIOVANNI LEVI: Economía campesina y mercado de la tierra en el Piamonte del antiguo régimen.

ENTREVISTA: a GIOVANNI LEVI

NOTAS Y COMUNICACIONES

MIRTA GEARY: Las cooperadoras escolares como nuevos actores sociales.

ALBERTO GIORDANO: *Sitio*: ensayo y polémica.

MANUEL CRUZ: El marco no es un adorno.

Notas bibliográficas.

ESTUDIOS SOCIALES, Universidad Nacional del Litoral, 9 de julio 3563, Santa Fe, Argentina; telefax directo (042) 554292.

Correspondencia a: Casilla de Correo 547, (3000) Santa Fe, Argentina.

Distribución Internacional: Fernando García Cambeiro, Latin American Books & Serials, Box 014, Skyway USA, 2886 N.W. 79th. Ave, Miami, Florida, 33122, USA.

XVII Feria Internacional del Libro-Minería

24 de Febrero al 3 de Marzo de 1996

- Más de 500 editoriales (nacionales y extranjeras)
- Conferencias, mesas redondas y seminarios
- Presentaciones de libros por sus autores
- Música, cine, video y danza
- Talleres infantiles
- Exposiciones



Estados invitados

Campeche • Quintana Roo • Tabasco • Yucatán

Homenaje a Arnaldo Orfila Reynal

Palacio de Minería
Tacuba No. 5, Centro Histórico

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ingeniería. Coordinaciones de: Difusión Cultural, Investigación Científica y Humanidades. Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana

PRECIOS DE
ENTRADA

NS 4.00 público en general
NS 2.00 personas de la tercera edad, estudiantes
y maestros con credencial y niños
menores de 13 años.





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 las 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, Santafé de Bogotá, D.C., Colombia

ENP



**única revista de circulación
continental**

**NUEVA
TIERRA NUESTRA**
Visiones Latinoamericanas

refleja las iniciativas de cambio político,
económico y cultural más importantes de
la sociedad civil en cada uno de los países
de América Latina y el Caribe

APIA

Agencia Periodística de Información Alternativa, A.C.

MÉXICO	AMÉRICA CENTRAL	EUROPA
Apartado postal 40-234 06141 México, D.F. Teléfono (525)264 86 34	Apartado C-164 Managua 13, Nicaragua Teléfono (5052) 78 00 98	Mumbgasse 1-3 / 49 A-1020; Viena, Austria Teléfono (431) 218 64 12

Diseno y Fotografía: Miguel Ángel Guzmán

REVISTA CUBANA

DE CIENCIAS SOCIALES

Publicación semestral editada por el Instituto de Filosofía

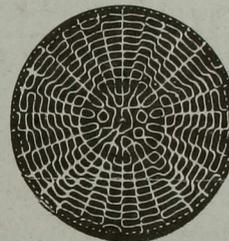
Dirección, suscripción y canje:
Revista Cubana de Ciencias Sociales,
Calzada no. 251, Vedado, La Habana 10400, Cuba

Para suscripciones anuales en el extranjero dirijase a:
Ediciones Cubanas, Obispo No. 527, altos, La Habana 10200, Cuba,
Apartado 605, Fax: 53-7-338-943

Precio: América: 21.00 USD, Europa: 23.00 USD, Resto del Mundo: 26.00 USD

CONVOCATORIA

La crítica **M** **E** *in*
y **X** *criticism*
las artes **I** &
en **C** *the arts*
O



Universidad de California, Irvine, 12 y 13 de abril, 1996 ■ Segunda conferencia anual ■ Las presentaciones podrán abordar cualquier período o aspecto de la producción artística y crítica de México, desde la época colonial hasta el presente ■ Se solicita una amplia gama de perspectivas críticas, pero se ruega a los participantes que basen sus trabajos en una lectura minuciosa de los textos, ya sean de la literatura, el cine, las artes plásticas o la crítica ■ Favor de remitir sinopsis de una página y breve curriculum antes del 5 de diciembre, 1995 a: José P. Villalobos, Department of Spanish, University of California, Irvine, CA 92717; e-mail: jvillala@uci.edu; tel: (714) 824-6901; fax: (714) 824-2803 ■ Posteriormente se les pedirá a los participantes que manden los textos de sus conferencias antes del 1° de febrero, 1996. Esto permitirá la circulación de los trabajos antes del simposio y facilitará la discusión durante el evento ■



UNIVERSIDAD DE LA HABANA

TALLER INTERNACIONAL

**LA COMUNIDAD CUBANA EN EL EXTERIOR:
PERFILES Y PROCESOS EN LOS AÑOS 90**

5 Y 6 DE ENERO DE 1996

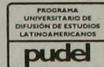
CENTRO DE ESTUDIOS DE ALTERNATIVAS POLÍTICAS
C.E.A.P.

El taller tendrá lugar los días 5 y 6 de enero de 1996 en locales de la Universidad de La Habana, con la participación de especialistas de centros docentes y de investigación de Cuba que estudian el tema e invitados de instituciones homólogas de otros países, en condición de ponentes y comentaristas.

Dirigir la correspondencia a:

Milagros Martínez
Presidente Comisión Organizadora
Antonio Aja
Vicepresidente Comisión Organizadora

Centro de Estudios de Alternativas Políticas (CEAP)
Universidad de La Habana
Edificio Rectorado, 2º piso, Colina Universitaria, Vedado, La Habana, Cuba.
Tel.: 33-3479, Fax: (537) 33-5774



CONVOCATORIA

V Congreso de la Sociedad Latinoamericana
de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR)

Universidad de São Paulo, Brasil

31 de marzo al 4 de abril de 1996

Tema Central:

**América Latina y el Caribe
y los desafíos del nuevo orden mundial**

Áreas temáticas:

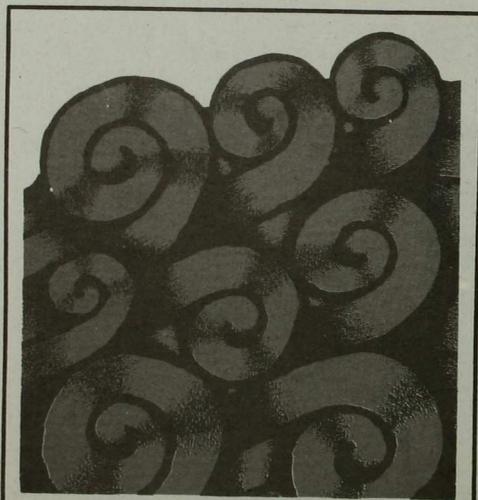
- 1.- Estructuras económicas y políticas y conflictos sociales en América Latina y el Caribe.
- 2.- Relaciones internacionales de América Latina y el Caribe.
- 3.- Urbanización y gestión urbana en América Latina y el Caribe.
- 4.- Comunicación, producción cultural y pensamiento social en América Latina y el Caribe.
- 5.- Educación, salud y políticas públicas en América Latina y el Caribe.

Todas las consultas relativas al funcionamiento del Congreso deberán dirigirse a:

Afrânio Mendes Catani o Paulo Henrique Martínez, Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (PROLAM-USP), Rua do Anfiteatro 181-Colméias - Favo 15, Cidade Universitária, CEP 05 509-900, São Paulo, SP, Brasil. Telefax: 00551 18150167

LUCILA VELÁSQUEZ

LA SINGULARIDAD ENDECASÍLABA



— CUADERNOS DE CUADERNOS —

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	NS53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	NS31.00	\$30 US DLS
1987 a 1994	NS24.00	\$24 US DLS

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 NUEVA ÉPOCA

Próximamente:

Leopoldo Zea
La nueva América
Armando Miguélez

Comentario histórico-literario de la *Historia de Nuevo México*
de Gaspar Pérez de Villagrá

Fausto Avendaño

El periodismo mexicanoamericano, 1854-1920

Enrique R. Lamadrid

Ariel y Calibán: el reencuentro desdoblado de chicanos y mexicanos

Erlinda Gonzales-Berry y Alfred Rodríguez

Las aventuras de don Chipote: de lo quijotesco a lo carnavalesco

Kirsten Nigro

Mujeres fuertes: la poesía de Pat Mora

Arturo C. Flores

La memoria como proceso constructivo en *El sueño de Santa María*
de las *Piedras* de Miguel Méndez

Jesús Rosales

En busca de la verdadera tierra amarilla

Gustavo Geirola

El *S/Z* del teatro chicano: notas para una revisión
de los parámetros críticos

Bruce Novoa

Metas monológicas, estrategias dialógicas: la literatura chicana

Alfonso Rodríguez

Break of dawn: película chicana de crítica social

Antonio Prieto

El *performance art* chicano: más allá del posmodernismo

María Rosa Palazón Mayoral

De la génesis de una etnia a la formación de una nacionalidad
(las verdaderas leyendas de Joaquín Murrieta)

CONTENIDO

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

<i>Miguel León-Portilla</i>	México: de su historia, penurias y esperanzas
<i>Alfonso Rumazo González</i>	Sucre en el Ecuador
<i>Pablo Guadarrama González</i>	Filosofía e Ilustración en Simón Bolívar
<i>Carlos Orlando Nallim</i>	Cervantes, escudo de Sarmiento

AMÉRICA LATINA Y LA CUENCA DEL PACÍFICO

<i>Leopoldo Zea</i>	Palabras en la inauguración del VII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe
<i>Juan Hung Hui</i>	El efecto de la firma del Tratado de Libre Comercio en Taiwán
<i>José Luis Gómez-Martínez</i>	La posmodernidad y el discurso antrópico de la liberación
<i>Antonio Pérez-Estévez</i>	Diálogo platónico y alteridad
<i>Horst Matthai</i>	Amerasia (una reflexión filosófica)
<i>Norman Palma</i>	De la legitimidad teológica a la legitimidad axiológica
<i>Joaquín Sánchez Macgrégor</i>	Cuenca del Pacífico: enfoques para el escenario ideal de un mercado emergente
<i>Fernando Ainsa</i>	El Pacífico en la utopía del Nuevo Mundo
<i>Ricardo Melgar Bao</i>	Las islas del Pacífico sudamericano: una historia negada
<i>Aleksandr Sizonenko</i>	La región de Siberia y del Lejano Oriente en el desarrollo de las relaciones con América Latina
<i>Leopoldo Zea</i>	El Pacífico, la otra cara de América Latina
<i>Marie-Odile Marion</i>	Hacia un nuevo milenio: la filosofía del tiempo y sus implicaciones políticas entre los mayas
<i>Marta Elena P. de Matsushita</i>	Antecedentes histórico-ideológicos de la reforma neoliberal del Estado: el pensamiento económico de Juan Bautista Alberdi
<i>Luis José Di Pietro Paolo</i>	Las experiencias argentina y chilena de combate a la pobreza
<i>Alejandro Bustos Cortés</i>	Investigaciones sobre inmigración en España
<i>Adalberto Santana</i>	Migraciones actuales en América Latina

RESEÑAS

<i>Alain Guy</i>	<i>Panorama de la philosophie ibéro-américaine</i>
------------------	--